

Christianismes orientaux ;

Patristique grecque et histoire des dogmes

Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV^e et le VIII^e siècle

L'articulation du temps et de l'espace, la sélection de documents, la création de symboles

Alberto Camplani



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3346>

DOI : 10.4000/asr.3346

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 207-238

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Alberto Camplani, « Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé entre le IV^e et le VIII^e siècle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3346> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3346>

Christianismes orientaux
Patristique grecque et histoire des dogmes

Alberto CAMPLANI
Directeur d'études invité
Université de Rome « La Sapienza »

**Le Patriarcat d'Alexandrie et la construction de la mémoire de son passé
entre le IV^e et le VIII^e siècle**

*L'articulation du temps et de l'espace, la sélection de documents,
la création de symboles**

I. Introduction à la recherche

1. Les premières conceptualisations du passé d'une communauté chrétienne entre le premier et le deuxième siècle de l'ère commune ont été le résultat d'une combinaison variable d'éléments idéologiques et identitaires, développés par des intellectuels (didascales) ou des cercles plus larges en charge de la direction de la vie communautaire (prophètes, presbytres), tels que la constatation du retard de la *parousie* et le déclin de la tension eschatologique dans les assemblées des fidèles, la nécessité apologétique d'éviter à la religion chrétienne l'accusation de *novitas*, la dialectique imposée par la compétition entre formes de christianisme qui se considèrent comme alternatives et qui ont donc besoin d'un fondement légitimant.

À tout cela s'ajoute le fait que, avec la fin des phénomènes de *leadership* prophétique ou presbytéral et la naissance de l'épiscopat monarchique, une situation ecclésiale et culturelle s'est produite dans laquelle l'évêque était en charge d'une série d'activités, telles que la collecte d'informations sur les fidèles (par exemple les listes de baptisés ou des veuves), l'enregistrement écrit des faits inhérents à la communauté, la promotion du siège épiscopal, qui ont donné naissance à une perspective historique locale. De plus, le rôle idéologique des successions épiscopales s'est accru (Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV 22,2-3).

En utilisant l'Ancien Testament comme paradigme, l'historiographie est donc devenue un outil apologétique envers la culture non chrétienne, mais aussi envers les phénomènes du christianisme alternatif. D'autre part, l'activité archivistique

concrète de l'évêque et la nécessité de fonder son institution au fil du temps ont favorisé la création de récits institutionnels : ces derniers n'étaient pas des initiatives liées à des intellectuels individuels, mais le résultat de pratiques liées aux membres de groupes cléricaux ou laïcs actifs dans l'évêché, même si l'influence de l'historiographie d'auteur, comme celle de Jules l'Africain ou d'Eusèbe de Césarée, ne peut être exclue *a priori* de ce type de narration.

2. Cette écriture institutionnelle est apparue à Rome, avec le *Chronographe de 354*, une compilation contenant à la fois une séquence de courts chapitres sur chaque pape à partir de l'apôtre Pierre, connue sous le nom de *Catalogue libérien*, reprise plus tard dans le *Liber Pontificalis*¹, et des documents tels que la *depositio martyrum* et la *depositio episcoporum*, qui enregistrent le lieu de l'inhumation et la date du mémorial liturgique des évêques et des martyrs.

Mais à Alexandrie aussi nous assistons à la naissance d'une représentation du passé d'un genre similaire avec l'*Historia episcopatus Alexandriae*, et plus tard, l'*Historia ecclesiastica* copte et l'*Historia patriarcharum* en arabe. Ces ouvrages n'appartiennent pas, à proprement parler, à l'historiographie d'auteur, mais se caractérisent par un élément institutionnel fort, liés comme ils le sont au patriarcat et à la structure qui en dépend, dont ils partagent l'idéologie et dont ils citent activités et documents par le biais des archives. Ils sont le produit de personnes qui vivent dans le grand monde de la curie, ou de mouvements, tels que le monachisme ou les *philoponoi* (confréries de laïcs engagés), qui ont l'intention de promouvoir le patriarcat dans la gestion de l'Église, dans les relations avec les autres Églises et la sphère politique².

3. C'est dans cet espace que trouvent leur place mes recherches sur les formes d'autoreprésentation de l'évêché d'Alexandrie, lesquelles, bien que guidées par le

* Je remercie Marie-Odile Boulnois et Muriel Debié pour l'invitation en tant que Directeur d'études invité à l'EPHE en février 2019, une période qui, grâce à la présence de participants profondément impliqués et intelligents, à la fois collègues et étudiants des deux cours de patristique grecque et de christianismes orientaux, s'est avérée riche en échanges culturels et débats animés, qui ont conduit à une avancée significative de mes recherches sur le patriarcat d'Alexandrie. Le rapport se limite à certains des sujets traités lors des quatre conférences ; pour d'autres sujets, également abordés, je fournis des indications bibliographiques. Les abréviations suivantes seront utilisées dans le rapport :

HEpA = *Historia Episcopatus Alexandriae* (Histoire de l'Épiscopat d'Alexandrie)

Σ = Ms Təgrāy, 'Urā Masqal, Ethio-SPaRe UM-039 (en gə'əz)

V = Codex Veronensis LX (58), Verona, Biblioteca capitolare

HEC = Histoire ecclésiastique en copte

HP = Histoire des patriarches (en arabe)

AMarc = Actes de Marc évangéliste

MPierre = Martyre de Pierre d'Alexandrie.

1. R. W. BURGESS, « The Chronograph of 354: Its Manuscripts, Contents, and History », dans *Journal of Late Antiquity* 5 (2013), p. 345-396. Pour le *Liber pontificalis*, voir L. DUCHESNE (éd.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris 1886-1892, et A. A. VERARDI, *La memoria legittimante: il Liber Pontificalis e la chiesa di Roma nel secolo VI*, Rome 2015.
2. Voir la bibliographie ci-dessous dans les notes aux § IV-V.

sommet ecclésial, sont ensuite mises en œuvre par un personnel varié, qui peut avoir eu une influence sur leur composition : par exemple, en étudiant l'évolution du rôle de la documentation dans les histoires institutionnelles composées en Égypte du IV^e au VII^e siècle, j'ai pu percevoir une perte progressive de référence à des documents réels, ainsi que la croissance de récits pieux concernant les martyrs, les moines, les membres de l'élite, l'empereur lui-même, ainsi qu'un accent de plus en plus intense sur les bâtiments culturels, financés par les croyants engagés, et leur impact sur la visibilité urbaine du christianisme³.

II. Les outils de la recherche

1. Tout d'abord, quelques mots sur le binôme qui émerge dans le titre des conférences : l'accent est mis d'abord sur l'institution, puis sur la mémoire et la représentation du passé. Dans le sous-titre, je parle de l'articulation de l'espace et du temps : en fait, la construction de la mémoire est un fait inséparable de la représentation de l'espace, soit qu'il s'agisse de l'espace urbain et périurbain d'Alexandrie, où des souvenirs de martyrs sont conservés et où se trouvent les lieux de culte de personnages importants tels que Pierre, Athanase, Théophile, les empereurs Arcadius et Honorius, soit qu'il s'agisse de l'espace politique et religieux de la Méditerranée ; de même, l'articulation du temps, telle qu'elle a été élaborée à Alexandrie à un moment donné, que nous pouvons identifier au début du V^e siècle, conduit à différencier l'« époque des origines » du patriarcat de l'« époque historique », unanimement reconnue par tous, dans l'antiquité comme chez les savants contemporains, dans l'époque de Démétrius (188-230), l'évêque d'Alexandrie ami puis ennemi d'Origène. Les symboles constituent des éléments fondamentaux de la grammaire de la mémoire : ce sont les églises et les lieux de culte, les traditions sur les saints, mais aussi sur les représentants du pouvoir politique, qui reçoivent une représentation plus ou moins intense selon les époques et selon la situation ecclésiale et politique inter-méditerranéenne du patriarcat d'Alexandrie.

Dans nos efforts pour placer le christianisme égyptien dans un réseau de relations culturelles et religieuses avec d'autres christianismes et avec le pouvoir politique, nous pouvons être aidés par certaines notions et approches nouvelles qui émergent dans le débat critique : il s'agit du concept même d'institution ecclésiale, qui doit être défini et problématisé⁴ ; de la notion de géo-ecclésiologie, qui est un remaniement particulier de certains outils conceptuels appartenant à la géopolitique, mais

3. A. CAMPLANI, « The religious identity of Alexandria in some ecclesiastical histories of Late Antique Egypt », dans Ph. BLAUDEAU, P. VAN NUFFELEN (éd.), *L'historiographie tardo-antique et la transmission des savoirs* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., 55), de Gruyter, Berlin-Munich-Boston 2015, p. 85-119. Sur les églises et la présence chrétienne à Alexandrie et ses périphéries voir A. CAMPLANI, « Chiesa urbana e "periferie" cristiane di Alessandria nella tarda antichità: premesse per una ricerca », *Annali di storia dell'esegesi* 23 (2006), p. 389-413.

4. Voir ci-dessous § II.2. Pour une présentation du patriarcat en tant qu'institution, voir les études collectées dans E. WIPSYZKA, *The Alexandrian Church. People and Institution = The Journal of Juristic Papyrology*, Supplement 25, Varsovie (2015).

appliquée spécifiquement à ce réseau de communautés et congrégations, fondées sur un certain nombre de croyances religieuses et marquées par l'attente du royaume de Dieu, qui a constitué le monde chrétien des IV^e-VI^e siècles⁵ ; de la dialectique entre la représentation d'un christianisme divisé après le concile de Chalcédoine et la perméabilité réelle des confessions religieuses dans la vie quotidienne d'un village, d'une ville, d'une région, de toute l'Égypte⁶ ; de la notion d'identité copte, qui doit être considérée maintenant, plus que par le passé, comme marquée par des différences internes et des évolutions divergentes⁷.

L'attention portée aux institutions, aux évêchés, à leur activité pastorale et aux traces matérielles de la diffusion des établissements chrétiens, avec leurs productions documentaires et la variété de leurs expressions régionales, est vraiment la principale caractéristique de la recherche au cours de la dernière décennie, avec sa perspective sur « le christianisme dans l'espace », où le mot « espace » désigne une extension géographique, une construction idéologique et un système social. Il faut aussi souligner que pour ce qui concerne l'écriture de l'histoire, il est aujourd'hui évident qu'il faut prendre en considération différents genres littéraires en plus des « histoires », comme l'immense territoire de l'hagiographie, la littérature canonique, les homélies, etc. Telle a été la perspective offerte par plusieurs recherches – une perspective qui correspond parfaitement à la tendance actuelle à élargir le spectre des genres littéraires impliqués dans l'écriture de l'histoire. Faire face à l'historiographie chrétienne d'Égypte c'est aussi prendre en compte les résultats d'autres disciplines et être sensible aux interactions des différentes littératures et langues. C'est pour cette raison que, parmi d'autres historiens anciens, Sozomène⁸, Libératus de Carthage⁹, Zacharie le Scholastique¹⁰ doivent être pris en considération comme des moments importants de la réflexion historiographique sur l'Égypte : leurs écrits sont nécessaires non seulement pour reconstruire les événements, mais aussi, en raison de leur accès aux sources égyptiennes (orales et écrites), pour détecter les œuvres perdues de l'historiographie égyptienne et les perspectives des Égyptiens chrétiens eux-mêmes sur leur propre histoire.

5. Voir ci-dessous § II.3.

6. E. WIPSYCKA, « How Insurmountable was the Chasm between the Monophysites and Chalcedonians? », dans L. ARCARI (éd.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th cent. CE*, Tübingen 2017 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 103), p. 207-226.

7. P. BOOTH, « Towards the Coptic Church: The Making of the Severan Episcopate », *Millennium-Jahrbuch* 14 (2017), p. 151-190.

8. Sozomène connaît l'*Histoire de l'Épiscopat d'Alexandrie* sur lequel il faut voir la note 57.

9. Voir ci-dessous § V.3.

10. Voir M. DEBIÉ, *L'écriture de l'histoire en syriaque. Transmissions interculturelles et constructions identitaires entre hellénisme et islam. Avec des répertoires des textes historiographiques en annexe = Late Antique History and Religion* 12, Louvain (2015), p. 337-340.

2. Je me permets encore quelques considérations sur les notions d'institution ecclésiale et de géo-ecclésiologie déjà mentionnées. Marksches¹¹ utilise une définition déjà existante (proposée par le centre de recherche *Institutionalität und Geschichtlichkeit* à Dresde) selon laquelle les institutions sont des « arrangements sociaux qui suggèrent et mettent effectivement en vigueur la stabilité et la durée », dont les principes fondamentaux tendent à s'exprimer symboliquement¹². Cette définition nous permet d'élargir les limites étroites de la conception traditionnelle « légale » d'institution : institution « ne signifie pas seulement des structures sociales organisées qui présentent les mêmes caractéristiques durables – à savoir, des structures de normes explicites, une adhésion régulière, des objectifs d'action transpersonnels », mais aussi des dispositifs sociaux offrant des moyens d'atteindre la durabilité et un système de communication. Étant donné que chaque nouvelle idée a besoin d'une base sociale, le terme « institution » est utilisé pour désigner non seulement l'Église majoritaire hiérarchiquement structurée, mais également toutes les structures sociales qui établissent la stabilité et la durée. Alors que Marksches s'intéresse principalement au processus d'institutionnalisation, ce qu'il dit à propos de la consolidation sera plus approprié à notre discussion :

Par conséquent, une institution consolidée est distinguée par une série d'objectifs, de règles et de pratiques explicitement formulés qui régulent le comportement des membres, par une hiérarchie (une structure de pouvoir et d'autorité pyramidale avec des sphères d'autorité délimitées), une durée (existence au-delà de la mort des dirigeants et des membres) et un substrat (des possessions physiques spécifiques afin de concrétiser ses propres objectifs)¹³.

En conclusion, une institution, quelle que soit sa définition, est un dispositif social doté d'une dimension idéologique.

3. La deuxième notion est celle de géo-ecclésiologie, c'est-à-dire, l'approche historique qui prend en considération les patriarcats dans leurs relations réciproques, ainsi que dans leurs rapports avec le pouvoir politique, en accordant une attention particulière aux questions telles que la compétence territoriale, les domaines de compétence, la notion d'influence, les zones de résistance, la représentation de soi et la propagande : quels sont les critères permettant de déterminer l'importance religieuse et politique d'un siège patriarcal, son droit d'être le représentant religieux de l'Empire ? S'agit-il d'apostolicité, de martyre, d'orthodoxie ou d'un lien privilégié avec le pouvoir politique ? Quels sont les instruments pour promouvoir une métropole chrétienne dans le contexte de l'Empire : pamphlets politiques et ecclésiologiques ? La circulation des dossiers de documents et la législation canonique ? Des événements spectaculaires ? Le terme de « géo-ecclésiologie » a été

11. C. MARKSCHIES, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007 ; je cite de la traduction anglaise de W. COPPINS : C. MARKSCHIES, *Christian Theology and Its Institutions in the Early Roman Empire. Prolegomena to a History of Early Christian Theology*, Waco-Tübingen 2015.

12. C. MARKSCHIES, *Christian Theology and Its Institutions*, p. 22-23.

13. *Ibid.*, p. 28.

proposé pour la première fois par Philippe Blauveau dans un livre sur les patriarcats d'Alexandrie et Constantinople¹⁴. Son nouveau livre sur Rome et les églises orientales accorde aussi la plus grande attention au discours géo-ecclésiologique élaboré à Alexandrie et à la perception de Rome à son sujet¹⁵. Dans d'autres publications, Blauveau a défendu à la fois le terme « géo-ecclésiologie » et l'approche qu'il exprime, ce que certains savants ont critiqué comme trop lié à la pratique politique¹⁶. Mais la caractéristique principale de la géo-ecclésiologie est la concurrence entre divers modèles de relations entre les sièges épiscopaux et le pouvoir politique, avec leur propre logique territoriale et les stratégies mises en œuvre pour acquérir une prééminence dans la société :

Trois caractéristiques émergent : la doctrine de l'Église impériale, le temps et l'espace (Empire) (...). Les catégories de géographie systémique, principalement la géopolitique, permettent une telle étude. Si elle fournit des concepts descriptifs utiles tels qu'avant-pays et arrière-pays, orbite, sphère d'influence ou point chaud, cette discipline nous invite notamment à étudier par analogie les espaces géographiques de présence permanente ou durable et les zones d'intervention. En bref, il sert à définir les priorités territoriales développées par chacun des protagonistes. Leur capacité respective à construire et à maintenir un espace d'intercommunion dépend en fait de leur crédibilité et, partant, de l'intérêt qu'elles peuvent gagner de l'empereur ou, mieux, de son soutien éventuel¹⁷.

De toute évidence, cette approche tient compte de la promotion idéologique de la compétence territoriale. L'importance des réseaux d'information et de propagande oblige l'historien à rechercher comment les patriarcats cherchent à assurer le succès de leur idéologie, à occuper les espaces de communication, cérémonies, dévotions ritualisées, discours, slogans, chants, surnoms et images :

Afin d'éviter le danger de l'anachronisme, un dialogue avec les écrivains anciens, en particulier avec Eusèbe, devient nécessaire. Si la géo-ecclésiologie est une partie intime de la discipline de l'histoire, elle est en quelque sorte conditionnée par sa filiation intellectuelle. Tout comme le spécialiste des relations internationales entame une longue et fructueuse discussion avec Thucydide, parce qu'il était le premier et qu'il a proposé des généralisations majeures sur le pouvoir et l'impérialisme qui pourraient conduire à une approche théorique à cet égard, le géo-ecclésiologue est en dialogue permanent avec les auteurs de l'histoire ecclésiastique, et Eusèbe de Césarée en particulier. Basée sur une documentation originale exhaustive,

14. Ph. BLAUVEAU, *Alexandrie et Constantinople (451-491) : de l'histoire à la géo-ecclésiologie*, Rome 2006 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 327).

15. Ph. BLAUVEAU, *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536). Étude géo-ecclésiologique*, Rome 2012 (Collection de l'École française de Rome 460).

16. Ph. BLAUVEAU, « What is Geo-Ecclesiology: Defining Elements Applied to Late Antiquity (Fourth–Sixth Centuries) », dans R. LIZZI TESTA (éd.), *Late Antiquity in Contemporary Debate*, Newcastle 2017, p. 156-173.

17. Ph. BLAUVEAU, *Alexandrie et Constantinople*, p. 6-8 et Id., « What is Geo-Ecclesiology », p. 156-157.

cette production remarquable est en effet un discours sur l'Église elle-même, c'est-à-dire étymologiquement une ecclésiologie avec une forte conscience du temps¹⁸.

III. La représentation du passé

1. Pour ce qui concerne l'écriture de l'histoire, il est évident aujourd'hui de constater que la représentation du passé s'est faite, en Égypte comme partout, selon différents genres littéraires, en plus de l'historiographie proprement dite, comme celles appartenant à ce que l'on appelle l'hagiographie, l'homilétique, la littérature canonique. C'était la perspective d'un beau recueil d'essais publié par Arietta Papaconstantinou, en collaboration avec Muriel Debié et Hugh Kennedy, où certains savants abordent la question des différents genres de représentation du passé¹⁹. On espère que cela deviendra une piste de recherche fructueuse pour ce qui concerne l'hagiographie égyptienne (en grec et en copte) et l'homilétique dans les différentes phases de leur développement, car elles sont pleines de perspectives historiques et géo-ecclésiologiques à mettre en évidence.

2. Ces textes sont une mine inépuisable de symboles et d'images identitaires, avec lesquels ils représentent à la fois le passé et le présent du christianisme égyptien, donnant au « temps historique » une structure. Depuis la fin du IV^e siècle, Marc l'Évangéliste et Pierre d'Alexandrie sont les symboles de la véritable Église, les colonnes sur lesquelles le passé (de la naissance de l'épiscopat au IV^e siècle) doit être construit comme une architecture complexe : en particulier deux textes, le *Martyre de Pierre d'Alexandrie* et les *Actes de Marc*, composés à partir du V^e siècle et objet de plusieurs révisions au cours du temps, font des deux saints l'articulation fondamentale de l'histoire d'Alexandrie pour la capacité d'unir martyr, hiérarchie ecclésiastique et foi orthodoxe²⁰.

Les vicissitudes suivantes du christianisme égyptien témoignent de l'émergence de nouveaux symboles, ou de la refonte d'anciens, caractérisés par une fonction politique et religieuse : des empereurs tels que Constantin ou Jovien ont des significations soit politiques soit ecclésiologiques, les deux empereurs Theodosii deviennent le modèle de l'équilibre entre orthodoxie et pouvoir politique, Alexandre le Grand est projeté dans la sphère du mythe à visée politique chrétienne, tandis qu'un modèle négatif de relation entre Église et pouvoir est fourni par les empereurs Constance, Marcien et Justinien. D'autre part, de nouvelles figures du passé chrétien, outre les symboles religieux plus traditionnels (Athanasie et Cyrille entre autres), deviennent des marqueurs identitaires, comme Timothée Aelure, Pierre Monge ou, pour revenir à une période plus ancienne, Démétrius²¹. Deux textes

18. Ph. BLAUDEAU, « What is Geo-Ecclesiology », p. 159-160.

19. A. PAPACONSTANTINO, M. DEBIÉ, H. KENNEDY (éd.), *Writing 'True Stories'. Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Turnhout 2010 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9).

20. Voir ci-dessous § VI.

21. M. S. MIKHAIL, *The Legacy of Demetrius of Alexandria 189-232 CE: The Form and Function of Hagiography in Late Antique and Islamic Egypt*, Londres-New York 2017.

hagiographiques importants construits autour des figures du patriarche Dioscore et de l'évêque Macaire de Tkow sont mis au carrefour de l'engagement ecclésial (avec ses vues géo-ecclésiologiques), de l'histoire et de l'hagiographie : la *Vie de Dioscore* et l'*Encomium de Makarius de Tkow* attribué au même Dioscore²². En eux, le Patriarcat, mais aussi le monde monastique soutenant l'Église anti-chalcédonienne, identifient les nouveaux héros de l'orthodoxie et de la résistance contre le mauvais usage du pouvoir politique, les reliant au passé glorieux de la ville. La longue guerre contre le siège de Constantinople est magnifiquement représentée par la fausse correspondance entre Acace de Constantinople et Pierre Monge, dont l'étude et la réédition sont en cours²³.

3. Certains de ces symboles, histoires et traditions ont leurs racines dans des faits, des personnes et des documents réels. Il est intéressant d'étudier le processus qui mène de l'activité archivistique du patriarcat à la production de ces traditions et histoires, à partir de la documentation conservée dans les archives, mais dotée de sa propre vie, de ses propres images, de sa propre grammaire.

On peut supposer que d'un côté le patriarcat a produit des œuvres historiographiques basées sur les archives et les documents ; et que d'autre part, il a créé des histoires de saints, normalement basées sur cette même documentation, mais avec une tendance plus prononcée à raconter des épisodes, ou à exprimer un bilan historique avec des images et des miracles²⁴. Dans cette élaboration, le rôle d'Athanase est à souligner : il a créé un style apologétique dans ses *Apologies contre les ariens* et l'*Histoire des ariens* (ainsi que dans d'autres œuvres mineures), dans lequel la documentation en sa faveur était mêlée à de courtes polémiques dans des passages promouvant à la fois une perspective géo-ecclésiologique et une série de symboles et d'histoires qui pourraient affecter l'imagination et les émotions des lecteurs²⁵.

22. Ces œuvres ont été étudiées et éditées de façon critique par S. MOAWAD : *Untersuchungen zum Panegyrikos auf Makarios von Tkōou und zu seiner Überlieferung*, Wiesbaden 2010 (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 18) ; *Die arabische Version der Vita Dioscori: Edition und Übersetzung*, Turnhout 2016 (Patrologia Orientalis 56, fasc. 1, 246).

23. M. MÜLLER, « Re-Editing the Correspondence of Peter III Mongus, Patriarch of Alexandria, and Acacius, Patriarch of Constantinople (Codex Vatican Copt. 62, ff. 62r-89r) », dans P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (éd.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, Louvain 2016 (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), vol. 2, p. 969-977. Proche du genre des plérphories est aussi le texte concernant le patriarche Théodose en exil à Constantinople, publié par Coquin, mais manquant toujours d'un commentaire historique approfondi : R.-G. COQUIN, « Fragments d'une chronique, relatifs à un patriarche d'Alexandrie, sans doute Théodose (535-566 A.D.) », *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 30 (1991), p. 1-24.

24. A. CAMPLANI, « La percezione della crisi religiosa calcedonese in alcuni testi storici e agiografici prodotti negli ambienti dell'episcopato di Alessandria », *Adamantius* 19 (2013), p. 240-255.

25. A. CAMPLANI, « The religious identity of Alexandria », p. 89-92. Voir aussi A. CAMPLANI, « Setting a Bishopric/ Arranging an Archive: Traces of Archival Activity in the Bishopric of Alexandria and Antioch », dans A. BAUSI, C. BROCKMANN, M. FRIEDRICH, S. KIENITZ (éd.), *Manuscripts and*

IV. L'Histoire de l'épiscopat d'Alexandrie (HEpA)

1. Un des principaux événements de ces dernières années (2016)²⁶ est l'*editio minor*, avec traduction en anglais, d'une œuvre d'histoire préservée de façon partielle en gə'əz et en latin, concernant les II^e-IV^e siècles de l'Église égyptienne, et intitulée par les éditeurs *Histoire de l'Épiscopat d'Alexandrie (Historia Episcopatus Alexandriae = HEpA)*. Cette édition, d'une part d'un texte gə'əz préservé par un manuscrit éthiopien récemment découvert, datant du treizième siècle au plus tard, préservant la soi-disant « collection Aksumite », d'autre part des parallèles latins déjà connus depuis longtemps, accompagnée de la tradition indirecte en gə'əz, grec, latin et syriaque, a été définie par les deux chercheurs, Alessandro Bausi et Alberto Camplani, comme *editio minor* pour la simple raison qu'il n'y a pas de commentaire qui l'accompagne, mais seulement un appareil critique (enrichi de lieux parallèles). Les commentaires linguistiques et historiques seront publiés, avec l'*editio maior*, dans les années à venir. Pour le moment, les lecteurs sont renvoyés à la liste des études des deux chercheurs, publiée en annexe à l'introduction.

Écrite à l'origine en grec mais conservée dans une variété de langues anciennes, située à la frontière entre différents genres littéraires, transmise dans deux collections canoniques (une en latin, l'autre en gə'əz) et transmettant elle-même des canons et des documents officiels, l'*HEpA* est un exemple de texte institutionnel qui construit l'identité de l'Église et dans lequel celle-ci trouve sa raison d'être, en mélangeant des récits et des documents de sa propre histoire et en décrivant l'image des autres Églises, dans le but de mieux définir la position du siège d'Alexandrie à la fois en Égypte et dans le réseau international des Églises de l'Empire romain.

Les vestiges épars de cette histoire officielle du siège alexandrin ont été progressivement identifiés par l'érudition moderne depuis le XVIII^e siècle. La première source de l'*HEpA* a été trouvée dans un groupe de pièces textuelles conservées dans un ancien manuscrit latin, le *Codex Veronensis LX* (58) (= V, VII-VIII siècle), publié par Scipione Maffei en 1738 et 1742, dont les deux tomes contiennent des documents concernant l'Église de l'Afrique et une collection canonique/synodale riche et variée composée de textes attribuables aux archives des évêchés d'Alexandrie et d'Antioche. D'autres paraphrases ont été reconnues dans des sources historiographiques et hagiographiques ultérieures en latin, grec, gə'əz et syriaque, auxquelles je propose aujourd'hui, de manière tout à fait hypothétique, d'ajouter un fragment d'un texte copte (traduit du grec) que j'avais publié il y a plus de vingt ans et préservé dans le *P. Berol.* 11948, dont les liens avec cette production historiographique pourraient être bien plus étroits que ce que je ne le pensais alors²⁷.

Archives. Comparative Views on Record-Keeping, Berlin 2018 (Studies in Manuscript Cultures 11), p. 231-272.

26. A. BAUSI, A. CAMPLANI, « The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA) : *Editio minor* of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the *Codex Veronensis LX* (58) », *Adamantius* 22 (2016), p. 249-302, avec une riche bibliographie sur le texte.

27. A. CAMPLANI, « Atanasio e Eusebio tra Alessandria e Antiochia (362-363): Osservazioni sul *Tomus ad Antiochenos*, l'*Epistula catholica* e due fogli copti (edizione di *Pap. Berol.* 11948) »,

À tout cela, il faut surtout ajouter les portions du texte historique qu’Alessandro Bausi a identifié dans le manuscrit éthiopien de la « collection Aksumite » (= Σ), lesquelles peuvent être considérées aujourd’hui comme les pièces les plus importantes de l’*HEpA* et la source de traditions historiographiques et hagiographiques ultérieures.

Les fragments textuels et les paraphrases offerts par cette variété de témoins ne coïncident que partiellement et peuvent être triés de manière à reconstruire les contours de cette histoire complexe. Par exemple, c’est *V* seul – et non le nouveau manuscrit éthiopien – qui conserve la célèbre *Historia acephala* ou *Historia Athanasii*, un récit détaillé des vingt dernières années d’épiscopat d’Athanasie. D’autres sections de ce même codex traitent de la naissance et du développement initial du schisme mélécien sous l’épiscopat de Pierre I, et des documents provenant des conciles de Nicée (325) et de Sardique (343), tous parallèles à la collection éthiopienne : en particulier la lettre de Philéas de Thmuis et des autres évêques martyrs à Mélèce de Lycopolis ; la lettre de Pierre d’Alexandrie aux chrétiens d’Alexandrie ; un court récit intermédiaire. Cependant, le manuscrit éthiopien Σ conserve des textes et des informations historiques supplémentaires, comme une première section concernant l’histoire des patriarches d’Alexandrie et les règles régissant leur élection ; de longues listes d’évêques égyptiens pré-nicéens élus par les évêques d’Alexandrie ; une troisième section relative au schisme de Mélèce (un évêque qui figure dans la liste des évêques élus par Théonas) et au retour d’Arius parmi le clergé grâce à l’intervention d’Achillas et d’Alexandre ; une dernière exhortation en faveur de l’Église institutionnelle et contre l’hérésie et le schisme.

2. Comme on peut le voir d’après ce qui subsiste, cette compilation historique était un mélange de différents éléments : des documents ecclésiastiques et civils qui ont été conservés dans les archives du siège d’Alexandrie ; de courts récits polémiques écrits par des compilateurs qui étaient probablement des membres du clergé alexandrin ; et des données historiques telles que des listes d’évêques et des informations sur les bâtiments et les événements naturels, qui pourraient être tirées des archives alexandrines.

Nous ne savons pas comment cette compilation a grandi au fil du temps. Le noyau principal (le schisme mélécien, Athanasie et les conciles de Nicée et de Sardique) fut très probablement composé dans le dernier quart du IV^e siècle, pendant l’épiscopat de Théophile (385-412), et certainement avant l’activité de l’historien Sozomène, qui en cite quelques passages, et avant sa transmission à Carthage par Cyrille d’Alexandrie (vers 420). D’autres parties pourraient être attribuées à cette même main, ou à un auteur postérieur. En fait, il faut se demander si les brefs paragraphes sur les premiers patriarches et le système de leur élection sont le produit du même milieu/auteur responsable du récit sur Mélèce et Arius. Alternativement, ils pourraient être attribués à une étape ultérieure de l’élaboration du texte, mais avant l’activité de l’hagiographe napolitain Guarimpotus (seconde moitié du IX^e siècle),

dans E. DAL COVOLO, R. UGLIONE, G. M. VIAN (éd.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Rome 1997 (Biblioteca di Scienze Religiose 133), p. 191-246.

qui connaît apparemment la forme complète du texte. Si ce dernier point de vue devait être accepté, une nouvelle question devrait être discutée lors de l'examen de l'*HEpA* dans son ensemble : les brefs paragraphes initiaux concernant les premiers patriarches présupposent-ils les biographies patriarcales de l'*Histoire des patriarches* écrites par George, l'auteur copte d'une histoire copte que Mawhub a utilisée, ou sont-ils présupposés par eux ?

La question ne peut être réglée sans recherches supplémentaires. Il suffit de considérer la possibilité d'une évolution dans le temps de notre histoire, dont témoigne Liberatus de Carthage, qui connaît apparemment une chronique concernant la période après Théophile, qui pourrait être interprétée comme une continuation de l'*HEpA* (*nectens temporum illa quae in Graeco Alexandriae scripto accepti*)²⁸.

3. Les raisons des traductions en latin et en *gə'əz* ne sont pas explicites, mais peuvent être reconstituées en supposant des contextes différents pour chacune d'elles. D'une part, il y avait la demande adressée par l'Église de Carthage (418-419) aux principaux patriarcats orientaux (Alexandrie, Antioche et Constantinople) de copies des canons promulgués par le concile de Nicée (325), afin de vérifier la présence d'éléments fondant les prétendus droits de l'épiscopat de Rome d'intervenir dans les diocèses africains. À cette demande, les trois décident de répondre en envoyant, avec les canons de Nicée, des documents sur leur propre histoire. D'autre part, la diffusion des documents égyptiens en Éthiopie s'est probablement produite entre le IV^e et le VI^e siècle, dans le but de proposer le passé glorieux de l'Église d'Alexandrie au public aksoumite, de donner au christianisme éthiopien la base pour bâtir son identité et de le rendre plus uniforme avec celui de l'Égypte.

4. La première section du texte, conservée uniquement dans le codex éthiopien, commence par le récit de l'évangélisation d'Alexandrie et de l'établissement du patriarcat, tous deux décrits avec peu de phrases affirmatives. L'enregistrement de la règle donnée par l'évangéliste Marc joue un rôle central. Il régleme le choix du nouveau patriarche, élu par un collège de douze prêtres réunis en présence du cadavre de l'évêque défunt. Le texte prétend que ce système était en usage jusqu'à l'époque de Pierre I. Ensuite, les premiers patriarches alexandrins sont introduits selon un schéma similaire à celui utilisé dans le *Liber pontificalis* romain, ou de l'une de ses sources, le *Chronographe de 354*. Nous trouvons, dans chaque chapitre, la durée de leur épiscopat, la date de leur décès, leur ordination des évêques en Égypte, et d'autres informations moins importantes. Cela signifie que pour chaque patriarche, nous avons une liste d'évêques égyptiens élus par lui et en communion avec lui. Bien entendu, ces informations visent non seulement à faire connaître les noms des évêques, mais aussi à montrer la croissance de l'Église institutionnelle, la fondation de nouveaux diocèses et la chaîne des ordinations dans chaque diocèse. À partir de ces listes, les croyants étaient autorisés à savoir quels évêques devaient être considérés comme orthodoxes et sous la juridiction du siège d'Alexandrie.

28. Voir ci-dessous § V.3.

Suit ensuite le récit du schisme de Mélèce de Lycopolis, avec la citation de documents conservés également en latin (*V*). Après ces documents, alors que *V* interrompt la sélection des documents et des récits de l'*HÉpA*, dans Σ nous trouvons le reste de la première partie de l'*HÉpA*. Il consiste en un récit (en partie parallèle à Sozomène, *h.e.* I 15, Timothée Aelure et Guarimpotus) de l'acceptation d'Arius, désormais transfuge des Méléciens, dans le clergé alexandrin, suivi de sa nouvelle éviction par l'évêque Pierre en raison de ses sympathies cachées persistantes pour le mouvement schismatique. Ensuite, les débuts de l'hérésie arienne sont brièvement relatés à travers les vicissitudes de la nouvelle carrière cléricale d'Arius.

5. Il est clair que ces documents sont importants non seulement pour la lumière qu'ils jettent sur les événements historiques, mais aussi pour la fonction qu'ils attribuent, au moins idéalement, au siège d'Alexandrie. Dans la lettre des évêques et des martyrs, il est explicitement affirmé que tous les évêques égyptiens dépendent de l'évêque d'Alexandrie, sans qu'il y ait un pouvoir ecclésiastique intermédiaire. C'est une manière de montrer comment la juridiction d'Alexandrie sur l'ensemble de l'Égypte avait été acceptée bien avant le concile de Nicée par tous les évêques égyptiens : l'intention de l'auteur est de souligner la priorité de cette reconnaissance par rapport aux canons du concile.

D'un autre côté, le récit historique n'a pas pour seul but d'illustrer l'histoire du mélécianisme ou de l'arianisme. Nous apprenons que Pierre d'Alexandrie a combattu le schisme mélécien mais a été responsable aussi de la destitution d'Arius du clergé. Bien que le récit soit loin d'être clair sur ce point, le compilateur veut que ses lecteurs pensent que cet Arius, disciple de Mélèce, et l'Arius qui a provoqué la grande crise dogmatique du IV^e siècle sont une seule et même personne. Puisqu'une telle possibilité est exclue par une série de raisons historiques et critiques qui ont été débattues dans la recherche²⁹, il semble important de souligner comment un rapprochement intentionnel de deux figures du même nom a donné naissance à des traditions exaltant le discernement affiché par Pierre en excommuniant le futur hérétique avant le concile de Nicée. En d'autres termes, Pierre unit en sa personne le martyr, la rigueur ecclésiastique, la défense des règles canoniques et de la foi orthodoxe. Dans une perspective géo-ecclésiologique, ces caractéristiques donnent à Alexandrie le droit de jouer un rôle de premier plan dans le monde religieux de l'Orient méditerranéen, plus qu'Antioche et Constantinople, où l'hérésie a dominé pendant des périodes³⁰.

29. A. CAMPLANI, « Lettere episcopali, storiografia patriarcale e letteratura canonica: a proposito del *Codex veronensis* LX (58) », *Rivista di storia del cristianesimo* 3 (2006), p. 117-164 ; Id., « L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica », *Adamantius* 12 (2006), p. 8-42.

30. A. MARTIN, « Introduction », dans A. MARTIN, M. ALBERT (éd.), *Histoire « acéphale » et index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* (Sources chrétiennes 317), Paris 1985, p. 11-67 ; EAD., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Rome 1996 (Collection de l'École française de Rome 216), p. 8-9, p. 27-28.

6. Déjà depuis longtemps j'avais remarqué qu'une comparaison entre l'*HEpA* et les œuvres de l'évêque Athanase permet de déduire que la représentation du passé de l'Alexandrie chrétienne a subi quelques modifications, voire une reconfiguration entre les IV^e et V^e siècles. Dans les écrits d'Athanase, nous chercherons vainement un aperçu de l'histoire chrétienne d'Alexandrie, mais nous pouvons deviner, à partir de quelques déclarations éparpillées dans le vaste corpus de ses œuvres, quels sont les moments et les figures clés dans sa perspective ecclésiale et religieuse : le concile de Nicée, qui figure déjà avec toute son autorité dans la lettre synodale du concile de l'Église égyptienne de 338 (citée dans Athanase, *Apologie* 3-19), est appelé à devenir, au fil des ans, et particulièrement depuis les années cinquante du IV^e siècle, un point de référence central, principalement pour des raisons théologiques ; le concile de Sardique revêt une grande importance, notamment pour sa défense des évêques attaqués et persécutés par le parti des « ariens » ; la figure de Constantin, responsable du premier exil d'Athanase, est projetée après sa mort dans le royaume du mythe, fréquemment opposé à Constance ; la figure de son prédécesseur dans l'épiscopat, Alexandre d'Alexandrie, est mentionnée plus d'une fois et, en général, Athanase montre avoir une opinion positive de la tradition théologique alexandrine, en particulier en ce qui concerne l'école catéchétique (Origène, Denys et Théodote). Par contre, les mentions de Pierre d'Alexandrie (par exemple *Apologie* 59.1) sont toujours placées dans le contexte de la controverse antimélécienne ; aucune allusion n'est faite à l'évangélisation de Marc et à l'établissement par lui de la hiérarchie épiscopale ; et aucune mention n'est faite des canons du concile de Nicée, dans lesquels la position prééminente d'Alexandrie parmi les métropoles chrétiennes (après Rome) est déclarée.

Si nous comparons l'*HEpA* aux écrits d'Athanase, nous percevons la permanence de certains motifs, mais aussi des changements de perspective importants. Un rôle central dans l'*HEpA* est joué par le concile de Nicée, le concile de Sardique et l'empereur Constantin. Au contraire, la tradition théologique alexandrine a un rôle très marginal, probablement à cause de la crise origéniste survenue pendant l'épiscopat de Théophile. De nouvelles valeurs sont soulignées, telles que la figure de l'évangéliste Marc, disciple de l'apôtre Pierre et fondateur de la hiérarchie ; et celle du martyr Pierre d'Alexandrie, dont l'*HEpA* préserve non seulement la mémoire historique (comme Athanase), mais aussi des documents soutenant l'identité, les droits et le prestige du siège épiscopal d'Alexandrie. Le nouveau système de valeurs ne signifie pas un déclassement des conciles de Nicée et de Sardique, qui occupent effectivement une position de prestige ; l'insistance sur l'évangéliste Marc et l'évêque Pierre d'Alexandrie signifie cependant une réinterprétation de ces événements. Tous les documents sont utilisés pour soutenir le prestige d'Alexandrie en tant que ville éminemment chrétienne, dont le siège épiscopal est d'origine apostolique (grâce à la médiation de l'évangéliste Marc), a subi le martyre et la persécution dans ses représentants les plus illustres (Pierre I et Athanase), et a toujours été voué à l'orthodoxie, anticipant les décrets du concile de Nicée. Cette image a été promue en opposition à deux sièges épiscopaux majeurs, Antioche et Constantinople, avec le but de la concurrence pour le *leadership* religieux dans l'Empire romain d'Orient.

Outre cette nouvelle vision du passé, le texte est axé sur la question de l'ordination et de la consécration. La liste initiale des patriarches, la liste des évêques égyptiens, l'histoire de Méléce et les lettres concernant sa rébellion ont pour fonction principale de définir la véritable Église, l'institution qui a résisté aux persécutions et aux hérésies : cette Église glorieuse est basée sur l'élection correcte et l'ordination de son clergé.

7. Et la question de la paternité de cette histoire est étroitement liée à ce dernier thème. La compilation semble résulter des activités de deux « auteurs » : les évêques d'Alexandrie, d'une part, qui ont défini l'agenda théologique et politique du patriarcat ; les membres de la chancellerie, d'autre part, qui ont mis en ordre à la fois les dossiers communiqués par les évêques et les documents conservés dans les archives, sélectionnés par l'évêque et conservés par ses assistants. Qui sont ces assistants ? La fréquence avec laquelle les prêtres d'Alexandrie sont mentionnés dans l'HEpA est remarquable. Ce n'est pas une coïncidence, tout comme ce n'est pas une coïncidence si l'expression « presbytres et diacres » a probablement été interpolée dans le récit historique intermédiaire des lettres des évêques-martyrs (§ 49 = 2.1). Avec cette expression, les prêtres d'Alexandrie souhaitent rappeler aux lecteurs qu'eux aussi, avec leur loyauté au trône d'Alexandrie, ont été des martyrs pendant la persécution. Tous cela suggère que l'HEpA, qui reflète l'idéologie du sommet épiscopal, est le produit de la chancellerie d'Alexandrie et de ses prêtres, capables de trouver dans les archives toutes les informations et les documents qui pouvaient soutenir le rôle de l'institution, de ses dirigeants, tant en Égypte que dans l'empire.

8. L'HEpA a un style très particulier de représentation de l'histoire, en mêlant de brefs récits et portraits de dirigeants ecclésiastiques à des documents prouvant la primauté ecclésiastique d'Alexandrie. Les brefs portraits de patriarches rappellent le style ecclésiastique romain de représentation du passé, tandis que les récits sont basés sur des informations tirées d'éphémérides. Cela ressemble au style que nous trouvons dans le *Liber Pontificalis* romain, l'histoire des papes de Rome, et dans ses sources. À partir du style des chroniques et des documents cités, on peut déduire l'existence d'archives très sophistiquées. Par exemple, il existe des passages dans l'*Index des Lettres festales* d'Athanase ou dans l'*Historia acephala* où il est clair que le compilateur ou un scribe ultérieur disposait d'un certain nombre de documents qu'il avait décidé de citer ou de ne pas citer, dont l'existence est signalée au lecteur et est démontrée par d'autres éléments : non seulement par leur conservation dans des manuscrits attestant les œuvres d'Athanase, mais également par la référence à eux dans l'*Histoire de l'Église* de Sozomène et par des fragments coptes d'œuvres perdues. Nous trouvons dans d'autres passages le compte rendu détaillé des déplacements des prêtres et des évêques heure par heure, ainsi que des informations sur les nouveaux consuls et préfets, qui rappellent la manière dont les officiers provinciaux ont rendu compte de leurs activités quotidiennes (*commentaria*). L'attention portée aux bâtiments et aux événements naturels s'explique aisément par la dépendance aux éphémérides. Nous pouvons ajouter à cela les informations anciennes sur les archives alexandrines et leur personnel, qui parlent

de diverses fonctions remplies par le personnel de la chancellerie : *kankellarios*, *nomikos*, *ekkliesiekdikos*, *primicerius* des *notarioi*, *bibliophylax*.

Quelle est la relation entre l'HEpA et l'historiographie dans son sens traditionnel ? Bien que les membres du clergé qui composaient notre histoire aient pu être au courant des travaux historiographiques d'Eusèbe, nous ne devrions pas en tirer des conclusions trop hâtives. Si notre intention est de placer les histoires dans la production écrite alexandrine liée à l'épiscopat, nous devons considérer que deux des écrits composés par Athanase d'Alexandrie, l'*Apologia secunda contra Arianos* et l'*Historia arianorum*, étaient profondément liés aux documents conservés dans les archives, et extrêmement influents sur la composition de toutes les histoires ou pamphlets ecclésiastiques ultérieurs, comme cela est démontré par les caractéristiques suivantes : la citation d'une multiplicité de documents, de caractère ecclésiastique et civil, qui ont pour fonction de renforcer le procès d'Athanase contre ses ennemis ; la liste des évêques, en particulier celle concernant le synode de Sardique (*Apologia sec.* 49), qui vise à montrer le grand nombre d'évêques en communion avec Athanase ; la présence de notes séparant les documents dans la première partie de l'*Apologia*, tandis que la seconde partie, où les documents sont moins nombreux, contient des sections narratives plus développées.

9. En racontant l'histoire de l'épiscopat, l'HEpA fournit aussi des documents étayant à la fois la fonction du patriarcat d'Alexandrie dans l'Église universelle et sa compétence sur les évêques égyptiens. D'autre part, elle est conservée dans deux collections synodales et canoniques, probablement parce qu'elle est conçue par deux rédacteurs intermédiaires qui ont précédé les scribes des deux manuscrits comme une collection de canons et de normes traitant de la gouvernance et de la hiérarchie épiscopales.

On peut suggérer que les premières collections canoniques et certains types spécifiques d'historiographie partagent certaines caractéristiques. Les premières peuvent parfois être considérées comme une forme de représentation de l'histoire, tandis que les dernières peuvent être lues, ou du moins ont été lues par des lecteurs anciens, comme contenant des indications sur les coutumes ecclésiastiques évoluant avec le temps. Un type particulier d'histoire, tel que l'HEpA, peut avoir eu des objectifs canoniques, en particulier lorsque les vicissitudes historiques d'un patriarcat offrent la base pour promouvoir la position particulière de l'Église d'Alexandrie en Méditerranée orientale – une sorte de géopolitique appliquée aux affaires ecclésiastiques, que l'on pourrait qualifier de géo-ecclésiologie. En traitant d'Alexandrie et de l'Égypte, mais également d'Antioche et de Constantinople, l'HEpA entendait fournir au lecteur une évaluation claire de la position de l'Église alexandrine au sein de l'empire.

10. À côté de quels textes l'HEpA a-t-elle circulé ? Dans les deux manuscrits dans lesquels elle est conservée, elle est mêlée à une sorte de littérature, telle que la *Collectio antiochena* (c'est-à-dire la législation canonique des synodes du IV^e siècle, recueillie à Antioche dans la seconde moitié du même siècle), qui, depuis la fin du IV^e siècle, a été reproduite sous une forme similaire d'un côté à l'autre de la mer Méditerranée. Qu'en est-il des autres textes qui auraient pu circuler avec l'HEpA ?

En *V*, l'*HEpA* semble être liée au matériel d'Antioche : cela s'explique aisément par le fait que les deux réponses officielles à la demande de Carthage concernant des canons de Nicée venant d'Antioche et d'Alexandrie ont été traduites en latin, probablement peu après leur arrivée, et préservées ensemble dans les archives africaines, à partir desquelles elles ont émigré à Rome puis à Vérone.

Il faut accorder plus d'attention aux écrits liturgiques canoniques conservés qui ne trouvent qu'une correspondance partielle dans *V*, mais qui sont significativement mis en parallèle avec ceux d'autres anciens codex conservés dans la Biblioteca Capitolare de Vérone : les *Canons des apôtres* (n° 11) et une section parallèle aux *Constitutions apostoliques* VIII (n° 5) figurent dans le *Codex veronensis* LI (49), tandis que les *Canons ecclésiastiques* (n° 1) et la *Tradition apostolique* (n° 5) figurent dans le *Codex veronensis* LIII (51) palimpseste du v^e siècle (deux écrits dont la combinaison avec la *Didascalia apostolorum* latine a été définie comme collection tripartite). Le parallélisme entre Σ et les *Codices veronenses* LI (49), LIII (51), LX (58), fondé non seulement sur les œuvres communes qu'ils préservent, mais surtout sur la proximité des formes textuelles des œuvres qu'ils contiennent, est donc à interpréter comme un signe de sa dérivation, au fil du temps, de la même tradition textuelle, qui peut être finalement placée à Alexandrie. En conclusion, lorsqu'on examine la signification de l'*HEpA* pour Aksum, il convient de souligner que le texte a un caractère synodal, canonique et liturgique, normatif : il pouvait être utilisé et retravaillé pour construire une nouvelle culture et identité ecclésiales.

11. La section initiale de l'*HEpA* est structurée en deux sous-unités : la première contient un compte rendu de l'institution du patriarcat et des règles concernant l'élection des évêques d'Alexandrie, dont l'évolution a été enregistrée ; dans la seconde, une liste des patriarches alexandrins est proposée jusqu'à Pierre. Le style du récit de l'*HEpA* et les documents cités ont une saveur canonique, comme on peut le voir dans les passages suivants (§ 1-5) :

1. Marc l'évangéliste entra à Alexandrie dans la septième année de Néron ; il ordonna 12 prêtres et sept diacres et leur donna cette règle. 2. « Après la mort de l'évêque d'Alexandrie, les prêtres se réunirent et posèrent leurs mains, dans la foi de Dieu, sur celui que tous auront élu entre eux et, ce faisant, ils ordonneront leur évêque en présence du corps mort de l'évêque ». 3. Cette doctrine est donc restée inchangée par les évêques qu'ils ordonnent parmi les prêtres d'Annius au bienheureux Pierre, seizième évêque d'Alexandrie. 4. Cela a été fait, non pas parce qu'il était préférable de décider que les prêtres étaient ordonnés – et cela n'avait pas été accordé – mais parce qu'au contraire, un évêque n'avait pas été ordonné dans toutes les régions. 5. Après le bienheureux Pierre, il a été établi que l'ordination des ordonnés soit faite par les évêques. Il y a 255 ans d'Annius à Pierre.

Il faut noter un détail qui a été discuté lors des conférences, à savoir le fait que Marc est qualifié d'évangéliste, et non d'apôtre, comme dans d'autres traditions. La dernière phrase, qui a une intention clairement apologétique, vise à répondre à l'objection relative à la légitimité de l'ordination de l'évêque d'Alexandrie par des presbytres hiérarchiquement inférieurs à lui. Cette objection est évidemment anachronique si on la réfère à la période pendant laquelle ces patriarches étaient

en fonction, mais acquiert un sens si nous la connectons à la période de la rédaction de l'*HEpA*, c'est-à-dire à la fin du IV^e/début du V^e siècle, lorsque la consécration d'un évêque est perçue comme un acte religieux qui ne peut être accompli que par des collègues du ministère. Ainsi, le lecteur de l'*HEpA* peut apprendre dès le début les particularités de l'élection et de la consécration du patriarche, une coutume unique dans le monde méditerranéen. Il faut noter que non seulement la coutume est décrite, mais aussi sa réforme après Pierre d'Alexandrie (sous Alexandre d'Alexandrie ?). Autrement dit, les coutumes et les règles ont leur propre histoire et les changements visent à les adapter aux nouvelles situations ecclésiales³¹.

Dans d'autres parties du texte, par la citation de documents, une autre règle générale émerge concernant les droits des évêques en ce qui concerne la consécration de clercs dans des diocèses qui ne sont pas les leurs :

35. (= 3) Il y a une loi des pères et des ancêtres, que même toi tu n'ignores pas, façonnée selon l'ordre divin et ecclésiastique – car toutes choses sont selon le bon plaisir de Dieu et l'émulation pour ce qui est meilleur – par eux a été établi et fixé qu'il n'est pas licite pour tout évêque de célébrer les ordinations dans les diocèses d'autres.

On peut comparer ce passage avec les *Canons apostoliques* 35 et le *Breviarium hipponense*, tous deux conservés par *V*.

Mais il y a aussi une autre coutume qui est soulignée avec un accent particulier dans la lettre des évêques martyrs : l'évêque d'Alexandrie est à la tête de l'Église égyptienne et a le droit de consécration de tous les évêques. Philéas et les autres martyrs déclarent leur dépendance du chef de l'Église égyptienne en termes très clairs, qui ne laissent aucun doute, en insistant sur le devoir de respecter l'honneur de Pierre, dont dépend non seulement la structure ecclésiale, mais aussi la foi elle-même en Christ, *magni episcopi ac patris nostri Petri honore*<*m*>, *ex quo cuncti per spem quam habemus in domino Iesu Christo pendemus* (texte latin de *V*, § 5). Si l'on compare cette coutume aux canons de Nicée, en particulier le sixième, la connexion entre les deux devient inévitable. Et il ne faut pas oublier que ces canons sont présents aussi dans la collection synodale de *V* et *Σ*.

En d'autres termes, certains énoncés de l'*HEpA* trouvent leur parallèle dans la législation canonique citée dans les deux collections dans lesquelles elle est préservée. Cela signifie que la circulation de l'*HEpA* avec les collections synodales et canoniques n'est pas accidentelle, mais a des motivations profondes : les complexes textuels que nous trouvons dans les manuscrits qui nous sont parvenus dans différentes langues sont le résultat des choix des commanditaires cléricaux qui avaient bien compris combien le droit canonique et l'histoire d'un siège épiscopal

31. Voir le jugement de Sévère d'Antioche sur la transformation de la coutume : A. CAMPLANI, « Severus of Antioch on Ancient Church Customs: The Significance of Cyprian's Letters as Quoted by Severus and Some Oriental Canonical Collections », dans B. BITTON-ASHKELONY, R. KITCHEN, *The Future of Syriac Studies* (à paraître).

pouvaient s'éclairer mutuellement et donner une représentation plus complète d'une tradition religieuse régionale³².

V. Autres histoires

1. Lorsque nous parlons d'histoires ecclésiastiques produites en Égypte, nous avons l'habitude de nous référer à un nombre limité d'ouvrages historiographiques : l'*Histoire ecclésiastique* en copte (HAEC), l'*Histoire des patriarches* (HP), la *Chronique* de Jean de Nikiu, les *Annales* de Sa'īd ibn Batriq (également connu sous le nom d'Eutychius). Ce sont sans aucun doute des histoires importantes ; cependant, on a vu dans la recherche des dernières années l'émergence d'histoires peu connues ou marginalisées dans les études coptes, dont l'importance peut être clarifiée non seulement en raison des informations historiques qu'elles fournissent, mais aussi pour leur interaction avec les sources les plus traditionnelles. Certaines de ces histoires ont été produites en Égypte, d'autres à l'extérieur, mais en utilisant des sources d'origine égyptienne : le *Livre d'histoires* de Timothée Aelure, le *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum* de Libératus de Carthage, les œuvres historiques de Zacharie le Rhéteur, et d'autres sources encore. Nous entendons ici les évoquer, simplement pour souligner leur contribution à une recherche sur la formation et l'évolution de l'idéologie patriarcale dans l'antiquité tardive.

2. Timothée Aelure a écrit sur l'histoire de l'Église, en particulier celle de son époque, racontant les événements qui se sont produits depuis le premier concile d'Éphèse en 431 jusqu'à la mort de Marcien en 457, bien que de nouvelles preuves textuelles révèlent également son intérêt pour des périodes plus anciennes. À la suite d'autres, j'ai insisté à plusieurs reprises sur le fait que la situation de l'œuvre de Timothée est dramatique. Dans les sources, nous trouvons des références à une histoire composée par lui (par exemple, dans les *Plérophories* de Jean Rufus et dans les florilèges syriaques), mais il n'est pas clair si les fragments que nous avons proviennent d'une seule œuvre ou d'une pluralité d'œuvres traitant de différents événements³³. Un nouveau fragment de cette activité historiographique démontre l'utilisation de l'HEpA par Timothée pour ce qui concerne la crise mélécienne et arienne³⁴.

32. Pendant la discussion qui a suivi les conférences, le même phénomène a été signalé par Muriel Debié pour certaines œuvres historiographiques en syriaque : voir M. DEBIÉ, *L'écriture de l'histoire en syriaque*, p. 105-106 (*Chronique du Kuzistan*).

33. F. NAU (éd.), *Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories*, Paris 1912 (*Patrologia Orientalis*, 8), p. 11-136 ; Id., *Documents pour servir à l'histoire de l'église nestorienne*, Paris 1919 (*Patrologia Orientalis*, 13), p. 202-217.

34. A. CAMPLANI, « A Syriac fragment from the *Liber historiarum* by Timothy Aelurus (CPG 5486), the Coptic Church History, and the archives of the bishopric of Alexandria », dans P. BUZI, A. CAMPLANI (éd.), *Christianity in Egypt : Literary Production and Intellectual Trends in Late Antiquity*, Rome 2011 (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 125), p. 205-226.

Edward Watts³⁵ a offert une analyse approfondie des fragments où une connexion est établie entre le *Tome* du pape Léon et l'invasion vandale de la ville de Rome, c'est-à-dire, la ville dans laquelle le *Tome* a été composé. Dans ces fragments, le concile de Chalcédoine est interprété comme le signe de la venue de l'Antéchrist, tandis que l'Église de Timothée est présentée comme la minorité orthodoxe, persécutée par un pouvoir politique qui a succombé à une hérésie déjà condamnée lors du premier concile d'Éphèse. Il est intéressant de noter que, selon Timothée, l'âge des deux Theodosii (I et II), et donc des patriarches Théophile, Cyrille et Dioscore, était l'âge d'or, lorsque les relations entre l'Église et l'État étaient fructueuses, car les deux parties, selon leurs différentes compétences, soutenaient la vraie foi³⁶.

3. Au cours de ces années, de nouvelles études sur le *Breviarium causae nestorianorum et eutychianorum* de Libératus de Carthage, en particulier la section thématique du *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14 (2010), ont clarifié certaines questions critiques concernant son travail et remis en question sa dépendance vis-à-vis des sources égyptiennes. En particulier, selon une hypothèse intéressante, proposée par Bruno Bleckmann³⁷ et retravaillée par Philippe Blauveau, le diacre a utilisé un compte rendu alexandrin de la période après Chalcédoine, dont la tendance idéologique était opposée à la ligne représentée par Timothée Aelure et Pierre Monge, mais en même temps avait une attitude ecclésiologique plus modérée que celle des adhérents stricts à la définition chalcédonienne³⁸. Cette source, parmi d'autres, est citée au début du texte :

I Peregrinationis necessitatibus defatigatus et aliquatenus feriatu animo a curis temporalibus, duarum heresum, hoc est Nestorianorum et Eutychianorum ex p. 99 ecclesiastica historia nuper de Græco in Latinum translata et ex gestis synodalibus uel sanctorum patrum epistulis hoc breuiarium collegi, nectens temporum illa quæ in Græco Alexandria scripto accepi uel grauissimorum hominum didici narratione fideli.

Épuisé par les pérégrinations incombant à ma charge et l'esprit relativement dégagé des soucis du temps, j'ai composé cette brève histoire de deux hérésies, à savoir celle des nestoriens et celle des eutychiens, (p. 99) après avoir consulté une histoire ecclésiastique récemment traduite du grec en latin, des actes synodaux ainsi que

-
35. E. WATTS, « Interpreting Catastrophe : Disasters in the Works of Pseudo-Joshua the Stylite, Socrates Scholasticus, Philostorgius, and Timothy Aelurus », *Journal of Late Antiquity* 2 (2009), p. 79-98 ; ID., *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley-Los Angeles-Londres 2010 (The Transformation of the Classical Heritage, 46) ; ID., « John Rufus, Timothy Aelurus and the Fall of the Western Roman Empire », dans R. MATHISEN, D. SHANZER (éd.), *Romans, Barbarians, and the Transformation of the Roman World. Cultural Interaction and the Creation of Identity in Late Antiquity*, Farnham (UK)-Burlington (VT) 2011, p. 97-106.
36. A. CAMPLANI, « The religious identity of Alexandria », p. 100-102.
37. B. BLECKMANN, « Tendenziöse Historiographie bei Liberatus: Von Proterius bis Athanasios II », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 14 (2010), p. 166-195.
38. PH. BLAUEAU, F. CASSINGENA (éd.), *Libératus de Carthage. Abrégé de l'histoire des nestoriens et des eutychiens*, Paris 2019 (Source Chrétienne, 607). Voir la longue introduction de Ph. BLAUEAU.

des lettres des saints Pères. J'y ai associé cette série d'événements que j'ai recueillie dans un écrit grec d'Alexandrie (*nectens temporum illa quae in Graeco Alexandriae scripto accepi*) ou que j'ai apprise par le récit digne de foi des hommes les plus sérieux (trad. F. Cassingéna).

Il serait intéressant de trouver des indices qui permettraient d'établir si cette histoire modérément pro-chalcédonienne était conçue comme une continuation de l'*HEpA*. D'un autre côté, nous devons nous rappeler que Timothée Aelure était certainement familier avec l'*HEpA*. On pourrait formuler l'hypothèse que le même matériel historiographique, basé sur l'*HEpA*, a été mis à jour dans des directions différentes selon les tendances ecclésiologiques opposées des compilateurs actifs après le concile de Chalcédoine³⁹. De ce point de vue, il sera intéressant d'étudier les nombreux points de contact entre Libératus et d'autres matériaux historiographiques égyptiens, tels que celui de Timothée ou de l'histoire copte, pour mieux comprendre l'évolution des symboles identitaires alexandrins même lorsqu'ils sont perçus par les personnes qui vivent et agissent en dehors de l'environnement patriarcal.

4. *L'Histoire de l'Église* préservée en copte (= *HEC*)⁴⁰ a été récupérée à partir de manuscrits fragmentaires et d'autres témoins, en particulier les passages parallèles de *L'Histoire des patriarches* en arabe (= *HP*), et étudiée du point de vue à la fois de ses sources (documents officiels, homélies, légendes hagiographiques) et de sa signification historique, par une riche tradition d'études de chercheurs tels que Zoega, von Lemm, Crum, Johnson, Orlandi et den Heijer. Les fragments de la dernière partie parlent de la carrière de Timothée Aelure (d. 477), dont l'épiscopat doit donc être considéré comme le *terminus post quem* de la composition de l'*HEC*. Une datation plus tardive, pendant le VI^e siècle, semble possible à mes yeux.

À partir des fragments de deux manuscrits coptes, nous pouvons déduire que ce travail était articulé en deux parties : une première partie, mal conservée, contenant une traduction (et une refonte) de (au moins) certaines sections de *L'Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et concernant la période jusqu'à la persécution dioclétienne⁴¹; une seconde partie, manifestement sans rapport avec Eusèbe, tout à fait

39. Une référence aux sources alexandrines a été détectée aussi dans deux chroniques étudiées par Burgess et Dijkstra : la *Cronique alexandrine* (ou *Chronographia Golenischevensis*) et les *Excerpta Latina Barbari*, dans le cadre de deux contributions fondamentales qui reprennent la question de leur nature, date et tradition manuscrite : R. W. BURGESS, J. H. F. DIJKSTRA, « The 'Alexandrian World Chronicle', its Consularia and the Date of the Destruction of the Serapeum (with an Appendix on the List of Praefecti Augustales) », *Millennium Jahrbuch* 10 (2013), p. 39-113 ; R. W. BURGESS, « The Date, Purpose, and Historical Context of the Original Greek and the Latin Translation of the So-called Excerpta Latina Barbari », *Traditio* 68 (2013), p. 1-56.

40. T. ORLANDI (éd.), *Storia della Chiesa di Alessandria*, I-II, Milan-Varese 1968-1970 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 17, 31) ; Id., « Nuovi frammenti della *Historia Ecclesiastica* copta », dans S. F. BONDI (éd.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pise 1985, p. 363-384 ; D. W. JOHNSON, « Further Fragments of a Coptic History of the Church. Cambridge Or. 1699R », *Enchoria* 6 (1976), p. 7-18.

41. A. BOUD'HORS, S. MORLET, « La version copte de l'*Histoire ecclésiastique* », dans S. MORLET, L. PERRONE (éd.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. I. *Études d'introduction*, Paris 2012, p. 267-270.

originale, racontant les événements de Pierre I à Timothée Aelure. D'un index à une section du texte et d'un colophon nous apprenons que l'œuvre était divisée en douze livres, chacun appelé « histoire de l'Église », suivie de l'indication numérique. L'influence de l'historiographie eusébiennne ne se limite pas à cette marque formelle ni à la présence de passages traduits de son œuvre : la rare mention de documents, l'attention portée à la production littéraire des protagonistes du récit et les listes d'œuvres composées d'auteurs ecclésiastiques sont les signes indubitables d'une référence délibérée au grand historien. En comparaison avec l'*HE-pA*, le territoire d'intérêt de l'*HEC* est plus large, car son objectif s'étend à toute la Méditerranée orientale, même si le point de départ est Alexandrie. Mais la distance de la méthode est considérable : le rôle des documents est quantitativement inférieur et fonctionnellement différent, les traditions sur les saints, les martyrs, les évêques d'Alexandrie et les figures du pouvoir impérial, souvent dérivées de l'hagiographie et de la production homilétique, jouent un rôle de premier plan⁴².

Cette histoire, pas toujours utile pour la reconstruction des événements de l'Église égyptienne, s'avère essentielle pour l'étude de la mentalité et des nouvelles valeurs religieuses et politiques émergentes au sein de l'élite ecclésiastique égyptienne, à laquelle se sont agrégés les groupes laïcs engagés dans les confréries (*spoudaioi* et *philoponoi*), responsables de certains bâtiments de culte et de certaines activités liturgiques et caritatives⁴³. Constantin, Constance, Théodose I et II sont l'objet d'un mélange de traditions et de motifs qui cachent derrière eux l'élaboration de modèles de coexistence entre pouvoir religieux et pouvoir politique⁴⁴.

5. Avant d'aborder l'*Histoire des Patriarches*, sorte de *Liber Pontificalis* de l'Église copte, il convient de donner quelques informations sur les études les plus récentes sur la *Chronique* de Jean de Nikiu. D'une part, une thèse de doctorat rédigée par Daria Elagina a été discutée en 2019 à l'Université de Hambourg⁴⁵ : elle propose une nouvelle édition d'une partie de l'ouvrage, conduite selon une méthode historico-critique raffinée. Elle est un outil indispensable pour approfondir la transmission textuelle d'œuvres qui, comme la *Chronique*, étaient à l'origine composées en grec ou en copte, mais qui sont maintenant conservées en éthiopien (la traduction de la *Chronique* devrait être datée du début du xvii^e siècle) à travers la phase intermédiaire d'une traduction arabe perdue. Elle l'est aussi pour étudier

42. A. CAMPLANI, « The religious identity of Alexandria », p. 102-107.

43. Voir A. CAMPLANI, « The Transmission of Early Christian Memories in Late Antiquity: On the editorial activity of laymen and *philoponoi* », dans B. BITTON-ASHKELONY, L. PERRONE (éd.), *Between Personal and Institutional Religion. Self, Doctrine, and Practice in Late Antique Eastern Christianity*, Turnhout 2013 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 15), p. 129-153.

44. A. CAMPLANI, « Pious and Impious Christian Rulers according to Egyptian Historiography and Hagiography. A First Survey of Evidence », dans H. LEPPIN (éd.), *Images of the Good Christian Ruler* (Millennium Studien) (à paraître).

45. D. ELAGINA, « *The Textual Tradition of the Chronicle of John of Nikiu: Towards the Critical Edition of the Ethiopic Version* », A dissertation submitted to the Faculty of Humanities at the Universität Hamburg for the degree of Doctor of Philosophy, Université d'Hambourg, 2019.

les orientations culturelles de l'auteur, notamment en ce qui concerne l'articulation du temps historique et la représentation de la société de l'antiquité tardive. Il faut se rappeler que la *Chronique*, qui dépend en partie de Jean Malalas et de Jean d'Antioche, dans sa deuxième partie est un récit de la conquête de l'Égypte par les Arabes faite par un témoin oculaire. Pour cette raison, la *Chronique* est un document important sur la perception chrétienne de la nouvelle domination.

Deux études récentes de Phil Booth nous aident également à saisir d'autres aspects de cette chronique, surtout en ce qui concerne sa relation avec les catégories historico-politiques et son orientation ecclésiale⁴⁶. Le chercheur voit en effet en Jean l'exemple d'un historien qui vit toujours dans le cadre de l'empire romain, tout en étant témoin de sa dissolution. En même temps, bien qu'adhérant à l'Église anti-chalcédonienne et exaltant des personnalités comme Dioscore ou Benjamin, il n'adopte pas des attitudes fondamentalistes, comme on le trouve tant dans la littérature copte que dans l'*HP*.

En fait, à l'époque de Jean, il y a des environnements qui promeuvent une forte identité historico-dogmatique de l'Église anti-chalcédonienne, caractérisée par l'attention portée à l'originalité doctrinale et ecclésiale du monde copte, par l'accent mis sur les nouveaux symboles de la résistance religieuse, par l'accent mis sur la nature égyptienne de l'Église copte « orthodoxe » et sur son passé glorieux, et par un soupçon envers un empire comme qui a finalement donné son soutien officiel (avec Marcien d'abord, et Justinien ensuite) à l'hérésie de Chalcedoine. Jean, cependant, semble appartenir à des environnements différents et moins visibles, dans lesquels la division doctrinale n'est pas exaltée, mais perçue comme quelque chose à surmonter en se référant à un passé unitaire, et le cadre de référence politico-culturel est toujours celui de l'empire romain, conçu dans sa dimension culturelle œcuménique, même quand en Égypte il a cessé d'exister en tant qu'organisme suprarégional.

6. Comme on le sait, la *HEC* est l'une des sources utilisées par Mawhūb b. Mansūr b. Mufarrij pour composer l'*Histoire des Patriarches*⁴⁷. Ce long travail, qui dépend fortement des écrits historiques antérieurs, est structuré comme une séquence de Vies de patriarches, comme l'indique son titre arabe : *Siyar al-Bi'ah al-Muqaddasah* (« biographies de la Sainte Église »). Au cours de la biographie de chaque patriarche, toutes sortes d'événements sont enregistrés, y compris d'intérêt politique, social et ethnique. Traditionnellement, on dit que l'*HP* a deux formes, la première qualifiée de « vulgate », éditée deux fois et traduite en anglais par

46. Voir surtout P. BOOTH, « Severan Christians between the Roman and Islamic Empires », dans E. R. O'CONNELL (éd.), *Egypt and Empire: Religious Identities from Roman to Modern Times*, Londres (sous presse), mais aussi ID., « Towards the Coptic Church: The Making of the Severan Episcopate », *Millennium-Jahrbuch* 14 (2017), p. 151-190 ; ID., « A Circle of Egyptian Bishops at the End of Roman Rule (c. 600) : Texts and Contexts », *Le Muséon* 131 (2018), p. 21-72.

47. L'étude fondamentale est celle de J. DEN HEIJER, *Mawhūb ibn Mansūr ibn Mufarrij et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Louvain 1989 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 513 ; Subsidia 53).

Evetts⁴⁸, et la seconde plus archaïque (manuscrit de Hambourg), partiellement éditée⁴⁹, mais non traduite⁵⁰. Les résultats des études de P. Pilette⁵¹, par rapport à l'état de la recherche avant ses travaux, peuvent être résumés comme suit : 1) un nouveau manuscrit a été ajouté au manuscrit de Hambourg en tant que témoin de la couche la plus ancienne de l'HP ; 2) une meilleure compréhension de l'évolution du texte a été proposée sur la base des preuves manuscrites : la recension dite « vulgate » est une notion qui dans la thèse a fait l'objet de critiques, de sorte qu'elle laisse la place à une nouvelle vision selon laquelle les formes du texte ne sont pas deux, mais une pluralité, produites au cours du temps comme une forme à la fois d'amélioration stylistique et de mise à jour historique. Beaucoup de travail reste à faire pour détecter les allusions cachées dans l'HP à certaines sections de l'HEC et à d'autres textes coptes qui, bien que non directement cités et traduits, pourraient néanmoins fournir aux rédacteurs (coptes ou arabes) les informations utilisées pour la compilation de l'HP.

L'œuvre peut être considérée comme une tradition d'écriture historique plus qu'un livre cohérent. Caractérisé par une variété de couches de composition, il a subi un certain nombre d'ajouts éditoriaux au fil du temps. L'HP combine et traduit un certain nombre d'histoires qui n'existent plus ou qui existent partiellement en copte : 1) l'HEC ; 2) une chronique perdue écrite en copte pour la période 412-700, attribuée à l'archidiacre George (VII^e-VIII^e siècle) ; 3) un texte perdu écrit par un moine nommé Jean (milieu du VIII^e siècle) ; 4) une histoire perdue composée par un autre Jean (deuxième du VIII^e siècle) ; 5) un texte perdu écrit par Michel, évêque de Tinnis, en 1051 ou 1058. À ce matériel copte traduit en arabe et retravaillé, le dernier compilateur a ajouté les biographies de Chrystodulos et Cyrille III, composées directement en arabe. Ce texte composite a subi à son tour des ajouts et des modifications mineures au cours du temps.

48. B. T. A. EVETTS (éd.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, Paris 1904-1915 (Patrologia Orientalis 1,2 : p. 99-214 ; 1,4 : p. 381-619 ; 5,1 : p. 1-215 ; 10,5 : p. 357-551).

49. C. F. SEYBOLD (éd.), Severus ibn al-Muqaffa'. *Alexandrinische Patriarchatgeschichte von S. Marcus bis Michael (61-767), nach dem ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben*, Hambourg 1912.

50. L'objectif du projet *International Copto-Arabic Historiography Project* (= ICAHP, basé au Centre d'études orientales - Institut orientaliste de Louvain, Université de Louvain) est de fournir une édition critique d'une partie importante de ce texte, basée sur la recension primitive et accompagnée d'une traduction anglaise, avec commentaires linguistiques et historiographiques. Cette étude, commencée en octobre 2009, est réalisée dans le cadre d'un projet international pour l'édition de l'ensemble du corpus.

51. P. PILETTE, « La recension primitive du texte arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* : problématique et perspectives », *Acta Orientalia Belgica* 23 (2010), p. 141-155 ; EAD., « L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* : une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », *Le Muséon* 126 (2013), p. 419-450 ; EAD., *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie : une tradition textuelle ouverte. Essai méthodologique, édition critique et traduction des Vies 17 à 26*, Dissertation, Louvain 2014. Voir aussi R. HAMMAD, « Un contributo alla nuova edizione critica della *Storia dei Patriarchi di Alessandria: Vitae XXVII-XXXVII*. Trascrizione, traduzione, collazione, note e commento storico », Thèse de doctorat, Université La Sapienza, Rome 2014.

L'idéologie principale de l'*HP* est celle du patriarcat, puisque les auteurs de ses sources coptes faisaient partie de cercles proches de l'Église institutionnelle copte. Cependant, comme je l'ai signalé dans ma contribution à un colloque sur la transmission des savoirs⁵², lorsque nous lisons l'ouvrage, nous devons prendre en compte une pluralité de lignes idéologiques, qui sont imbriquées mais pas toujours confondues : 1) la ligne de l'auteur de l'*HEC* ; 2) les perspectives des autres sources ultérieures ; 3) les opinions du compilateur final, Mawhub.

Pour ce qui concerne les sources de l'*HEC* et l'*HP*, un axe de recherche particulièrement approfondi par Orlandi, Johnson et den Heijer, une importante contribution publiée par Catherine Louis propose l'édition et l'étude d'une feuille de parchemin conservée à l'IFAO (inv. N° 51), dont le texte, se présentant comme un extrait d'un *florilegium*, traite de la phase finale du Serapeum⁵³. Il contient la conclusion d'une lettre impériale dans laquelle l'envoi d'un général avec des troupes est promis afin de fermer les temples païens ; à la fin du texte, nous découvrons que cette lettre est citée dans un message fictif des clercs d'Alexandrie aux habitants de la ville. Louis est en mesure de montrer que ce fragment, fragment d'un texte plus long perdu, était à la base d'un passage de l'*HEC*, utilisé par *HP*, dans lequel Athanase exprimait, avant sa mort (373), le désir que le Serapeum soit détruit, une espérance qui, anachroniquement, est satisfaite par Jovien (mort en 363 !). Il est très intéressant de voir comment Jovien, déjà nommé dans l'*HEpA*, est une figure impériale qui prend de plus en plus d'importance – comme cela arrive aussi en Syrie dans le *Roman de Julien l'Apostat*⁵⁴ – devenant le symbole de l'équilibre entre pouvoir religieux et pouvoir politique : le premier défend l'orthodoxie et prépare le salut, le second administre le bien-être civil et soutient l'Église. Cette tendance à réévaluer la figure de Jovien est parallèle à la dévaluation progressive des empereurs favorables à la définition christologique du concile de Chalcedoine : Marcien, Léon, Justinien et les autres⁵⁵.

À l'avenir, une plus grande attention devrait être accordée à la position géo-ecclésiologique de l'*HEC* et de l'*HP* : comment l'Égypte est-elle représentée au sein des christianismes de la Méditerranée orientale selon les différentes couches du texte ? Quel bilan porte son (ses) auteur (s) sur le pouvoir politique, surtout quand il n'est plus chrétien ? Quelle vision du passé et de figures d'évêques et de moines égyptiens et non égyptiens s'y fait jour ? Est-il possible que certaines tensions et contradictions dans le texte de l'*HP* puissent indiquer des changements dans la façon dont ces personnages sont jugés au fil du temps ?

52. A. CAMPLANI, « The religious identity of Alexandria », p. 108-112.

53. C. LOUIS, « Les derniers temps du Sérapéum d'Alexandrie : un nouveau témoin copte », *Journal of Coptic Studies* 17 (2015), p. 109-126.

54. J. W. DRIJVERS, « The Emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian Romance », *Studia Patristica* 45 (2010), p. 229-233.

55. A. CAMPLANI, « Pious and Impious Christian Rulers », où je discute de l'*Encomium d'Athanase* attribué à Cyrille et de l'*Encomium de Saint Ménas* attribué à Jean III.

VI. Hagiographie et histoire institutionnelle : quelques exemples

1. Dans toutes les œuvres que nous avons examinées, le genre de l'historiographie est toujours contigu à celui de l'hagiographie. Ce phénomène était déjà présent au IV^e siècle, comme le montrent les écrits d'Athanase, en particulier *La lettre à Sérapion sur la mort d'Arius* ou *l'Histoire des ariens*, et devient de plus en plus intense avec le temps. Aussi dans l'*HEpA* on peut percevoir des ouvertures hagiographiques, comme le montrent les deux paragraphes suivants :

§ 25 : Il convient que nous nous renseignions sur le bienheureux Pierre. En fait, depuis son enfance, il était réputé pour la conduite de sa vie dans la loi chrétienne. Il a grandi dès son enfance comme Samuel dans l'Église (I Rois 1), avec l'évêque Théonas ; et gagnant en honneur, il est devenu archidiaque. Une fois que Théonas est décédé, tous ensemble, prêtres et diacres, l'ont élu évêque, en raison de la pureté de sa vie.

§ 64. Arius, ayant entendu dire que les Mélécien étaient excommuniés et que leur baptême (n'était pas accepté), était enragé. Alors le bienheureux Pierre, connaissant qu'il était furieux, l'expulsa de l'Église en déclarant : « En effet, tu es entré dans l'Église avec des fraudes ! ».

Sur la base des études passées, et dans le contexte de la présente recherche, il est devenu de plus en plus clair que l'*HEpA*, avec les écrits apologétiques d'Athanase, a fourni les matériaux pour une riche production hagiographique, dans laquelle les principaux thèmes de l'idéologie ecclésiale alexandrine, ainsi que les préoccupations pastorales du sommet épiscopal, se traduisent en plusieurs récits. C'est un phénomène qui se répète dans les différentes phases historiques : la *Vie de Dioscore* et *l'Encomium de Macaire de Tkow*, déjà évoqués, ne sont que les plus connus d'une série de textes dans lesquels la construction complexe de l'idéologie du patriarcat est transformée en symboles, histoires, figures exemplaires. Il s'agit de textes produits dans des environnements cléricaux et socio-culturels proches du patriarcat, retravaillés au fil du temps par des groupes selon différentes tendances ecclésiologiques et surtout selon des intérêts culturels spécifiques.

Le *Martyre de Pierre d'Alexandrie* et les *Actes de Marc l'évangéliste* constituent un exemple exceptionnel de traduction en termes narratifs de l'idéologie du patriarcat, qui est en quelque sorte mise en scène.

Le premier est basé sur l'identification d'Arius le mélécien à l'Arius hérétique tel que proposé par l'*HEpA*, avec l'ajout que Pierre n'accepte pas Arius de nouveau dans le clergé car il s'aperçoit qu'il va provoquer l'hérésie ; de plus, le lien entre Pierre et les patriarches qui le précèdent est fondé sur la combinaison de la persécution par la foi et l'orthodoxie. Le second texte fonde les raisons de la domination d'Alexandrie sur la Cyrénaïque et la *Libya secunda*, et donne les bases à la hiérarchie alexandrine : dans ce cas aussi, le premier évêque, Marc l'évangéliste, devient également un martyr.

Bien qu'il ne soit pas clair lequel des deux textes a été composé en premier dans sa forme la plus ancienne, les deux doivent être traités ensemble en raison d'un phénomène extraordinaire de dialectique éditoriale : les réécritures de l'un et de l'autre, peut-être achevées plus d'une fois, ont tenu compte de ce qui était dit

dans l'autre texte (mais dans quelle phase de la réécriture ?), dans une sorte de dialogue qui n'est pas facile à reconstituer en détail, mais qui a certainement existé.

Dans les portions de texte ajoutées au Martyre de Pierre et aux Actes de Marc, nous voyons les *philoponoï* intervenir, qui étaient probablement à Alexandrie responsables de divers lieux de culte, dont ils ont financé la construction.

2. Comme la critique l'a montré depuis longtemps, le point central des différentes versions du *Martyrium Petri* n'est autre que la traduction en termes hagiographiques du mythe créé par l'*HEpA*, que le patriarcat a voulu faire paraître historique sur la base de la documentation présentée, à savoir l'excommunication par l'évêque Pierre d'Arius, qui serait à la fois disciple de Méléce et fondateur de l'hérésie trinitaire.

Le texte hagiographique présente une tradition extrêmement complexe, des versions dans différentes langues occidentales et orientales, des formes textuelles de différentes longueurs et avec développements narratifs, parmi lesquelles on peut distinguer, même avec une certaine difficulté, une forme courte et une forme longue ; on pourrait ajouter aussi une forme très longue. Le texte reconstruit par Telfer est une reconstruction intéressante mais artificielle. Dans le but de retracer les traits les plus anciens de la tradition, il semble plus approprié de se référer aux textes effectivement transmis dans les différentes versions et de comparer les structures narratives. L'existence d'une recension brève est attestée par le texte latin publié par Surius et par la recension vulgate de l'*HP*, où l'on parle de deux formes du texte 1) dans la forme brève Pierre est décapité en prison, en passant la tête dans un trou creusé dans la paroi de la prison (cette version est confirmée par l'*Histoire des conciles* en arabe) ; 2) dans la forme longue (la plus attestée dans les différentes versions), il sort du trou de la cellule et il est amené dans la banlieue orientale (τὰ Βουκόλου) de la ville près de la tombe de Marc l'évangéliste et martyr, où il est décapité ; cet épisode est suivi d'une séquence complexe liée à l'enterrement du martyr, dont le corps est transporté de l'est à l'ouest d'Alexandrie, reflet historique des conflits entre plusieurs sanctuaires alexandrins dédiés à la mémoire du saint ou simplement attribués à lui, et à la relation de ceux-ci avec le sanctuaire de Marc dans l'une des nécropoles de la métropole.

Une partie du texte se déroule en prison et est commune à toutes les formes textuelles. En fait, la couche la plus ancienne de cet étrange *Martyrium* s'ouvre lorsque Pierre est déjà emprisonné et que l'empereur ordonne sa décapitation. La foule s'oppose à cette condamnation injuste et est prête à affronter les soldats même au prix de la vie. Pierre conçoit alors un stratagème par lequel la condamnation peut être exécutée en secret, sans autre effusion de sang : frapper au mur de la prison pour que les soldats puissent localiser où il se trouve, y pénétrer et exécuter la peine. En fonction des deux formes les plus importantes du récit, courte et longue (qui à son tour est riche en variations non seulement textuelles mais aussi structurelles), Pierre est ou décapité directement en prison⁵⁶, ou à travers le trou dans

56. Outre l'édition de la forme brève existant seulement en latin faite par L. SURIUS, *Historiae seu vitae sanctorum juxta optimam coloniensem editionem nunc vero ex recentioribus et probatissimis*

le mur est conduit au lieu-dit *Ta Boukolou*, sur la tombe de Marc l'évangéliste, où la peine est exécutée. Comme on peut facilement le comprendre, il n'y a aucun compte rendu du procès, ni aucun détail qui permette de mieux donner le contexte historique du martyr. De toute évidence, le texte est construit autour d'un autre centre d'intérêt, qui est en effet représenté par les mots que Pierre prononce dans une conversation confidentielle avec ses presbytres, Achillas et Alexandre, dans laquelle, après avoir raconté son rêve du Christ enfant avec le vêtement déchiré, il recommande à ses deux successeurs de ne pas accueillir Arius, destiné à diviser l'Église avec son hérésie.

Le contexte qui motive cette conversation entre Pierre et ses presbytres est représenté par deux épisodes qui voient Arius comme leur protagoniste : dans le premier, dont nous avons déjà discuté et qui est enregistré par l'*HEpA* seul (mais indirectement aussi par Sozomène et Guarimpotus), le personnage, après avoir abandonné le mouvement mélécien, se fâche contre Pierre quand celui-ci décide de prendre des mesures plus sérieuses contre le mélécianisme, et donc est expulsé du clergé ; dans le second, attesté par le *Martyrium* seul, et intimement, bien que non explicitement, lié au premier, le futur hérésiarque, craignant de rester en dehors du clergé au cas où Pierre serait condamné à mort, lui envoie des clercs pour faire pression sur lui pour sa réadmission. Il faut noter que le *Martyrium* ne fait pas référence au premier épisode, c'est-à-dire qu'il ne dit rien des raisons pour lesquelles Arius a été expulsé du clergé.

Le refus soudain et violent de Pierre effraie le public. Pierre appelle ensuite Achillas et Alexandre pour motiver son comportement. C'est précisément ici que nous lisons l'une des intuitions narratives les plus heureuses de l'auteur anonyme du *martyrium*, destinée à être évoquée ultérieurement dans de nombreux textes hagiographiques : en fait, le patriarche leur raconte un rêve qu'il avait fait la nuit précédente dans lequel un jeune homme à la robe déchirée (métaphore christologique et ecclésiologique) blâme Arius pour la future tragédie de l'Église orthodoxe et exhorte le patriarche à veiller à ce que personne n'entre en communion avec lui et ne l'accepte dans l'Église. Ici s'ouvre la partie historique du discours de Pierre, dans laquelle il narre sa fuite et son exil, le martyr des quatre évêques (Philéas, Hesychius, Pachomius et Théodore, mentionnés dans l'*HEpA*), la rébellion de Méléce, le passé du patriarcat alexandrin, marqué par la persécution et la

monumentis numero auctae mendis expurgatae et notis exornatae, vol. XI. November, Augustae Taurinorum 1879, p. 683-688 (BHL 6696), il faut citer, à l'appui de l'existence réelle de la forme courte, cette phrase de l'*Histoire de conciles* attribuée à Sévère Ibn Al-Moqaffa, évêque d'Aschmounaïn (éd. L. LEROY, *Histoire des Conciles [second livre]*, Paris 1911 [Patrologia Orientalis 6,4], p. 481) : « D'après les témoignages recueillis par les historiens, son martyr eut lieu de la manière suivante : Comme on multipliait les recherches et qu'on redoublait de vigilance pour le surprendre, on eut connaissance du lieu où il était caché. Il passa la tête par une lucarne qui était dans la muraille et à ce moment on lui coupa le cou. Les infidèles s'emparèrent de sa tête, mais non de son âme pure qu'il rendit à son Créateur miséricordieux », avec laquelle s'accorde l'*HP* dans sa version vulgate (Patrologia Orientalis 1, p. 397).

lutte contre l'idolâtrie et l'hérésie : les noms de certains évêque d'Alexandrie sont mentionnés, mais pas celui de Marc l'évangéliste.

Le deuxième discours devrait appartenir à un niveau de tradition ultérieur, tout comme le troisième, inséré dans la série des formes longues du texte. Il est en fait prononcé à *Ta Boukolou*, lieu du martyre de Marc, près du tombeau de l'évangéliste, à qui Pierre s'adresse. Il se souvient que Marc est l'évangéliste d'Alexandrie et de l'Égypte ; et puis d'Ananias (Anianos), Melios (Abilios dans Eusèbe de Césarée, *h.e.* III 14.1,3) et d'autres, jusqu'à Démétrius, Héraclas, Denis, Maxime et Théonas, qui élève Pierre. La fonction de ce discours est de fonder Pierre dans la grande lignée patriarcale qui part de Marc, également considéré comme un martyr.

Le troisième discours s'ouvre immédiatement après le deuxième et est adressé au Christ. Pierre demande un soutien pour l'Église dans la persécution. Il n'a pas de rôle bien défini dans l'économie de *MPierre*, mais est immédiatement suivi de l'épisode de la vierge qui vivait dans une maison de la banlieue près de la tombe de Marc, à laquelle une voix céleste adresse le célèbre slogan « Pierre premier des apôtres/ Pierre dernier des martyrs », qui peut être interprété comme un véritable programme identitaire du christianisme alexandrin, mais aussi une indication sur les lieux de culte attribués à « Pierre » dans les périphéries à l'est et à l'ouest d'Alexandrie. En fait, Pierre de Rome et Pierre d'Alexandrie sont liés au nom de deux traits qui unissent leur mission, le martyr et l'orthodoxie, et le médiateur de ce lien est Marc l'évangéliste, qui est également devenu martyr au cours du ^ve siècle.

Timothée Aelure connaissait-il le *MPierre* ? Le rêve avec la métaphore christologique et ecclésiologique du vêtement déchiré semble suggérer que Pierre excommunié Arius non pas pour sa contiguïté avec le mouvement mélécien, mais pour sa future hérésie qu'il saisit grâce à sa clairvoyance. Mais quand nous lisons Timothée, cité par Sévère d'Antioche (?), sa position semble être bien différente :

Et si quelqu'un par ignorance insiste (et dit) : « Pourquoi Arius a-t-il été expulsé de l'Église lorsque Pierre était en prison pour devenir martyr ? », que celui qui pose cette question apprenne que le saint Timothée, celui après Dioscore, enseigne dans le *Livre des histoires* que ce n'est pas par hérésie qu'il (= Arius) a été expulsé de l'Église, mais parce qu'il était en colère parce que le saint Pierre avait excommunié les Mélécien des Églises pour la grande multitude de leurs méfaits et Pierre n'avait pas accepté leur baptême⁵⁷.

57. Voir l'édition dans A. CAMPLANI, « A Syriac Fragment », p. 219-221, reprise par A. BAUSI, A. CAMPLANI, « The History of the Episcopate of Alexandria », p. 296-297. Cette tradition est connue par Sozomène *h.e.* I 15.2 : (Ἀρειος πρεσβύτερος) ὅς ἐξ ἀρχῆς σπουδαῖος εἶναι περὶ τὸ δόγμα δόξας νεωτερίζοντι Μελιτίῳ συνέπραττε· καταλιπὼν δὲ τοῦτον ἔχειροτονήθη διάκονος παρὰ Πέτρου τοῦ Ἀλεξανδρέων ἐπισκόπου· καὶ πάλιν αὐτὸς παρ' αὐτοῦ τῆς ἐκκλησίας ἐξεβλήθη, καθότι Πέτρου τοῦ Μελιτίου σπουδαστῆς ἀποκηρύξαντος καὶ τὸ αὐτῶν βάπτισμα μὴ προσιεμένου τοῖς γινομένοις ἐπέσκηπτε καὶ ἡρεμεῖν οὐκ ἠνείχετο (« Arius, réputé, à l'origine, pour son zèle à l'égard du dogme, il s'était associé aux innovations de Mélèce. Puis, il avait abandonné Mélèce et avait été ordonné diacre par Pierre, évêque d'Alexandrie ; puis, de nouveau, il avait été chassé de l'Église par Pierre, attendu que, comme Pierre avait excommunié les tenants de Mélèce et rejeté leur baptême, il avait attaqué ces mesures et refusait de se tenir tranquille » : éd. HANSEN, GCS.NF 4, p. 32-33).

Timothée assume donc la même position que l'auteur de l'*HEpA*, qui, bien qu'il ait l'intention de rendre crédible l'identité de l'Arius mélécien avec l'Arius hérétique, connaît bien les raisons pour lesquelles Arius a été expulsé, certainement pas liées à son hérésie, mais à ses relations avec le mélécianisme. Par conséquent, Timothée propose une explication de cet incident en termes différents du *MPierre*. Pourquoi ? Il peut y avoir trois explications : ou que *MPierre* n'existait pas encore quand, après le concile de Chalcédoine (451), Timothée composa ses textes historiques ; ou que Timothée a ignoré son existence ; ou qu'il le connaissait, mais n'approuvait pas l'explication donnée à propos de l'expulsion d'Arius du clergé. Les deux premières hypothèses me semblent plus probables que la troisième.

Le *MPierre* a donc pu être écrit sous sa forme la plus ancienne vers la fin du v^e siècle. L'*HEC* le connaît et ne semble donc pas partager les précautions de Timothée à propos de l'expulsion d'Arius. La forme longue est plus tardive : elle a probablement été écrite entre le v^e et le vii^e siècle, avec la section finale destinée à mettre de l'ordre dans le culte de Pierre d'Alexandrie et à soutenir la fonction des confréries de *philopoi*, gardiennes du culte et de la mémoire du passé⁵⁸.

3. Les *Actes de Marc*⁵⁹ racontent l'évangélisation de la Cyrénaïque et d'Alexandrie par l'évangéliste Marc, la fondation de la hiérarchie dans la Pentapole et à Alexandrie, le martyre de Marc dans un endroit appelé « Les Anges » et, dans une sorte de conclusion peut-être ajoutée plus tard (mais nous n'avons pas de forme courte du texte), son enterrement au lieu-dit *Ta Boukolou*. Le martyre, il est bon de le souligner avec la plus grande emphase, n'est connu ni d'Eusèbe ni de l'auteur(s) de l'*HEpA*. Comme je l'ai déjà souligné, Athanase ne parle pas de Marc, tandis que Pierre est mentionné par lui en relation avec le schisme mélécien. Pour cette raison, je suis convaincu qu'un culte de Marc, en tant que martyr, doit être placé bien après la mort de l'évêque.

Les *AMarc*, en relation avec *MPierre*, se caractérisent par des recensions moins variées, du moins du point de vue de la structure textuelle. Gasco⁶⁰ a récemment proposé, sur la base d'autres sources, une datation assez tardive, entre le v^e et le vi^e siècle, contre des tendances, comme celle représentée par Lusini⁶¹, l'éditeur du texte éthiopien, et d'autres, qui sont favorables à une datation au iv^e siècle. En effet, par rapport à un texte aussi vague dans ses références historiques, il est très difficile de proposer une date pour laquelle il existe un accord unanime. Cependant, il vaut la peine de distinguer les traditions intégrées dans le texte, qui dans

58. Voir J. GASCOU, « Les Églises d'Alexandrie : questions de méthode », dans C. DECOBERT, J.-Y.-EMPEUR (éd.), *Alexandrie médiévale I*, Le Caire 1998, p. 32-44, en particulier p. 36-42.

59. Pour les éditions et les versions voir F. BOVON, A. CALLAHAN, « Martyre de Marc l'évangéliste », dans P. GEOLTRAIN, J.-D. KAESTLI (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris-Turnhout 2005, p. 567-586. Dans PG 115, col. 164-169 il y a l'édition du *Parisinus graecus* 881. Le *Vaticanus graecus* 886 a été publié dans *Acta sanctorum aprilis*, III, Paris 1866, p. XXXVIII-XL (Anvers 1675).

60. J. GASCOU, « Alexandrie chrétienne, légendes et réalités : à propos des confréries », dans *Constantinople réelle et imaginaire. Autour de l'œuvre de Gilbert Dagron*, Paris 2018 (Travaux et Mémoires 22/1), p. 635-655.

61. G. LUSINI, « Gli Atti apocri di Marco », *Aethiopica* 12 (2009), p. 7-47.

quelques cas pourraient être anciennes et remonter au IV^e siècle⁶², de la composition réelle du texte, qui pourrait plutôt répondre aux besoins et traditions d'une phase ultérieure et donc être placée dans une période plus tardive.

Jean Gascoü considère que les deux recensions grecques sont assez similaires du point de vue narratif, mais caractérisées par des variantes textuelles telles que les deux peuvent être considérées comme différentes du point de vue de l'ecclésiologie et du culte. Il partage avec Bovon la conviction que le texte rapporté dans PG 115 pourrait être plus ancien. D'autre part, il note des tensions dans le texte qui nous est parvenu, qui pourraient nous faire penser à des ajouts ultérieurs, comme la courte séquence finale dans laquelle les laïcs *philoponoi* interviennent pour transporter Marc loin du lieu-dit « Les Anges » pour l'enterrer à *Ta Boukolou* : cette séquence ressemble, au moins du point de vue structurel, à la section finale des versions longues de *MPierre*.

Pour ceux qui, comme moi, sont chargés d'écrire un commentaire historique de l'*HEpA*, il est important de noter quelques particularités des *AMarc* : 1) Marc ici est un martyr, comme dans la recension longue du *MPierre*, mais contrairement à ce qui se passe dans l'*HEpA*, où ce fait est étonnamment passé sous silence, évidemment parce que pas encore en vogue ; 2) comme dans l'*HEpA* (et dans la recension longue du *MPierre*), Marc fonde la hiérarchie épiscopale alexandrine ; 3) contrairement à l'*HEpA* (§ 15-16) et à l'*HP*, qui prétendent que jusqu'à Démétrius il n'y a pas eu d'ordinations d'évêques pour les régions en dehors d'Alexandrie⁶³, Marc consacre des évêques pour les cités de la Pentapole (§ 5). Il y a donc dans les *Actes de Marc* des éléments issus des traditions connues de l'auteur de l'*HEpA*, mais aussi des traits d'originalité.

Comparons maintenant *AMarc* avec *MPierre*. Il n'est pas nécessaire de postuler un rapport de la plus ancienne couche rédactionnelle de *MPierre* avec *AMarc* : Marc n'est pas mentionné dans la première partie et dans le premier discours de Pierre : donc, rien n'empêche d'exclure ou d'affirmer l'antériorité de la version courte de *MPierre* par rapport à *AMarc*.

D'autre part, la deuxième partie de la recension longue de *MPierre*, quand l'évêque est amené à *Ta Boukolou* pour être décapité, pourrait présupposer *AMarc*, qui mentionne le lieu dans la forme hypothétique sans l'enterrement, ou dans la forme avec conclusion (l'unique attestée), l'intervention des *philoponoi* pour l'enterrement final : en effet dans les *AMarc*, *Ta Boukolou* est déjà mentionné comme lieu de prière dans la première partie (§ 5), plus ancienne, ce qui pourrait être interprété comme un indice en faveur du fait que la version longue de *MPierre* est légèrement plus tardive que la forme (hypothétique) sans conclusion de *AMarc* : à moins aussi que cette mention de *Ta Boukolou* au § 5 ne soit pas un ajout secondaire, fait

62. Ce qui est admis par J. GASCOÜ lui-même, « Alexandrie chrétienne, légendes et réalités », p. 641.

63. A. BAUSI, A. CAMPLANI, « The History of the Episcopate of Alexandria », p. 268-269 ; voir aussi A. CAMPLANI, « Tempo delle origini e tempo della storia nella percezione dell'episcopato di Alessandria durante la tarda antichità », dans A. BAUSI, A. CAMPLANI, S. EMMEL, *Time and History in Africa/ Tempo e storia in Africa*, Milan 2019 (Africana Ambrosiana, 4), p. 3-32.

par le rédacteur de la section conclusive de *AMarc*, intéressé à soutenir les droits de *Ta Boukolou* : mais s'il en était ainsi, ce qui n'est pas démontrable, on pourrait également spéculer que la forme avec conclusion de *AMarc* dépend de la forme longue de *MPierre*.

Un élément intéressant des deux textes est la dialectique de la terminologie utilisée pour définir Marc. Dans *HEpA Marc*, rappelons-le, il est défini uniquement comme évêquélite⁶⁴ ; aucune mention n'est faite de son martyre. Dans la recension longue du *Martyre de Pierre*, il est défini comme évêquélite, martyr et évêque. Ce n'est que dans le texte publié par Devos qu'il prend le statut d'apôtre (p. 171), mais je crois que c'est un ajout tardif d'un scribe intéressé à adapter le texte aux *Actes de Marc*. Dans autres versions (éthiopien, syriaque, copte) Marc n'est pas *apostolos*⁶⁵.

Dans *AMarc*, Marc est non seulement évêquélite, évêque, martyr, mais aussi « apôtre », plus d'une fois. En un sens, il me semble que cela est un indice d'une rédaction tardive du texte, au moins dans la forme que nous connaissons : les *philoponoi* et certains milieux cléricaux ont introduit dans un texte primitif, se terminant par le martyre et l'incendie du cadavre, non seulement la séquence concernant le transport du corps pas complètement brûlé, du lieu-dit « Les Anges » à *Ta Boukolou*, mais également des notes relatives au statut épiscopal et apostolique de Marc et à l'ordination qu'il a célébrée des évêques de la Pentapole, ce qui pouvait éviter complètement le souvenir de l'ancienne coutume de l'élection des premiers évêques alexandrins par des presbytres.

Dans une homélie en l'honneur de Marc l'évêquélite attribuée à Jean de Shmoun (VII^e siècle), et publiée par Tito Orlandi, nous lisons la conclusion du processus de transformation de Marc en *apostolos* : après un long développement sur sa relation avec Paul et Pierre et son évêquélisation de l'Égypte, l'auteur propose une déclaration fondamentale, conforme à *AMarc* : « une fois pour toutes, il fut apôtre et évêquélite » (*hapax haplôs afr apostolos. auô neuaggelistes*)⁶⁶.

Comme on peut le voir, il est difficile de prendre position sur la chronologie relative des deux textes, parce que leur tradition textuelle est fluide. Cependant, l'impression que l'on a en prenant le texte des *Actes de Marc* dans sa forme supposée la plus récente, avec la conclusion, c'est qu'il s'est chargé de traits idéologiques plus tardifs que ceux identifiables dans les deux formes, courte et longue,

64. Lors des conférences ce fait a été rappelé par Jean Gascoü, que je remercie : ce qui a déclenché un débat considérable parmi les participants, qui a également concerné les *Annales* d'Eutychius d'Alexandrie, dont le témoignage à cet égard n'est pas décisif.

65. Comparer P. DEVOS, « Une Passion grecque inédite de S. Pierre d'Alexandrie et sa traduction par Anastase le bibliothécaire », dans *Analecta Bollandiana* 83 (1965), p. 157-187, p. 172, avec S. VITEAU, *Passions des Saints Ecaterine et Pierre d'Alexandrie*, Paris 1897, p. 77 ; P. BEDIAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, V, p. 552 ; H. HYVERNAT, *Les Actes des martyrs de l'Égypte*, p. 273.

66. T. ORLANDI, *Studi copti*. 1) *Encomio di Marco evangelista*. 2) *Le fonti copre della Storia dei patriarchi di Alessandria*. 3) *La leggenda di S. Mercurio* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità 22), Milan 1968, p. 40. Ce passage m'a été signalé par Anne Boud'hors, que je remercie ici.

du *Martyre de Pierre*. Donc, il ne me semble pas qu'existent des éléments décisifs pour établir la chronologie relative des deux formes supposées les plus anciennes, même si le lien le plus étroit de *MPierre* avec les archives du patriarcat pourrait être interprété comme un signe de sa plus grande antiquité : mais pas avant l'épiscopat de Timothée Aelure. D'un autre côté, à ce stade de mes recherches, je pense qu'il convient de mentionner également la possibilité la plus extrême : que les tensions que nous remarquons dans *AMarc* ne résultent pas tant de réécritures multiples du texte, mais d'un compilateur qui n'est pas capable d'harmoniser ses sources, observation qui a pour conséquence que le texte connu des *AMarc* dépend totalement de la forme longue de *MPierre*. Mais je suis bien conscient que pour transformer cette possibilité théorique en une hypothèse scientifiquement fondée, il faudrait recueillir beaucoup plus de preuves.

Comme les lecteurs et les auditeurs l'auront certainement compris, les symboles identitaires alexandrins impliquent une multiplicité de questions historiographiques et idéologiques : les idées concurrentes relatives au patriarcat et à l'Église dans leurs relations avec les communautés chrétiennes et avec le pouvoir politique ; le rôle dans l'Église, dans la société, dans la mémoire collective, des groupes de pression tels que les moines, les clercs (presbytres, diacres, *philoponoi* et autres associations de laïcs) ; le culte des martyrs et des saints vu sous plusieurs angles : édifices, liturgie, souvenirs narrés. Seule une recherche minutieuse sur les différents éléments utilisés pour l'auto-représentation de l'épiscopat d'Alexandrie, ainsi que pour sa représentation d'autres sujets plus ou moins liés à celui-ci, avec une attention particulière pour leur évolution et transformation à travers le temps, peut conduire à la reconstruction du patriarcat d'Alexandrie non seulement en tant que grande institution, qui a connu des moments de gloire mais aussi des crises dramatiques au cours de sa longue histoire, mais aussi en tant qu'édifice idéologique vaste, complexe et varié.