

Wipszycka, Ewa

Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?

The Journal of Juristic Papyrology 22, 83-128

1992

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ewa Wipszycka

LE NATIONALISME A-T-IL EXISTÉ
DANS L'EGYPTE BYZANTINE?

L'interprétation qui croit découvrir, dans l'histoire de l'Égypte des IV^e-VII^e siècles après J.-C., l'existence d'un conflit national entre les Grecs et les habitants de langue égyptienne (ceux qu'on appelle les Coptes), et qui attribue à ce conflit un rôle essentiel dans les domaines politique, religieux et culturel, est très répandue. Lancée au début du XX^e siècle, largement suivie par les spécialistes de plusieurs disciplines (historiens, historiens de l'art, coptologues, patrologues, théologiens), elle domine sans contraste dans la représentation de l'Égypte byzantine qu'on trouve dans les manuels.

Selon cette interprétation, que, pour simplifier, j'appellerai "nationaliste", la haine entre Grecs et Coptes aurait été à la base des divisions religieuses qui marquèrent la vie de l'Égypte byzantine, notamment aux V^e-VI^e siècles. Les aspirations nationales des Coptes auraient déterminé le type de la piété égyptienne, auraient influencé le caractère de l'Église égyptienne, ses fonctions dans la vie sociale, la littérature et l'art créés par elle et pour elle.

Cette interprétation s'est montrée et continue de se montrer remarquablement réfractaire aux critiques. Et pourtant, elle a été critiquée dès très tôt. En 1914, dans un article qui est devenu classique, Jean Maspero écrivait¹: "Il n'est pas exact de dire, comme on l'a souvent répété, depuis E. Amélineau et M. Leipoldt, que le christianisme égyptien fut une réaction de l'esprit national contre l'hellénisme. La religion nouvelle venait de l'étranger tout comme l'Olympe grec. Vers la fin du V^e siècle et au début du VI^e, le christianisme égyptien est celui qui est en faveur à Constantinople. Zénon tolère somme toute le monophysisme copto-syrien, Anastase en est partisan déclaré. Comment les 'nationalistes' de la vallée du Nil pourraient-ils voir dans cette croyance officielle un instrument de protestation contre l'hellénisme? Car la 'haine du Grec', très réelle chez eux, s'exerce contre le Grec actuel, le Byzantin, beaucoup plus que contre le Grec d'autrefois, l'idolâtre".

La réaction aux thèses soutenues dans l'article polémique de A.H.M. Jones, *Were ancient heresies national or social movements in disguise?*², a été pratique-

¹ J. Maspero, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, "Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire", 11, 1914, pp. 187-188

² "The Journal of Theological Studies", n.s., 10, 1959, pp. 280-298.

ment nulle. L'autorité académique de l'auteur était assez grande pour obliger tous ceux qui se sont occupés du Bas Empire à citer cet article (comme ils ont cité l'article de J. Maspero), mais personne parmi ceux qui pensaient autrement n'a entrepris une discussion avec lui.

Au cours du dernier quart de siècle, ceux qui rejetaient l'interprétation nationaliste ont fait entendre leurs voix avec plus d'insistance et d'énergie qu'auparavant.

Dans ses études sur le monophysisme, W.H.C. Frend s'est prononcé à plusieurs reprises contre l'idée d'après laquelle la division en partisans et adversaires du *credo* chalcédonien aurait correspondu à la division en Grecs et Coptes, et ce serait la haine contre les Grecs qui aurait mobilisé les masses égyptiennes incultes, incapables de s'intéresser aux subtilités théologiques, en faveur du monophysisme³.

C'est parmi les adversaires de l'interprétation nationaliste que s'est rangé un coptologue éminent, Tito Orlandi, qui a publié et commenté un nombre considérable de textes coptes et qui a contribué, plus que tout autre, à la reconstitution des étapes de l'évolution de la littérature copte⁴. A son avis, ce n'est que vers la fin de l'époque byzantine, au cours du dernier demi-siècle avant la conquête arabe, qu'on peut constater, parmi les Coptes, l'existence d'une méfiance à l'égard de la langue et de la littérature grecques⁵.

Leslie MacCoull a combattu de façon énergique et conséquente ceux qui voient partout des manifestations d'une haine viscérale que les Coptes auraient nourrie à l'égard des Grecs et du grec⁶. Elle soutient que l'Égypte est devenue, à l'époque byzantine, le terrain de l'interaction de la culture grecque et de la culture copte. A son avis, les milieux bilingues, numériquement consistants et importants, auraient

³ Cette position de W. H. C. F r e n d se manifeste surtout dans son livre *The rise of the monophysite movement*, Cambridge 1979. Voir en outre ses articles *Athanasius as an Egyptian Christian leader in the fourth century*, "New College Bulletin", Edinburgh 1974, vol. VIII, n° 1, pp. 20-37, reproduit dans son recueil *Religion popular and unpopular in the early Christian centuries*, London 1976; *Nationalism as a factor in antichalcedonian feeling in Egypt*, dans *Studies in Church history*, 18, 1982, pp. 39-46, reproduit dans le recueil *Archaeology and history in the study of early Christianity*. Les opinions de ce savant ont évolué avec le temps: dans ses études récentes, il s'est prononcé contre l'interprétation nationaliste avec plus de netteté qu'au début de sa carrière scientifique. Cependant, sa pensée n'est pas très conséquente: j'ai l'impression que même dans ses études les plus récentes, en dépit de ses déclarations critiques à l'égard de l'interprétation nationaliste, il continue d'être convaincu de l'importance décisive des conflits entre les nationalités.

⁴ Cet effort est particulièrement visible dans les articles qu'il a publiés dans *The Coptic Encyclopedia*, s. vv. *Cycle; Hagiography, Coptic; Literature, Coptic*, ainsi que dans son essai *Coptic literature*, publié dans l'ouvrage collectif *The roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, pp. 51-81.

⁵ Dans le recueil d'articles de divers auteurs *Graeco-Coptica*, Halle 1984, p. 203, T. O r l a n d i écrit, à propos de cette période: "Il greco cominciò piano piano ad essere sentito come la lingua degli oppressori, e la cultura teologica in greco (ormai esclusivamente calcedonese) divenne sospetta". Il exprime la même opinion dans son article *Literature, Coptic*, dans: *The Coptic Encyclopedia*, p. 74: "It was at this time, so it seems [il s'agit du temps du patriarche Damien] that Greek began to be seen as a language of a foreign and oppressive people".

⁶ J'aurai l'occasion, ci-dessous, de citer ses travaux.

produit une synthèse harmonieuse des deux cultures. Si cette culture mixte s'est éteinte assez tôt, la faute serait aux Arabes et à l'islamisation du pays, et non pas aux Coptes⁷.

L'interprétation nationaliste a été rejetée par E.A.E. Reymond et J.W.B. Barnes dans leur introduction à l'édition de quatre Actes de martyrs⁸, ainsi que par Timothy Gregory dans son livre sur le comportement des masses dans les grandes villes — livre où il est question, entre autres, des tumultes qui eurent lieu à Alexandrie dans les années après le concile de Chalcédoine⁹. Elle a été rejetée également par Friedhelm Winkelmann, un connaisseur fin et critique de l'histoire de l'Eglise, dans ses recherches sur l'Egypte byzantine¹⁰.

Les papyrologues, qui ont affaire tous les jours avec des textes grecs de l'époque byzantine, sont immunisés contre la tentation de nier l'existence de groupes nombreux de Grecs dans la chora égyptienne, et par conséquent, ils ne sont pas, en général, enclins à accueillir l'interprétation nationaliste. Tout récemment, R. Bagnall, dans un livre que j'ai pu lire avant sa publication, s'est prononcé explicitement contre l'opinion d'après laquelle la présence grecque dans la vallée du Nil, aux IV^e-Ve siècles, aurait été fort limitée¹¹. J. Gasco et J.G. Keenan, deux papyrologues qui connaissent particulièrement bien l'Egypte byzantine, pensent sur ce point comme lui; certes, ils ne font pas de longues déclarations, mais ils refusent implicitement de se laisser entraîner par l'interprétation nationaliste.

Cependant, l'efficacité de cette opposition récente contre les thèses nationalistes n'a pas été considérable. Ceux qui ont combattu ces thèses n'ont pas réussi à se faire entendre par les historiens qui s'occupent du Bas Empire sans se spécialiser dans l'histoire de l'Egypte et qui, par conséquent, ne lisent pas les sources concernant exclusivement l'Egypte, et n'ont, sur ce pays, que des informations de seconde main. Par conséquent, ils n'ont pas influencé l'image de l'antiquité tardive au niveau des synthèses et des manuels. Qui pis est, ils n'ont pas réussi à se faire entendre par la majorité des spécialistes de l'histoire et de la culture de l'Egypte byzantine.

L'interprétation nationaliste traditionnelle est représentée par l'égyptologue J.G. Griffiths, qui veut faire dériver la culture copte de racines pharaoniques¹². Cela est vrai également de ce qu'écrit A. Badawy au début de son ma-

⁷ L. M a c C o u l l surestime, à mon avis, le degré d'originalité et de cohérence de cette culture mixte. Voir son livre *Dioscorus of Aphrodito. His work and his world*, Berkeley 1988, et mon compte-rendu dans "Bibliotheca Orientalis", 48, 1991, col. 529-536.

⁸ *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan codices*, éd. E. A. E. R e y m o n d et J. W. B. B a r n e s, Oxford 1973, p. 5. J'aurai l'occasion ci-dessous de citer un long passage de leur introduction.

⁹ T. G r e g o r y, *Vox populi. Violence and popular involvement in the religious controversies of the fifth century A.D.*, Cambridge 1979, pp. 189-192.

¹⁰ Voir les travaux cités ci-dessous, notes 123 et 125.

¹¹ R. B a g n a l l, *Egypt in the Late Antiquity: a Social History* (à paraître).

¹² J. G. G r i f f i t h s, *Egyptian influences on Athanasius*, dans: *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von W. Westendorf*, Göttingen 1984, pp. 1023-1037; I d e m, *A note on monasticism in the Egypt of Athanasius*, dans: *Studia Patristica*, 16, Berlin 1985, pp. 24-28.

nel d'histoire de l'art copte¹³.

Caspar Detlef G. Müller, pendant toute sa longue carrière scientifique, a soutenu les thèses nationalistes sous une forme extrême, aboutissant à une véritable coptomane¹⁴.

Naturellement, les thèses nationalistes ne sont pas absentes de *The Coptic Encyclopedia* (1991); plus précisément, elles ont été accueillies dans certains articles de cette encyclopédie qui ont pour auteurs des Coptes ou des personnes liées aux milieux coptes. (Je tiens cependant à remarquer que dans *The Coptic Encyclopedia*, est représenté également le point de vue opposé. Tout dépend des auteurs des articles — auteurs qui proviennent de différents pays et de différentes écoles. Cette constatation ne constitue pas une critique: dans une encyclopédie de grandes dimensions, où tous les articles sont signés, il est normal de trouver des opinions contrastantes.)

L'interprétation nationaliste se manifeste avec une force particulière dans les articles signés par Aziz S. Atiya — le savant copte qui a lancé le projet de cette encyclopédie et qui en a dirigé la réalisation. Ses idées ne sont d'ailleurs pas cohérentes. Il a voulu souligner l'autonomie et l'originalité de la culture et de l'Eglise coptes par rapport aux autres cultures chrétiennes et aux autres Eglises (d'où la tendance à exalter les réalisations des Coptes et à diminuer le rôle des Grecs dans le passé égyptien); mais en même temps, il n'a pas su résister à la tentation d'attribuer à l'Eglise copte, *ad maiorem eius gloriam*, les grandes traditions alexandrines. Il élargissait pour ce but la notion d'"Egyptien", de façon à y faire entrer tous les auteurs qui ont vécu en Egypte, indépendamment de la langue dans laquelle ils ont pensé et écrit. Cela se voit, par exemple, dans ce qu'il écrit au sujet d'Origène: il le considère comme "un Copte, un vrai fils de l'Egypte", et il l'exalte au-delà de la mesure admise dans des textes scientifiques¹⁵. Faire d'Origène un Copte, c'est d'autant plus choquant que ce théologien est pratiquement absent de la tradition copto-arabe: les agissements anti-origénistes du patriarche Théophile ont réussi à éliminer l'origénisme de l'Egypte pour toujours¹⁶.

¹³ A. B a d a w y, *Coptic art and archaeology*, Cambridge Mass. 1978.

¹⁴ Plusieurs travaux de C. D. G. M ü l l e r seront cités au cours de cet article. Une prise de position particulièrement nette se trouve dans *Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen des 7. Jahrhunderts gegenüber islamischer Obrigkeit und Islam*, dans: *Acts of the II International Congress of Coptic Studies*, Roma 1985, pp. 203-213.

¹⁵ Dans son article *Catechetical school of Alexandria*, Aziz S. A t i y a écrit au sujet d'Origène: "His parents were ardent Christians. His mother could have been of Jewish extraction, a fact that may account for his proficiency in Hebrew. Theories about his mixed origin have been entertained, but if we believe Ephiaphios of Salamis, one of his close contemporaries [sic! en réalité, Ephiaphios est né cinquante ans après la mort d'Origène], Origenes must be regarded as a Copt and a true son of Egypt. His very name, derived from the ancient Egyptian word Horus or Orus, should have some significance". Dans l'article *Origenist Controversies*, il présente Origène comme "the greatest religious mentor of all time". — Dans l'article *Origen*, signé par R. P. H a n s o n, apparaît la même opinion.

¹⁶ Sur cela, voir K h a l i l S a m i r, article *Origen in the Copto-Arabic tradition*, dans: *The Coptic Encyclopedia*. Même dans ces dernières années, la réhabilitation d'Origène dans l'Eglise copte est très lente et timide.

A l'intérieur de *The Coptic Encyclopedia*, on rencontre parfois l'interprétation nationaliste à des endroits où l'on ne saurait s'y attendre, par exemple dans l'article *Accounts, accounting, history, Coptic*, signé par Mounir Megally, où la diffusion du système grec de calcul en Egypte est considérée comme un signe de l'oppression nationale.

Dans un livre récent de C.W. Griggs¹⁷ l'idée selon laquelle les conflits nationaux auraient joué un rôle fondamental dans l'histoire de l'Eglise en Egypte, revêt une forme étrange et peu cohérente. L'auteur pense que dans la période antérieure au concile de Chalcédoine, est née en Egypte une "Eglise égyptienne copte" en tant qu'Eglise nationale. Elle serait issue d'un processus par lequel les communautés chrétiennes locales, existant dans la *chora* égyptienne et jouissant d'une autonomie considérable (formant l'"Egyptian Christianity"), se seraient subordonnées à l'évêque d'Alexandrie, qui aurait représenté un "catholic ecclesiasticism" autocratique. En 451, l'évêque d'Alexandrie aurait échangé "l'unité avec le catholicisme" (c'est-à-dire avec le christianisme non-égyptien) contre "l'unité avec le monachisme" (égyptien). L'antipathie à l'égard de Constantinople aurait accéléré le processus de la formation d'une "Eglise chrétienne égyptienne".

Il est nécessaire de s'arrêter un instant pour critiquer ces thèses du livre de C.W. Griggs, dont l'incohérence est évidente. Ni en 451, ni plus tard, au cours des deux siècles qui suivirent le concile de Chalcédoine, l'Eglise d'Egypte ne rompit ses liens avec les autres Eglises: le monophysisme n'est pas un phénomène exclusivement égyptien, comme le livre de C.W. Griggs le suggère. Ce n'est qu'à l'époque arabe que l'Eglise d'Egypte se trouva isolée du reste du monde chrétien; cet isolement d'ailleurs ne commença pas tout de suite après la conquête arabe. — C.W. Griggs ne présente nulle part de façon systématique ses opinions sur la situation ethnique en Egypte, mais son exposé, dans son ensemble, suggère une nette dichotomie entre la *chora*, qui aurait été égyptienne, et Alexandrie, qui aurait été grecque: dans son tableau, il n'y a pas de place pour des Grecs hors de la capitale. Le monachisme, d'après lui, aurait été purement égyptien (en particulier, les "Longs Frères" représenteraient l'opposition de la "native Egyptian population" contre les pressions religieuses: p. 83); cela serait vrai également du mélétianisme. La rivalité entre les patriarchats d'Orient serait issue des conflits nationalistes, et la prise de position d'Alexandrie en faveur du monophysisme aurait été la "nationalistic response to the unacceptable demotion from first city in the East" (p. 215). On ne comprend pas bien de quel nationalisme l'auteur entend parler ici: car ailleurs, je le rappelle, il présente Alexandrie comme une ville purement grecque, qui aurait été constamment et à tous les points de vue en contraste avec la *chora*.

Certaines études publiées dans l'ouvrage collectif *The roots of Egyptian Christianity* suivent l'interprétation nationaliste de l'histoire de l'Eglise égyptienne¹⁸.

¹⁷ C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity from its origins to 451*, Leiden 1991; voir notamment les pp. 215 et 231.

¹⁸ *The roots of Egyptian Christianity*, éd. A. Pearson et J. E. Goehring, Philadelphia 1986. Je fais allusion aux études suivantes: Ch. Kannengiesser,

A.-M. Demicheli, dans son important article sur la politique religieuse de Justinien en Egypte, attribue aux patriarches monophysites un "point de vue strictement nationaliste": ils se seraient opposés aux Grecs, qui auraient exploité les richesses de l'Egypte et auraient méprisé les Egyptiens¹⁹. Une opinion proche de celle-ci a été exprimée par Abdel M. Selim²⁰.

U. Zanetti, dans une brève esquisse de l'histoire de l'Eglise copte, traite les partisans de Dioscore comme s'ils représentaient exclusivement les Coptes; c'était là déjà l'opinion de M. Cramer et de H. Bacht²¹.

Mentionnons enfin A. Guillaumont: ce connaisseur fin et profond de l'ascétisme évagrien a cru voir dans deux apophtegmes du *Gerontikon* (Arsène 5 et 6) que j'examinerai plus loin dans cet article, une manifestation du nationalisme égyptien.

En somme, l'interprétation nationaliste de l'histoire de l'Egypte byzantine semble tellement inébranlable qu'on peut se demander s'il vaut la peine de l'attaquer. Si l'article de A.H.M. Jones mentionné ci-dessus (note 2) n'a suscité de réactions d'aucune sorte, comment puis-je avoir l'espoir, moi, de changer les opinions de mes lecteurs?

En lisant les travaux concernant les questions qui m'intéressent ici, je constate qu'il manque un travail étudiant de façon systématique et détaillée les arguments pour et contre l'interprétation nationaliste. Au lieu de présenter et d'étudier les sources pour vérifier la valeur des hypothèses, on s'est limité, jusqu'ici, à exprimer son opinion, comme s'il n'y avait pas de raisons de se lancer dans une discussion.

Mon article entreprend justement de réunir et d'évaluer tous les témoignages qui peuvent nous intéresser si nous voulons répondre à la question suivante: y

Athanasius of Alexandria vs. Arius; W. Johnson, Anti-chalcedonian polemics in Coptic texts; J. Timbie, The state of research on the career of Shenute of Atripe.

¹⁹ A.-M. Demicheli, *La politica religiosa di Giustiniano in Egitto, "Aegyptus"*, 63, 1983, pp. 220 et 233.

²⁰ Abdel M. Selim, *Αι αντικυβερνητικές θέσεις στην Αίγυπτο από του 284 ως το 451 μ.Χ.*, Athenai 1984.

²¹ U. Zanetti, *L'Eglise copte, "Seminarium"*, 38, 1987, p. 359. C'est un article destiné au grand public et faisant partie d'un volume qui présente les Eglises d'Orient. Quelqu'un pourrait penser qu'il vaut mieux ignorer ce genre de publications; cependant, les livres de vulgarisation, ainsi que les manuels, sont importants, car ils forment une image de l'Egypte byzantine à l'usage de ceux qui n'ont l'occasion de lire ni les sources nées en Egypte, ni les ouvrages de recherche concernant ce pays. J'ajoute que U. Zanetti est un coptologue éminent. M. Cramer et H. Bacht ont exprimé l'opinion en question dans *Der antichalcedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jahrhundert). Ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der monophysitischen Kirche Ägyptens*, dans: *Das Konzil von Chalkedon*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, t. I: *Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg 1954, p. 319. Ces deux savants ont contribué de façon notable, par leur multiples travaux, à accroître notre connaissance de l'Egypte byzantine. Si je souligne la compétence des auteurs qui acceptent l'interprétation nationaliste, c'est pour faire comprendre comme il est important de soumettre celle-ci à un examen critique.

avait-il, dans l'Égypte byzantine, un conflit national gréco-copte? et s'il existait, quel rôle jouait-il?

Cette tâche m'amènera à m'occuper de plusieurs questions indirectement liées à celle-ci et sans tenir compte desquelles celle-ci ne saurait être examinée de façon satisfaisante. Je serai obligée, par exemple, d'exprimer mon opinion sur l'importance numérique des milieux grecs dans l'Égypte byzantine, sur le processus de la formation d'une élite copte, sur la présence de Grecs dans les milieux monastiques, sur l'attitude des moines à l'égard de la culture grecque. Je devrai me prononcer sur la question de savoir si, oui ou non, il y avait en Égypte deux types de christianisme — un christianisme alexandrin et un christianisme égyptien. Bref, à peu près tous les aspects essentiels de la culture de l'Égypte byzantine devront être pris en considération.

* * *

En nous engageant dans la voie que je viens d'indiquer, il nous faut garder à l'esprit un fait fondamental: pour l'histoire de l'Égypte des IV^e-VIII^e siècles, nous disposons d'une documentation particulièrement riche et variée. Si un nationalisme copte et un conflit entre Coptes et Grecs ont existé, ils ont dû nécessairement laisser des traces nombreuses dans cette documentation. Des ouvrages composés en langue copte, des documents rédigés par des scribes coptes, des lettres privées en copte ont dû fournir des occasions d'exprimer la méfiance ou la haine à l'égard des Grecs, si ces sentiments existaient. Au cours de la tradition manuscrite de la littérature copte pendant l'époque arabe, il n'y avait aucune raison d'éliminer, dans les ouvrages qu'on copiait, les expressions de nationalisme anti-grec, si celles-ci s'y trouvaient. Par conséquent, si, dans notre documentation, nous ne découvrons pas de traces de ce nationalisme hypothétique, nous pouvons (pour une fois) faire confiance à l'*argumentum ex silentio*.

* * *

Parmi les papyrus grecs antérieurs à l'époque byzantine, on trouve quelques rares manifestations d'antipathie à l'égard des Égyptiens.

Dans une lettre privée du I^{er} siècle de n.è., P. Oxy. XLII, 3061, l'auteur, après avoir parlé de quelqu'un qui a réagi de façon violente, ajoute: "tu connais le caractère des Égyptiens".

Dans une autre lettre, datable du III^e siècle, P. Oxy. XI, 1681 = Sel. Pap. 151, on lit: "Vous penserez peut-être, mes frères, que je suis un barbare ou un Égyptien inhumain".

Dans une troisième lettre, datable de la seconde moitié du III^e siècle, P. Ups. Frid 10, on lit: "car tous les Égyptiens sont des sots".

Les textes de ce genre, que les chercheurs notent et utilisent soigneusement comme des manifestations d'un conflit entre deux nationalités, sont certes intéressants et dignes d'attention, mais n'ont pas grande valeur pour l'étude que je mène ici. Ils nous renseignent sur ce qui est de toute façon bien connu: dans les sociétés où deux (ou plusieurs) groupes ethniques coexistent, les membres d'un groupe parlent

souvent avec mépris et/ou antipathie des membres de l'autre (ou d'un autre) groupe. Ce serait étrange si cela n'eût pas eu lieu en Egypte. Mais l'existence de pareils sentiments, au niveau de la vie quotidienne, n'implique pas nécessairement l'existence de conflits sérieux.

* * *

Parmi les textes qu'on cite comme des témoignages de l'existence d'un nationalisme copte, la première place revient au *Panégyrique de saint Antoine*, écrit par Jean le Reclus, qui fut évêque d'Hermopolis au temps du patriarche Damien²². G. Garitte présente ainsi ce texte et son auteur: "L'évêque Jean était un homme d'une réelle culture, et même d'un certain talent oratoire. L'homélie, dans son ensemble, comme dans nombre de ses périodes, témoigne d'un art réel de la composition. On peut constater, dès les premiers paragraphes, que l'auteur connaît et applique les règles du genre épédictique que les Pères du IV^e siècle avaient apprises de la sophistique profane et dont ils avaient introduit l'usage dans l'éloquence chrétienne. [...] L'évêque Jean connaissait donc les lois du genre, sinon théoriquement, au moins par la lecture des grands auteurs qui les avaient appliquées dans leurs discours [...]". Si l'on accepte ce jugement, on a le droit d'en tirer la conclusion que Jean a dû recevoir une éducation que seules les écoles grecques pouvaient donner.

Puisque ce panégyrique est très important au point de vue de la recherche que j'ai entreprise, il vaut la peine d'en citer un passage consistant (paragraphes 5-9, pp. 119-123):

"De plus, il vaut mieux que nous honorions le saint selon nos forces, plutôt que de le passer sous silence, et de laisser se réaliser sur nous la parole qui est écrite: Aucun prophète n'est honoré en son propre village. Car vraiment, ce serait une chose étrange: que les autres saints originaires d'autres pays très éloignés, nous les honorions de tous les honneurs, et que le nôtre, qui est tout proche de nous, nous nous taisions sur lui [...].

Et si tu n'as pas su jusqu'à présent qu'il est ton compatriote, je vais te le faire savoir par Athanase. Il est bon, en effet, que je commence par ses paroles, afin que si quelqu'un voulait diffamer mes dires, la honte le retienne, comme quelqu'un qu'on a voulu attaquer et que l'on épargne parce qu'on le voit porteur d'insignes royaux. Antoine, dit-il, était égyptien d'origine. Et où donc le soleil se lèvera-t-il, sinon à l'Orient? Et où veux-tu qu'Antoine paraisse sinon en Egypte, pays où le péché a abondé et la grâce surabondé, lieu où croissent les indigènes et où se rassemblent les étrangers? Car la plupart des saints qui ont existé sont originaires d'Egypte, ou bien l'Egypte les a attirés à elle d'ailleurs, comme une vallée au fond de laquelle sont attirées les eaux coulant de part et d'autre sur ses versants, ou comme la mer qui a ses eaux propres et dans laquelle les fleuves se jettent continuellement de toutes parts.

²² G. G a r i t t e, *Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis*, "Orientalia Christiana Periodica", 9, 1943, pp. 100-134, 330-365. Au sujet de l'auteur de ce texte, voir T. O r l a n d i, article *John of Shmun* dans: *The Coptic Encyclopedia*.

Abraham ne descendit-il pas en Egypte pour y trouver un soulagement à la famine qui lui était arrivée? N'est-ce pas en Egypte que fut nourrie la vieillesse de Jacob? N'est-ce pas pour l'Egypte que Joseph fut vendu, n'est-ce pas là que sa vertu fut éprouvée, n'est-ce pas là aussi qu'il devint roi? C'est en Egypte encore que Moïse vint au monde, qu'il fut élevé, et qu'on lui offrit un royaume, quoiqu'il l'ait refusé à cause du Royaume qui ne passe pas, et c'est l'Egypte qui fut la cause de ces miracles et de ces prodiges (qu'il accomplit). C'est l'Egypte aussi qui fut le lieu d'exil de Jérémie de son vivant et après sa mort.

Et pour ne pas citer le nom de chacun des prophètes, qui est le plus grand parmi ceux qui sont nés de la femme? Tu vas dire que c'est Jean-Baptiste; eh bien, c'est l'Egypte qui a été son lieu de repos, et si la folie d'Hérode ne lui a pas permis de venir chez nous vivant, la fureur de Julien nous l'a confié mort, et c'est Athanase, dont nous avons parlé, qui l'a reçu. Et qui est inférieur à Jean selon l'âge de la chair, et supérieur à lui dans le royaume des cieux, sinon le Christ Jésus (quoiqu'il soit téméraire de comparer Dieu à un homme)? Eh bien, à ce si grand personnage, c'est l'Egypte qui a servi de refuge quand ce même Hérode cherchait la vie de l'enfant pour la détruire.

De même tous les chefs des moines ont pratiqué l'ascèse en Egypte, car comme des voyageurs intelligents qui choisissent de marcher sur la route où on a déjà marché et qui est frayée, ainsi aussi ceux qui veulent marcher sur cette route qui conduit au ciel affectionnent ces lieux où leurs prédécesseurs ont déjà été en renom. Et la terre d'Egypte n'est pas seulement fertile pour la croissance des fruits périssables, mais aussi pour les hommes qui portent des fruits selon Dieu. Or, les autres fruits, les pays étrangers nous les procurent, et nous jouissons de leur réconfort; mais notre gloire est en ce qui nous est propre, oui, en ce qui nous est propre, qui a été produit ici et dont on ne trouve pas le pareil ailleurs. Car on dit du papyrus ou papier qu'on le fabrique en Egypte seulement et qu'il ne pousse en aucun autre pays; eh bien, Antoine a vécu dans ce pays, et il n'y a pas eu d'autre Antoine pareil à lui, je ne dis pas dans un autre pays, mais même dans sa propre patrie. Car l'arbre d'Antoine ne nous a produit qu'un seul Antoine, de même que le palmier appelé *nkinon* ne produit qu'un seul régime de fruits une seule fois.

Ce n'est pas seulement la patrie d'Antoine qui est digne d'admiration: sa famille l'est également" ..., etc.

G. Garitte, dans l'introduction de son édition, écrit au sujet du panégyrique (p. 105): "... si les cadres de l'homélie sont empruntés aux formules traditionnelles de la rhétorique grecque, son esprit et son contenu ont un caractère spécifiquement égyptien. On aura remarqué, à la fin de l'énumération qu'on vient de lire [*il s'agit du paragraphe 34*], le nom de Chenoute; la manière dont il est présenté est très significative: après avoir cité d'aussi grands noms qu'Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie et Sévère d'Antioche, notre auteur ajoute: «Et par dessus tous ceux-ci, apa Chenoute à la bouche véridique ...»! Le panégyrique d'Antoine constitue une illustration, très suggestive de cet esprit national, ou mieux nationaliste, qu'on voit se manifester avec tant de vigueur chez les Coptes après Chalcédoine. L'éloge de l'Egypte par où commence l'*ἔγκώμιον* proprement dit et où Jean le Reclus démontre longuement que «la plu-

part des saints qui ont existé sont originaires d'Egypte, ou ont été attirés d'ailleurs en Egypte» est particulièrement révélateur de ce chauvinisme national et religieux²³.

L'exaltation des vertus et des mérites de l'Egypte apparaît également dans d'autres textes. Jean Rufus, un auteur monophysite écrivant au début du VI^e siècle, raconte, dans un passage de ses *Plérophories*, la vision qu'un moine aurait eue et dans laquelle le Christ lui-même aurait certifié le zèle religieux tout particulier des Egyptiens²⁴: "Le vieillard, prenant confiance, s'enhardit jusqu'à dire au Seigneur: 'Seigneur, d'où vient donc que tous les évêques d'Alexandrie combattent jusqu'à la mort pour la vérité?' Et celui-ci dit: 'Depuis que Simon le Cyrénéen a porté ma croix — et Cyrène est dans une partie de l'Egypte —, depuis lors j'ai prévu et prédit que l'Egypte, dont fait partie (la ville de) Cyrène située en Libye, porterait ma Croix jusqu'à la fin, s'attacherait à moi et marquerait son zèle pour moi jusqu'à la mort!'"

Dioskoros d'Aphrodito, dans l'un de ses poèmes laudatifs, après avoir fait l'éloge d'un duc de la Thébaïde, ajoute: "car ce n'est pas un étranger"²⁵.

Un récit que Jean Moschos déclare tenir du syncelle d'Eulogios, patriarche alexandrin du côté chalcédonien, manifeste un patriotisme local qui pousse à exalter l'importance du patriarcat d'Alexandrie. Ce dignitaire de la curie aurait eu, trois fois de suite, un rêve, dans lequel le pape Léon le Grand lui serait apparu pour remercier Eulogios de sa défense du *Tomos*. Léon aurait dit: "Sachez, mon frère, que ce n'est pas seulement à moi que vous avez été agréable par votre travail, mais aussi au chef des apôtres, Pierre, et avant tout à la Vérité même, dont nous sommes les hérauts, c'est-à-dire au Christ, notre Dieu"²⁶.

Dans une homélie attribuée (à tort) à Théophile, l'auteur, voulant mettre en lumière les mérites des hommes de l'Eglise égyptienne d'autrefois, écrit²⁷: "Ainsi le pays d'Egypte était autrefois la demeure des idoles; les démons y habitaient et s'y délectaient plus que dans tous les pays du monde. Actuellement il est devenu le séjour de Dieu et des Anges et s'est rempli de tous les saints plus que les pays du monde. Quel pays est rempli de couvents et de demeures pour les saints comme le pays d'Egypte? Il n'y a pas eu son pareil dans le monde, et ainsi jusqu'à la fin des siècles. Il n'a pas cessé de donner du fruit, de faire grandir la foi chrétienne, orthodoxe, authentique, jusqu'à ce que le Christ vienne pour la seconde fois". L'auteur raconte ensuite une historiette — certainement fictive — dans laquelle le pape Libère joue un rôle minable: cédant aux pressions exercées par l'empereur, ce pape aurait été prêt à consacrer comme évêque un homme indigne. Ce

²³ Une autre homélie de Jean le Reclus, conservée de façon partielle, a été publiée par T. O r l a n d i, *Un encomio di Marco Evangelista di Giovanni il Recluso, vescovo di Shmun*, dans ses: *Studi copti*, Milano 1968, pp. 7-52. Ce texte, du moins dans la partie qui s'est conservée, ne contient pas de déclarations patriotiques.

²⁴ *Patrologia Orientalis*, t. 8, p. 31.

²⁵ P. Cairo Masp. I 67097, v. D. Cf. L. M a c C o u l l, *Dioskoros*, pp. 115-116.

²⁶ J e a n M o s c h o s, *Pratum spirituale*, 148, PG 103, col. 3012-3013. Traduction de M.-J. R o u è t de J o u r n e l.

²⁷ Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de St. Pierre et St. Paul, éd. H. F l e i s c h, "Revue de l'Orient Chrétien", III^e série, 10, 1946, p. 383.

récit est destiné à faire ressortir avec plus d'évidence la constance et le courage d'Athanase. Saint Pierre dit à Athanase: "Ton siège sera toujours ferme dans la foi orthodoxe, jusqu'à la consommation, jusqu'à la fin des siècles et des temps. Aucun des serviteurs des idoles ne pourra prévaloir contre toi, pour les siècles des siècles. Ce que j'ai planté, moi, dans la ville de Rome devait être arraché, après un temps. Quant à ce que Marc a planté dans le pays d'Egypte, cela restera toujours, pour tous les siècles à venir sur la terre". Athanase ajoute: "Je vous le dis, rien ne monte en fait d'offrandes vers Dieu, si ce n'est les offrandes des gens du pays d'Egypte: ils servent Dieu fermes dans la foi droite".

Cet ouvrage est tardif, probablement du IX^e siècles, postérieur en tout cas à la conquête arabe (car il la mentionne); mais son auteur a certainement exploité des textes plus anciens: un Egyptien de l'époque arabe ne pouvait pas avoir l'idée de faire entrer en jeu le pape Libère.

Tous les textes que je viens de citer témoignent de l'orgueil que les Alexandrins et les habitants de la chora égyptienne tiraient des gloires passées ou présentes de l'Egypte chrétienne. Il me paraît évident qu'il s'agit là d'un patriotisme local tout à fait semblable à celui qui est bien attesté dans la culture grecque et romaine du Haut Empire — ce patriotisme que flattaient et entretenaient les ἐπιδεικτικοὶ λόγοι que les rhéteurs (les "sophistes") itinérants prononçaient en l'honneur de telle ou telle ville, en plaçant chaque fois la ville donnée au-dessus de toutes les autres²⁸.

L'attachement au pays natal ou à la ville natale et l'orgueil qu'on tire des gloires passées et présentes de son pays ou de sa ville ne suffisent pas à faire une mentalité nationaliste. Les Alexandrins et les habitants de la chora égyptienne de l'époque qui nous intéresse étaient très éloignés de cet ensemble d'attitudes intellectuelles et émotionnelles qui, dans le monde d'aujourd'hui, s'appelle le nationalisme.

Notons que dans aucun des textes que je viens de citer, les Egyptiens ne sont opposés aux Grecs. Tout ce que l'Egypte fait naître est bon, le Grec Athanase est tout aussi "nôtre" que le Copte Antoine; même ceux parmi les personnages juifs de la Bible qui ont vécu en Egypte appartiennent aux gloires de ce pays. Les auteurs de ces textes ne manifestent aucune haine à l'égard de la langue et de la littérature grecques.

Plusieurs savants modernes pensent que les Egyptiens souffraient d'être dominés par des étrangers — d'abord par les Perses, ensuite par les Grecs, finalement par les Romains. P. du Bourguet, qui pourtant n'est pas un partisan très acharné de l'interprétation nationaliste (ainsi qu'on le verra ci-dessous), décrit ainsi la situation de l'Egypte aux temps qui ont vu naître l'art copte: "L'ensemble du pays gémit sous le joug d'un occupant. C'est donc déjà la liberté qui manque, dont on sait

²⁸ Il vaut la peine de citer à ce propos ce que Sévère d'Antioche, dans une de ses lettres, dit des Alexandrins: ils sont convaincus que le soleil ne brille que pour eux et que les lampes ne brûlent que pour eux, et ils disent que les autres villes sont "sans lampes". (*The letters of Severus, patriarch of Antioch*, éd. E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, 12, p. 318) Sévère connaissait bien Alexandrie: il y avait fait ses études et plus tard, il y avait trouvé refuge pendant son exil.

qu'elle seule peut favoriser l'activité de jeu qui permet à l'esprit de s'élever au-dessus de la vie"²⁹. Selon un autre historien de l'art, A. Badawy, les Egyptiens n'avaient jamais accepté la domination étrangère, "car ils étaient une race fière de son passé et de ses monuments; la fierté des Coptes se transforma en un fier nationalisme"³⁰.

Face à ces jugements, il est nécessaire de rappeler que les notions d'"occupation" et de "domination étrangère" sont des notions modernes qui ne peuvent être employées lorsqu'il s'agit de décrire l'empire romain. Nous avons affaire à un type d'Etat, à un type d'élites et à un mode de concevoir le pouvoir qui sont totalement différents de ceux qui caractérisent l'Europe du XX^e siècle. Nous avons affaire à une société hiérarchique, où chacun connaît et accepte la place qui lui appartient de par sa naissance, et où il n'existe pas une conscience nationale évoluée. Les élites de l'empire romain pouvaient concilier sans problèmes le patriotisme romain avec les patriotismes locaux, la loyauté à l'égard de l'empereur avec la loyauté à l'égard de telle ville ou région, l'attachement à la culture commune de l'empire avec l'attachement aux gloires locales. (Je ne parle que des élites, à bon escient. Le peuple ne semble pas s'être soucié de l'appartenance ethnique de ceux qui exerçaient le pouvoir.)

Certes, le patriotisme "romain" n'excluait pas des tensions, voire des haines, entre les régions et les villes. Nous connaissons par exemple des conflits entre le clergé d'Alexandrie et celui d'Antioche: ils reflétaient un manque de sympathie entre les habitants de l'Egypte (parlant grec ou copte) et les habitants de la Syrie (parlant grec ou araméen). Les auteurs écrivant en Egypte ont mentionné ce que Sévère d'Antioche avait fait en Egypte (car il était impossible de passer cela sous silence), mais ils n'ont rien dit au sujet de Jacques Baradaïos: si nous ne possédions pas des ouvrages nés hors de l'Egypte, nous ne saurions rien du rôle de ce Syrien dans la création de la hiérarchie monophysite en Egypte³¹. Au cours de la seconde moitié du VI^e siècle — époque très difficile pour l'Eglise monophysite d'Alexandrie — l'animosité entre Egyptiens et Syriens fut particulièrement intense et néfaste.

Dans la biographie du patriarche Benjamin contenue dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, se trouve un texte qui, lui aussi, est souvent cité comme un témoignage du nationalisme copte. D'après ce texte, Benjamin, étant revenu à Alexandrie d'un long exil, s'installa dans le monastère dit Métras (situé au bord de la ville): il choisit un monastère qui seul était resté fidèle à la cause monophysite à l'époque d'Héraclius, lorsque tous les autres monastères, par peur des persécutions, avaient accepté l'hérésie chalcédonienne. Les moines du Métras —

²⁹ P. du Bourguet, *L'art copte*, Paris 1968, p. 72.

³⁰ A. Badawy, op. cit. (note 13), p. 1.

³¹ J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites*, Paris 1922, pp. 187-188, 320.

dit le texte — avaient résisté aux persécutions parce qu'ils étaient tous des Egyptiens: il n'y avait pas d'étrangers parmi eux³².

Il n'est pas facile d'établir le sens exact et la valeur de ce témoignage. Le texte, tel que nous le possédons, est tardif; son auteur s'est servi d'informations fournies par la biographie de Benjamin écrite par le successeur de celui-ci, Agathon; mais les matériaux tirés de là, il les a traités librement, conformément à ses propres besoins³³. Il est probable que l'idée d'expliquer la fermeté des moines du Métras dans leur foi monophysite par leur origine égyptienne n'était pas présente dans l'ouvrage d'Agathon, mais a été introduite par l'auteur de l'*Histoire des patriarches*. En ce cas, il nous faut tenir compte du fait que les hommes d'Eglise égyptiens du moyen âge étaient naturellement enclins à concevoir tous les partisans du *credo* chalcédonien comme des étrangers³⁴. En réalité, au temps d'Héraclius, le dyophysisme était bien représenté en Egypte (sur ce point, j'aurai ci-dessous l'occasion de revenir).

Il se peut cependant que l'idée en question ait été présente dans l'ouvrage d'Agathon. En ce cas, il faut se demander ce que cet auteur entendait par "Egyptiens".

O. Montevicchi, qui a fait une recherche sur les emplois des mots *Αἰγύπτιος* et "Ἕλλην" dans les papyrus de l'époque romaine³⁵, a constaté que le premier de ces mots pouvait désigner: (1) les habitants de la chora égyptienne par opposition aux citoyens des poleis — auquel cas le mot embrassait aussi bien les Grecs et les Juifs de la vallée du Nil que les Egyptiens au sens propre, c'est-à-dire les gens parlant égyptien et observant les coutumes égyptiennes; (2) les Egyptiens au sens propre. A l'époque byzantine, où il n'y avait plus de différence de statut juridique entre les "Egyptiens" au sens (1) et les citoyens des poleis, et où le mot "Ἕλλην" signifiait le plus souvent "païen", on employait d'habitude le mot *Αἰγύπτιος* pour désigner les habitants de l'Egypte par opposition aux habitants d'autres pays (Syrie, Palestine, Libye, etc.), sans avoir égard à la langue.

³² *History of the patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, 1, p. 498.

³³ Voir l'article de C. D. G. Müller, *Agathon of Alexandria*, dans: *The Coptic Encyclopedia*, ainsi que l'article de J. den Heijer, *History of the patriarchs of Alexandria*, dans la même encyclopédie. Nous pouvons nous rendre compte de la façon de travailler de l'historien arabe en comparant la biographie de Benjamin contenue dans l'*Histoire des patriarches* avec la version copte de l'ouvrage d'Agathon (qui était écrit en grec), *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin*, éd. R. - G. Coquin, Le Caire 1975, pp. 46-49.

³⁴ Je profite de l'occasion pour citer un texte assez proche du texte en question. Il s'agit d'une homélie fictive composée au IX^e siècle et fictivement attribuée à Théophile — un ouvrage très intéressant, malheureusement presque entièrement oublié par les historiens: H. Fleisch, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie*, "Revue de l'Orient Chrétien", 10 [30], 1935-1936, p. 392: "après un autre temps, Dieu enlèvera le joug des Byzantins de dessus le pays d'Egypte, à cause de la foi orthodoxe, et suscitera une nation forte qui aura de la sollicitude pour le bien des Eglises du Christ".

³⁵ O. Montevicchi, *Aigyptios-Hellen in età romana*, dans: *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 339-353.

Dans un contexte monastique, ce dernier emploi du mot serait pleinement justifié: en effet, les monastères situés aux portes d'Alexandrie attiraient des moines de plusieurs contrées du monde byzantin. Les moines provenant de la Syrie et de la Palestine y étaient particulièrement nombreux, mais on y trouvait également des moines provenant d'Asie Mineure ou de la péninsule Balkanique. Il est fort possible que Métras, un monastère petit et marginal, n'ait eu, au temps d'Héraclius, que des moines du pays (parlant grec ou copte), alors que des monastères plus importants, comme par exemple l'Enaton, étaient cosmopolites.

A. Guillaumont a cru percevoir "un certain nationalisme égyptien" dans deux des *Apophthegmata patrum*:

(Arsène 5): "Quelqu'un [ou, selon certains manuscrits: L'abbé Evagre] dit au bienheureux Arsène: «Comment se fait-il que nous, avec toute notre culture et notre sagesse, nous n'ayons rien, tandis que ces égyptiens incultes ont acquis tant de vertus?» L'abbé Arsène lui dit: «Nous, nous ne retirons rien de notre culture du monde, et ces égyptiens incultes ont acquis les vertus par leur propres peines»."

(Arsène 6): "Comme l'abbé Arsène interrogeait un jour un vieillard égyptien sur ses propres pensées, un autre, le voyant, lui dit: «Abbé Arsène, comment toi qui possèdes une telle culture romaine et grecque, interrogés-tu ce paysan sur ses propres pensées?» Il répondit: «Certes je possède la culture romaine et grecque, mais je ne connais même pas l'alphabet de ce paysan»."³⁶

A. Guillaumont écrit: "Un fort anti-intellectualisme sévit parmi eux [scil. parmi les ascètes d'Égypte]: la possession de livres est blâmée; à deux moines lettrés, d'origine étrangère, Evagre et Arsène, on fait avouer que toute leur culture grecque et romaine ne leur a pas permis d'acquérir ce que les Égyptiens incultes ont obtenu par leur ascèse! Dans cette scène se perçoit en outre un certain nationalisme égyptien, nettement sensible dans le fond le plus ancien des *Apophthegmata patrum*"³⁷.

A mon avis, l'anti-intellectualisme dont parle A. Guillaumont suffit à expliquer ces deux apophtegmes, sans qu'on ait recours au nationalisme égyptien. Plus précisément, ces deux textes se fondent sur le topos de la supériorité de la véritable piété par rapport à l'éducation savante, et entendent enseigner que l'humilité est particulièrement nécessaire à ceux, parmi les ascètes, qui, dans le siècle, ont fait partie de l'élite.

D'une manière générale, les recueils d'apophtegmes ne mentionnent que très rarement l'existence d'une division ethnique à l'intérieur des communautés monastiques. Cela ne prouve pas que ce phénomène ait été rare; cela prouve seulement qu'il n'était pas important au point de vue de la spiritualité ascétique.

Les *Acta martyrum* ne contiennent pas de traces de l'existence d'un nationalisme égyptien ou de tensions entre Égyptiens et Grecs en Égypte. Ce fait a été

³⁶ PG, 65, col. 88-89. — J'ai reproduit la traduction de L. Regnault.

³⁷ A. Guillaumont, *Christianisme et gnosés dans l'Orient préislamique*, "Annuaire du Collège de France", 84, 1983-1984, pp. 513-514.

observé par deux excellents connaisseurs des textes de ce genre, E.A.E. Reymond et J.W.B. Barnes³⁸.

Quant au genre littéraire des panégyriques, un ouvrage a été souvent considéré par les savants comme un témoignage important du nationalisme copte: le Panégyrique en l'honneur de Macaire, l'évêque de Tkow qui fut l'un des grands héros du mouvement monophysite³⁹. Cet ouvrage est attribué par la tradition à Dioscore, patriarche d'Alexandrie: certainement à tort. Selon T. Orlandi, il se compose de quelques textes collés ensemble. Les auteurs de ces textes appartenaient au milieu alexandrin et écrivaient en grec.

Un passage, qu'on cite souvent, de ce panégyrique affirme que Macaire ne connaissait pas le grec. Mais, contrairement à ce que beaucoup de savants ont cru comprendre, l'auteur ne présente pas ce fait comme un titre de gloire pour son héros; bien au contraire, il le présente comme une circonstance qui aurait rendu plus difficile, pour Macaire, la tâche de combattre les hérétiques⁴⁰. L'origine égypt-

³⁸ E. A. E. Reymond et J. W. B. Barnes, op. cit. (note 8), p. 5. Il vaut la peine de rapporter ici leurs paroles: "It seems to be taken for granted by historians that between Alexandria and the other centres of Greek culture in Egypt on the one hand, and the native masses on the other there must have been a deep division in sympathy. In fact it would be hard to substantiate this from any source; it certainly does not emerge from the martyrologies, where there is no trace of opposition or contrast between (for instance) the behaviour of the populace of Alexandria and that of a community in the Fayum or Upper Egypt. The charge of 'nationalism' is often brought against the Egyptian Church. Now it cannot be denied that the Egyptian had always regarded the land of the Nile, and his own native part of it especially, as the centre of the universe, and that this mental fixation of local patriotism persisted in the Christian era. It is also true that when the persecutions were over, Egypt was to show itself implacably opposed to the high-handed imposition of foreign patriarchs by imperial Constantinople; but its obdurate pride was founded as much on the theological achievements of Alexandria as upon the spiritual achievements of Egyptian monastic asceticism. And, in fact, the crudest manifestations of national and racial prejudice are not to be found in the native literature about Egyptian martyrs, provincial as it is. There we shall find only one superior race of men, 'the race of Christians', and the 'fatherland' which claims their allegiance is the 'heavenly Jerusalem'. Indeed, the Coptic martyrologies seem to go out of their way to glorify saints of foreign origin who fulfil their martyrdom in exile in Egypt, thus setting an example to the faithful there".

³⁹ *A panegyric on Macarius bishop of Tkow attributed to Dioscorus of Alexandria*, éd. D. W. Johnson (CSCO, 416), Louvain 1980. Au sujet de cet ouvrage, voir T. Orlandi, introduction à la traduction italienne, *Omélie copte*, Torino 1981, pp. 159-161.

⁴⁰ Op. cit., pp. 2-3: "... for just as with military leaders who are among the ranks, when they see a brave young man, they are wont to pay attention to his exercises in order (to know) for what kind of combat he is fitted. If that young soldier is a pikeman and is strong, they place him at the front of the battle where he has no one else in front of him. Again, if he is an archer, you would find him at the rear of the hoplites, aiming his arrow with his left hand while his right eye is trained on his right hand for the purpose of shooting, lest he shoot his arrows in vain without hitting any of his enemies with whom he is fighting. And thus, even if Father Macarius was not a pikeman — which is to say that he did not understand how to speak the Greek language — nevertheless he did not rest without going with us to the war of Chalcedon, and he was numbered also among the 634 bishops". Dans un autre passage (p. 43), il est dit que dans une séance du concile, Macaire ne put combattre les thèses impies de Nestorius, parce qu'il n'avait trouvé personne qui pût lui servir de traducteur.

tienne de Macaire est notée, mais non pas comme un fait positif en lui-même. On exalte Macaire comme un héros de la juste cause, et non comme un héros égyptien de la juste cause. La région de l'Égypte où Macaire est né est dite "barbare". Le lieu où Nestorius était exilé est dit "le Sud barbare de l'Égypte"⁴¹.

En somme, si l'on admet que le Panégyrique de Macaire peut être utilisé comme un témoignage ayant trait à la présente discussion, il faut bien reconnaître qu'il témoigne non pas pour, mais contre l'hypothèse de l'existence d'un nationalisme égyptien et de conflits nationaux en Égypte. L'auteur qui a écrit le passage cité ci-dessus, note 40, était un homme de culture grecque, qui certainement avait reçu son éducation dans une école d'un rhéteur grec (voir l'image des hoplites et des archers); or, cet homme est en mesure d'exalter les mérites d'un Copte qui ne sait pas parler grec. Ce qui compte, pour lui, c'est la foi commune, et non l'appartenance au groupe grec ou copte.

Dans notre discussion sur la mentalité de l'Égypte byzantine, il faut tenir compte du témoignage de la chronique de Jean de Nikiou. Le mérite d'avoir attiré l'attention sur ce chroniqueur appartient à A. Carile, qui a publié récemment une ample étude sur lui, la première depuis presque un siècle⁴². Jean de Nikiou, évêque de sa ville natale, occupait une place importante dans l'Église égyptienne de la première génération après la conquête arabe. Son ouvrage, qui ne s'est conservé que dans une traduction éthiopienne, contient des renseignements multiples et intéressants sur l'Égypte byzantine. L'utilisation de cette chronique procure des difficultés aux historiens d'aujourd'hui, non seulement à cause des erreurs que l'auteur a commises (ses connaissances et sa culture laissent à désirer), mais aussi et surtout du fait des déformations que l'ouvrage a subies en passant du grec au copte, du copte à l'arabe et de l'arabe à l'éthiopien.

A. Carile s'est intéressé particulièrement à des passages de la chronique de Jean de Nikiou qui, à son avis, trahissent l'origine égyptienne de l'auteur. Il croit pouvoir constater que l'auteur traite les pharaons avec plus de sympathie que les empereurs romains: le fait qu'il ne les accuse pas d'idolâtrie serait un "segno di una storiografia piú orgogliosa delle memorie patrie che preoccupata del conflitto fra paganesimo e cristianesimo" (p. 368). En outre, A. Carile affirme que les chapitres concernant le passé pharaonique de l'Égypte contiennent des renseignements qui ne proviennent pas des sources habituelles de l'auteur, à savoir la chronique de Malalas, le *Chronicon paschale* et certaines chroniques byzantines que nous ne connaissons qu'indirectement, par l'intermédiaire des chroniques de Georges Hamartolos et de Georges Kedrenos. Ces renseignements, selon A. Carile, auraient été puisés dans "des chroniques et des traditions coptes".

Il m'est impossible de critiquer de façon concrète cette dernière thèse, car A. Carile ne précise pas quels sont les renseignements qui se trouvent chez Jean de Nikiou et qui ne se trouvent pas dans ses sources byzantines. A. Carile reconnaît honnêtement qu'à part l'ouvrage en question, il ne connaît pas de traces de

⁴¹ Op. cit., pp. 46 et 83.

⁴² A. Carile, *Giovanni di Nikius, cronista bizantino-copto del VII secolo*, dans: *Βυζάντιον. Αφιέρωμα στον Α. Ν. Στράτο*, t. II, Athenai 1986, pp. 353-398.

l'existence de traditions locales coptes concernant le passé pharaonique; mais cela ne semble pas le gêner. Pour ma part, je ne crois pas que des traditions pareilles aient existé. Je ne vois pas de milieux qui auraient pu les conserver après que les temples eurent cessé d'être des centres du culte égyptien traditionnel. Ce culte s'éteignit au III^e siècle de n.è.: entre cette époque et les temps de Jean de Nikiou, il y aurait un hiatus de quatre siècles! D'ailleurs, rien ne nous autorise à penser que les milieux sacerdotaux égyptiens des premiers siècles de l'empire se souciaient de conserver la mémoire du passé pharaonique.

En ce qui concerne la thèse selon laquelle Jean de Nikiou aurait traité les empereurs romains avec plus de sévérité que les pharaons, elle ne me paraît pas exacte. Seuls les empereurs universellement connus comme des persécuteurs des chrétiens sont présentés comme des idolâtres; Nerva, Antonin le Pieux, Marc Aurèle sont jugés de façon positive; le passage concernant Aurélien est neutre. D'ailleurs, A. Carile lui-même admet (p. 374) que dans cette chronique il n'y a pas d'"animosità copta antiimperiale".

Quant à moi, ce qui m'a frappée, dans la chronique de Jean de Nikiou, c'est le fait que les paragraphes consacrés à l'histoire de l'Égypte sont nettement plus nombreux et plus détaillés que ceux qui concernent le passé de n'importe quel autre pays. L'attention de l'auteur est manifestement centrée sur l'Égypte. Lorsqu'il a à raconter l'histoire d'Alexandre le Grand, il commence par parler de la fondation d'Alexandrie; ce n'est qu'ensuite qu'il parle de la guerre avec les Perses. Hadrien est avant tout le fondateur d'Antinoë⁴³; Antonin le Pieux est celui qui vint à Alexandrie et y fit bâtir les portes dites Porte du Soleil et Porte de la Lune.

Cet égyptocentrisme n'est pas uniquement dû à ce patriotisme local dont j'ai parlé ci-dessus. Il est aussi l'effet du rétrécissement de l'horizon géographique -- rétrécissement qui est un phénomène caractéristique de la fin de l'antiquité et du début du moyen âge. A cette époque, à l'Orient comme à l'Occident, le monde est devenu trop grand pour les membres des élites: leurs intérêts intellectuels ne s'étendent plus jusqu'aux confins de l'*oikoumene* chrétienne; désormais, ils s'intéressent uniquement aux faits (présents et passés) de leur propre région⁴⁴. Un excellent exemple de ce phénomène, pour ce qui concerne l'Orient, c'est l'*Histoire ecclésiastique* d'Evagre le Scholastique, écrite un siècle avant la chronique de Jean de Nikiou: lorsqu'il commence à parler de l'histoire de son époque, Evagre, sans être spécialement marqué par un patriotisme syrien, donne la priorité aux faits concernant Antioche et les guerres sur la frontière perse.

⁴³ *The chronicle of John, bishop of Nikiu, translated from Zotenberg's Ethiopic text* by R. H. Charles, London 1917, chapitre 59, p. 47: "And when Alexander the son of Philip of Macedon became king he built in Egypt the great city of Alexandria, and named it Alexandria after his own name. Now its name formerly in the Egyptian language was Rakoustis. And after this he warred against Persia". — Op. cit., chap. 73, p. 56: "And after Trajan [the first] Hadrian his cousin became emperor in Rome. He built in upper Egypt a beautiful city and its appearance was very pleasing, and he named it Antinoe, that is Ensina. And afterwards misguided men made him a god, for he was very rich. And he died by a distressing death".

⁴⁴ Ce phénomène, pour ce qui concerne l'Occident, a été bien perçu et décrit par Erich Auerbach dans ses pages sur Grégoire de Tours, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 2^e éd., Bern 1964, chapitre IV.

A. Carile considère Jean de Nikiou comme un représentant de la culture copte, sans se soucier du fait que cet auteur a écrit en grec et faisait visiblement partie de l'élite grecque d'une ville d'Égypte. Il me paraît évident que le terme "chroniqueur copte" ne peut pas s'appliquer à lui.

Je pense que la chronique de Jean de Nikiou doit être traitée comme une preuve, non pas de l'existence, mais de l'inexistence d'un nationalisme anti-grec dans l'Égypte du VII^e siècle. Puisque cet auteur écrivait aux temps de la domination arabe, rien ne l'empêchait de présenter l'histoire de l'Égypte de l'époque byzantine comme une histoire marquée par la lutte des Égyptiens contre les Grecs. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il ne concevait pas cette histoire ainsi.

L'intérêt pour le passé pharaonique se rencontre non seulement chez Jean de Nikiou, mais aussi chez d'autres représentants des élites grecques d'Égypte. Dans une famille célèbre d'intellectuels grecs païens d'Alexandrie et de Panopolis⁴⁵, nous trouvons quelqu'un qui étudie les hiéroglyphes, dans l'illusion d'y voir l'expression symbolique d'un savoir ésotérique (Horapollon le Jeune écrivit un ouvrage intitulé *Ἱερογλυφικά*); nous trouvons en outre quelqu'un qui fait renaître les anciens rites funéraires (lorsque Horapollon le Jeune mourut, Asklepiadès lui donna une sépulture conforme aux rites égyptiens d'autrefois). Ces intellectuels grecs qui cherchent dans le passé de l'Égypte une très ancienne sagesse cachée, n'ont pas conscience de la cassure profonde qui sépare le passé pharaonique des temps de la domination grecque. Pour eux, le passé de l'Égypte est homogène. Jean de Nikiou, à cet égard, pense de la même manière: Cléopâtre, à ses yeux, fait partie du même passé que Sésostri.

Sur la question de l'attitude de la culture de l'antiquité tardive, en Égypte, à l'égard du passé pharaonique, il vaut la peine de s'arrêter un peu. Les historiens qui s'occupent du Bas Empire répètent assez souvent que la crise du monde antique fit réapparaître en pleine lumière des survivances des cultures pré-grecques et pré-romaines. A l'appui de cette thèse, on invoque surtout le cas de la population d'origine celtique des pays danubiens, qui semble avoir conservé des liens particulièrement forts avec les siècles antérieurs à la conquête romaine. On croit trouver le même phénomène en Égypte: on soutient que la culture copte plonge ses racines dans les temps pharaoniques.

Ce sont surtout les égyptologues qui — suivant l'exemple de S. Morenz⁴⁶ — insistent sur les liens de la culture copte avec l'héritage pharaonique. Cela se comprend: ils ont du mal à admettre la disparition de la civilisation née en Égypte.

Il n'y a pas de doute que dans certains domaines, il y a eu continuité depuis l'Égypte pharaonique jusqu'à l'Égypte byzantine. Cependant, dans d'autres domaines, il y a eu non seulement des changements, mais de véritables ruptures.

⁴⁵ Sur ces intellectuels, voir J. M a s p e r o, op. cit. (note 1) 163-195, et R. R é - m o n d o n, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (Ve-VII^e siècles)*, BIFAO, 51, 1952, pp. 63-78. Voir en outre E. W i p s z y c k a, *La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles*, "Aegyptus", 68, 1988, pp. 160-162.

⁴⁶ S. M o r e n z, *Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit*, dans: *Koptische Kunst. Christentum am Nil*, Recklinghausen 1964, pp. 54-59.

L'hellénisation lente, mais continue, progressant au cours de plusieurs siècles, contribua à élargir le fossé, qui s'était creusé avec le temps, entre le présent et le passé pharaonique. L'asphyxie d'abord, puis la mort de cette religion qui s'était formée à l'époque pharaonique, entraînaient la disparition des milieux sacerdotaux, intéressés à la transmission du très ancien héritage culturel. C'est dans des ouvrages écrits en grec que les auteurs de l'antiquité tardive vivant en Egypte puisaient leur connaissance de l'Egypte pharaonique. D'ailleurs, dès les premiers siècles de l'empire romain, Hérodote et Manéthon étaient plus importants que les traditions égyptiennes. Quelques *disiecta membra* de l'ancienne religion égyptienne se trouvaient insérés, à côté de bien d'autres éléments disparates, dans des conceptions philosophico-religieuses nouvelles et originales, construites par les courants hermétique et gnostique⁴⁷; mais le christianisme rejetait énergiquement l'hermétisme et le gnosticisme.

La christianisation de l'Egypte fit naître le dégoût pour l'art traditionnel et son iconographie, ainsi que pour certaines coutumes. Les temples anciens n'avaient rien d'attrayant pour les Coptes: ils étaient à leurs yeux des oeuvres de démons méchants.

Dans les cas où les savants modernes constatent une analogie entre certains comportements du temps des empereurs chrétiens et des comportements du temps des pharaons, il s'agit, à mon avis, de phénomènes parallèles, et non pas d'une continuité de la tradition. Ainsi, par exemple, lorsque M. Krause étudie le "Totenwesen" de l'Egypte copte⁴⁸, la plupart des faits qu'il interprète comme des survivances de représentations et coutumes très anciennes, se laissent expliquer plus simplement comme des phénomènes parallèles. L'insistance sur l'obligation d'ensevelir les morts, les actes de culte ayant pour but l'amélioration de la condition des morts dans l'autre monde, l'intérêt obsessionnel pour l'au-delà: tout cela n'est pas nécessairement hérité du passé pharaonique (alors que la momification des corps est sans aucun doute une survivance de ce passé). De même, lorsque Emma Brunner-Traut, étudiant la fonction du silence dans la vie religieuse, constate des analogies entre le comportement des prêtres des divinités égyptiennes et celui des moines vivant dans le désert, je pense qu'elle a tort de parler de "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren"⁴⁹. Le besoin de garder le silence peut être éprouvé dans des religions très différentes et qui n'ont aucun rapport entre elles.

Quant à la présence de survivances pharaoniques dans l'art copte, elle est, contrairement à ce qu'ont soutenu A. Badawy et H. Zaloscher⁵⁰, plus que modeste.

⁴⁷ Voir G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge 1986.

⁴⁸ M. Krause, *Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen*, dans: *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz 1983, pp. 85-92; *Idem*, *Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten*, dans *Ägypten. Dauer und Wandel*, Mainz 1985, pp. 115-122. Cette deuxième étude s'occupe, comme la première, exclusivement de survivances dans la sphère du "Totenwesen".

⁴⁹ E. Brunner-Traut, *Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens*, Freiburg 1979.

⁵⁰ H. Zaloscher, *Gibt es eine koptische Kunst?*, "Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft", 16, 1967, pp. 240-244. Sa pensée peut être résumée ainsi: l'art pharaonique n'a pu disparaître tout entier sans laisser de traces;

P. du Bourguet la niait entièrement⁵¹, Hj. Torp⁵² et S. Donadoni⁵³ se sont montrés très sceptiques à ce sujet. Edda Bresciani a admis l'existence de pareilles survivances, mais elle ne leur a pas attribué une grande importance⁵⁴. De toute façon, puisque ces éléments de l'art pharaonique avaient passé à travers la culture des époques hellénistique et romaine, les Egyptiens de l'époque byzantine ne pouvaient pas les considérer comme un héritage spécifiquement égyptien.

Les tentatives qui ont été faites pour découvrir des liens entre la littérature copte et la littérature égyptienne des temps pharaoniques, n'ont pas abouti à des résultats convaincants. Cela a été montré par J. Zandee⁵⁵ et par H. Quecke⁵⁶. Critiquant un livre de W. Kosack⁵⁷ qui cherchait à mettre en lumière des survivances de récits et d'idées de l'Égypte pharaonique dans les légendes coptes, J. Zandee écrivait (op. cit., pp. 218-219): "... Le schéma des légendes, le style, la structure des contes ne sont pas étudiés d'une manière suffisamment réfléchie. Quant à l'origine des thèmes, l'auteur porte trop d'attention à l'Égypte ancienne, et trop peu aux particularités qui pourraient être empruntées à la Bible et aux autres religions non-chrétiennes, qui s'étaient répandues dans tout le monde hellénistique [...]. Ce qui, dans les textes coptes, a l'air à première vue de se référer à une tradition égyptienne ancienne, s'avère très différent quand on analyse les textes d'une façon approfondie et plus détaillée". Des objections analogues pourraient être faites aux recherches de Theofried Baumeister, qui suit la même tendance⁵⁸.

par conséquent, il doit y avoir un rapport entre lui et l'art copte; certes, l'art pharaonique monumental, officiel, a disparu, parce qu'il n'y avait plus les élites qui auparavant faisaient des commandes; mais l'art populaire a continué de vivre, et c'est de celui-ci qu'est né l'art copte. Il faut dire que G. Zaloscher reconnaît qu'il n'existe pas de preuves de cette continuité.

⁵¹ P. du Bourguet, op.cit. (note 29), pp. 8-9.

⁵² Hj. Torp, *The carved decorations of the North and South churches at Bawit*, dans: *Kolloquium über spätantike und frühmittelalterliche Skulptur*, t. II, Mainz 1970, p. 41: "... the alleged contrast between Mediterranean art forms and the anti-Roman and anti-Byzantine sentiments of the Copts, cannot be but the fruit of modern art-historical speculation. Seven or eight centuries after Alexander's conquest the vocabulary of classical architecture with its rich, plastic articulation surely was felt by the Copts to be part of the legacy of their land, a legacy sanctified by its association with the sanctuaries of their new creed, in the Holy Land, in Alexandria and along the Nile".

⁵³ S. Donadoni, *Egitto romano e Egitto copto*, dans: *28° Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 1981, p. 103.

⁵⁴ E. Bresciani, *Dall'Égitto ellenistico all'Égitto cristiano: l'eredità faraonica*, dans: *28° Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 1981, pp. 21-29.

⁵⁵ J. Zandee, *Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes*, "Chronique d'Égypte", 46, 1971, pp. 211-219.

⁵⁶ H. Quecke, «Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen». *Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien*, dans: *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an E. Otto*, Wiesbaden 1977, pp. 400-416.

⁵⁷ W. Kosack, *Die Legende im Koptischen. Untersuchungen zur Volksliteratur Ägyptens*, Bonn 1970.

⁵⁸ Th. Baumeister, *Martyr invictus. Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Münster 1972. Ce livre ne se réduit cependant pas à une tentative de

* * *

Le fait que nos sources ne contiennent pas de témoignages de l'existence d'un nationalisme égyptien est un argument très fort contre l'interprétation nationaliste de l'histoire de l'Égypte byzantine. Il ne suffit cependant pas de constater ce fait pour ensevelir toute l'affaire.

On m'objectera en effet qu'un conflit national a pu exister dans l'Égypte de cette époque sans s'exprimer en tant que tel, sans que les gens en prennent clairement conscience, et qu'il a pu se manifester indirectement, sous la forme de clivages et de conflits religieux ou politiques.

A cette objection, je pourrais répondre que l'idée d'après laquelle les historiens modernes seraient en mesure de découvrir les motifs véritables du comportement des hommes d'autrefois en écartant les motifs pour lesquels les acteurs de l'histoire croyaient agir, va à l'encontre d'une exigence fondamentale de la culture historique d'aujourd'hui, qui impose de prendre au sérieux la conscience que les hommes d'autrefois avaient de leur comportement, et de chercher à comprendre leurs actions par rapport à leurs croyances et à leurs passions, différentes des nôtres.

Cependant, au lieu d'invoquer des principes de méthode, il vaut mieux discuter concrètement, en examinant la question de savoir si l'on peut constater, dans l'Égypte byzantine, une corrélation entre la division ethnique (en Grecs et Coptes) et les partages religieux et politiques.

Pour ce faire, il faut commencer par établir quelle était la situation des deux groupes ethniques en question. Ce n'est pas facile, car nos connaissances dans ce domaine sont très restreintes et très incertaines. Je ne peux éviter de faire, à ce sujet, une digression.

* * *

Le problème principal est le suivant: quelle était, en gros, la proportion entre la partie grecque et la partie copte de la population de l'Égypte? (Les autres groupes, beaucoup moins importants, peuvent être laissés de côté dans cette discussion.)

Tout le monde (ou presque) est d'accord pour penser qu'il y avait, à cet égard, une différence fondamentale entre Alexandrie et la chora. Alexandrie a conservé pendant toute l'époque byzantine son caractère de ville foncièrement grecque.

Certes, des quantités considérables de population égyptienne affluaient constamment à la ville. Dans son *Hodegos*, Anastase le Sinaïte raconte que dans une

démonstration de la thèse suggérée par la seconde partie du sous-titre: il est en réalité une étude très fine et très utile de l'hagiographie copte. Du même auteur, voir aussi *Vorchristliche spätägyptische Bestattungsriten und christliche Heiligenverehrung in Ägypten*, dans: *Studia patristica*, XII, 1, Berlin 1975; *Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums*, "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 88, 1977, pp. 145-160 et 406-412.

des grandes discussions publiques, la foule (*ὄχλος*) criait τῇ Ἀλεξανδρέων ἰδιωτικῇ διαλέκτῳ ἐπιχωριάζων⁵⁹. Zacharie le Scholastique fournit un autre témoignage de la présence massive d'Égyptiens à Alexandrie⁶⁰. Après avoir parlé de la destruction du dernier sanctuaire d'Isis, qui se trouvait à Menouthis (un faubourg de la ville), cet auteur décrit des scènes qui auraient eu lieu à Alexandrie même: on soumettait des prêtres païens à un interrogatoire public, on détruisait des statues des divinités, et la foule "criait en plaisantant dans la langue du pays: 'Leurs dieux n'ont pas de *karamtitin*'⁶¹. Voici également Isis qui est venue pour se laver". L'interrogatoire, selon Zacharie, aurait été fait à l'instigation du patriarche Pierre, en présence du préfet de la ville, du chef de la garnison, des membres de la boulè et des grands de la ville.

Cependant, l'afflux continu de gens provenant de la chora et parlant copte n'entraînait pas une coptisation de la ville, comme le pensent C.D.G. Müller⁶² et quelques autres. Les villes de l'Orient grec avaient une nette capacité de conserver à travers les siècles leur caractère hellénique. Des groupes compacts de Coptes pouvaient exister à l'intérieur d'Alexandrie sans que celle-ci changeât de caractère. Aussi longtemps que les Grecs gouvernèrent l'Égypte, il n'y avait aucune raison pour que les Grecs d'Alexandrie (placés plus haut que les Égyptiens dans la hiérarchie sociale) abandonnent leur appartenance ethnique. Bien au contraire, c'était les Égyptiens (surtout ceux qui avaient réussi économiquement) qui avaient tendance à s'helléniser.

Quant à la chora égyptienne, combien de Grecs y vivaient-ils à l'époque qui nous intéresse? A cette question fondamentale, nous ne pouvons pas répondre; nous ne pouvons même pas indiquer l'ordre de grandeur de cette partie de la population, car nous manquons totalement de données pour faire des calculs. D'ailleurs, les historiens qui s'occupent de l'Égypte de l'époque hellénistique ou de l'époque romaine ne se trouvent pas, à cet égard, dans une situation meilleure. D'une manière générale, il faut reconnaître que pour aucun moment de l'histoire de l'Égypte, depuis Alexandre le Grand jusqu'à la conquête arabe, on ne peut établir, même très approximativement, combien de Grecs et combien d'Égyptiens vivaient dans ce pays. Il est vrai qu'il se trouve parfois des savants qui osent transformer leurs impressions en chiffres: par exemple, W.H.C. Frend a écrit qu'il y avait en

⁵⁹ Anastase le Sinaïte, *Hodegos*, PG, 89, col. 161.

⁶⁰ Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. M.-A. Kugener, *Patrologia Orientalis*, 2, Paris 1907, p. 35.

⁶¹ Sur le sens de ce mot, voir W. E. Crum, compte rendu de J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, "The Journal of Theological Studies", 25, 1924, p. 430. En citant l'opinion de C. W. Brooks, Crum propose de voir en ce mot une déformation du grec κρημματιτης, et il ajoute: "the local speech would naturally be a Greek patois". Sur ce dernier point, je ne suis pas d'accord avec lui. Zacharie connaissait bien Alexandrie, et le grec était sa langue maternelle; je ne crois pas qu'il aurait pu appeler le grec des Alexandrins "la langue du pays". Par "langue du pays", il a dû entendre le copte. Cela n'exclut naturellement pas l'explication du mot *karamtitin* donnée par Crum: en effet, le copte a accueilli un très grand nombre de mots grecs.

⁶² C. D. G. Müller, *Benjamin I*, "Le Muséon", 69, 1956, p. 315.

Egypte six millions d'habitants, dont deux cent mille Grecs⁶³. Mais ces tentatives ne peuvent s'appuyer sur aucun fondement sérieux⁶⁴.

La thèse communément admise, selon laquelle le nombre des Grecs vivant dans la chora égyptienne aurait été de moins en moins élevé au fur et à mesure qu'on passait du Nord au Sud du pays (les villes du Delta auraient été passablement hellénisées, alors que dans la Haute Thébaïde il n'y aurait pas eu de Grecs du tout⁶⁵), n'a pas, elle non plus, de fondement sérieux. Elle ne se s'appuie que sur une vraisemblance illusoire. Les savants qui la soutiennent oublient que l'immigration grecque intense avait cessé dès la fin du III^e siècle av. J.-C., et que la distribution ethnique qui en était résultée avait été, depuis lors, changée aussi bien par les migrations internes que par le processus d'hellénisation. D'ailleurs, même pour le III^e siècle av. J.-C., je ne crois pas qu'on puisse admettre cette règle géographique rigide; il faut tenir compte non seulement des facteurs géographiques, mais aussi d'autres facteurs, qui pouvaient agir dans le sens opposé: de la politique colonisatrice des Ptolémées, des possibilités de carrière qui pouvaient attirer des Grecs dans le Sud lointain, des initiatives de milieux grecs déjà établis dans la chora. (Prenons un cas analogue: d'après une logique purement géographique, on ne s'attendrait pas à une présence importante de Grecs en Bactriane; cependant, il y avait plus de Grecs dans ce pays qu'en Médie ou dans la Mésopotamie du Nord.)

Nous devons nous demander s'il est possible, du point de vue du problème qui nous intéresse ici, de tirer des conclusions des textes documentaires en langue grecque appartenant au dernier siècle et demi de la domination des élites grecques en Egypte. Les papyrus, les ostraka, les inscriptions de ce temps fournissent une quantité énorme de renseignements sur différents aspects de la vie publique et privée, mais ne servent pas à nous donner une idée de l'importance numé-

⁶³ W. H. C. F r e n d, dans le livre cité ci-dessus, note 3, p. 339. Il ne citait, à l'appui de cette affirmation, que le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, s.v. *Eglise, monophysite*!

⁶⁴ Sur la question du nombre des habitants de l'Egypte (y compris Alexandrie), je conseille de lire l'excellent article de M. M a r t i n, *Note sur la communauté copte entre 1650 et 1850*, "Annales islamologiques", 18, 1982, pp. 201-212. Il montre entre autres que le premier chiffre qui soit fondé sur des bases solides est celui que donne, au début du XIX^e siècle, la *Description de l'Egypte*: deux millions et demi d'habitants; qu'au milieu du XIX^e siècle, l'Egypte avait trois millions; et que ce n'est que dans les dernières décennies du XIX^e siècle que sa population atteignit le chiffre de six millions. Il soutient qu'il n'est pas du tout probable que dans l'antiquité, l'Egypte ait eu six millions d'habitants. - Il est vrai qu'il y a eu des savants (par exemple G. W i e t, article *Kibt* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, col. 1054) qui, sur la foi des historiens arabes médiévaux, évaluaient le nombre des habitants de l'Egypte à 20-24 millions!

⁶⁵ Cette thèse est formulée d'une manière particulièrement drastique par C. D. G. M ü l l e r, *La position de l'Egypte chrétienne dans l'Orient ancien*, "Le Muséon", 92, 1979, pp. 120-121: "Souvent on a dit qu'au nord de l'Egypte règne l'hellénisme et au Sud l'Egypte pure. En effet, en ce qui concerne la population étrangère, dans l'Arcadie il y a encore des colonies grecques. Dans la Thébaïde, on n'en trouve plus, abstraction faite de la frontière de Philae naturellement". Finalement, C.D.G. Müller déclare: "le Nord aussi reste égyptien. Il n'est pas tellement hellénisé qu'il ait cessé d'être égyptien".

rique des milieux grecs, hellénophones. En effet, le fait qu'un texte non-littéraire soit rédigé en grec ne suffit pas, à lui seul, pour classer son auteur dans le groupe grec: la connaissance du grec était très répandue parmi les Coptes⁶⁶; il y avait en outre, à tous les niveaux de la hiérarchie sociale, des milieux bilingues. La langue grecque était très largement employée dans la liturgie (nous possédons des textes liturgiques grecs même de l'époque arabe)⁶⁷; ce fait ne témoigne pas que les fidèles parlaient en grec; il témoigne en revanche qu'en Egypte, il n'y avait pas d'hostilité à l'égard de la langue grecque.

Malgré ces réserves, je pense que les textes documentaires grecs (papyrus, ostraka, inscriptions) du VI^e et des premières décennies du VII^e siècle doivent être considérés comme une preuve importante de la présence des Grecs dans la chora. Plusieurs de ces textes (ordres de paiement, quittances, comptes privés de différentes espèces, lettres privées) n'ont pas un caractère officiel: ils auraient donc pu être rédigés en copte. La langue copte ne pénètre que très lentement dans la documentation écrite des activités quotidiennes; la langue grecque ne crée visiblement pas de difficultés sérieuses, elle est acceptée d'une façon naturelle. Ce n'est qu'au VIII^e siècle que le copte, en tant que moyen de communication écrite, supplante le grec; et il le fait alors avec une rapidité foudroyante. Avant le VIII^e siècles, les textes coptes non-littéraires sont pour la plupart liés aux milieux monastiques, qui se servaient déjà largement de textes littéraires en cette langue.

Il est impossible d'imaginer que tous les textes documentaires grecs de la fin de l'époque byzantine aient été rédigés par des Egyptiens bilingues. Les milieux bilingues ne pouvaient exister qu'à côté de milieux grecs. Certes, il est probable que plusieurs de ceux-ci étaient numériquement peu importants; mais personne n'a

⁶⁶ Il vaut la peine de rappeler l'opinion exprimée par W. E. C r u m dans l'introduction à *Coptic ostraca*, London 1902, pp. XXI-XXII: il soutient que dans la région thébaine, la langue grecque "claimed even in the VIIIth century some official recognition", mais qu'il n'y a pas de preuves qu'elle ait été employée dans la vie quotidienne.

⁶⁷ Au sujet de l'emploi du grec dans la liturgie, C. D. G. M ü l l e r, dans l'article cité ci-dessus, note 65, écrit (p. 121): "Jadis on a cru qu'au Sud très tôt déjà le copte a régné. Il est vrai qu'on écrivit des livres en copte. On traduisit la liturgie en copte. Mais en ce qui concerne la liturgie, nous nous trouvons devant la liberté intérieure de l'Eglise Copte. D'un diocèse à l'autre il y avait des différences. Il ne semble pas que la liturgie officielle fût en copte. Tout au contraire le grec régnait encore. Il faut supposer que même aux temps arabes la connaissance du grec ne fut pas éteinte chez tous les évêques de la Haute Egypte. Par conséquent l'Egypte n'a jamais connu une liturgie officielle en saïdique, le dialecte littéraire copte. Officiellement, il faut l'avouer, la liturgie en dialecte bohairique relève celle en langue grecque et cela aux temps des traductions arabes seulement, soit au temps du Patriarche Gabriel" (c'est-à-dire 1131-1145). L'opinion de C.D.G. Müller est d'autant plus digne d'attention que ce savant fait partie de ceux qui exagèrent la force de la culture copte et la faiblesse de la culture grecque. - Voici des témoignages sur l'emploi du grec dans la liturgie à une époque très tardive: *Le synaxaire arabe jacobite*, éd. R. B a s s e t, *Patrologia Orientalis*, 1, Paris 1904, p. 231 (l'investiture de Macaire [1102-1129] eut lieu dans l'église de el-Moallaqa au Caire, en grec, en copte et en arabe); L. V i d - m a n, *Ein griechisches Stundengebet in einem Prager Papyrus aus arabischer Zeit*, dans: *Graeco-Coptica*, Halle 1984, pp. 259-268 (ce papyrus a été réédité dans P. Prag. I 3); L. M a c C o u l l, *Redating the inscription of el-Moallaqa*, ZPE, 64, 1986, pp. 230-234; E a d., *Further notes on P. Vindob. G. 42377R*, ZPE, 69, 1987, pp. 291-292.

jamais soutenu (et je n'entends pas soutenir) que les Grecs vivant dans la chora égyptienne n'aient pas été minoritaires.

Quant aux IV^e et V^e siècles, les preuves de l'existence de milieux grecs dans la chora égyptienne sont bien plus nombreuses que pour la dernière partie de l'époque byzantine. Nous pouvons constater que dans les villes de la Haute-Egypte, par exemple à Panopolis, il y avait alors une élite grecque qui produisit — fait très remarquable — de nombreux poètes écrivant en grec⁶⁸. Hermopolis la Grande avait, elle aussi, un groupe considérable de population grecque. Au III^e siècle, ainsi qu'il ressort des papyrus, Hermopolis comptait, parmi ses citoyens, des athlètes qui jouaient le rôle d'évergètes à l'égard de leur cité⁶⁹. L'intérêt pour les *agones* sportifs et l'évergétisme de la part d'athlètes professionnels, ce sont des phénomènes typiques de la civilisation grecque de l'époque impériale; ils constituent un bon critère du caractère grec d'une ville. Or, si Hermopolis avait au III^e siècle un groupe important et actif de population grecque, on peut être sûr qu'elle l'avait également au cours des deux siècles suivants: en effet, à cette époque, le fait d'appartenir à un milieu grec offrait des avantages à ceux qui voulaient faire une carrière dans l'administration publique ou dans celle des grands domaines.

Même à un endroit aussi isolé que l'oasis de Dakleh, on a trouvé des preuves de la présence de familles grecques aisées au milieu du IV^e siècle. Les fouilles à Kellis (Ismant el-Kharab) ont mis au jour des maisons faisant partie de l'aire résidentielle du village et dans lesquelles on a trouvé des textes grecs inscrits sur des tablettes de bois (outre des textes coptes et syriaques). Parmi ces textes, il y a les *Discours chypriotes* d'Isocrate, qui certainement servaient dans l'enseignement scolaire, et une lettre qui dit entre autres: "envoie un joli petit livret de dix tablettes à ton frère Ision, car il est devenu un helléniste et un lecteur parfaitement attique (πινακίδιον εὔμετρον καὶ ἀστίον δέκα πτυχῶν πέμψον τῷ ἀδελφῷ σου Ἰσίωνι, ἑλλημιστῆς γὰρ γέγονεν καὶ ἀναγνώστης πανατικὸς)". Le même site de Kellis a fourni des textes documentaires grecs très intéressants⁷⁰.

Le Papyrus Bodmer 29, un codex de la fin du IV^e ou du début du V^e siècle, où se trouve réuni un ensemble curieux de textes littéraires grecs, et qui provient probablement de la bibliothèque d'un monastère pachômien, constitue, lui aussi, une

⁶⁸ Voir A. C a m e r o n, *Wandering poets. A literary movement in Byzantine Egypt*, "Historia", 14, 1965, pp. 470-509; Id., *The empress and the poet. Paganism and politics at the court of Theodosius III*, dans: *Later Greek literature*, "Yale Classical Studies", 27, 1982, pp. 217-289; G. W. B o w e r s o c k, *Hellenism in late antiquity*, Cambridge 1990, pp. 55-69.

⁶⁹ Voir M. D r e w - B e a r, *Les athlètes d'Hermoupolis Magna et leur ville au 3^e siècle*, dans: *Proceedings of the XVIIIth International Congress of Papyrology*, Athens 1988, pp. 229-235.

⁷⁰ Voir le rapport préliminaire de C. A. H o p e dans "Mediterranean Archaeology", 1, 1988, pp. 160-178. Une équipe internationale est en train de publier les résultats des fouilles. La lettre mentionnée par moi a été présentée par J. W h i t e - h o r n e au Congrès de Papyrologie de Copenhague de 1992, dans une communication intitulée *A postscript about a wooden tablet book (P. Kellis 63)*. Les discours d'Isocrate seront publiés par R. G. J e n k i n s, K. J. M c K a y, *The Kellis Isocrates* (sous presse).

preuve de l'existence d'un groupe de Grecs cultivés⁷¹. Ce codex contient, outre une partie d'une oeuvre bien connue (*Le Pasteur d'Herma*), des poèmes chrétiens inconnus, écrits selon les règles de la métrique grecque classique et dans un langage poétique traditionnel, fondé surtout sur Homère. (Le plus important de ces poèmes raconte une vision qu'aurait eue Dorotheos, très probablement un martyr du temps de Dioclétien; les autres portent les titres *A Abraham*, *Aux justes*, *Ce que Caïn pourrait dire après avoir tué Abel*, *Ce que pourrait dire Abel après avoir été tué par Caïn*). Celui qui a acheté ou fait fabriquer ce codex pour son usage avait dû recevoir une éducation grecque traditionnelle: sans celle-ci, en effet, il n'aurait pu comprendre ces textes.

Les poèmes de circonstance composés par le *σχολαστικός* Dioskoros d'Aphroditô dans un langage poétique homérisant, ainsi que les documents qu'il rédigeait dans un style influencé par la tradition rhétorique, présupposent l'existence, dans les villes où il a vécu (Antinoë, Antaiopolis, Aphroditô), de groupes de Grecs cultivés, susceptibles d'apprécier ce genre de produits. La qualité très minable des exploits littéraires de Dioskoros ne doit pas nous empêcher de voir en ceux-ci une preuve de la vivacité de la culture grecque dans la chora égyptienne. Le fait que Dioskoros rédigeait parfois des documents en copte n'affaiblit pas ce raisonnement: en effet, il est naturel que beaucoup de Grecs vivant dans la chora aient été en mesure de parler couramment le copte, et que certains d'entre eux aient été en mesure de l'écrire; et un avocat comme Dioskoros était naturellement intéressé à se procurer une clientèle la plus large possible en rédigeant des documents dans les deux langues.

Pour terminer, je mentionnerai le cas d'Oxyrhynchos. Cette ville importante de la Moyenne-Egypte nous a fourni un très grand nombre de textes grecs et un nombre infime de textes coptes. Certes, il ne faut pas tirer de là la conclusion qu'il n'y avait pas, à Oxyrhynchos, de Coptes; mais il est légitime de supposer que la plupart des habitants sachant lire et écrire étaient des Grecs.

Le fait que les textes grecs trouvés dans la chora égyptienne se raréfient à partir du VI^e siècle, peut-il être considéré comme une preuve d'un rétrécissement considérable des milieux grecs? Je ne le pense pas. Je suis en effet convaincue que la conservation des papyrus dépend surtout du hasard. En même temps, je ne vois pas ce qui, à partir du VI^e siècle, aurait pu amener les Grecs, présents dans la chora égyptienne depuis plusieurs siècles, à se coptiser rapidement en grand nombre, renonçant par là à leur position privilégiée dans la société. Certes, il se peut que l'affermissement de l'élite copte — phénomène dont je parlerai ci-dessous — ait amorcé un processus de coptisation de l'élite grecque; mais avant que le pouvoir ne passât aux mains des Arabes, ce processus n'a pu être que très lent.

Ce qui est certain, c'est qu'à partir de la conquête arabe, le grec, en tant que langue de la vie quotidienne, a disparu, en Egypte, au cours de deux ou trois générations. Les derniers dossiers papyrologiques grecs datent de la première décennie du VIII^e siècle. Il est vrai que nous possédons des papyrus documentaires grecs

⁷¹ *Vision de Dorotheos. Papyrus Bodmer XXIX*, éd. A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhart, Genève 1984. Sur les textes trouvés ensemble avec ce codex, voir la note 95.

postérieurs à cette date, allant jusqu'aux années 80 du VIII^e siècle, et qu'ils sont plus nombreux qu'on ne le pense communément; mais ils constituent des cas isolés, exceptionnels⁷².

La disparition de la langue grecque de l'Égypte peut s'expliquer de deux façons alternatives.

Ou bien l'on suppose que dès le début du VII^e siècle, les Grecs vivant dans la chora égyptienne étaient peu nombreux, qu'ils constituaient exclusivement des groupes participant au pouvoir au niveau des provinces et, dans une moindre mesure, au niveau des villes (les fonctionnaires et leur entourage, les officiers supérieurs). En ce cas, on expliquera la disparition de la langue grecque par le départ de ces gens après la conquête arabe. Nous savons que, grâce à un accord entre Cyrus et les envahisseurs, une flotte quitta Alexandrie, emmenant ceux qui ne voulaient pas vivre dans le pays sous la domination arabe⁷³.

Ou bien l'on suppose — comme je le fais — qu'au moment de la conquête arabe, les Grecs étaient encore nombreux. En ce cas, on expliquera la disparition de la langue grecque par la coptisation rapide des Grecs dans la nouvelle situation, où ils ne valait plus la peine, pour eux, de garder leur identité ethnique. Aussi longtemps que l'appartenance à la minorité grecque avait donné des avantages dans la vie publique et privée, les membres de cette minorité n'avaient pas eu de raisons pour s'assimiler à la majorité copte; dès que ces avantages disparurent et que la domination arabe se révéla être stable, la minorité grecque se laissa rapidement absorber par la majorité copte. Ce processus n'entraînait pas de déclassement. Les familles qui avaient appartenu à l'élite grecque entraient automatiquement dans l'élite copte, dont elles ne se distinguaient sans doute pas par la façon de vivre, les goûts, les coutumes, le type de religiosité.

* * *

⁷² Les preuves de la persistance de la connaissance du grec dans l'Égypte arabe ont été réunies par Leslie M a c C o u l l, qui a le mérite d'avoir rejeté la *communis opinio*. Outre les travaux cités ci-dessus, note 67, voir *Three cultures under Arab rule: The fate of Coptic*, "Bulletin de la Société d'Archéologie Copte", 27, 1985, pp. 61-67; *The Paschal Letter of Alexander II, patriarch of Alexandria: a Greek defense of Coptic theology under Arab rule*, "Dumbarton Oaks Papers", 44, 1990, pp. 28-40. A la liste des textes grecs tardifs, il faut ajouter un papyrus publié récemment, P. L. Bat. 25, 13 (début du VIII^e siècle), qui est un inventaire des biens appartenant à une église de la Haute-Égypte. Cet inventaire, rédigé en grec, mentionne, entre autres biens, des livres grecs. A cette époque, il n'y avait sans doute pas de circonstances extérieures qui auraient pu amener un scribe à rédiger l'inventaire en grec plutôt qu'en copte. Il faut bien supposer que le scribe lui-même et ceux à qui l'inventaire était destiné étaient des Grecs. La bibliothèque de l'église en question possédait une biographie de Pierre l'Ibérien, un personnage monophysite des plus connus; nous pouvons donc être sûrs que cette église était aux mains des monophysites. — A propos de la survie du grec, il vaut la peine de noter qu'encore au milieu du IX^e siècle, un jeune homme qu'on voulait préparer à une grande carrière ecclésiastique, fut obligé d'apprendre le grec: voir la *History of the patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. B. E v e t t s, Patrologia Orientalis, t. 10, p. 483.

⁷³ "Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie", 18, 1921, p. 231.

Un trait caractéristique de l'Égypte byzantine, c'est l'absence de cette corrélation stricte, régulière, entre division ethnique et hiérarchie socio-économique, qui est propre à l'Égypte romaine. Non seulement on rencontre des Grecs parmi les pauvres (des cas de ce genre avaient lieu déjà à l'époque ptolémaïque, quoique rarement), mais — et c'est là une nouveauté essentielle — l'élite n'est plus exclusivement grecque, elle est en partie copte.

Ce fait explique pourquoi les ouvrages hagiographiques (ou apparentés à ce genre) nés en Égypte ne notent pas du tout l'appartenance de leurs héros au groupe ethnique grec ou copte; et pourquoi ils ne signalent jamais que les hauts fonctionnaires prenant des décisions injustes ou les puissants maltraitant les pauvres sont des Grecs. Si les clivages sociaux avaient correspondu à la division ethnique et si le nationalisme copte dont parlent tant de savants modernes avait existé, les auteurs coptes auraient indiqué un rapport entre la vertu des saints et leur appartenance au groupe copte, entre la méchanceté des hauts fonctionnaires et leur appartenance au groupe grec.

Les postes importants dans l'Église égyptienne étaient occupés aussi bien par des Coptes que par des Grecs. Oxyrhynchos, à la fin du IV^e siècle, avait pour évêque l'ascète copte Aphou⁷⁴; Kalosiris, évêque d'Arsinoë (une ville du Fayoum dans laquelle les Grecs étaient certainement nombreux), dut se servir d'un interprète au concile d'Ephèse⁷⁵. (Comment ces évêques coptes réussissaient-ils à diriger leurs diocèses, où l'élite et le clergé étaient en grande partie grecs? Savaient-ils parler un peu le grec? Ou pouvaient-ils parler aux Grecs en copte? Ou se servaient-ils tous les jours d'interprètes? Rien ne nous permet de répondre à ces questions). Au VII^e siècle, plusieurs évêques coptes éminents sont connus de nous: Pisen-thios de Koptos, Pisen-thios d'Hermonthis, Abraham d'Hermonthis, Jean de Par-allos, Constantin de Lykopolis, Jean d'Hermopolis, Rufus d'Hypselè⁷⁶. Du côté grec, pour le même siècle, nous ne pouvons mentionner avec certitude que Jean, évêque de Nikiou.

Pour la plupart des évêques dont nous ne connaissons que le nom, il est impossible d'établir dans quel groupe il faut les placer. L'onomastique de l'époque byzantine, où les noms bibliques et les noms de saints abondent, ne nous fournit pas de bases solides pour faire le départ entre les Coptes et les Grecs. En dépit de cela, la liste des évêques établie par G. Fedalto⁷⁷ permet de faire quelques observations.

⁷⁴ Sur ce personnage, voir T. O r l a n d i, article *Aphu* dans *The Coptic Encyclopedia*.

⁷⁵ *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 1, 1, Berlin — Leipzig 1933, p. 185, ligne 90.

⁷⁶ Voir les articles suivants de *The Coptic Encyclopedia*: *Abraham of Hermonthis*; *John of Parallos*; *John of Shmun*; *Pisen-thius, Saint (bishop of Quift)*; *Pisen-thius, Saint (bishop of Hermonthis, seventh century)*; (au sujet de Rufus d'Hypselè) *Literature, Coptic*, col. 1456. Voir en outre G. G a r i t t e, *Constantin évêque d'Assiout*, dans: *Coptic studies in honor of W.E. Crum*, Boston 1950, pp. 287-309.

⁷⁷ G. F e d a l t o, *Liste vescovili del patriarcato di Alessandria*, "Studia Patavina", 31, 1984, pp. 249-323, repris dans l'ouvrage du même auteur *Hierarchia ecclesiastica orientalis. Series episcoporum Christianorum orientalem, II: Patriarchatus Alexandrinus, Antiochenus, Hierosolymitanus*, Padova 1988. Malheureusement, G.

Je suis frappée par l'absence presque totale de noms clairement coptes (il n'y a que deux ou trois exceptions) et par la prédominance des noms qui étaient préférés par l'élite du pays. Ces faits me paraissent indiquer que le recrutement des évêques parmi les moines n'a pas eu pour effet l'avancement d'un grand nombre de fils de paysans. Il faut préciser que les noms en question ne nous permettent pas de classer les évêques qui les portent dans le groupe grec plutôt que dans le groupe copte, car l'élite copte partageait les préférences onomastiques de l'élite grecque: ces noms indiquent l'origine sociale, et non pas l'appartenance ethnique.

La tendance à recruter les évêques parmi les moines favorisait certainement l'avancement des Coptes, car la vie monastique égalisait les chances des Grecs et de Coptes. Mais nous ne savons pas si cette tendance, à l'époque qui nous intéresse, était déjà devenue une règle. A peu près tous les textes mentionnant un cas concret d'ordination d'un évêque, présentent celui-ci comme un moine; cependant, ces textes sont des récits hagiographiques, ils nous renseignent donc sur la vie de personnages d'exception; il n'est pas légitime de construire, sur la base de ces récits, une image de ce qui se passait normalement.

A Alexandrie, les clercs ne se recrutaient normalement que parmi les Grecs. Il se peut que les grades subalternes aient été parfois occupés par des immigrés coptes; nos sources n'attestent pas de cas de ce genre; à supposer qu'ils aient existé, ils ont dû être très rares, car la concurrence de la part des Grecs — qui étaient avantagés dans la hiérarchie sociale — ne pouvait pas ne pas limiter fortement les chances des Coptes, lorsqu'il s'agissait d'entrer dans le groupe prestigieux des clercs de telle ou telle église. Quant aux patriarches, il n'y a pas de doute qu'ils provenaient tous de familles grecques; cela est vrai non seulement des patriarches orthodoxes, mais aussi des patriarches monophysites.

Ce dernier fait est incommode pour les partisans de l'interprétation nationaliste: en effet, il est gênant d'admettre que des mouvements qu'on considère comme anti-grecs, étaient dirigés par des Grecs. Cette gêne engendre des idées bizarres.

En 1983, au IX^e congrès patristique à Oxford, G.H. Bebawi (du Séminaire Théologique Copte Orthodoxe du Caire) a présenté une communication dans laquelle, se fondant sur un texte hagiographique tardif qui est connu exclusivement dans sa version arabe, il soutenait qu'Athanase était né en Haute Egypte, dans une famille copte, partiellement païenne⁷⁸.

Athanase en tant que Grec gênait également L.Th. Lefort. Sans mettre en doute son appartenance au groupe grec, il en a fait un auteur écrivant non seulement en grec, mais aussi en copte⁷⁹. Il s'est fondé sur les ressemblances qu'il a con-

Fedalto n'a pas pris en considération les documents papyrologiques, et son dépouillement des textes littéraires n'est pas exhaustif.

⁷⁸ Cette communication n'a pas été publiée dans les actes du congrès, mais l'idée qu'elle soutenait est rapportée par Ch. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria vs. Arius: The Alexandrian crisis*, dans le recueil d'articles de différents auteurs *The roots of Egyptian Christianity* (voir ci-dessus, note 4), p. 211. Naturellement, Ch. Kannengiesser rejette cette idée ("it seems me hard, I should even say unthinkable, to doubt the Greek descent of Athanasius").

⁷⁹ L. Th. L e f o r t, *S. Athanase écrivain copte*, "Le Muséon", 46, 1933, pp. 1-33.

statées entre un petit traité, écrit sous la forme d'une lettre, conservé par un seul manuscrit en copte, et qui, dans le manuscrit, est attribué à Athanase⁸⁰, et un ouvrage qui, dans le manuscrit qui l'a conservé, est attribué à Pachôme et qu'on appelle communément *Catéchèse à propos d'un moine rancunier*⁸¹. Lefort soutient que "la lettre d'Athanase, sauf l'introduction, est presque littéralement reprise par Pachôme, sans que celui-ci fasse la moindre allusion à la source qu'il utilise". A son avis, la lettre-traité d'Athanase appartiendrait à la première période de la production littéraire de cet auteur ("aux années qui précéderent son épiscopat"). Pachôme, qui aurait écrit sa *Catéchèse* probablement avant 328, aurait lu cet ouvrage d'Athanase en copte, car il ne connaissait pas le grec. Ce qu'il aurait lu n'aurait pas été une traduction copte, exécutée "au bénéfice des moines n'entendant pas le grec", mais un ouvrage écrit par Athanase directement en copte. Lefort croit voir un indice en faveur de cette hypothèse dans le fait qu'en faisant allusion au récit de l'Évangile de saint Luc, 16, 19-31, l'auteur de la lettre-traité donne au mauvais riche puni le nom de Nineuê: "Dans toute la tradition manuscrite grecque de la Bible — écrit Lefort — le nom de Nineuê n'apparaît que dans une scolie de deux manuscrits minuscules originaires, l'un certainement et l'autre probablement, du mont Athos; la Bible copte en dialecte dit de la Basse-Egypte ou bohairique ignore également ce nom. Seule la Bible en copte-sahidique nous dit que ce mauvais riche s'appelait Nineuê. Il est donc clair qu'Athanase ne suivait pas ici la Bible grecque et ne s'adressait pas à des gens qui usaient de cette même Bible [...]".

Remarquons tout de suite que l'argument invoqué par Lefort en faveur de son hypothèse est nul. D'abord, nous possédons aujourd'hui un papyrus grec du III^e siècle qui, en Luc, 16, 19, donne *ονοματι Νευης*⁸². Ensuite, même si nous ne possédions pas ce papyrus (que Lefort ne connaissait pas), nous ne pourrions pas accepter le raisonnement de Lefort. En effet, ce savant n'a pas réfléchi que la traduction copte sahidique de l'Évangile de saint Luc avait dû être faite sur la base d'un manuscrit grec qui se trouvait en Egypte, et que, puisque ce manuscrit contenait le nom de Nineuê, il fallait supposer que d'autres manuscrits grecs circulant en Egypte contenaient ce nom. En outre, Lefort a utilisé de façon peu raisonnable deux faits signalés par lui-même: le nom de Nineuê apparaît dans une homélie inédite de Pierre archevêque d'Alexandrie et dans un traité inédit exégético-dogmatique qui, selon Lefort, est "certainement une oeuvre d'un grand personnage de l'Église égyptienne, très probablement Théophile". Ces faits, selon Lefort, prouveraient que les archevêques Pierre et Théophile lisaient la Bible en copte sahidique; en réalité, ils prouvent que plusieurs manuscrits grecs de l'Évangile de saint Luc contenant le nom de Nineuê circulaient à Alexandrie.

⁸⁰ Publié par A. Van Lantschoot, *Lettre de Saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance*, "Le Muséon", 40, 1927, pp. 265-292.

⁸¹ Publié d'abord par W. Budge, *Coptic apocryphs in the dialect of Upper Egypt*, London 1913, ensuite par L. Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 159-160, Louvain 1956.

⁸² Voir l'apparat critique de l'édition du Nouveau Testament grec qu'on appelle l'édition Nestle-Aland, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1979.

Lefort combattait avec passion une guerre contre les détracteurs de la littérature copte. Dans son désir de nobiliter celle-ci, il lui a fait cadeau d'un auteur — et quel auteur!⁸³

Même son ami et admirateur P. Peeters a vu qu'il ne fallait pas laisser sans réponse l'idée bizarre d'un Athanase "écrivain copte". Il a critiqué cette idée dans un article qui, par ailleurs, contient un éloge chaleureux de l'oeuvre de Lefort⁸⁴. Peeters ne niait pas qu'Athanase eût connu le copte, ni qu'il eût pu s'en servir pour s'adresser aux fidèles coptes; mais il a remarqué que cela n'était pas une raison pour penser qu'Athanase avait écrit en copte.

L'opposition de Peeters — exprimée d'une façon discrète et peu nette — ne semble pas avoir été remarquée. L'article de Lefort a eu un grand succès, il est cité partout, son idée est devenue une idée courante. Il est vrai que T. Orlandi l'a rejetée, mais il l'a fait implicitement, sans la critiquer de façon précise⁸⁵.

Je soupçonne qu'il faudrait vérifier la valeur de deux thèses que Lefort a mises à la base de sa construction. Pouvons-nous croire que la *Catéchèse à propos d'un moine rancunier* a été écrite par Pachôme (et non par quelque moine pachômien après la mort de Pachôme)?⁸⁶ Et pouvons-nous croire que la lettre-traité *Sur la charité et la tempérance* est un ouvrage d'Athanase? Les attributions qu'on trouve

⁸³ Sa passion l'a amené, dans le même article, à renchérir sur l'affirmation du manuel de Christ et Stählin, *Griechische Literaturgeschichte*, d'après laquelle l'Eglise égyptienne, au lendemain de la rupture de Chalcédoine, aurait été complètement copte d'expression. Lefort écrit: "Une saine critique exige que nous nous demandions si, dans l'Égypte incontestablement bilingue, l'Eglise ne fut pas toujours principalement copte dans sa vie intérieure". En réalité, l'Eglise d'Égypte a été pendant plusieurs siècles — non seulement avant, mais aussi après le concile de Chalcédoine — en partie grecque, en partie copte. Il faut cependant rendre justice à Lefort et lui reconnaître le mérite de s'être révolté contre des jugements qui condamnaient sommairement la littérature et la culture coptes. Je citerai, à titre d'exemple, le jugement d'un des historiens modernes de l'Eglise les plus connus, G. B a r d y, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris 1948, p. 52: "Il a manqué à l'Égypte, pour que son Eglise exerce au loin son rayonnement, une langue parlée dans un domaine assez vaste, il lui a surtout manqué une langue littéraire capable d'exprimer les détails des controverses théologiques. Le copte n'avait jamais été parlé que par des paysans ou par d'humbles travailleurs. Il n'a pas donné naissance à une véritable littérature et l'on serait bien embarrassé de citer parmi ceux qui l'ont utilisé, des écrivains comparables à saint Ephrem, à Jacques de Nisibe, à Jacques de Saroug, à Philoxène de Mabboug, à bien d'autres encore".

⁸⁴ P. P e e t e r s, *A propos de la vie sahidique de S. Pachôme*, "Analecta Bollandiana", 52, 1934, pp. 314-315.

⁸⁵ T. O r l a n d i, *Theophilus of Alexandria in Coptic literature*, dans: *Studia Patristica*, 16, Berlin 1985, p. 102, écrit: "We do not agree with the opinion of Lefort that at that time an Alexandrine patriarch preached also in Coptic". Il cite l'article en question de Lefort. Cependant, Lefort ne se limitait pas à soutenir que les patriarches alexandrins prêchaient en copte: il soutenait qu'Athanase avait écrit un traité en copte. Voir aussi le livre de T. O r l a n d i cité à la note 87.

⁸⁶ Cette question a été soulevé par A. V e i l l e u x, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle*, Roma 1968, p. 134. Il a constaté d'abord: "Lefort [...] ayant défendu l'authenticité pachômienne [de cet ouvrage], il serait téméraire de mettre celle-ci en question." Cependant, immédiatement après, il constatait que la paternité pachômienne doit se comprendre *sensu largo*: puisque la catéchèse "reflète la terminologie et la mentalité pachômiennes", on peut être sûr qu'elle est issue du milieu pachômien.

dans les manuscrits de ces deux ouvrages n'ont naturellement pas une grande autorité. La liste des *spuria* et des *dubia*, en ce qui concerne l'oeuvre d'Athanase, est longue. Quant à Pachôme, il écrivait certes des lettres, mais écrivait-il aussi des ouvrages littéraires? Il a naturellement prononcé des catéchèses, mais d'un discours improvisé à un texte écrit, la distance à franchir est grande. A part cela, il m'est difficile d'imaginer Pachôme copiant avec application un texte fraîchement arrivé d'Alexandrie et qui n'avait pas de caractère officiel⁸⁷.

Aujourd'hui, les Coptes ont du mal à admettre qu'Athanase était un Grec. A la fin de l'antiquité, en revanche, rien n'indique que les Coptes se soient souciés de l'appartenance ethnique d'Athanase. Celui-ci et d'autres patriarches d'origine indubitablement grecque, Cyrille et Dioscore, étaient considérés comme de grands saints de l'Eglise d'Egypte; Théophile aussi était extrêmement populaire, ainsi qu'il ressort des sources coptes réunies par T. Orlandi⁸⁸.

Les patriarches monophysites du VII^e siècle, élus dans des conditions très particulières, au milieu de luttes et de répressions, étaient, eux aussi, des Grecs. Après Damien (un Grec de Syrie), en 605, fut élu Anastase⁸⁹, un presbytre alexandrin de très bonne famille. Il était suffisamment sûr de ses connexions avec les notables d'Alexandrie pour agir librement en ville (au lieu de demeurer dans l'Enaton), ce qui d'ailleurs provoqua une réaction hostile de la part des autorités, mises en mouvement par le patriarche chalcédonien.

Le premier patriarche d'origine copte, c'est, selon les historiens modernes, Benjamin I. Nous savons de façon sûre qu'il n'était pas alexandrin, mais était né à Barshut, un village du Delta Occidental, dans une famille de riches propriétaires terriens⁹⁰.

Par esprit de contradiction, je remarque que le fait qu'il soit né dans un village du Delta ne suffit pas à prouver que Benjamin était d'origine copte: en effet, dans le Delta il y avait des Grecs. C.D.G. Müller, qui a étudié les ouvrages littéraires

⁸⁷ Ces doutes n'apparaissent pas dans la *Clavis patrum Graecorum* de G. G e e h - r a r d, ni dans la plus récente monographie sur Pachôme: Ph. R o u s s e a u, *Pachomius. The making of a community in fourth-century Egypt*, Berkeley 1985, p. 143. L'autorité de Lefort est grande; en outre, l'idée d'Athanase "écrivain copte" a semblé commode à plusieurs savants, qui l'ont acceptée d'une façon non critique. Un cas extrême de cette attitude est représenté par C. D. G. M ü l l e r, *Athanasios I. von Alexandrien als koptischer Schriftsteller*, "Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte", 14, 1974, pp. 195-204. Cependant, T. O r l a n d i, dans son livre *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970, n'a pas placé la *Catéchèse* en question parmi les écrits de Pachôme.

⁸⁸ T. O r l a n d i, article cité ci-dessus, note 85.

⁸⁹ *History of the patriarchs*, dans *Patrologia Orientalis*, 1, p. 478.

⁹⁰ Un cas analogue à celui de Benjamin, c'est le cas d'Isaac (689-692), né dans le village de Shubra-tani dans le Delta et appartenant au même milieu social: voir la *Vie d'Isaac*, éd. E. P o r c h e r, *Patrologia Orientalis*, 11, pp. 304-305, et la traduction anglaise de ce texte, *Men of Nikiu, Life of Isaac of Alexandria and martyrdom of saint Macrobios*, introduced, translated and annotated by D. N. B e l l, Kalamazoo 1988.

de Benjamin⁹¹, ne semble pas s'être demandé si ces ouvrages avaient été écrits en copte ou en grec; il s'est demandé, en revanche, s'ils avaient été écrits en copte sahidique ou en copte bohaïrique⁹²: pour lui, il va de soi que Benjamin était un Copte. La lettre pascalle de Benjamin publiée récemment (P. Köln V 215) est en grec, mais ce fait ne saurait nous aider à trancher la question de la nationalité du patriarche, car, à supposer qu'il ait écrit la lettre en copte, une traduction grecque aurait dû être faite immédiatement dans son entourage pour être envoyée: au milieu du VII^e siècle, les textes officiels et prestigieux de ce genre ne pouvaient pas ne pas être rédigés en grec. (Il est vraisemblable que la curie alexandrine préparait en même temps une rédaction grecque et une rédaction copte; mais nous manquons de preuves de cela.)

Les Grecs étaient présents dans les milieux monastiques. Sur ce point, il me faut insister avec d'autant plus de force que les partisans de l'interprétation nationaliste croient que tous les moines, en Egypte, étaient des Coptes, et par surcroît, des Coptes d'origine paysanne⁹³. Certes, les Coptes étaient majoritaires dans les monastères et les laures d'Egypte; mais ils l'étaient tout simplement parce qu'ils étaient majoritaires dans l'ensemble de l'Egypte. Il est faux de dire que les Grecs n'étaient pas sensibles à la fascination de l'ascèse: c'est là une idée préconçue, que les faits démentent.

Il est impossible de nier que les Grecs aient été présents dans les monastères des alentours d'Alexandrie. Ici, il est vrai, il n'y avait pas seulement des Grecs d'Egypte, mais aussi des Grecs provenant d'autres pays du monde méditerranéen et qui avaient été attirés ici par le prestige des communautés monastiques d'Egypte.

Les textes classiques concernant le monachisme égyptien (les recueils d'apophtegmes, l'*Historia Lausiaca* de Pallade, l'oeuvre d'Evagre et celle de Jean Cassien) témoignent de la présence de Grecs dans le grand complexe monastique de Nitrie, de Skétis et des Kellia. On m'objectera peut-être que ces textes représentent l'état de choses du IV^e et du début du V^e siècle, et que plus tard, la controverse christologique a pu avoir pour conséquence la coptisation de ces milieux. Cette objection, cependant, ne se fonderait pas sur des témoignages des sources, mais sur la thèse d'après laquelle la division en monophysites et dyophysites correspondrait à la division en Coptes et Grecs — thèse qu'il faudrait d'abord démontrer!

Dans les monastères pachômiens, qu'on considère généralement comme ultracoptes, la présence de Grecs est également bien attestée. Souvenons-nous notam-

⁹¹ Voir C. D. G. Müller, article *Benjamin I* dans *The Coptic Encyclopedia*, et la bibliographie qu'il donne. Je rappelle que ce savant est un représentant de l'interprétation nationaliste de l'histoire de l'Egypte byzantine sous sa forme la plus radicale.

⁹² Id., *Neues über Benjamin I*, 38. *Patriarchen von Alexandrien*, "Le Muséon", 72, 1959, pp. 323-347.

⁹³ Contre ce stéréotype nuisible, qui empêche de voir le phénomène du monachisme dans toute sa complexité, je polémiquai dans mon article *Le monachisme égyptien et les villes*, "Travaux et Mémoires. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance", 13 (sous presse).

ment des maisons des Ἑλληνοισταί⁹⁴. Les chercheurs qui étudient la congrégation pachômienne feraient bien de tenir compte de ce qui ressort des recherches de J. M. Robinson, qui a reconstitué la liste des ouvrages appartenant à un ensemble qui a été trouvé près de Nag Hammadi et qui avait dû appartenir à la bibliothèque d'un monastère pachômien: parmi ces ouvrages, il y avait le codex contenant le *Pasteur d'Herma*s, le poème *Vision de Dorotheos* et d'autres poèmes grecs chrétiens (voir ci-dessus, pp. 107-108) et un codex contenant des comédies de Ménandre⁹⁵.

Les fouilles qui ont été faites récemment dans le centre monastique de Neklone ou Nekloni (aujourd'hui Naqlun) au bord du Fayoum⁹⁶ ont fourni plusieurs textes qui peuvent servir dans la discussion sur la question de la présence de Grecs dans les milieux ascétiques d'Égypte⁹⁷. Les textes trouvés à Naqlun constituent un ensemble hétérogène: ils consistent en documents officiels ou privés ou en fragments littéraires ou para-littéraires; ils sont écrits sur papyrus, parchemin ou papier, en grec, copte ou arabe; les plus anciens datent du V^e siècle, les plus récents de l'époque des Mameluks.

Toutes les pièces grecques de cet ensemble ne constituent pas automatiquement une preuve de la présence de moines grecs à Naqlun: en effet, les Coptes pouvaient fort bien se servir de documents grecs, et même échanger entre eux des lettres privées écrites en grec, en se servant de quelque scribe. Cependant, les papyrus contenant des fragments de psaumes en grec, transcrits par quelqu'un qui n'était certainement pas un scribe professionnel, donc sans doute par un moine du lieu, en outre les restes d'un psautier grec, enfin des bouts de papyrus contenant des comptes qui n'ont pas un caractère officiel, témoignent que dans cette communauté monastique, il y avait des Grecs.

Lorsque les pièces coptes du même ensemble seront publiées, on pourra établir si ces moines grecs vivaient à Naqlun ensemble avec des moines coptes, ou si cette communauté monastique a été d'abord grecque, ensuite copte. La première de ces deux hypothèses me paraît être la plus vraisemblable.

L'enquête sur la présence de Grecs dans les milieux ascétiques d'Égypte doit tenir compte également de l'attitude de ces milieux à l'égard de la culture grecque, et notamment de la théologie grecque. La pénétration de celle-ci parmi les ascètes coptes renforce mon opinion qu'il n'y avait pas de barrages ni d'hostilité entre le groupe grec et le groupe copte.

⁹⁴ Par exemple, dans le monastère pachômien de Bau, il y avait un groupe de vingt Ἑλληνοισταί: voir l'*Epistula Ammonis*, 7, dans l'édition de J. E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian monasticism*, Berlin 1985.

⁹⁵ J. M. Robinson, *The Pachomian monastic library at the Chester Beatty Library and the Bibliothèque Bodmer*, Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity, number 19, The Claremont Graduate School, 1990.

⁹⁶ Sur ce centre, qu'une équipe polonaise, dirigée par W. Godlewski, fouille depuis 1986, voir W. Godlewski, T. Herbich, E. Wipszycka, *Deir el Naqlun (Nekloni) 1986-1987. First preliminary report*, "Nubica", 1-2, 1989, pp. 171-207.

⁹⁷ Les textes grecs de Naqlun seront publiés par Tomasz Derda. Un spécimen intéressant est publié par lui dans ce même volume du "Journal of Juristic Papyrology", *P. Naqlun inv. 53/86: A letter from bishop(?) Nicolaos to comes Basileios*, pp. 11-19.

Le rôle de la théologie grecque dans ces milieux a été récemment mis en lumière par S. Rubenson, auteur de bonnes études sur les lettres d'Antoine⁹⁸. Il a montré (sans être d'ailleurs le premier à le faire⁹⁹) l'influence de l'origénisme sur la doctrine ascétique d'Antoine. Il a combattu l'opinion selon laquelle Antoine aurait été un homme inculte, voire illettré¹⁰⁰. A son avis, la doctrine ascétique contenue dans les lettres d'Antoine présuppose une culture théologique qu'il n'aurait pu acquérir sans des lectures en grec¹⁰¹. L'image d'Antoine créée par Athanase dans sa biographie du saint ermite ne doit pas être acceptée sans examen critique: lorsque Athanase présente Antoine comme un ἀγράμματος, il ne faut pas lui croire, car son témoignage est contredit par celui des lettres d'Antoine lui-même.

Il est probable qu'un autre héros du monachisme égyptien, Shenute, savait lire, lui aussi, le grec¹⁰². T. Orlandi est d'opinion que le style de Shenute n'a pas de précédents dans la littérature copte et qu'il est directement et fortement influencé par la rhétorique grecque de son époque, par ce que les savants modernes appellent la "seconde sophistique"¹⁰³.

Ce même savant, en traitant de la genèse du mouvement monastique égyptien, polémique contre l'opinion qui fait des moines coptes des paysans analphabètes et ignorants de la langue grecque, qui se seraient réfugiés dans le désert pour échapper aux impôts. Il souligne que le mouvement monastique a été une révolution spirituelle, et il soutient que les moines coptes avaient une certaine culture, étaient en mesure de choisir de façon autonome, dans leur lecture de la Bible, une orientation exégétique différente de celle qui, jusqu'à la fin du IV^e siècle, domi-

⁹⁸ S. Rubenson, *Der vierte Antoniusbrief und die Frage der Echtheit und der Originalsprache der Antoniusbriefe*, "Oriens Christianus", 73, 1989, pp. 97-127. Du même auteur, voir *The letters of St. Anthony. Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint*, Lund 1990.

⁹⁹ Voir déjà G. Couilleau, *La liberté d'Antoine*, dans: *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, "Studia Anselmiana", 70, 1977, pp. 13-40.

¹⁰⁰ D'une manière générale, il n'y a pas de raisons pour penser — comme on le fait souvent — que la majorité des moines ne savaient pas lire ni écrire: voir mon article *Le degré d'alphabetisation en Egypte byzantine*, "Revue des Etudes Augustiniennes", 30, 1984, pp. 279-296.

¹⁰¹ Rubenson écrit (p. 101): "Koptisch war die Muttersprache des Antonius und die Umgangssprache in seinem Milieu, was aber nicht bedeutet, dass er Griechisch nicht gelernt hatte und lesen und verstehen konnte, ja sogar mangelhaft sprechen und schreiben konnte. Eine unzureichende Kenntnis des Griechischen bei einem gebildeten Kopten war in Ägypten zu dieser Zeit sicher keine Ausnahme, eine totale Unkenntnis ist aber kaum vorstellbar". — De façon analogue, A. Böhlige a souligné que le gnostiques à qui appartenaient les textes coptes trouvés à Nag Hammadi, avaient dû recevoir une éducation scolaire grecque: voir son article *Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi*, dans: A. Böhlige, F. Wisse, *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, Wiesbaden 1975, p. 55.

¹⁰² E. Lucchesi, *Chénouté a-t-il écrit en grec?*, dans: *Cahiers d'Orientalisme* 20 (Mélanges A. Guillaumont), Genève 1988, pp. 201-210; voir aussi H.-F. Weiss, *Beobachtungen zur Frage der griechischen Komponente in der Sprache des Shenute*, dans: *Probleme der koptischen Literatur*, Halle 1968, pp. 173-185.

¹⁰³ T. Orlandi, *Coptic literature*, dans: *The roots of Christianity* (cité ci-dessus, note 4), p. 69.

nait à Alexandrie et qui était marquée par l'origénisme. Il conclut qu'on ne peut penser que ces moines aient ignoré le grec¹⁰⁴.

L'Eglise, avec son clergé nombreux, et les centres monastiques ont dû jouer un rôle très important dans la formation de l'élite copte, dont les membres connaissaient pour la plupart le grec comme une langue étrangère. A l'époque romaine, le système social en vigueur séparait les Grecs des Egyptiens par une barrière institutionnelle, en accordant aux premiers une position privilégiée. Cet état de choses disparut à la suite des réformes de Dioclétien. L'abolition de la barrière institutionnelle entre les Grecs des métropoles et les Egyptiens créa les conditions pour la naissance d'un groupe composé d'Egyptiens qui, en faisant carrière et en montant l'échelle de la hiérarchie sociale, n'éprouvaient plus le besoin impérieux de s'helléniser. A la fin de la domination byzantine, l'élite copte était déjà influente; à la suite de la conquête arabe, elle absorba, au cours de deux ou trois générations, les Grecs. Les différences entre l'élite copte et l'élite grecque de la chora n'étaient probablement pas profondes; rien n'indique qu'il y ait eu, dans la chora égyptienne, une dichotomie culturelle correspondant à la dichotomie linguistique. Le christianisme facilita le développement d'une élite copte, en créant la possibilité d'une carrière dans laquelle la connaissance du grec n'était pas une condition indispensable. Outre la carrière ecclésiastique, les Coptes pouvaient faire une carrière administrative jusqu'à un échelon moyen, sans connaître bien le grec; en ce cas, naturellement, ils se servaient de l'aide d'un personnel subalterne sachant écrire en grec.

Le premier indice de l'existence de l'élite copte nous est fourni par un passage de la *Vita Antonii* d'Athanase d'où il ressort que les parents du saint — naturellement des Coptes, qui sans doute ne parlaient chez eux que le copte — étaient assez riches: ils possédaient 300 aroures "de bonne terre"¹⁰⁵. Donc, au milieu du III^e siècle, il y avait dans la chora des familles aisées non-grecques. Un élève de Pachôme, Théodore, né dans la seconde décennie du IV^e siècle, appartenait, lui aussi, à une famille non-grecque riche et influente¹⁰⁶. Le successeur immédiat de Pachôme, Petronios, était un Copte et, avant d'entrer dans la congrégation, il avait été très riche, possédant des terres, du bétail, des barques et des paysans dépendants¹⁰⁷. A la fin du IV^e siècle, Jean Cassien, dans son voyage à travers l'Egypte monastique, rencontre un ascète copte provenant d'une riche famille de Thmuis¹⁰⁸.

Le dossier copte de Nag Hammadi constitue aussi une preuve de l'existence de l'élite copte. Les textes dont il se compose sont certainement des traductions d'ouvrages grecs. Ceux qui ont entrepris le travail ardu de traduction comptaient

¹⁰⁴ T. Orlandi, introduction à *Vite di monaci copti*, Roma 1984, pp. 10-11. Sur cette opinion de T. Orlandi, je reviendrai ci-dessous, p. 127.

¹⁰⁵ PG, 26, col. 841.

¹⁰⁶ Voir l'article de A. Veilleux dans *The Coptic Encyclopedia*, s.v. *Theodorus of Tabennese, saint* (avec bibliographie).

¹⁰⁷ Voir Ph. Rousseau, op. cit. (ci-dessus, note 86), pp. 153-154.

¹⁰⁸ Jean Cassien, *Conlationes*, XVI, 1, éd. E. Pichery ("Sources Chrétiennes").

évidemment conquérir à cette littérature difficile de nouveaux lecteurs parmi des gens cultivés n'ayant pas assez de familiarité avec le grec.

* * *

Le fait de reconnaître le rôle dirigeant des Grecs dans les controverses théologiques des IV^e -VII^e siècles, ne suffit pas pour éliminer la thèse d'après laquelle il y aurait eu une corrélation entre les divisions théologiques et la division ethnique en Grecs et Coptes. On m'objectera, en effet, qu'il est possible d'imaginer de grands mouvements des masses coptes, ayant un caractère double, religieux et national à la fois, et dirigés par des chefs grecs, qui auraient été intéressés uniquement aux questions religieuses et ecclésiastiques: le premier de ces chefs aurait été Athanase, qui aurait lancé l'idée géniale d'une alliance durable entre les moines coptes et les patriarches alexandrins.

Passons donc en revue les renseignements qu'on peut recueillir sur la composition ethnique des groupes participant aux controverses théologiques dans l'Égypte byzantine.

Au sujet des ariens, il n'y a pas grand-chose à dire. Notre connaissance des milieux ariens, en dehors d'Alexandrie, est très limitée. Subissant la suggestion des oeuvres d'Athanase, on a tendance à penser que les adversaires du *credo* nicéen étaient, dans la chora égyptienne, fort peu nombreux. Cette opinion est certainement fautive. Nous avons une preuve de l'existence d'ariens à Oxyrhynchos: c'est le *libellus precum* de Faustinus et Marcellinus¹⁰⁹. En outre, l'un des Canons de Théophile traite de problèmes suscités par l'existence d'un clergé arien à Lykopolis, et il laisse comprendre que des problèmes analogues se sont posés dans d'autres diocèses de la Thébaïde¹¹⁰. Malheureusement, notre documentation s'arrête là.

Le mélétianisme est considéré aujourd'hui, par la plupart des historiens de l'Église, comme un mouvement copte, hostile à la ligne représentée par l'évêque

¹⁰⁹ Il fait partie de la *Collectio Avellana*, publiée par O. Günther, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 35, Wien 1895.

¹¹⁰ Il s'agit, plus précisément, d'un extrait d'une lettre de Théophile adressée à l'évêque de Lykopolis, Ammon — extrait qui a acquis la valeur d'un texte normatif: PG, 65, col. 36, canon 1, ou bien P. Joannou, *Discipline générale antique*, II: *Les canons des Pères grecs*, Roma 1963, pp. 264-265 (Theoph., 2). Ce texte intéressant n'a jamais été utilisé par les chercheurs. Je le rapporte ici, dans la traduction de P. Joannou: "A propos de clercs qui ont communiqué avec les ariens et sont jusqu'à présent en possession des églises, il faut agir comme le veut la coutume, de manière à ce que d'autres clercs, dont la fidélité à l'orthodoxie est attestée, soient institués dans les églises et eux reçoivent une pension; et que leur cas soit réglé, comme l'ont fait les évêques de la Thébaïde dans les autres villes. — Ceux qui furent ordonnés par l'évêque Apollon et ont ensuite communiqué avec les ariens qui tiennent les églises, seront soumis à la pénitence s'ils ont agi de leur propre gré; mais s'ils ont obéi en cela à leur évêque, qu'ils reçoivent une pension, parce qu'ils ne savaient pas ce qu'il était raisonnable de faire. Cependant, si tous leurs peuples les refusent à l'égal des autres ariens, qu'on y ordonne d'autres clercs; si au contraire les peuples les admettent à l'égal de ceux dont ils acceptèrent la communion, on leur appliquera à eux aussi la règle qu'ont pratiquée tous les évêques orthodoxes de la Thébaïde".

d'Alexandrie grecque¹¹¹. Cette opinion se fonde surtout sur les papyrus documentaires provenant du milieu monastique mélétien: certains de ces textes sont rédigés en copte; quant aux autres, qui sont rédigés en grec, les noms des moines qui y apparaissent sont visiblement des noms coptes. Cependant, les chercheurs qui soutiennent cette opinion ne tiennent pas compte d'une source fondamentale, qui témoigne contre elle, à savoir du catalogue du clergé mélétien (avant tout des évêques mélétiens) d'Égypte, présenté par Meletios au concile de Nicée à la demande des pères du concile¹¹². Les noms propres qui figurent dans ce catalogue sont pour la plupart grecs. Ce fait est significatif, car aux temps de Meletios, le témoignage de l'onomastique garde encore sa valeur. Annik Martin, qui connaît très bien le dossier mélétien, a déjà constaté que si l'on compare les noms propres des clercs mélétiens avec ceux des clercs catholiques de la même époque, on ne remarque pas de différence quant à la proportion entre noms d'origine grecque et noms d'origine copte¹¹³. Il est donc évident que parmi les mélétiens, dans les premiers temps de ce mouvement, il y avait tout aussi bien des Grecs que des Coptes, exactement comme parmi les catholiques.

Plus tard, une centaine d'années après sa naissance, ce mouvement schismatique, désormais marginalisé, a dégénéré, devenant une secte, présente surtout dans le milieu monastique — secte très tenace, mais aussi très peu nombreuse. Il n'y a pas moyen de savoir quelle en était la composition ethnique. Il se peut que la proportion des Grecs ait diminué; mais à supposer qu'il en ait été vraiment ainsi, ce processus n'a certainement pu donner au mélétianisme le caractère d'un mouvement nationaliste.

En ce qui concerne les monophysites, l'opinion générale des savants prétend qu'il s'agit d'un mouvement fortement nationaliste, opposé aux dyophysites grecs. Rares sont les voix qui s'opposent à cette thèse. W.H.C.Frend l'a rejetée

¹¹¹ Voir C. W. G r i g g s, op. cit. (ci-dessus, note 17), pp. 117-130. Avant lui: L. W. B a r n a r d, *Athanasius and the Meletian schism in Egypt*, "The Journal of Egyptian Archaeology", 59, 1973, pp. 188-189; W. H. C. F r e n d, surtout dans l'article (cité ci-dessus, note 3) *Athanasius as an Egyptian Christian leader in the fourth century*. L'opinion de Frend a été accueillie par I. V i v i a n, *St. Petrus of Alexandria bishop and martyr*, Philadelphia 1986, pp. 37-38. Même T. O r l a n d i, qui pourtant est d'habitude contraire à l'interprétation nationaliste, a écrit que le schisme mélétien "had in part nationalist-Egyptian character": voir son article *Coptic literature* (cité ci-dessus, note 4), p. 57.

¹¹² Le texte a été réédité par G. O p i t z, *Athanasius Werke*, II, 1, Berlin-Leipzig 1935, pp. 149-151 (une édition plus ancienne se trouve dans PG, 25, col. 376-377). Voici les noms qui figurent dans le catalogue: Melitios, Loukios, Basileus, Ammonios, Pachymes, Theodoros, Kales, Kollouthos, Pelagios, Petros, Theon, Isaak, Herakleides, Melas, Amos, Ison, Harpokration, Moses, Kallinikos, Eudaimon, Ephraim, Hermaion, Soterichos, Pinninouthes, Kronios, Agathammon, Ioannes, Apollonios, Eirenaios, Dioskoros, Tyrannos, Timotheos, Antinoos, Hephaistion, Makarios. — Ce texte a été très bien commenté par H. H a u b e n, *Le catalogue mélétien réexaminé*, "Sacris erudiri", 31, 1989-1990, pp. 155-167. H. Hauben rejette énergiquement l'interprétation nationaliste du schisme mélétien (voir spécialement p. 165). Du même avis est l'auteur d'une excellente étude sur les mélétiens, A. C a m p l a n i, *In margine alla storia dei meleziani*, "Augustinianum", 30, 1990, p. 329.

¹¹³ A. M a r t i n, *Aus origines de l'Eglise copte: l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (I^{er}-IV^e siècles)*, "Revue des Etudes Anciennes", 83, 1981, p. 43.

dans son livre principal sur le monophysisme, mais dans d'autres études, il a pris des positions moins nettes. C'est pourquoi il est souvent cité (à la fois à tort et avec raison) comme un partisan de l'interprétation nationaliste.

Une lecture (même une lecture hâtive) des textes concernant les controverses christologiques en Egypte montre, sans la moindre possibilité de doute, que le partage en monophysites et dyophysites ne correspond pas au partage en Coptes et Grecs.

Constatons d'abord que parmi ces textes, qui sont très nombreux, il n'y en a pas un qui établisse un rapport quelconque entre le conflit théologique et la division ethnique. Les historiens de l'Eglise — Evagre, Zacharie et ceux qui vivaient en Egypte et connaissaient bien la situation locale, Jean de Nikiou et l'auteur de *l'Histoire des patriarches d'Alexandrie* — ne suggèrent jamais que le monophysisme ait eu un aspect national. Liberatus de Carthage, qui séjourna à Alexandrie et connaissait par expérience personnelle une partie des événements dont il traite, ne le suggère pas non plus¹¹⁴. Venant d'un autre pays, Liberatus aurait dû être frappé par cet aspect du monophysisme, si cet aspect avait existé. Remarquons en outre que Jean Rufus, à propos du conflit entre monophysites et dyophysites, écrit que la ligne de partage passait à l'intérieur des familles¹¹⁵.

Si l'on analyse les événements, on constatera que les monophysites étaient appuyés par une bonne partie des Alexandrins et des moines des monastères des environs d'Alexandrie — donc par deux groupes où les Grecs étaient majoritaires. A supposer que dans la chora, tous les monophysites aient été des Coptes (ce qui, à mon avis, est faux), il faudrait expliquer pourquoi les prétendus nationalistes coptes se trouvaient dans le même camp avec les habitants grecs d'Alexandrie et les moines grecs de ses alentours.

Certains chercheurs introduisent le facteur national à l'occasion du schisme gaïanite: les partisans de Théodose auraient été des Grecs, ceux de Gaianos auraient été des Coptes¹¹⁶. Contre cette thèse, j'invoque à nouveau Liberatus de Carthage: cet auteur, qui traite en détail du schisme gaïanite, ne dit rien qui suggère un lien entre celui-ci et le prétendu nationalisme copte. D'ailleurs, ce schisme n'a été important qu'à l'intérieur d'Alexandrie, qui, je le répète, était une ville en grande partie grecque.

Je ne crois pas qu'il existe des raisons valables pour penser que les Grecs vivant dans la chora égyptienne étaient tous ou pour la plupart du côté chalcédonien — à moins qu'on accepte l'opinion, à mon avis fautive, selon laquelle tous

¹¹⁴ L'édition fondamentale de son *Breviarium causae Nestorianorum et Eutychnorum* (écrit au milieu du VI^e siècle) a été donnée par E. S c h w a r t z dans les *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II, 5, pp. 98-141. Un commentaire utile de ce texte a paru récemment: *Liberato di Cartagine, Breve storia della controversia nestoriana ed eutichiana*, Introduzione, traduzione e note a cura di F. C a r c i o n e, Anagni 1989.

¹¹⁵ J e a n R u f u s, *Plérophories*, *Patrologia Orientalis*, 8, Paris 1912, pp. 87-90.

¹¹⁶ Voir par exemple A.-M. D e m i c h e l i, article cité ci-dessus (note 19), p. 233. Elle ne se demande pas comment cette idée peut s'accorder avec ce qu'elle a soutenu plus haut dans le même article (p. 220), à savoir avec l'idée selon laquelle le patriarche monophysite d'Alexandrie aurait représenté un point de vue strictement nationaliste.

les Grecs vivant dans chora auraient été de hauts fonctionnaires civils et militaires et leur entourage. Un membre de la famille des Apions d'Oxyrhynchos — une famille grecque puissante — participa à des conversations entre des monophysites égyptiens et des monophysites syriens¹¹⁷; il était donc sans doute un monophysite. Ce que nous savons de l'activité de Théodore, évêque de Philae aux temps de Justinien, montre que cet évêque monophysite collaborait sans problèmes avec les hauts fonctionnaires du lieu; si ceux-ci n'étaient pas des monophysites, du moins ne faisaient-ils rien pour lui créer des obstacles¹¹⁸. Le P. L. Bat. 25, 13, que j'ai déjà cité ci-dessus (note 72), témoigne que le clergé d'une église monophysite de la Thébaïde était hellénophone.

De même, il faut traiter avec méfiance la thèse d'après laquelle les partisans du *credo* chalcédonien, dans la chora égyptienne, auraient tous ou pour la plupart des Grecs¹¹⁹. L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* mentionne l'entrée de groupes compacts de dyophysites dans l'Eglise jacobite sous le patriarcat de Jean III (681-689)¹²⁰. Lorsque, dans la nouvelle situation créée par la conquête arabe, Benjamin I entreprit une réorganisation de l'Eglise monophysite avec l'accord et l'appui des Arabes, il fut obligé de commencer par s'occuper de ceux, parmi les évêques, qui auparavant n'avaient pas été de son côté¹²¹. Qui avait sacré ces évêques? Des patriarches chalcédoniens ou des prédécesseurs monophysites de Benjamin? Nous ne savons pas si dans toutes les villes de la chora existaient, comme à Alexandrie, deux hiérarchies parallèles, l'une monophysite et l'autre dyophysite; c'est pourquoi il nous est difficile de saisir l'étendue et le caractère des répressions entreprises par Benjamin. Admettons que les évêques qu'il eut à punir aient été des monophysites qui, sous la pression des autorités de l'Etat, avaient trahi la cause monophysite, en passant dans le camp dyophysite. En ce cas, il faudrait bien penser que ces évêques n'avaient pas agi sans avoir un appui parmi les membres du clergé de leurs diocèses. L'histoire des controverses christologiques montre que dans les diocèses où l'ensemble des simples fidèles et du clergé gardait une position ferme, les évêques n'étaient pas en mesure de prendre une position contraire. Rien ne pouvait contraindre les habitants d'Oxyrhynchos, d'Antinoë, de milliers de villages grands et petits, à participer au culte, s'ils ne le voulaient pas. C'est ce qui explique pourquoi des évêques qui, au cours d'un synode, avaient accepté la position voulue par l'empereur, se comportaient souvent, une fois rentrés dans leurs diocèses, en net contraste avec les documents qu'ils avaient signés: la pression quotidienne de la part des laïcs et du clergé subalterne se montrait plus forte et plus efficace que celle qu'ils avaient subie au cours du synode.

¹¹⁷ Voir J. M a s p e r o, ouvrage cité ci-dessus, note 31, pp. 330-332.

¹¹⁸ Voir J. M a s p e r o, *Théodore de Philae*, "Revue de l'histoire des religions", 59, 1909, pp. 299-317.

¹¹⁹ W. H. C. F r e n d aussi, dans *The rise of the monophysite movement*, pp. 324-325, se déclare méfiant à l'égard de cette thèse.

¹²⁰ *Patrologia Orientalis*, 5, pp. 18-19: "... the people of Agharwah and the people of the Xoite nome, who had been Chalcedonians".

¹²¹ *The History of the patriarchs*, *Patrologia Orientalis*, 1, p. 497.

Les chalcédoniens avaient certainement de leur côté une partie de la population d'Alexandrie. Leurs églises ne se remplissaient pas que des hauts fonctionnaires et officiers envoyés par Constantinople et des gens de service de ceux-ci. Le nombre des Alexandrins qui reconnaissaient le patriarche chalcédonien variait certainement avec le temps, suivant la situation. Jean de Nikiou raconte qu'au moment où Amr contrôlait déjà toute l'Égypte, la ville entière fêta l'arrivée de Cyrus de Constantinople¹²². L'enthousiasme de la foule est compréhensible: à ce moment-là, les Alexandrins ne voyaient dans le patriarche chalcédonien Cyrus qu'un homme énergique, capable de sauver la ville; sa position dans le domaine théologique ne comptait pas à leurs yeux¹²³.

Les chalcédoniens ne disparurent pas d'Alexandrie après la prise du pouvoir par les Arabes. L'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* témoigne qu'encore à l'époque arabe, il y avait rivalité entre eux et les monophysites

Si nous reconnaissons la solidité de la position chalcédonienne à Alexandrie, il nous sera plus facile d'expliquer pourquoi Benjamin I ne rentra à Alexandrie que plusieurs mois après le départ de la garnison et des hauts fonctionnaires impériaux. Cyrus conclut un traité avec les Arabes en novembre 641 et mourut en mars 642, Benjamin ne rentra dans la ville qu'à la fin de 643 ou au début de 644. On peut comprendre qu'il ait hésité à revenir tant que Cyrus était là: en effet, Cyrus, qui avait négocié avec les Arabes les conditions de la reddition, gardait tout son prestige et son influence auprès des nouveaux maîtres. Mais après la mort de Cyrus, pourquoi le patriarche monophysite n'est-il pas revenu immédiatement dans sa ville, où la destinée de l'Égypte se décidait à ce moment-là? Pourquoi a-t-il eu besoin, pour revenir, de l'intervention du duc Shenute?¹²⁴ C.D.G. Müller, qui écrit au sujet de Benjamin sur un ton hagiographique, pense que le patriarche voulait d'abord mettre de l'ordre dans les affaires ecclésiastiques de la chora. Cela me paraît peu probable: en effet, l'oeuvre de la réorganisation des affaires de la chora aurait pu tout aussi bien être dirigée d'Alexandrie. Je suppose, pour ma part, que ses adversaires chalcédoniens, même après la mort de Cyrus, avaient de bons rapports avec Amr et étaient traités par celui-ci comme des inter-

¹²² Jean de Nikiou, op. cit. (ci-dessus, note 43), chapitre 120, p. 192.

¹²³ Je signale à ce propos que Cyrus mériterait une étude attentive, qui soumettrait à un examen critique l'image qu'en a donnée la littérature monophysite et qui a été acceptée par Aziz Atiya et C. D. G. Müller. (Voir l'article de Aziz Atiya dans *The Coptic Encyclopedia*, s.v. *Cyrus al-Muqawqas*, et les travaux de C. D. G. Müller sur Benjamin I cités ci-dessus, notes 91-92). La direction à suivre a été déjà indiquée par F. Winkelmann dans une étude pénétrante, dans laquelle il a démontré que l'idée généralement acceptée, selon laquelle Cyrus aurait eu les pleins pouvoirs dans toute l'Égypte, n'a aucun fondement dans les sources: *Die Stellung Ägyptens im oströmisch-byzantinischen Reich*, dans: *Graeco-Coptica*, Halle 1984, pp. 11-35. Il est dommage qu'un article aussi intelligent et important ait passé inaperçu. Tout le recueil auquel il appartient, d'ailleurs, est plein de textes de grande valeur, connus de peu de personnes.

¹²⁴ Beaucoup de chercheurs considèrent ce duc comme un Copte, à cause de son nom et de sa sympathie pour Benjamin. Cependant, il quitta l'Égypte avec la garnison impériale, et rien n'indique qu'il soit revenu par la suite. Je suppose qu'il était un Grec d'Égypte et qu'il avait, à Constantinople, une position assez forte pour ne pas hésiter à abandonner son pays natal (et ses biens!).

locuteurs valables; et que c'est là l'obstacle qui empêcha Benjamin de rentrer à Alexandrie plus tôt. Cette hypothèse, bien sûr, ne s'accorde pas avec l'image traditionnelle d'une Eglise chalcédonienne faible, haïe des habitants de la ville, formée de gens venus de Constantinople, et dépendant du bon vouloir de l'empereur.

Je suis fermement convaincue qu'on a tort d'accueillir sans critique la version des événements offerte par les sources monophysites, qui insistent sur l'unanimité du peuple guidé par les pasteurs orthodoxes, et sur la brutalité des persécutions, qui auraient été exclusivement l'oeuvre d'individus envoyés de Constantinople et isolés de la population¹²⁵. On a tendance à ignorer les grandes différences relatives aux temps et aux lieux; on a surtout tendance à imaginer que tous les individus choisissaient telle ou telle position théologique de façon nette et définitive. La réalité a dû être très souvent beaucoup plus floue qu'on ne l'imagine. Bien des gens ont dû éprouver les doutes dont parle un apophtegme (Phocas, 1)¹²⁶: "L'abbé Phocas, du monastère de l'abbé Théognios de Jérusalem, disait: Quand je demeurais à Scété, il y avait aux Cellules un abbé Jacques, jeune moine, qui avait pour père spirituel son père selon la chair. Or, les Cellules ont deux églises: l'une des orthodoxes avec laquelle ils étaient en communion, l'autre des schismatiques. Comme l'abbé Jacques possédait la grâce de l'humilité, il était aimé de tous, aussi bien des catholiques que des schismatiques. Les orthodoxes lui disaient donc: «Prends garde, abbé Jacques, que les schismatiques ne t'égarerent et ne t'entraînent à leur communion.» Pareillement, les schismatiques lui disaient de leur côté: «Il faut que tu saches, abbé Jacques, qu'en communiant avec les partisans des deux natures, tu perds ton âme; car ce sont des nestoriens et des calomnieurs de la vérité.» L'abbé Jacques, qui était sans malice, ayant conçu de l'angoisse des paroles qui venaient des deux partis et se trouvant dans le doute, s'en alla supplier Dieu. Il se cacha dans une cellule retirée qui était en dehors de la laure, revêtu des habits de l'ensevelissement comme s'il allait mourir. Les Pères égyptiens ont en effet la coutume de conserver jusqu'à la mort le manteau qu'ils ont reçu lors de la prise d'habit, et la cuculle; ils se font enterrer avec ces vêtements, ne les portent que le dimanche pour la sainte communion et les rangent aussitôt après. Il partit donc dans cette cellule, pria Dieu, s'exténua de jeûne, tomba sur le sol et y resta étendu. Or il disait avoir beaucoup souffert en ces jours-là du fait des démons, surtout en son esprit. Au bout de quarante jours, il vit un petit enfant entrer près de lui, tout joyeux, qui lui dit: «Abbé Jacques, que fais-tu ici?» Illuminé à l'instant même et reprenant vigueur à sa vue, il lui dit: «Maître, tu sais ce que j'ai. Ceux-ci me disent: N'abandonne pas l'Eglise, et les autres me déclarent: Les partisans des deux natures te trompent; et moi, dans le doute, ne sachant que

¹²⁵ Cette version est critiquée par F. W i n k e l m a n n dans l'étude citée ci-dessus (note 123) ainsi que dans les articles suivants: *Nekotorye zamečanija k ocenke roli monofisitsma v Egipte v poslejustinianovskuju epokhu* [Quelques remarques pour une évaluation du rôle du monophysisme en Egypte à l'époque post-justinienne], "Vizantijskij Vremennik", 39, 1978, pp. 86-92; *Agypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung*, "Byzantinoslavica", 40, 1979, pp. 161-182.

¹²⁶ PG, 65, col. 432-433. Traduction de L. R e g n a u l t.

faire, je suis venu ici pour cette affaire.» Le Seigneur lui répondit: «Là où tu es, tu es bien.» Et aussitôt qu'il entendit cette parole, il se retrouva devant les portes de la sainte église des orthodoxes, partisans du Concile".

Un texte nous apprend que le patriarche monophysite Damien prononça une homélie dans la catholikhè d'Alexandrie en présence de l'empereur Maurice, de Constantin Ladrys et d'un eunuque impérial de haut rang, Amantios¹²⁷. Ce renseignement doit être vrai. En effet, la tradition copte est, d'une part, féroce contre Maurice, et d'autre part, elle ne doute jamais de la bonne foi de Damien, ni de sa fidélité à l'égard de l'orthodoxie. Etant donné l'image de Damien et celle de Maurice que la tradition nous offre, on ne voit pas comment ni par qui aurait pu être inventé ce récit qui montre l'empereur et des dignitaires impériaux écoutant une homélie de Damien.

Le patriarche chalcédonien Cyrus réussit, peu de temps après son arrivée à Alexandrie, à organiser un synode commun avec les partisans de Théodose, qui avait été patriarche monophysite aux temps de Justinien. Il est évident que Cyrus a dû exercer de fortes pressions sur le clergé monophysite pour l'amener à participer au synode. Ces pressions, cependant, ne suffisent pas à expliquer le succès de l'entreprise: les membres du clergé monophysite savaient bien résister aux pressions; l'histoire des VI^e -VII^e siècles le prouve. Les théodosiens ont dû certainement voir dans la proposition de Cyrus une chance pour eux; c'est pourquoi non seulement ils participèrent à la rencontre, mais aussi ils signèrent le document final¹²⁸.

Un auteur chalcédonien, Jean Moschos, dans son *Pratum spirituale*, raconte ses visites à l'Enaton et aux autres monastères proches d'Alexandrie, dont nous savons qu'ils étaient monophysites: il ne mentionne jamais de querelles théologiques. Pour lui, ce qui comptait, c'était la sainteté des ascètes qu'il rencontrait. Il est vraisemblable qu'au temps de son séjour en Egypte, les querelles s'étaient momentanément calmées (il y avait certainement des hauts et des bas dans ce domaine) et que les rapports entre hommes pieux des deux confessions rivales pouvaient avoir lieu sans obstacles.

La littérature polémique monophysite était l'oeuvre d'extrémistes. Il serait faux de penser que tout le monde avait toujours l'attitude qui s'exprime dans cette littérature.

* * *

Je suis impressionnée par la quantité des fautes grossières que commettent les partisans de l'interprétation nationaliste. Elles sont dues, en partie, au fait que la plupart des chercheurs s'occupent exclusivement ou bien des textes grecs (et à l'intérieur de ceux-ci, ou bien des documents papyrologiques, ou bien des textes littéraires), ou bien des textes coptes, ou bien des textes arabes, ou bien des sources archéologiques, sans faire un effort pour sortir de leurs spécialités respectives en

¹²⁷ W. E. C r u m, *Theological texts from Coptic papyri*, Oxford 1983, no. 7.

¹²⁸ Le document est publié dans M a n s i, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. II, Florentiae 1765, col. 564-566.

se servant (faute de mieux) de traductions. C'est, le plus souvent, sur la base d'une petite partie de la documentation disponible qu'on construit une image de l'Égypte byzantine. Cette limitation entraîne le risque de graves déformations¹²⁹.

En outre et surtout, je suis impressionnée par le fait que ceux qui ont proposé ou soutenu ou qui soutiennent encore aujourd'hui l'interprétation nationaliste n'ont jamais éprouvé le besoin de la justifier de façon systématique. Il leur semblait ou semble naturel de penser que les deux groupes ethniques coexistant en Égypte ne pouvaient pas ne pas se haïr entre eux, ne pas s'opposer l'un à l'autre. C'est là une fausse évidence, née d'une attitude irréfléchie et anti-historique, qui consiste à croire naïvement que les expériences politiques modernes, du XIX^e et du XX^e siècle, valent automatiquement pour la compréhension du monde antique ou de l'antiquité tardive.

L'ensemble des interprétations de textes et des considérations que j'ai présentées ci-dessus me paraît imposer la conclusion suivante:

La source des conflits qui ont déchiré l'Égypte byzantine se trouvait dans le domaine que les textes indiquent: dans le domaine de la religion. Ces conflits n'étaient rien d'autre que ce qu'ils semblaient être à ceux qui les ont vécus: ils étaient des conflits purement religieux. Si cela paraît invraisemblable à beaucoup de chercheurs modernes, c'est que dans l'Europe ou l'Amérique du XX^e siècle, les gens ne sont pas prêts à s'entretuer à cause de différences qui ne concernent que la façon de concevoir la divinité. Mais ce que sentent et pensent les gens du XX^e siècle n'a pas d'importance, lorsqu'il s'agit de comprendre un passé lointain. Il faut laisser parler, à travers les textes, les gens qui ont vécu dans ce passé.

* * *

Pour terminer cette longue discussion sur différents aspects de la mentalité de l'Égypte byzantine, il me faut encore affronter une question importante, quoique marginale par rapport au sujet principal de mes réflexions. Il s'agit de s'interroger sur la valeur de l'opinion, très répandue, d'après laquelle on pourrait distinguer deux types de religiosité chrétienne, nettement différents l'un de l'autre et dont l'un aurait été propre aux habitants coptes de la vallée du Nil, l'autre aurait été propre aux Alexandrins.

W.H.C. Frend, par exemple, distingue entre la "strongly biblical form of religion", qui caractériserait Antoine et en général la religiosité copte, et les "niceties of Trinitarian and Christological discussion in which the Greek speak-

¹²⁹ Voici un exemple: les chercheurs qui s'occupent des tissus coptes ont fait d'Akhmim-Panopolis une ville de culture purement copte, par opposition à Antinoë qui aurait été une ville grecque. Or, il suffit de s'intéresser, ne fût-ce que superficiellement, à d'autres témoignages de la vie d'Akhmim-Panopolis à l'époque byzantine — ceux qui concernent les poètes issus de cette ville, ou ceux qui concernent les *ayânes* qui y étaient organisés, ou ceux que fournissent les textes du dossier pachômien — pour constater que cette ville était, elle aussi, un centre fort respectable de la culture grecque.

ing and thinking clerics in Alexandria were engaged"¹³⁰. Dans le même sens se prononce M. Krause¹³¹. De même, Ch. Kannengiesser oppose la "Christianity emerging from the cosmopolitan religiosity proper to the Hellenistic city of Alexandria" à la "Christianity as bound to the spiritual landscape of the Nile valley"¹³². J'ai déjà mentionné ci-dessus (pp. 117-118) un passage d'un travail de T. Orlandi qui, tout en soulignant le lien des moines coptes avec la culture grecque, affirme que ces moines, dans leur lecture de la Bible, choisissaient une orientation exégétique différente de celle qui aurait dominé à Alexandrie et qui, jusqu'à la fin du IV^e siècle, aurait été une orientation origéniste.

Il est vrai que la foule alexandrine était toujours prête à se laisser entraîner dans des bagarres pour défendre ou attaquer les partisans de telle ou telle position théologique. Mais je pense qu'il n'est pas permis de parler d'un type de religiosité qui aurait été particulier à l'ensemble de la population alexandrine, indépendamment de toute distinction sociale et culturelle, ou même seulement à l'ensemble du clergé alexandrin. On ne peut pas attribuer en bloc aux habitants de cette ville ou à son clergé la subtilité de la pensée théologique de Clément, d'Origène, d'Arius et d'autres grands théologiens. Il est évident que non seulement la majorité écrasante des Alexandrins, mais aussi beaucoup des clercs de cette ville ont dû être tout aussi insensibles aux "niceties" du christianisme savant des théologiens que l'étaient la plupart des habitants coptes de la chora. L'école catéchétique alexandrine et les gens formés par elle ne pouvaient influencer que des cercles restreints. N'oublions pas, d'ailleurs, que cette école n'était ni une université, ni un séminaire théologique préparant les cadres de l'Eglise, et qu'elle a disparu assez vite.

Il est tout aussi faux de traiter l'ensemble des habitants coptes de la chora égyptienne comme une masse culturellement indifférenciée. Des recherches qui ont été faites récemment et que j'ai citées ci-dessus, ont montré l'influence des doctrines théologiques sur les milieux monastiques de la chora. Dans la chora aussi, on trouvait des représentants de ce qu'on appelle le "christianisme alexandrin".

D'autre part, le mouvement ascétique et le culte des saints, ces deux immenses phénomènes religieux qui apparaissent au IV^e siècle et qu'on a cru pouvoir considérer comme propres au christianisme populaire, et en Egypte au christianisme copte, ont touché, en réalité, toutes les couches de la société chrétienne¹³³. Tout comme les gens de la chora égyptienne, les Alexandrins aussi vénéraient les

¹³⁰ W. H. C. Friend, *The winning of the countryside*, "The Journal of Ecclesiastical History", 18, 1967, pp. 5-6.

¹³¹ M. Krause, *Das christliche Alexandria und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten*, dans: *Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Grossstadt*, Mainz 1982, pp. 53-62.

¹³² Ch. Kannengiesser, étude citée ci-dessus (note 78), p. 212.

¹³³ Voir A. Momigliano, *Popular religious beliefs and the late Roman historians*, dans: *Studies in Church history*, vol. 8, Cambridge 1971, pp. 1-18, réimprimé dans A. Momigliano, *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, t. 1, Roma 1975, pp. 73-92; P. Brown, *The cult of the saints*, Chicago 1981, et *The body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, London 1988.

saints, participaient aux pèlerinages, cherchaient l'aide spirituelle des moines; et parmi eux aussi, les plus pieux entraient dans des communautés monastiques.

[Warszawa]

Ewa Wipszycka