

L'hagiographie du Sinaï en arabe d'après un recueil du IXe siècle (Sinaï arabe 542) / André Binggeli. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 32 (2007), pp. 163-180.

Titre de couverture : Actes du 7e congrès international des études arabes chrétiennes (Sayyidat al-Bir, septembre 2004)

I. Saints chrétiens. II. Monastère de Sainte-Catherine (Mont Sinaï, Egypte). Manuscrit. arabe n°542. III. Manuscrits arabes — Sinaï, Mont (Égypte).

PER L1183 / FT216076P

L'HAGIOGRAPHIE DU SINAÏ EN ARABE
D'APRÈS UN RECUEIL DU IX^e SIÈCLE
(*Sinaï arabe 542*)

PAR
André BINGGELI

1. Description du <i>Sinaï ar. 542</i>	164
2. Les textes hagiographiques	166
a. Le Panégyrique de la Sainte-Cime	166
b. Le <i>Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou</i>	169
c. La collection de récits monastiques	170
d. Le <i>Récit de Paula l'évêque et Jean le prêtre</i>	173
e. Le <i>Martyre de 'Abd al-Masīh</i>	175
3. Conclusions	177
a. L'hagiographie sinaïtique, témoin d'une arabisation précoce... ..	177
b. ... et vecteur d'un discours identitaire	178

Lorsque l'empereur Justinien fit construire un monastère au pied du Mont Sinaï au milieu du VI^e siècle, cela faisait déjà longtemps qu'il y avait là un centre monastique florissant. La fondation impériale lui donna pourtant une impulsion nouvelle, dont témoigne en particulier une importante production littéraire à la gloire du monachisme sinaïtique. On compose alors des récits hagiographiques commémorant le massacre des moines du Sinaï et de Raïthou; ces narrations, artificiellement situées dans un passé lointain, se veulent tout à la fois un récit des origines et un discours de légitimation du monachisme sinaïtique. Jean Moschos, Anastase le Sinaïte et d'autres recueillent les traditions orales qui circulent sur les grands ascètes qui s'illustrent dans les centres monastiques du sud de la péninsule; il y a sans aucun doute la volonté de faire apparaître leurs contemporains comme les dignes héritiers d'une tradition inaugurée dans les déserts d'Égypte. Jean Climaque livre dans l'*Échelle sainte* une somme ascétique qui sera la pierre angulaire de la spiritualité orientale. Cette période si dynamique pour le Sinaï et si féconde pour la littérature monastique scelle aussi la fin d'une époque, et les textes évoqués peuvent être aussi perçus comme une tentative d'enregistrer un riche héritage au moment même où le premier essor du mouvement monastique oriental touche à sa fin. Après la fin du VII^e siècle, les moines grecs du Sinaï se taisent pour un temps, et la bibliothèque du monastère devient à la fois un dépositaire de cet héritage et un lieu de transmission dans son passage vers le syriaque, l'arabe et le géorgien.

L'activité littéraire et livresque dans les monastères de Palestine, en particulier à Mar Saba, au début de la période arabe est bien connue. Le monastère du Mont Sinaï participe pleinement à ce nouvel essor; au cours des VIII^e-IX^e siècles, non contents de traduire les textes en arabe, les moines du Sinaï ont renouvelé leur héritage et enrichi le sanctoral local. Le *Sinai ar. 542* est un témoin exemplaire de cette activité dans le domaine hagiographique: il offre un tableau assez complet de la production sinaïtique et permet de documenter tout à la fois le processus de transmission de ces textes du grec et du syriaque vers l'arabe, mais aussi la construction par les moines sinaïtes d'une identité nouvelle.

1. DESCRIPTION DU *SINAI AR. 542*

Dans son état actuel, ce manuscrit en parchemin de petit format (235×140 mm) comprend 257 feuillets numérotés¹. La mise en page est très dense,

1) En réalité 256, car il n'y a pas de f. 138.

et l'on compte jusqu'à 30 lignes par page, en particulier dans les sections ascétiques du début, les sections hagiographiques ayant entre 19 et 23 lignes par page. L'écriture est un coufique palestino-sinaïtique caractéristique de la fin du IX^e siècle².

Sans tenir compte pour l'instant des ff. 1-2 qui ne sont pas à leur place, les 254 folios restants sont régulièrement répartis en 32 quaternions complets, à l'exception du cahier 17 (ff. 131-136) qui a perdu un bifeuillet. Les cahiers sont aisément identifiables sur microfilm grâce à trois systèmes de signature différents: arabe, grec et géorgien³. La série arabe est apposée au milieu de la marge inférieure du premier recto des cahiers 1-13 (ff. 3-106) numérotés ش-ا⁴; elle pourrait être contemporaine de la copie du manuscrit.

Deux séries de signatures grecques se font concurrence de manière apparemment anarchique. Elles courent sur l'ensemble du volume et sont apposées dans le coin supérieur externe du dernier verso, et lorsqu'elles ont survécu au rognage, dans le coin supérieur externe du premier recto de chaque cahier: une première série pour les cahiers 1-22 (ff. 3-177) numérotés α-κβ; une deuxième série pour les cahiers 23-31 (ff. 178-249) numérotés ιη-κς, aucune trace de signatures grecques n'étant plus visible sur le dernier cahier 32 (ff. 250-257). Quant au folio 1, il porte dans la marge supérieure la signature κθ. Le bifeuillet initial (ff. 1-2) qui présente deux textes lacunaires devait donc se trouver originellement à la fin du volume et constituer le bifeuillet extérieur du cahier 34.

Le troisième système de signature des cahiers est en onciales géorgiennes, régulièrement apposées au milieu de la marge inférieure du premier recto (à côté de la signature arabe) et dans le coin supérieur externe du verso du dernier folio. Cependant, les cahiers ont été numérotés dans le sens contraire de la lecture du volume. Les 32 cahiers sont ainsi régulièrement signés en commençant au folio 257 qui porte le chiffre géorgien correspondant à 1. Cette numérotation a donc été exécutée à un moment où le volume avait déjà perdu les derniers cahiers, à l'exception du bifeuillet du cahier 34, qui dut être ajouté par le relieur à la fin du volume, c'est-à-dire au début du volume pour le lecteur. Ce dernier système de signature renvoie à l'activité par ailleurs bien connue des relieurs géorgiens dans la bibliothèque du monastère

2) L'écriture présente des ressemblances avec les mains d'Antoine David de Bagdad, actif à Mar Saba autour de 885-886, et de Thomas de Fustât, actif au Sinaï autour de 901.

3) Un cas similaire est décrit par Joseph-Marie SAUGET, «La collection homilético-hagiographique du manuscrit Sinaï arabe 457», in *POC* 22 (1972), pp. 131-134.

4) Le premier cahier est signé dans la marge inférieure du dernier verso (f. 10^v).

du Sinaï au cours des X^e-XI^e siècles⁵. À cette date, le volume a déjà une longue histoire derrière lui, puisqu'il en est à sa troisième reliure et qu'il a perdu les derniers cahiers qui contenaient peut-être le colophon⁶.

Pour le contenu, c'est un recueil ascétique et hagiographique; au premier abord, la suscription rubriquée sous un bandeau tressé (f. 3) laisse à penser au lecteur que le volume est entièrement consacré au Sinaï: «Au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, Dieu Un, <sur nous> sa miséricorde, nous écrivons le livre des pères du Mont Sinaï» (بِسْمِ الْاَبِ وَالْاِبْنِ وَرُوحِ الْقُدُسِ) (<علينا> رحمته نكتب مصحف الائمة بطور سينا). En réalité, seule la première section concerne le Sinaï (ff. 3-31), et c'est elle principalement qui retiendra notre attention ici. Cette section est prolongée par des histoires monastiques d'origines diverses (ff. 31-57). On trouve ensuite une sélection de textes hagiographiques et homilétiques (ff. 57^v-111^v), et le manuscrit s'achève par une collection d'apophthegmes mutilée à la fin (ff. 111^v-257).

2. LES TEXTES HAGIOGRAPHIQUES

a. *Le Panégyrique de la Sainte-Cime*

D'après l'inventaire d'Atiya, le premier texte (ff. 3-7) serait un traité sur le crâne de sainte Catherine⁷. Il va sans dire qu'un tel traité serait du plus grand intérêt pour l'établissement du culte de sainte Catherine au Mont Sinaï, puisqu'on ne connaît aucune attestation aussi ancienne qui associe la sainte d'Alexandrie au Sinaï. Le texte est très effacé et par endroits illisible, mais on ne trouve nulle part mentionné le nom de la sainte; quant au crâne (جمجمة), il s'agit en réalité du sommet du Mont Sinaï, d'après le terme usité dans l'hagiographie contemporaine⁸. De fait, le titre rubriqué, directement à

5) Paul GÉHIN, «La bibliothèque de Sainte-Catherine du Sinaï. Fonds ancien et nouvelles découvertes», in Dominique VALBELLE, Charles BONNET (Éd.), *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen-Âge. 4000 ans d'Histoire pour un désert* (Paris, 1998), pp. 158-159.

6) À titre de comparaison, on citera un manuscrit géorgien du Sinaï copié en 864 à Saint-Sabas et relié pour la troisième fois au Mont Sinaï par Jean Zosime un peu plus d'un siècle après sa copie, en 981; voir Gérard GARITTE, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, Subsidia 9 (Louvain, 1956), p. 96 (codex *Sinai iber.* 32-57-33).

7) Aziz Suryal ATIYA, *A Handlist of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai* (Baltimore, 1955), p. 22. M. D. GIBSON, *Catalogue of the Arabic Mss in the Convent of S. Catherine on Mount Sinai*, *Studia Sinaitica* III (Londres, 1894), p. 114, ne mentionne pas ce texte.

8) Le même mot est également utilisé plus loin dans les *Récits* d'Anastase pour désigner le sommet du Mont Sinaï (*koruphè* en grec). Dans les versions arabes plus tardives, il sera remplacé par راس الجبل. On trouve un terme similaire (*qarqap^htō* 'crâne') dans la traduction

la suite de la suscription citée, dit clairement de quoi il s'agit: «Panégyrique de la cime du Mont Sinaï» (هذه مدحة حميمة طور سينا). Le texte se présente comme une homélie prononcée à l'occasion de la fête de la dédicace (تجديد) de l'église de la Sainte-Cime du Mont Sinaï; d'après les documents liturgiques palestino-sinaïtiques du X^e siècle conservés en géorgien, elle était célébrée le 3 octobre⁹.

Sur un ton d'exhortation, le panégyriste invite les fidèles qui sont montés au sommet de la montagne à se renouveler et à se purifier en ce lieu saint, selon une thématique du renouvellement habituelle aux homélies prononcées à l'occasion des fêtes de commémoration d'encénies¹⁰. Les souvenirs vétérotestamentaires liés au Mont Sinaï sont tous passés en revue, en particulier ceux qui concernent la révélation faite à Moïse au Buisson ardent et le don de la Loi sur le Mont Sinaï. Rappelant ensuite le caractère sacré du lieu, l'homéliste établit des parallèles avec d'autres lieux saints bibliques, la colline de Sion, Bethel où se dressa l'échelle de Jacob, et surtout le Mont Thabor. Ce dernier développement n'est pas sans rappeler l'*Homélie sur la Transfiguration* d'Anastase le Sinaïte, et l'on croit même deviner plusieurs reminiscences textuelles¹¹. Reprenant en cet endroit la citation biblique qui fait allusion aux tentes dressées pour Moïse et Élie sur le Mont Thabor (*Matth.* 17, 4), l'homéliste évoque deux constructions qui se dressent sur la sainte montagne, une église pour Moïse et une autre pour Élie, et invite ses auditeurs à bâtir en eux-mêmes un lieu spirituel pour accueillir le Seigneur.

syriaque contemporaine des *Récits sur le Sinaï* d'Anastase le Sinaïte conservée dans le *Vatican syr.* 623, copié au Mont Sinaï en 886.

9) Gérard GARITTE, *Le Calendrier palestino-géorgien du Sinaïtique 34* (X^e siècle), SH 30 (Bruxelles, 1958), p. 348 et Michel TARCHNISCHVILI, *Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem* (V^e-VIII^e siècle), II, CSCO 204-205, Iber. 13-14 (Louvain, 1960), p. 42. Il n'est pas précisé s'il s'agit de l'église à l'intérieur du monastère ou de celle qui se trouve au sommet de la montagne, mais l'existence de notre homélie et d'autres semblables rend la seconde hypothèse probable, contre l'avis de Gérard Garitte.

10) Par exemple, JEAN DAMASCÈNE, *Homélie pour la Dédicace de l'Anastasis* (CPG 8095), voir Michel VAN ESBROECK, «Le discours de Jean Damascène pour la Dédicace de l'Anastasis», in *OCF* 63 (1997), pp. 54-55.

11) André GUILLOU, «Le monastère de la Théotokos au Sinaï. Origines; épiclèse; mosaïque de la Transfiguration; Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration (Étude et texte critique)», in *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 67 (1955), pp. 217-58. On prendra garde toutefois en lisant cet article, que l'homélie n'a pas été prononcée au Mont Sinaï. Une version arabe abrégée tardive a été éditée par Antoine KHATER, «Homélie de St. Anastase, évêque du monastère du Mont Sinaï, pour la fête de la Transfiguration», in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 20 (1969-1970), pp. 75-84. Bien que perdue, la version arabe existait déjà à date ancienne; voir Joseph-Marie SAUGET, «L'homélie arabe de la Bibliothèque ambrosienne (X 198 Sup.) et ses membra disjecta», in *AB* 88 (1970), p. 414.

Le texte ne fournit que peu d'éléments pour sa datation. À l'exception de Moïse et Élie, aucune figure du sanctoral local n'est évoquée ici, ni les 40 martyrs du Sinaï, ni Jean Climaque, ni Anastase le Sinaïte, ni Catherine. Il n'est fait allusion à aucun événement historique contemporain, comme l'apparition de l'islam. Seules les églises évoquées permettent d'établir un *terminus post quem* assez vague; en effet les lieux de culte dédiés à Moïse et Élie au Sinaï sont bien attestés à date ancienne, et la pèlerine Égérie les mentionne dès le IV^e siècle¹²; elles sont encore évoquées dans une description à peu près contemporaine de notre manuscrit, le recensement des églises et des monastères de Terre sainte commandité par Charlemagne et daté de 808, qui cite l'église « où Dieu s'adressa à Moïse au sommet du Mont Sinaï », et « la deuxième, S. Élie »¹³. Toutefois, comme il s'agit ici d'une homélie en mémoire de la dédicace de l'église au sommet du Mont Sinaï, on célèbre certainement la basilique qui fut construite par Justinien pour remplacer la chapelle visitée par Égérie, et l'homélie doit être postérieure à la seconde moitié du VI^e siècle¹⁴. Par ailleurs, la parenté avec l'homélie d'Anastase le Sinaïte est trop frappante pour qu'il ne faille pas établir avec elle un rapport de dépendance. Il n'est pas nécessaire d'imaginer un original grec perdu à ce court panégyrique, apparemment conservé de manière anonyme d'après les bribes du titre qui se laissent déchiffrer; il est vraisemblable que l'homélie fut rédigée directement en arabe au Sinaï, entre la fin du VIII^e et la fin du IX^e siècle, et sans doute d'après des modèles grecs. Peut-être fut-elle même spécialement rédigée pour ce recueil conçu à la gloire du Sinaï, et inclus en tête du volume comme un éloge de la sainte montagne et un rappel de son passé biblique, avant de passer en revue la galerie des saints et des ascètes qui s'y illustrèrent depuis l'avènement du christianisme. On connaît d'ailleurs des parallèles, puisque d'autres recueils arabes d'hagiographie sinaïtique conservent des courtes homélies similaires pour la fête de la dédicace de l'église de la Sainte-Cime¹⁵.

12) ÉGÉRIE, *Itinerarium*, 3, 3 et 4, 1, éd. Pierre MARAVAL, *Égérie. Journal de Voyage*, Sources chrétiennes 296 (Paris, 2002), pp. 132 (n.1) et 139.

13) *Commemoratorium casis Dei vel monasteriis*, éd. T. TOBLER, A. MOLINIER, *Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae* (Genève, 1879), p. 304.

14) U. DAHARI, «Les constructions de Justinien au Gebel Mousa», in Dominique VALBELLE, Charles BONNET (Éd.), *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen-Âge. 4000 ans d'Histoire pour un désert* (Paris, 1998), pp. 151-156.

15) On trouve ainsi dans le *Sinaï ar.* 533, à partir du f. 176, plusieurs notices de synaxaire qui concernent le Sinaï: au 3 septembre, la naissance de Moïse suivi d'un éloge, au 20 juillet, l'ascension d'Élie, et (f. 189-192^v) sans date de commémoration, une homélie pour «la dédicace de l'église de la Sainte-Cime de la Sainte Montagne du Sinaï» (كنيسة جبل سينا المقدس).

b. Le Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou

Le deuxième texte du recueil (ff. 7^v-15), le *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou* attribué au moine Ammonios, est désormais célèbre pour ceux qui s'intéressent à la littérature chrétienne en langue arabe, car on trouve à la fin du texte une note du traducteur, maintes fois publiée; celui-ci affirme avoir achevé son œuvre au mois de Rabī' I de l'an 155 des Arabes, c'est-à-dire en février-mars de l'an 772 après Jésus-Christ, ce qui en fait le plus ancien témoignage d'une traduction du grec vers l'arabe¹⁶.

Cette version arabe du martyre des moines du Sinaï et de Raïthou est déjà connue¹⁷. Elle présente des différences notables par rapport à la version grecque, en particulier dans l'agencement des paragraphes, les omissions de certains passages et les additions d'autres; cependant, d'après la forme des noms propres et l'emploi de plusieurs mots directement transcrits du grec, la dépendance par rapport à un original grec ne semble pas devoir être mise en doute, même s'il paraît difficile de procéder à une comparaison précise avant que ne paraisse une édition qui remplace celle de Combefis notoirement insuffisante.

Plus remarquable est la parenté formelle que présente cette version arabe avec la version syriaque contenue dans le *Vatican syr. 623*, encore inédite¹⁸. C'est un manuscrit au contenu ascétique copié au Sinaï en l'an 886, qui accorde aussi un intérêt particulier à l'hagiographie sinaïtique. Le traducteur syriaque qui prétend également avoir travaillé à partir du grec aurait achevé la traduction en l'an 150 (?) des Arabes; il ajoute que la traduction a été faite 474 ans après Dioclétien. Par une coïncidence troublante, on trouve la même correspondance chronologique dans certains manuscrits de la ver-

(لتجديد الجمجمة المقدّسة), qui présente des développements similaires et probablement inspirés de notre texte. Voir aussi le *Sinai ar. MI*, *infra* note 44.

16) Voir en dernier, avec la bibliographie antérieure, Sydney H. GRIFFITH, «The Arabic Account of 'Abd al-Masīh an-Nağrānī al-Ghassānī», in *Le Muséon* 98 (1985), pp. 331-374 [repris in *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine* (Aldershot, 1992), n° X], p. 339 [désormais cité: S. H. GRIFFITH, 'Abd al-Masīh].

17) Rusudan GVARAMIA, *Amoniosis "Sina-Raitis c'mida mamata mosrvis" arabul-kartuli versiebi, IX-XI, XIII da XVII ss. Xelnacerebis mixdevit* [Les versions arabes et géorgiennes du « Massacre des saints pères du Sinaï et de Raïthou » d'Ammonios d'après des mss. des 9^e-11^e, 13^e et 17^e s.] (Tiflis, 1973); compte-rendu de Michel VAN ESBROECK, in *Bedi Kartlisa* 32 (1974), pp. 299-302.

18) Sur cette version syriaque en cours d'édition voir Marie-Joseph PIERRE, «Christianismes orientaux: Étude du texte syriaque d'Ammonios, "Les Quarante martyrs du Sinaï et de Raïthou", d'après les mss. Vat. Syr. 623 et BL 14645», in *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 110 (2001-2002), pp. 341-344.

sion arabe, et l'on peut se demander si l'un ou l'autre des traducteurs ne s'est pas inspiré ou même servi de la version voisine¹⁹. Là encore, une comparaison approfondie des deux versions s'impose afin d'établir précisément les rapports de dépendance entre elles et avec la version grecque.

Enfin, il est certain que cette version arabe servit de base à la traduction géorgienne dont le plus ancien témoin date de 864 et fut copié au monastère de Mar Saba²⁰. Ainsi le dossier du *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou* mériterait d'être repris dans son ensemble comme un exemple documenté et bien jalonné du mouvement de traduction du grec vers les langues orientales sur un peu plus d'un siècle entre la fin du VIII^e et la fin du IX^e siècle.

c. La collection de récits monastiques

Le texte du martyre est suivi par une collection de récits monastiques qui porte le titre suivant sous un bandeau tressé: «Miracles de nos pères du Mont Sinaï, la sainte et vénérable montagne de Dieu» (هذه عجائب اجداننا بطور) (سینا جبل الله المقدس الشريف). Cette section comprend une soixantaine de récits monastiques tous en rapport direct avec le Sinaï; on peut identifier trois séquences distinctes qui se suivent sans aucune interruption:

– (ff. 15-21) La première série de 38 récits constitue la collection presque complète des *Récits sur le Sinaï* d'Anastase le Sinaïte; seul le titre, avec le nom de l'auteur, et le premier récit manquent²¹. C'est une traduction fidèle de la version grecque primitive; pourtant plusieurs indices trahissent un traducteur averti. Ainsi, à la différence de la traduction syriaque contemporaine²², les toponymes se retrouvent non pas sous leur forme grecque, mais sous leur forme arabe, qui est encore celle qui est conservée dans la toponymie actuelle du Sinaï. Par ailleurs, le célèbre abbé du monastère Jean Clima-

19) Voir les explications un peu confuses de Sydney. H. GRIFFITH, *'Abd al-Masīh*, pp. 338-339.

20) *Supra*, note 17.

21) Le texte grec est édité par François NAU, «Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinaï», in *OC* 2 (1902), pp. 58-89. L'ordre des récits dans la version arabe du *Sinaï ar.* 542 est très différent et conserve l'ordre primitif de la version grecque; voir Bernard FLUSIN, «Démone et Sarrasins. L'auteur et le propos des Diègemata stèrictika d'Anastase le Sinaïte», in *Travaux et Mémoires* 11 (1991), p. 381-382 [désormais cité: B. FLUSIN, *Démone et Sarrasins*].

22) André BINGGELI, «La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï au VIII^e-IX^e siècles», in *Patrimoine Syriaque, Colloque IX. Les Syriaques, transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilād el-Shām à l'époque Omeyyade* (Antélias, 2005), pp. 169-171.

que qui est un des principaux personnages dans les *Récits sur le Sinaï* est ici identifié par le traducteur arabe et se voit attribuer son épithète grecque d'époque médiévale (القليمقس). Bien plus, au lieu d'être appelé رأس السدير, comme c'est l'usage courant, il est nommé جهنسن, qui est évidemment une transcription directe du terme grec *higoumenos*. Le terme a son intérêt considérant que la charge d'higoumène du monastère du Mont Sinaï a disparu dans le courant du IX^e siècle, lorsque le Sinaï a été constitué en évêché et que l'higoumène est devenu évêque du Sinaï. D'ailleurs ce terme grec n'est pas isolé dans la version arabe puisqu'une grande partie du vocabulaire monastique spécialisé concernant les différentes fonctions, l'architecture, la liturgie et les pratiques ascétiques, sont également des transcriptions du grec. Le nombre de mots d'emprunts dans cette traduction, qui dans des versions plus tardives ont été remplacées par des termes arabes, donne l'impression d'un processus d'arabisation en cours dans ce monastère polyglotte, qui depuis son origine recrute des moines aux quatre coins de l'empire, mais où l'arabe prend progressivement le dessus sur le grec comme langue de communication, sans bouleverser les traditions établies.

– (ff. 21-23^v) La deuxième série de 9 récits concerne un ascète sinaïte nommé Fānūṭl ou Qāmūṭl²³. Si les récits sont inconnus en grec, l'ascète est familier aux lecteurs de *paterika* arabes qui relatent ses aventures, quelques récits ayant même déjà été édités²⁴. Cependant, pour la première fois dans ce recueil, on retrouve l'ensemble des récits rassemblés en une petite collection. Les sept premiers se situent clairement dans le prolongement des *Récits sur le Sinaï* d'Anastase le Sinaïte. Les mêmes colonies monastiques autour du

23) Les manuscrits divergent sur le nom exact de l'ascète: قامويل (*Sinai ar.* 549, f. 301^v), قامونيا (*Jérusalem S. Sepulchre ar.* 146, f. 176), قامويل (*Sinai ar.* 542, f. 21), قاموئل (*Sinai ar.* 563, f. 38^v), صامويل (*Vatican ar.* 77, f. 53^v), فانويل (*Vatican ar.* 77, f. 143, *Sinai ar.* 561, f. 192^v, *Sinai ar.* 563, f. 139^v), مانونيل (*Sinai ar.* 561, f. 218). Seuls Qāmūṭl (Καμουηλ) et Fānūṭl (Φανουηλ) sont attestés comme noms bibliques, respectivement en Gen. 22, 21 et Num. 34, 23 et en Lc 2, 36; voir Paul DE LAGARDE, *Onomastica sacra* (Göttingen, 1887; rééd. Hildesheim, 1966).

24) En attendant l'édition complète de tous ces nouveaux récits sinaïtiques, on pourra se reporter aux éditions suivantes. Les deux derniers récits (Qam. 8 et 9) sont inclus dans la version longue du *Pré spirituel* contenue dans le *Sinai ar.* 549 (X^e s.) et édités par Rusudan GVARAMIA, *Al-Bustan. [d'après un manuscrit sinaïtique du X^e s. Texte arabe avec traduction géorgienne et étude]* (Tiflis, 1965), pp. 26-28, n° 56-57. Trois autres récits (Qam. 2, 5, 6) ont été édités, sous le nom de Phanuel, d'après le supplément à la collection des *Apophthegmata patrum*, contenue dans l'*Ambrosianus L 120 sup.* (X^e-XI^e s.+), n°494-496; éd. Joseph-Marie SAUGET, «Le paterikon arabe de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan L 120 Sup. (SP II. 161)», in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche et filologiche*, ser. VIII, XXIX, 5 (1987), pp. 512-513.

monastère du Mont Sinaï sont évoquées, des thèmes similaires sont développés à travers l'évocation des visions de l'ascète, en particulier sur la nature des apparitions angéliques et le déroulement de la célébration de l'eucharistie. Les deux derniers récits évoquent davantage l'univers du *Pré Spirituel*, mais ils sont trop tardifs pour avoir été écrits par Jean Moschos puisque le dernier concerne deux marins travaillant sur le navire de saint Arcadius archevêque de Chypre (624-642). Cette mise en situation fait penser à la collection des *Récits utiles à l'âme* du même Anastase le Sinaïte, dont plusieurs récits se déroulent précisément sous l'épiscopat d'Arcadius²⁵; on retrouve justement une version arabe de cette collection un peu plus loin dans le recueil (ff. 34^v-37). Par conséquent, ces 9 récits qui mettent en scène l'ascète Fānūṭī/Qāmūṭī, totalement inconnus dans l'abondante tradition manuscrite grecque des récits anastasiens, pourraient bien constituer une sorte d'appendice directement rédigé en arabe à la manière des *Récits* d'Anastase le Sinaïte, probablement en même temps que l'on traduisait au Sinaï les récits grecs.

– (f. 23-26) La dernière série de 12 récits mêle une petite collection concernant le Sinaï et Raïthou extraite des *Apophthegmata patrum*²⁶, la séquence concernant le Sinaï dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos²⁷ et deux autres pièces: on retrouve ainsi dans l'ordre les récits suivants: *Pré* 123, N 519, N 520, N 529, N 530, N 531, N 526, Nétras 1²⁸, un récit inédit sur Grégoire l'Arménien extrait des *Récits utiles à l'âme* d'Anastase le Sinaïte²⁹, *Pré* 124, *Pré* 127, *Pré* 122. Il est notable qu'aucun des récits extraits du *Pré Spirituel* ne se retrouve dans les versions arabes du *Pré Spirituel* dont les plus anciens témoins remontent au X^e siècle³⁰.

Il y a de la part du compilateur de cette collection une volonté très nette de rassembler toute la tradition des récits monastiques liés au Mont Sinaï, et pour composer ce recueil, il dut compiler plusieurs *paterika*. Cette collec-

25) B. FLUSIN, *Démons et Sarrasins*, pp. 386-387 (récits B 7 et C 15).

26) La série d'apophthegmes anonymes concernant le Sinaï et Raïthou (N 519-531) est encore inédite en grec, mais on en trouve une traduction française dans Lucien REGNAULT, *Les sentences des pères du désert. Série des Anonymes* (Bellefontaine, 1985), pp. 190-196.

27) Les chapitres 115 à 121 (PG 87, 2980B- 2983D) du *Pré spirituel* de Jean Moschos concernent Raïthou, et les chapitres 122-127 (PG 87, 2983D- 2989C) le Sinaï.

28) PG 65, 312A.

29) Bernard FLUSIN, *Démons et Sarrasins*, p. 386 (récit B 3).

30) En effet, aucun des récits sinaïtiques (*Pré* 120-127) n'ont été inclus dans les versions arabes du *Pré spirituel*; Joseph-Marie SAUGET, «Un exemple typique des relations culturelles entre l'arabe-chrétien et l'éthiopien: un patericon récemment publié», in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* (Rome, 1974), pp. 362-364.

tion de récits témoigne ainsi d'une connaissance approfondie de la littérature monastique en langue grecque mais aussi de l'histoire du Sinaï. Cette attention à l'histoire locale ne permet pas de douter que ces traductions furent faites au Sinaï, probablement à une date assez proche de 772, lorsque fut traduite le martyre des moines du Sinaï et de Raïthou, en tout cas bien avant la fin du IX^e siècle, comme c'est le cas également en syriaque. La collection contenue dans le *Sinai ar. 542* témoigne déjà de plusieurs accidents dans la transmission du texte, le plus notable étant la perte du premier récit d'Anastase, dont on ne peut douter qu'il faisait partie de la collection originale puisqu'on le retrouve dans des témoins plus tardifs de cette collection de récits sinaïtiques³¹. Compilée à l'origine pour un usage local, cette collection a connu ensuite un grand succès et a été intégrée, souvent de manière éclatée dans les *paterika* arabes. Le fait que l'on ne sentit pas le besoin d'inclure les récits sinaïtiques dans les autres collections monastiques traduites du grec en arabe comme le *Pré Sprituel*, parce qu'ils existaient déjà de manière autonome, laisse à penser que cette compilation monastique est très ancienne.

d. Le Récit de Paula l'évêque et Jean le prêtre

Un titre rubriqué, sans bandeau, sépare le texte suivant (ff. 26-31) de la collection des récits monastiques: «Histoire de Paula l'évêque et Jean le prêtre» (هذه قصة بولا الاسقف ويحنا القسيس). C'est un très long récit édifiant qui raconte les aventures de l'évêque Paula et du prêtre Jean partis d'Édesse pour faire un pèlerinage au Sinaï sous l'épiscopat de Rabboula (411-435) au début du V^e siècle. Le texte n'est rattaché que de manière très superficielle au Sinaï; il se trouve que c'est le but du voyage des deux pèlerins, mais ils n'y passent que cinq jours et leur séjour au Sinaï reçoit à peine une mention de quelques lignes dans un récit de plusieurs folios:

فلما بلغوا طور سينا طلوعوا الى الموضع الذي ارى الله فيه فاقاموا هناك خمسة ايام
وليل في الصلاة وتعموا بصوت جاهم يقول لهم قد قبل الله طريقكم. ودخلوا الى

31) Ainsi le *Jérusalem S. Sépulchre ar. 146* du XV^e s. (ff. 159-181^v) et le *Sinai ar. 561* du XIII^e s. (ff. 175-196) conservent tous deux la collection des Récits sur le Sinaï suivi des récits de Qāmū'īl. Le premier témoin présente une collection en tous points similaire à celle du *Sinai ar. 542*, à l'exception de certaines fautes de lectures propres à celui-ci. Le second témoin contient seulement une sélection de récits, mais le premier récit et le titre avec le nom d'Anastase sont conservés; cette sélection est identique à celle qui est contenue dans le *Vatican ar. 77* du XVII^e s. (f. 133-146^v). Dans le *Sinai ar. 442* (XIII^e s.) on ne trouve que les *Récits sur le Sinaï*, 2-25 (f. 61-76^v).

المغارة التي كان فيها موسى راس الانبيا وداروا الاماكن وافتقدوا جل الرهبان
سكان الطور وبعد ايام قال بولا ليحنا اذهب بنا ياخي الى المدينة المبركة.

Lorsqu'ils arrivèrent au Mont Sinaï, ils montèrent à l'endroit dans lequel Dieu était apparu et restèrent là pendant cinq jours et nuits à prier; et ils entendirent une voix terrible leur disant: «Dieu a reçu votre chemin» Ils entrèrent dans la caverne dans laquelle avait été Moïse, chef des prophètes, firent le tour des lieux et rendirent visite à la majorité des moines habitant al-Ṭūr. Après quelques jours, Paula dit à Jean: «Mon frère, allons à la ville bénie».

On connaît de ce récit une version grecque, transmise par un manuscrit unique du X^e siècle d'origine palestinienne, et une version syriaque dont le plus ancien témoin en syriaque date de 569; cette dernière pourrait bien être la version originale³². En l'absence d'une édition de l'ensemble de la tradition, il paraît difficile de mener très loin la comparaison, mais d'après quelques sondages, la version arabe paraît davantage liée avec la version syriaque³³. Pour l'instant, aucun indice ne permet de préciser où et quand fut élaborée cette version arabe; mais on ne peut manquer d'observer le parallélisme avec la transmission du *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou* dans les milieux polyglottes des monastères de Palestine et du Sinaï³⁴. Dans ce cas aussi, une étude d'ensemble qui prendrait en compte les trois versions mériterait d'être menée.

On peut s'interroger sur les raisons qui incitèrent le compilateur à inclure dans son recueil cette pièce, dont le lien avec le Sinaï apparaît de prime

32) La version grecque (BHG 1476) est conservée dans un unique témoin, le *Paris Coislin* 303 (X^e s.); elle a été éditée par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, in *Analekta Hierosolimitikè Stachyologias* V (Jérusalem, 1888; rééd. Bruxelles, 1963), pp. 368-383. La version syriaque inédite est décrite par F. NAU, «Hagiographie syriaque. Paul l'évêque et Jean le prêtre», in *ROC* 15 (1910), pp. 56-60. Sur ce texte, voir plus récemment S. BROCK, «Syriac on Sinai: the main Connections», in V. RUGGIERI, L. PIERALLI, EYKOEMIA. *Studi miscellanea per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.* (Cantanzaro, 2004), pp. 104-105. La version arabe est signalée par G. GRAF, in *GACL*, I, p. 529.

33) On se contentera de faire observer ici la forme syriaque du nom *Paula*, et la ressemblance du passage cité avec le syriaque, en particulier la mention de la caverne de Moïse, absente en grec.

34) Le *Paris Coislin* 303, qui conserve la version grecque, est un manuscrit célèbre, car c'est le témoin unique de nombreux textes hagiographiques palestiniens, comme la *Vie d'Étienne le Sabaïte*, le *Martyre des XX moines de Mar Saba*, la *Vie de Georges de Choziba* et la *Passion des LX martyrs de Jérusalem*; la plupart de ces textes furent composés entre le VII^e et le IX^e siècle à Jérusalem et dans les monastères du désert de Judée. C'est probablement à cette époque et dans ces milieux et qu'il faut placer la traduction de la version grecque.

abord ténu. Il y avait d'abord sans aucun doute un souci d'exhaustivité, celui de rassembler, dans la mesure du possible, toute la tradition hagiographique qui concerne la montagne sainte, comme en témoigne déjà son application dans la collecte des récits monastiques. Ce récit, où le Sinaï apparaît principalement comme lieu de pèlerinage, participe aussi de la glorification de la montagne sainte en développant un aspect qui n'avait guère été abordé jusque là. De fait, le lieu où Dieu se révéla à Moïse est décrit ici comme le lieu de pèlerinage ultime, celui où peut s'exaucer la prière des pèlerins par une révélation divine. En ce sens, il entre en concurrence avec Jérusalem, simple étape sur le parcours des deux pèlerins. Enfin, un dernier élément dut paraître important au compilateur; c'est le lien que le texte établit entre le Sinaï et Édesse. En effet, les VIII^e-IX^e siècles sont une époque où précisément les liens entre ces deux foyers chrétiens se renforcent: plusieurs manuscrits syriaques arrivent alors d'Édesse au Sinaï et probablement aussi des moines syriens³⁵. Cet élément apparaît d'autant plus important que ce récit n'est pas l'unique texte du recueil à établir ce lien.

e. *Le Martyre de 'Abd al-Masīh*

La partie proprement sinaïtique s'achève ici, même si la collection de récits monastiques se poursuit sur une trentaine de folios sans interruption d'aucune sorte à l'exception de quelques titres rubriqués intercalaires; elle traverse les déserts monastiques d'Égypte et de Palestine en empruntant des récits à diverses collections (*Pré spirituel* de Jean Moschos, *Vies* de Cyrille de Scythopolis, *Récits utiles à l'âme* d'Anastase le Sinaïte, etc.). Toutefois, le volume contient un peu plus loin un autre texte qui concerne directement l'activité hagiographique des moines du Sinaï à la même époque. Il s'agit du *Martyre de 'Abd al-Masīh* (ff. 65-67) déjà édité d'après ce même manuscrit par S. H. Griffith³⁶. La datation du texte proposée par l'éditeur mérite toutefois d'être reconsidérée ici.

C'est l'histoire d'un jeune homme chrétien de Nağrān qui se joint à une bande de brigands musulmans et se convertit à leur religion. Après plusieurs années, il se repent de ses actes et sur les conseils du patriarche Jean de Jérusalem se fait moine à Mar Saba; il poursuit ensuite une carrière monastique

35) Voir André BINGGELI, «La version syriaque des Récits d'Anastase le Sinaïte et l'activité des moines syriaques au Mont Sinaï au VIII^e-IX^e siècles», in *Patrimoine Syriaque, Colloque IX. Les Syriaques, transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilād el-Shām à l'époque Omeyyade* (Antélias, 2005), pp. 165-177.

36) S. H. GRIFFITH, *'Abd al-Masīh*, pp. 360-370.

exemplaire au Mont Sinaï, devenant successivement économe puis higoumène du monastère. Il sera finalement martyrisé pour apostasie à Ramla, la capitale administrative du ġund Filasṭīn, nouvellement fondée par le gouverneur omeyyade Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik, avant son accession au califat en 715³⁷.

Selon qu’on identifie le patriarche Jean rencontré par ‘Abd al-Masīḥ à Jérusalem avec Jean V (705-735) ou Jean VI (839-843), il faut placer le martyre soit dans les années 730-760, soit dans les années 860, considérant qu’une vingtaine d’années au moins s’écoulèrent entre la rencontre avec le patriarche et le martyre³⁸. Il existe pourtant un élément de datation qui permet d’écarter le doute. Dans l’exercice de ses fonctions d’économe et d’higoumène du Sinaï, ‘Abd al-Masīḥ eut plusieurs fois affaire aux autorités musulmanes concernant les impôts du monastère et des chrétiens du sud de la péninsule du Sinaï; pour cette raison, il se rendit successivement à Ayla et à Ramla, parce que, dit incidemment l’hagiographe, «les impôts allaient alors en Palestine»³⁹. Cette incise suppose qu’entre la mort de ‘Abd al-Masīḥ et la composition du martyre, l’on a procédé à un nouveau découpage administratif qui a rattaché le Sinaï à l’Égypte, comme c’est le cas à l’époque médiévale⁴⁰. Or, dans son ouvrage de géographie administrative à l’usage des fonctionnaires, en particulier pour la levée des taxes et des impôts, composé en 846, Ibn Ḥurdādbeh inclut déjà dans les districts d’Égypte al-Qulzum, al-Ṭūr et Ayla⁴¹; cela rend une datation des événements vers 860 impossible. Par conséquent, le martyre eut lieu vers le milieu du VIII^e siècle, et même

37) Il n’y a pas lieu de retenir le califat de al-Hiṣām (724-743) comme *terminus post quem* pour le martyre de ‘Abd al-Masīḥ. L’ajout d’un minaret à la mosquée de Ramla à cette époque ne signifie nullement l’achèvement des travaux de la mosquée elle-même qui fut apparemment achevée sous le successeur de Sulaymān, ‘Umar II (715-717); en effet, le minaret apparaît tardivement dans l’architecture musulmane, souvent comme un ajout postérieur à des mosquées préexistantes. Voir en dernier sur la fondation de Ramla et les travaux de la mosquée M. ROSEN-AYALON, «The First Century of Ramla», in *Arabica* 43 (1996), pp. 250-263. Je remercie A. Borrut pour ces précisions.

38) La vie donne le décompte précis de 17 années, 5 à Mar Saba, 5 comme économe du Sinaï, et 7 comme higoumène du Sinaï, auxquelles il faut ajouter «quelques années» que ‘Abd al-Masīḥ passa au monastère du Sinaï avant de devenir économe, et les voyages qu’il effectua entre chacune des périodes.

39) Sydney. H. GRIFFITH, *‘Abd al-Masīḥ*, p. 373.

40) Jean-Michel MOUTON, *Le Sinaï médiéval, un espace stratégique de l’islam* (Paris, 2000), pp. 40-41.

41) Ibn ḤURDĀDBEH, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, éd. p. 81, trad. M.J. DE GOEJE, p. 59. De même dans son livre du Kharāḡ (fin IX^e-début X^e) Abū l-Faraḡ Qudāma Ibn Ġa’far († 935) cite parmi les provinces d’Égypte al-Ṭūr, Fārān, Ayla et Rāya.

avant 750, si l'on en croit la précision dans un des deux témoins conservés selon laquelle le martyre eut lieu «sous le règne des Omeyyades» et qu'il n'y a guère de raison de mettre en doute⁴².

Quant au texte hagiographique qui commémore l'abbé du Sinaï, il fut probablement composé dans la seconde moitié du VIII^e siècle ou dans les toutes premières années du IX^e siècle, pas très longtemps après le martyre de l'abbé, considérant que la narration conserve encore une certaine fraîcheur et une relative précision des événements, ce qui laisse à penser que l'hagiographe eut accès à des témoins directs, s'il ne le fût pas lui-même. S. H. Griffith pensait qu'une date aussi ancienne était à exclure, car aucune composition originale en arabe ne serait connue avant le début du IX^e siècle. Pourtant le manuscrit présenté ici témoigne assez de l'intérêt que suscite au Sinaï la tradition hagiographique locale pour les moines arabophones dès le troisième quart du VIII^e siècle; non contents de traduire et d'adapter les textes grecs connus, les moines s'essayaient à des petites compositions originales en s'inspirant de modèles grecs. Le court *Martyre de 'Abd al-Masīh* répond probablement à la même ambition.

À l'échelle de la Syrie-Palestine, la seconde moitié du VIII^e siècle est précisément l'époque où fleurit la littérature des martyres pour apostasie en Syrie-Palestine, tandis qu'elle se tarit dès le début du IX^e siècle⁴³. Mais à la différence de son émule Antoine Rawḥ, martyrisé pour apostasie à l'extrême fin du VIII^e siècle à Damas, le martyre de 'Abd al-Masīh semble n'avoir connu qu'une diffusion restreinte: il n'est conservé que dans quatre manuscrits, tous d'origine sinaïtique.

3. CONCLUSIONS

a. L'hagiographie sinaïtique, témoin d'une arabisation précoce...

Une datation du *Martyre de 'Abd al-Masīh* au VIII^e siècle n'est pas sans conséquences sur le tableau qu'offre le monachisme sinaïtique à cette époque. La première observation c'est que l'on trouve dès cette époque à la tête du monastère du Mont Sinaï un higoumène d'origine arabe, ce qui est un bon indice de la progression de l'arabe dans le monastère. De fait, les *Récits sur les pères du Sinaï* d'Anastase le Sinaïte rassemblés dans la seconde moitié

42) Sydney H. GRIFFITH, *'Abd al-Masīh*, p. 361.

43) Mark N. SWANSON, «The Martyrdom of 'Abd al-Masīh, superior of Mount Sinai (Qays al-Ġassānī)», in D. THOMAS (éd.), *Syrian Christians under Islam. The First Thousand Years* (Leiden, 2001), pp. 116-118.

du VII^e siècle laissent présager un tel développement: le monastère recrutait déjà d'éminents ascètes d'origine arabe, tel Georges le Gadimite (de la tribu des Ġudam), comme cela est naturel, si l'on considère que le monastère est isolé dans un territoire essentiellement peuplé de bédouins non hellénophones avec lesquels les moines sont en constante interaction.

Le recueil qui vient d'être décrit suggère la même évolution. Sans doute le manuscrit qui vient d'être décrit doit-il être daté de la fin du IX^e siècle, une époque où l'arabe apparaît désormais bien implanté dans le monastère, mais le recueil d'hagiographie sinaïtique qu'il contient ne fut pas constitué *ex nihilo* et témoigne d'une lente maturation qui s'est faite sur plus d'un siècle et qui a commencé dès la seconde moitié du VIII^e siècle; car ce recueil n'est pas un cas isolé et l'on aurait pu évoquer d'autres manuscrits contemporains qui contiennent des recueils similaires⁴⁴. L'effort de traduction de l'hagiographie locale du grec et du syriaque vers l'arabe témoigne d'une volonté de la communauté monastique en voie d'arabisation de se réapproprier et de transmettre son propre héritage. Cette activité de traduction a stimulé en parallèle la composition d'œuvres nouvelles pour enrichir ce patrimoine; même si elles restent encore modestes dans leur forme, elles reflètent néanmoins la vitalité du monastère du Mont Sinaï à cette époque⁴⁵.

b. ... et vecteur d'un discours identitaire

Ce recueil composé à la gloire du Mont Sinaï par un moine sinaïte arabe à l'usage de ses confrères témoigne aussi de la part du compilateur de l'élaboration d'un discours identitaire, et le recueil tout entier peut se lire comme une histoire monastique du monastère du Mont Sinaï. Il s'ouvre ainsi sur un panégyrique de la sainte montagne qui rappelle la sainteté de la terre où se sont installés les moines; celle-ci est par essence le lieu de la communication avec Dieu, la porte du ciel dès ici bas (باب السماء). Dans le *Martyre*

44) Ainsi le *Sinai ar. M1* est un manuscrit hagiographique et homilétique copié au Mont Sinaï par un certain Iṣḥāq qui offre des ressemblances frappantes avec le *Sinai ar. 542*. On y retrouve le *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou*, un «Panégyrique de la sainte montagne de Dieu, le Mont Sinaï» (le même texte ?), et un «Récit sur la naissance de Moïse»; voir Iannis. E. MEIMARIS, *Katalogos tōn neōn arabikōn cheiographōn tēs Hieras Monēs Hagias Aikaterinēs tou Orous Sina* (Athènes, 1985), pp. 71-81. On notera en passant que la date de traduction proposée pour le *Martyre des moines du Sinaï et de Raïthou* résulte d'une faute de lecture (l'an 255 au lieu de 155 des Arabes).

45) Une autre piste pour étudier les progrès de l'arabisation dans le monastère du Sinaï a été récemment explorée par Kate LEEMING, «The Adoption of Arabic as a Liturgical Language by Palestinian Melkites», in *ARAM* 15 (2003), pp. 239-246.

des moines du Sinaï et de Raïthou, c'est le récit des origines d'avant la fondation impériale qui est évoqué, et l'histoire locale se poursuit ensuite à travers la galerie des grands ascètes qui se sont illustrés dans le monastère, associant ainsi dans un même élan moines, confesseurs, et martyrs. À ces illustres prédécesseurs, une figure nouvelle est associée, celle d'un chrétien martyrisé par les musulmans pour apostasie. Ce dernier texte suggère ainsi le rôle nouveau que le monastère est désormais appelé à jouer: celui d'un bastion de la chrétienté en terre d'islam et lieu de résistance à l'islamisation.

De fait, la deuxième observation que suscite le *Martyre de 'Abd al-Masīh* concerne l'horizon géographique évoqué dans le texte. La majorité des événements de la vie se passe dans une région bien circonscrite entre Jérusalem, les monastères de Palestine, en particulier Mar Saba et le Mont Sinaï, et Ramla, la nouvelle capitale administrative de la région. Deux lieux méritent une attention particulière: d'abord Ba'albek, c'est là qu'un jour, après dix-sept années de brigandage, 'Abd al-Masīh entre dans une église et confesse ses péchés au prêtre. Au premier abord, on ne manque pas d'être étonné par le lieu de la conversion, mais il mérite apparemment d'être mentionné comme un centre chrétien dans les premiers temps de l'islam puisqu'il est également au centre d'un autre récit de martyre de la même époque, celui d'Élie le Jeune martyrisé à Damas en 779, également pour apostasie. Le second lieu est Édesse. La ville ne reçoit à peine qu'une mention en passant; le futur martyr, déjà moine et économiste au monastère du Mont Sinaï y aurait fait un voyage dont le but n'est pas précisé. Comme pour le *Récit de Paula l'évêque et Jean le prêtre*, cette mention vient à une époque où précisément les liens entre le Sinaï et Édesse se resserrèrent. 'Abd al-Masīh ne s'est peut-être jamais rendu à Édesse, mais cela n'a pas vraiment d'importance; pour l'hagiographe sinaïte qui a composé le *Martyre de 'Abd al-Masīh*, Édesse faisait clairement partie de l'horizon mental qui se déployait autour du monastère.

Il se trouve que la topographie évoquée par l'hagiographie sinaïtique correspond assez précisément aux grands foyers de culture chrétiens à l'intérieur de l'empire musulman; ceux-ci constituent entre eux un réseau à l'intérieur duquel on échange les manuscrits chrétiens entre le VIII^e et le X^e siècle. Cependant le Sinaï n'est pas seulement en bout de chaîne, un dépositaire des manuscrits d'une activité littéraire exogène. En produisant les textes hagiographiques qui participent à la création de ce nouvel espace culturel chrétien, les moines sinaïtes revendiquent pour leur monastère un rôle moteur au sein de cet espace, et la composition d'un tel recueil doit permettre

d'assurer sa gloire et asseoir sa légitimité au sein de la chrétienté sous domination islamique.

Ce recueil inaugure aussi une tradition hagiographique très féconde, puisque à la fin du Moyen-Âge et surtout à l'époque moderne de tels recueils à la gloire du Sinaï se multiplient en grec; ils sont désormais conçus davantage à l'usage des pèlerins que des moines eux-mêmes, mais elles participent de la même construction d'une identité au milieu de l'adversité⁴⁶.

Institut de Recherche et d'Histoire des Textes
52, rue du Cardinal Lemoine
75005 Paris - **France**
E-mail: andre.binggeli@irht.cnrs.fr

André BINGGELI

46) Bernard FLUSIN, «Sainte-Catherine au péril du désert. À propos de la «Pieuse description de la Sainte Montagne du Sinaï», in Christian DÉCOBERT (éd.) *Valeur et distance. Identités et sociétés en Égypte* (Paris, 2000), pp. 121-146.