

la época desde distintos ángulos, es posiblemente de lo más interesante y novedoso de este volumen, que, según el plan de los editores, “is not simply a general history, but a literary history, seeking to take questions concerning the genre and rhetoric of the texts seriously”.

ÁNGEL URBÁN
Universidad de Córdoba

ZABOROWSKI, Jason R., *The Coptic Martyrdom of John of Phanijōit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt* (Leiden : Brill, 2005), 221 pp. ISBN: 9789004141063

Le cas de Jean de Phanidjōit est singulier dans l’hagiographie chrétienne d’Égypte : néo-martyr, absent du *Synaxaire* mais ayant fait l’objet d’un long récit biographique (exhumé par Gabriel Tukhy, édité par Amélineau, puis par Balestri et Hyvernat), il ressuscite aujourd’hui par les travaux de Leslie MacCoull et Jason Zaborowski, et un mouvement de fidèles coptes a récemment proposé son inscription dans le *Sanctorial* copte ...

L’étude JZ est la plus complète, la plus achevée sur ce mystérieux Jean de Phanidjōit et il faut d’emblée la saluer comme une étape essentielle de l’histoire religieuse des chrétiens sous domination islamique. Mais rappelons brièvement l’histoire. Jean est né dans le village de Phanidjōit, en Moyenne-Égypte. A l’âge adulte, il quitte son village et se convertit à l’islam : il tient commerce de draperies, son activité le fait fréquenter des musulmans, il finit par passer à l’islam et par épouser une musulmane. Il en a des enfants. Mais le remords le prend et il veut redevenir chrétien. Il apprend que l’administrateur de la contrée de Biblaw protège les chrétiens et surtout qu’il laisse en paix ceux qui, parmi les convertis à l’islam, sont revenus secrètement à leur religion première. Il s’y rend et y vit un temps. Mais le remords ne cesse de le tenailler, c’est formellement qu’il veut redevenir chrétien et abjurer l’islam. Il se décide enfin à se rendre au Caire et d’attirer sur son cas l’attention du sultan Al-Malik al-Kāmil (qui régnait sur l’Égypte pour le compte de son frère, Al-Malik al-‘Adil), n’écoulant pas les conseils de ceux qui tentent de le distraire de ce désir insensé. Après avoir provoqué le gouverneur du Caire un jour de procession, il est emprisonné à la Citadelle. Le sultan le convoque, use de la menace et de la persuasion pour le faire changer d’avis, lui envoie son médecin, le chrétien Abū Shākir. Rien n’y fait. Jean de Phanidjōit est décapité le 4 *pachōn* 925 de l’ère des Martyrs (29 avril 1209), son corps est jeté dans le Nil, pour que nul ne recueille ses reliques et ne les vénèrent.

Ce récit nous est connu par un manuscrit copte – le texte copte le plus tardif que nous connaissions – unique, le *Cod. Vatic. Copt. 69*, dont il occupe

les folios 40r à 55v. Il aurait été rédigé – par un témoin des événements – à l’approche du premier anniversaire de la mort de Jean de Phanidjōit, soit en 1210, ce qui lui confère sa forme supposée d’*encomium*. C’est en 1715 que le manuscrit est arrivé à Rome, à la Vaticane, dans un lot que le collectionneur Joseph Simeonis Assemani a ramené du Wādī Naṭrūn. Mais le mauvais état du *Codex* a incité Raphaël Tukhy à le recopier, traducteur et copiste à la Vaticane, à le recopier. A la fin du XIX^e siècle, le grand défricheur de l’histoire chrétienne de l’Égypte, Émile Amélineau, redécouvrit le manuscrit, il l’édita et le traduisit en 1887 sur la copie de Tukhy. Mais celle-ci était fautive et le manuscrit original fut enfin publié : après une édition scientifique en 1924 (Balestri & Hyvernat), une traduction latine parut en 1950 (Hyvernat).

L’étude de JZ repose sur l’idée que ce texte est un exemple particulièrement significatif du processus d’assimilation des Coptes à une société sous domination musulmane (ou, selon le néologisme de JZ, à une « *islamicate society* »). Elle veut également répondre à la question de savoir pourquoi le texte fut rédigé en copte, alors que, de toute évidence, le copte n’était plus en usage en Égypte. La logique argumentative de JZ est la suivante : les chrétiens d’Égypte, sous les Ayyoubides, étaient en situation de forte coercition et de grande vulnérabilité, ce qui leur faisait perdre leurs repères et les amenait à s’assimiler, à se fondre, sans autre distinction que leur culte, dans une société où l’islam était partout prégnant. Ainsi, le martyr de Jean de Phanidjōit doit être vu comme une réaction à ce qui doit être considéré comme une crise d’identité. A cette fin, il place au niveau de l’éthique l’enjeu de cette assimilation constatée : celle-ci est vue comme une pollution. L’interaction avec les musulmans est représentée comme contaminante, polluante ; aussi, le refus de l’assimilation – c’est-à-dire l’affirmation de la différence chrétienne – est à interpréter comme une décontamination. L’attirance des chrétiens dominés envers une société musulmane dominante n’est vue que comme une coupable séduction pour la souillure...

Le travail de JZ est de montrer que la stratégie qui sous-tend la narration du martyr de Jean de Phanidjōit est de fonder la distinction entre chrétiens et musulmans sur des discriminants ethniques (chap. 1). Ce qui importe dans le texte n’est pas l’islam comme religion, comme un appareil dogmatique et un système rituel, mais la communauté musulmane, la « *Umma* », qui n’est qu’un ethnos. Un ethnos fondamentalement caractérisé par son immoralité, son impudeur. La motivation profonde du martyr de Jean de Phanidjōit est, en conséquence, d’exposer publiquement l’indignité de l’Islam (avec le « I » majuscule signifiant une construction politico-sociale), à la fois au nom de Dieu (c’est-à-dire de la croyance vraie) et au nom d’une éthique de

l'innocence, de l'éloignement de toute pollution pécheresse. Et la stratégie narrative consiste en une appropriation et une inversion des traits de l'idéologie dominante, que le pouvoir ayyoubide impose à tous. C'est pourquoi Jean de Phanidjōit s'en va provoquer le sultan al-Malik al-Kāmil et demander de lui le rachat de son identité chrétienne. C'est pourquoi ce qui est considéré par l'islam comme une apostasie (renier l'islam pour devenir chrétien) n'est considéré par le médecin Abū Shākir que comme un simple mensonge. L'action du converti repentant et la décision du médecin rendent au martyr Jean de Phanidjōit la maîtrise de son destin, la reconnaissance de ses repères, indépendamment du dispositif musulman des valeurs.

Mais un tel propos aurait été suicidaire s'il avait été émis en arabe, c'est-à-dire s'il avait pu être lu par les musulmans. Là est la raison, selon JZ (qui reprend et entérine l'hypothèse de Hany Takla), pour laquelle la langue copte a été celle de la présente narration. JZ évoque à ce propos ce que les historiens des dominations religieuses ou politiques appellent le recours au *hidden transcript*, c'est-à-dire à la langue des dominés dans leurs écrits, quand celle-ci est inconnue des dominants, ou à un mode crypté de communication. En ce sens, JZ s'oppose résolument à l'idée qu'avaient émise Hyvernat puis Paul Casanova, et selon laquelle les incongruités linguistiques du texte s'expliquaient par le fait qu'il avait été traduit d'un original arabe. Idée insupportable, qui si elle était avérée, ruinerait la démonstration ! Après une belle édition scientifique et une traduction anglaise du texte (chap. 2) – qui incontestablement feront date –, JZ s'emploie donc (chap. 3) à banaliser, en quelque sorte, les fautes et les approximations de langue et à tenter de nous convaincre qu'en définitive les questions non résolues sur les occurrences de termes obscurs et sur les *hapax* sont beaucoup plus dues à notre ignorance de la langue copte de cette époque qu'aux ignorances du texte lui-même (p. 135). Il suffit de penser à un scribe fatigué ou malhabile plutôt qu'à un scribe qui traduit, et « translittère » parfois, de l'arabe...

Le dernier point de l'étude de JZ (chap. 4) est de replacer le cas Jean de Phanidjōit dans son contexte général, qui est celui du règne ayyoubide, inauguré par Saladin, et des Croisades. Sur les indices que lui fournit une lecture de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, JZ avance en résumé ce qui suit. La politique des Croisés fut de tenter d'unir à eux les chrétiens d'Orient, tant les Monophysites d'Égypte que les Chalcédoniens de Syrie. Quant à la politique de Saladin, elle fut à la fois de combattre les Croisés et de se rendre « aimable » envers les Coptes et donc de briser le supposé front chrétien oriental. Dans ce jeu entre Croisés et Ayyoubides, il y avait un double danger pour les Coptes : soit ils étaient identifiés aux Chalcédoniens soit ils étaient

associés aux musulmans. Dans les deux cas, la perte d'identité des Coptes d'Égypte était certaine. Voilà le contexte dans lequel le martyre de Jean de Phanidjōit a été produit. Face à ce double danger, le martyre propose précisément une double réponse, comme sauvegarde identitaire : l'affirmation doctrinale, qui éloigne du chalcédonisme, le refus de l'interaction avec les musulmans, qui éloigne de l'islam. Et le fait même qu'il y ait des occurrences d'autres histoires proches de celle de Jean de Phanidjōit (notamment dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* : histoire du moine Jean ou du martyr Asad) prouve bien que cette thématique du danger extrême de l'assimilation, de la perte d'identité, et de la nécessité de produire une littérature réactive, était bien à l'œuvre dans les milieux chrétiens lettrés.

La thèse avancée par JZ est séduisante, elle est fermement argumentée et il y a lieu de croire qu'elle convaincra plus d'un. Il est possible cependant de discuter de certains points, ne serait-ce que pour prolonger le passionnant débat qu'a engagé JZ. Proposons l'enchaînement de trois objections.

(1) Il n'est pas certain que l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie* soit un reflet fidèle de la politique de Saladin envers les chrétiens, en tout cas la question n'est pas tout à fait là. En revanche, ce genre littéraire (produit dans l'entourage patriarcal) paraît bien être le reflet d'une complète assimilation des élites civiles et cléricales, d'une acculturation qui alors était devenue telle que *formellement* l'on rédigeait une chronique chrétienne exactement comme une annale musulmane. Si l'on ne parle que des Ayyoubides dans l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, ce n'est pas tant parce qu'ils sont bienveillants envers les Coptes – ce qui, par ailleurs, n'est pas faux – que parce la littérature chrétienne officielle (urbaine, patriarcale) est irrémédiablement acculturée.

(2) Les milieux chrétiens d'Égypte ne doivent certainement pas être considérés comme homogènes, compris comme ayant une posture commune envers les gouvernants musulmans. L'on devine, à la lecture même de l'*Histoire des patriarches d'Alexandrie*, que l'affaire est plus complexe. Un rappel d'une histoire connue permet de préciser les choses. La puissance des évêques de Basse-Égypte avait commencé à grandir dès la seconde moitié du VIII^e siècle, ceux-ci avaient rapidement supplanté les supérieurs des monastères dans le contrôle de l'Église copte, et plus précisément du patriarcat. On connaît par exemple l'histoire de Moïse, évêque de Wasīm, qui fut le véritable « faiseur » du patriarche Michel I^{er} (744/768) et le support très nécessaire et très pesant d'un règne semé d'embûches. Mais les évêques eux-mêmes durent, à l'époque fâtimide, compter avec la puissance des archontes, c'est-à-dire des notables chrétiens, et particulièrement de ceux qui résidaient dans la capitale et étaient entrés dans l'administration musulmane. Sous les Ayyoubides, évêques

de Basse-Égypte et archontes se partageaient, d'un côté, le gouvernement de l'Église copte, et, de l'autre, le patronage des églises et des monastères qui environnaient les centres urbains, Fustāṭ et Le Caire en premier lieu. De fait, les monastères – et particulièrement ceux du Wādī Naṭrūn – étaient totalement exclus du pouvoir ecclésial, du gouvernement de l'Église, ils étaient devenus, sous les Fâtimides et les Ayyoubides, les lieux de dépôt de l'antique et vénérable tradition chrétienne.

(3) La composition du martyre de Jean de Phanidjōit n'est certainement pas le fait d'une seule plume, il y a quelques indices qui permettent de l'affirmer. Parmi ces indices, il y a l'évidente distinction littéraire entre le sermon qui constitue la première partie et la narration proprement dite du martyre ; la première partie participant de la facture très classique, grandiloquente et émaillée de citations scripturaires, de l'apologétique chrétienne, la deuxième étant d'un style narratif beaucoup plus direct, attentif au détail, à l'effet de réel. Parmi ces indices, il y a bien sûr la claire évocation de deux contributeurs du texte (Marc, qui dit avoir enquêté, recueilli les informations sur le martyre ; Pierre, qui dit avoir écrit le texte). Ne pourrait-on pas imaginer un apparent paradoxe, qui réconcilierait l'hypothèse de ce texte comme *hidden transcript* avec l'hypothèse opposée de ce texte comme (au moins partiellement) traduit ? Partons du constat que le martyre de Jean de Phanidjōit a été trouvé dans un *Codex* de Saint-Macaire, mais surtout qu'il a été très vraisemblablement produit en ce lieu même. Un certain Marc a produit une narration en arabe, et sur cette base un texte copte a été élaboré, formé à la fois d'un sermon directement écrit en copte (et formant la partie première, éminemment doctrinale) et d'un récit traduit de l'arabe. Ce qui voudrait dire que le martyre de Jean de Phanidjōit émanerait de ce milieu monastique que l'on sait avoir constitué un véritable conservatoire de la tradition chrétienne, un milieu de plus en plus déconnecté des élites civiles et religieuses urbaines, qui elles, vivaient dans l'orbite immédiate du pouvoir musulman. Si donc il y eut résistance, production d'un texte réactif, ce n'est peut-être pas d'une Chrétienté égyptienne qu'elle vint, mais d'un milieu très spécifique. Mais ce texte tomba dans le plus grand oubli, jusqu'à ce que le Maronite Assemani ne vienne le dénicher.

CHRISTIAN DÉCOBERT
CNRS – CEIFR – Paris