

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS

DISSERTATIONES

AD GRADUM DOCTORIS IN FACULTATE THEOLOGICA CONSEQUENDUM

CONSCRIPTAE

SERIES SECUNDA, TOMUS SEPTIMUS

ÉTUDE
SUR
LES MOINES D'ÉGYPTE
DEPUIS LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (451)
JUSQU'À L'INVASION ARABE (640)

PAR

PAUL VAN CAUWENBERGH
LICENCIÉ EN THÉOLOGIE



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

PARIS
LIBRAIRIE P. GEUTHNER
13, RUE JACOB

LOUVAIN
LIBRAIRIE P. DESBARAX
24, RUE DE NAMUR

MDCCCCXIV

EMINENTISSIMO · AC · REVERENDISSIMO

SANCTAE · ROMANAЕ · ECCLESIAE · PRINCIPI

DESIDERATO · JOSEPHO

CARDINALI · MERCIER

ARCHIEPISCOPO · MECHLINIENSI

PRIMATI · BELGII

SACRAE · THEOLOGIAE · AC · PHILOSOPHIAE · DOCTORI

UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · PROFESSORI · HONORARIO

ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · MAGNO · DECURIONI

DIVINARUM · HUMANARUMQUE · SCIENTIARUM

FAUTORI · ILLUSTRI

GREGIS · PASTORI · VIGILANTISSIMO

CLERI · POPULIQUE · PATRI · AMANTISSIMO

IN · PERENNE · GRATI · ANIMI

AC · FILIALIS · AMORIS · TESTIMONIUM

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

PAULINO · LADEUZE

SANCTISSIMI · D · N · PRAELATO · DOMESTICO

ECCL · CATHEDR · TORNACEN · CANONICO · HONORARIO

SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI

ORDINIS · LEOPOLDINI · BELGII · DECURIONI

ORDINE · S · MICHAELIS · BAVAR · DECORATO

UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · RECTORI · MAGNIFICO

ET

ILLUSTRISSIMO · DOCTISSIMO · DOMINO

ADOLPHO · HEBBELYNCK

PROTON · APOST · AD · INSTAR · PARTICIP ·

ECCL · CATHEDR · GANDAVEN · CANONICO · HONORARIO

SACRAE · THEOLOGIAE · DOCTORI

ORD · LEOPOLDINI · BELGII · ET · ORD · QUERCEAE · COR · LUXEMB ·

COMMENDATORI

LEG · HON · DECURIONI

SOC · ASIAT · PARIS · SOCIO

UNIVERSITATIS · CATHOLICAE · RECTORI · MAGNIFICO · HONORARIO

SUORUM · STUDIORUM · MODERATORI

HANC · SUAM · LUCUBRATIONEM · DEVOTISSIMO · ANIMO

D · D · D

AUCTOR

INTRODUCTION.

Le monachisme égyptien du IV^e et de la première moitié du V^e siècle a été, dans ces dernières années, l'objet de travaux importants, qui ont à peu près fixé la physionomie et retracé l'histoire de la célèbre institution, depuis sa naissance sur le sol de l'Égypte jusqu'à la crise religieuse d'où sortit le schisme copte. À partir du concile de Chalcédoine, ou, si l'on veut, depuis la mort du fameux Schenoudi, l'histoire des moines d'Égypte est à faire. De rares monographies⁽¹⁾ ont mis en lumière l'une ou l'autre figure monastique de l'époque; encore leurs auteurs ont-ils dû se borner à publier et annoter le texte d'une biographie, d'un panégyrique ou de certaines anecdotes, sans indiquer le parti qu'on peut en tirer au profit de l'histoire. Une partie des matériaux reposent encore dans les bibliothèques à l'état de manuscrits⁽²⁾; ceux qui ont été publiés ne peuvent souvent être utilisés sans contrôle⁽³⁾. Les conquêtes récentes de l'archéologie, l'acquisition de nombreux papyrus, parchemins et stèles ont fourni

(1) Celle de M. AMÉLINEAU sur Pisentios de Keft, celle de MM. GOLDSCHMIDT et PEREIRA sur Samuel de Kalamon; celle de M. PEREIRA et celle de M. CLUGNET sur Daniel de Scété (voir la bibliographie à la fin de notre étude).

(2) Ce sont principalement les œuvres de Bésa, successeur de Schenoudi, dont nous avons analysé le contenu d'après les manuscrits des collections Curzon et Borgia. Nous nous faisons un devoir de remercier ici le Dr. Emidio Martini et le Dr. Tortora-Brayda, de la Bibliothèque nationale de Naples, qui ont mis à notre disposition les manuscrits Borgia et n'ont rien négligé pour nous en faciliter l'examen. Nous devons à M. Hyvernat de précieuses communications touchant les textes de la collection Morgan, surtout pour la vie de Samuel de Kalamon.

(3) Il s'agit notamment des textes coptes édités et traduits par M. Amélineau: la Vie de Pisentios de Keft; les fragments des Vies d'Abraham de Farshut, de son contemporain anonyme, de Manassé, de Samuel de Kalamon; les fragments de la Vie et des œuvres de Moïse de Belliana.

un appoint nouveau à l'histoire de l'Égypte chrétienne et de ses moines en particulier. Les documents concernant ces derniers ne sont pas, malgré tout, fort nombreux; les lacunes sont grandes et déconcertantes. Néanmoins, de l'ensemble des matériaux dont nous disposons aujourd'hui se dégage, au premier abord, l'impression que dès maintenant il n'est pas teméraire d'essayer une étude sur ce sujet. Des voix autorisées le recommandaient d'ailleurs à notre attention⁽¹⁾. L'importance de la matière se mesure à sa connexion avec les grandes questions ecclésiastiques et théologiques de l'époque. Au reste, à comparer la vie monastique en Egypte vers l'an 400 avec l'état des couvents tels qu'ils nous apparaissent dans les documents et monuments du moyen âge, on se demande par quelles étapes et sous l'influence de quelles causes l'existence de ces moines s'est modifiée. C'est à cette question que nous avons voulu répondre, pour autant que le permettent et le cadre chronologique de notre étude et l'état des documents. Aussi bien n'avons-nous pas visé à être complet. Il existait certainement beaucoup plus de monastères en Egypte que nous n'en citons ici; il en est dont la fondation est antérieure au concile de Chalcédoine, et dont l'existence à l'époque subséquente ne peut être révoquée en doute, bien que les témoignages explicites à leur sujet fassent complètement défaut; il en est d'autres qui n'apparaissent dans l'histoire qu'après l'occupation arabe, quoique d'origine plus ancienne. Nous n'avons mentionné que les monastères dont l'existence entre 451 et 640 est un fait explicitement affirmé par des témoignages autorisés.

Nos recherches se sont arrêtées à l'invasion arabe; on en saisira facilement les raisons. La période postérieure à la

⁽¹⁾ M. W. E. CRUM, dans son article *Koptische Kirche*, dans P.R.E.³, t. XII, col. 813, dit ce qui suit: «Seine Geschichte (i. e. des Mönchtums) seit Chalcedon steht noch aus; das Material harrt in Koptischen, später Arabischen Heiligenleben, Rechts- und Privaturkunden (Papyri, Ostraka Patriarchalkanonen u. s. w. noch einer umfassenden Verwertung.»

chute de la domination byzantine en Égypte doit être étudiée principalement à la lumière des papyrus, ostraca et inscriptions, ainsi que des auteurs arabes; nous entrons ainsi dans un domaine qui n'est pas encore déblayé, et où toute synthèse serait hasardeuse. D'ailleurs, le nouveau régime qui s'établit en Égypte pendant la seconde moitié du vi^e siècle dut modifier lentement mais profondément les conditions extérieures de la vie chrétienne et monastique dans le pays.

Le terme ainsi choisi correspond assez bien à la chronologie des personnages étudiés. Toutefois, lorsque nous nous sommes trouvé en présence d'un moine dont la carrière, pour avoir commencé bien avant 640, s'est étendue au delà de cette date, nous n'avons pas cru devoir interrompre son histoire.

Nous divisons notre étude en deux parties : dans la première nous examinons les sources au point de vue de leur autorité et de leur importance pour l'histoire du monachisme; dans la seconde, nous coordonnons les renseignements qu'elles nous fournissent au sujet des divers groupes monastiques. Nous complétons l'étude de chaque groupe par une brève synthèse des éléments caractéristiques que nous y avons relevés. Nous finissons notre exposé historique par un aperçu général sur le monachisme égyptien de 451 à 640. Pour le détail de la méthode que nous avons suivie, nous nous permettons de renvoyer à l'avant-propos de chacune des deux parties de notre travail.

Nous tenons à remercier ici tout particulièrement M^{gr} Hebbelynck, qui, pendant notre séjour à Rome, a mis à notre disposition les ressources de son expérience et sa connaissance approfondie des manuscrits coptes. En songeant à la sollicitude dont ce maître vénéré a entouré nos jeunes travaux, nous ne pouvons manquer de joindre à son nom celui de l'éminent professeur de Washington, M. Henri Hyvernat, qui a bien voulu nous associer à la publication de l'importante collection Morgan, et nous a ainsi facilité largement

INTRODUCTION.

l'accès à l'étude de la littérature monastique copte. Notre plus vive reconnaissance se porte vers le savant professeur de Louvain, M. le chanoine Cauchie, qui, après nous avoir formé à la méthode historique, nous a poussé à mettre au service de l'histoire ecclésiastique de l'Égypte l'enseignement de la langue copte, que M. le professeur Lefort nous avait donné avec une rare compétence, et un dévouement dont nous voudrions ne pas avoir abusé.

La présente étude a été élaborée à Rome, dans le milieu scientifique international dont la bienveillance de M^{gr} Vaes, recteur de Saint-Julien-des-Belges, nous a permis d'apprécier les avantages pendant deux années consécutives.

Tous ceux qui, à Rome comme à Louvain, ont daigné encourager nos efforts et faciliter nos recherches, voudront bien recevoir ici nos plus vifs remerciements. Le R. P. Ehrle, préfet de la Bibliothèque Vaticane, s'est acquis, par son obligeance à notre égard, un titre spécial à notre gratitude.

ÉTUDE

SUR

LES MOINES D'ÉGYPTE.

PREMIÈRE PARTIE.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES MOINES D'ÉGYPTE DE 451 À 640.

Pour la connaissance du monachisme postchalcédonien en Égypte, nous n'avons tenu compte que des témoignages ayant avec les événements de l'époque des attaches suffisamment établies. Les principaux d'entre eux feront, au point de vue de leur importance, l'objet d'une étude spéciale dans les pages qui suivent. Nous avons négligé les documents qui, par leur contenu, rentrent dans le domaine des pures légendes⁽¹⁾, ainsi que les biographies⁽²⁾ et les sources non litté-

⁽¹⁾ Par exemple, la *Vie d'Hilaria*, fille de l'empereur Zénon; cf. à ce sujet AMÉLINEAU, *L'histoire des deux filles de l'empereur Zénon*, dans les *P.S.B.A.*, t. X, 1888, p. 181-206. L'origine égyptienne de la légende a été défendue par O. von LEHM, dans les *Mélanges asiatiques*, t. IX, p. 599 et suiv. (= *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXXII, 1888, p. 473 et suiv.), et récemment par A.-J. WENSINCK, *Legends of Eastern Saints*, t. II, *The legend of Hilaria*, Leyde, 1913.

⁽²⁾ Par exemple, la *Vie de Jean Chamé* (le Nègre), contenue dans le ms. Vat. Copt. LX, fol. 86-125. Cf. le Synaxaire, au 25 koiaik (éd. BASSET, *P.O.*, t. III, p. 519-522). Cette biographie nous apprend d'ailleurs peu de chose: Jean, originaire de Djepromounoncon dans le nome de Sai (fol. 88 v^o), fit son éducation monastique à Scété sous la direction d'apa Teroti (fol. 96-99) et fonda un monastère à l'ouest de celui d'apa Jean (fol. 100 r^o), avec un grand nombre de cellules, de hautes tours et de fortes murailles (fol. 111 v^o). Ses premiers disciples furent Schenoudi, Marc, Colouthos, le diacre Georges, Antoine et un autre Georges (fol. 113 r^o). Invité à se rendre dans le Midi (fol. 113 v^o), il y fonda une communauté appelée dans la suite du nom d'apa Jean Chamé (fol. 114 v^o). C'est à ce dernier fait que se rapporte la remarque de M. CRUM (*P.R.E.*³, t. XII, col. 813), touchant la règle de Jean Chamé importée de Nitrie dans la

raires⁽¹⁾ concernant des personnages qui ne peuvent être placés sûrement dans le cadre chronologique que nous avons choisi.

Outre les documents qui font l'objet principal de notre travail, nous avons fait appel aux auteurs qui, tout en traitant *ex professo* de matières différentes ou plus générales, nous renseignent néanmoins sur l'un ou l'autre côté de la vie monastique en Égypte ou sur des faits de l'histoire ecclésiastique contemporaine. Parmi ces auteurs, les principaux sont Jean de Nikiou, Jean d'Éphèse, Jean Rufus de Maïouma, Léonce de Néapolis, Zacharie le Rhétor; ils sont trop connus, et leur utilité, au point de vue du sujet que nous traitons, est trop indirecte pour que nous nous attardions à leur consacrer une étude spéciale. Quant aux documents non littéraires datables, leur valeur n'a guère besoin de démonstration.

En ce qui concerne les monuments dont l'Égypte d'aujourd'hui a gardé des vestiges, nous invoquerons le témoignage des plus intéressants d'entre eux, pour autant que la sagacité des archéologues est parvenue à en déterminer l'époque; l'étude des auteurs arabes du moyen âge peut quelquefois nous donner, sous ce rapport, un complément d'informations. Nous avons fait un usage parcimonieux du Synaxaire : l'autorité de cette collection autant que celle des Ménées est trop discutable, et leur contenu a eu jusqu'ici trop rarement les honneurs de la critique, pour qu'on se risque à en accepter facilement le témoignage.

S 1. LES ŒUVRES DE BÉSA, SUCCESEUR DE SCHENOUDI.

La Bibliothèque nationale de Naples contient plusieurs manuscrits sahidiques (Borgia CCIV, CCV, CCVI, CCVII,

Haute-Égypte. Rien ne nous indique l'époque de ce moine; il est postérieur à la fondation des quatre monastères de Nitrie, dont les titulaires figurent dans la biographie comme ἈΡΧΗΓΟC du désert de Scété (fol. 100 v°). Jean, qui avait été marié (fol. 88 v°), plaça sa femme dans un couvent; celle-ci construisit bientôt un monastère dont elle devint la supérieure (fol. 109 r°). Mai (*Scriptorum veterum nova collectio*, t. V², p. 156) dit que Jean le Nègre fut monophysite. La biographie bohairique et le Synaxaire sont également muets à ce sujet.

⁽¹⁾ C'est le cas pour un grand nombre de papyrus, d'ostraca, etc.

CCXXXII), reproduisant des lettres et des discours attribués par Zoega (*Catalogus*, p. 503-517) à Bésa, le successeur de Schenoudi comme chef de la communauté d'Atripé. M. Leipoldt, avec raison, semble-t-il, attribue le discours du ms. CCXXXII à Schenoudi lui-même⁽¹⁾, mais reconnaît, par contre, à Bésa la composition du discours contenu dans le ms. CCXXXVI de la même collection⁽²⁾, et attribué par Zoega (p. 572) à Schenoudi.

Le ms. CCIV⁽³⁾ est un recueil de lettres, dont les premières, fragmentaires, sont adressées à des moines; une autre, conservée en entier⁽⁴⁾, est pareillement adressée aux frères; elle est suivie immédiatement d'une lettre, complète, à la religieuse Aphthonia⁽⁵⁾, puis d'une lettre, incomplète cette fois, à la religieuse Antinoé⁽⁶⁾.

Tout le manuscrit est de la même main; la pagination se suit; la lettre à Antinoé est expressément attribuée à Bésa : ΒΗΣΑ ΠΕΤΡΩΣ&Ι ΝΑΝΤΙΝΟΙ⁽⁷⁾. Ajoutons que, dans les lettres aux moines, l'auteur en appelle aux enseignements de ΠΕΝΕΙΩΤ «notre père⁽⁸⁾», en qui on reconnaît Schenoudi. Ces indices suffisent à établir que Bésa est l'auteur de toutes les lettres du recueil.

Le ms. CCV⁽⁹⁾, fragmentaire, reproduit en partie les mêmes discours que le ms. CCIV.

Le ms. CCVI⁽¹⁰⁾ contient des instructions adressées à des moines «en la neuvième année, la sixième année de la mort de notre père le vieillard apa Schenoudi, au septième mois, le douzième jour du mois». Comme nous savons par ailleurs que

⁽¹⁾ *Schenute von Atrię*, dans T.U., nouv. sér., t. X, fasc. 1, p. 6. M. Leipoldt vient de publier ce manuscrit dans le C.S.C.O., *Scr. Copt.*, ser. II, t. V, fasc. IV, p. 114-124.

⁽²⁾ *Schenute von Atrię*, p. 17.

⁽³⁾ Fol. 49-56, 61-62, 115-118, 203-252 (= Naples, ms. I B 6, n° 37).

⁽⁴⁾ Fol. 222-244.

⁽⁵⁾ Fol. 244-249.

⁽⁶⁾ Fol. 250-252.

⁽⁷⁾ Fol. 250.

⁽⁸⁾ Fol. 222.

⁽⁹⁾ Fol. 359-370, 699-702 (= Naples, ms. I B 6, n° 38).

⁽¹⁰⁾ Fol. 469-470, 453-562, 565-576, 581-594 (= Naples, ms. I B 6, n° 39).

le successeur de Schenoudi fut Bésa, nous pouvons attribuer à celui-ci la composition de ces discours.

Le ms. CCVII⁽¹⁾ nous donne le titre et le début d'une *Catéchèse de notre saint père Bésa l'archimandrite, qu'il prononça le jour de la commémoration de notre seigneur le père saint et le prophète apa Schenoudi, le septième jour du mois d'épiphi.*

Le ms. CCXXXVI⁽²⁾ contient une lettre à une congrégation de mouiales. L'auteur y parle de ΠΕΝΕΙΩΤ «notre père» et de Ν&E10ΤΕ «nos pères». Bien que la chose ne soit pas certaine, l'examen interne du document permet d'admettre l'attribution faite par M. Leipoldt. Le manuscrit sabidique 175⁽³⁾ du British Museum contient la même lettre, mais d'une façon plus complète. M. Crum attribue pareillement cette composition à Bésa.

La Bibliothèque de Leyde⁽⁴⁾ possède un fragment d'un sermon à des moines dans lequel l'auteur parle de *notre père*. M. Leipoldt estime que celui-ci est Schenoudi et que l'auteur est Bésa⁽⁵⁾.

La Bibliothèque Bodléienne d'Oxford renferme un fragment (Clarendon Press 22) d'instruction à des moines dont l'auteur dit notamment : «Après ce long laps de temps, depuis que notre premier père saint se reposa, et après les soixante années que mon insignifiante personne est entrée dans cette vie et revêtit l'habit monastique...» Ceci permet à M. Leipoldt⁽⁷⁾ d'attribuer ce sermon à Bésa, faisant allusion à Bgoul et à Schenoudi. Au reste, on n'y retrouve ni le style, ni les idées de Schenoudi.

Les manuscrits de Paris, Bibl. nat., Copte 130¹, fol. 8-21;

⁽¹⁾ Sans numérotation (= Naples, ms. I B 7, n° 40).

⁽²⁾ à fol. dont l'un est paginé π1Γ-π1Δ (= Naples, ms. I B 10, n° 71).

⁽³⁾ CRUM, Catalogue, p. 68. L'auteur croit que chacun de ces manuscrits contient deux lettres. Le manuscrit de Naples ne porte aucun signe de séparation ; le contenu ne semble pas exiger une distinction dans l'objet, l'occasion ou les destinataires de la lettre. Celle-ci paraît d'ailleurs adressée uniquement à des religieuses, et non à des moines et des religieuses comme l'estime M. Crum (*loc. cit.*).

⁽⁴⁾ PLEYTE-BOESER, *Manuscrits coptes*, p. 295 et suiv., n° 57.

⁽⁵⁾ Schenute von Atrię, p. 17.

⁽⁶⁾ Fol. 257.

⁽⁷⁾ Op. cit., p. 17.

130⁵, fol. 42, 110, 127⁽¹⁾ contiennent une série de lettres et de discours qui doivent pareillement, eu égard à leurs caractères internes, être attribués à Bésa ; celui-ci est expressément cité comme auteur de certaines lettres figurant dans un de ces manuscrits (130⁵).

La collection Curzon, actuellement déposée au British Museum, contient (ms. 109, fol. 15 r°-go v°) onze lettres complètes et trois lettres incomplètes de Bésa à des moines et à des religieuses. La numérotation des pages et les caractères paléographiques permettent d'établir avec certitude que ces feuillets ont fait partie du même manuscrit que le cod. sah. Borgia CCIV. Bien qu'acheté par Lord Curzon en Nitrie, ce manuscrit provient sans aucun doute du Monastère Blanc.

Les lettres de Bésa sont adressées respectivement aux religieuses Marie, mère de Jean, et Talou, mère de Macaire (fol. ΤΞΕ-ΤΟΓ = fol. 22 r°-26 r°; début manque); à des religieuses qui troublent la communauté (fol. ΤΟΓ-ΤΩΘ = fol. 26 r°-29 r°); à la religieuse Marie, sœur de Matai (fol. ΤΩΘ-ΤΠΑ = fol. 29 r°-v°, 15 r°-16 v°); à des moines voleurs (*incipit* : ΠΛΗΗ ΤΧΩ υωος; fol. ΤΠΑ-ΤΦΗ = fol. 16 v°-21 v°, 30 r°-31 v°); à des moines qui ont volé les objets destinés aux malades (fol. ΤΦΗ-ΥΘ = fol. 31 v°-37 r°); à des religieuses voleuses (fol. ΥΘ-ΥΠΙΓ = fol. 37 r°-39 r°); à des moines qui transgressent les commandements des pères (fol. ΥΙΓ-ΥΚΑ = fol. 39 r°-44 v°); à des moines qui manquent à la charité et à l'esprit de mortification (fol. ΥΚΑ-ΥΝΣ = fol. 44 v°-60 v°); au moine Matthieu qui a quitté le couvent pour aller à Thessalonique (fol. ΥΝΣ-ΥΖΖ = fol. 60 v°-66 r°); à la religieuse Antinoé, nouvelle lettre (fol. ΥΖΖ-ΥΩΖ = fol. 66 r°-71 r°); à la religieuse Héraï (fol. ΥΩΖ-ΥΠΘ = fol. 71 r°-77 r°); à des moines qui ont renoncé à leur patience et ont quitté le couvent (fol. ΥΠΘ-ΥΦΒ = fol. 77 r°-78 v°); à la religieuse Héraï (fol. ΥΦΒ-ΦΙΔ = fol. 78 v°-88 r°; fin manque); à des moines, à propos d'un complot tramé contre lui par des frères (fol. ΦΙΔ-ΦΚΒ = fol. 89 r°-90 v°; début manque). Avec cette lettre se

⁽¹⁾ Nous tenons à remercier ici M. l'abbé Chabot, qui a bien voulu nous procurer la photographie de ces manuscrits.

termine le manuscrit, qui paraît complet et finit par les mots : **ἀπα βησα**.

Quelques-unes de ces lettres portent un titre, par exemple fol. **τοΓ** : **ἀπα βησα**. On pourrait y voir peut-être la signature de la lettre précédente, comme aussi dans la mention d'**ἀπα βησα** à la fin de la dernière lettre (fol. **ΦΚΒ**). Les lettres qui commencent respectivement aux fol. **ΤΟΘ**, **ΤΩΗ**, **ΥΙΓ**, portent en tête l'indication : **ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ**; ailleurs on trouve un titre plus long : **ΒΗΣΑ ΠΙΕΛΑΧΙСΤΟΣ ΕΤΒΕ ΝΕΝΤΑΥΑΡΝΑ ΝΤΕΤ-ΣΤΠΟΛΛΟΝΗ ΕΑΥΒΩΚ ΕΒΟΑ ΝΣΗΤΝ** (fol. **ΥΠΘ**); ailleurs encore le début même de la lettre indique l'auteur et le destinataire : **ΒΗΣΑ ΠΙΕΛΑΧΙСΤΟΣ ΠΕΤΣΓΔΙ ΝΝΕΩΜΕΡΑΤΕ ΝCNΗΥ ΣΩ ΠΧΟΕΙC. ΕΙΣΑΝΧΟΟC ΣΕ ΧΑΙΡΕ...** (fol. **ΥΚΔ**); **ΒΗΣΑ ΠΙΕΛΑΧΙСΤΟΣ ΠΕΤΣΓΔΙ ΜΠΕΩΜΕΡΙΤ ΝCΝ ΣΛΑΦΦΑΙΟC** (fol. **ΥΝΕ**); **ΒΗΣΑ ΠΕΤΣΓΔΙ ΝΑΝΤΙΝΟΙ** (fol. **ΥΖΖ**); **ΒΗΣΑ ΠΙ-ΕΛΑΧΙСΤΟΣ ΠΕΤΣΓΔΙ ΝΣΗΡΔΙ** (fol. **ΥΩΖ, ΥΨΒ**); deux lettres (fol. **ΤΠΔ, ΤΘ**) commencent sans indication spéciale; l'une d'elles (fol. **ΤΠΔ**) n'est pas même séparée de la précédente.

Au même manuscrit appartiennent deux feuillets (fragments) de la collection John Rylands de Manchester (ms. sah. 63). Ils représentent une lettre de Bésa à une femme qu'il blâme pour son inconduite.

L'œuvre la plus connue de Bésa est son panégyrique de Schenoudi⁽¹⁾.

§ 2. LA VIE ET LES OEUVRES DE MOÏSE.

La Bibliothèque nationale de Naples possède un fragment d'une Vie sahidique d'apa Moïse, qui vécut dans la Haute-Égypte pendant la seconde moitié du v^e siècle⁽²⁾. Du même ma-

⁽¹⁾ Édité d'après le Cod. Vat. Copt. (bohair.) LXVI, fol. 19 r°-82 r° par M. AMÉLINEAU dans les *M.M.F.C.*, t. IV, p. 1-91, Paris, 1888; et publié une seconde fois avec variantes par M. LEIPOLDT dans le *C.S.C.O.*, *Ser. Copt.*, *textus*, ser. II, t. II, fasc. 1. — La catéchèse sahidique que nous avons citée plus haut représente une composition différente. Des fragments sahidiqes de la biographie de Schenoudi ont été publiés par M. AMÉLINEAU, *op. cit.*, p. 633-642, 644-649.

⁽²⁾ Naples, ms. I B 8, n° 52.

nuscrit (Borgia CCXIV) paraissent être certains feuillets de Paris publiés par M. Amélineau⁽¹⁾, auxquels se rattachent certainement deux feuillets de Londres (Brit. Mus., Or. 3581 B [47]), signalés par M. Crum⁽²⁾. M. Amélineau a publié en même temps un fragment d'Oxford (Clar. Press 62) de la même Vie, et six feuillets de Naples (Borgia CCXIII) reproduisant des lettres de Moïse adressées à une communauté de religieuses. Enfin M. Leipoldt a donné en appendice aux œuvres de Schenoudi⁽³⁾ le texte de quatre feuillets de Paris (Bibl. nat., Copte 130³, fol. 30-33) traitant d'apa Moïse, lequel est comparé à Schenoudi.

L'auteur de la biographie de Moïse se donne comme son disciple (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 689); c'est tout ce que nous savons à son sujet. Le contenu de l'œuvre ne s'oppose pas à cette attribution. Quant aux lettres d'apa Moïse, bien que nous n'ayons aucun argument décisif qui nous permette d'identifier l'auteur des lettres avec le Moïse de la biographie, le fait que de part et d'autre il s'agit d'un archimandrite d'une communauté de Schenoudi, portant le même nom, et vivant, à ce qu'il semble, peu de temps après le célèbre moine⁽⁴⁾, nous autorise à n'y voir, avec Zoega, qu'un même personnage⁽⁵⁾.

§ 3. LA VIE D'ABRAHAM ET DE SON CONTEMPORAIN ANONYME.

Le manuscrit sahidique Borgia CCXXII⁽⁶⁾ contient six feuillets d'une Vie d'Abraham, fondateur du monastère de Farshut, à

⁽¹⁾ Dans les *M.M.F.C.*, t. IV, p. 680-706. C'est le ms. 129¹², fol. 95-97; les fol. 90-94, qui représentent la même Vie, appartenant à un manuscrit différent.

⁽²⁾ Catalogue, p. 157.

⁽³⁾ Dans le *C.S.C.O.*, *Ser. Copt.*, ser. II, t. V, fasc. IV, p. 209-214.

⁽⁴⁾ Moïse fait des prophéties touchant Théodore, Sévère, Anthime (*M.M.F.C.*, IV, 668). Il cite Schenoudi (*ibid.*, 695 et suiv.).

⁽⁵⁾ Le manuscrit de Paris, Copte 129¹², fol. 13-14, attribue à Moïse la composition d'une règle (canon). Il s'agit d'une lettre (ou d'un sermon) à des moines, dans laquelle l'auteur fait l'éloge d'un saint moine du nom d'apa André. Le début manque. A la fin du fragment on trouve cette indication : **ΠΚΑΝΩΝ ΜΠΕΝΕΙΩΤ ΔΛΑ ΣΑΥΤΗΣ ΠΑΡΧΗΙΑΝΤΡΙΤΗΣ ΔΨΧΩΚ ΕΒΟΑ** (fol. 14 v°).

⁽⁶⁾ Naples, ms. I B 8, n° 60.

l'époque de Justinien. Ce fragment, dont Zoega a donné des extraits dans son catalogue (p. 547 et suiv.), a été publié par M. Amélineau (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 742-753) en même temps que d'autres feuillets de la même *Vie* et du même manuscrit, faisant partie du fonds copte de la Bibliothèque nationale de Paris (129¹³, fol. 12-15; 78, fol. 32).

L'auteur se donne comme étant de la parenté d'Abraham (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 743). Le panégyrique est prononcé le jour de sa fête (*ibid.*, p. 753). Tel qu'il nous est parvenu, ce document est postérieur à l'invasion arabe; on en trouve la preuve dans une allusion de l'auteur à *la ruine qui atteignit tout le pays d'Égypte et d'Éthiopie* (p. 753).

En connexion intime avec Abraham se trouve un autre fondateur de monastère de la même époque, dont le nom nous est inconnu, et dont la biographie est conservée en partie dans un fragment sahidique de Naples (*Borgia CCXXIII*⁽¹⁾) publié par M. Amélineau (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 754 et suiv.). Le panégyrique a été prononcé le jour de sa fête (*ibid.*, p. 755).

L'auteur se donne comme un de ses disciples, qui raconte ce qu'il a vu (*ibid.*).

§ 4. LA VIE DE MANASSÉ.

A la même époque vécut apa Manassé, moine fondateur d'un couvent situé dans le voisinage de celui d'Abraham. Sa *Vie* nous est conservée dans un fragment sahidique de Naples (*Borgia CLXXX*⁽²⁾) et un autre de Paris (129¹³, fol. 1-5), du même manuscrit, publiés par M. Amélineau (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 666-679). M. von Lemm a donné des corrections à cette publication⁽³⁾.

L'auteur de la biographie est Ephraïm, cousin de Manassé, qui se donne comme témoin oculaire (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 668).

⁽¹⁾ Naples, ms. I B 9, n° 61.

⁽²⁾ Naples, ms. I B 2, n° 13.

⁽³⁾ *Koptische Miscellen*, n° XXIX, dans le *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 6^e série, t. II, 1908, p. 65-66.

APPENDICE AUX PARAGRAPHES 2-4.

AUTORITÉ DES BIOGRAPHIES.

Les fragments des *Vies* de Moïse, d'Abraham, de son contemporain anonyme et de Manassé se présentent à nous comme retracant les faits et gestes de ces personnages d'après des témoignages autorisés. On peut se demander si cette prétention a quelque fondement. Remarquons tout d'abord qu'il s'agit dans chacune de ces biographies d'un fondateur de couvent. L'existence de ces monastères ne peut être révoquée en doute; elle explique la composition des biographies elles-mêmes, destinées à mettre en relief les vertus du fondateur. Celui-ci est, d'ailleurs, un personnage historique, dont le souvenir a dû se garder plus ou moins fidèlement dans son monastère. C'est ce souvenir que nous transmet la biographie. Quelle est la valeur de ce souvenir? *A priori*, nous pouvons admettre que, dès la mort du fondateur, on sentit le besoin de glorifier ses actions. La chose est d'ailleurs prouvée pour Pakhôme et pour Schenoudi, et rien ne nous empêche d'en dire autant au sujet des autres moines illustres. En fait, nous nous trouvons en présence de panégyriques qui nous donnent en même temps que la physionomie du moine, celle du thaumaturge et du prophète. Ainsi composée, la figure du personnage nous apparaît manifestement transformée, ou tout au moins embellie par la légende. Celle-ci a pu naître dès la mort du héros; elle a dû se développer avec les années; on ne peut douter, d'ailleurs, que le biographe, au moment de mettre par écrit la vie de son personnage, n'ait consulté, pour la forme et quelquefois pour le fond, les compositions antérieures du même genre. La ressemblance de certains faits racontés dans les diverses biographies et la méthode uniforme d'exposition le prouvent abondamment. Le noyau primitif a été encadré ainsi dans une série de miracles et de discours qui n'ont rien d'historique ni même d'original. Nous croyons toutefois que ce dernier élément a laissé subsister le fond historique. Ce que ces *Vies* nous apprennent sur la condition des monastères de l'époque paraît suffisamment garanti

par le caractère même de certains faits. Ces faits représentent, en toute évidence, une situation qui n'était plus celle en vigueur à quelque temps de là. D'autre part, il est inadmissible que les hagiographes coptes aient systématiquement archaïsé leurs personnages. Les emprunts au passé ont été faits ou bien en vue de l'éloge, ou bien par défaut de renseignements positifs, notamment au sujet de l'origine et de la jeunesse du moine.

Les événements de la vie d'un fondateur de couvent et les circonstances de la fondation sont des faits qui ont dû éveiller l'attention des contemporains. Comme nos biographes ont des attaches réelles avec ces couvents, nous pouvons admettre qu'à part les fantaisies du merveilleux et les lieux communs, ils nous fournissent, quoique souvent à distance, une image fidèle de l'époque. Les auteurs se donnent la plupart du temps comme des contemporains du héros. Nous ne sommes pas obligés de les croire sur parole; souvent leur assertion constitue une pure fiction littéraire; il ne faudrait pas en conclure toutefois qu'ils ont créé de toutes pièces l'histoire qu'ils écrivent.

§ 5. LES GESTES DE DANIEL DE SCÉTÉ⁽¹⁾.

A. LE TEXTE DES GESTES DE DANIEL.

En 1897, MM. Lazarus Goldschmidt et F. M. Esteves Pereira publièrent le texte éthiopien d'une *Vie d'apa Daniel de Scété*⁽²⁾. C'est une homélie, destinée à être lue le jour de sa fête, qui est le 7 tahsas, comme l'indique le titre. A vrai dire, il ne s'agit pas d'une biographie proprement dite, mais d'une suite de récits, que l'auteur place dans la bouche d'un certain moine

⁽¹⁾ Nous donnons, après d'autres, le titre de *Gestes* de Daniel à l'ensemble des récits qui le concernent, soit comme narrateur, soit comme acteur principal.

⁽²⁾ *Vida do Abba Daniel do mosteiro de Scete*, texte éthiopien (ms. Berlin, Or. fol. 117) avec introduction et traduction en portugais, Lisbonne, 1897, in-8°, xxii-58 p. — Voir le compte rendu de cette publication dans les *Analecta Bollandiana*, t. XVII, 1898, p. 367.

Daniel de Scété, et dans lesquels celui-ci joue un rôle secondaire. La composition se termine par le récit de l'opposition que Daniel fit au concile de Chalcédoine, et de la mort du moine. Les récits de Daniel sont au nombre de huit. En 1900-1901, M. Clugnet publia une série de textes grecs, faisant partie des collections de *Vies* et d'*Apophthegmes* de moines d'Égypte, et contenant des notices biographiques sur divers personnages qui furent en relation avec un certain abbé Daniel, retiré dans le désert de Scété. En même temps, M. Nau donnait le texte syriaque de quelques-uns de ces récits, et M. Guidi le texte copte, avec des corrections à l'édition du texte éthiopien⁽¹⁾. Dans son compte rendu de la publication de M. Clugnet, M. Max Bonnet reproche à l'auteur d'avoir mal édité le texte, de n'avoir pas donné une édition critique, un commentaire, des index⁽²⁾.

⁽¹⁾ Le texte grec est donné dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 50-73, 254-271, 370-391; introduction, *ibid.*, t. VI, 1901, p. 56-87. — Le texte syriaque, d'après le manuscrit de Paris, Syr. 234, est donné *ibid.*, t. V, 1900, p. 391-401; traduction et notes, p. 401-406. — Le texte copte se trouve *ibid.*, t. V, 1900, p. 535-552; traduction italienne, p. 553-564; description du manuscrit copte Vatic. LXXII, fol. 38-55, *ibid.*, t. VI, 1901, p. 51-52; *index*, p. 52-53; corrections au texte éthiopien, p. 54-56. — Les mêmes textes ont fait l'objet d'une publication spéciale dans les collections : *Bibliothèque hagiographique orientale* et *Bibliothèque hagiographique grecque*, sous le titre : *Bιος τοῦ ἀσέα Δανιήλ τοῦ Σαρπιώτου*, Paris, 1901. — Les textes grecs sont empruntés surtout aux manuscrits Coislin 232, 282, 283, Grec 914 de Paris. M. Clugnet aurait pu se servir avantageusement du ms. II C 27 de Naples et du ms. B 2 X de Grottaferrata, du ix^e siècle. — Le texte arabe, non encore publié, de quelques-uns des récits, se trouve notamment dans le manuscrit de Paris, Colbert 4219; ZOTENBERG, *Catal.*, n° 276. L'histoire d'Eulogius, un des récits de Daniel, figure aussi dans un palimpseste syro-palestinien et arabe publié par Agnes SMITH LEWIS, *The forty martyrs of the Sinai desert and the Story of Eulogius*, Cambridge, 1912 (*Horae Semitiae*, n° IX).

⁽²⁾ *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII, 1904, p. 166-171. — M. Bonnet avait préparé depuis de longues années l'édition des mêmes textes grecs. Au reste, tout en reprochant à M. Clugnet de n'avoir creusé très profondément aucune question, le savant helléniste reconnaît que le caractère de l'abbé est bien saisi, et que pour la chronologie, qui pourrait être mieux précisée, les conclusions de M. Clugnet sont en progrès sur celles de MM. Goldschmidt et Pereira.

B. LES RÉCITS DE DANIEL.

Le nombre des récits de Daniel varie selon les manuscrits et les versions. D'après M. Clugnet, le texte grec serait l'original. Les différentes versions se partagent en deux groupes bien distincts. Dans l'un d'eux, qui comprend les versions grecque, syriaque et arabe, plusieurs indices permettent de constater que les deux dernières dépendent directement de la première. Tout ce qui est dans l'arabe et le syriaque se trouve dans le grec, mais la collection des récits grecs est plus considérable. Le deuxième groupe, comprenant les versions copte et éthiopienne, ne donne pas tous les récits du premier, mais, en revanche, il en contient plusieurs que celui-ci ignore. On compte en tout douze récits de Daniel, sans compter trois narrations dans lesquelles le moine est l'acteur principal, et qui ne lui sont pas attribuées. Parmi les douze récits, dix sont conservés en grec, un en copte et en éthiopien, un autre en éthiopien seulement. Parmi les trois narrations ou notices biographiques sur Daniel, deux sont données par le copte et l'éthiopien, une par le grec, aucune par les autres versions.

Comme il s'agit d'établir l'identité de Daniel et sa chronologie, autant que de savoir si les textes qui le concernent ont quelque importance au point de vue de l'histoire monastique, nous en donnerons ici un court résumé, en nous fondant sur le texte grec, et, pour les récits que celui-ci ignore, sur les versions éthiopienne et copte.

^{1°} *Le moine surpris par des démons dans un sépulcre.* — Ce titre dit suffisamment le contenu du récit. C'est une de ces mille petites anecdotes qu'on trouve dans les *Apophthegmes des Pères*; elle ne nous renseigne aucunement sur la personne de Daniel, qui n'intervient à aucun titre dans le récit. Celui-ci n'existe qu'en grec (Paris, Coislin 283⁽¹⁾).

^{2°} *Anastasie la Patrice.* — Anastasie était d'une famille patricienne de Byzance, et fréquentait la cour de Justinien

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 50-51; cf. t. VI, p. 57.

qui la recherchait, au point d'éveiller la jalousie de l'impératrice Théodora. Afin de se soustraire aux assiduités de l'empereur, Anastasie se retira à Alexandrie et fonda, à cinq milles de cette ville, à l'endroit nommé τὸ Πέμπτον, un monastère qui fut longtemps appelé le monastère de la Patrice⁽¹⁾. Cependant, l'impératrice étant morte, Justinien manifesta le désir de faire revenir Anastasie à la cour. Celle-ci en fut à peine informée que, s'éloignant secrètement de son couvent, elle s'enfuit, déguisée sous un vêtement masculin, dans le désert de Scété, et vint supplier l'abbé Daniel, à qui seul elle s'était fait connaître, de lui procurer une retraite sûre et de lui donner une règle de vie. Celui-ci la conduisit à une grotte fort éloignée dans le désert intérieur, à dix-huit milles de Scété, et l'y laissa, après lui avoir imposé un règlement très sévère. Une fois par semaine, inconnue de tous, elle venait la nuit auprès de Daniel, pour recevoir ses conseils, et une fois par semaine aussi, le disciple de l'abbé lui portait une cruche d'eau qu'il déposait à la porte de sa cellule, sans lui adresser la parole. Un jour, celui-ci trouva près de la porte un ostracon, sur lequel Anastasie avait écrit quelques mots pour prier Daniel de venir la trouver en toute hâte avec son disciple et d'apporter des outils pour creuser une fosse. Daniel, compréhendant que la fin d'Anastasie était proche, courut auprès d'elle et la trouva mourante. Elle expira bientôt, et les deux solitaires, l'ayant enterrée, revinrent dans leur cellule. Chemin faisant, Daniel raconta l'histoire d'Anastasie à son disciple, qui, en l'ensevelissant, s'était aperçu que c'était une femme. Anastasie avait passé vingt-huit ans dans la solitude de Scété⁽²⁾.

Les manuscrits syriaques de Londres et les manuscrits grecs de Paris⁽³⁾ contiennent un certain nombre de fragments de lettres adressées par Sévère, patriarche d'Antioche, à Anastasie, femme de consul (*υπαρτίσσα*) ou diaconesse (*διάκονος*). Il en existe aussi

PP. 15-15

⁽¹⁾ D'après la version syriaque, cette fondation se serait faite à l'ENNATON (R.O.C., t. V, p. 399). Les Ménées grecques (*ibid.*, p. 57) placent cette fondation au Πέμπτον.

⁽²⁾ R.O.C., t. V, p. 51-59; cf. t. VI, p. 65-68; *Acta SS.*, Mart., t. II, p. 40-43.

⁽³⁾ Brit. Mus., Add. 14601; Paris, Coislin 23, 25, 195.

une version copte⁽¹⁾. Dans cette correspondance, rien ne concerne la destinataire : ce sont des commentaires de certains passages des Évangiles. M. Clugnet identifie cette Anastasie avec celle de notre récit. Le texte syriaque, après avoir dit que Daniel, revenu à sa cellule, s'assit et écrivit ce qu'il avait vu et entendu, ajoute : « Cette Anastasie la Patricienne est la diaconesse qui vivait au temps du saint patriarche Sévère, lequel lui écrivit beaucoup de lettres pour répondre aux questions qu'elle lui adressait lorsqu'elle était dans son monastère avec les sœurs, avant qu'elle allât au désert de Scété⁽²⁾. » L'historien des patriarches d'Alexandrie, Sévère d'Ashmunein⁽³⁾, rapporte qu'en même temps que le patriarche d'Antioche, plusieurs évêques et religieuses furent chassés de leurs résidences. L'auteur parle des évêques non égyptiens, quittant Antioche pour venir à Alexandrie. Parle-t-il aussi de religieuses de l'entourage de Sévère ? Probablement. Anastasie serait ainsi une religieuse de Constantinople ou d'Antioche, chassée de son couvent pour ses opinions, et réfugiée à Alexandrie. Nous pouvons ajouter que les Coptes eux-mêmes faisaient cette identification. On trouve en effet dans le panégyrique des *Quarante-neuf vieillards de Scété* le passage suivant : « Et à cause de leur désir de ces saints, les filles des rois laissèrent leur gloire et leurs palais, elles allèrent secrètement à Shiêt, la métropole des moines... Une d'elles fut Elaria, la fille du pieux roi Zénon, de bonne mémoire, avec *Anastasie la servante de Dieu, à qui écrivit le saint patriarche Sévères* : quand donc la voulut conduire à un mariage royal le roi impie Justinien, qui persécuta le saint patriarche Sévères jusqu'à ce qu'il vint en Égypte, et ainsi il s'endormit, afin que toutes ses bénédictions arrivassent à ce pays, la bienheureuse Anastasie s'enfuit de devant la face de ce tyran, roi sanguinaire ; elle vint à la grande cité de Rakoti, et de Rakoti elle alla à Shiêt ; et elle pria sur les corps de ces saints dont nous célébrons la fête... (Une voix lui dit :) « Va chez le saint presbyteros « Daniel le jeune qui t'éclairera sur ce que tu devras faire. » Et ainsi elle alla trouver apa Daniel, qui était père à Shiêt et qui

⁽¹⁾ Éditée par CHAINE, dans l'*Oriens Christianus*, nouv. sér., t. III, 1913, p. 32-58, d'après le Vatic. Copt. LXII, fol. 243-252 (x^e s.).

⁽²⁾ R.O.C., t. V, p. 400, note 2.

⁽³⁾ P.O., t. I, p. 453.

lui donna l'état d'anachorète ; elle devint une solitaire dans le désert, et elle devint accomplie dans l'amour des souffrances⁽¹⁾. »

Au point de vue chronologique, rien ne s'oppose à cette identification. En effet, Sévère, devenu patriarche d'Antioche en 512, fut déposé en 518, et mourut vers 540 ; Anastasie quitta son monastère d'Alexandrie à la mort de Théodora, en 548, et mourut à Scété en 576 ; elle résidait donc à Byzance pendant l'exil de Sévère, qui séjourna dans la ville impériale en 514 et surtout de 534 à 536⁽²⁾.

Nous dirons plus loin ce qu'il faut penser de l'existence d'Anastasie, la solitaire de Scété, et, par voie de conséquence, de son identification avec la destinataire de l'épître de Sévère.

3^e *Marc le Fou*. — Le récit nous transporte à Alexandrie, et nous met sous les yeux un saint et fort étrange personnage. Marc était un moine qui, pendant quinze ans, avait péché contre la pureté. Au bout de ce temps, il s'était enfin ressaisi et s'était fait moine au Πέμπτον. Après huit ans de vie monastique, pour expier ses fautes, il s'était promis de faire de sa personne l'objet de la dérision des hommes, pendant huit autres années. Il vint donc à Alexandrie et y vécut, simulant la folie, se nourrissant de débris d'aliments qu'il ramassait dans le marché et gagnant dans l'hippodrome, sur les bancs duquel il couchait, quelque menue monnaie qu'il partageait avec d'autres malheureux. Une certaine année, l'abbé Daniel s'étant rendu à Alexandrie, à l'occasion de la fête de Pâques (les higoumènes de Scété, ajoute l'auteur du récit, avaient l'habitude de se rendre chaque année, à cette date, auprès du patriarche), il y aperçut Marc, eut aussitôt l'intuition de la sainteté du personnage, et le fit conduire en présence du patriarche, qui ordonna à Marc de raconter son histoire. Marc et Daniel passèrent la nuit dans le palais patriarchal. Le lendemain, le pénitent était mort ; les huit ans de sa folie étaient accomplis. On lui fit de grandioses funérailles⁽³⁾.

⁽¹⁾ SEYMOUR DE RICCI et ERIC O. WINSTEDT, *Les quarante-neuf vieillards de Scété*, texte copte inédit et traduction française. Extrait des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. XXXIX, Paris, 1910, p. 27.

⁽²⁾ R.O.C., t. VI, p. 67.

⁽³⁾ R.O.C., t. V, p. 60-62 ; cf. t. VI, p. 68-69.

4° Le saint mendiant. — A Alexandrie, Daniel et son disciple rencontrent un pauvre aveugle qui demande l'aumône. Daniel, devinant sa perfection, lui dit : « Fais-moi la charité, car je n'ai pas de quoi acheter des joncs pour tresser des corbeilles et me procurer, par leur vente, les aliments nécessaires à ma subsistance. » L'aveugle se leva et se dirigea hors de la ville vers la cellule qu'il habitait. Y étant entré, il en ressortit bientôt avec diverses sortes de fruits et quelques pièces de monnaie qu'il rapporta et donna à Daniel. Quelques jours plus tard, Daniel apprit que le grand économie du patriarche, étant gravement malade et ayant été transporté dans l'église Saint-Marc, avait, dans une révélation, reçu la promesse de sa guérison au cas où il manderait auprès de lui le mendiant aveugle. L'économie obtint sa guérison. Le patriarche alla voir le mendiant dans sa cellule, mais le trouva mort. On l'enterra solennellement au milieu d'un grand concours d'habitants et de moines venus de la région de Scété en compagnie de Daniel. Son corps fut déposé au-dessus de celui de Marc le Fou. Ce saint aveugle avait passé quarante ans à exercer la charité, faisant distribuer tous les dimanches aux pauvres malades des fruits achetés par lui, à l'aide des aumônes qu'il recevait⁽¹⁾.

5° La chaste Thomaïs. — Thomaïs avait épousé un jeune homme de la localité nommée Οκτωαιδεάτον. Poursuivie par les assiduités de son beau-père, la jeune femme résista énergiquement. Alors l'infâme la tua, mais devint aveugle sur le coup : il subit la peine de mort. Daniel vint assister aux funérailles de Thomaïs et fut d'avis qu'on devait l'enterrer dans le cimetière des moines. Les religieux de l'Oktokaidekaton murmurèrent. Daniel insista et Thomaïs fut enterrée dans le cimetière des pères⁽²⁾.

6° Le moine tenté. — A vrai dire ce récit fait partie du précédent, dont il n'est jamais séparé, même dans les Ménées. En

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 62-63; cf. t. VI, p. 69-70.

⁽²⁾ R.O.C., t. V, p. 63-66; cf. t. VI, p. 70-71. — Les Actes de sainte Thomaïs ont été publiés par les Bollandistes, d'après les Ménées grecques (*Acta SS.*, April., t. II, p. 21⁴). Les deux récits concordent parfaitement.

voici la teneur. Un moine était tenté par la luxure ; il confia ses misères à Daniel. Celui-ci lui conseilla de se rendre à Alexandrie et d'y prier sur la tombe de Thomaïs, dans le cimetière des pères. Le moine se rendit à son avis, pria la nuit sur la tombe de la martyre et se sentit réconforté ; après quoi, il alla raconter son bonheur à Daniel et rentra dans sa cellule, délivré de ses tentations importunes⁽¹⁾.

7° La religieuse que l'on croyait être une ivrogne. — Daniel était allé dans la Haute-Thébaïde⁽²⁾, au tombeau d'apa Apollo⁽³⁾. Il fut reçu avec les plus grandes marques de respect par les moines de la région, réunis au nombre de cinq mille environ. Ensuite il se dirigea vers un couvent de religieuses, placé sous le vocable de l'abbé Jérémie, et situé dans le voisinage de la ville d'Hermopolis. La réception que lui firent les religieuses est décrite longuement. Le disciple de Daniel étant venu frapper à la porte du monastère et demander qu'on voulût bien lui donner l'hospitalité ainsi qu'à un autre moine, de peur que, s'ils passaient la nuit en plein air, ils ne fussent dévorés par les bêtes féroces, la supérieure lui fit répondre que les hommes n'étaient pas admis dans la maison, et qu'il valait mieux qu'ils fussent dévorés par les bêtes de l'extérieur que par celles de l'intérieur. Le disciple fit observer que son compagnon était l'abbé Daniel. Immédiatement les verrous furent tirés, la porte s'ouvrit, et toutes les religieuses, supérieure en tête, se précipitèrent au-devant du vieil ascète et l'introduisirent dans le couvent en lui prodiguant les témoignages de la plus grande vénération. Elles étendaient leurs voiles sous ses pas, elles se prosternaient dans la poussière et baisaient ses sandales. Parvenu dans la cour du monastère, Daniel aperçoit une religieuse vêtue d'habits en lambeaux et étendue sur le sol. Naturellement, il questionne la supérieure

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 66-67; cf. t. VI, p. 72.

⁽²⁾ D'après la version syriaque, le monastère des soeurs était situé dans le désert intérieur ; on l'appelait le couvent des Tabennisiotes (R.O.C., t. V, p. 391 et suiv.).

⁽³⁾ Le texte porte (t. V, p. 67, l. 16) : εἰς τὴν μνήσην τοῦ ἀετῶς Απολλωνος. M. Clugnet traduit (t. VI, p. 72) : à l'époque de la fête de saint Apollon. Nous préférions traduire μνήσην par tombeau (ou sanctuaire). Il s'agit probablement du monastère de Baout.

à son sujet, et celle-ci lui répond que c'est une sœur toujours en état d'ivresse, dont on ne sait que faire, et qu'on n'ose chasser, de peur qu'elle ne dise du mal de la maison. Daniel ne répond rien et va prendre part, avec toute la communauté, à un repas dont la description offre des particularités intéressantes. La nuit et, par conséquent, l'heure du repos étant arrivées, le vieillard ordonne à son disciple de s'assurer, sans qu'on le remarquât, du lieu où la sœur ivre passait la nuit. Celui-ci revient bientôt lui apprendre qu'elle s'était retirée dans le lieu le moins noble de la maison. On découvre qu'elle passe la nuit en prières. La supérieure, appelée par Daniel, s'accuse des mauvais traitements qu'elle avait infligés à la religieuse. Par humilité, la religieuse résolut de disparaître; elle le fit en secret, après avoir laissé fixé à la porte du couvent un billet dans lequel elle recommandait à ses sœurs de prier pour elle et de lui pardonner toutes les peines qu'elle avait pu leur causer. Que devint-elle après sa sortie du couvent? Le texte ne le dit pas; il se contente d'ajouter que, dès qu'elle eut disparu, Daniel quitta les religieuses, après leur avoir entendu avouer, au milieu des larmes, la culpabilité de leur conduite vis-à-vis de leur sœur⁽¹⁾.

Il importe de remarquer qu'un récit analogue figure, avec moins de développements, au chapitre xxxiv de l'*Histoire Lasciaque*⁽²⁾. Ici, c'est le moine Piteroum qui se trouve à la place de Daniel. La religieuse en question ne simule pas l'ivresse, mais la folie, comme d'ailleurs c'est le cas pour la religieuse de notre récit de Daniel, d'après la version syriaque et la version éthiopienne, qui paraissent avoir la leçon originale. Chez Palladius, la religieuse disparaît aussi subitement, pour échapper aux honneurs de la réhabilitation. Un problème se pose donc ici. Il se complique encore par le récit suivant, que l'on ne trouve que dans le copte et dans l'éthiopien. Cette dernière version donne les deux récits, alors que le copte n'offre que le second, que nous allons résumer.

8° *Le voleur qui se convertit.* — Il y avait un monastère, comptant de nombreuses moniales, très hospitalières. Des

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 67-70; cf. t. VI, p. 72-73.

⁽²⁾ Éd. C. BUTLER, t. II, p. 98-100.

voleurs résolurent de piller ce couvent, et leur chef s'y introduisit sous les dehors de l'abbé Daniel. On lui fait grand honneur; la supérieure et toutes les religieuses se portent à sa rencontre, lui baissent les pieds, et apportent de l'eau pour les laver. Une religieuse aveugle, imitant ses consœurs, s'asperge les yeux de cette eau qui avait servi au pseudo-Daniel, en invoquant son intercession. L'aveugle tout à coup est guérie; ce que voyant, le brigand est vivement ému. Le lendemain, il retourne chez ses frères, leur raconte le fait et déclare vouloir se convertir. Il se fit moine à Scété et persévéra dans le bien jusqu'à sa mort⁽¹⁾.

9° *Eulogius le carrier.* — Daniel, allant de Keft à Scété⁽²⁾, s'arrête en route chez un vieux carrier, qui le reçoit avec beaucoup d'égards dans sa maison. Ce carrier avait une histoire, que Daniel raconte à son disciple. Quarante ans auparavant, l'abbé, jeune moine alors, s'était rendu un jour dans le village du carrier, pour y vendre le fruit de son travail, et avait été charitalement hébergé par l'artisan. Celui-ci, qui s'appelait Eulogius, avait l'habitude de donner chaque jour l'hospitalité à tous les étrangers de passage. Daniel pria Dieu d'envoyer de plus grandes ressources à Eulogius, afin qu'il pût faire plus de bien encore. Le carrier trouva un grand trésor; il alla à la cour de Justin⁽³⁾, où il devint patrice et préfet du prétoire. Daniel, apprenant le résultat de ses prières, se rendit à Byzance afin de ramener Eulogius à d'autres sentiments. Il fut mal reçu par les domestiques de l'ancien carrier. Mais, sous le successeur de Justin, une sédition éclata contre l'empereur. Eulogius se trouvait parmi les conspirateurs; il dut s'enfuir de la cour de Justinien et revint en Égypte reprendre sa vie d'autrefois⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ GOLDSCHMIDT-PEREIRA, *Vida do Abba Daniel*, p. 51 et suiv.

⁽²⁾ Ce détail ne figure pas dans l'éthiopien; le grec porte : κατὰ τὴν Ὑγειάδα; le copte donne simplement : ἩΝ ΧΗΤΙ «en Égypte».

⁽³⁾ D'après l'éthiopien, c'est sous Anastase (491-518) qu'Eulogius arriva à Byzance. Il faut ajouter que le récit se place ici quarante-huit ans après la première rencontre de Daniel avec le carrier (GOLDSCHMIDT-PEREIRA, *op. cit.*, p. 40-41, 42).

⁽⁴⁾ R.O.C., t. V, p. 254-261; cf. t. VI, p. 62-64.

10° L'orfèvre Andronicus et son épouse Athanasie. — Andronicus est orfèvre ou banquier; il habite Antioche avec son épouse. Ils sont très charitables; malheureusement ils perdent leurs enfants. Athanasie veut se faire moniale, Andronicus ne demande pas mieux que d'entrer au couvent, et tous deux s'en vont en Terre sainte, puis reviennent à Alexandrie. Andronicus va consulter Daniel à Scété; celui-ci conseille d'amener Athanasie, à qui il donne une lettre pour la faire accueillir au couvent de Tabennesi. Andronicus l'y conduit et revient se faire moine chez Daniel. Douze ans plus tard, il se rend de nouveau en Terre sainte et rencontre en Égypte sa femme, vêtue d'un costume masculin, qui le reconnaît, mais que lui-même ne reconnaît pas. Au retour du voyage qu'ils avaient fait de concert, ils se rendent à Alexandrie, puis à la localité d'Oktokaidekaton. Athanasie propose à Andronicus d'habiter là ensemble. Andronicus, ayant consulté Daniel, accepte, et vit douze ans avec Athanasie sans la reconnaître. Daniel venait souvent les voir. Athanasie meurt et révèle son secret par écrit. Une foule de solitaires assistent aux funérailles d'Athanasie. Andronicus, refusant d'aller à Scété, meurt à l'Oktokaidekaton. Daniel arrive avec un grand nombre de moines pour recevoir son dernier soupir. Les moines de l'Oktokaidekaton et ceux de Scété se disputent le corps d'Andronicus. Daniel veut que le corps d'Andronicus reste près de celui d'Athanasie à l'Oktokaidekaton. Il menace les moines de Scété de les abandonner et d'aller mourir à l'Oktokaidekaton pour être enterré avec ses enfants spirituels. Alors les moines s'exécutent⁽¹⁾.

La vie d'Andronicus et d'Athanasie a été donnée en latin par Lipomani (t. V, p. 605-607) et reproduite par Surius. Elle commence par ces mots : « In diebus Theodosii Magni imperatoris erat in magna urbe Antiochia juvenis quidam argentarius, nomine Andronicus.... » M. Clugnet estime⁽²⁾ qu'il ne faut attacher aucune importance aux cinq premiers de ces mots, pour le motif qu'ils n'existent ni dans le grec, ni dans le syriaque⁽³⁾, ni dans l'arabe; il est évident, d'après lui, qu'ils ont été ajoutés

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 370-387; cf. t. VI, p. 74-77.

⁽²⁾ Ibid., p. 76, note 2.

⁽³⁾ La vie syriaque d'Andronicus et Athanasie a été publiée par BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VI, p. 405-417.

par le traducteur lui-même, afin de désigner la période de temps pendant laquelle il croyait qu'Andronicus avait vécu. Le P. Delchaye⁽¹⁾ fait observer que M. Clugnet a oublié de consulter le catalogue du Vatican et celui de Vienne. Dans l'Ottobonien 92 et le Vindob. Hist. gr. 3, fol. 11, dont le premier dérive, l'histoire commence précisément par ces mots : Εν ταῖς ἡμέραις Θεοδοσίου τοῦ μεγάλου βασιλέως.

Il est donc fort douteux que le Daniel de cette histoire soit celui du VI^e siècle.

Une *laudatio* des mêmes saints par Néophyte se termine par des allusions à un culte local dont ils furent l'objet dans l'île de Chypre⁽²⁾.

11° Le moine faussement accusé de vol. — Ce récit ne se rencontre que dans un seul manuscrit grec. Parmi les versions, l'arabe est seule à le donner. L'abbé Daniel n'y joue aucun rôle. C'est l'histoire d'un moine très pieux et très humble qui vivait dans un monastère, au milieu d'autres moines, dont quelques-uns, fort méchants, le maltraitaient indignement. Comme il supportait tout sans se plaindre, l'un d'eux poussa la malice jusqu'à faire disparaître les vases sacrés de l'église, afin qu'on pût l'accuser de vol. C'est, en effet, ce qui arriva. Le supérieur, à qui il fut dénoncé, chargea l'économie de le faire punir. Celui-ci l'emprisonna, le fit battre avec des nerfs de bœuf, puis le remit entre les mains du gouverneur de la province. Soumis alors à d'affreux supplices, le religieux refusa d'avouer un crime qu'il n'avait pas commis. Du consentement des moines, on ordonna alors de décapiter le malheureux. Sur ces entrefaites, le moine qui avait caché les vases sacrés fut pris de remords et vint avouer sa faute au supérieur. Le gouverneur remit le prisonnier en liberté. Revenu au monastère, celui-ci vit tous les moines se jeter à ses pieds et lui demander pardon. Trois jours après, on le trouva mort dans sa cellule. Son corps fut ensuite porté dans le sanctuaire, qui fut fermé à clef. Neuf jours plus tard, lorsque des funérailles solennelles allaient lui

⁽¹⁾ *Analecta Bollandiana*, t. XXII, 1903, p. 96.

⁽²⁾ Voir à ce sujet DELEMATE, *Saints de Chypre*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXVI, 1907, p. 178-180. L'auteur dénie au récit toute valeur historique (*ibid.*, p. 284).

être faites, on ouvrit le sanctuaire, mais on n'y vit que ses habits et ses sandales : son corps avait disparu⁽¹⁾.

C'est l'abbé Doulas qui rapporta cette histoire à Daniel.

12° La pécheresse pénitente. — Daniel rencontra une nuit, dans le désert, au clair de la lune, un être humain vêtu de poils, qui lui raconta son histoire. C'était une femme qui, à Jérusalem, avait péché avec un moine, mais, revenue à de meilleurs sentiments, avait résolu de faire pénitence. Après avoir visité le sépulcre du Seigneur et le Calvaire, elle s'était dirigée vers la mer Érythrée, et de là au désert de Tanevos, où elle se trouvait depuis trente-huit ans, vivant de fèves et d'eau, dont la quantité ne diminuait jamais. Comme elle manquait d'habits, Daniel se rendit au monastère et demanda pour elle un manteau. Comme il allait le lui porter, il ne put la trouver et retourna sur ses pas. Quelques jours après, les moines se trouvant au désert la rencontrèrent près d'une roche, la nuit; ils la suivirent jusqu'à sa grotte où elle disparut. Le lendemain ils découvrirent son cadavre et l'enterrent⁽²⁾.

C. LA BIOGRAPHIE DE DANIEL.

Tels sont les récits attribués à l'abbé Daniel de Scété.

Nous l'avons dit, outre ces récits, la *Vie de Daniel* comprend, dans les recensions copte et éthiopienne, deux narrations où Daniel est le personnage principal, et qui ne lui sont pas attribuées. Une seule narration biographique de ce genre se retrouve en grec et ne figure dans aucune autre recension. Le récit grec concerne la jeunesse du moine; les deux autres racontent, l'un son opposition au concile de Chalcédoine, l'autre ses dernières années et sa mort.

Dans la première section, l'auteur, qui est le disciple de Daniel, relate les faits suivants. Jeune moine à Scété, Daniel est un jour emmené en captivité par des pillards. Il reste deux

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 387-391; cf. t. VI, p. 77-78.

⁽²⁾ GOLDSCHMIDT-PEREIRA, *Vida do Abba Daniel*, p. 54 et suiv. Les auteurs identifient Tanevos avec Θεννήσος, en copte ΘΕΝΝΕCCI, ville située dans une île du lac Manzalah, entre Damiette et Al-Farama.

ans chez les barbares et est délivré par un capitaine de vaisseau, ami des chrétiens. Fait prisonnier une seconde fois, il s'échappe au bout de six mois. Pris pour la troisième fois, il tue son maître et regagne sa cellule. Il confesse son crime au patriarche Timothée d'Alexandrie et au pape de Rome, puis aux patriarches de Constantinople, Éphèse, Antioche et Jérusalem. Ne trouvant personne qui voulût lui imposer une pénitence, il se constitue prisonnier entre les mains du gouverneur d'Alexandrie, qui ne veut pas reconnaître sa culpabilité. Il se décide à faire pénitence en prenant dans sa cellule un malheureux estropié qu'il soigne⁽¹⁾.

Dans les deux autres sections, copte et éthiopienne, le biographe rapporte que Daniel, sommé par les envoyés de Justinien de souscrire au *Tome* du pape Léon, l'arracha des mains des soldats et le mit en pièces en vociférant contre l'impiété de ce pape, et en jetant l'anathème sur l'odieux concile de Chalcédoine; après quoi il quitta Scété et se retira à Tambok⁽²⁾, où il fonda un petit monastère. Après la mort de Justinien, Daniel revint à Scété. Le texte copte ajoute que, les barbares ayant envahi Scété, Daniel retourna à Tambok, où il mourut.

D. AUTHENTICITÉ ET VALEUR DES GESTES DE DANIEL.

Avant de fixer la personnalité historique de Daniel, telle qu'elle se dégage des documents que nous venons d'analyser, il convient de se demander si tous les récits se rapportent au même individu. M. Clugnet tient pour l'affirmative; à preuve : les manuscrits grecs, au moins ceux qui donnent tous les récits, les rassemblent sous un même titre; bien plus, le copte et l'éthiopien les soudent en une biographie⁽³⁾.

MM. Goldschmidt et Pereira⁽⁴⁾ envisageaient l'hypothèse de deux ou de plusieurs Daniel, pour le motif suivant : la biographie et le Synaxaire coptes font mourir Daniel, higoumène du

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 71-73; cf. t. VI, p. 60-62.

⁽²⁾ Ibid., t. V, p. 653-664; GOLDSCHMIDT-PEREIRA, *Vida do Abba Daniel* p. 55-58.

⁽³⁾ R.O.C., t. VI, p. 56.

⁽⁴⁾ Op. cit., p. viii.

monastère de Scété, le 8 paschons, qui correspond au 8 genbot du calendrier éthiopien; d'autre part, la vie éthiopienne de Daniel le fait mourir le 8 tahsas. Ce jour-là, le Synaxaire éthiopien fait la commémoration de Daniel, higoumène du monastère de Saint-Macaire. Les auteurs en concluent que les histoires de deux personnages ont pu se compénéttrer ici.

Quel est le personnage, ou quels sont les personnages de ces récits? Ils pensent que ce n'est pas le Daniel dont parlent les *Vies des Pères*, ni celui que mentionnent les *Apophthegmes*.

Le premier est disciple de Paphnuce le Buffle, qui mourut à la fin du IV^e siècle; l'autre (est-ce le même?) est disciple de l'abbé Arsène, contemporain de saint Cyrille, lequel mourut en 444. Or le Daniel de la *Vie* vécut au VI^e siècle.

Remarquons que l'argument suppose que dans tous les récits il s'agit d'un Daniel dont l'époque est bien déterminée. Or, il n'en est pas ainsi. S'il est vrai que certains des événements auxquels notre Daniel se trouve mêlé se placent au VI^e siècle, il en est d'autres qui s'accompagnent aussi bien d'une époque très différente qui pourrait être le IV^e siècle. Il convient de faire un classement dans les récits attribués à Daniel ou le concernant de quelque façon.

D'abord, nous admettons avec M. Clugnet que le fait de la réunion de plusieurs récits en une biographie de Daniel constitue une présomption en faveur de l'unité du personnage. Partant de là, nous choisirons avant tout, dans l'ensemble des témoignages qui le concernent, ceux qui portent principalement sur sa personne, en d'autres termes, les notices biographiques. Celles-ci se rencontrent principalement dans les recensions éthiopienne et copte. Le grec aussi fournit son appoint biographique. D'après les deux biographies proprement dites, il existait à Scété, au temps de l'empereur romain Justinien, un higoumène du nom de Daniel qui se distingua par son obstination dans le monophysisme, et, forcé de quitter son monastère, en fonda un autre à Tambok, où probablement il mourut. Une des sections du texte grec nous permet d'ajouter que dans sa jeunesse il fut captif chez les barbares, qu'il se libéra par un meurtre et que, absous par le patriarche Timothée, il fit pénitence, à Scété, en soignant un estropié.

C'est à ce personnage que l'on attribue un certain nombre

de récits, parmi lesquels il en est qui le mettent en scène lui-même, bien que comme personnage secondaire, et qui par leur contenu historique se rattachent au Daniel du VI^e siècle. Ce sont les récits d'Anastasie le Patrice, qui vécut sous Justinien, et d'Eulogius le carrier, qui vécut à la même époque. La plupart des autres peuvent très bien se rapporter à lui. Il en est deux cependant qui peuvent difficilement être mis en rapport avec notre Daniel : le récit de la pécheresse pénitente, qui habitait dans le désert près de la mer Rouge, et celui de la religieuse démente, qui vivait dans la Haute-Thébaïde. Il convient d'ajouter que, dans deux de ces récits, Daniel n'intervient que comme narrateur. De ce chef, l'hypothèse de deux ou plusieurs Daniel suggérée par MM. Goldschmidt et Pereira sur l'indication du Synaxaire reste possible. Elle est même probable, si l'on tient compte des faits suivants :

1^o L'existence certaine de plusieurs moines de ce nom;

2^o La grande diversité des lieux dans lesquels se passent les événements : Alexandrie, Scété, Hermopolis⁽¹⁾, Keft, Thennesi et les bords de la mer Rouge⁽²⁾, sans compter que les héros viennent de Constantinople, d'Antioche, de Jérusalem;

3^o Le manque de cohésion entre les récits, et l'hésitation des manuscrits, qui diffèrent dans le nombre des narrations attribuées à Daniel, même quand ils présentent les paroles et les gestes de celui-ci sous forme de biographie;

4^o Le genre de ces compositions, qui est celui des *Apophthegmes* et de l'*Histoire lausiaque*, lequel permet facilement la confusion des personnages, surtout là où le récit ne contient aucune précision de temps, de lieu ou de personne.

⁽¹⁾ C'est au monastère d'apa Jérémie, situé dans le voisinage d'Hermopolis, que, selon le texte grec, se passe le fait de la religieuse simulant l'ivresse. Le traducteur syriaque, voulant sans doute rapprocher ce couvent de la résidence habituelle de Daniel, le place au désert intérieur (de Scété, apparemment), en ajoutant qu'on l'appelait le couvent des Tabennésiotes (*R.O.C.*, t. V, p. 39 et suiv.). L'existence de pareil monastère à Scété est fort douceuse à l'époque de Daniel.

⁽²⁾ Le contexte montre que la grotte de la pécheresse pénitente se trouvait dans le désert que l'on traversait pour aller de la mer Rouge à Thennesi (GOLDSCHMIDT-PEREIRA, *Vida do Abba Daniel*, p. 54).

Pour ces motifs, nous ne considérons, comme appartenant certainement au Daniel du vi^e siècle, que les seuls récits d'Anastasie et d'Eulogius, en faisant toutes nos réserves pour les autres. Cela posé, que faut-il penser de l'authenticité des faits rapportés dans les récits, autant que dans les notices biographiques sur Daniel? C'est ce que nous allons examiner.

Nous ne connaissons pas l'auteur de la *Vie de Daniel*. Nous voyons intervenir souvent un de ses disciples dans le cours de son histoire, et c'est à lui que le moine raconte la vie des saints personnages qu'il rencontre. M. Clugnet⁽¹⁾ estime que c'est lui qui mit par écrit les paroles de son maître. M. Bonnet est du même avis⁽²⁾. La chose est possible; encore faut-il se demander si l'intervention du disciple ne constitue pas un simple procédé littéraire, qui permet de faire exposer par le moine la touchante histoire de ses amis. Il faut observer que, d'après le texte syriaque, Daniel consigna lui-même, par écrit, l'histoire d'Anastasie⁽³⁾. Ceci n'est guère vraisemblable.

Aucun des manuscrits n'est antérieur au ix^e siècle. Nous en sommes ainsi réduits aux critères internes. Ceux-ci, quoi qu'en pense M. Clugnet, ne favorisent pas l'historicité des faits racontés. Sans doute, le merveilleux n'y est pas répandu à profusion. Il ne faut pas oublier, toutefois, que Daniel est présenté comme doué d'une faculté extraordinaire de lire les pensées secrètes des autres. L'histoire d'Anastasie semble être partie du *Monastère de la Patrice*, et peut-être de la lettre de Sévère. On se demande même si la légende de l'arrivée d'Anastasie, fille de Zénon, chez sa sœur Hilaria à Scété⁽⁴⁾, n'a pas contribué à la formation de cette nouvelle légende. L'extraordinaire aventure d'Eulogius et le voyage de Daniel à Byzance ont surtout un but d'édification. Le saint mendiant d'Alexandrie est un thaumaturge qui meurt précisément quand on veut l'honorer, ce qui arrive aussi à Marc le Fou et à la pécheresse pénitente; la religieuse soi-disant démente se contente de disparaître. Quant

⁽¹⁾ R.O.C., t. VI, p. 78.

⁽²⁾ *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII, 1904, p. 167.

⁽³⁾ R.O.C., t. V, p. 400, note 3.

⁽⁴⁾ Voir AMÉLINEAU, *L'histoire des deux filles de l'empereur Zénon*, dans les P.S.B.A., t. X, 1888, p. 181-206.

au moine faussement accusé de vol, c'est son cadavre qu'on ne trouve plus. L'histoire d'Andronicus et d' Athanasie, thème légendaire charmant, ne présente aucune vraisemblance. Nous avons montré plus haut le caractère suspect du récit de la religieuse folle et de celui du voleur converti, qui est, d'ailleurs, un thaumaturge.

Pour ce qui est de Daniel lui-même, si la relation de son crime est très vraisemblable, d'autant plus qu'elle ne l'honore pas, celle de ses remords ne l'est guère: consulter tous les patriarches d'Orient et le pape de Rome lui-même au sujet d'un cas de conscience n'est pas chose admissible chez un jeune moine vivant au vi^e siècle. La résistance de Daniel au concile de Chalcédoine ne nous étonne guère chez un moine de Scété à l'époque de Justinien. Fait curieux, c'est, avec le séjour de Daniel à Tambok, le seul fait que M. Clugnet révoque en doute⁽¹⁾, dans toute la biographie de Daniel. C'est, à notre avis, en dehors du récit de sa retraite à Tambok, et celui de son crime, le seul qui mérite crûance.

Les raisons de M. Clugnet ne sont pas bien convaincantes. L'auteur oppose au fait de l'attitude antichalcédonienne de Daniel le silence du texte grec original et des versions syriaque et arabe, qui ne font pas la moindre allusion aux doctrines hétérodoxes de Daniel. Il estime ensuite que la réputation de sainteté de l'abbé, telle qu'elle nous apparaît dans les récits, est en contradiction avec l'emportement qu'il aurait montré en lacérant le *Tome* du pape Léon.

En supposant bien établi que le texte grec soit l'original, il convient de remarquer que celui-ci n'est pas une biographie: c'est un ramassis d'anecdotes sans cohésion, toutes attribuées, sauf une, à Daniel lui-même; il n'y avait, d'ailleurs, aucun motif d'exposer ce côté de sa mentalité aux lecteurs byzantins. Les versions syriaque et arabe ne constituent pas davantage des biographies. Au contraire, les deux textes, copte et éthiopien, qui nous donnent une biographie proprement dite, bien qu'incomplète de Daniel, mentionnent le fait. D'ailleurs, la méthode de M. Clugnet nous paraît défectueuse: il ne s'agit pas de contrôler la biographie de Daniel par les récits qu'on lui

⁽¹⁾ R.O.C., t. VI, p. 79 et suiv.

attribue avec plus ou moins de probabilité, mais il convient de fixer avant tout, dans la mesure du possible, la physionomie historique du personnage au moyen de sa biographie, et d'examiner ensuite quels sont, parmi les récits attribués à un personnage du même nom, ceux qui lui appartiennent réellement. Au reste, il n'y a, pensons-nous, aucune contradiction de fait entre les deux séries de témoignages. La sainteté de Daniel, comme celle de beaucoup de Coptes, s'accommode facilement de la violence et de l'emportement, surtout quand il s'agit de défendre ce qu'il croyait sincèrement être la seule vraie foi, à l'exclusion de celle de Chalcédoine. M. Clugnet reconnaît d'ailleurs que l'Église grecque a eu des doutes sur l'orthodoxie de Daniel; puisque, si elle a fait mémoire d'Anastasie, elle n'a pas inscrit son maître dans le calendrier. Il est donc inutile de se demander si les passages des versions copte et éthiopienne, qui ont trait aux doctrines hérétiques de Daniel, n'ont pas été imaginés et ajoutés après coup par les monophysites d'Égypte, désireux de rattacher à leur secte un si saint personnage.

Si tout se tient, de ce côté, dans l'histoire de Daniel, il n'en est pas de même du côté de la chronologie. D'après le récit d'Anastasie, cette sainte personne aurait quitté son monastère d'Alexandrie à la mort de Théodora⁽¹⁾, qui arriva en 548. Dès ce moment, elle s'établit à quelque distance de Scété et demeura en cet endroit pendant vingt-huit ans⁽²⁾, soit jusqu'en 576. Pendant ce temps, elle se serait trouvée constamment sous la direction de Daniel. Or nous savons que, sous Justinien, qui mourut en 565, Daniel dut quitter Scété pour aller s'établir à Tambok et ne put rentrer en Nitrie qu'à la mort de l'empereur⁽³⁾.

L'absence de Daniel de son monastère de Scété à dû coïncider avec la prétendue présence d'Anastasie en cette région. Combien de temps cette absence dura-t-elle? Si l'on prend la moyenne 540-545 pour la persécution, on arrive au chiffre de 20-25 ans pour la durée de son premier séjour à Tambok, loin d'Anastasie la Patrice, trop loin pour lui permettre de le visiter chaque semaine, pendant la nuit, et à l'insu de tous.

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 53, 56, 57.

⁽²⁾ R.O.C., t. V, p. 53, 56, 58.

⁽³⁾ R.O.C., t. V, p. 562.

Les détails chronologiques du récit d'Eulogius concordent mieux avec l'époque de Daniel. Quand le moine visita Eulogius en société de son disciple, le carrier était centenaire⁽¹⁾. C'est quarante ans auparavant que celui-ci avait trouvé son trésor et s'était rendu à Byzance, alors que régnait Justin I^{er} (518-527). La visite de Daniel se place donc entre 558 et 567. Quarante ans plus tôt, Daniel était un jeune moine⁽²⁾. Il était donc né au début du VI^e siècle. Cette chronologie est confirmée par celle que suppose la narration du crime et de la pénitence de Daniel. Daniel était jeune moine quand il confessait sa faute à Timothée d'Alexandrie⁽³⁾. Celui-ci peut être identifié avec Timothée III qui occupa le siège d'Alexandrie de 518 à 535. D'après le copte⁽⁴⁾, Daniel survécut à Justinien, qui mourut en 565.

Ces deux dernières données suffisent à fixer la chronologie absolue de Daniel. Le fait qu'elles se trouvent en accord avec celles du récit d'Eulogius ne prouve pas la vérité historique de celui-ci, mais empêche qu'il ne soit attribué à un autre Daniel, comme aussi le récit d'Anastasie.

Ce que nous avons dit de l'historicité des divers récits ne tend pas à prouver que tout est légendaire dans ceux-ci. Nous croyons, au contraire, qu'ils ne manquent pas d'un fondement historique. Malheureusement il ne nous est pas facile, dans l'état actuel de la question, de discerner le vrai du faux. On admettra aisément, toutefois, que la légende a porté surtout sur les extraordinaires aventures que l'auteur des anecdotes prête aux amis de Daniel.

§ 6. LA VIE ET LA CORRESPONDANCE DE PISENTIOS DE KEFT.

A. LES DEUX RECENSIONS DE LA VIE DE PISENTIOS.

Parmi les manuscrits sahidiques du British Museum récemment publiés par M. Budge⁽⁵⁾ figure une *Vie de Pisentios*, évêque

⁽¹⁾ R.O.C., t. V, p. 256, l. 19.

⁽²⁾ R.O.C., t. V, p. 256, l. 22.

⁽³⁾ R.O.C., t. V, p. 71.

⁽⁴⁾ R.O.C., t. V, p. 549 et suiv.; cf. p. 563.

⁽⁵⁾ *Coptic Apocrypha, in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1913.

et anachorète de la montagne de Tsenti⁽¹⁾, racontée par un certain Jean, qualifié de πρεσβύτερος, au jour de la commémoration du saint, qui est le 13 du mois d'épiphi (Brit. Mus., Or. 7026, fol. 20 r°-83 r°).

Le manuscrit bohairique LXVI (fol. 124 r°-155 r°) de la Bibliothèque Vaticane⁽²⁾ contient pareillement une biographie de Pisentios, intitulée : *Quelques-uns des éloges qu'a prononcés apa Moïse, évêque de Keft, au sujet du saint apa Pisentios, évêque de cette même ville de Keft, au jour de sa commémoration glorieuse qui est le treizième jour du mois d'épiphi, en accord avec Jean, son disciple, pour la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Cet éloge de Pisentios, dont Zoega a donné des extraits dans son catalogue (p. 41-44), a été publié, traduit et commenté par M. Amélineau⁽³⁾, et publié une seconde fois, en partie, par M. Revillout⁽⁴⁾, qui a donné aussi une édition de la précieuse correspondance de l'évêque de Keft, d'après des papyrus coptes du Musée du Louvre⁽⁵⁾.

Le manuscrit du British Museum a été «arrangé et déposé au monastère» par les soins de l'archidiacre Michel et du second diacre Zacharie, tous deux moines du couvent de Saint-Mercure dans la montagne de Tbo (Edsu), alors qu'apa Abraham était chef du monastère (fol. 83 r°). Le colophon se termine par la mention d'apa Pakhôme, apa Théodore, apa Palamon, apa Petronios, apa Horsiesios, et de «tous les pères cénobites». Le même manuscrit porte un colophon en grec, précédant celui que nous venons de citer, et écrit de la même main que le colophon copte. On y lit que le manuscrit a été écrit par le diacre Victor, fils du diacre Mercurios, fils d'Eponuchos l'archidiacre de Saint-Mercurios à Latopolis (Esneh), et achevé le 10 du

⁽¹⁾ Ce personnage fut contemporain de Damien, patriarche de 578 à 605.

⁽²⁾ La numérotation (récente) des pages du manuscrit est irrégulière. Au fol. 148 (r° et v°) succèdent les fol. 145 b, 146 b, 147 b, 148 b, 149, etc. Il y a donc en réalité 36 feuillets.

⁽³⁾ *Un évêque de Keft au VII^e siècle.* Extrait des Mémoires de l'Institut égyptien, t. II, 1887.

⁽⁴⁾ *Vie de saint Pésunthius, évêque de Coptos*, dans la *Revue égyptologique*, t. IX, 1900, p. 177 et suiv.; t. X, 1902, p. 165 et suiv.

⁽⁵⁾ *Textes coptes extraits de la correspondance de saint Pésunthius, évêque de Coptos*, dans la *Revue égyptologique*, t. IX, 1900, p. 133 et suiv.; t. X, 1902, p. 34 et suiv.; t. XIV, 1912, p. 22 et suiv.

mois de thoth, dans la quatrième indiction, l'an 723 de l'ère des Martyrs (A. D. 1007)⁽¹⁾.

Le manuscrit du Vatican est daté de l'an 634 de l'ère des Martyrs (A. D. 918), et la copie a été faite par un certain Jacques, fils de Senouti, fils du prêtre (παπᾶ) Jean Chamé (fol. 155 r°).

Les deux recensions de la *Vie de Pisentios* ne sont pas identiques. Plusieurs faits concernant le saint figurent dans les deux biographies, mais chacune de celles-ci contient un certain nombre de passages propres. Les deux compositions sont, d'ailleurs, attribuées par leur titre à des auteurs différents. Toutefois, l'œuvre de Moïse est mise en rapport de dépendance vis-à-vis de celle de Jean, disciple de Pisentios. Si l'on en juge par les titres, la composition du prêtre Jean est plus ancienne que celle de Moïse. Celui-ci, d'ailleurs, a inséré dans son panégyrique des récits dans lesquels Jean parle à la première personne, sans que l'auteur ait indiqué qu'il fait une citation.

M. Amélineau, qui ne connaît pas le texte sabidique, estimait que Jean collabora personnellement à l'œuvre de Moïse par les mémoires qu'il écrivit⁽²⁾. La chose n'est pas impossible. Moïse et Jean ont été contemporains. En effet, nous les retrouvons tous deux dans l'entourage de Pisentios : celui-ci, en mourant, confie ses livres à un certain Moïse, lui assurant qu'il en aura besoin, attendu qu'il n'échappera pas au fardeau de l'épiscopat (Moïse, fol. 153). Ce détail indique assez clairement que l'évêque de Keft, auteur du panégyrique, n'est autre que le disciple de Pisentios. La première personne du pluriel employée par Moïse de Keft pour se désigner notamment lui-même, comme témoin de la vie de Pisentios, confirme cette identification. Le même personnage est plusieurs fois cité dans la correspondance de Pisentios. On trouve, notamment, une lettre du prêtre Moïse à l'évêque⁽³⁾, pour lui dire que les frères

⁽¹⁾ M. Budge imprime (d'après une transcription de M. Kenyon) : απὸ τὸν αἰώνιον μαρτὶ Ψηῆ (p. xxxii). Le manuscrit porte : απὸ τὸν (l. τῶν) αἰώνιον (l. αἰώνων) μαρτὶ Ψηῆ. L'année de l'hégire est indiquée par le chiffre 395, ce qui correspond à l'an 1017 de l'ère chrétienne. Il y a une différence de dix ans entre les deux indications chronologiques; le scribe a daté l'ère des Martyrs de l'an 294 au lieu de 284, ou l'hégire de l'an 612 au lieu de 622.

⁽²⁾ *Un évêque de Keft*, p. 7.

⁽³⁾ *Revue égyptologique*, t. IX, p. 142, n° 6.

du monastère l'ont chassé du lieu saint et l'ont expédié ailleurs avec ses papiers. Dans une autre lettre⁽¹⁾, un certain Pisraël, écrivant à Pisentios, embrasse l'apa Moïse « le prêtre aimant Dieu ». Ailleurs⁽²⁾, un intendant écrit à Pisentios et parle de l'apa Psou et du prêtre Moïse, ainsi que d'un habit de Moïse, le prêtre. Une autre lettre⁽³⁾ est adressée à Moïse lui-même.

Quant au prêtre Jean, il intervient souvent dans le cours de l'histoire, comme disciple du grand moine et son compagnon dans les nombreuses vicissitudes de sa carrière. Les faits relatés dans chacune des deux biographies sont affirmés, pour une large part, sur la foi de son témoignage immédiat.

Moïse et Jean ont pu travailler ensemble; néanmoins le fait que Jean écrivit lui-même une vie de son maître nous autorise à admettre que Moïse s'est borné à utiliser la composition écrite de Jean. La comparaison des deux biographies nous donne la mesure de cette dépendance et, par conséquent, celle de l'originalité de l'œuvre de Moïse.

Le ressemblance entre les deux éloges, dans certains passages, est frappante; le début de chacun d'eux en fournit un exemple :

BRIT. MUS.,
Or. 7026, fol. 20 v°.

Τζυποεεсicιc ωπει ψα ψες
ηράψε ψη περγοοу ωпенеишт
εтогаав петфореи ωпехс
апа песунеиос: пал εтмез
ноуоеин εушеуе сfnouyqe εвoа
ноуоеиу нiш. оу ионон жe
пeзooу алла тeуyн...

VATIC.,
Copt. LXVI, fol. 124 r°.

Τζυпоеесic⁽⁴⁾ ωпai ψai
ωфooу qmez ηρaψi neu
oуnoq eтe пeзooу pe ωпен-
ишt εфoуaв. етeрforin ωпехс
aвba пisentio пепикопoc
eтeнзoт qmez noywinи hен
oуmetgouy зen пeзoхп nni-
eзooу nte фroupli tиrc...

L'exorde du panégyrique de Jean est plus développé que celui de Moïse. Ce qui suit dans cette dernière composition

⁽¹⁾ Revue égyptologique, p. 143, n° 7.

⁽²⁾ Ibid., p. 157, n° 22.

⁽³⁾ Ibid., t. X, p. 47, n° 66.

⁽⁴⁾ M. Budge (p. 75) imprime πζυпoεесic. Le manuscrit porte clairement Τζυпoεесic (voir le fac-similé p. 76). Dans la traduction (p. 259, note 5), l'auteur dit qu'il faut lire Τζυпoεесic.

(fol. 124 v°), à savoir le miracle de la colonne de feu qu'aperçoit le jeune Pisentios, se trouve à une autre place dans le texte de Jean (fol. 32 v°-33 r°). Le texte de Moïse fait suivre ce récit de plusieurs autres (fol. 124 r°-132 r°) inconnus à Jean : Pisentios apprend par cœur le Psautier, les douze petits Prophètes et l'Évangile de saint Jean; dans ses exercices de mémoire il s'attache une pierre au cou et se tient immobile sur le roc brûlant; il cite des paroles d'apa Evagrius, d'apa Colouthos et du Paradis de Scété; il guérit une femme par l'atouchement du sable qu'il a foulé; il reçoit la visite des douze petits Prophètes. Tout ceci est raconté sur la foi d'un « on dit »; c'est un frère, auquel on ne donne pas de nom, qui est le témoin des faits racontés. Dans ce qui suit, Moïse diffère de Jean en ce qu'il donne quatre récits inconnus à celui-ci⁽¹⁾, intervertit l'ordre des narrations, omet deux faits rapportés par Jean⁽²⁾, ainsi qu'un grand nombre de citations bibliques⁽³⁾, de considérations pieuses et de discours élogieux⁽⁴⁾ dont le disciple orne le panégyrique de son maître. Il convient d'ajouter que, pour les sections qui leur sont communes, les deux auteurs diffèrent souvent en des détails importants⁽⁵⁾.

Fait curieux et digne de remarque, un des récits propres à

⁽¹⁾ Le prêtre irrévérencieux à l'autel (fol. 138 r°-140 r°); le séjour de Pisentios dans un tombeau à Djémé et son colloque avec le défunt (fol. 147 b r°-150 v°); l'homme demandant des prières à Pisentios pour la crue du Nil (fol. 150 v°-151 v°); la source qui jaillit de l'endroit où Pisentios prie (fol. 151 v°-152 r°).

⁽²⁾ La visite faite à Pisentios par son frère et un compagnon de celui-ci (fol. 22 r°-24 v°); Jean poursuivi par des hyènes et des loups, et délivré par l'invocation du nom de Pisentios (fol. 61 v°-63 v°).

⁽³⁾ Notamment les citations de saint Jacques, saint Paul, saint Matthieu, des Psalms, dans l'exorde (fol. 21 r°-22 r°); de la Genèse et de saint Marc pour engager le lecteur à croire ce qu'on raconte de Pisentios (fol. 29 r°-32 v°); des Nombres à propos du poisson et de l'eau miraculeusement procurés par lui (fol. 34 v°-36 v°); de saint Jean et de saint Matthieu à propos de la bénédiction donnée par le saint à un animal (fol. 66 r°-v°).

⁽⁴⁾ Surtout en deux endroits : fol. 36 r°-39 v° et 49 v°-57 r°, où l'auteur relève les grandes qualités de pasteur qui distinguaient Pisentios.

⁽⁵⁾ Ainsi le récit de l'élection de Pisentios au siège de Keft comporte, dans le panégyrique de Jean, une démarche d'apa Colouthos auprès du saint (fol. 40 v°-42 v°), laquelle n'est pas mentionnée par Moïse. La lettre de Pisentios à ses ouailles est plus longue chez Jean (fol. 43 r°-45 r°) que chez Moïse (fol. 141 v°-143 r°). La narration touchant l'homme coupable d'une

Moïse est mis dans la bouche de Jean, témoin du fait relaté⁽¹⁾. Ceci nous ramène à l'hypothèse d'une collaboration personnelle de Jean à l'œuvre de Moïse. Nous préférons, néanmoins, admettre l'existence d'une recension plus longue de la biographie écrite par Jean⁽²⁾. C'est de cette recension, perdue en copte, que dépend Moïse; c'est là qu'il a puisé le récit en question, et peut-être aussi les deux autres qu'on ne trouve pas dans la recension connue du panégyrique de Jean.

L'examen attentif des deux compositions prouve que Jean n'a pas été l'unique source de Moïse. Plusieurs faits⁽³⁾, dont la mention est propre à celui-ci, sont racontés d'après un «on dit». Au reste, Moïse, ayant vécu dans l'entourage de Pisentios, a pu connaître de lui-même certains détails que Jean n'a pas connus ou du moins n'a pas rapportés⁽⁴⁾.

Dans les passages communs aux deux biographes, Moïse s'inspire manifestement de Jean, qu'il résume la plupart du temps⁽⁵⁾. Il convient de faire une exception pour la lettre

fausse accusation (JEAN, fol. 69 r°-74 r°; MOÏSE, fol. 140 r°-141 v°) est tellement différente, qu'on se demande s'il s'agit du même fait. On pourrait citer d'autres exemples de ces variantes.

⁽¹⁾ Il s'agit du séjour de Pisentios dans un tombeau à Djémé (fol. 147 b r°-150 v°).

⁽²⁾ L'examen de la recension arabe de Paris, dont nous avons parlé plus haut, confirme cette hypothèse.

⁽³⁾ A savoir, du fol. 124 au fol. 132.

⁽⁴⁾ Moïse emploie, au moins en un endroit (fol. 134 v°), la première personne du pluriel, notamment pour se désigner lui-même.

⁽⁵⁾ Le cachet personnel et actuel de certains développements propres à l'œuvre de Jean nous empêche de voir dans celle-ci une amplification oratoire d'un récit primitif plus simple. Ce qui domine dans cette biographie, ce n'est pas la tendance à raconter des choses merveilleuses, mais le désir de louer le grand moine et le grand évêque, dont les qualités morales sont mises en relief : sa science, sa faculté de parler et de discuter (fol. 21 r°), son zèle pastoral, sa grande charité, qui fit de lui, dit l'auteur, un père pour les pauvres «en notre temps» (fol. 38 r°). Pisentios est représenté comme le protecteur de toute la contrée, manifesté par Dieu «en notre temps» (fol. 29 r°). L'auteur rappelle l'influence politique de l'évêque (fol. 38 v°). Ceci correspond exactement à ce que nous savons par la correspondance authentique de Pisentios. Toute la composition est empreinte d'une admiration affectueuse, personnelle et vécue, pour le héros. On comprend qu'un autre, écrivant après lui, se soit borné à le suivre dans ses récits, et n'ait pas cru devoir reproduire les considérations personnelles dont ces narrations sont l'objet ou l'occasion.

pastorale de Pisentios. La lettre est plus longue chez Jean (fol. 43 v°-45 r°) que chez Moïse (fol. 141 v°-143 r°), mais la différence consiste en ce que celui-ci ne donne que la première partie de la lettre mentionnée par Jean. Pour cette partie, Jean est plus concis que Moïse. D'ailleurs, il note expressément qu'il fait des coupures (fol. 43 r°) et laisse sous-entendre (fol. 45 r°-v°) qu'il cite en réalité plusieurs lettres de Pisentios. Chez Moïse les citations forment un tout qui ne peut être qu'artificiel. Il est probable que Moïse dépend ici directement des lettres pastorales qu'il devait certainement connaître. Tout en se rencontrant dans plusieurs détails, les deux biographes citent des lettres de Pisentios, chacun sous un aspect différent. Jean fait prédire à Pisentios l'arrivée des barbares, qui sont assez longuement décrits ; cette invasion, apparemment celle des Perses, sera la punition des crimes du peuple. D'après Moïse, Pisentios menace simplement ses ouailles de grandes souffrances et de famine.

Les différences dont nous avons parlé jusqu'ici peuvent être mises sur le compte des auteurs auxquels les deux biographies sont attribuées. Il en est d'autres dont la responsabilité incombe, semble-t-il, au traducteur bohairique⁽¹⁾ de l'œuvre de Moïse, ^{the reference to the original author is lost} qui certainement écrivit son éloge en sahidique, eu égard à la situation de Keft. Ce sont les passages où il s'agit de Scété : les[†] citations du *Paradis de Scété* (fol. 126 r°-135 v°) et l'histoire du Scétioite Théodore, que Pisentios raconte (fol. 135 v°-136 r°) d'après le témoignage d'un frère de Scété⁽²⁾. Tout cela est inconnu à Jean qui vivait loin de Nitrie. Moïse n'avait guère plus de raisons que Jean de citer les faits des Scétioites. Il y a certaines omissions et variantes dont on ne peut déterminer l'auteur. On se demande si c'est Moïse ou le traducteur bohairique qui a négligé de rapporter la visite à Pisentios de son frère et du compagnon de celui-ci, les longues citations bibliques de Jean, les éloges abondants adressés au héros.

⁽¹⁾ Le manuscrit du Vatican provient d'un monastère de Nitrie, d'où Assemani l'apporta à Rome.

⁽²⁾ Remarquons encore que le moine Colouthos, contemporain et confrère de Pisentios à Tsenti, selon Jean (fol. 39 r°; 40 r°-42 v°), est cité comme un ancêtre par Pisentios, chez Moïse (fol. 126 r°). Le moine Paham, pareillement confrère du saint d'après Jean (fol. 39 r°), est inconnu à Moïse.

La tendance de certaines variantes du bohairique suppose un certain développement légendaire de la biographie : le but de cet éloge est de raconter les prodiges opérés par Pisentios (fol. 124 r°). Tel n'était pas exclusivement le programme de Jean. Le panégyrique attribué à Moïse introduit certains éléments merveilleux inconnus à Jean⁽¹⁾. Ajoutons qu'il donne en maints endroits, pour les récits communs, des leçons moins satisfaisantes⁽²⁾. Le traducteur bohairique ne paraît pas étranger à ces omissions et modifications. Seule la découverte de l'original sahidique de l'œuvre de Moïse pourrait résoudre ce problème littéraire.

M. Amélineau avait déjà remarqué que la recension bohairique, la seule connue à ce moment, se présentait comme un abrégé d'un texte sahidique⁽³⁾. Il en voyait un indice dans le titre même du panégyrique : *ΞΑΝΚΟΥΣΙ ΕΒΩΑ ΧΕΝ ΝΙΕΓΚΩΑΙΟΝ ΕΤΑΦΧΟΤΟΥ ΝΧΕ ΔΒΒΑ & ΟΥΤΗΣ* «quelques-uns

⁽¹⁾ Par exemple, dans le récit de l'élection de Pisentios au siège de Keft, celui-ci, d'après Jean (fol. 41 v°), entend une voix qui lui crie du ciel par trois fois : «Pisentios, Pisentios, Pisentios», et lui commande d'accepter la charge épiscopale. D'après Moïse (fol. 134 v°-135 r°), trois anges viennent sous la forme de trois moines lui apporter les clefs symboliques en lui disant : «Pisentios, Pisentios, Pisentios», etc. La légende est en progrès dans Moïse.

⁽²⁾ Nous en citons deux exemples. Pisentios, étant malade, ne veut pas que ses frères le sachent : il feint d'aller au monastère d'apa Abraham, mais en réalité reste dans sa cellule. Jean sent le besoin d'excuser Pisentios de cette situation et dit (fol. 25 r°) : «Si quelqu'un demande pourquoi il dit cela, qu'il lise le livre de Job ; il y trouvera que le Seigneur lui dit : Je ne t'ai fait ces choses pour aucun autre motif que pour manifester ta justice.» La réponse est la même chez Moïse (fol. 131 v°), mais la question est différente : «Si quelqu'un demande pourquoi les serviteurs du Christ sont malades...» La réponse s'adapte mieux à la question ; mais celle-ci correspond moins bien aux faits racontés. En effet, d'une part, la feinte de Pisentios appelait une excuse ; d'autre part, cette feinte elle-même fut cause de ce que ses frères ne s'occupèrent pas de lui et furent remplacés dans le soin du malade par le prophète Élie. La présence de celui-ci au chevet du moine fut constatée dans la suite par les frères ; ce qui manifesta la justice de Pisentios. Dans un autre passage, Pisentios après avoir, par ses prières, fait monter l'eau dans un puits, ordonne, d'après Jean (fol. 36 r°), à l'eau de redescendre, ce qu'elle fait, à la grande admiration d'un berger, témoin du miracle. Chez Moïse (fol. 134 v°), on ne trouve aucune mention de l'ordre donné par Pisentios à l'eau : l'admiration du berger en la voyant descendre ne s'explique pas aussi bien.

⁽³⁾ Un évêque de Keft, p. 10.

des éloges qu'a prononcés apa Moïse». Cette présomption paraissait confirmée par le fait que le texte en question omet de mentionner les miracles opérés par le linceul qui avait servi à envelopper la dépouille de Pisentios, fait rapporté par le Synaxaire au 13 épiphi. M. Amélineau faisait encore observer que le panégyrique bohairique ne dit rien de l'origine du saint. Une phrase (fol. 131 r°) suggère pareillement l'hypothèse d'une abréviation : ποτ... ἀφερχαριζεσσε ναq υπιταλω νκεσον, que M. Amélineau traduit : «Dieu lui rendit de nouveau la santé». Donc, dit-il, il avait déjà été guéri une fois ; or il n'a pas été question d'une première guérison ; celle-ci a dû être racontée dans l'original.

Dans leur ensemble, ces arguments gardent leur valeur en présence du fait acquis de l'existence d'un panégyrique sahidique distinct de celui de Moïse.

L'origine et les premières années de Pisentios sont décrites dans un manuscrit arabe de Paris (4785, fol. 102 et suiv.). Quant au fait de la seconde guérison rapportée par Moïse, nous croyons qu'il y a ici, non une omission de la part du biographe, mais une simple inversion. En effet, Moïse raconte une autre guérison de Pisentios à un autre endroit de son panégyrique (fol. 133 v°). La même guérison est racontée par Jean au début de sa biographie (fol. 27 r°). Moïse ou son traducteur ont pu intervertir l'ordre des faits.

Le motif que M. Amélineau suppose à ces abréviations⁽¹⁾ est le même que celui qu'il attribue au recenseur bohairique de la vie de Schenoudi : ne pas scandaliser les moines de Nitrie, plus moraux et moins exaltés que ceux du Sahid ; les coupures doivent être regardées *a priori* comme renfermant les passages les plus intéressants. Nous ne nous arrêterons pas à réfuter cette théorie dont le non-fondé a été démontré depuis longtemps⁽²⁾. D'ailleurs, la comparaison que nous pouvons établir aujourd'hui entre les deux recensions connues prouve clairement que l'une n'est pas plus «intéressante» que l'autre⁽³⁾.

⁽¹⁾ Un évêque de Keft, p. 14 et suiv.

⁽²⁾ Voir LADÉUZE, Étude sur le cénobitisme pakhômien, p. 124 et suiv.

⁽³⁾ La recension que M. Crum vient de faire (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVIII, 1914, p. 176-184) de la publication de M. Budge contient des renseignements précieux au sujet d'autres docu-

B. AUTORITÉ DE LA *VIE DE PISENTIOS*.

La biographie de Pisentios est attribuée à des contemporains de l'évêque, et avant tout à son fidèle disciple, le prêtre Jean. Rien dans la teneur de l'ouvrage ne s'oppose à cette attribution; au contraire, tout y révèle une observation directe de la part d'un témoin oculaire. Toutefois convient-il de faire la part de l'interprétation subjective et aussi de la légende dans la narration des faits. Ce que nous savons des usages en vigueur dans les monastères et les églises locales nous permet d'affirmer que, peu de temps après la mort de Pisentios, moine et évêque illustre, son panégyrique a été composé par un témoin autorisé. Nous ne voyons aucun inconvénient à admettre que les premiers éloges prononcés sur la tombe du grand évêque contenaient déjà certains éléments merveilleux. Ceux-ci se développèrent avec le temps et atteignirent leur point culminant dans la recension bohairique du panégyrique composé par Moïse.

La valeur historique de ces compositions s'établit en grande partie par la détermination de leurs auteurs, en qui nous trouvons des contemporains bien informés. Le but qu'ils se sont proposés ne garantit malheureusement pas l'exactitude de tous les faits racontés. Comme la biographie de Pisentios ne nous intéresse qu'au point de vue de l'histoire monastique, nous n'en retiendrons guère que les renseignements parfois très précieux qu'elle nous fournit au sujet de son existence de moine. Ces

ments concernant Pisentios. L'auteur signale l'existence d'une *Vie de Pisentios* dans les mss. arabes 4785, 4794, 4878 de la Bibliothèque nationale de Paris. On y trouve des passages parallèles au contenu des recensions coptes, et, en outre, des sections propres. M. Crum (p. 178) estime que la plus longue de ces recensions (4785) pourrait bien représenter la source des deux recensions coptes connues. La composition de la biographie est attribuée par les manuscrits arabes tantôt à Moïse, tantôt à Jean, tantôt à Théodore de Scété. Cette dernière attribution dépend vraisemblablement de l'interprétation erronée d'un détail figurant dans le texte bohairique (AMÉLINEAU, *Un évêque de Keft*, p. 364). Le texte arabe contient, en propre, des données intéressantes sur Pisentios. Nous en ferons usage dans la partie historique de notre étude.

détails, dont la vérité nous est affirmée par la personnalité des témoins, sont confirmés dans leur ensemble par la correspondance authentique de Pisentios.

C. IMPORTANCE DE LA CORRESPONDANCE DE PISENTIOS.

La correspondance de Pisentios, conservée au Musée du Louvre, se compose d'un grand nombre de papyrus, représentant des documents de nature diverse : rapports de magistrats à l'évêque, investi d'un réel pouvoir administratif et judiciaire, rapports d'ecclésiastiques et de moines, lettres privées, requêtes, etc. Cette correspondance est importante, non seulement au point de vue des institutions civiles-ecclésiastiques de l'époque, mais encore au point de vue de l'histoire monastique, attendu qu'un certain nombre de pièces se rapportent aux relations entretenues par l'évêque de Keft avec les monastères soumis à sa juridiction.

Certaines lettres adressées à Pisentios font allusion à l'invasion perse, qui eut lieu sous Héraclius, aux environs de l'année 615. Comme Pisentios fut consacré évêque par le patriarche Damien (+ 605), on peut prendre l'année 615 comme moyenne pour la date de sa correspondance. Toutes les lettres conservées se rapportent à l'épiscopat de Pisentios.

§ 7. LA *VIE DE SAMUEL DE KALAMON*.A. LE TEXTE COPTE DE LA *VIE DE SAMUEL*.

Le texte copte sahidique de la *Vie de Samuel de Kalamon* a été publié en partie par M. Amélineau (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 770-789), d'après des fragments de la Bibliothèque nationale de Naples (IB 8, n° 59 = Borgia sah. CCXXI, 6 folios), de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford (Clarendon Press b 5, fol. 29-30), de la Bibliothèque nationale de Paris (Copt. 129¹³, fol. 30, 45) et de la Bibliothèque de la Mission archéologique

française au Caire⁽¹⁾. Les textes publiés comportent quatorze feuillets ; les fragments de Naples, Oxford et Paris ont appartenu au même manuscrit. Deux de ces fragments (n° IV, p. 778 ; n° V, p. 778 et suiv.) rapportent le même fait et appartiennent à une recension différente. Les autres fragments représentent une même recension, comme on peut en juger par la comparaison avec les autres textes dont nous allons parler.

La collection de l'archiduc Renier à Vienne⁽²⁾ possède tout au moins un feuillet sahidique d'une *Vie de Samuel*, composée, comme il appert du n° 341 de ladite collection, par apa Isaac, du couvent de Kalamon. Le British Museum⁽³⁾ contient un fragment de la même *Vie*, le seul connu en bohairique.

Mais le plus important document dont on dispose actuellement sur la matière est une *Vie* copte de Samuel, acquise récemment par la bibliothèque Pierpont Morgan. C'est un manuscrit sahidique comprenant 68 feuillets, en parfait état de conservation⁽⁴⁾.

B. LA VERSION ÉTHIOPIENNE DE LA *VIE DE SAMUEL*.

En 1894, M. Pereira⁽⁵⁾ publia, d'après un manuscrit de la Bibliothèque royale de Berlin⁽⁶⁾ et deux manuscrits du British Museum⁽⁷⁾, le texte éthiopien de la *Vie de Samuel*. De la com-

*mentioned by
in his
catalogue*

⁽¹⁾ M. Amélineau ne donne aucune cote pour ces derniers fragments qui ne sont plus actuellement à l'Institut français du Caire.

⁽²⁾ *Führer d. d. Ausstellung*, Vienne, 1894, n° 109, p. 42. — Inventaire copte, parchemin n° 342. M. Wessely se propose de publier prochainement ce feuillet dans le t. XIV des *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, 1914 (Wessely IV, n° 194). L'auteur a bien voulu nous en donner dès à présent une copie.

⁽³⁾ Brit. Mus., Or. 1241 (36) ; CRUM, *Catalogue*, p. 381 et suiv., n° 917.

⁽⁴⁾ Nous devons à l'obligeance de M. Hyvernat de pouvoir compléter les données fragmentaires des textes publiés, par celles de ce nouveau manuscrit, qui sera édité par nos soins, immédiatement après la publication du catalogue de l'importante collection Morgan.

⁽⁵⁾ *Vida do Abba Samuel, do mosteiro do Kalamon*, version éthiopienne avec introduction et traduction portugaises, Lisbonne, 1894.

⁽⁶⁾ Or. fol. 117; DILLMANN, *Verzeichniß der Abessinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, p. 59 et suiv.

⁽⁷⁾ Or. 687-688, 689; WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum*, p. 169 a ; 159 et suiv.

paraison établie entre ce texte et les fragments coptes connus, M. Pereira conclut avec raison que le premier est une version abrégée d'un texte copte primitif. L'auteur n'écarte ni la possibilité de la dépendance directe, ni celle d'une version arabe intermédiaire, mais propose comme probable l'hypothèse d'un interprète copte-arabe, qui aurait servi d'intermédiaire au rédacteur éthiopien. De cette manière, on expliquerait la fidélité assez grande de la traduction des noms, sans devoir supposer qu'un Éthiopien, qui certainement était en mesure de connaître l'arabe, connaissait aussi le copte. M. Pereira estime que la version éthiopienne est faite d'après un texte copte moins étendu que celui que représentent les fragments de Naples, sans nier que le traducteur éthiopien ait pu être plus concis que son interprète. M. Pereira en arrive à supposer que la longue recension copte n'est que le développement d'un original plus concis, qui aurait servi de base à la traduction éthiopienne⁽¹⁾.

Aujourd'hui que nous connaissons le texte complet de la vie copte, il n'est plus guère possible de se rallier à cette théorie. Avant tout, l'hypothèse d'une recension copte plus courte est absolument gratuite. Tous les fragments publiés jusqu'ici se superposent exactement à la vie complète, à part un seul feuillet, qui certes ne représente pas une recension plus courte.

Le savant orientaliste portugais a d'ailleurs très bien remarqué que l'abréviation dans la version éthiopienne est inconstante : certaines phrases sont littéralement traduites du copte ; les écarts consistent en omissions et abréviations.

Il est aisément de comprendre la raison de ces omissions.

Le traducteur éthiopien a manifestement omis, comme étant sans intérêt pour lui et ses compatriotes, les détails ayant un caractère purement local. Au contraire, on ne conçoit pas, à lire les deux recensions, qu'un auteur copte ait ajouté ces détails à une recension préexistante, plus courte. La même conclusion se dégage du but apparemment poursuivi par les deux écrivains. Tandis que l'auteur copte avait en vue de donner une histoire aussi complète que possible de Samuel, le traducteur éthiopien ne visait qu'à édifier ses frères par le récit des saintes

⁽¹⁾ *Vida do Abba Samuel*, p. 70 et suiv.

actions du moine égyptien. Ainsi, le texte éthiopien omet la mention de l'auteur de la *Vie de Samuel*; il n'indique pas le lieu de la naissance du moine, et ne s'arrête pas à décrire les détails de la vie monastique à Kalamon, ni la construction de la nouvelle église; il s'abstient aussi de donner la chronologie de Samuel. On observe, au contraire, le grand soin que le traducteur met à reproduire les tribulations de son héros, la persécution dont il fut l'objet de la part des Chalcédoniens, sa captivité chez les barbares, et en même temps ses actions merveilleuses et ses discours édifiants. Cette tendance se comprend parfaitement, si l'on tient compte du fait que la *Vie de Samuel* en éthiopien était destinée à figurer dans une collection d'*Actes de martyrs*⁽¹⁾, et que son titre porte : *Vie et martyre du saint et bienheureux Samuel*⁽²⁾.

Quant à la fidélité avec laquelle le traducteur a rendu les noms coptes, il convient de ne pas l'exagérer. Ainsi le copte *Kosmiane* devient en éthiopien *Meksonyana*; *apa Silas* = *Baselias*; *Magistrianos* = *Maksemyanos*; *Joseph* = *Estifanos*; *Salomon* = *Akselmu*; *Selbane* = *Selfenyos*; *Sokortes* = *Zerkendes*; *Hatre* et *Houmîse* sont rendus par *Yohanes* et *Endryas*; *Apollo* devient *Palandyon*, et *Christophoros* est remplacé par *Abseldes*. On jugera, en présence de ces transcriptions, si l'hypothèse d'un interprète copte-arabe est plus admissible que celle d'une version arabe écrite. En fait, la question est plus générale. Dans quelle mesure la littérature éthiopienne dépend-elle de la littérature copte ? M. Guidi⁽³⁾ opine qu'il ne peut être question de traductions directes. M. Pereira ne partage pas son avis⁽⁴⁾; il invoque à l'appui de sa thèse le témoignage explicite de certains traducteurs et copistes, et la circonstance qu'il existait en Égypte, du xiii^e au xv^e siècle, des monastères abyssins. Il semble bien qu'on ne puisse donner à la question une solution générale. Il est certain, et M. Pereira le concède, que souvent les légendes éthiopiennes dépendent de versions arabes. Bien que nous n'ayons aucun indice positif d'une version arabe de la

(1) PEREIRA, *Vida do Abba Samuel*, p. 68 et suiv.

(2) *Op. cit.*, p. 135.

(3) *Le traduzioni dal copto*, dans les *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888, p. 49-52.

(4) *Vida do Abba Samuel*, p. 66 et suiv.

Vie de Samuel, cette dernière hypothèse nous paraît cependant plus probable.

Comme nous l'avons dit, le traducteur a souvent abrégé le texte de sa source.

Afin qu'on puisse se rendre compte de la manière dont il a procédé, nous donnons en regard le texte du fragment sabidique d'Oxford et celui de la version éthiopienne publiée par M. Pereira.

Ms. Clar. Press b 5, fol. 39-42.

(Texte copte.)

...sont-ils partis? L'économé dit : « Je ne sais pas pourquoi ils sont partis. » Il ordonna de le battre jusqu'à ce qu'il lui eût raconté tout ce qui était arrivé. L'économé lui dit : « Ne me frappez pas, et je vous dirai la vérité. En effet, ce Samuel, l'ascète, a fait un grand sermon aux moines, vous blâmant dans ses paroles, faisant de vous un blasphémateur, et disant que vous êtes un juif chalcédonien et impie, et aussi que vous n'êtes pas digne qu'on communique avec vous comme archevêque, ni qu'on communique du tout avec vous en aucune façon. Pour ce motif les moines l'ont écouté et sont tous partis. »

L'impie, quand il eut entendu toutes ces paroles, s'irrita d'une grande colère; il mordit ses lèvres avec une rage violente, et abandonna l'économé et le monastère et les moines, et retourna par un autre chemin, et ne vint plus à la montagne jusqu'au jour d'aujourd'hui. Après cela, les frères retournèrent au monastère en paix. Le Kauchios, lui, le

Pereira, p. 145-147.

(Texte éthiopien.)

« Où sont les moines ? » Et il lui dit : « Je l'ignore. » Et le comte lui dit : « Dites-moi où ils sont allés, sinon je vous ferai fouetter. » Et il lui répondit : « Ne me faites pas fouetter ; c'est apa Samuel qui leur a ordonné de s'éloigner de vous et il leur a dit que vous êtes un impie, un juif, un homme sans loi. »

En entendant ces mots, le comte s'irrita,

pseudo-archevêque, garda sa malice dans son cœur jusqu'à ce qu'il arrivât dans la ville de Piom.

Et aussitôt il envoya des serviteurs et des hommes connus, afin de lui amener le saint apa Samuel, les mains liées derrière le dos, et un carcan autour du cou, en marchant devant lui comme devant un larron. Ils se rendirent au monastère et le lui amenèrent; et il marchait, se réjouissant en esprit, disant : « Puisse-t-il m'arriver aujourd'hui de verser mon sang pour le nom du Christ ! » Pour ce motif, il blâma le Kauchios avec liberté, afin qu'il pût certainement obtenir ce qu'il voulait de dire. Et ainsi les soldats le mirent en présence du Kauchios. L'impie, quand il vit l'homme de Dieu, fut enflammé de colère; il ordonna aux soldats de le battre jusqu'à ce que son sang coulât comme de l'eau. Il lui dit ensuite : « Vous êtes Samuel, l'ascète impie ? Qui vous a proposé comme higoumène à ce monastère, ou qui vous a ordonné d'apprendre aux moines à me défaire, moi et ma foi ? » Le saint apa Samuel dit : « Il vaut mieux obéir à Dieu et à son saint archevêque apa Benjamin, que de vous obéir, ainsi qu'à votre doctrine démoniaque, ô fils de Satan et Antéchrist trompeur ! »

Il ordonna de frapper la bouche du saint apa Samuel en disant : « O Samuel, la gloire que vous donnent les hommes comme ascète a égaré votre esprit, mais c'est moi qui vous instruirai et vous apprendrai à parler avec dureté, puisque

et il fit appeler ses domestiques et son lecteur; et on lui amena apa Samuel, les mains, les pieds et le cou liés;

et il ordonna qu'on le frappât de verges jusqu'à ce que son sang coulât comme de l'eau, et il lui dit : « Samuel, mon adversaire, qui vous a nommé abbé du monastère, et qui vous a donné le pouvoir d'enseigner aux moines à s'éloigner de ma foi ? »

Et le saint apa Samuel répondit et dit : « Il vaut mieux pour moi d'obéir à Dieu et à l'archevêque, apa Benjamin, que d'obéir à votre foi impure et maudite, ô fils de Satan, promoteur de discordes ! »

Alors le comte trépigna de colère, et après avoir ordonné qu'on le frappât sur la bouche, il s'écria : « Où est votre honneur, cet honneur que les hommes vous décernent comme à une personne d'autorité ? Voilà que vous avez

vous ne m'honorez pas comme archevêque, et que vous ne m'honorez pas, ainsi que mon pouvoir, alors que je suis proposé à l'administration du pays d'Égypte. » Le saint apa Samuel répondit : « Mastima, lui aussi, est un préfet, puisqu'il commande à des anges; et son orgueil et son incrédulité l'ont exclu de la gloire de Dieu et de ses anges. Vous aussi, ô Chalcédonien trompeur, votre foi est corrompue, et vous êtes maudit plus que le diable et ses démons. » Le Kauchios, lorsqu'il entendit cela, fut enflammé de colère contre le saint et fit signe aux soldats de le battre à mort. En un mot, l'impie se disposa à tuer le juste, mais les autorités de la ville de Piom le délivrèrent de ses mains. Lorsqu'il vit qu'il avait échappé à ses mains, il ordonna de le chasser de la montagne de Neklone, disant....

On le voit, bien qu'il y ait évidemment dépendance du texte éthiopien vis-à-vis du texte copte, celui-ci est plus développé et représente une leçon plus satisfaisante⁽¹⁾, qui est celle de l'original. Il faut en dire autant des rapports qui existent entre le fragment bohairique de Londres (Brit. Mus., Or. 1241 [36]) et le texte éthiopien correspondant. Il convient de noter que, pour un détail, celui-ci dépend de la leçon bohairique,

⁽¹⁾ Ainsi, par exemple, la réponse de l'économie au Kauchios, dans le sahidique, suit tout naturellement la question posée : « Pourquoi sont-ils partis ? » La même réponse, dans l'éthiopien, ne s'adapte pas à la question : « Où sont-ils allés ? » L'éthiopien, comme le sahidique, fait raconter par l'économie les motifs du départ des moines, sans rien dire de l'endroit où ils se sont réfugiés. L'éthiopien omet d'ailleurs les déterminations topographiques de Piom et de Neklone, dont la mention est toute naturelle dans le récit. La comparaison établie par Samuel entre le Kauchios et Satan est plus *ad rem* dans le sahidique que dans l'éthiopien.

laquelle s'écarte en cet endroit de la leçon sahidique. Alors que celle-ci porte (fol. 58) : « Celui qui a été martyr plusieurs fois sans perdre sa tête », le fragment bohairique dit (fol. b) : « Celui qui a été martyr... sans verser son sang,... celui qui a reçu la couronne sans perdre sa tête. » C'est précisément la leçon de la version éthiopienne. La leçon sahidique est sans doute la meilleure : Samuel versa, en effet, plusieurs fois son sang. C'est ce que le traducteur éthiopien a compris ; aussi a-t-il éprouvé le besoin d'ajouter : « sans verser *tout* son sang ». Même sous cette dernière forme, qui a pu être celle du texte suivi par le traducteur éthiopien (eu égard à l'état fragmentaire du feuillet bohairique), il faut lui préférer la leçon sahidique, comme plus naturelle. Remarquons encore que le fragment bohairique, plus développé que le texte éthiopien, est, dans l'ensemble, plus bref que le texte sahidique. Bien que nous n'ayons pas de base suffisamment étendue pour apprécier la valeur relative des deux textes coptes, le texte sahidique nous semble mériter la préférence.

C. AUTORITÉ DE LA *VIE* DE SAMUEL.

L'auteur de la *Vie de Samuel* est mentionné dans le titre⁽¹⁾. C'est Isaac, prêtre du monastère de Kalamon, qui composa cette biographie sur les instances de ses frères, et la présenta au jour de la commémoration du saint, le 8 du mois de kojak. A quelle époque vécut Isaac ? L'introduction donne quelques éclaircissements à ce sujet. L'auteur n'a pas connu Samuel, ni les disciples de celui-ci ; mais ses « pères » ont connu d'autres « pères », dont les « pères » avaient connu les disciples de Samuel. S'il fallait prendre cette dépendance à la lettre, Isaac serait séparé de Samuel par quatre générations de moines. Plus loin, quand il parle de la construction de la nouvelle église de Kalamon, l'auteur met sur les lèvres de Samuel cette prophétie : « Après quatre générations Dieu susci-

⁽¹⁾ Ce titre ne nous est conservé que dans le manuscrit Morgan. Sauf indication contraire, c'est à ce manuscrit que nous empruntons les données concernant la vie de Samuel.

tera un chef dans ce monastère ; c'est lui qui bâtira une église en mon nom. » Ce détail prouve qu'au moment où fut composée la *Vie*, au moins quatre générations s'étaient écoulées. Le chef dont parle Samuel pourrait bien être Isaac lui-même. Comme Samuel mourut vers l'an 700, d'après son biographe, on ne pourrait dater sa *Vie* d'avant le ix^e siècle⁽¹⁾. Toutefois, les sources de cette composition sont anciennes. Isaac prétend connaître les détails de la vie de son héros par tradition : les disciples de Samuel, ceux qui le virent de leurs yeux et le touchèrent de leurs mains, ont transmis fidèlement à leurs fils spirituels, et aux fils de leurs fils, qui sont les pères de l'auteur, le souvenir des vertus et des prodiges du grand anachorète et archimandrite de Kalamon. A première vue, il ne s'agirait ici que d'une tradition purement orale, se perpétuant d'âge en âge au monastère. Les caractères intrinsèques de la composition supposent clairement l'emploi de documents écrits antérieurs. En effet, la *Vie de Samuel* n'est pas seulement un panégyrique, destiné uniquement à glorifier le saint par le récit d'actions merveilleuses. L'œuvre présente un caractère historique très accentué. Elle raconte toutes les phases de la vie du moine, depuis sa plus tendre jeunesse jusqu'à sa mort, avec une abondance de détails qui prouve que l'auteur se soucie constamment de réaliser le programme énoncé au début de l'exposé, à savoir, de rassembler tous les souvenirs du passé au sujet du grand Samuel. Le récit contient d'ailleurs de petits discours prononcés par Samuel, et n'omet pas de rapporter les *gesta* de certains disciples, qui paraissent empruntés à des compositions préexistantes et indépendantes. Au reste, il serait bien étonnant qu'on eût attendu plus d'un siècle avant de mettre par écrit les actes du saint fondateur du monastère, alors que chaque année on avait célébré sa mémoire, et, sans doute, rappelé ses vertus. La tradition orale n'intervient donc ici qu'à titre de procédé littéraire. Ajoutons que l'auteur n'exclut pas d'une façon positive l'usage de documents écrits. On peut donc raisonnablement supposer dans la composition de la *Vie*

⁽¹⁾ Le manuscrit n'est pas daté; son type se rapproche de celui des autres manuscrits de Saint-Michel du Fayoum, qui sont datés en grande partie du ix^e siècle.

de *Samuel* le processus suivant. Les disciples de Samuel recueillirent pieusement les paroles du maître et gardèrent soigneusement le souvenir de ses actions. Après sa mort on célébra sa mémoire et l'on composa une esquisse de son *curriculum vitae*, que l'on mit par écrit, afin de l'insérer dans les livres liturgiques. Chaque année, on faisait sa commémoration et on célébrait devant la foule assemblée les vertus du héros. Pas plus que ses prédecesseurs dans le monachisme, Samuel ne tarda à s'entourer de l'auréole de la légende : les anges le guident à travers le désert, les démons font la sarabande autour de sa cellule et la chamelle du barbare lui tient un discours. Les miracles se succèdent, et la Vierge Marie en personne descend dans la chapelle de Kalamon.

Il est difficile de déterminer la part de l'imagination populaire et celle des panégyristes dans l'élaboration de la biographie de *Samuel*. C'est l'ensemble de ces données et de ces amplifications qu'au ix^e siècle le prêtre Isaac de Kalamon rassemble comme un héritage du passé, remontant à l'époque même du grand archimandrite. On peut dire à sa louange qu'il s'est montré plus sobre de merveilleux que beaucoup d'autres biographes ; si la puissance divine agit en la personne de *Samuel*, ce n'est pas pour l'enlever dans les airs et le transporter d'une montagne à une autre, mais pour lui permettre de secourir les malheureux, de subvenir aux besoins de ses frères, et d'accomplir l'œuvre providentielle de la fondation d'un grand monastère, lieu de refuge pour les âmes qui cherchent leur salut. Que le merveilleux n'a pas fait tort à l'histoire, c'est ce que prouvent certains détails de la *Vie*, qui sont confirmés par des témoignages indépendants. Ce que nous trouvons dans la biographie au sujet du persécuteur des Coptes sous Héraclius, concorde parfaitement avec ce que nous en disent Jean de Nikiou, Sévère d'Asmunein et d'autres. La chronologie de *Samuel* telle qu'elle est donnée par son biographe est en accord avec la date certaine, connue par ailleurs, de l'épiscopat de Grégoire de Kaïs, qui visita *Samuel*. L'invasion des Maziques à Kalamon se conçoit bien à une époque où nous savons que l'higoumène Jean de Scété fut emmené par eux. Au reste, nous cherchons en vain dans la *Vie de Samuel* une allusion aux prétendues prophéties que le

moine aurait faites avant de mourir, touchant la fin du monde et le triomphe final des chrétiens sur les infidèles⁽¹⁾. Chose curieuse, et à notre avis, significative, bien que Samuel ait survécu de cinquante ans, au moins, à l'invasion arabe, il n'est fait aucune mention de celle-ci, ce qui semble indiquer d'une part que les moines du Fayoum ne furent pas inquiétés avant le VIII^e siècle, et d'autre part qu'une histoire de Samuel existait avant que les nouveaux maîtres eussent commencé leur persécution. Celle-ci avait-elle sévi dans la contrée avant le IX^e siècle ? On ne saurait l'affirmer, mais tout porte à croire que le noyau historique de la *Vie de Samuel* existait avant que la domination arabe eût cessé d'être un soulagement pour les moines monophysites, traqués jadis par un patriarche-gouverneur, personnage odieux et violent.

M. Butler⁽²⁾, se basant sur les prétendues prophéties de *Samuel* que mentionne le Synaxaire⁽³⁾, notamment au sujet de l'arrivée des Arabes et leur défaite par les chrétiens, opine que la *Vie de Samuel* fut écrite au commencement de l'invasion et avant que le succès des Arabes fut manifeste, à savoir en 640, un an après la mort de *Samuel*. Ce que nous savons aujourd'hui de la chronologie de *Samuel* enlève tout fondement à cette opinion. Le même auteur alléguait un détail de la *Vie de Samuel* en faveur de sa thèse, notamment la remarque du biographe à propos du Kauchios, le patriarche persécuteur, quittant le monastère de *Samuel*, « où il ne revint pas jusqu'à ce jour ». M. Butler y voit la preuve que la biographie fut écrite avant la mort de Cyrus, qui arriva en 642. Nous croyons que la remarque signifie simplement que le Kauchios ne revint

⁽¹⁾ Bibliothèque nationale de Paris, mss. arabes 131, fol. 72; 150, fol. 20; 205, fol. 136 v°; de SLANE, Catalogue, p. 28, 34, 52. Cf. Vatican. arab., CLVIII, 6; Mai, Script. veter. nov. coll., t. IV, p. 298. L'auteur confond le Kalamon de *Samuel* avec celui que Mosch connaît en Syrie.

⁽²⁾ *Arab conquest*, p. 185 et suiv. — L'auteur, pour concilier la date de la mort de *Samuel*, qu'il plaçait en 639, avec celle de l'épiscopat de Grégoire de Kaïs (690), était forcé d'admettre que celui-ci, qui était déjà évêque du vivant de *Samuel*, l'était resté pendant plus de cinquante ans, sauf à supposer l'existence d'un autre Grégoire de Kaïs. Comme nous savons aujourd'hui que *Samuel* vivait encore en 690, les difficultés chronologiques disparaissent.

⁽³⁾ Éd. BASSET, P. O., t. III, p. 408.

jamais au monastère. S'il faut donner à la remarque la portée que lui attribue M. Butler, la conclusion s'impose qu'un récit de la persécution de Samuel par le Kauchios existait avant 642, ce qui prouverait que le biographe Isaac s'est servi de sources écrites pour la composition de son œuvre.

§ 8. LE *PRATUM SPIRITUALE* DE JEAN MOSCH.

Une des principales sources pour l'histoire du monachisme oriental à la fin du vi^e et au début du vii^e siècle est le *Λειμών* de Jean Mosch⁽¹⁾. Celui-ci naquit à Damas vers le milieu du vi^e siècle. Il se fit moine au couvent de Saint-Théodore près de Jérusalem, et alla s'établir ensuite à la laure de Pharan, où il resta dix ans (568-578). Il entreprit de là un grand voyage en Égypte, parcourut les couvents de la Thébaïde et visita la Grande Oasis. Il se rendit ensuite à la laure des Ailiotes, au mont Sinaï, où il resta encore dix ans, sous le patriarcat de Jean de Jérusalem (575-593). Du Sinaï il vint à Jérusalem, où il assista à l'intronisation du patriarche Amos, en 594. Il fit divers séjours dans les couvents de Palestine, pour étudier sur place les exemples de vertus laissés par les anciens moines et tenter des comparaisons avec le relâchement progressif de son époque. Vers 603 ou 604, il quitta la Palestine devant les menaces d'invasion des Perses. Par les côtes de la Méditerranée, il vint en Phénicie, traversa la Syrie maritime, visita Antioche et la Cilicie, et finalement l'Égypte, où il vécut dans l'entourage du patriarche d'Alexandrie, Euloge (+607), et de ses successeurs, Théodore et Jean l'Aumônier. En 614, lors de la prise de Jérusalem, Jean Mosch est toujours à Alexandrie, où il sert d'intermédiaire entre le patriarche Jean et les émigrés de Palestine. À l'approche des Perses, Mosch quitte Alexandrie avec Jean l'Aumônier. Il se rend à Rome, en visitant Chypre,

⁽¹⁾ Dans ce qui suit, nous adoptons la chronologie admise par le P. VAILHÉ, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 115. — Sur Jean Mosch, voir aussi les notices de A. EHARD, dans KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2^e éd., 1897, p. 187, et de E. PREUSCHEN, dans la P.R.E., 3^e éd., t. XIII, 1903, p. 483.

Samos et d'autres îles. Après avoir mis la dernière main au *Pré spirituel*, il le confia, sur son lit de mort, à son disciple et ami Sophronius. Il mourut en 619 ou 634. Sophronius transporta les restes de son maître en Palestine et les déposa dans le cimetière de Saint-Théodore, en septembre 619 ou en septembre 634.

Jean Mosch, *Iωάννης Μόσχος*, surnommé *Εὐχαράς*, était un de ces moines épris des beautés de la vie ascétique, qui parcoururent les couvents de l'Orient et consignèrent par écrit le résultat de leur expérience, en vue d'éduquer leurs frères. Malgré ce but évident, son *Λειμών* contient des données biographiques qui font classer son ouvrage parmi les écrits hagiographiques. Nous y trouvons pêle-mêle des scènes vécues, des portraits, des apophtegmes de nombreux moines, fruit de son observation personnelle, ou de conversations avec des personnes dignes de foi, ou encore de lectures faites dans les auteurs antérieurs. Pour nous, la valeur de son ouvrage consiste surtout dans l'image qu'il nous trace de la vie monastique à son époque dans les contrées qu'il visita, spécialement en Égypte. Le *Pratum* eut grand succès pendant de longs siècles; aussi fut-il souvent remanié et amplifié. Déjà à l'époque de Photius, les manuscrits de Mosch comptaient-ils tantôt 304, tantôt 392 sections ou chapitres. La teneur originale de l'écrit doit encore être établie par la critique textuelle et littéraire. Le texte grec fut imprimé en premier lieu par Fronton du Duc⁽¹⁾, d'une façon défectueuse. Cotelier compléta ce travail⁽²⁾, et c'est le texte ainsi corrigé qui constitue pour le moment la seule édition utilisable du *Pratum*. Il est bien certain, cependant, qu'avant le dépouillement complet des manuscrits de Mosch⁽³⁾, on ne pourra pas affirmer que l'on possède tous ses

⁽¹⁾ *Auctarium bibliothecae patrum*, t. II, p. 1057 et suiv., Paris, 1624.

⁽²⁾ *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. II, p. 341 et suiv., Paris, 1681. L'édition de Fronton du Duc-Cotelier est reprise dans Migne, *P. G.*, t. LXXXVII³, col. 2852 et suiv.

⁽³⁾ Preuschén (*P.R.E.*, t. XIII, p. 483) cite les manuscrits suivants : Venet. Marc. cl. II, 21, du x^e siècle ; Paris. Gr. 916, 1596; Coisl. 257, 369, tou du xi^e siècle ; Paris. Gr. 1599, 1605, du xii^e siècle ; Venet. Nanian. 42; Florent. Laur. III, 4; Athos Dion. 146, 224; Xeropot. 277; Panteleem. 122; Chilian. 10, tous plus récents et dérivant en partie d'une même souche.

récits, ni que tous les récits imprimés aujourd'hui sous son nom lui appartiennent⁽¹⁾. Aussi bien, quand nous aurions le texte original de Mosch, nous n'aurions pas un document dont on pût se servir sans réserves pour l'histoire monastique de son époque. En effet, il est bien établi que, dans son ouvrage, tout n'est pas le fruit de son observation personnelle. Mosch dépend notamment des *Entretiens* de l'abbé Zozime⁽²⁾. Ailleurs il se rencontre avec les maximes de Jean le Cilicien, bïgoumène de Raïthou⁽³⁾. Le but d'éducation que se proposait Mosch lui a permis d'intercaler parmi les récits touchant des contemporains, des narrations de faits antérieurs à son époque. Pour ce motif, nous ne ferons usage que des anecdotes qui, par le style personnel et surtout par les détails concrets et vécus, présentent, dans l'absence d'une édition meilleure de l'ouvrage, des garanties suffisantes d'authenticité et nous donnent l'assurance que l'auteur met en scène des moines de son temps.

L'autorité de Jean Mosch est celle d'un homme bien informé, modéré dans ses jugements, même à l'égard de ceux qui ne partageaient pas sa foi diophysite. Comme à Palladius⁽⁴⁾, on

(1) Voir à ce sujet Nau, *Vies et récits d'anachorètes*, dans la R. O. C., t. VII, 1902, p. 605. L'auteur fait remarquer que bien d'autres écrivains se sont exercés dans le même genre littéraire, et que leurs récits ont pu passer dans les ouvrages plus célèbres de Pallade et de Mosch. Ainsi le manuscrit grec de Paris n° 1596 contient à la fois des extraits de l'*Histoire lausiaque*, de l'*Historia monachorum*, des *Apophthegmata*, du *Pratum spirituale*, des *Récits* des deux moines Anastase et de Daniel de Scété. Ce manuscrit compile des chapitres de Mosch en trois endroits différents, lui ajoute au moins trois récits nouveaux, et donne une autre édition de son histoire de Jean, tribun d'Alexandrie (*Pratum*, c. lxxiii). Parmi les trois récits complémentaires, un seul concerne l'Égypte; il a la forme des autres récits de Mosch, et ressemble beaucoup au chapitre lxxix du *Pratum*, qui se retrouve d'ailleurs à un autre endroit dans le manuscrit. Le texte de ce nouveau récit est donné par Clugnet, dans R. O. C., t. X, 1905, p. 51 et suiv.

(2) *Pratum*, c. ccxi, ccxvi, ccxviii, ccxix; P. G., t. LXXXVII³, col. 3101, 3108, 3109; cf. *Entretiens de Zozime*, n° 13, 6, 11, 13; P. G., t. LXXVIII, col. 1697, 1689, 1696, 1697. — Sur Zozime, voir l'étude de VAILHÉ dans les *Échos d'Orient*, t. IV, 1901, p. 359.

(3) *Pratum*, c. cxv. — Les maximes de Jean de Raïthou se retrouvent dans les *Apophthegmata Patrum*, mais d'une façon moins complète.

(4) Voir C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, t. I, p. 192 et suiv.

peut cependant lui reprocher une certaine crédulité, qu'il partage d'ailleurs avec des esprits distingués des époques antérieures, et qui ne fait aucun tort à sa véracité.

§ 9. L'HISTOIRE DES PATRIARCHES D'ALEXANDRIE, DE SÉVÈRE D'ASHMUNEIN.

L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* de Sévère d'Ashmunein est très connue par l'usage qu'en a fait l'orientaliste français Eusèbe Renaudot⁽¹⁾. Elle existe dans divers manuscrits arabes de Paris (Bibl. nat., 301-302, 303, 4772, 4773), de Londres (Brit. Mus., Or. 1338, 1477; Add. 26600), de Rome (Vatic. 620, 686), de Göttingue (111), de Tubingue et de Hambourg. Elle a été publiée en partie par Evetts⁽²⁾ et par Seybold⁽³⁾.

Sévère, évêque d'Al-Ashmunein, dans la Haute-Égypte, entre Minieh et Assiout, écrivit, vers la fin du X^e siècle, une histoire de l'Église d'Alexandrie depuis les origines jusqu'au VIII^e-IX^e siècle. C'est le *Liber Pontificalis* de l'Église copte. Comme nous le lisons dans l'une des quatre préfaces mises en tête des manuscrits⁽⁴⁾, c'est une compilation faite d'après des documents d'origine grecque et copte que l'auteur trouva dans les monastères de Saint-Macaire en Nitrie, de Nahyah (à l'ouest du Caire), et d'autres, et qu'il traduisit avec l'aide de quelques clercs. C'est surtout sur Eusèbe et sur quelques actes primitifs qu'est fondée cette histoire des premiers siècles de l'Église copte. À partir du VII^e siècle, l'*Histoire des Patriarches* résume les biographies écrites par Georges, l'archidiacre et syncelle du patriarche Simon, et par Jean, le diacre, au temps du pa-

(1) *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713.

(2) Dans la P. O., t. I, fasc. II et IV; t. V, fasc. 1 (texte arabe et traduction française).

(3) Dans le C.S.C.O., *Scriptores Arabici*, textus, ser. III, t. IX : SEVERUS BEN EL MOKAFFA, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, t. I, fasc. 1, Paris, 1904; fasc. II, Paris, 1910 (texte arabe).

(4) P. O., t. I, p. 106.

triarche Michel I^{er}. La série des biographies-patriarcales a été continuée après Sévère jusqu'au XII^e siècle, et des appendices la prolongent jusqu'au XIX^e siècle. Il est probable que l'œuvre personnelle de Sévère se borne à la compilation des biographies des quarante-deux premiers patriarches, depuis saint Marc jusqu'à Simon I^{er} (+701), et que c'est là l'ouvrage mentionné comme le *Livre des Biographies*, dans la liste des œuvres de Sévère qu'on trouve dans la biographie de Philothée (981-1005).

La valeur de la compilation de Sévère pour la période qui nous occupe, comme pour la période précédant le concile de Chalcédoine, équivaut à celle des documents employés par lui. Nous savons, en effet, que le compilateur mit grand soin à copier exactement ses sources, telles qu'il les trouva, après les avoir rassemblées à grand'peine, quelquefois à l'état de fragments⁽¹⁾. Nous pouvons d'ailleurs contrôler sa méthode en comparant son texte avec celui d'un document copte conservé en partie, lequel a dû lui servir de source. M. von Lemm a montré⁽²⁾ que certains passages de Sévère sont identiques au texte du manuscrit sahidique Borgia CLX, conservé au Vatican⁽³⁾. M. Crum a fait voir la dépendance de Sévère vis-à-vis d'Eusèbe, dont l'*Histoire ecclésiastique* existe en copte⁽⁴⁾. Les documents sahidiques dont nous avons parlé proviennent du Monastère Blanc. Il n'est pas impossible que ce soit à cet endroit que Sévère les ait trouvés; les manuscrits sont de son époque. L'historien des patriarches n'omet pas, d'ailleurs, de citer ses sources. Ainsi, après avoir parlé du concile de Chalcédoine, Sévère dit que

⁽¹⁾ P.O., t. I, p. 106.

⁽²⁾ *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens*, dans les Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, VII^e série, t. XXXVI, Saint-Pétersbourg, 1888.

⁽³⁾ Du même manuscrit sont les feuillets suivants de Paris et de Londres, signalés par Crum (P. S. B. A., t. XXIV, 1902, p. 68 et suiv.): Bibl. nat., 131⁶ 16 (cité par erreur comme 131¹⁵ 16 qui n'existe pas), 129¹³ 81, 129¹⁴ 73, 129¹³ 57; Brit. Mus., Or. 3581, B. 36; Bibl. nat., 129¹⁴ 72, auxquels nous pouvons ajouter le fol. 129¹³ 46. Nous étudierons ailleurs ces fragments.

⁽⁴⁾ Manuscrits de Paris, Bibl. nat., 129¹⁴, fol. 92, 96, 97, 98, 144, publiés (dans une traduction anglaise) dans les P.S.B.A., t. XXIV, p. 68 et suiv.

tous les événements de cette période ont été décrits dans le douzième chapitre des *Histoires de l'Église*; pour la période subséquente il renvoie aux écrits de Georges, syncelle du patriarche Simon⁽¹⁾. L'exactitude de Sévère dans la mise en œuvre de ses documents est encore attestée par le fait que, dans la compilation, des personnes différentes et contemporaines des événements racontés y parlent à la première personne. Ainsi, c'est le compagnon du patriarche Benjamin, Agathon, qui raconte son voyage au monastère de Saint-Macaire pour la consécration de l'église⁽²⁾.

M. Lane-Poole⁽³⁾ conteste l'autorité de Sévère pour le motif qu'il avoue lui-même son ignorance du grec et du copte. Ceci n'est pas exact. L'auteur de la troisième préface de l'ouvrage, qui probablement n'est pas Sévère lui-même, se borne à dire que les sources grecques et coptes ont été traduites en arabe pour l'utilité de ceux qui ne comprennent plus les anciens idiomes de l'Égypte⁽⁴⁾. Cela ne prouve pas que Sévère connaissait le grec; on peut même affirmer le contraire, vu l'époque à laquelle il vécut. Quant aux sources coptes, ce que nous avons dit plus haut, au sujet des documents parvenus jusqu'à nous, permet et oblige même d'admettre que lui-même ou un de ses clercs était capable de les traduire en arabe. L'auteur de la quatrième préface rapporte qu'un diacre du nom de Michel, fils d'Apater, fut chargé de traduire certains documents provenant de Saint-Macaire et de certains monastères du Sahid. Une autre pièce fut traduite au monastère de Nahyah⁽⁵⁾.

L'autorité des biographies coptes utilisées par Sévère s'établit par les considérations que nous avons faites, à propos de documents analogues, dans les chapitres qui précédent. Ajoutons que, pour les écrits d'histoire plus générale, il convient de faire des réserves; mais ceci ne concerne plus l'étude du monachisme égyptien.

⁽¹⁾ P. O., t. V, p. 90.

⁽²⁾ P. O., t. I, p. 503 et suiv.

⁽³⁾ Voir A. J. BUTLER, *The treaty of Misr in Tabari*, p. 74.

⁽⁴⁾ P. O., t. I, p. 115.

⁽⁵⁾ P. O., t. I, p. 120.

§ 10. LES MONUMENTS.

Les monuments de l'Égypte monastique à l'époque que nous étudions subsistent en partie, bien que généralement à l'état de ruines. De récentes fouilles ont mis au jour le plan et des restes importants de ces constructions, nous donnant ainsi de nouvelles indications au sujet des coutumes monastiques de l'époque. Souvent des inscriptions ont précisé ces données et ont permis d'assigner à l'existence de ces monastères une date approximative. Parmi ceux-ci, il en est dont la fondation remonte au IV^e ou à la première moitié du V^e siècle. Le règne de Justinien semble avoir été l'âge d'or pour la construction des grands monastères; à cette époque appartiennent les splendides églises dont on voit les restes les plus intéressants à Assouan, Esneh, au Monastère Blanc et au Monastère Rouge près de Sohag, les églises du Wadi-Natron et du Vieux-Caire⁽¹⁾. Un grand intérêt archéologique s'attache à ces édifices, mais le fait d'avoir été habités pendant de longs siècles, et même jusqu'à nos jours, leur enlève en partie leur caractère d'ancienneté. Nous n'y trouvons guère de renseignements spéciaux pour l'époque que nous étudions. Dans la présente étude nous ferons usage des sources monumentales pour autant qu'elles nous donnent des renseignements suffisamment précis au point de vue de la chronologie.

Les célèbres fouilles de M. Maspero à Deir-el-Bahari, dans le voisinage de Thèbes, mirent au jour les restes d'un centre monastique important. Dans les ruines du fameux temple égyptien, les moines coptes avaient bâti en terre crue un couvent, dont quelques pans de murs subsistent encore, ainsi que la tour de garde placée en avant du monastère pour surveiller la plaine de Qournah. Autour de cette maison mère, pour ainsi dire, s'étaient répandus des essaims nombreux de moines, qui s'établirent dans les tombeaux voisins.

⁽¹⁾ Voir A. J. BUTLER, *The ancient Coptic churches of Egypt*, Oxford, 1884; et SOMERS CLARKE, *Christian antiquities in the Nile valley*, Oxford, 1912.

Ceci est prouvé par les innombrables inscriptions copées que l'on rencontre un peu partout dans le voisinage : à Biban-el-Molouk, dans les tombeaux royaux et sur la route qui y conduit. Les plus importantes inscriptions sont celles du tombeau de Déga, découvertes par M. Maspero et publiées par Bourriant⁽¹⁾; ce tombeau est situé à la pointe Nord et sur le versant Ouest de la colline sur laquelle est bâti le village de Qournah. Le contenu de ces inscriptions permet de dater ces établissements monastiques du VI^e siècle.

Au mois de novembre 1901, M. Jean Clédat entreprit, pour le compte du Service des antiquités, des fouilles sur la rive occidentale du Nil, à l'ouest de Deirout-el-Chérif, l'ancienne *Tepwrt*, derrière le petit village moderne de Baouit. Les recherches, qui se poursuivirent jusqu'en mai 1902, aboutirent à la découverte d'un monastère et d'une nécropole chrétienne. M. Clédat⁽²⁾ proposa d'y reconnaître le monastère d'apa Apollo, déjà connu par d'anciens témoignages. M. Crum⁽³⁾ ne tarda pas à rassembler et publier les documents littéraires concernant ce monastère, ce qui lui permit d'identifier avec sûreté les ruines mises au jour. M. Clédat estime que la grande masse de l'édifice, notamment les deux églises et les sculptures, datent du règne de Justinien⁽⁴⁾.

Le 7 septembre 1907, M. J. E. Quibell commença des fouilles à Saqqarah, à l'endroit que M. Maspero⁽⁵⁾ avait précédemment identifié avec le monastère d'apa Jérémie; Les recherches aboutirent notamment à la découverte de fresques, dans lesquelles saint Jérémie était représenté à côté de la Vierge; la mention de son nom avant tous les autres dans les

⁽¹⁾ *L'église copte du tombeau de Déga*, dans les *M.M.F.C.*, t. IV, p. 33-54.

⁽²⁾ *Recherches sur le kôm de Baouit*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séance du 17 octobre 1902.

⁽³⁾ *Der hl. Apollo, und das Kloster von Bawit*, dans *A. Z.*, t. XL, 1902, p. 60 et suiv.

⁽⁴⁾ J. CLÉDAT, art. *Baouit*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 1^{re} partie, col. 203-251. — Les fouilles de Baouit ont été publiées par le même auteur sous le titre : *Le monastère et la nécropole de Baouit*, dans les *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XII, Le Caire, 1904.

⁽⁵⁾ *Notes sur les objets recueillis sous la pyramide d'Ounas*, dans les *Annales du Service des antiquités*, t. III, 1902, p. 186; cf. t. VIII, p. 93.

invocations gravées sur les stèles, et le fait qu'une inscription trouvée dans une chambre désigne celle-ci comme la chambre du saint, constituent, avec l'iconographie, une preuve suffisante de l'identification⁽¹⁾. Nous savons par Jean de Nikiou⁽²⁾ que le monastère d'apa Jérémie existait pendant la seconde moitié du v^e siècle.

L'expédition archéologique organisée en Égypte par la ville de Francfort et dirigée par M^{gr} Kaufmann, aboutit au mois de juin 1905 à la découverte de la ville et du célèbre sanctuaire de Saint-Ménas, dans le désert de Maréotis. Sur la situation géographique de ce centre si important à l'époque copte, Jean de Nikiou, Abu Salih et Makrizi ne fournissaient aucune donnée. M^{gr} Kaufmann se basait dans ses recherches sur le récit de Sévère d'Ashmunein⁽³⁾ disant que le patriarche Benjamin, fuyant son rival Cyrus, quitta Alexandrie pour se rendre en Nitrie par la Maréote, et qu'il passa par Al-Muna. Une seconde indication venait préciser la première. Le géographe arabe Al-Bekri, cité par Quatremère⁽⁴⁾, avait vu la ville de Ménas au xi^e siècle, avant sa ruine complète. Elle était située sur la route de Terraneh à Barka, et comprenait encore de nombreuses bâties en partie habitées par des moines, ainsi qu'une grande église portant des peintures et des sculptures intéressantes. Pour retrouver ce lieu qui, d'après cette description, avait encore tant de splendeur du temps de sa décadence, l'expédition traversa tout le désert de Maréotis et d'Auladali dans différentes directions; elle visita le Wadi-Natron, et explora les ruines de cette partie du désert libyque, depuis Moghara au Sud, jusqu'à la côte et la Marmarique. En Nitrie, M^{gr} Kaufmann découvrit les restes de dix-sept laure, sans compter les quatre monastères encore existants⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara (1907-1908)*, Le Caire, 1909; (1908-1909, 1909-1910), Le Caire, 1912 (publication du Service des antiquités).

⁽²⁾ *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 488 et suiv.

⁽³⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. Everts, P. O., t. I, p. 490.

⁽⁴⁾ *Mémoires*, t. I, p. 488 et suiv.

⁽⁵⁾ Au sujet des fouilles entreprises par l'expédition de Francfort et leurs résultats, voir notamment : K. M. KAUFMANN, *La découverte des sanctuaires de Ménas dans le désert de Maréotis*, traduit de l'allemand par A. HARTMANN, Alexandrie, 1908; et surtout la grande publication du même auteur : *Die*

Iadius, Rusin et Sozomène comptaient cinquante monastères dans cette région. On ne tarda pas à découvrir l'emplacement de la ville de Ménas. Celle-ci est située à quatre heures de cheval au sud ouest des ruines de Taposiris baignées par la mer, à mi-chemin entre Alexandrie et le Wadi-Natron, et sur la route qui conduit de Terraneh à Barka. À l'époque copte, Ménas faisait partie du nome libyque de Maréotis, appelé Φαιατή, dont la partie Sud, appelée par Ptolémée la Σκιατική Χώρα, et par Étienne de Byzance la Νιτριώτης νόμος, comprenait Scété et le pays de Nitrie. Les fouilles entreprises à cet endroit aboutirent à la découverte du fameux sanctuaire, dont la fondation remonte au iv^e siècle. On trouva, annexés au temple et aux piscines miraculeuses, les plus grands *canobia* qu'ait possédés le christianisme des premiers siècles. On y a découvert des graffites dont le contenu et l'écriture indiquent la fin du v^e et la première moitié du vi^e siècle. Un grand nombre d'ostraca, concernant le commerce du vin, ont été trouvés dans les ruines⁽¹⁾. Les noms d'anciens habitants se lisent fréquemment sur les murs, soit comme graffites, soit comme *dipinti*, souvent joints à une acclamation de Ménas⁽²⁾. La nature de certains objets trouvés dans les fouilles montre qu'on employait, dans la construction et l'ornementation de ces couvents, des restes de l'ancienne civilisation égyptienne.

Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der Westalexandrinischen Wüste (*Ausgrabungen der Frankfurter Expedition am Karm Abu Mina, 1905-1907*), t. I, Leipzig, 1910. — Dans la *Römische Quartalschrift* (t. XX, 1906, fasc. 1, p. 7-17; t. XXV, 1911, fasc. 1, p. 81-40), BAUMSTARK expose une opinion différente de celle de Kaufmann, notamment au sujet de l'histoire du sanctuaire. D'après lui, la première construction eut lieu, non sous Théodore I^r, comme le croit Kaufmann, mais sous Arcadius (+ 408); la seconde fut entreprise sous Théodore II (408-450), et achevée sous Timothée Alure ou Timothée Salophaciote (entre 457 et 481). L'auteur préfère se baser sur Sévère d'Ashmunein (P. O., t. V, p. 122) plutôt que sur la vie éthiopienne de Ménas, qui confond les données historiques. C'est l'empereur Zénon (474-491) qui bâtit la ville et lui donna une garnison. — Sous le patriarche Benjamin, après la conquête arabe, on reconstruisit certains bâtiments (P. O., t. I, p. 502).

⁽¹⁾ Voir E. DRERUP, *Griechische Ostraka von den Menas-Heiligtümern*, dans la *Römische Quartalschrift*, t. XXI, 1907, fasc. 1, p. 240-257.

⁽²⁾ Voir K. M. KAUFMANN, *Neue Funde in der Menasstadt*, dans la *Römische Quartalschrift*, t. XX, 1906, fasc. 4, p. 194.

APPENDICE.

LE MERVEILLEUX DANS LES BIOGRAPHIES COPTES.

Dans notre étude historique nous n'avons pas tenu compte des faits merveilleux qui abondent dans les *Vies* coptes, pour le motif qu'ils ne rentrent pas dans le cadre de ce travail. Leur existence dans les biographies s'explique suffisamment par le but qu'ont poursuivi les auteurs : glorifier leurs personnages en édifiant leurs lecteurs. La croyance à des faits de ce genre s'explique par la mentalité de l'époque, surtout en Égypte. Dom C. Butler a observé avec justesse⁽¹⁾ que la croyance facile au merveilleux, qu'il faut distinguer de l'adhésion au vrai surnaturel, se rencontre chez les esprits les plus clairvoyants de l'antiquité. Les préjugés courants, l'autosuggestion, le manque de critique ont été cause de ce que des hommes, d'ailleurs bien intentionnés, ont donné à certains faits une portée imaginaire. Beaucoup d'hagiographes de cette époque avaient sur la sincérité et la probité littéraires des idées dont le laxisme ne serait plus de mise aujourd'hui. Il serait superflu d'insister sur ce point, d'autant plus qu'il ne concerne qu'indirectement nos recherches. Celles-ci ont eu pour but de retrouver dans cette littérature étrange l'image fidèle de la vie monastique d'autrefois au pays d'Égypte ; le merveilleux ne devait guère nous préoccuper sous ce rapport. D'aucuns se sont autorisés du cachet merveilleux des écrits hagiographiques coptes pour rejeter en bloc les données de ces écrits. Pareille critique est plus facile qu'objective. Les écoles historiques les plus sévères d'aujourd'hui construisent l'histoire, universellement acceptée, du haut moyen âge, avec des documents aussi remplis d'éléments merveilleux que n'importe quelle *Vie* copte⁽²⁾. Si, pour connaître l'Égypte monastique de jadis, nous avions à notre disposition des sources historiques proprement dites, volontiers reléguerions-nous au second plan

⁽¹⁾ *The Lausiac History of Palladius*, t. I, p. 193 et suiv.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 192.

les panégyriques et documents du même genre. Quand on constate de quelles ombres s'enveloppe encore l'histoire du christianisme antique dans les pays d'Orient, et qu'on se rend compte de la pénurie des documents qui la concernent, la moindre lumière projetée sur ces époques est une précieuse conquête sur l'inconnu.

DEUXIÈME PARTIE.

LES MOINES D'ÉGYPTE DE 451 À 640.

Dans l'exposé historique qui va suivre, nous avons adopté l'ordre géographique, pour le motif que les renseignements recueillis se rapportent assez souvent aux monastères plutôt qu'aux moines; en outre, l'absence de chronologie exacte et l'identité des caractères de la vie monastique dans une même région exigeaient cette classification. Nous avons groupé ensemble les monastères qui nous paraissaient avoir eu des relations effectives, alors même que ces relations n'avaient d'autre raison que le seul voisinage. Il en est toutefois que des institutions communes nous obligaient à ne pas séparer, tels que les laures de Scété et du Fayoûm.

Comme nous l'avons déclaré à propos des sources, nous n'envisagerons dans les chapitres qui suivent que la vie monastique en Égypte de 451 à 640. Nous l'étudierons dans ses représentants connus, ses institutions, son rôle et son importance, son développement et ses vicissitudes. Nous n'avons pas voulu nous attarder inutilement à certaines questions littéraires dont la solution ne nous rapprochait pas du but poursuivi.

On ne nous fera pas un grief, espérons-nous, d'avoir donné notre avis sur une question qui ne se rapportait pas directement à notre sujet. D'autres l'ont traitée en connexion avec l'histoire de Samuel de Kalamon, pour la raison que la biographie de ce moine en fournit un des principaux éléments. De récentes publications sur le *Mukaukas* et l'appoint d'un nouveau document sur la question justifient, à notre avis, cette digression.

§ 1. LE GROUPE ALEXANDRIN.

A. L'ENNATON.

Un des monastères les plus célèbres aux VI^e et VII^e siècles est le groupe de l'Ennaton, τὸ Ἐννατὸν⁽¹⁾, en copte πην&τον⁽²⁾, μιζεν&τον⁽³⁾, πζεν&τοн⁽⁴⁾. Renaudot⁽⁵⁾ situait ce monastère en Nitrie, mais Quatremère⁽⁶⁾ a montré l'impossibilité de cette identification ; d'après lui, il faut le placer aux environs d'Alexandrie, à l'Ouest : c'est le Hanetoun dont parle Makrizi⁽⁷⁾, et qu'il appelle « le monastère du verre (Zugag)⁽⁸⁾ », placé sous le vocable de saint Georges. Une note marginale de la *Vie de Pierre l'Ibérien*⁽⁹⁾ explique le nom de Ἐννατὸν, comme aussi celui de Οκτωαιδέκατον et de Είκοσιόν, par le nombre de milles qui séparent ces monastères de la ville d'Alexandrie ; ainsi, l'Ennaton en était distant de neuf milles. Quatremère⁽¹⁰⁾ reproche aux traducteurs latins des *Verba seniorum* d'avoir confondu un nom propre avec une indication de distance, en rendant τὸ Ἐννατὸν par *Nonum Alexandriae* ou *Nonum ab urbe milliarium*. La vérité est entre les deux⁽¹¹⁾ : par τὸ

(1) JEAN MOSCH, *Pratum*, c. CLXXVII, CLXXXIV; P.G., t. LXXXVII³, col. 3048, 3056.

(2) ZOEGA, *Catalogus*, p. 89, 93.

(3) *Ibid.*, p. 337.

(4) AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 531.

(5) *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, p. 179, 185, 189, 247.

(6) *Mémoires*, t. I, p. 485.

(7) Khitat, éd. EVETTS, *Anecdota Oxoniensia*, série sémitique, t. VII, p. 322.

(8) L'arabe peut se lire aussi : « le monastère du verrier ». Cette lecture est appuyée par la seule mention copte connue de ce nom : ΠΙΡΩΝΑΣΤΗΡΙΟΝ ΝΤΕ ΝΙΚΑΝΑΒΑΞΩΝΙ (Paris, ms. arabe 203, fol. 167 r°). Voir W. E. CRUM, *Hagiographica*, dans *P.S.B.A.*, t. XXIX, 1907, p. 301.

(9) RAABE, *Petrus der Iberer*, p. 65.

(10) *Loc. cit.*, p. 487.

(11) Voir ABEL, TO ENNATON, dans *Oriens Christianus*, nouvelle série, t. I, 1911, fasc. 1, p. 77-82.

Ἐννατὸν⁽¹⁾, Mosch désigne un groupement d'habitations, une localité ou tout au moins une *mutatio*, un relais pour les convois officiels, et non seulement une distance géographique. Pour indiquer celle-ci, il se sert de la formule : ἀπὸ μιλίων . . . τῆς πόλεως. Le glossateur copte des *Apophthegmata Patrum*⁽²⁾, en disant : ενεργούς περὶ πεζενάτον πράκτοτε εργούντα ψήις αιώνιον « il habitait dans l'Ennaton d'Alexandrie, à une distance de neuf milles », établissait la même distinction. L'endroit comportait un ensemble de couvents et ermitages. Sévère d'Ashmunein⁽³⁾ nous dit qu'au temps du patriarche Pierre (567-578) il y avait là 600 monastères ; le chiffre est peut-être exagéré ; il devait y avoir toutefois plusieurs résidences de moines, grandes ou petites, groupées sous la dénomination unique de « Ennaton ». Jean Mosch⁽⁴⁾ y place le couvent de Salama, mentionné aussi, avec moins de précision, par Jean de Nikiou⁽⁵⁾, et celui de Tugara⁽⁶⁾. Sévère⁽⁷⁾ parle du monastère du Mont-Thabor, appelé aussi « le couvent des Pères », existant à l'Ennaton à l'époque du patriarche Damien (578-605). C'est dans ce monastère que Jean d'Éphèse visita les moines Pierre et Photius⁽⁸⁾. Il résulte de ces données que nous nous trouvons en présence d'un groupe de monastères, situés au même endroit, et non d'un couvent unique, comprenant plusieurs églises, et portant des noms divers, comme on l'a supposé⁽⁹⁾. Des fouilles récentes effectuées à El-Dukhelah, à l'ouest d'Alexandrie, ont mis au jour quatorze stèles à inscriptions grecques chrétiennes, révélant l'existence, à cet endroit, d'un cimetière monastique au VI^e siècle⁽¹⁰⁾. L'emplacement correspond

(1) Il faut en dire autant de l'Oktokaidekaton et probablement des autres endroits de nom analogue. Voir, par exemple, R.O.C., t. V, 1900, p. 63.

(2) ZOEGA, *Catalogus*, p. 337; cf. P.G., t. LXV, col. 256 : εἰ τῷ ἐνάτῳ σημεῖῳ Ἀλεξανδρεῖα.

(3) *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, p. 485.

(4) *Pratum*, c. CLXV; P.G., t. LXXXVII³, col. 3008.

(5) *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 516.

(6) *Pratum*, c. CLXVI; P.G., t. LXXXVII³, col. 3009.

(7) *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 473.

(8) *Commentarii*, éd. VAN DOUWEN-LAND, p. 178.

(9) BUTLER, *Arab Conquest*, p. 52.

(10) Voir G. LEFEBVRE, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 8, nouv. sér., t. I, fasc. 3, 1905, p. 11-19. On trouvera le texte de ces stèles dans l'ouvrage du même auteur :

suffisamment au neuvième mille, à l'ouest de la ville ancienne, pour qu'on puisse songer à l'identifier avec celui de l'Ennaton. Il y a plus : deux d'entre les couvents nommés sur les stèles sont connus déjà pour s'y trouver : celui de Salama, dont il a été question, et celui de Maphora, que Jean Mosch⁽¹⁾ connaît, semble-t-il, au même endroit. Les stèles sont, en outre, de la période où nous savons justement que ce groupe de couvents était florissant. Les recherches faites sur les lieux par M. Breccia lui ont permis d'affirmer qu'à proximité du village actuel d'El-Dukhelah, existaient autrefois des centres habités, entre autres un édifice considérable d'époque chrétienne. Malheureusement, la plus grande partie des ruines de cet édifice a disparu ; il remontait au vi^e siècle, au plus tard, vu que la plus ancienne des quatorze inscriptions porte la date de 524 après J.-C.

L'histoire du monastère de l'Ennaton⁽²⁾ est intimement liée à celle de l'Église d'Égypte. Les moines du fameux couvent embrassèrent la cause de Dioscore, exilé par Marcien au lendemain du concile de Chalcédoine : témoin la lettre que leur envoya de Gangres le patriarche déchu⁽³⁾.

Un de ses plus fervents partisans fut le moine Longin, dont la biographie contient des détails intéressants sur la laure de l'Ennaton⁽⁴⁾. Longin était originaire de Lycie et se fit moine au

Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte, p. 1-4, Le Caire, 1907.
— W. E. CRUM et E. BRECCIA, *D'un édifice d'époque chrétienne à El-Dekhela, et de l'emplacement du Ennaton*, dans le même *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 9, nouv. sér., t. II, fasc. 1, 1907, p. 3-12.

⁽¹⁾ *Pratum*, c. clxii; *P.G.*, t. LXXXVII^o, col. 3029, cf. col. 3030. Il doit y avoir erreur dans le texte grec pour l'indication de la distance.

⁽²⁾ En parlant du monastère de l'Ennaton, nous entendons parler du groupe formé par les institutions monastiques (*cœnobia*, ermitages, etc.) de l'endroit.

⁽³⁾ LEBON, *Le Monophysisme Sévérien*, p. 84.

⁽⁴⁾ La vie de Longin est racontée dans le Synaxaire au 2 amshîr. Les détails que nous donnons ici sur ce moine sont empruntés à sa biographie contenue dans un manuscrit sahidique (IX^e siècle) faisant partie de la collection Morgan (communication de M. Hyvernat). La collection Borgia de Naples (I B 17) renferme un petit fragment sahidique non catalogué par Zoega, dans lequel il est question de la lettre (χαρτής) de Marcien. Un manuscrit éthiopien du British Museum (WRIGHT, *Catal.*, p. 225) reproduit une prière dite par Longin à l'occasion des persécutions dont sa foi était l'objet.

topos d'apa Hieronicos, sous la direction d'un ascète du nom de Lucius. Le προσῆλος du monastère étant venu à mourir, les moines, mécontents du nouveau supérieur qu'on leur avait donné, élurent Lucius. Celui-ci, ne voulant pas être une occasion de désordre, quitta le couvent avec son disciple, et tous deux s'établirent dans un village de Lycie appelé du nom de saint Théoctiste, martyr. Comme on les importunait de visites, Lucius conseilla à son disciple de se rendre à Alexandrie. Il lui recommanda de faire un pèlerinage au martyrium de Saint-Ménas, vraisemblablement dans la Maréote, et d'aller ensuite dans un monastère situé à l'ouest de la capitale et appelé l'Ennaton. Lucius y connaissait un moine de Corinthe nommé Gaios, supérieur du *cœnobium* bâti par lui. C'est là que Longin se rendit pour y mener la vie cénotique, loin de son pays et de ses connaissances. Arrivé à la porte du couvent, il ne parvint pas à s'y faire accueillir : en effet, il ne portait pas le costume des moines de l'endroit, à savoir la cuculle et le manteau. Longin, à force de persévérance, finit par se faire admettre de la part du supérieur; celui-ci le confia à la direction du portier. Un marchand de Lycie, en route pour le *topos* de Saint-Ménas, passa par le couvent de Gaios, où il rencontra Longin, qu'il connaissait, et fit son éloge auprès de l'higoumène. Longin, désolé d'être reconnu, quitta le couvent et s'établit seul non loin de là, au bord de la mer, où il passait son temps à tresser des cordages. Des marins venaient lui acheter le produit de son travail. Peu de temps après, trois moines vinrent se placer sous sa direction. Bientôt Lucius lui-même arriva de Lycie et s'établit chez son ancien disciple qui lui apprit à fabriquer des cordes. Dans l'entourage de Longin on trouve les moines Arcadius, Zénon et Théodore. Ce dernier paraît avoir été un personnage important, car il intervient pour corriger un des disciples de Longin.

Les *Apophthegmata*⁽¹⁾ citent plusieurs paroles et faits édi-

Dans les *Mémoires de Dioscore* (M.M.F.C., t. IV, p. 134), Longin est cité conjointement avec Macaire de Tkouou; son nom figure pareillement avec celui de Lucius dans le titre de la *Vie de Jean le Colobos* (ZOEGA, *Catalogus*, p. 116). Voir W. E. CRUM, *Hagiographica*, dans P.S.B.A., t. XXIX, 1907, p. 301.

⁽²⁾ *P.G.*, t. LXV, col. 253 et suiv., 256 et suiv.

saints de Longin et de Lucius. Un jour, celui-ci reçut la visite de certains moines de la secte des Euchites. Il les interrogea sur leurs occupations. Les visiteurs lui répondirent qu'ils ne faisaient que prier et ne travaillaient jamais. Lucius leur enseigna la perfection du travail manuel, pratiqué conjointement avec la prière. Lui-même travaillait toute la journée, ce qui lui rapportait seize deniers par jour; il en donnait deux à un pauvre et dépensait le reste pour son entretien. Celui qui avait reçu les deux deniers priait pour lui pendant qu'il dormait ou qu'il mangeait; ainsi il pratiquait la prière continue. Les *Apophthegmata*⁽¹⁾ rapportent encore une parole de Longin au moine Acace, un entretien spirituel de Lucius et de Longin, ainsi que deux miracles accomplis par celui-ci. La scène se passe au bord de la mer, *ἐν τῷ ἑώρατῳ σημεῖῳ Αἰγαίων δελτίῳ*, pendant que Longin s'occupe à rassembler du bois.

La paisible existence de l'anachorète ne devait pas durer. On était au lendemain du concile de Chalcédoine, et l'empereur Marcien avait envoyé à Alexandrie la lettre du pape Léon pour la faire accepter par les habitants de la ville et surtout par les moines de l'Ennaton. Longin, ayant appris la nouvelle, engagea ceux-ci à ne pas se rendre à cette invitation. Son énergie lui valut d'être élu higoumène sur les monastères de la célèbre laure. Peu de temps après, l'augustal Acace, qui commandait alors dans le Delta, transmit aux moines de l'Ennaton la lettre impériale. En la recevant, les moines lancèrent l'anathème contre Léon «l'impie» et répondirent à l'augustal qu'ils entendaient rester fidèles à leurs croyances. Quand le duc Acace reçut cette lettre impertinente, il envoya une troupe de soldats à l'Ennaton. S'il faut en croire son biographe, Longin et ses moines, portant à la main des branches de palmier, se rendirent au-devant des envoyés impériaux, jusqu'à l'endroit appelé le *Αιθαληπενον*, situé aux portes de la ville d'Alexandrie. Ils s'arrêtèrent à cet endroit, une défense de leurs pères leur interdisant d'entrer en ville. Nous ne savons pas ce qui se passa à ce moment⁽²⁾:

⁽¹⁾ P.G., t. LXV, col. 256 et suiv.

⁽²⁾ Dans le manuscrit Morgan, il n'est pas question de l'emprisonnement qu'aurait subi Longin (cf. GRUM, *Hagiographica*, dans P.S.B.A., t. XXIX, p. 301). D'après le biographe, l'affaire tourna à l'avantage des moines; leur victoire enhardit le peuple fidèle d'Alexandrie qui se rendit au prétoire

la légende veut que les soldats, ayant foncé sur les moines, ne purent les atteindre de leurs flèches. Un certain nombre d'entre eux auraient embrassé la vie monastique à la suite de ce prodige. Longin vécut encore vingt ans à la tête des monastères de la laure. Comme l'événement que nous venons de raconter a dû se passer entre 451, date du concile de Chalcédoine, et 457, date de la mort de Marcien, la carrière de Longin a dû se prolonger jusque vers les années 471-477. Le même personnage joua un rôle important dans les événements qui suivirent la mort de Marcien. Ce fut sous sa présidence qu'après le décès de l'empereur, les moines de l'Ennaton se réunirent avec leurs frères de l'Oktokaidekaton, de l'Eikoston et des monastères voisins, ainsi qu'avec tout le peuple fidèle d'Alexandrie, afin d'examiner la situation et d'élire un patriarche de leur foi⁽¹⁾. Timothée Aelure allait devenir, pour eux, le successeur légitime de Dioscore.

Pour les cinquante années qui suivirent la mort de Longin, nous ne sommes pas renseignés sur l'histoire de l'Ennaton. Dès l'avènement de Justinien (527), la fameuse laure devint un refuge pour les monophysites syriens chassés de leurs résidences. Les moines du couvent de Pierre l'Ibérien, en Palestine, émigrèrent ensemble en Egypte et s'établirent à l'Ennaton. L'un d'eux fut appelé à l'épiscopat par le patriarche Théodore⁽²⁾. Sévère d'Antioche s'enfuit à Alexandrie, emmenant avec lui Julien, évêque d'Halicarnasse, et tous deux résidèrent à l'Ennaton, où s'amorça leur discussion de *corruptibili et incorruptibili*⁽³⁾. S'il faut en croire le *Synaxaire*⁽⁴⁾, on y conservait jadis le corps de Sévère. C'est encore là que, vers 615, Thomas d'Harkel et Paul de Tella s'installèrent pour accomplir leur grand travail de revision de la Bible syriaque sur le texte grec⁽⁵⁾.

pour en extraire Acace, qu'ils brûlèrent sur la place publique. Le patriarche chalcédonien (Protérius?) s'enfuit sous un déguisement et ne reparut jamais. Tout cela ne mérite guère de créance.

⁽¹⁾ ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS-KRÜGER, p. 24, 313; RAABE, *Petrus der Iberer*, p. 65.

⁽²⁾ JEAN D'ÉPHÈSE, *Commentarii*, éd. VAN DOUWEN-LAND, p. 113.

⁽³⁾ LÉONCE DE BYZANCE, *De Sectis*, V, c. 3; P.G., t. LXXXVI¹, col. 1230.

⁽⁴⁾ Au 10 koiak; éd. BASSET, *P.O.*, t. V, p. 27.

⁽⁵⁾ ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, II, p. 334 et *Bibliothecæ Medicæ cod. ms. oriental. catalogus*, I, p. 30.

Le patriarche Athanase d'Antioche vint bientôt les y rejoindre ; reçu par Anastase d'Alexandrie dans le célèbre monastère, il y conclut avec lui l'acte de rétablissement de l'union, alors compromise, entre les deux Eglises.

Durant toute l'époque copte, l'Ennaton apparaît comme le foyer de la résistance monophysite en Egypte. Quand il s'agit de trouver un successeur au patriarche Théodore (+ 567), on amène à l'Ennaton trois évêques du Nord, pour y donner la consécration épiscopale à un prêtre du nom de Pierre, élu patriarche d'Alexandrie. Celui-ci n'osa pas fixer sa résidence en ville, et demeura au monastère, près de l'église placée sous le vocable de Joseph ; le peuple fidèle, à l'insu de l'empereur, lui fournissait tout ce dont il avait besoin. Le nouveau patriarche se chercha un secrétaire, érudit dans les saints canons, et choisit un diacre appelé Damien, moine du Mont-Thabor ; lui-même se faisait passer pour un simple évêque, par crainte des impériaux⁽¹⁾. Nous avons vu plus haut qu'au dire de Sévère d'Ashmunein, il y avait alors à cet endroit six cents monastères florissants, pareils à des ruches, tous habités par les « orthodoxes », moines et religieuses, et trente-deux fermes, dont tous les habitants professaient la foi monophysite, sous le gouvernement du patriarche Pierre.

x Damien, qui avait fait son éducation en Nitrie, au monastère de Saint-Jean, était arrivé à l'Ennaton après la ruine des monastères du désert ; il recueillit la succession du patriarche défunt (578) et continua vraisemblablement à résider au monastère. Jean Mosch, au cours de ses pérégrinations, passa par l'Ennaton et visita notamment le monastère de Salama, où il rencontra deux prêtres de Constantinople⁽²⁾ ; il visita aussi le cénobium de Tugara, dont l'abbé s'appelait Ménas⁽³⁾. Mosch

⁽¹⁾ SÉVÈRE D'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 470.

⁽²⁾ *Pratum*, c. cxlv; P.G., t. LXXXVII³, col. 3008.

⁽³⁾ *Ibid.*, c. cxlv; P.G., t. LXXXVII³, col. 3009. Ce Ménas est peut-être l'économie de l'Ennaton auquel Sophronius dédia sa 21^e ode anacréontique (P.G., t. LXXXVII, col. 3824). Le moine avait été accusé par un de ses confrères d'avoir offert l'hospitalité au meurtrier de l'empereur Maurice ; jeté en prison, il parvint à faire reconnaître son innocence par le délégué impérial Cosmas. Voir S. VAILHÉ, *Sophrone*, R.O.C., t. VII, 1902, p. 374. L'auteur pense que Sophronius vécut au couvent de Tugara,

mentionne également le monastère de Jean l'Eunuque, à l'Ennaton, où il vit ce moine, très âgé, plein de commisération pour les animaux du couvent, aussi bien que pour les pauvres qu'il rencontrait. Jean l'Eunuque habitait une cellule où, en mourant, il ne laissa ni porte, ni fenêtre, ni table, ni chandelier⁽¹⁾. Les empereurs durent plus d'une fois s'adresser aux moines de l'Ennaton, soit, comme Justinien, pour réfuter les erreurs monophysites⁽²⁾, soit, comme le même empereur, pour leur demander un patriarche, fut-il antichalcédonien⁽³⁾.

Nous sommes peu renseignés sur l'organisation intérieure de ces monastères. Les rapports que nous constatons entre les moines de l'Ennaton et ceux de Scété⁽⁴⁾ nous font supposer que le sémi-cénobitisme de ces derniers affectait aussi les premiers. La *Vie de Longin* nous apprend, d'ailleurs, qu'il y avait à l'Ennaton, désigné sous le nom de *laure*, des coenobia proprement dits, en même temps que des cellules isolées où l'on vivait à quatre ou cinq. Jean d'Éphèse y connaît un moine vivant dans une cellule avec un frère⁽⁵⁾. Les moines étrangers n'y étaient par rares.

L'occupation principale des religieux paraît être le travail manuel ; Longin et ses disciples tressent des cordages qu'ils

⁽¹⁾ *Pratum*, c. clxxxiv; P.G., t. LXXXVII³, col. 3056 et suiv.

⁽²⁾ C'est le Λέγος δογματικός . . . πρὸς τοὺς ἐν τῷ ἑντρῳ τῷ Λαζαρίδεων μοναχούς, écrit sous le patriarche Zoile (542-550); P.G., t. LXXXVII¹, col. 1103-1146.

⁽³⁾ Jean de Nikiou, dans sa *Chronique* (éd. ZOTENBERG, p. 516), rapporte que Justinien fut obligé de choisir comme patriarche un moine de Salama, Apollinaire, homme pieux et doux, du parti des Théodosiens.

⁽⁴⁾ Dans la *Vie de Daniel de Scété*, on raconte, à propos de Marc le Fou, que les moines de Scété, des Cellules et de Nitrie, ainsi que ceux de l'Ennaton et des laure voisines d'Alexandrie, assistèrent aux funérailles du saint. Daniel avait d'ailleurs, auparavant, convoqué les moines de l'Ennaton, pour venir recevoir la bénédiction de Marc (*Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 554 ; t. VI, 1901, p. 67). — Nous avons vu le patriarche Damien dans sa jeunesse s'enfuir de Scété à l'Ennaton. — D'après une note placée en tête de la vie sahidique des saints Maxime et Domèce (ms. de la collection Morgan), le texte de cette vie fut apporté de Scété à l'hospice d'Alexandrie, lors de la destruction des monastères du désert ; il y resta jusqu'au temps du patriarche Michel (744-768), et fut remis par le diacre Eustathius à un moine de Scété vivant à ce moment à l'Ennaton.

⁽⁵⁾ C'est ce frère qui lui joua le mauvais tour de lui voler ses objets de dévotion et ses livres. (*Commentarii*, éd. VAN DOUWEN-LAND, p. 122).

vendent aux marins. L'entretien de Lucius avec les Euchites nous montre que la question du travail des moines était à l'ordre du jour. Longin apparaît comme supérieur de tout le groupe de l'Ennaton ; chaque *cénobium* a son *ωροεστώς*, appelé aussi higoumène ou cénobiarche. Les stèles d'El-Dukhelah nous renseignent sur d'autres fonctions exercées dans les couvents de l'Ennaton. On y trouve un chantre (*ψάλτης*), un boulanger (*ἀρτονοπάδιος*), un médecin (*ἰατρός*), un jardinier (*κηπουρός*) ; ces deux derniers ont des disciples (*μαθητής*). Dom Leclercq⁽¹⁾ en conclut à l'existence de «maîtres de novices». Ceci n'est pas exact, attendu que le terme *μαθητής* suppose toujours, dans la littérature monastique copte, une relation personnelle et durable entre le maître et le disciple, qui habitent la même cellule et exercent la même profession. C'est ainsi qu'il convient d'interpréter le *Στέφανος ὁ μαθητής τοῦ ἀββᾶ Ζαχαρίου*, et le *Ιουλιανὸς ὁ μαθητής τοῦ ἀββᾶ Θεοδάρου* de nos stèles⁽²⁾.

L'Ennaton survécut à l'invasion des Perses, qui détruisirent un grand nombre de monastères en Égypte. En effet, à la fin du VIII^e siècle, nous voyons un de ses moines monter sur le siège patriarchal d'Alexandrie, dans la personne de Simon le Syrien, renommé pour sa culture théologique⁽³⁾.

B. LES MONASTÈRES D'ALEXANDRIE ET DES ENVIRONS.

La ville d'Alexandrie comptait plusieurs monastères. Jean Mosch et son compagnon de voyage, le sophiste Sophronius, visitèrent le moine Palladius au couvent du *Αιθαλόμενον*, un endroit situé aux portes de la ville⁽⁴⁾; ils y écoutèrent religieusement les paroles d'édification de Palladius. Nous ne sommes pas autrement renseignés sur ce monastère.

Les voyageurs s'entretinrent encore avec un moine du nom

⁽¹⁾ *Diction. d'arch. chrétienne et de liturgie*, art. *Cénobitisme*, col. 2136.

⁽²⁾ G. LEFEBVRE, *Épitaphes de moines alexandrins*, dans le *Bull. de la Soc. archéol. d'Alexandrie*, n° 8, nouv. sér., t. I, fasc. 3, p. 14, n. 11; p. 15, n. 12. — Théonas, auquel Sophronius dédia une ode (vers 605), était économome à l'Ennaton.

⁽³⁾ Simon fit son éducation monastique sous la direction d'un higoumène du nom de Jean (P.O., t. V, p. 26 et suiv.).

⁽⁴⁾ JEAN MOSCH, *Pratum*, c. cv; P.G., t. LXXXVII³, col. 2920.

de Théodore, qui avait renoncé au monde en se retirant dans le désert à quelque distance de Jérusalem, et se trouvait en ce moment à Alexandrie près de l'église de Sainte-Sophie au Phare⁽¹⁾. Y avait-il là un monastère ? Peut-être ne s'agit-il que d'un hospice pour moines étrangers.

Sévère raconte d'autre part que, l'an 360 de Dioclétien (644 ap. J.-C.), au mois de décembre, trois ans après la prise de Memphis, les Arabes incendièrent l'église de Saint-Marc à Alexandrie, ainsi que les monastères contigus⁽²⁾. Encore une fois, c'est tout ce que nous savons au sujet de ceux-ci.

Le même historien rapporte⁽³⁾ qu'après la tourmente, le patriarche Benjamin, reprenant possession de son siège, fixa sa résidence épiscopale dans un monastère «pur et sans tache», appelé le couvent de Métras, le seul qu'Héraclius n'avait pu convertir à la foi de Chalcédoine, à cause de son caractère exclusivement copte. Ce détail nous permet de croire que Sévère entend parler d'un monastère situé en ville et non à l'Ennaton. Ce dernier endroit devait, en effet, compter encore plus d'un couvent monophysite ; l'élément étranger n'y aura d'ailleurs pas manqué, à preuve l'élection au patriarcat du moine syrien Simon (689-701). Au reste, la résidence du patriarche copte à l'Ennaton ne devait être qu'un fait provisoire, exigé par les circonstances. Il n'y a pas lieu de parler d'un couvent de Saint-Antoine à Alexandrie ; la mention qu'en fait Sharpe résulte d'une mauvaise interprétation de Barhebraeus⁽⁴⁾.

Alexandrie fut de tous temps un séjour recherché par les

⁽¹⁾ JEAN MOSCH, *Pratum*, c. cv; P.G., t. LXXXVII³, col. 2961.

⁽²⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EVERETT, P.O., t. I, p. 495.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 498.

⁽⁴⁾ Sharpe dans son *History of Egypt* (ch. xxi, p. 38) rapporte que Thomas d'Harkel, arrivé à Alexandrie, compara les évangiles syriaques avec trois manuscrits grecs d'un couvent de *Saint-Antoine à Alexandrie*, et qu'à la même époque Paul de Tella s'occupait au couvent alexandrin de *Saint-Zachée* de la traduction de l'Ancien Testament d'après le texte grec des Septante. L'historien anglais a mal compris le témoignage de Barhebraeus traduit par Assemani (*Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 334), lequel fait habiter Thomas *in Antoni Alexandriae, in sacro Antoniarum monasterio*. La traduction d'Assemani prête d'ailleurs à confusion. Le texte syriaque doit se rendre ainsi : *in Ennaton Alexandriae*. Il n'y a donc pas lieu de se baser sur ce texte pour affirmer l'existence à Alexandrie d'un couvent de Saint-Antoine. Le doute de M. Crum à ce sujet (P.R.E.³, t. XII, p. 813) était donc justifié.

moines étrangers ; la résistance dogmatique des uns, l'instinct voyageur des autres, en faisaient arriver un grand nombre dans ses murs. Le patriarche melkite Jean l'Aumônier se montrait d'ailleurs très accueillant à l'égard de ceux que le malheur des temps avait chassés de leur patrie⁽¹⁾. Certains particuliers se faisaient une vertu spéciale d'accueillir les moines étrangers, comme nous le voyons dans la vie de Pierre l'Ibérien, arrivé de Maïouma à Alexandrie. C'est dans une de ces hôtelleries privées que Pior, « père des moines, prophète et homme célèbre en tout lieu » alla le voir⁽²⁾.

Au siècle suivant, Jean Mosch connaît un hospice près du Phare, entre Sainte-Sophie et Saint-Faustus. Le moine Théodore s'y étant rendu sur l'invitation du supérieur, il y trouva un moine syrien hospitalisé, n'ayant pour toute fortune qu'un cilice, un manteau, et quelques pains. Théodore l'invita, le dimanche suivant, à se rendre avec lui à Sainte-Sophie pour la synaxe. Le Syrien, homme d'ailleurs pieux et mortifié, refusa à cause de ses convictions sévériennes. L'histoire ne dit pas s'il fut chassé⁽³⁾. Les particuliers hospitaliers se rencontrent encore à cette époque, comme nous le voyons par le récit du moine Palladius⁽⁴⁾.

Léonce de Néapolis⁽⁵⁾ fait un grand éloge des sentiments charitables de Jean l'Aumônier à l'égard des moines. Le généreux patriarche accueillit paternellement Jean Mosch et son ami Sophronius⁽⁶⁾, qui le payèrent de leurs bons conseils et de leur dévouement à combattre, dans les monastères des environs,

Quant à celui de Saint-Zachée, il ne paraît pas distinct d'un des nombreux monastères de l'Ennaton. Il faut en dire autant du couvent de Mahew, où, d'après la *Vie de Sévère par Athanase* (éd. GOOD SPEED-CRUM, P.O., t. IV, p. 717), l'hérésiarque serait mort et enterré.

(1) Jean chargea un certain Anastase, abbé du monastère de Saint-Antoine, près de la mer Rouge, de racheter des captifs (fin 615). Voir BUTLER, *Arab conquest*, p. 67 et suiv. C'est la seule mention que nous ayons trouvée de ce monastère à l'époque que nous étudions.

(2) JEAN RUFUS, *Plérophorios*, éd. NAU, p. 102.

(3) *Pratum*, c. cvi; P.G., t. LXXXVII³, col. 2965.

(4) *Ibid.*, c. lxxv; P.G., t. LXXXVII³, col. 2988.

(5) *Vita Joannis*, c. xxiii; P.G., t. XCIII, col. 1615 et suiv.; éd. GELZER, c. xxiv, p. 49 et suiv.

(6) *Ibid.*, c. xxxi; P.G., t. XCIII, col. 1642; éd. GELZER, c. xxxii, p. 64.

l'erreur des sévériens. Il était particulièrement circonspect dans l'accueil des accusations, répandues à tout propos contre les moines. Parfois, il est vrai, il rappelait à la raison les imprudents, tels que ce moine eunuque, parcourant la ville avec une jeune fille juive qu'il avait baptisée, et pour laquelle il demandait l'aumône en vue de lui ouvrir l'accès du couvent⁽¹⁾. Dans d'autres circonstances, sa bonté confinait à la faiblesse, comme dans le cas de ce moine de trente ans qu'il louait pour avoir, avec les meilleures intentions, exercé son apostolat auprès des femmes de mauvaise vie, en les surveillant de nuit, et en les entretenant de ses deniers gagnés au travail⁽²⁾. Le patriarche débonnaire en arriva bientôt à ne plus accepter les griefs formulés contre les moines gyrobagues; il les accueillait tous, sans distinction, dans le grand hospice qu'il construisit dans un endroit écarté, et qu'il appela le « Réceptacle de tous les moines»⁽³⁾. Il eut d'ailleurs le mérite de les appliquer à des œuvres de leur vocation. Il créa deux groupes de moines, attachés respectivement à l'oratoire de la Mère-de-Dieu et à celui de Saint-Jean, qu'il avait construits. Il affecta à leur entretien le produit d'une partie de ses domaines, les chargeant en retour de célébrer l'office du soir et de la nuit à ses intentions. Le biographe note expressément que le but du patriarche était de favoriser le bien spirituel de ses moines.

La prière et les veilles, dans la sobriété, la paix et le silence, étaient toujours la caractéristique des moines fervents, tels que celui à qui Mosch demanda conseil, pour lui et pour Sophronius, qui songeait à prendre l'habit⁽⁴⁾. Le moine philosophe Théodore y joignait, en société du lecteur Zoile, la pratique de l'étude, que lui permettait sa modeste bibliothèque et le talent de scribe de son compagnon. Il était d'ailleurs très pauvre, dormait sur un escabeau, et faisait de fréquentes visites à l'église; il finit ses jours à l'Ennaton, au couvent de Salama⁽⁵⁾.

(1) *Vita Joannis*, c. xxiii; P.G., t. XCIII, col. 1636 et suiv.; éd. GELZER, c. xxiv, p. 49 et suiv.

(2) *Ibid.*, c. xxxv; P.G., t. XCIII, col. 1645 et suiv.; éd. GELZER, c. xxxvi, p. 69 et suiv.

(3) *Ibid.*, c. xxiii; P.G., t. XCIII, col. 1637; éd. GELZER, c. xxiv, p. 49 et suiv.

(4) *Pratum*, c. cx; P.G., t. LXXXVII³, col. 2073 et suiv.

(5) *Ibid.*, c. clxxi; P.G., t. LXXXVII³, col. 3637.

Vraisemblablement le travail ordinaire des moines à Alexandrie consistait-il, comme ailleurs en Égypte, à tresser des cordes et des corbeilles, qu'ils vendaient en ville et au port, à l'effet de subvenir à leur entretien. Nous savons que Timothée Aelure, rentré à Alexandrie aux acclamations du clergé, des moines et du peuple de sa confession, ne rougissait pas de faire des corbeilles qu'il vendait ou donnait aux principaux de la ville, afin de pourvoir à sa subsistance⁽¹⁾. C'était aussi l'occupation de ce moine extraordinaire, dont Palladius parla à Mosch⁽²⁾, et qu'il avait connu pendant huit ans dans le monastère contigu à l'église Saint-Pierre ; depuis le matin jusqu'à la neuvième heure, revêtu d'un cilice, il s'occupait dans le couvent à tresser des corbeilles et à faire ses prières en silence. À la neuvième heure, le moine quittait le cilice, revêtait l'habit militaire et commençait son service sous les drapeaux ; Palladius fut très édifié de cet exemple.

Il est peu question de religieuses à Alexandrie. Il devait y en avoir toutefois, aussi bien en ville que dans la banlieue. Nous en trouvons dans le cortège qui se porta à la rencontre de Timothée Aelure, rentrant dans sa ville épiscopale⁽³⁾. Jean de Nikiou fait l'éloge de Tibère, qui fonda des laures pour les moines, des cloîtres et des couvents pour les vierges⁽⁴⁾. Sévère d'Ashmunein⁽⁵⁾ rapporte qu'Héraclius «l'hérétique» fit passer à la foi de Chalcédoine tous les monastères d'hommes et de femmes à Alexandrie, sauf celui de Métras.

En dehors de l'ENNATON, il y avait d'autres monastères aux environs ou à quelque distance de la ville. Quand le patriarche Cyrus se rend compte de l'entrée imminente des Arabes à Alexandrie, il se retire en secret au monastère des moines de Tabennesi⁽⁶⁾, ce qui fait croire que ce couvent ne se trouvait

⁽¹⁾ ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS et KRÜGER, p. 65, 67.

⁽²⁾ *Pratum*, c. lxxiii; *P.G.*, t. LXXXVII³, col. 2925.

⁽³⁾ ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS et KRÜGER, p. 65.

⁽⁴⁾ JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 522.

⁽⁵⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, *P.O.*, t. I, p. 498.

⁽⁶⁾ BUTLER, *Arab conquest*, p. 313.

pas dans l'enceinte de la ville. C'est là qu'était conservée la croix envoyée par Héraclius avec la fameuse *Ecthesis*; c'est cette croix que Cyrus alla prendre jadis au même endroit, avant de se rendre à l'église où il célébra la fête de la Résurrection⁽¹⁾. Cette circonstance semble indiquer que le monastère en question n'était pas très éloigné de la ville. Là encore se conservait, au dire de Jean de Nikiou⁽²⁾, le suaire du Christ. Les moines appartenaient à la congrégation de Pakhôme, d'où le nom du monastère ; ils avaient adhéré à la foi de Chalcédoine, et fournirent des patriarches melkites dans la personne de Jean Talaïa, prêtre au martyrium de Saint-Jean-Baptiste, envoyé à l'empereur Zénon par les partisans du Salophaciote pour lui porter la *dēnōsis*⁽³⁾, et de Paul le Chalcédonien, destitué sous Justinien⁽⁴⁾.

A cinq milles d'Alexandrie, se trouvait le *Πέμπτον*, localité qui comptait un monastère de femmes, fondé, s'il faut en croire les Ménées grecques, par Anastasie la Patrice⁽⁵⁾. A dix-huit milles, se trouvait le monastère de l'*Οκτωαρχεύτον*, visité par Mosch et Sophronius⁽⁶⁾. Ce couvent, que nous avons cité plus haut⁽⁷⁾, et l'*Εικοστόν*, situé à vingt milles, paraissent s'éche lonner sur la même route que l'ENNATON. Entre le dix-huitième mille et le couvent de Maphora, Mosch connaît encore le monastère de Kalamon. Au nord-est d'Alexandrie, Canope contenait dans ses murailles un monastère⁽⁸⁾ qui servit de retraite

⁽¹⁾ JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 574.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 515.

⁽³⁾ ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS et KRÜGER, p. 71.

⁽⁴⁾ JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 516.

⁽⁵⁾ Voir *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI, 1901, p. 66. — D'après la version syriaque, cette fondation se serait faite à l'ENNATON (*ibid.*, t. V, 1900, p. 399, note 1). — Il devait y avoir là aussi un monastère d'hommes (voir *ibid.*, p. 61, l. 12).

⁽⁶⁾ *Pratum*, c. cx; *P.G.*, t. LXXXVII³, col. 2073; *ibid.*, c. CLXXVI, col. 3044.

⁽⁷⁾ Le nom de ce monastère revient plus d'une fois dans les textes ; voir notamment *R.O.C.*, t. V, 1900, p. 83, 404 et suiv.

⁽⁸⁾ Ce monastère était habité par des moines pakhomiens. Voir à ce sujet LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhomiens*, p. 201 et suiv. Victor de Tunnunum et son collègue Théodore furent envoyés en 556, pour avoir défendu les trois chapitres, dans un monastère de Tabennésiotes, *quod est apud Canopum duodecim millibus ab urbe Alexandrina* (*P.L.*, t. LXVIII, col. 961 et

à Timothée Salophaciote, après que Basilisque eut rétabli Timothée Elure, son rival, sur le siège d'Alexandrie⁽¹⁾. Non loin de cette dernière ville, dans la même direction, se dressait, au début du vi^e siècle, le monastère de Kibrius ou Kiranus⁽²⁾, où le patriarche Benjamin vécut dans sa jeunesse aux côtés du vieil abbé Théonas, qui le présenta au patriarche Andronic. Le couvent avait échappé à la destruction lors de l'invasion des Perses. Ceux-ci ruinèrent un grand nombre de monastères au Nord du pays, y compris les nombreuses laures de Péluse. Confiant dans la résistance de leurs donjons, les moines avaient organisé la défense de leurs couvents ; ce fut en vain, l'ennemi eut tôt fait de percer ces hautes murailles, ainsi que de massacrer tous ceux qui ne parvinrent pas à s'enfuir et à se cacher dans les endroits écartés. Avec ces monastères, périrent les précieux manuscrits et les trésors d'art accumulés par les siècles⁽³⁾.

C. LES MOINES ALEXANDRINS ET LES QUERELLES DOGMATIQUES.

Les moines alexandrins prirent une part active aux querelles dogmatiques de l'époque, pour autant qu'elles influençaient la constitution hiérarchique du patriarcat d'Alexandrie. Nous

suiv.). C'est évidemment le même monastère. — Ce couvent porte le nom de *Metavola* dans le manuscrit copte de Paris 129¹⁴, fol. 98 r°, traduit par CRUM, *Eusebius and Coptic Church Histories*, dans les *P.S.B.A.*, t. XXIV, 1902, p. 83. Le monastère de ce nom que mentionne Théophane (*ad ann. I Heraclii*) était un asile pour repenties. Peut-être y a-t-il confusion dans le document copte cité. Cf. du CANGE, s. v. *μετανοία*. Le couvent de la *Metavola* est encore cité dans le papyrus grec 67138 du musée du Caire, ainsi que dans un papyrus inédit du même musée, qui contient la phrase suivante : *εἰς τὸν μοναστηρὸν Μεταβλαῖς* (sic) *τῆς μεγαλεπδεως* (sic) *Ἄλεξ-*
[ανδ]όπλας (sic).

(1) LIBERATUS, *Breviarium*, c. xvi; *P.L.*, t. LXVIII, col. 1019 et suiv.

(2) BUTLER, *Arab conquest*, p. 169. — Le manuscrit de Sévère, édité par M. EYETTS (*P.O.*, t. I, p. 487), identifie ce monastère avec une laure de Canope. La situation indiquée coïncide assez bien avec celle du *castellum canopite*. On peut se demander toutefois si M. Eytts a bien lu son manuscrit. En tout cas, les variantes données par l'auteur ne favorisent pas la leçon *Canope*.

(3) BUTLER, *Arab conquest*, p. 71 et suiv.

avons vu Longin et les moines de l'Ennaton résister à l'empereur Marcien, qui réclamait leur adhésion à la foi de Chalcédoine. S'il faut en croire l'auteur des *Plérophorées*⁽¹⁾, les chefs civils d'Alexandrie, pour la satisfaction de Protérius (451-457), chassèrent les clercs orthodoxes et les moines antichalcédoniens de la ville et de tous les monastères situés dans le voisinage. Il en restait assez toutefois pour conduire Timothée Elure au Kaisarion, et assister en nombre respectable au sacre du nouveau patriarche monophysite. Le stratélate Denys les poursuit et massacre un certain nombre de religieux et de religieuses. Pierre l'Ibérien trouve néanmoins l'occasion d'aller porter des consolations aux monastères d'Alexandrie et des environs, et de plusieurs autres villes et villages d'Égypte, attachés à la cause de Thimothée Elure⁽²⁾. Le peuple « fidèle » se réfugie avec les clercs orthodoxes dans les couvents monophysites. Le Salophaciote, successeur catholique de Protérius, ne s'en irrite pas⁽³⁾. Les moines, d'autre part, ne restent pas inactifs : ils envoient au nouvel empereur une députation, munie d'une supplique, et composée de quelques moines d'élite, à savoir l'abbé Amon, Paul le Sophiste, Théorion et Jacques, deux thaumaturges, Théopompos⁽⁴⁾. Ils tiennent une réunion (*ἐντεῦξις*) avec les chefs de la ville, pour les prier, au cas où Timothée Salophaciote viendrait à mourir, de ne pas le remplacer par un autre de son parti, mais par le fidèle Pierre, surnommé le Monge. Les partisans de Timothée, de leur côté, envoient une *δέησις* à l'empereur par l'intermédiaire de Jean le Tabennisiote⁽⁵⁾. Pierre étant élu, et ayant signé l'Hénoticon, le clergé, les moines, les religieuses et le peuple fidèle le fêtent⁽⁶⁾. Mais on ne tarde pas à se séparer de lui, pour le motif que l'Hénoticon ne condamne pas suffisamment le concile de Chalcédoine. Parmi les schismatiques, on trouve l'archimandrite André le Vieux, le sophiste Paul et d'autres

(1) Éd. NAU, p. 133.

(2) R. RAABE, *Petrus der Iberer*, p. 65 et suiv.

(3) ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS et KRÜGER, p. 35.

(4) *Ibid.*, p. 59.

(5) *Ibid.*, p. 71.

(6) *Ibid.*, p. 73.

moines. Les acéphales chargent Pierre l'Ibérien et le moine Elie d'examiner les actes du patriarche. Ensemble avec les moines, ils choisissent des propositions antichalcédoniennes dans le discours de Pierre sur la foi et les lui font signer; après cela, quelques-uns se rallient à lui, d'autres refusent. La résistance n'était pas terminée. Pierre est forcé de chasser l'évêque Théodore d'Antinoé de son couvent, ainsi que le moine Néphalius. L'opposition députe ce dernier à l'empereur Zénon, qui envoie le spatharios Cosmas à Alexandrie avec Néphalius, porteurs d'une lettre comminatoire pour Pierre. Les moines saisissent l'occasion pour se réunir au Martyrium de Sainte-Euphémie, au nombre de trente mille, dit Zacharie, avec dix évêques. On leur avait pourtant défendu d'entrer en ville. On choisit parmi eux Théodore d'Antinoé, Jean et Julien, le presbytre Jean et les diacres Helladè et Sérapion, André le Vieux, Paul le Sophiste et deux cents archimandrites, qui se rendent chez Pierre à la grande église. Un petit nombre de moines se rallient à Pierre, après avoir entendu ses déclarations antichalcédoniennes; les autres reprennent leurs monastères et se réunissent à part. Ils veulent élire un autre patriarche, mais Théodore s'y oppose. Zénon, instruit par Cosmas des menées des intransigeants, envoie Arsénius comme hyparque à Alexandrie; Néphalius le rejoint ici. Le commissaire impérial convoque les évêques, prêtres et archimandrites et leur ordonne, au nom de l'empereur, de se rallier à Pierre sur la base de l'Hénoticon : ils refusent⁽¹⁾. La lutte n'était pas finie. On voit que les moines constituaient au sein de l'Église alexandrine un élément puissant et souvent prépondérant.

C'est sous Justinien (527-565), et sur son initiative, que fut envoyé en Éthiopie un groupe de religieux melkites, suivi bientôt d'une expédition de moines théodosiens, recommandée par Théodora. Cette dernière mission ne fut pas accueillie par l'empereur éthiopien Gabra Maskal, et s'en retourna au monastère de Saint-Macaire en Nitrie, auprès du patriarche Timo-

⁽¹⁾ ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. AHRENS et KRÜGER, p. 86 et suiv. — Parmi les monophysites opposés à Pierre, Liberatus (c. xviii) cite un higoumène du couvent de Diolchon. Nous ne sommes pas renseignés sur la situation de ce monastère.

thée⁽¹⁾. Après la mort de celui-ci, la lutte entre corruptibilistes ou théodosiens et phantasiastes ou gaianites établit entre les moines un nouveau chef de division. A l'époque de Jean l'Aumônier, la discussion entre les catholiques et les disciples de Dioscore et de Sévère n'avait point tari. Jean Mosch et son ami Sophronius prêtaient au zélé patriarche un concours dévoué dans la défense de la doctrine catholique. Ils engagèrent avec les sévériens et les autres hérétiques vivant dans la région de fréquentes discussions, et s'efforcèrent de conquérir à la juridiction du patriarche melkite de nombreux couvents⁽²⁾. On ne sait s'ils réussirent. En tout cas, Anastase le Sinaïte, vers la même époque, ne parvint pas à convaincre les moines alexandrins de la distinction des deux natures dans le Christ.

Ce que la conviction n'avait pu obtenir, Héraclius voulut le conquérir par la terreur, et le jacobite Sévère constate avec regret qu'à l'époque de l'invasion arabe, presque tous les monastères alexandrins avaient renié la foi de Dioscore⁽³⁾.

§ 2. LE GROUPE DE SCÉTÉ ET DU FAYOUM.

A. LES MOINES DE SCÉTÉ.

On a beaucoup discuté la topographie de Nitrie et de Scété. Après les études de Quatremère⁽⁴⁾, Revillout⁽⁵⁾, Amélineau⁽⁶⁾,

⁽¹⁾ Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. xxxvi, art. *Éthiopie*, col. 929.

⁽²⁾ LÉONCE DE NÉAPOLIS, *Vita Joannis*, c. xxxi; P.G., t. XCIII, col. 1642 et suiv., éd. GELZER, c. xxxii, p. 64.

⁽³⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EYETTS, P.O., t. I, p. 498. — Dans ce qui précède, nous avons montré la part des moines dans les luttes dogmatiques de l'époque, pour autant que les documents nous renseignent explicitement à ce sujet. On peut supposer qu'ils n'intervinrent pas moins activement dans d'autres circonstances, notamment à propos de la question monothélite.

⁽⁴⁾ *Mémoires*, t. I, p. 451 et suiv.

⁽⁵⁾ *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptiennes*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, p. 166-196.

⁽⁶⁾ *Géographie*, p. 433 et suiv.

C. Butler⁽¹⁾ et Leclercq⁽²⁾, la question reste obscure. Les textes que nous avons étudiés n'éclairent pas le sujet⁽³⁾. Il est bien certain toutefois que plusieurs auteurs, tant grecs que coptes, ont donné le nom de Scété à toute la région appelée par les auteurs arabes Wadi-Habib et communément désignée aujourd'hui sous le nom de Wadi-Natron. Nous considérons donc, dans la présente étude, ces appellations comme synonymes. Il importe de noter que, dans les documents hagiographiques, Scété est présenté comme situé en dehors de l'Égypte⁽⁴⁾; il en est de même du Fayoum. Le nom d'Égypte était réservé aux bords du Nil. Nous nous proposons de revenir ailleurs sur la topographie de Scété.

Le premier Scétiole post-chalcédonien dont nous trouvons des traces dans l'histoire est le moine Potamon, qui, après avoir habité le désert de Scété, était venu au pays d'Égypte. Il y rencontra Pierre l'Ibérien et lui prédit le meurtre de Protérius, qui occupait à ce moment le siège patriarchal d'Alexandrie (451-457)⁽⁵⁾.

Nous savons fort peu de chose sur Scété pendant la seconde moitié du v^e et les premières années du vi^e siècle. L'empereur Zénon (474-491), paraît-il, favorisait les moines de la sainte montagne, et, en vertu de sa foi et de sa bonté, il ordonna de porter au monastère de Saint-Macaire tout ce dont on avait besoin

⁽¹⁾ *The Lausiac History of Palladius*, t. II, p. 187 et suiv.

⁽²⁾ Art. *Cénobitisme*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, col. 3123 et suiv.

⁽³⁾ Nous appelons néanmoins l'attention de ceux que la question intéresse sur un texte dont on n'a pas tenu compte jusqu'ici. C'est le récit du voyage du patriarche Benjamin, en route pour le couvent de Saint-Macaire, où il allait consacrer la nouvelle église. Ce récit, donné par le compagnon de Benjamin, Agathon, a été repris tel quel par Sévère d'Ashmunein dans son *Histoire des Patriarches* (éd. EYETTS, P.O., t. I, p. 506). Invité par les moines de Saint-Macaire, Benjamin quitte Alexandrie et se rend d'abord au désert d'Al-Muna, qui est celui d'Isaac, près de la montagne de Barnuj; ensuite il va au désert de la montagne de Nitrie et descend à l'église de Saint-Isidore dans le monastère de Baramus ou de Maxime et Domèce. Partant de là, il visite les autres monastères et arrive finalement au monastère de Saint-Macaire. D'après ce récit, la montagne de Barnuj (= Βαρνούς) est distincte de la montagne de Nitrie, et située au nord de celle-ci.

⁽⁴⁾ Voir R.O.C., t. VI, 1901, p. 75, note 1.

⁽⁵⁾ JEAN RUFUS, *Plérophories*, éd. NAU, P.O., t. VIII, p. 77.

en fait de froment, de vin et d'huile, ainsi que le nécessaire pour l'installation des cellules⁽¹⁾.

Avec Justinien (527-565), les célèbres monastères du Natron sortent de l'ombre. A peine le patriarche melkite Apollinaire a-t-il, sur les instances de l'empereur, envoyé une mission religieuse en Éthiopie, que le patriarche monophysite Timothée envoie une troupe de moines à la suite des chalcédoniens. La seconde députation fut mal accueillie par l'empereur éthiopien, qui la renvoya. Les moines, alors, retournèrent auprès du patriarche, au monastère de Saint-Macaire⁽²⁾. Ceci insinue qu'ils étaient scétioles.

Les moines de Scété furent mêlés à la querelle julianiste. Profitant de l'absence du patriarche d'Antioche, Sévère, qui fuyait d'une ville à l'autre, d'un monastère à l'autre⁽³⁾, devant la persécution des melkites, Julien d'Halicarnasse, qui se trouvait à Alexandrie, écrivit un *Tomarion* et l'envoya en Égypte et aux moines du désert de Scété. Ceux-ci l'acceptèrent, à l'exception de sept, dont deux furent tués par les julianistes. Les autres se dispersèrent et célébrèrent la liturgie dans leurs cellules au monastère de Saint-Macaire et dans les autres couvents. Ainsi l'erreur prédomina dans les quatre monastères et dans les ermitages. Tel est le récit de l'évêque monophysite d'Ashmunein⁽⁴⁾. Cependant Sévère se cachait dans une ville d'Égypte appelée Sakha⁽⁵⁾, dans la maison d'un certain Dorothée, qui soignait les affaires des moines âgés que l'erreur de Julien n'avait pas séduits. Cet homme se rendit chez le gouverneur de l'Égypte, Aristomaque, et lui demanda d'avoir pitié des vieux moines qui étaient au désert de Scété, et de leur accorder la permission de construire des églises et des tours, à la place de celles qui leur avaient été enlevées par Julien et ses partisans. Le gouverneur accéda à sa demande⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ SÉVÈRE d'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches*, éd. EYETTS, P.O., t. I, p. 448 et suiv.

⁽²⁾ Voir le *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Éthiopie*, col. 929.

⁽³⁾ Sévère passa aussi par le monastère de Saint-Macaire. Voir la *Vie de Sévère par Athanase*, éd. GOODSPEED-CRUM, P.O., t. IV, p. 714.

⁽⁴⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EYETTS, P.O., t. I, p. 453.

⁽⁵⁾ Ville encore existante, dans la province de Gharbyeh. C'est la ville grecque de Σάκη (AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 410).

⁽⁶⁾ P.O., t. I, p. 457. — On connaît un gouverneur ou duc Aristomaque

L'hérésie julianiste ne paraît pas avoir dominé longtemps à Scété. Sévère d'Ashmunein nous apprend que les moines restés fidèles firent prévaloir leur influence⁽¹⁾.

Vers la même époque, nous y rencontrons l'igoumène Daniel, monophysite convaincu, mais dont les nuances théologiques nous sont inconnues. Il naquit au début du vi^e siècle et survécut à Justinien (+ 565). D'après la *Vie* grecque dont nous avons parlé plus haut, Daniel, étant jeune moine, fut emmené en captivité par les barbares qui ravageaient Scété; un capitaine de vaisseau, ami des chrétiens, le délivra. Daniel ne tarda pas à retomber entre les mains des brigands, mais s'échappa au bout de six mois. Surpris une troisième fois par eux, il retourna en captivité, mais trouva un jour l'occasion de lancer une pierre à la tête de son maître et le tua.

Que Daniel ait été emmené en captivité par les pillards de Scété, c'est un fait que nous ne saurions raisonnablement contester; peut-être ne fut-il emmené qu'une fois. Le remords ne tarda pas à entrer dans le cœur du jeune moine. Devenu libre, il se rendit auprès du patriarche Timothée d'Alexandrie à qui il confessa son crime. L'archevêque lui donna l'absolution, refusant de lui imposer une pénitence. Nous avons dit plus haut ce qu'il fallait penser des vicissitudes subséquentes de Daniel. Celui-ci revint à Scété où il soigna un estropié dans sa propre cellule, pour faire pénitence de sa faute. Si les récits qu'on lui attribue ont quelque fondement historique, il faut croire qu'il exerçait une grande influence, non seulement à Scété où il dirigeait un groupe important de moines, mais encore à Alexandrie et dans les monastères qui s'échelonnaient sur la route occidentale de cette ville. Il vivait entouré de

sous le règne de l'empereur Maurice (582-602). Voir JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 523 et suiv. On ne dit pas que les églises ont été construites du vivant de Sévère d'Antioche.

⁽¹⁾ P.O., t. I, p. 453. — La présence de l'hérésie phantasiaste à Scété, ainsi que les désordres qu'elle amena et la construction d'une église par Aristomaque, est encore attestée par le *Sermon sur les quarante-neuf vieillards de Scété* (éd. SEYMOUR DE RICCI-WINSTEADT, p. 31 et suiv.). La consécration de cette église (ou d'une autre? cf. *ibid.*) est attribuée au patriarche Théodore (536-567).

quelques disciples, et l'un d'eux nous est présenté comme recueillant ses paroles.

Quand Justinien exigea l'adhésion des moines égyptiens au concile de Chalcédoine, Daniel refusa de se soumettre; il fut chassé de Scété, ainsi que les autres moines, et se retira à Tambok⁽¹⁾, dans la Basse-Égypte, où il établit un petit ermitage à l'ouest du village. Daniel y vécut quelque temps avec son disciple; après la mort de Justinien, il retourna à Scété, où il fut accueilli avec de grands transports de joie. Les barbares revinrent à la sainte montagne, ravageant les cellules, tuant ou emmenant en captivité les habitants, et obligeant notre moine à retourner à Tambok, où ilacheva son existence agitée et où il fut enterré⁽²⁾.

Jean Mosch vint deux fois en Égypte⁽³⁾. Il conversa avec les moines de la région, entre autres avec plusieurs anciens moines de Scété, contrée alors quasi déserte. Ce qu'on lui raconta des habitants de la sainte montagne s'était passé peu de temps avant la ruine dont nous parlerons plus loin. Jean de Pétra lui dit avoir connu dans sa jeunesse un vieux moine à Scété, pour lequel on ne trouva de vinaigre, comme médicament, dans aucun des quatre monastères, tellement grande était la pauvreté de ces moines. Le nombre de ceux-ci atteignait alors trois mille cinq cents⁽⁴⁾. Nous apprenons ainsi quelle était l'importance de Scété au milieu du vi^e siècle.

A Térénouti, Mosch rencontre le moine Théodore d'Alexandrie, qui lui dit que les moines de Scété ont beaucoup perdu de leur ferveur. Jadis il avait connu là, assure-t-il, des vieillards qui ne prenaient jamais de nourriture à moins qu'on ne vînt les voir. Lui-même avait l'habitude de visiter chaque samedi un vieillard habitant dans son voisinage, et s'appelant

⁽¹⁾ Dans la province de Dakahlyah; voir AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 476.

⁽²⁾ Au sujet de Daniel et de la littérature qui le concerne, voir la première partie de notre étude. — Jean Mosch (*Pratum*, c. cxiv, col. 2977, 2980) cite un fait que lui raconte un saint vieillard touchant apa Daniel «l'Egyptien». Il s'agit peut-être de notre Daniel. On raconte notamment qu'il se rendit un jour à Térénouti pour y vendre son travail; il y fut accusé et se justifia par un miracle.

⁽³⁾ Au sujet de Jean Mosch et de ses voyages, voir la première partie de cette étude.

⁽⁴⁾ *Pratum*, c. cxiii; *P.G.*, t. LXXXVII³, col. 2977.

Ammonius, afin de lui procurer l'occasion de prendre quelque aliment⁽¹⁾.

Théodore le Cilicien, dans ses entretiens avec Mosch, nous met au courant d'une coutume intéressante chez les moines de Scété. Ceux-ci allaient faire la moisson dans les fermes, pour s'occuper et gagner de quoi vivre⁽²⁾.

Le patriarche Damien (578-605) avait été dès sa jeunesse moine à Scété; il fit son éducation au monastère d'apa Jean, où il resta seize ans; puis il vint à l'Ennaton, au monastère du Mont-Thabor, appelé aussi le monastère des Pères. Le chroniqueur ajoute que c'était l'époque de la restauration des quatre monastères, et qu'on apportait aux moines tout ce dont ils avaient besoin pour la construction. Parmi eux, il y avait des mélétiens, qui avaient l'habitude de recevoir le calice la nuit, plusieurs heures avant de venir à l'église. Damien, devenu patriarche, écrivit à la sainte montagne pour faire chasser les mélétiens. Peu après, les barbares arrivèrent dans la contrée; les habitants des quatre monastères durent s'enfuir, et leurs demeures furent dévastées. Damien en fut très affligé; il habitait alors le monastère du Mont-Thabor, comme simple évêque, ayant été secrètement élu patriarche. Tel est le récit de Sévère⁽³⁾. Jean Mosch, de son côté, nous parle d'un certain apa Irénée, qui avait fui Scété à l'approche des barbares, et s'était rendu à Gaza⁽⁴⁾.

Au monastère de Monidion⁽⁵⁾, Mosch rencontra le moine Marcel, originaire d'Apamée, qui, pour s'isoler du monde, s'était établi à Scété. Il y resta trente-cinq ans, jusqu'au moment où les barbares s'emparèrent de lui et le vendirent à Pentapolis⁽⁶⁾. Jean de Pétra et Théodore le Cilicien, dont nous avons parlé, étaient pareillement des Scétiates émigrés.

Quand le patriarche Benjamin, fuyant Alexandrie devant

⁽¹⁾ *Pratum*, c. LIV, col. 2908 et suiv.

⁽²⁾ *Ibid.*, c. CLXXXIII, col. 3053.

⁽³⁾ SÉVÈRE D'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I p. 473.

⁽⁴⁾ *Pratum*, c. LV, col. 2909.

⁽⁵⁾ Le P. VAILLÉ, dans les *Échos d'Orient*, t. V, 1902, p. 112, dit que ce couvent était situé en Égypte; il renvoie aux chapitres c, cl, clii et clxxviii du *Pratum*. La chose nous paraît douteuse.

⁽⁶⁾ *Pratum*, c. clii, col. 3017.

son rival Cyrus, arriva au désert de Saint-Macaire, il n'y trouva qu'un petit nombre de moines, qui ne pouvaient se multiplier à cause des barbares qui les menaçaient constamment⁽¹⁾. Parmi eux, il dut rencontrer Jean de Djepromenesin, qui était higoumène à Scété vers cette époque. Le Synaxaire⁽²⁾ cite parmi les disciples de Jean, apa Abraham, apa Georges⁽³⁾, apa Mina, évêque de Nama, et apa Zacharie. Le récit de la translation des reliques des quarante-neuf martyrs de Scété cite parmi ses contemporains, Abraham de Phelbes⁽⁴⁾, qui est probablement le disciple que nous venons de mentionner, et, en outre, l'évêque Zacharie et le diacre Titschoi. C'est de son temps que l'élévation des ossements de ces saints eut lieu dans le *topos* d'apa Macaire, le 5 du mois de méchir. Les corps furent transportés dans un martyrium construit pour les recevoir. Le patriarche Benjamin vint procéder à l'élévation des reliques et célébra une synaxe solennelle⁽⁵⁾.

D'après la *Vie de Samuel de Kalamon*, Jean était absent du monastère quand l'officier impérial vint, au nom du gouverneur de l'Égypte, réclamer la soumission des moines au concile de Chalcédoine. Il était parti dans le vallon intérieur, emportant les objets précieux de l'église; les barbares le surprinrent et l'emmenèrent captif dans leur pays. C'est là que Samuel le rencontra⁽⁶⁾. Après bien des souffrances, il

⁽¹⁾ SÉVÈRE D'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 490.

⁽²⁾ Éd. BASSET, P.O., t. III, p. 541. — Le Synaxaire ne donne pas son lieu d'origine. Dans le *Sermon sur les quarante-neuf vieillards de Scété* (éd. SEYMOUR DE RICCI-WINSTEDT, p. 29), Jean est dit originaire de ΞΕΡΠΟΥΝΕΚΙΝ. Le nom revient dans la *Vie des saints Maxime et Domèce* (ms. Vat. Copt. LXVII, fol. 59), où il est question d'un homme de ΞΕΡΠΟΥΝΕΚΙΝ, dans la province de ΑΡΒΑΤ.

⁽³⁾ Abraham et Georges sont mentionnés au Synaxaire (9 tobi). Les parents d'Abraham souffrirent de l'invasion perse. Avant d'habiter avec l'higoumène Jean et avec Abraham au monastère de Saint-Macaire, Georges vécut dix ans dans l'ermitage d'apa Orion, situé dans le désert intérieur, à deux journées de marche de Baramus. Voir W. E. CRUM, *Hagiographica*, dans les P.S.B.A., t. XXIX, 1907, p. 289.

⁽⁴⁾ Sur Phelbes, voir AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 333 et suiv.

⁽⁵⁾ *Les quarante-neuf vieillards de Scété*, éd. SEYMOUR DE RICCI-WINSTEDT, p. 31.

⁽⁶⁾ Cf. *infra*, la vie de Samuel.

fut libéré et retourna dans son monastère, où il mourut en paix⁽¹⁾.

Quand le patriarche Isaac (+691) était jeune moine à Scété, c'est Zacharie, le futur évêque de Saïs, qui était higoumène de Saint-Macaire⁽²⁾. Abraham et Georges sont à ce moment appelés de grands ascètes⁽³⁾. Nous pouvons croire que Jean ne survécut pas à l'invasion arabe.

Parmi ses confrères à Scété, il convient de faire une place à part au moine Samuel, dont l'histoire intéressante sera rappelée dans le chapitre suivant.

B. SAMUEL DE KALAMON.

I. Chronologie de Samuel.

La chronologie relative de Samuel est donnée par son biographe copte (fol. p̄κΔ). Samuel vécut quatre-vingt-dix-huit ans. Il avait dix-huit ans quand il se fit moine. Il demeura seize ans à Scété, trois ans et demi à Neklone, six mois à Takinasch, trois ans captif, et cinquante-sept ans à Kalamon. La chronologie absolue de sa vie est approximativement fixée par la date de la grande persécution dirigée par le patriarche melkite contre les Coptes monophysites. C'est au lendemain du synode tenu à Alexandrie, en octobre 631, que la persécution fut déchaînée; elle dura dix ans. L'officier impérial chargé de faire admettre le concile de Chalcédoine par les moines de Scété a pu arriver, dès la fin de 631 ou le début de 632, au monastère où vivait Samuel. Immédiatement après, le moine rebelle quitta Scété, chassé par l'envoyé du patriarche. A ce moment, Samuel avait trente-quatre ans. Il naquit donc au plus tôt en 597-598. A trente-sept ans et demi, il quitta Neklone, expulsé par le patriarche en personne. La persécution ayant pris fin en 641, nous concluons à l'année 603, comme terminus ante

⁽¹⁾ *Synaxaire*, éd. BASSET, P.O., t. III, p. 543.

⁽²⁾ E. AMÉLINEAU, *Histoire du patriarche copte Isaac*, p. 10.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 33.

quem, pour la date de sa naissance. La vie de Samuel occupe ainsi tout le VIII^e siècle. Notre chronologie, qui prolonge l'existence de Samuel jusqu'à la fin du siècle, est corroborée par un détail figurant dans la Vie de Samuel (fol. πΖ). Celui-ci reçut à Kalamon la visite de Grégoire, évêque de Kaïs, dans la Basse-Égypte. Or, dans la vie d'Isaac, 41^e archevêque d'Alexandrie, on raconte qu'en l'année 685, quand il fit son entrée dans sa ville épiscopale⁽¹⁾, il était accompagné notamment de Grégoire, évêque de Kaïs, et primat de la Basse-Égypte⁽²⁾. Le même prélat, au témoignage de Sévère d'Ashmunein⁽³⁾, avait visité le prédecesseur d'Isaac, Jean de Semnud, peu de temps avant la mort de celui-ci, qui arriva en 682.

D'après sa biographie (fol. πΔ, πΔ), Samuel mourut le 8 du mois de koiak, au matin; l'année de sa mort se place entre 695 et 701.

II. Origine de Samuel. Ses débuts dans la vie monastique.

Samuel était originaire de la Basse-Égypte. Il naquit dans un village appelé Tkello, situé aux environs de la ville de Pelhip (fol. 6). Les Synaxaires copte et éthiopien donnent comme lieu d'origine de Samuel le village de Dakluba, que Quatremère⁽⁴⁾ identifie avec Tkello; la situation de cet endroit est inconnue. La ville de Pelhip est citée par Makrizi, à propos d'une révolte des Coptes contre les Arabes, l'an 156 de l'hégire⁽⁵⁾. La Vie copte de Samuel place cette ville au Nord de l'Égypte, et les Synaxaires ajoutent que Samuel naquit dans le diocèse de Masil. D'après le géographe Ibn Hauqal, cité par Quatremère⁽⁶⁾, la ville de Pelhip était située au bord du Nil, au nord de Sendium. Probablement faut-il en chercher l'em-

⁽¹⁾ D'après M. Butler (*Arab conquest*, p. 185), c'est en 690 que ce fait eut lieu.

⁽²⁾ E. AMÉLINEAU, *Histoire du patriarche copte Isaac*, p. 49.

⁽³⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. V, p. 20.

⁽⁴⁾ *Observations sur quelques points de la géographie de l'Égypte*, p. 46.

⁽⁵⁾ QUATREMÈRE, *Observations*, p. 45-47; *Recherches critiques et historiques*, p. 198.

⁽⁶⁾ *Observations*, p. 46.

placement près du village de Matubis⁽¹⁾. La *Liste des cités de l'Égypte*⁽²⁾ mentionne la ville de Masil, Μεσην (Μεσην), Μεσην, de même que la *Liste des évêchés de l'Égypte*⁽³⁾, sous la forme Μεσην. Cette localité n'est pas distincte de Βούρα, actuellement Fuah, ou du moins n'en est pas éloignée⁽⁴⁾. Nous sommes ainsi autorisés à situer le berceau de Samuel aux environs de la ville actuelle de Fuah, dans l'ancien diocèse de Masil⁽⁵⁾.

Samuel était fils d'un prêtre, nommé Silas; sa mère s'appelait Kosmiane⁽⁶⁾. Ses parents étaient riches, généreux et hospitaliers; ils accueillaient dans leur demeure les étrangers, les infirmes, les vieillards et les orphelins, et donnaient leur superflu aux pauvres; ils n'avaient qu'un fils. A douze ans, Samuel était sous-diacre; élevé très chrétienement, il menait une vie mortifiée; et, voulant se faire moine, il refusa obstinément de suivre le conseil de ses parents qui désiraient le marier. Il avait dix-huit ans quand sa mère mourut. Bientôt son père entreprit de construire une belle église; il ordonna son fils diacre et lui confia la garde du nouveau sanctuaire. Quand Samuel eut vingt-deux ans, il perdit son père; après quelque temps de réflexion, il se décida à réaliser son rêve et se mit en route pour la montagne de Scété. Sous la conduite d'un vieillard, qui lui exposa le genre de vie des moines, le jeune diacre arriva au monastère de Saint-Macaire, puis, du haut d'une montagne voisine, que le biographe situe entre la laure d'apa Macaire et celle d'apa Jean, il se fit indiquer la résidence d'un saint moine, nommé Agathon, afin de recevoir

⁽¹⁾ AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 314 et suiv.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 560 et suiv.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 571, 574.

⁽⁴⁾ CHAMPOUILLON LE JEUNE, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 238 et suiv.

⁽⁵⁾ Voir à ce sujet PEREIRA, *Vida do Abba Samuel*, p. 32 et suiv.

⁽⁶⁾ M. Pereira (*op. cit.*, p. 19, note 1) fait observer à juste titre que, du fait que Samuel et ses parents portaient des noms grecs, on ne peut déduire qu'ils étaient d'origine grecque; d'après lui, l'hostilité que Samuel montra toujours à l'égard de la foi que la cour de Constantinople prétendait imposer aux Coptes, fait croire qu'il était d'origine égyptienne. On pourrait ajouter que les noms grecs sont si fréquents chez les Coptes qu'ils ne permettent aucune conclusion quant à l'origine de ceux qui les portent.

de lui l'instruction monastique. Demeuré seul, il se dirigea de ce côté, et alla frapper à la porte de l'ermitage. Agathon le reçut aimablement, lui donna l'habit des moines et lui enseigna la pratique des vertus. Samuel faisait de grands progrès dans la vie monastique; il jeûnait deux fois par semaine en tout temps, et pratiquait tous les exercices de son état avec docilité et sagesse. Après trois ans, Agathon tomba malade, et pendant trois mois son disciple le soigna. Privé de son maître, Samuel continua son genre de vie, jeûnant deux fois la semaine; pendant le carême, il s'abstena même de pain et vivait d'herbes, habitude qu'il garda jusque dans sa vieillesse. Il exerçait un grand prestige sur ses frères de Scété, et se montrait plein de commisération pour les malheureux. Un douloureux incident vint troubler sa paisible existence.

III. Résistance de Samuel au concile de Chalcédoine.

a. *La question du Mukaukas. Opinions diverses à ce sujet.* — Nous voici amenés à traiter une question depuis longtemps débattue, mais que notre texte copte va éclairer d'un jour nouveau. C'est la question du persécuteur des Coptes à la veille de l'invasion arabe.

La *Vie* éthiopienne de Samuel raconte que, à l'époque du séjour de ce moine à Scété, il se fit une grande persécution de la part de l'empereur romain, à cause de la vraie foi. Le patriarche Benjamin fut chassé et poursuivi par un envoyé de l'empereur, qui entreprit de faire souscrire le *Tome de Chalcédoine* par tous les moines d'Égypte. Le commissaire impérial réunit les principaux moines, parmi lesquels se trouvait Samuel, et leur enjoignit de donner leur adhésion à la foi de Chalcédoine. Samuel maudit le *Tome* et le déchira en présence de tout le peuple assemblé. L'envoyé ordonna de le fouetter, et finalement le chassa ainsi que ses disciples. Plus tard, Samuel comparut une seconde fois devant le même délégué impérial et excita de nouveau sa colère par ses discours violents à l'adresse du concile de Chalcédoine et de celui qui voulait le lui imposer⁽¹⁾. Le commissaire impérial porte, dans la version éthio-

⁽¹⁾ PEREIRA, *Vida do Abba Samuel*, p. 141 et suiv.

pienne, le nom de Maximianos ; il est archevêque à la place de Benjamin, et gouverneur de province. Dans un passage de la *Vie copte de Samuel*⁽¹⁾, le même envoyé est appelé πκαυχιος πνευτορχηποκοπος, le Kauchios, pseudoarchevêque. Il est en outre qualifié de préposé à l'administration de l'Égypte⁽²⁾. Le Synaxaire copte, au 8 koiak, appelle le persécuteur de Samuel, Mukaukas. Le Synaxaire éthiopien, au 8 tahsas, lui donne le même nom, et ajoute qu'il était gouverneur et archevêque d'Alexandrie et de tout le pays d'Égypte⁽³⁾.

On s'est préoccupé, naturellement, d'établir l'identité de ce personnage, d'autant plus que le Mukaukas occupe une place importante dans l'histoire de l'Égypte pendant la première moitié du VIII^e siècle.

On s'accorde généralement à voir en lui l'homme qui dirigea la résistance romaine à l'invasion arabe et fut responsable de l'échec final. On ne s'entend pas à fixer son identité personnelle, son nom et sa nationalité, sa fonction, son action, ni la signification de son titre. Les auteurs arabes les plus anciens ne s'accordent pas davantage à son sujet.

Parmi les historiens modernes, l'un voit en lui un Copte, exerçant les fonctions de gouverneur de l'Égypte⁽⁴⁾; un autre se contente de le distinguer de Cyrus, patriarche d'Alexandrie sous Héraclius⁽⁵⁾; un autre l'identifie avec Georges, fils de Parkabios; ce serait un pagarque, et son nom dériverait du grec μεγαυχης, titre honorifique⁽⁶⁾; un autre encore voit en lui le

⁽¹⁾ Publié par M. Amélineau dans le *Journal asiatique*, t. XII, 1888 (II), p. 363 et suiv., et réédité dans les *M.M.F.C.*, t. IV, p. 77⁴ et suiv.

⁽²⁾ Le texte porte : Τ&ζιαρχη εξν νακωωσιον ντεχωρα νκημε, ce que M. Amélineau traduit : préposé sur les revenus d'Égypte, (*Journal asiatique*, t. c., p. 367). Bien que le grec δημοσιον ait, à l'époque byzantine, quelquefois le sens de trésor public, nous préférerons le rendre par administration, attendu que tel est le sens premier du mot, et que le contexte s'en accommode mieux.

⁽³⁾ PEREIRA, *Vida do Abba Samuel*, p. 47.

⁽⁴⁾ VON RANKE, *Weltgeschichte*, t. V (I), p. 142 et suiv.

⁽⁵⁾ DE GOEJE, *De Mokaukis van Egypte*, dans les *Etudes dédiées à Leemans*, Leyde, 1885.

⁽⁶⁾ J. KARABACEK, *Der Mokaukis von Ägypten*, dans les *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, t. I, 1887, p. 1-11.

préfet Georges, mentionné par Jean de Nikiou comme préposé à Augustamnica (Athrib)⁽¹⁾; un autre enfin accepte l'étymologie μεγαυχης, et attribue ce titre au préfet Georges, dont il fait un Copte⁽²⁾.

En 1901, M. A. J. Butler étudia la question du Mukaukas⁽³⁾ et la reprit, en 1902, dans son histoire de la conquête arabe en Égypte et des dernières années de la domination romaine dans ce pays⁽⁴⁾. L'auteur compara les données des historiens arabes avec celles de la *Vie de Samuel*, et arriva à une conclusion qui confirmait celle de M. Pereira et s'écartait de l'identification proposée par M. Amélineau.

Celui-ci⁽⁵⁾, se fondant sur la *Vie de Samuel* et sur certains auteurs arabes, identifiait le Mukaukas avec Georges, fils de Mina ; il était Copte d'origine, mais melkite de confession, patriarche d'Alexandrie, contrôleur des impôts au service de l'empereur; son nom est un sobriquet dérivé de καύχον ou καύχιον « petite monnaie de bronze ».

D'après M. Pereira⁽⁶⁾, l'auteur de la persécution dont Samuel fut l'objet, était un personnage d'origine grecque, patriarche d'Alexandrie et de toute l'Égypte, gouverneur du pays et directeur des contributions. Son nom était Cyrus, son surnom le Kauchios ou le Mukaukas. M. Pereira accepte l'étymologie proposée par M. Amélineau.

M. Butler, à la suite de M. Pereira, expose longuement les données des auteurs arabes sur le Mukaukas. La plus grande divergence règne parmi ceux-ci. Baladhuri (né 806), Tabari (829-923), Eutychius (né 876), Sévère d'Ashmunein (début du X^e siècle), Ibn-al-Athir (né 1160), ne lui donnent pas de nom distinct du titre. Wakidi (date incertaine, une des sources de Makrizi, né en 1365) l'appelle fils de Rail, un nom fantaisiste. Vers 1200, on trouve le Mukaukas appelé Georges, fils de Mina, par Abu-Salih; son contemporain Yakut lui donne le

⁽¹⁾ MILNE, *Egypt under Roman Rule*, p. 224.

⁽²⁾ STANLEY LANE-POOLE, *Egypt in the Middle-Ages*, p. 6, note 2.

⁽³⁾ Dans les *P.S.B.A.*, t. XXIII, 1901, p. 275-290.

⁽⁴⁾ *The Arab conquest of Egypt, and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford, 1902, p. 508-526.

⁽⁵⁾ Dans le *Journal asiatique*, t. XII, 1888 (II), p. 389-409.

⁽⁶⁾ *Vida do Abba Samuel*, p. 41 et suiv.

nom de Georges, fils de Karkab le Grec. Nous nous trouvons ici en présence de deux traditions distinctes ou de deux sources d'information; plus tard, les deux descendances sont données par le même auteur, Abul Mahasin (né 1409). Parmi ceux qui ne lui donnent pas de nom, Baladhuri dit qu'il tint le parti des Coptes après qu'Héraclius eut désapprouvé son traité avec les Arabes; il fut gouverneur d'Alexandrie. Tabari en fait un Copte. Eutychius en fait un contrôleur des finances; bien que melkite de confession, il était Copte de cœur. Le témoignage de Sévère mérite une attention particulière. Il rapporte qu'Héraclius, après avoir recouvré ses territoires sur les Perses, établit des gouverneurs en tout endroit; en Égypte, il envoya Cyrus pour être gouverneur et patriarche en même temps. Plus loin, il parle de la période de dix ans, durant laquelle Héraclius et le Mukaukas gouvernèrent l'Égypte. Ailleurs encore, il cite «l'impie gouverneur, qui fut à la fois préfet et patriarche d'Alexandrie». Finalement, Benjamin est présenté comme parlant du temps de la persécution qui lui échut quand le Mukaukas le chassa. Bien que Sévère n'appelle jamais Cyrus, le Mukaukas, on peut conclure de ses affirmations qu'il n'envisage qu'un seul et même personnage, appelé par lui tantôt Cyrus, tantôt Mukaukas.

Si des auteurs arabes on remonte à Jean de Nikiou et à la *Vie de Samuel*, on remarque l'accord complet existant entre eux et Sévère. Jean de Nikiou n'emploie jamais un nom correspondant à celui de Mukaukas ou de ΚΑΥΚΑΣΟΣ, mais il montre Cyrus le patriarche comme l'auteur de la persécution de dix ans et le gouverneur de l'Égypte sous Héraclius.

La *Vie arabe de Schenoudi*, traduite d'un texte copte du VII^e siècle, contient cette prophétie, composée après coup, de l'archimandrite : «Alors l'Antéchrist se levera et marchera devant l'empereur des Romains, et sera fait son lieutenant avec la double fonction de gouverneur et d'évêque. Il descendra en Égypte,... et il fera la guerre au chef des évêques à Alexandrie,... qui s'ensuira à la région de Timan⁽¹⁾.» Le Synaxaire copte⁽²⁾ porte, au 8 tobi, jour de la mort de Benjamin : «Ben-

⁽¹⁾ E. AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, dans les *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, p. 340 et suiv.

⁽²⁾ Ed. WÜSTENFELD, p. 222.

jamin souffrit grand mal de la part du Mukaukas; il s'ensuit dans la Haute-Égypte pendant dix années entières. Le Mukaukas était le chef de la foi de Chalcédoine, et avait été fait gouverneur et patriarche sur l'Égypte.»

De ces données, malgré le témoignage de quelques auteurs tardifs, M. Butler concluait à l'identification du Mukaukas avec Cyrus, patriarche melkite d'Alexandrie sous Héraclius, un des pères du monothélisme, connu dans l'histoire par l'opposition que lui fit, au concile d'Alexandrie de 631, le patriarche Sophronius de Jérusalem. La thèse de M. Butler fut assez généralement acceptée. Récemment M. Lane-Poole⁽¹⁾ fit entendre une voix discordante. Admettant que, dans l'esprit de certains écrivains coptes (Sévère, le Synaxaire, la *Vie de Samuel*), Cyrus et le Mukaukas sont le même personnage, il conteste l'autorité de ces documents. D'après lui, nos écrivains ont confondu deux personnages distincts, contemporains, dont l'un, à savoir Cyrus le patriarche, était gouverneur suprême de l'Égypte sous Héraclius, et l'autre, gouverneur subordonné. Ce dernier était le Mukaukas; son vrai nom était Georges, fils de Mina; il conclut la paix avec les Arabes et la fit accepter par Cyrus qui en donna rapport à l'empereur. Ainsi s'explique que l'un et l'autre sont présentés par les auteurs comme ayant traité avec les Arabes. À l'appui de sa thèse, M. Lane-Poole invoque le témoignage des auteurs arabes, dont aucun ne donne le nom de Mukaukas à Cyrus, alors que plusieurs donnent ce nom à Georges, fils de Mina, qui n'est jamais présenté par aucun d'eux comme un prêtre ou un archevêque.

Dans une récente publication, M. Butler⁽²⁾ vient de répondre à M. Lane-Poole, en complétant l'argumentation précédemment donnée. L'auteur met en relief le désaccord des auteurs arabes au sujet du Mukaukas, et l'explique par le fait que le titre de Mukaukas, originièrement propre à Cyrus, a été étendu par confusion à d'autres personnages, à savoir, à divers gouverneurs de l'Egypte, aussi bien à l'époque de Mahomet qu'à celle de l'invasion arabe dans le pays. La raison en est que,

⁽¹⁾ STANLEY LANE-POOLE, *The first Mohammadan treaties with Christians*, dans les *Proceedings of the Royal Irish Academy*, t. XXIV, C. II, n° 13.

⁽²⁾ *The treaty of Misr in Tabari*, Oxford, 1913, p. 54 et suiv.

ne connaissant pas la signification du nom, qui paraît bien dériver du gréco-copte καρχιος, et n'en comprenant plus la portée exacte, les Arabes en ont fait un titre, une fonction. D'ailleurs, l'hypothèse des deux gouverneurs, proposée par M. Lane-Poole, est contredite par plusieurs documents.

D'après l'auteur arabe Ibn Abdal Hakam, qui vécut aux environs de l'année 850, le Mukaukas fut envoyé par Héraclius en qualité de vice-roi d'Égypte, investi de pleins pouvoirs en matière militaire, et chargé du contrôle des impôts et contributions. Cette situation n'est pas celle d'un gouverneur subordonné, mais implique une autorité suprême dans le pays.

Parmi les historiens arabes, Eutychius (876-939) attribue au Mukaukas la même importance. La *Vie de Samuel*, en donnant au καρχιος, le pseudoarchevêque, le titre de préposé à l'administration du pays d'Égypte, n'en parle pas autrement. Le Synaxaire arabe jacobite, en appelant Mukaukas le personnage en question, prouve l'identité de celui-ci avec le καρχιος de la *Vie copte*.

La *Chronique anonyme*, éditée par M. Guidi⁽¹⁾, et composée au VII^e siècle, peu de temps après la conquête arabe, raconte que les frontières du pays étaient défendues par une armée puissante, sous les ordres du patriarche d'Alexandrie. Ce détail confirme l'identité du vice-roi mentionné par Ibn Abdal Hakam avec Cyrus. Au reste, les auteurs arabes sont d'accord à présenter le Mukaukas comme exerçant l'autorité suprême en Égypte au nom de l'empereur. M. Butler défend ensuite, contre M. Lane-Poole, l'autorité des documents d'origine copte. Parlant de Sévère, il fait observer que cet historien s'est servi de documents grecs et coptes conservés à la bibliothèque du célèbre couvent de Saint-Macaire en Nitrie, et prouve en même temps l'autorité de son histoire pour certaines narrations dont la valeur peut être contrôlée par des témoignages indépendants. Quant à la *Vie de Samuel*, il l'attribue, à la suite de M. Amélineau, au VIII^e siècle. Le document le plus ancien, avec la *Chronique* de Jean de Nikiou, que l'on connaisse, témoigne ainsi en faveur de l'identification proposée. L'auteur invoque, en outre, le

⁽¹⁾ *Chronica Minora*, dans le C.S.C.O., *Scriptores Syri*, ser. III, t. IV, p. 31 et suiv.

témoignage des historiens grecs Nicéphore de Constantinople et Théophane, qui tous deux présentent Cyrus, patriarche d'Alexandrie, traitant avec les Arabes, sans qu'il soit question d'un intermédiaire.

Dans sa monumentale publication des *Annales de l'Islam*⁽¹⁾, M. Caetani donne son avis sur la personnalité énigmatique du Mukaukas. L'auteur prétend que ce titre n'est pas propre à une personne en particulier, à un seul individu. Il émet l'hypothèse que, dans le récit de la prise de Babylone d'Égypte par les Arabes, il faut comprendre, sous la dénomination de Al-Mukaukas, deux personnes distinctes qui n'ont rien de commun avec Cyrus, notamment le commandant militaire grec qui livra la fortresse de Babylone à l'ennemi, et un évêque copte qui obtint un accord provisoire pour la protection des Coptes jusqu'à la fin de la campagne contre les Grecs. Comme, sans aucun doute, Cyrus apparaît à la reddition d'Alexandrie comme le Mukaukas, il en résulte que sous cette dénomination se cachent au moins trois personnes distinctes. M. Butler⁽²⁾ se défend contre M. Caetani d'avoir prétendu que, dans tous les cas, Mukaukas est Cyrus. Une chose est certaine, c'est que Cyrus est proprement le Mukaukas; si ce nom a été donné à d'autres, ce qui est incontestable, c'est par erreur; quant au dédoublement proposé par M. Caetani pour l'époque de l'invasion arabe, il est absolument inutile.

Dans sa dernière étude sur le sujet, M. Butler ne fait aucune allusion à un travail précédemment paru sur les derniers jours de la domination byzantine en Égypte. C'est une réponse de M. Callimachos à un article de l'archimandrite syrien-orthodoxe Élie Stéphanou, publié dans l'*Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*⁽³⁾. L'auteur défend, dans la même revue égyptienne⁽⁴⁾, contre M. Stéphanou et surtout contre M. Butler, dont le premier avait

⁽¹⁾ LEONE CAETANI, principe di TEANO, *Annali dell'Islam*, t. IV, p. 342. Milan, 1911.

⁽²⁾ *The treaty of Misr in Tabari*, p. 82.

⁽³⁾ Ἐλεις Στέφανου, Τίς ὁ Μακούκας; dans l'*Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. V, 1910, p. 453 et suiv.

⁽⁴⁾ Δ. Καλλιμάχος, Αἱ τελευταῖαι ἡμέραι τῆς Ἑλληνικῆς κυριαρχίας ἐν Αἰγύπτῳ, dans l'*Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*, t. VI, 1910, p. 38 et suiv., 135 et suiv., 224 et suiv., 397 et suiv., 447 et suiv.; t. VII, 1911, p. 191 et suiv.

accueilli l'opinion, la thèse suivante : le Mukaukas est Georges, fils de Mina ou de Karkab, éparque du gouvernement byzantin en Égypte, monophysite de confession, qui, par trahison, livra aux Arabes la garnison romaine de Babylone, devint, sous Amrou, préfet d'Augustamnica et protégea les Coptes sous les nouveaux maîtres, dont il embrassa finalement la religion. Le Mukaukas n'est donc pas le patriarche Georges, successeur de Cyrus, comme le prétend M. Amélineau, pour le motif que ce personnage est inconnu dans l'histoire. Ce n'est pas davantage Cyrus lui-même, qui ne fut jamais vice-roi d'Égypte comme le dit Sévère d'Ashmunein, suivi par M. Butler. L'origine de la légende qui identifie Cyrus avec le Mukaukas se trouve dans le Synaxaire copte, composé en arabe au ix^e siècle, lequel a remplacé le Kauchios de la *Vie de Samuel* par le Mukaukas, et donné à Cyrus le titre de vice-roi⁽¹⁾. Que Cyrus ne fut jamais vice-roi, M. Callimachos veut le prouver par le témoignage de Jean de Nikiou; celui-ci, ignorant absolument le qualificatif de Mukaukas donné à Cyrus par Sévère, mentionne Domitien comme gouverneur d'Alexandrie, et l'augustal Théodore comme gouverneur général militaire d'Égypte⁽²⁾. Cyrus a pu néanmoins, comme le dit la *Vie de Samuel*, être préposé aux impôts; son surnom Kauchios vient de καῦσος, une espèce de serpent. Ce sont les Coptes qui lui ont donné ce sobriquet, en haine de son opposition aux monophysites⁽³⁾. M. Callimachos estime qu'il n'y a aucun motif de récuser le témoignage des nombreux auteurs arabes qui tous distinguent Cyrus de l'éparque Georges, le Mukaukas.

L'auteur n'a pas bien saisi le problème. Il s'efforce de démontrer que Cyrus, patriarche melkite d'Alexandrie, ne peut être le même personnage que Georges, fils de Mina, éparque d'Égypte, ami des Coptes et des Arabes envahisseurs. Per-

442 et suiv. — Le même auteur avait précédemment donné son avis sur la question dans une étude intitulée : Τὸ Πατριαρχεῖον Ἀλεξανδρεῖας ἐν Ἀβυσσίᾳ, *ibid.*, t. IV, 1909, p. 453.

⁽¹⁾ *Φάρος*, t. VI, p. 154.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 45-50; cf. JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 344 et suiv., 560 et suiv., 564 et suiv., 568 et suiv., 573 et suiv., 576 et suiv., 583 et suiv.

⁽³⁾ *Φάρος*, t. VI, p. 160 et suiv.; cf. P.O., t. I, p. 507.

sonne n'a jamais prétendu qu'il y eût identité entre ces deux personnages. M. Butler a entendu prouver que, pour les auteurs les plus anciens et les mieux informés, Cyrus, patriarche melkite d'Alexandrie était vice-roi d'Égypte pendant la guerre avec les Arabes et qu'il traita de la paix avec les envahisseurs, leur ouvrant ainsi l'accès à la capitale et leur cédant la possession du pays d'Égypte.

Le même auteur s'est fondé sur le désaccord des auteurs postérieurs avec les précédents et entre eux, pour affirmer qu'ils ont attribué à un personnage distinct de Cyrus, qu'il s'appelât ou non Georges, fils de Mina, certaines qualités et certains gestes qui doivent, d'après des témoignages autorisés, être rapportés à Cyrus. Le titre même de Mukaukas a été donné ainsi à des personnages divers, vivant à des époques différentes et n'ayant rien de commun avec Cyrus. Il n'en reste pas moins vrai que celui-ci est le vrai Mukaukas, et que les autres ne le sont que par confusion. M. Callimachos, voulant concilier entre elles toutes les données des auteurs arabes, se voit ainsi obligé de rejeter le témoignage de Sévère d'Ashmunein, et donne de la *Chronique* de Jean de Nikiou et du fragment de la *Vie de Samuel* une interprétation forcée. Comme ces deux derniers documents constituent, avec la *Chronique anonyme* éditée par M. Guidi, les sources principales au sujet du rôle joué par Cyrus durant les dernières années de la domination byzantine en Égypte, nous allons les examiner de près, à la lumière des témoignages autorisés, qui nous renseignent sur la situation politique et militaire de ce pays à l'époque byzantine⁽¹⁾.

Depuis la fin de l'époque romaine, toutes les milices égyptiennes étaient placées sous les ordres du *magister militum per Orientem*, ce qui, au début du règne de Justinien, ne comprenait que la Syrie et l'Égypte. L'édit XIII de Justinien (539) décrit les attributions du duc et augustal d'Alexandrie. Le *magister militum per Orientem* est le supérieur hiérarchique de l'augustal, mais, dans la hiérarchie militaire du diocèse, il ne figure que pour mémoire. Au premier rang, en réalité, viennent les cinq ducs d'Egypte, d'Augustamnique, d'Arcadie,

⁽¹⁾ Nous suivons ici l'étude de M. Jean MASPERO sur l'*Organisation militaire de l'Égypte byzantine*, p. 77 et suiv., Paris, 1912.

de Thébaïde et de Libye. Ils sont en même temps gouverneurs civils et militaires de chacun des duchés. Il n'y a pas de gouverneur militaire du diocèse, pas plus que de vicaire civil. Il n'y a pas d'intermédiaire entre les ducs et le *magister militum*; le duc et augustal d'Alexandrie n'a aucune suprématie sur ses collègues; le titre d'augustal est purement honorifique; le duc de Thébaïde reçut en 539 le même titre; son importance ne dépend que de celle de la région qu'il administre. Le duc est un fonctionnaire à double aspect : il est avant tout un gouverneur civil, juge et collecteur d'impôts; ses fonctions guerrières ne sont que des auxiliaires des autres. Au point de vue civil, le duc a sous lui des pagarques; au point de vue militaire, il commande aux tribuns ou stratélates⁽¹⁾.

Cela posé, voyons ce que Jean de Nikiou rapporte au sujet de la situation politique et militaire de l'époque. Le chroniste raconte que la ville d'Alexandrie et les villes de la côte étaient gardées par Théodore, qui était général⁽²⁾ et augustal⁽³⁾. Domitien, général⁽⁴⁾ et préfet⁽⁵⁾, est son inférieur et finit par se faire destituer par lui⁽⁶⁾. Quant à Cyrus, en désaveur auprès d'Héraclius et rappelé à Constantinople⁽⁷⁾, il ne tarde pas à rentrer en grâce, et reçoit pleins pouvoirs pour conclure la paix avec les Musulmans et constituer une administration convenable pour l'Égypte. Le *magister militum* Constantin part avec lui⁽⁸⁾. Les habitants, les gouverneurs et Domitien, qui était en faveur auprès de l'impératrice Martine, se réunirent et délibérèrent avec le patriarche Cyrus pour conclure la paix avec les Musulmans. Cyrus traita avec ceux-ci et offrit de leur payer tribut; il se ren-

⁽¹⁾ L'organisation que nous venons d'esquisser était celle du vi^e siècle. A l'époque suivante, qui est celle de la conquête arabe, elle ne variera que pour autant que les circonstances exigeront une centralisation plus effective.

⁽²⁾ *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 560.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 576.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 568.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 570. — C'est ainsi que Zotenbergh traduit le terme éthiopien correspondant, qui signifie ici gouverneur de la ville, subordonné au duc augustal; ailleurs (p. 577) il est question d'un *préfet* de la Basse-Égypte; il s'agit évidemment ici d'un duc ou gouverneur de province.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 570 et suiv.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, p. 564.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 572.

dit ensuite à Alexandrie et fit part à Théodore et au général Constantin du résultat des négociations, en les invitant à communiquer ces conditions à l'empereur et à les appuyer auprès de lui. Peu après, les chefs de l'armée et des citoyens d'Alexandrie ainsi que Théodore l'augustal se rendirent chez le patriarche Cyrus et lui présentèrent leurs hommages. Il leur exposa le traité et les engagea tous à l'accepter⁽¹⁾.

On peut déduire de ce qui précède que, sous Héraclius, Cyrus représentait directement l'empereur en Égypte; sans doute il ne pouvait se substituer aux gouverneurs et aux préfets locaux, mais il apparaît comme leur supérieur⁽²⁾. La *Vie de Samuel* précise encore le rôle du patriarche chalcédonien de l'époque : il est investi du pouvoir coercitif et chargé du contrôle des impôts; il dispose de la force armée pour se faire obéir⁽³⁾. Cyrus était donc vraiment le vice-roi; il n'était pas préfet d'Alexandrie, ni généralissime⁽⁴⁾; mais il était certainement le personnage le plus en vue de la capitale, et à raison des circonstances, son pouvoir devait nécessairement s'étendre aussi à l'armée; c'est ce que nous voyons en fait chez Jean de Nikiou. Telle est aussi la physionomie du Mukaukas dans les documents cités plus haut : la *Chronique anonyme* du vii^e siècle, l'auteur arabe Ibn Abdal Hakam et Sévère d'Ashmunein. Nous concéderons bien volontiers que ces écrivains ont attribué à Cyrus un pouvoir militaire plus direct et un rôle politique plus actif qu'il n'en eut en réalité. Quant à Eutychius et aux auteurs arabes postérieurs, il importe de remarquer que, malgré leurs divergences, ils s'entendent à représenter le Mukaukas comme investi de l'autorité suprême en Égypte, ce qui ne convient guère au monophysite Georges, lequel ne fut jamais que simple préfet. Les auteurs grecs Nicéphore et Théophane confirment les données

⁽¹⁾ *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 575 et suiv.

⁽²⁾ M. Callimachos (Φέρος, t. VII, p. 192 et suiv.) croit avoir démontré que Cyrus avait des autorités politiques au-dessus de lui, par le fait que Jean de Nikiou (p. 566) lui reproche d'avoir dépouillé les églises sans la permission des autorités, et que, dans l'affaire de Samuel de Kalamon, les autorités de la ville de Fayoum l'empêchèrent de tuer le moine (Clar. Press, ms. b 5, fol. 42). Il convient de faire ici la psychologie des sources.

⁽³⁾ Clar. Press, ms. b 5, fol. 40-42.

⁽⁴⁾ Il semble que Théodore ait été investi du commandement en chef des armées (JEAN DE NIKIOU, p. 553 et suiv., p. 556).

de Jean de Nikiou. Nous remarquons ainsi en Égypte, pendant les dix dernières années de la domination byzantine, une centralisation plus grande des pouvoirs que sous Justinien. Les difficultés de l'époque en sont la raison.

Il n'y a donc aucune inconséquence, comme le prétend M. Callimachos⁽¹⁾, à appeler Mukaukas le patriarche Cyrus. En le désignant ainsi, nous ne faisons de lui ni un éparque de la Moyenne-Égypte, ni un monophysite, ni même un ami des Coptes⁽²⁾; nous ne lui donnons pas une origine égyptienne⁽³⁾, et nous ne prétendons aucunement qu'il ait été en Égypte avant 628, ni qu'il ait vécu jusqu'en 645⁽⁴⁾. Cyrus n'envoya aucun présent à Mahomet⁽⁵⁾ et ne prit pas nécessairement part à la bataille d'Héliopolis⁽⁶⁾. Tous ces détails, pour autant qu'ils sont historiques, se rapportent à des personnages distincts de Cyrus. Sévère d'Ashmunein parle d'un certain Sanutios, ami d'Amrou et rendant de grands services aux Coptes⁽⁷⁾. Jean de Nikiou mentionne un préfet Georges qui fut en faveur chez Amrou⁽⁸⁾; il cite aussi un certain Ménas qui avait été nommé par l'empereur Héraclius préfet de la Basse-Égypte; profondément hostile aux Égyptiens, il fut maintenu à son poste par les Arabes⁽⁹⁾. Combinant ces données, et d'autres encore, avec celles qui concernent Cyrus, les auteurs arabes ont tout confondu. Nous ne saurons jamais combien d'individus se cachent sous la dénomination de Mukaukas. Un fait paraît bien établi, c'est que le nom revient au patriarche Cyrus, et que c'est par confusion que d'autres en ont été gratifiés.

Au lendemain de la publication de la *Vie éthiopienne de Samuel*, par M. Pereira, M. Nöldeke⁽¹⁰⁾ considérait comme in-

⁽¹⁾ *Φάρος*, t. VII, p. 194.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 443.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 197 et suiv.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 196.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 196 et suiv.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 196.

⁽⁷⁾ *P. O.*, t. I, p. 495.

⁽⁸⁾ *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 559.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 577.

¹⁰⁾ Dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XLVIII, 1894, p. 158-163.

suffisamment établie l'identification proposée par l'orientaliste portugais. Il exprimait timidement l'espoir de voir éclaircir la question grâce à un examen critique de la tradition au sujet de l'invasion arabe en Égypte, basé sur la *Chronique* de Jean de Nikiou, et d'autre part, grâce à la publication des fragments coptes complémentaires de la *Vie de Samuel*. Le vœu de M. Nöldeke a été réalisé en partie par M. Butler. Nous allons essayer de donner satisfaction complète au désir de l'éminent orientaliste.

b. *Témoignage de la Vie copte de Samuel*. — Notre texte copte raconte que, durant le séjour de Samuel à Scété, «l'impie Cyrus entra à Alexandrie afin de poursuivre le saint archevêque Benjamin» (fol. 1^o). D'après le biographe, Cyrus cherchait à le tuer et à le remplacer sur le siège patriarchal. Benjamin s'ensuit et Cyrus prit sa place; il reçut en même temps l'administration des revenus du pays. Il promulgua ensuite le *Tome de Léon*, et envoya un magistrien à la montagne de Scété, chargé de faire souscrire la confession de Chalcédoine par tous les moines, estimant que leur influence s'étendait à tout le pays. L'officier arriva à Scété avec deux cents soldats et s'installa dans la grande église d'apa Macaire. Il ordonna de convoquer tous les moines de la sainte montagne, y compris l'higoumène Jean, qu'il ne put découvrir, attendu qu'il était en captivité chez les barbares. Le magistrien fit donner lecture du *Tome de Léon* et de la lettre du Kauchianos qui engageait les moines à l'accepter. Il ordonna ensuite à un diacre de demander à haute voix à la multitude assemblée, s'ils admettaient la foi du *Tome*. Tous répondirent par le silence à la question, trois fois répétée, du diacre. L'officier s'irrita de cet accueil et menaça les moines des pires châtiments. Alors Samuel se leva courageusement et répondit : «Nous n'acceptons pas ce *Tome*, ni le concile de Chalcédoine, et nous ne reconnaissions aucun archevêque en dehors de notre père apa Benjamin.» Le magistrien entra dans une violente colère contre Samuel : celui-ci demanda qu'on fit apporter le *Tome*. L'ayant reçu, il le montra à la foule et le maudit ainsi que le concile de Chalcédoine et Léon «l'impie», et tous ceux qui partageaient leur foi. Ensuite il le déchira et le jeta par la porte à l'extérieur de l'église. Le magistrien ordonna

de le battre avec des lanières de cuir, de le garrotter et de le suspendre, de telle façon que son sang coulait à flots, jusqu'au moment où un valet ayant lancé un fouet dans l'œil du moine, celui-ci, tout en sang, excita par son aspect la pitié de l'officier qui ordonna de cesser le supplice. Ses disciples le recueillirent et s'ensuivrent, pourchassés par la bande impériale, de la montagne de Scété. Samuel arriva ainsi, porté par ses disciples, à la montagne du Midi, et s'arrêta dans une grotte, où il fut guéri par miracle. De là, il se rendit à la province du Fayoûm, dans un monastère appelé Neklone⁽¹⁾, en société de ses disciples Jacques, Joseph, Salomon et Selbane. Il y continua sa vie pieuse et mortifiée, jouissant d'une grande réputation de sainteté. Comme de toutes parts on l'importunait de fréquentes visites, il se retira dans une grotte située à un mille du monastère. Il ne quittait sa retraite qu'une fois la semaine, pour aller passer le samedi et le dimanche au monastère, afin d'y célébrer la synaxe. Il y trouvait toujours l'occasion d'exercer sa miséricorde à l'égard des malheureux accourus pour le voir. Il vivait ainsi depuis un an, quand Cyrus le Kauchianos arriva dans la contrée, afin de découvrir la retraite de Benjamin et de convertir les moines à la foi de Chalcédoine. Il fit son entrée dans la ville de Fayoûm, où l'évêque Victor l'accueillit avec de grands honneurs. Ensuite, il se mit à promulguer le *Tome de Chalcédoine*, d'après la volonté de Justinien, «l'empereur maudit des Romains», qui avait ordonné à toute l'Égypte d'accepter la foi du concile «impur»⁽²⁾. Le Kauchianos ne parvint pas à convaincre le peuple resté fidèle à la croyance monophysite; il en attribua la faute aux moines de la région et résolut

⁽¹⁾ C'est le monastère de Naklun, dont parle Makrizi (éd. Everts, *Anecdota Oxoniensia*, série sémitique, t. VII, p. 313 et suiv.), appelé aussi le monastère de la Poutre ou de l'Ange-Gabriel; il était situé au-dessus d'une grotte, creusée dans la montagne, appelée *Tarif-al-Fayyum*. La montagne dominait les deux villes de Iftih-Shalla et Shalla. Le monastère de Naklun était situé plus bas que celui de Sedment, et recevait les eaux du canal de Manhi. Quatremère (*Observations*, p. 27) le situait à deux heures de marche au sud-ouest de la ville de Fayoûm.

⁽²⁾ Il s'agit ici évidemment d'un ordre donné *autrefois* par Justinien. Il n'est pas impossible que, peu au courant des choses de Byzance, le biographe ait donné à l'empereur régnant, Héraclius, le nom d'un de ses prédécesseurs connu par son opposition aux monophysites.

de les convertir à sa foi, afin de conquérir ensuite la masse du peuple. Il y réussit en partie; alors Samuel réunit les habitants de Neklone, au nombre de deux cents laïques et cent vingt moines, et les persuada de quitter le monastère et de se cacher, en attendant des jours meilleurs. Un matin, trois soldats arrivèrent au monastère pour annoncer le Kauchianos; ils ne trouvèrent que l'économie et le conduisirent à leur maître. Celui-ci était en route pour le couvent; il interrogea l'économie sur le motif de la désertion des moines. Forcé de répondre, l'économie raconta ce qui s'était passé. Le Kauchios rebroussa chemin et ne revint plus jamais au monastère; il retourna à la ville de Fayoûm, irrité de la conduite de Samuel qu'il fit rechercher et conduire en sa présence⁽¹⁾. Le moine, roué de coups, fut soumis à un interrogatoire touchant son insubordination; il répéta ses invectives contre la doctrine de Chalcédoine et compara le Kauchios à Mastima⁽²⁾, chef des démons. Alors le pseudoarchevêque ordonna de le battre, et il l'eût tué, ajoute le biographe, si les autorités de la ville ne l'en avaient empêché. Samuel fut chassé de son monastère et de la région, et se retira à la montagne de Takinasch⁽³⁾ avec ses disciples.

Ce récit était connu en partie par le fragment d'Oxford publié par M. Amélineau, ainsi que par la version éthiopienne. Cependant le Kauchios n'y était pas, comme dans la vie complète, explicitement identifié avec le patriarche Cyrus, dont on devinait néanmoins la personnalité sous cette appellation tant discutée. Aujourd'hui que nous avons le texte copte complet de la *Vie de Samuel*, la formule : *Mukaukas = Kauchios*, que nous

⁽¹⁾ A partir d'ici le texte porte ΠΚΑΥΧΙΩC au lieu de ΠΚΑΥΧΙΑΝΟC. Cette abréviation n'a rien d'étonnant chez un Copte employant un mot d'origine grecque. Le passage de la forme brève à la longue est tout aussi admissible.

⁽²⁾ ΜΑΣΤΗΜΑ est l'hébreu מַשְׁטֵם, qui signifie *entrave, embûches, ennemi* (GESENIUS, *Thesaurus*, p. 1327 b). Le mot désigne ici Satan.

⁽³⁾ La montagne de ΤΑΚΙΝΔΩY avait un monastère avec une église. On rencontre le nom dans un papyrus copte provenant du Fayoûm, où il est question d'une dépense faite à la fête de ΤΑΚΕΝΗΩY (CRUM, *Coptic manuscripts brought from the Fayyum by Flinders Petrie*, Papyrus XLV, v°, col. b, l. 10 et 11, et note, p. 67).

avons établie plus haut, peut s'énoncer en toute certitude : *Mukaukas = Cyrus*. Il en résulte directement que la solution proposée par M. Amélineau perd toute probabilité.

Il nous reste à examiner l'étymologie du mot καύχιος ou καύχιανος. L'hypothèse de M. Karabacek pour l'étymologie de Mukaukas, qu'il croyait dériver de μεγαυχίς, ne paraît guère défendable en présence de l'orthographe copte. La solution proposée par M. Callimachos, à savoir : καύχιος = καῦσος « serpent », n'est pas heureuse. Il ne peut davantage être question d'un nom propre; la présence de l'article, π-καύχιος, π-καύχιανος, suppose le nom commun. M. Pereira, à la suite de M. Amélineau, émet deux hypothèses : celle d'un nom de charge et celle d'un surnom. Écartant la première, pour le motif que les charges du Kauchios sont indiquées explicitement, il se rallie à la seconde et admet l'étymologie proposée par M. Amélineau. Celui-ci fait dériver le surnom de καύχιος du grec καύχιος, qui s'écrit aussi καύχον et καύχιον, et signifie une monnaie creuse, en usage dans l'empire byzantin depuis le temps de l'empereur Justin. Kauchios signifierait ainsi l'homme de καύχιον. Ce surnom s'expliquerait par ironie, allusion faite aux fonctions fiscales du patriarche. M. Pereira estime que cette étymologie rend compte aussi de la forme arabe, qui tient de la participiale sémitique⁽¹⁾.

M. Butler⁽²⁾ fait observer à bon droit que la référence de

(1) La version éthiopienne donne à l'officier impérial qui persécuta Samuel à Scété le nom de Maximianos. Le personnage qui le chassa de Neklone porte un nom que M. Pereira traduit par *comte*. Bien que celui-ci ne porte jamais le nom de Maximianos, le traducteur éthiopien identifie manifestement les deux individus. M. Pereira voit dans Maximianos la transcription éthiopienne du copte πκάύχιος (*Vida do Abba Samuel*, p. 45, n. 1). Depuis que nous avons en copte le récit du premier épisode qui se passa à Scété, nous sommes en mesure d'affirmer que Maximianos est le καρικτριανός, l'officier impérial député à Scété pour convertir les moines. Quant au *comte*, c'est le καύχιος en personne. Vraisemblablement le traducteur éthiopien, ne saisissant pas la portée du terme copte, l'a remplacé par le nom de la fonction qu'il voyait exercer par le personnage. Le mot éthiopien signifie aussi bien *éparque* et *gouverneur de province* que *comte*. Dans un autre passage il est simplement question du *Romain* (Grec).

(2) *Arab conquest*, p. 524.

M. Amélineau est douteuse. Du Cange donne καυκίον comme signifiant une petite coupe; une seule fois, dans la 105^e *Novelle* de Justinien, le mot signifie une monnaie creuse. Du Cange ajoute que la lecture καυκίον est douteuse en cet endroit et pourrait bien se trouver là pour κοκκίον. De là à conclure que le καύχιον était une monnaie byzantine en usage depuis les Justins, il y a du chemin. M. Pereira a eu le tort de ne pas faire la critique de cette étymologie. M. Butler propose, eu égard à l'origine de Cyrus, qui fut évêque de Phasis, dans le Caucase, l'étymologie καύχιος = καυκάσιος. Il ne s'agirait que d'une simple abréviation. Cette solution expliquerait en même temps la forme arabe Mukaukas, considérée comme un participe. L'auteur se demande si cette dérivation ne paraîtra pas trop violente. Nous le croyons, si l'on fait attention à la forme καύχιανος que l'on rencontre dans le texte copte en même temps que la forme καύχιος, la seule connue jusqu'ici par les fragments publiés. Pour ce motif, nous nous rallions à la seconde hypothèse du savant anglais, à savoir : καύχιος = κοάχιος « the Colchian »; nous croyons que la forme καύχιανος pourrait bien être plus ancienne que καύχιος, et que, dans ce cas, il faudrait dire : καύχιανος = κοάχιανος. Cette étymologie se justifie par le fait que Phasis était situé en Colchide. Nous estimons inutile de recourir à la troisième hypothèse de M. Butler, qui fait dériver καύχιος de καύχος = *amasius*, en supposant que les Coptes aient fait de Cyrus, non seulement un *impie*, mais un personnage vicieux. Tout en admettant avec M. Butler que les deux solutions : καύχιος = κοάχιος, καύχιος = καύχος, ne sont pas incompatibles, nous préférons nous en tenir à la première, pour le motif qu'elle se suffit à elle-même, et que la seconde ne s'appuie sur aucun fait positif. Quant à la forme arabe, elle dérive sans doute de la forme copte, par l'adjonction de la syllabe participiale, assurant au mot sa portée qualificative.

c. Autorité de ce récit. — Avant de suivre Samuel à la montagne de Takinasch, où il se retira après les incidents que nous venons de rapporter, il convient de se demander quelle créance mérite le récit de la persécution subie par le moine monophysite de la part du patriarche melkite.

La tendance antichalcédonienne de la narration, comme de toute la biographie, est évidente. Il faut, par conséquent, faire la part de l'exagération, causée par les préjugés de secte et de race. Il n'en est pas moins vrai que Cyrus occupe parmi les patriarches chalcédoniens une place exceptionnelle, caractérisée par une violence particulière à l'égard de l'élément réactionnaire. Toute la tradition copte est d'accord à ce sujet. La *Chronique* de Jean de Nikiou⁽¹⁾ fait de fréquentes allusions aux persécutions et vexations que Cyrus infligea aux Coptes, et attribue à cette cause la ruine de la domination grecque en Égypte. Le Synaxaire copte⁽²⁾ montre le patriarche Benjamin traqué par son rival, et obligé de se cacher pendant dix ans dans le Sahid. Sévère d'Ashmunein⁽³⁾ témoigne de la même situation. Celui-ci raconte notamment que le propre frère du patriarche copte Benjamin, Ménas, avait été torturé et noyé à cause de sa foi. Une partie du peuple célébrait secrètement la synaxe copte. A Alexandrie, un prêtre de la Maréote, nommé Agathon, célébrait les mystères la nuit : ce fut le successeur de Benjamin. Les gaïanites, exaspérés par les rapines et les vexations de Cyrus, se réunirent dans l'église de Dafashîr, près de Maréotis, et formèrent un complot contre la vie de leur oppresseur. La conspiration fut étouffée dans le sang. La biographie du patriarche copte Isaac⁽⁴⁾, écrite vers 695, représente celui-ci, dans sa jeunesse, rencontrant un prêtre nommé Joseph, qui avait été traîné devant le tribunal de Cyrus, et battu à cause de son attachement à la foi monophysite.

Bref, Cyrus a laissé un trop mauvais souvenir chez les Coptes, pour qu'on l'excuse d'avoir imposé la foi de Chalcédoine par des moyens qui ne convenaient guère à un homme destiné à exercer un rôle pacificateur, encore moins à un prêtre et un évêque. On peut supposer toutefois, à sa décharge, que ses fonctionnaires ont, dans certains cas, outrepassé ses ordres.

On s'étonne de ne trouver, dans les documents d'origine

⁽¹⁾ Éd. ZOTENBERG, p. 562, 583.

⁽²⁾ Au 8 tobi; éd. WÜSTENFELD, p. 222.

⁽³⁾ *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 491 et suiv.

⁽⁴⁾ Éd. AMÉLINEAU, dans les *Publications de l'École des Lettres d'Alger*, t. II, 1890, p. 11 et suiv.

copte, aucune trace d'une tendance de Cyrus à imposer la formule monothéiste, dont il était le père. Il n'est jamais question que de sa campagne en faveur du concile de Chalcédoine. La *Vie de Samuel* fait allusion aux paroles flatteuses du Kauchios à l'égard des moines qu'il abordait. Peut-être avait-il essayé d'atténuer l'opposition entre les deux confessions par une formule de conciliation. La chose paraît peu probable. En tout cas, les Coptes ont interprété la démarche de Cyrus comme un ordre d'adhérer au concile de Chalcédoine; et d'ailleurs, c'est bien le fameux *Tome* qu'on leur proposait, et c'est bien lui que Samuel lança par la porte. Les annales coptes n'ont pas gardé le souvenir d'un *Eirenicon* quelconque; la nouvelle formule de l'*Ecthesis* ne dépassa probablement pas les portes d'Alexandrie.

IV. *Samuel en captivité chez les barbares.*

Arrivé à Takinasch avec ses disciples (fol. 28 et suiv.), Samuel y demeura quelque temps, dans le recueillement, la prière et le jeûne. A cette occasion, le biographe rapporte un petit discours de Samuel sur le jeûne et la prière.

Bientôt le moine résolut de se retirer dans la solitude et, le jour de l'Assomption de la Vierge, il quitta ses disciples, leur promettant de les visiter le jour de Pâques. Il gravit la montagne voisine et aperçut de là, dans une vallée, une petite église entourée de palmiers. Il se dirigea de ce côté et trouva le sanctuaire envahi par les sables, car il était depuis longtemps abandonné. Samuel déblaya l'église et s'y installa. Il n'y était pas depuis longtemps qu'une horde de barbares passa par là, venant du côté de l'Occident. Samuel se cacha dans l'église. Les barbares y entrèrent et se montrèrent irrévérencieux à l'égard du saint lieu. Le moine ne put le supporter, il protesta à haute voix et ainsi se découvrit aux barbares. Ceux-ci s'emparèrent de lui et exigèrent qu'il leur livrât les vases sacrés. Sur sa réponse qu'il n'y en avait pas en ce lieu, ils le battirent avec violence, après l'avoir lié à une colonne de l'église. Comme ils ne pouvaient rien obtenir de lui, ils l'emmenèrent et le pla-

cerent sur une chamelle, afin de le conduire avec eux dans leur pays. Le biographe raconte que l'animal, pareil à l'âne de Balaam, se mit à converser avec Samuel. Tout à coup, la chamelle s'arrêta et refusa de continuer son chemin. Les barbares déposèrent leur captif; aussitôt la chamelle avança. Voyant que l'animal s'obstinait à ne pas vouloir porter son fardeau, ils laissèrent Samuel sur place et s'en allèrent. Le pauvre moine était en fort piteux état; il parvint néanmoins à se traîner jusqu'à sa petite église et y demeura quelque temps en paix. Mais les barbares revinrent dans les environs et repassèrent par la vallée où habitait Samuel. La vallée est appelée ici la vallée de Kalamon⁽¹⁾. Les barbares trouvèrent le moine occupé à nettoyer des tiges de palmier. Comme il ne leur livrait pas les vases de l'église, ils se mirent à le battre sans merci. Ils l'emmenèrent ensuite dans leur pays, où ils le vendirent à un riche barbare. Samuel rencontra, dans sa captivité, l'higoumène Jean de Scété, pareillement esclave, et fut chargé de paître avec lui les chameaux de leur maître respectif. Ils conversèrent des choses divines, et Jean prévint son compagnon

⁽¹⁾ Champollion le Jeune (*L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 319 et suiv.) estimait que le nom de ΚΑΛΑΜΩΝ n'est pas d'origine égyptienne. En grec καλαμών signifie *plantation de roseaux*. Jean Mosch (*Pratum*, c. xlvi; *P.G.*, t. LXXXVII³, col. 2900) connaît une laure du même nom près du Jourdain. Dans les *Apophthegmata Patrum* (COTELIER, *Ecclesiæ Graecæ monumenta*, t. I, p. 674, 677), il est question de ὁ Καλαμών τοῦ Ἀρσενοτρού; c'est le Kalamon de Samuel, situé dans la province du Fayoum. Makrizi (éd. EVERETT, *Anecdota Oxoniensia*, sér. sém., t. VII, p. 314) place le monastère de Kalamon dans un désert, au pied de la montagne du même nom, sur la route du Fayoum. Au dedans du couvent, il y avait, à l'époque de l'historien arabe (xv^e siècle), une source d'eau courante, et une autre au dehors. La vallée renfermait un grand nombre d'anciens ermitages; le vallon voisin, Amlih, était bien arrosé et couvert de palmiers. A l'extérieur du monastère, on voyait une saline dont le sel était vendu par les moines et servait à la consommation de tout le canton. Abu Salih (éd. EVERETT, *Anecdota Oxoniensia*, sér. sém., t. VII, p. 206 et suiv.) rapporte que l'église du monastère était sous l'invocation de la Vierge Marie. Il parle aussi de la montagne située vis-à-vis, et qui porte le nom de Rian. C'est là que Samuel aimait à se retirer. M. Pereira, se basant sur un texte de Jean Mosch, situe le couvent de Samuel au 15^e mille d'Alexandrie, ajoutant qu'il existait bien avant notre moine, attendu que apa Sisoé, dont parlent les *Apophthegmata Patrum* (COTELIER, *Ecclesiæ Graecæ monumenta*, t. I, p. 674 et 677), et apa Timothée, 26^e patriarche d'Alexandrie (458-480) et disciple de Dioscore (*Chronique de Jean*

des intentions malveillantes de son maître, qui ne manquerait pas de lui faire adorer le soleil levant, à la mode des barbares. En effet, Samuel fut mis à l'épreuve, mais refusa de se prêter au culte idolâtre; bien plus, il cracha dans la direction du soleil, ce qui mit son maître en colère. Samuel fut attaché à un acacia pendant cinq jours, sans manger ni boire. Le moine de Scété intercéda en sa faveur, et Samuel fut délivré, grâce à l'intervention du maître de Jean. Ils continuèrent ensuite à paître les chameaux dans la campagne, tout en pratiquant leurs exercices de piété et se montrant pleins de docilité à l'égard de leurs maîtres.

Une plus rude épreuve attendait le pauvre Samuel. Désirant en avoir une progéniture qui enrichirait sa domesticité, son maître lui ordonna de s'unir à une de ses esclaves, femme cruelle et d'une force peu commune. Le moine refusa énergiquement, invoquant sa situation religieuse. Le barbare l'attacha, en punition de sa résistance, à un acacia, où il le laissa pendant plusieurs jours, sans manger ni boire, exposé à la chaleur du jour et au froid de la nuit. Sur le conseil d'un vieillard, en qui le biographe voit le démon, le barbare résolut d'em-

de Nikiou, éd. ZOTENBERG, p. 476), furent moines de ce couvent. Nous croyons qu'il y a ici confusion. D'abord, nous savons que c'est bien Samuel qui fonda le monastère de Kalamon vers le milieu du vi^e siècle. Jean Mosch, qui mourut au plus tard en 634, n'a pu connaître ce couvent. En outre, le texte de Mosch ne convient guère à notre Kalamon : *Quintodecimo ab Alexandria millario monasterium est, quod vocatur Calamon, inter octavum decimum et Maphora*. Il est évident que la distance donnée ne correspond absolument pas à celle du Fayoum. Quant à Sisoé (COTELIER, loc. cit.), le contexte indique qu'il s'agit d'un solitaire. Timothée, lui, est dit avoir vécu pieusement comme moine au couvent de Kalamon (JEAN DE NIKIOU, loc. cit.). Il n'est dit nulle part que ce couvent était situé dans le nome d'Arsinoé. De tout cela, il résulte qu'il y avait en Égypte un second monastère de ce nom, situé au 15^e mille d'Alexandrie, que Jean Mosch visita, et où jadis Timothée élève fut moine. La distinction des deux couvents est insinuée par la précision : Καλαμὼν τοῦ Ἀρσενοτρού. Avant Samuel, il n'y avait pas de monastère proprement dit à Kalamon d'Arsinoé, mais il y avait des ermitages, où vécut notamment apa Sisoé. Les incursions de barbares dont parle Sisoé (COTELIER, loc. cit.) avaient rendu ce lieu désert, et c'est ainsi que Samuel trouva un petit sanctuaire abandonné. — Il y a aujourd'hui, dans l'oasis de Dachel, à l'ouest de Thèbes, un village nommé Kalamun (BÄDERKER, *Égypte*, 7^e éd. allemande, 1913, p. 366). Il est certain qu'il ne peut être identifié avec aucun des deux endroits dont nous avons parlé.

poyer un moyen, qu'il croyait infaillible, de vaincre l'obstination du moine. Il l'attacha par une menotte de fer à la jeune fille, escomptant qu'il en obtiendrait ce qu'il attendait. Il les envoya ensuite paître les chèvres dans la campagne. L'esclave, plus forte que lui, le traînaît à sa suite, lui reprochant de ne pas courir assez rapidement après les chèvres qui s'égarraient. Samuel souffrait avec patience toutes ces avanies et priait Dieu de le délivrer de cette troublante situation. L'occasion ne tarda pas à se présenter. Samuel guérit un boiteux, ainsi qu'un enfant sourd-muet et perclus. Bientôt il est délivré de ses entraves, et, comme un mouvement s'était produit en sa faveur parmi les barbares, son maître, qui s'appelait Sokortes, l'honora de sa confiance et le laissa paître ses chameaux en toute tranquillité. Les guérisons se suivent; bientôt la propre femme de Sokortes, après avoir vainement invoqué le soleil, recourt à Samuel pour être délivrée de ses infirmités. Le moine thaumaturge la guérit, et, en outre, obtient un fils à ses maîtres, d'après leur désir. Alors Sokortes lui accorda la liberté. Samuel passa encore cinq semaines avec l'higoumène Jean, lui fit ses adieux, et regagna son pays, escorté par les serviteurs du barbare et comblé de présents.

Les barbares qui s'emparèrent de Samuel et le retinrent dans la captivité sont appelés, dans notre texte copte, les Μαζίχες (sol. Μάζης, Μάζης, Μάζη). Ce sont les Mazikes, dont les auteurs grecs font souvent mention. Ptolémée cite dans sa *Géographie* (I. IV, c. v) les Μαζίται, et place leur résidence au sud-ouest de Scété, à l'occident du lac Mœris. Sont-ce les Mazikes? On peut en douter, attendu qu'en un autre endroit (I. IV, c. n, § 19) il parle explicitement des Μαζίκες, peuple de la *Mauretania Caesariensis*. Lucain (iv, 681) les appelle Mazax. La Maurétanie était séparée de la Numidie, à l'est, par le fleuve Ampsaga, de la Gétulie, au sud, par l'Atlas, et confinait, au nord, à la Méditerranée, et à l'ouest, à l'Atlantique. Il semble certain que les Berbères sont les représentants de l'ancienne population de la Maurétanie. Le nom arabe des Berbères est *Amazigh*, qui se rencontre sous la forme Mazikes chez Hérodote (iv, 191, éd. Bähr), et sous la forme Mazices chez Ammien Marcellin (xxix,

5, § 17)⁽¹⁾. Ce sont les Libyens, que les Romains appelaient les Barbares⁽²⁾; c'est sous cette dernière dénomination qu'ils interviennent le plus souvent dans la *Vie de Samuel*.

Les *Apophthegmata Patrum* racontent qu'à une certaine époque les Maziques firent invasion dans le désert de Scété et massacrèrent un grand nombre de moines. Les moines Pœmen et Nub prirent la fuite et se retirèrent à Térénouti⁽³⁾. Le récit copte de ce fait ajoute que ces barbares vinrent de l'Occident⁽⁴⁾. Moïse de Scété fut massacré avec six autres moines par les barbares, vers la fin du IV^e siècle⁽⁵⁾. Pierre l'Ibérien, en voyage en Arabie, arrive au mont Abarim, et raconte qu'étant jeune il a connu, à cet endroit, un des grands moines de Scété, qui s'était réfugié là avec tous les moines de Scété, quand une horde de Maziques avait envahi les monastères de la région⁽⁶⁾. Evagrius mentionne les Maziques comme une tribu de brigands, menaçant l'oasis où Nestorius se trouvait en exil⁽⁷⁾. Jean Mosch rencontra pendant le règne de Tibère un moine de l'oasis, nommé Léon, qui s'était livré aux Maziques pour le rachat de trois vieux moines, Jean de Constantinople, Eustathius de Rome et Théodore de Cilicie, qui avaient été emmenés captifs par ces barbares⁽⁸⁾. Sous l'empereur Maurice (582-602), les Maziques, qui s'étaient avancés jusqu'au Nil, furent battus par le duc Aristomaque⁽⁹⁾. Les textes coptes témoignent d'incursions analogues de ces mêmes barbares. Jean le Nain fut forcé de s'enfuir de Scété et de se réfugier à Klyisma, pour échapper aux Maziques⁽¹⁰⁾. L'auteur de la *Vie d'apa Manassé*⁽¹¹⁾ rapporte que,

(1) SMITH, *Dictionary of Greek and Roman geography*, t. II, p. 296 et suiv., p. 300.

(2) EGLI, *Nomina geographica*, p. 101.

(3) P.G., t. LXV, col. 129.

(4) ZORGA, *Catalogus*, p. 352.

(5) P.G., t. LXV, col. 285.

(6) R. RAABE, *Petrus der Iberer*, p. 83.

(7) *Historia ecclesiastica*, l. I, c. viii; P.G., t. LXXXVI², col. 2440.

(8) *Pratum*, c. cxii; P.G., t. LXXXVII³, col. 2976 et suiv.

(9) JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 524. — Le texte éthiopien porte *Marikos*; c'est *Mazikos* qu'il faut lire; le copiste arabe dont dépend ce texte a oublié un point diacritique.

(10) AMÉLINEAU, *Vie de Jean le Colobos*, dans les *Annales du Musée Guimet*, t. XXV, p. 390.

(11) AMÉLINEAU, dans les *M.M.F.C.*, t. IV, p. 678.

grâce aux mérites de ce moine, la contrée qu'il habitait, au nord de Tabennesi, fut délivrée des invasions des Maziques, οὐαστικος, peuplade cruelle qui vendait ses victimes aux anthropophages.

La *Vie de Samuel* mentionne deux incursions de barbares dans le Fayoum ; Samuel en fut chaque fois la victime. L'auteur raconte que ces peuplades adoraient le soleil, d'où M. Butler a conclu qu'il s'agissait des Perses⁽¹⁾. Le texte copte dit explicitement que c'étaient les Maziques (fol. ፲፻, ፻፭, ፻፯).

V. Fondation et organisation du monastère de Kalamon.

Quand Samuel et ses guides eurent cheminé, à dos de chameau, pendant dix-sept jours, ils arrivèrent aux confins de la région d'Amoun, εντογη ΝΤΑΛΙΟΥΝΙΑΚΗ (fol. ፲፻) ⁽²⁾. Les guides mirent alors le moine sur la route de son pays et retournèrent chez eux. Samuel se dirigea ensuite vers Kalamon, où il retrouva sa modeste demeure. Comme il se prosternait dans la petite église il eut, d'après la légende, une vision. La Vierge Marie lui apparut, entourée de saints. Elle mesura le temple et en prit possession; elle promit que les barbares ne viendraient plus jamais à Kalamon. Ce dernier détail prouve qu'en fait la région ne fut plus ravagée par les Maziques depuis la fondation du monastère, que Samuel s'empressa de réaliser aussitôt. Il se rendit, à cet effet, à Takinasch et en ramena ses disciples, qu'il avait laissés en cet endroit. Tous ensemble, ils se mirent à restaurer l'église et les cellules avoisinantes, et à défricher le terrain qui se trouvait à l'entour des sources. Ils semèrent là toute espèce de graines, de façon à pouvoir se suffire. La ré-

⁽¹⁾ *Arab conquest*, p. 91, note 2.

⁽²⁾ C'est probablement l'oasis d'Ammon, aujourd'hui Siouah, distante de la vallée du Nil de 15 à 20 journées. Elle est habitée en majeure partie par les Berbères. Actuellement la route de Siouah au Nil passe par l'oasis de Baharia, d'où l'on arrive en 5 jours et demi à Médinet-el-Fayoum. On peut supposer que les guides venant de Siouah ont conduit Samuel aux frontières de leur pays, notamment à l'oasis de Baharia, où le moine a pris la route de gauche vers Kalamon, dans la direction de Fayoum. Ainsi Samuel aurait cheminé seul pendant quatre ou cinq jours. Sur les oasis mentionnées, voir BEDEKER, *Egypte*, 7^e éd. allemande, 1913, p. 362 et suiv.

colte fut bonne, de sorte qu'ils ne furent pas obligés de se rendre dans l'intérieur du pays d'Égypte pour y faire des emplettes alimentaires.

La nouvelle communauté jouissait de la sympathie et de l'admiration de toute la contrée. Bientôt les moines de Nekhone l'apprirent, et quatorze d'entre eux vinrent se placer sous la direction de l'abbé Samuel, qui les accueillit avec joie. Il y avait une saline à cet endroit; Samuel la fit exploiter par ses moines, qui se servaient des chameaux du monastère pour le transport du sel et pour leurs travaux en général. Cinq autres moines de Takinasch vinrent grossir la communauté.

Samuel reçut aussi la visite de Grégoire, évêque de Kaïs, qui était affligé d'un mal très douloureux; c'était, dit le biographe, un homme dur et avare. Dès qu'il eut salué le moine, il fut guéri de son mal; il passa quatre jours à converser avec Samuel, et il faut croire que celui-ci le guérit aussi de ses défauts moraux, car, dès qu'il fut retourné dans sa ville épiscopale, il se hâta d'envoyer de riches présents au monastère, à savoir : cent écus d'or pour l'église, vingt mesures d'huile, trente mesures de froment et cent vases de vin pour le monastère, ainsi qu'un chameau et un âne.

Ainsi, la jeune communauté se développait et s'organisait. Peu de temps après, Samuel donna l'habit monacal à dix-sept jeunes recrues.

Parmi ces nouveaux éléments, le moine Apollo se distinguait par son obligeante activité. Il se levait à minuit afin de puiser de l'eau pour la diaconie⁽¹⁾ et nettoyer les cellules des frères⁽²⁾.

⁽¹⁾ La διακονία désignait proprement l'ensemble des biens, mobiliers ou immobiliers, appartenant à un monastère ou à une église, et gérés par un fonctionnaire décoré du titre général de διακονητής; celui qui était chargé du mobilier portait plus spécialement le nom d'οἰκονόμος. Ici, la diaconie désigne la partie du monastère servant de magasin, de cuisine et d'atelier. Parfois la διακονία désigne le ministère des pauvres, la distribution des aumônes.

⁽²⁾ Un fait identique est raconté dans l'*Histoire du patriarche copte Isaac* (éd. AMÉLINEAU, p. 26), où l'on voit le jeune moine de Scété se lever la nuit pour puiser de l'eau pour les frères et nettoyer leurs οναργεῖαι. M. Amelineau traduit : leurs sièges. Nous croyons qu'il s'agit des cellules, que l'on nettoyait pendant que les frères se trouvaient à l'église pour la synaxe. Apollo est dit nettoyer les οικα des frères.

C'était lui qui prenait soin des chameaux et qui se chargeait d'aller en ville, à Fayoum, pour faire les courses, et même dans l'intérieur du pays d'Égypte, pour y vendre le produit du travail des moines. Samuel en faisait grand cas.

Samuel s'occupait de la direction spirituelle de ses fils, surtout des novices. Le biographe donne un spécimen des instructions qu'il adressait à ceux-ci. Samuel les engage à passer tous les jours de leur vie dans la prière et le jeûne, afin d'échapper aux pièges du démon et aux excitations de la chair; il leur recommande la pratique de l'humilité et de la charité; il leur rappelle leurs fins dernières, et propose à leur imitation l'exemple des prophètes et des moines d'autrefois, qui furent des modèles de pureté, de piété et de mortification. Tout ce petit discours est empreint de sagesse et d'esprit évangélique.

Revenant à son sujet, l'auteur raconte la fondation de la nouvelle église de Kalamon. L'ancien sanctuaire était devenu trop étroit pour abriter la communauté qui, chaque jour, devenait plus nombreuse. Samuel songea à construire un temple plus vaste et se concerta avec l'évêque du Fayoum, apa Joseph, qui le secondait dans ses entreprises. Apollo se rendit dans l'intérieur du pays d'Égypte, avec quelques-uns de ses frères, afin de se procurer des ressources pour la nouvelle construction. Les notables du pays leur donnèrent des chameaux et d'autres présents en abondance. Le préfet de la ville de Pelhip, pays natal de Samuel, chargea sur des bateaux des matériaux de construction : bois, poix et fer, en grande quantité, et les amena au monastère. Il fit don à Samuel de quinze cents écus d'or et d'une collection d'ornements en soie pour le service de l'autel.

Bientôt l'église fut achevée et aménagée, et l'on songea à la faire consacrer. Les frères voulurent la dédier au nom d'apa Samuel : celui-ci protesta avec énergie et voulut qu'on la dédiât à la Mère de Dieu, ainsi que la petite église et tous les bâtiments de la diaconie. A cette occasion, il prophétisa qu'après quatre générations, un higoumène de Kalamon bâtitrait une église en son nom⁽¹⁾. On pria donc l'évêque du Fayoum, apa

⁽¹⁾ Ce détail prouve que cette église existait au moment où la *Vie de Samuel* fut composée.

Joseph, de venir procéder à la dédicace de l'église. Le prélat se rendit à l'invitation, accompagné des notables de sa ville épiscopale; ceux-ci apportèrent leurs offrandes au nouveau sanctuaire. L'évêque célébra la synaxe et consacra l'église au nom de la sainte Trinité et de la Mère de Dieu. Il conféra la prêtrise à Samuel⁽¹⁾, malgré la résistance de celui-ci, ainsi qu'à Apollo, à Djidjoi et Selbane; il ordonna diacres Théodore le Canopite, Zachée et Schenoudi. Le biographe ajoute que Samuel fit encore ordonner six autres frères par un certain apa Jean.

Nous trouvons à cet endroit un éloge de quelques-uns des disciples de Samuel. Théodore le Canopite conversait, dit-on, avec la Vierge Marie. On racontait la même chose d'apa Zachée. Le biographe rapporte, au sujet d'Apollo, une anecdote qui lui permet de comparer Samuel au prophète Élisée. Une veuve de Pemdje⁽²⁾ envoyait tous les ans trois mesures d'huile au monastère. Apollo, en sa qualité d'économie, la reçut un jour, accepta de sa main l'offrande annuelle et alla déposer le vase dans la cave. Par malheur, il heurta un autre récipient, et les deux vases se brisèrent, répandant leur contenu sur le sol. Apollo, très marri, alla conter sa mésaventure à son supérieur, qui lui ordonna simplement de recueillir l'huile répandue. Ils parvinrent à remplir deux autres vases. L'obéissance de l'économie fut récompensée par le Ciel, qui opérait dans Samuel comme jadis dans Élisée.

Les frères s'occupaient notamment de la récolte des roseaux⁽³⁾. A cet effet, ils se construisaient une cabane sur place et y de-

⁽¹⁾ D'après le Synaxaire (éd. BASSET, P.O., t. III, p. 406), Samuel aurait été ordonné prêtre de l'église d'apa Macaire, pendant son séjour à Scété.

⁽²⁾ Pemdje, παύχε, est l'ancien Oxyrynchos, actuellement Behnesa, à 15 kilomètres à l'ouest de Beni-Mazar, à 4 journées de l'oasis Baharia (BÄDEKER, *Égypte*, 7^e éd. allemande, 1913, p. 199). On trouve un évêque de cette ville au concile d'Éphèse : πέτρος ἀπεικόνη, ce qui est rendu en grec par Πέτρος Ὀξυρύγχου. (E. AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 915; sur Aphou, évêque de Pemdje, voir REVILLOUT, *Revue égyptologique*, t. III, 1883, p. 27 et suiv.).

⁽³⁾ Sans doute pour la confection de corbeilles et aussi pour l'aménagement des cellules.

meuraient quelque temps. Il y avait au monastère deux frères, Hatre et Houmise⁽¹⁾. Samuel envoya Hatre à la plantation de roseaux; mais bientôt celui-ci, atteint de fièvres, tomba malade. Les frères, croyant qu'il s'en remettrait bientôt, ne jugèrent pas nécessaire de le transporter au monastère. Mais la maladie s'aggrava, et on se décida à transporter Hatre au couvent. Le pauvre moine ne put se tenir sur la monture, et on dut se résoudre à le laisser dans la cabane. On députa un frère à Samuel, qui envoya Houmise avec deux autres frères au pays d'Égypte où se mourait Hatre, afin de lui commander de revenir aussitôt au monastère. La même nuit, Hatre rendit le dernier soupir. Samuel, entre temps, priait Dieu pour son fils bien-aimé. La Vierge Marie lui annonça la mort de celui-ci, et promit de le ramener vivant au couvent, après quoi il se reposerait à jamais. Cependant les moines s'occupèrent de laver le cadavre de Hatre et fermèrent la cabane, attendant les événements. Ils virent bientôt arriver Houmise avec ses compagnons. Mis en présence du cadavre de son frère, le moine pleura à chaudes larmes, regrettant amèrement d'être arrivé trop tard. Tout à coup Hatre ouvrit les yeux, et, apprenant que son père Samuel l'appelait chez lui, il se leva et se mit en route vers Kalamon, racontant à ses frères ce qu'il avait vu dans le séjour des heureux. Samuel se rendit au-devant de lui avec toute la communauté et lui souhaita la bienvenue. Hatre se prosterna devant lui, le salua et aussitôt se recoucha dans la mort. On souleva le défunt, qui fut enveloppé dans un drap et déposé au milieu de l'église. Les moines passèrent toute la nuit près de la dépouille, en chantant des psaumes. Le lendemain, on offrit le sacrifice et on célébra la synaxe pour son âme, on emporta son cadavre et on l'inhuma.

⁽¹⁾ M. Amélineau (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 782) a jugé nécessaire de placer quelques points entre le dernier mot d'un feuillet et le premier du feuillet suivant; il transcrit ainsi : πρΑΝ ΝΟΥΔ ΉΛΟΟΥ ΠΕ ΖΑΤΡΕ ΑΥΩ ΠΡΑΝ ΉΛΙΚΕΟΥΔ ΠΕ ... (sic exit) (-ρΚΓ-) ΖΟΤΜΙΣΣ, et traduit : le nom de l'un était Hatré, et le nom de l'autre était (Hor)... (sic exit) ... jour de naissance.

La restitution ΖΩΡ, basée sur l'*Histoire lausiaque*, est de Zoega (p. 545), qui ne connaissait pas le feuillet suivant. L'égyptologue danois n'en aura certes pas prévu les conséquences.

La grande réputation de Samuel amenait au monastère un grand concours de monde, désireux de recevoir sa bénédiction et de jouir de ses avis pleins de sagesse. Le pieux moine, qui aimait avant tout le recueillement pour lui et ses frères, s'émut de cette situation et résolut d'y remédier. Il transmit ses pouvoirs au fidèle Apollo et se retira dans une petite oasis située à l'ouest de la montagne, et appelée Piliheu, emportant avec lui «la sainte dépouille», vraisemblablement celle du bienheureux Hatre. Il ne montait au monastère qu'une fois tous les trois mois.

Il arriva que le gouvernement égyptien réquisitionna tous les chameaux de la région, et notamment ceux du monastère, pour le transport du froment à Klysma⁽¹⁾. Pendant six mois, le monastère resta privé de ses chameaux. Apollo en fut très embarrassé, ne trouvant plus le moyen de transporter du pain sur la montagne pour l'entretien des moines et de la foule qui arrivait au couvent. La fête de la Vierge approchait et l'on prévoyait une grande affluence de pèlerins qu'il faudrait nourrir. Apollo ordonna à l'économie de donner ce qui restait, ce qu'il fit. La situation devenait précaire et Apollo regrettait vivement de ne pouvoir soumettre le cas à Samuel, qui vivait sur la montagne de l'Ouest. Le soir, Apollo enjoignit à l'économie de recueillir les fragments de pain qui restaient dans la diaconie, et d'y ajouter quelques fruits de palmier pour l'entretien des frères, se promettant de faire quérir du pain en Égypte par les moines eux-mêmes, et priant Dieu de ne pas abandonner ses enfants. Comme l'économie se disposait à vider le garde-manger, il ne put ouvrir la porte, et, regardant par la fente, il vit l'endroit bondé de pain jusqu'à la toiture. On dut pratiquer une ouverture dans celle-ci pour extraire le contenu du garde-manger. Lors d'une visite subséquente, Samuel, apprenant le prodige, s'en réjouit vivement, et passa plusieurs jours au monastère, puis il regagna son oasis, où il demeura six mois continus, à cause du Carême. La rigueur de ses exercices ascétiques finit par épuiser le saint moine, qui tomba malade, à tel point qu'il

⁽¹⁾ Klysma, ΚΛΥΣΜΑ, est cité par Zoega (*Catalogus*, p. 299), et dans la *Vie de Jean le Colobos* (éd. AMÉLINEAU, *Annales du Musée Guimet*, t. XXV, p. 390). C'est la ville actuelle de Suez; voir AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 2^e et suiv.

ne put même se lever pour célébrer la synaxe; comme il n'avait personne pour lui donner la communion, il devint en proie aux vexations du démon. Mais un ange vint le réconforter d'un aliment spirituel, qui lui permit de se relever et d'entreprendre une visite au monastère, non sans de nouvelles vexations démoniaques.

Le biographe présente ensuite de nouvelles figures de moines, disciples de Samuel, remarquables par leur ascétisme. L'un d'eux est le prêtre Stéphanos, qui passa dix-huit ans de sa vie sans manger de pain, vivant uniquement d'herbes. Comme il tomba malade, on le transporta dans un monastère, situé sur la montagne de Pemdje, pour qu'il pût y boire les eaux d'Égypte. Il y acquit bientôt une grande réputation de sainteté, à tel point qu'on le choisit comme évêque de Pemdje.

On racontait d'un autre moine l'histoire suivante. Ce moine, dont on ne dit pas le nom, habitait dans le monastère de Kalamon et y pratiquait de grandes austérités. Après vingt ans passés dans ce genre de vie, l'ascète fut assailli d'une grave tentation de gourmandise; mais, ne voulant pas perdre la réputation dont il jouissait auprès de ses frères, il conçut le dessein de se rendre dans un autre monastère où personne ne le connaissait, afin d'y manger et boire à loisir. Il prévint donc les deux disciples qui habitaient avec lui et leur enjoignit de plier bagages, se proposant de prendre la fuite à l'heure de minuit. Mais Samuel devina ses projets et mit Apollo au courant de ce qui allait se passer. Il l'envoya chez le moine en question et lui recommanda de se tenir à la porte de sa cellule, pour l'empêcher, dès qu'il sortirait, de s'enfuir avec ses disciples; il lui dit aussi comment il devait l'admonester en cette occurrence. Apollo s'exécuta, et alla s'étendre, le visage couvert, à la porte de la cellule. Quand le moment de partir fut venu, l'ascète envoya un de ses disciples au dehors pour s'assurer que tout reposait dans les alentours. Le jeune moine trouva Apollo devant la porte et courut annoncer à son maître qu'un inconnu gisait là. Le moine, croyant découvrir un prétexte chez son disciple, se fâcha; mais, étant sorti lui-même, il trouva Apollo étendu à terre, la face couverte, et crut avoir affaire à un laïque. Il reconnut bientôt son frère, qui se leva et lui adressa un discours plein de salutaires avertissements. Il lui adressa notamment la

parole de Paul à Timothée : *Bibe modicum vini*⁽¹⁾. L'ascète lui objecta le contexte, où l'apôtre recommande à son disciple de ne plus boire d'eau. Apollo donne du texte une interprétation originale, basée sur le genre d'infirmité dont souffrait Timothée, et qui s'accompagnait mieux du vin que de l'eau. L'ascète fut convaincu, renonça à son projet, et continua sa vie de pénitence.

VI. Mort de Samuel.

Samuel était arrivé à l'âge de quatre-vingt-dix-huit ans. Il avait conservé l'usage de toutes ses facultés et continuait à pratiquer toutes ses austérités. L'heure de la mort allait sonner pour lui; un ange lui annonça sa fin prochaine et le félicita d'avoir achevé sa course en toute perfection, suivant l'exemple des Basile, des Grégoire, des Sévère, des Antoine, des Macaire, des Pakhôme, des Schenoudi. Le vieillard tomba malade, et ses disciples s'empressèrent autour de lui pour le consoler et recueillir ses instructions. Le saint moine leur fit une allocution émue, les exhortant à pratiquer la charité fraternelle dans la foi, la prière et le jeûne, citant l'exemple des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui tous firent de grandes œuvres, grâce au jeûne et à la prière. Il recommanda ensuite la communauté à Apollo, et, comme il était minuit, il les envoya tous à la synaxe. Six jours se passèrent encore, durant lesquels Samuel s'entretint avec ses moines, réunis au nombre de cent vingt. Enfin, le septième jour du mois de koiak, au couche du soleil, le malade fut saisi d'un violent accès de fièvre, qui dura une heure entière. Bientôt le calme revint et, le matin du huitième jour de koiak, le saint vieillard rendit le dernier soupir. Les frères le soulevèrent en pleurant, lavèrent le cadavre et le transportèrent au milieu de l'église. L'un après l'autre, les moines vinrent saluer la dépouille de leur père, pendant qu'Apollo imposait à tous la main du défunt. Un prodige arriva à ce moment. Il y avait dans le monastère un chantre originaire de Pemdje, du nom de Christophe, aveugle-né que son père avait confié jadis aux moines. Il vivait

⁽¹⁾ I Tim., v. 23.

là depuis quatorze ans, et avait appris par cœur tous les chants de l'Église. Samuel l'affectionnait beaucoup, à cause de sa vie parfaite; aussi l'aveugle était-il particulièrement affligé de la mort de son bienfaiteur. Comme on le conduisait vers le cadavre et qu'on lui imposait la main de Samuel, ses yeux s'ouvrirent à la lumière. Pourachever la cérémonie, on enveloppa le corps du défunt, et on chargea l'archidiacre de lire les lamentations de Jérémie au milieu de l'église; on célébra la synaxe et on enterra le corps glorieux de l'abbé Samuel. Les moines passèrent encore sept jours à pleurer leur père dans les veilles et les psalmodies et les synaxes.

C. CARACTÈRES DE LA VIE MONASTIQUE À SCÉTÉ ET AU FAYOÜM.

De ce qui précède, on peut déduire certaines conclusions quant à l'organisation des monastères de Scété, leur importance, leur caractère.

Sévère d'Ashmunein nous apprend qu'à l'époque du patriarche Damien (578-605), il existait quatre monastères à Scété. Cette donnée est confirmée par le témoignage d'un contemporain, Jean de Pétra, qui en parla à Jean Mosch. Quels étaient ces monastères? Le principal d'entre eux était celui d'apa Macaire; nous trouvons aussi celui d'apa Jean, c'est-à-dire le Kolobos ou le Nain; le troisième est celui de Baramus ou de Maxime et Domèce, appelé aussi du nom de Moïse le Nègre qui en fut higoumène⁽¹⁾. Le quatrième monastère n'est pas explicitement nommé dans nos documents. Ce ne peut être que celui d'apa Bischoi⁽²⁾.

Il convient de ne pas se méprendre sur la portée du terme «monastère». Il désignait autrefois aussi bien la cellule de l'ermite que l'ensemble des cellules d'une colonie monastique et que le *cénobium* proprement dit.

⁽¹⁾ Benjamin, patriarche d'Alexandrie, descendit à Baramus, près de l'église de Saint-Isidore, quand il se rendit à Saint-Macaire pour la consécration de l'église. Le nom du moine Isidore est mentionné dans le titre de la *Vie* des saints Maxime et Domèce (ms. Morgan).

⁽²⁾ Les quatre monastères sont cités par le nom de leurs titulaires dans la *Vie* de Jean Chamé (ms. Vat. Copt. LX, fol. 100 v°).

On a nié l'existence du monastère de Saint-Macaire au vi^e siècle⁽¹⁾. Il faut s'entendre. Le Deir-Macarius, avec son donjon et ses murailles, n'existe pas, c'est certain, mais il y avait un monastère placé sous le vocable du grand moine de Scété. Il faut en dire autant du couvent de Baramus et de celui d'apa Bischoi; quant au quatrième couvent, qui n'existe plus, il a très probablement connu des organisations différentes d'après les époques.

La disposition des quatre monastères de Scété, à l'époque qui nous occupe, paraît être la suivante. Une église formait le noyau de la communauté; elle avait comme annexe une diaconie, comprenant le magasin à provisions, les locaux nécessaires au service commun des frères et un hospice pour les étrangers. Peut-être l'higoumène habitait-il là; en tous cas, l'économie n'aura pas manqué d'y résider. Nous voyons aussi construire des tours de refuge en cas d'invasion de barbares⁽²⁾. Autour de l'église et de ses dépendances se groupent les cellules, situées dans le voisinage l'une de l'autre, habitées chacune par un moine d'âge mur, vivant en société d'un ou de plusieurs

⁽¹⁾ Clugnet, dans R.O.C., t. VI, 1901, p. 65, n. 4. L'auteur affirme qu'il n'existe aucun monastère dans le désert de Scété au vi^e siècle. Il en voit une preuve dans le silence des textes relatifs à Daniel de Scété, et dans le fait des fréquentes incursions de barbares dans les centres monastiques. «Partout, dit-il, où des communautés religieuses vivaient abritées derrière de solides murailles, elles désisaient l'attaque des barbares... Les moines de Scété ne furent à l'abri des déprédations de leurs malfaisants voisins que lorsque, sous l'influence de la réforme pakhomienne, ils abandonnèrent leurs grottes et leurs ermitages pour se réunir dans des monastères proprement dits qui, ainsi que tous les bâtiments de ce genre en Orient, se transformaient en véritables forteresses aux jours de danger.» Nous ignorons quelle fut la part de l'influence pakhomienne dans la création des monastères de Scété sous leur forme actuelle. On peut croire, toutefois, que la question de sécurité a beaucoup contribué à rapprocher les moines dans une communauté de vrais cénobites, à l'instar de celle de Pakhôme. En tous cas, les moines de Scété n'ont pas attendu ce moment pour se constituer en communautés monastiques suffisamment organisées, ayant chacune leur higoumène, leur diaconie et leurs offices religieux.

⁽²⁾ Le sermon sur *Les quarante-neuf vieillards de Scété* (éd. Seymour de Ricci-Winstedt, p. 27) parle d'une tour de Piamoun à Scété; et ailleurs (p. 29) d'un vieillard Jean, qui était père dans la tour du village de Pathanon. Il s'agit ici, semble-t-il, de tours servant d'habitation et de refuge à des moines. Jean d'Éphèse (*Commentarii*, éd. van Douwen-Land, p. 68 et suiv.)

moines plus jeunes. Chaque moine travaille, prie, mange et dort dans sa cellule. Il n'y a pas trace d'enceinte; ce n'est pas encore le coenobium, mais celui-ci est en germe dans l'église avec ses dépendances et surtout dans les tours que l'on se met à construire. Celles-ci s'élargiront, formant de vastes forteresses dont les remparts protégeront les moines contre l'ennemi. Du coup, c'en sera fait de la vie isolée en cellule, et la vie commune s'introduira grâce à un concours de circonstances dont la nature précise nous échappe jusqu'ici. En dehors des centres monastiques dont nous avons parlé, il y avait à Scété de nombreux ermitages, habités par des moines qui désiraient s'isoler. Les ermites souffrissent beaucoup des invasions de barbares. Le nombre total des moines de Scété est évalué à trois mille cinq cents au milieu du vi^e siècle.

Les Scétiates travaillaient de leurs mains; ils allaient même faire la moisson dans les fermes. Leur nourriture se composait de pain, de légumes, d'huile et de vin. Il faut croire que chacun venait prendre à la diaconie ce dont il avait besoin, et que chacun apportait à l'économie le produit de son travail, à moins qu'on n'ait eu la faculté de s'acheter le nécessaire quotidien.

Dans l'ensemble, on observe peu de différences entre les communautés de Scété à l'époque de Palladius, et celles de la période que nous envisageons.

La biographie de Samuel nous renseigne sur la vie que menaient les moines de Scété et du Fayoum au vii^e siècle. L'anachorète Agathôn habitait une grotte; il y vivait seul, heureux toutefois d'avoir, dans ses vieux jours, l'aide d'un jeune disciple qu'il revêt de l'habit monastique, de la tunique de poils et de la cuculle, et qu'il instruit dans les voies de l'ascétisme. Les exercices du disciple, suivant en cela l'exemple du maître, consistent à dire fréquemment : «Pardonnez-moi, mon Dieu, ayez pitié de moi», à se prosterner à terre et se tenir debout en prière, à écouter la parole de Dieu avec une religieuse attention. Il jeûne tous les deux jours, et, pendant le carême, il se

parle d'une communauté existant de son temps dans le village de Mendis, en Égypte, qui était venue de Palestine à l'époque de la persécution antimonophysite, et qui habitait en ce moment une tour construite *ad barbaros spectandos*. On ne dit pas si c'était une communauté religieuse, mais la destination de ces tours y est clairement indiquée.

passe de pain et vit d'herbes. Le solitaire ne pratique aucune règle officielle; il s'impose librement un régime rigoureux, à l'instar de Macaire et d'Antoine, qu'il reconnaît comme ses patrons. Le moine de Scété ne s'isole pas en tous temps; il appartient d'ailleurs à une communauté, au sens très large, et se soumet à l'autorité d'un higoumène; il subit l'influence des moines qui se distinguent par leur sainteté et les visites volontières. Les jeunes moines habitent en petit nombre la cellule d'un moine plus âgé, en attendant qu'ils aient leur propre ermitage et leurs propres disciples. Les cellules sont groupées, à des distances inégales, autour de l'église d'apa Macaire. De cénobitisme il n'est pas question.

La physionomie des monastères de Nekhone et de Takinasch ne nous apparaît pas différente de celle de Scété. Au monastère, les moines occupent une cellule avec leurs disciples respectifs. La laure de Nekhone a un économie, chargé de subvenir aux besoins matériels des frères. Les moines quittent le monastère à volonté, et ont tout loisir de se retirer dans la solitude comme les premiers anachorètes. Samuel, désireux de vivre dans le recueillement, se retire dans une grotte située à l'écart, ne la quittant que le samedi et le dimanche pour aller célébrer la synaxe au monastère, où il avait toujours sa cellule. Les fidèles montaient au monastère à la même occasion, et visitaient en même temps les moines que préférait leur dévotion. Parmi les clients du monastère, il y avait beaucoup d'infirmes et de malheureux que les moines soulageaient. Samuel n'apparaît pas comme higoumène proprement dit; la communauté ressemble à une petite république, composée de cent vingt moines et de deux cents laïques, où l'ascendant moral d'un homme indique les mesures à prendre, dans les grandes circonstances. Nous ne sommes pas renseignés spécialement sur le monastère de Takinasch. Samuel n'y passa que six mois dans les jeûnes, les veilles, le silence, la prière et les saints discours. Pendant qu'il s'y trouve, le désir de la solitude l'envalait et il se retire de ses disciples, promettant de les revoir à Pâques. Il s'établit dans une vallée plantée de palmiers, près d'une petite église abandonnée qu'il restaure de son mieux. La solitude a ses inconvénients : les Maziques arrivent et l'emmènent en

captivité. La vie de solitaire lui était devenue fatale; il la reprendra plus tard, après avoir fondé une grande communauté monastique.

Dans sa solitude de Kalamon, Samuel s'occupait de travaux manuels, fabriquant des objets au moyen de tiges de palmier, qu'il vendait sans doute, afin de pourvoir à son entretien. Quand il revint de sa captivité, enrichi d'une chameele avec son petit, il décida de fonder à Kalamon un monastère. Nous voyons ici, pris sur le vif, l'organisation d'un monastère, du type scétiole, au VII^e siècle, dans le Fayoum. Samuel s'en va querir ses quatre disciples restés à Takinasch; avec eux il forme le noyau de la nouvelle communauté. On restaure la chapelle, et on aménage des cellules tout autour: le monastère est fondé. On se préoccupe de créer à la communauté des moyens d'existence: il y a des sources tout près de là et des terrains fertiles. On défriche le sol, on y sème des graines. Les récoltes suffisent à entretenir les cinq moines pendant les deux premières années. Mais la communauté s'élargit: quatorze moines de Neklone, attirés par la réputation de Samuel, viennent se placer sous sa direction. Il faut occuper tout ce monde, et le nourrir. Samuel leur fait exploiter une saline; les chameaux du couvent iront transporter le sel au Fayoum et en Égypte, et on vivra du produit. D'illustres visiteurs, comme l'évêque de Kaïs, leur font des cadeaux: du froment, du vin, de l'huile, un chameau et un âne. Dix-sept nouveaux moines sont reçus par Samuel, qui leur impose l'habit. Ainsi la communauté compte en tout, y compris cinq frères de Takinasch arrivés entre temps, quarante et un moines, novices inclus. La petite église ne suffit plus à les contenir, il faut songer à en construire une plus grande. L'évêque de l'endroit accorde son appui au projet; les notables des environs, et même des bords du Nil et du pays natal de Samuel, fournissent de riches contributions. L'église ainsi que la diaconie et la chapelle sont dédiées à la Mère de Dieu, sous la présidence de l'évêque. Le monastère est désormais constitué; il se développera encore, et à la mort de Samuel il comptera cent vingt moines.

Les bâtiments du monastère comprennent ainsi une grande église, construite de bois enduit de poix et rattaché par des

clous et des crampons de fer, une petite chapelle, des cellules indépendantes, et des magasins à provisions avec une cave, un four, et peut-être un réfectoire commun. Il n'y a pas d'enceinte ni de dortoir commun.

Les moines vivent de pain, d'huile, de vin et de légumes. Ils cultivent le froment et d'autres céréales; ils jouissent des fruits du palmier, et reçoivent des dons en nature. Ils s'occupent d'exploiter une saline, de récolter des roseaux au bord du Nil, et probablement aussi de tresser des corbeilles et des cordes, et de construire des cellules pour les nouveaux arrivés. Un moine est spécialement chargé du matériel: il se lève à minuit pour puiser de l'eau et balayer les cellules; il soigne les chameaux et fait les courses en ville.

Au point de vue ecclésiastique, la communauté compte quatre prêtres et au moins trois diacres, peut-être neuf à la fois; l'un d'eux est archidiacre; il y a aussi un chantre. Les moines ne paraissent avoir qu'une seule réunion liturgique quotidienne, la synaxe de minuit. Le samedi et le dimanche, il y a un office de jour, auquel assistent aussi les fidèles des environs⁽¹⁾. Aux grandes circonstances, telles que la dédicace de l'église ou les funérailles d'un moine, on célèbre une «synaxe catholique»; c'est la messe solennelle avec la communion de tous les assistants. A la mort d'un frère, on lave son cadavre, on l'enveloppe et on le dépose au milieu de l'église. On veille auprès de la dépouille en chantant des psaumes. Le lendemain, on lit les lamentations de Jérémie, on offre le sacrifice pour le défunt, on célèbre la synaxe eucharistique, après quoi on emporte le mort et on l'enterre. Quand Samuel meurt, on le pleure pendant sept jours par des veilles, des psaumes, des chants et des synaxes.

La situation que Samuel occupe au couvent ne l'empêche pas de se retirer, comme autrefois, dans la solitude. Celle-ci était d'ailleurs compromise en partie au monastère, par suite de l'affluence des visiteurs, à qui l'on faisait volontiers l'aumône,

⁽¹⁾ Cassien (*De Institutis cœnobiorum*, I. III, c. II; *P.L.*, t. XLIX, col. 115) connaît, de son temps, deux réunions quotidiennes: «Exceptis vespertinis, nocturnisque congregationibus nulla apud eos (i. e. *ægyptios monachos*) per diem publica solemnitas, absque die Sabbati vel Dominica, celebratur, in quibus hora tertia, sacrae communionis obtentu, conveniunt.»

et qui procuraient des novices, par exemple dans la personne d'un enfant aveugle-né.

Le moine de Kalamon habite une cellule avec ses disciples; il passe son temps à travailler des mains et à apprendre des leçons par cœur. Sa dogmatique est élémentaire : quand il lui arrive de ressusciter d'entre les morts, il expose ses idées sur le ciel : un lieu vaste, plein de gloire, sans soleil ni lune, sans jour ni nuit, que Dieu seul illumine; un endroit planté d'arbres chargés de fruits brillants et habité de saints. Il s'impose librement d'austères mortifications : il se prive pendant de longues années de pain et se contente de légumes. On lui recommande de ne pas regarder comment son frère mange, ce qui fait croire qu'on mangeait en commun, du moins à deux ou trois. On dormait chacun dans sa cellule, que l'on quittait à minuit pour la synaxe.

APPENDICE.

LES COUVENTS DE SAINT-MÉNAS.

Nous avons parlé plus haut de la ville de Saint-Ménas. Les couvents annexés au fameux sanctuaire national de l'Égypte chrétienne étaient les plus grands qu'ait possédés le christianisme des premiers siècles. Réunis aux sanctuaires, leur étendue s'élevait à plus de 40,000 mètres carrés, dépassant de beaucoup celle des grands couvents de Scété et de la Thébaïde. Les parties découvertes jusqu'ici comprennent des cloîtres, des cellules, des bâtiments communs, des appartements officiels.

Nous avons ici un exemple de moines nombreux, attachés au service d'un sanctuaire très fréquenté, et chargés, selon toute probabilité, du soin des malades et des étrangers qui venaient en foule implorer l'intercession de saint Ménas, et logeaient dans les *xenodochia*, dont les vestiges ont été découverts⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Les pèlerinages furent particulièrement nombreux aux v^e-vi^e siècles; c'est ce que prouvent les graffites. On vient de l'Occident à Ménas et aux colonies monastiques de la région, comme, par exemple, le pèlerin de Plaisance se rendant de Memphis à Alexandrie par la Maréote (P. GEYER, *Itinera*

Le patriarche Benjamin se reposa à Al-Muna, dans sa suite devant Cyrus⁽¹⁾. Il y revint plus tard, quand il alla consacrer l'église de Saint-Macaire en Nitrie. Le désert d'Al-Muna est identifié par le narrateur avec celui d'apa Isaac⁽²⁾. C'est évidemment d'un monastère qu'il s'agit ici. Le moine Isaac est mentionné sur un linteau provenant des fouilles de Saint-Ménas⁽³⁾. Il y figure comme « le père du monastère », c'est-à-dire comme le fondateur, vraisemblablement. Sur un autre linteau, se lit le nom d'apa Georges, « le père du monastère ». Ce ne sont pas les seuls noms que mentionnent ces inscriptions ; on rencontre sur chacune d'elles les noms d'apa Apollo, qualifié de ἀριος, d'apa Phib et apa Anoup. Le premier linteau porte, en outre, le nom d'un apa Mena, qualifié de προειστος⁽⁴⁾, et d'un οας Athanase, qualifié de πτευτωαριος. Le προειστος et le δευτεραριος sont ainsi distingués du « père du monastère » πιωτ νπτοποс. Chez Sévère d'Ashmunein, le monastère d'apa Isaac à Al-Muna est dit situé près de la montagne de Barnuj. Nous croyons que, dans les études topographiques sur Scété et la Nitrie, on a trop peu tenu compte de cette dernière donnée : Jean d'Éphèse visita un couvent portant le nom d'apa André, situé en face de Saint-Ménas⁽⁵⁾.

Hierosolymitana saeculi v-viii, dans le *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XXXIV, p. 189, Vienne, 1898).

⁽¹⁾ Sévère d'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches*, éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 490.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 506.

⁽³⁾ Ce linteau, ainsi que le second, figure au musée du Campo-Santo, à Rome. Les inscriptions en ont été publiées par M. Miedema dans sa dissertation : *De H. Menas*, Rotterdam, 1913. L'interprétation qu'en donne l'auteur est fantaisiste.

⁽⁴⁾ M. Miedema (*De H. Menas*, p. 33) voit dans ΔΠΑ ΥΗΝΑ προειστος le martyr Ménas qualifié de gardien, en proposant comme étymologie de προειστος la racine copte ποειс, vigilare (!); il s'abstient de traduire πτευτωαριοс. Plus loin (p. 89), l'auteur trouve dans l'apposition *gardien* un argument en faveur de sa thèse que saint Ménas est un succédané du dieu égyptien Amen. A propos d'apa Anoup, dont le nom voisine avec celui de Ménas, M. Miedema se livre à une déduction analogue. Pareilles conjectures auront sans doute le succès qu'elles méritent.

⁽⁵⁾ *Commentarii*, éd. VAN DOUWEN-LAND, p. 123. C'est là que Jean rencontra le moine voleur qui s'était enfui de l'Ennatou (voir plus haut), avec son butin, vers les cellules du désert de Scété, et faisait à ce moment pénitence.

§ 3. LES MONASTÈRES DE MEMPHIS ET ENVIRONS.

A. LE MONASTÈRE D'APA JÉRÉMIE.

Sur la hauteur dominant Memphis, se trouvait déjà au v^e siècle le monastère d'apa Jérémie. Celui-ci était contemporain d'Anastase, empereur de 491 à 518. Jean de Nikiou⁽¹⁾ raconte qu'Anastase, exilé à Menouf par Zénon, visita apa Jérémie dans son couvent, et, devenu lui-même empereur, manda auprès de lui les moines d'apa Jérémie et voulut les combler de présents. Le saint higoumène leur interdit d'accepter autre chose que de l'encens pour l'autel et quelques objets sacrés. Le monastère fut probablement fondé par Jérémie lui-même⁽²⁾.

La première mention de ce couvent figure dans l'itinéraire du moine Théodore (vers 520-530) : *Deinde in Aegypto civitas Memphis... ibi sunt duo monasteria, unum est religiosus Wandalorum et aliud Romanorum, hoc est Wandalorum Sancti Hieremiae, Romanorum Sancti Apollonii eremita*⁽³⁾. Les Vandales désignent ici les ariens, que l'auteur confond sans doute avec les mono-

⁽¹⁾ *Chronique*, éd. ZOTENBERG, p. 488 et suiv.

⁽²⁾ Les monnaies trouvées dans les ruines commencent avec Anastase. Certaines peintures suggèrent une époque plus ancienne; il est possible, quoique peu probable, qu'un monastère ait existé avant Jérémie, et que le nom du fondateur ait été mis dans l'ombre par celui de Jérémie qui l'illustre par ses vertus. On peut, dans l'état actuel de la question, considérer la fondation du monastère et les plus anciennes constructions comme datant de 470.

⁽³⁾ T. TOBLER, *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exarata*, publication de la Société de l'Orient latin, Série géographique, t. I, p. 75 et suiv., Genève, 1877. La leçon que nous donnons est celle du manuscrit Paris. Lat. 4808. Le manuscrit Vatican. Lat. 6018, plus ancien, porte : *Ibi sunt duo monasteria, unum religiosarum ancillarum Dei, aliud est monachorum, hoc est sancti Hieremiae et sancti Apollonii eremita*. Ce dernier monastère est inconnu par ailleurs.

physites⁽¹⁾. Le monastère d'apa Jérémie est également cité par des auteurs arabes du vii^e et du ix^e siècle⁽²⁾. Abu Salih, vers 1200, en parle encore⁽³⁾, mais à cette époque il était en ruines. Une première destruction le frappa pendant la première moitié du vi^e siècle. Avant 800, le couvent était rebâti à l'aide des débris de la construction primitive, dont il reste une partie de l'église, des chapiteaux et des bases de colonnes⁽⁴⁾.

Revillout a fait connaître certains documents provenant de ce couvent⁽⁵⁾. Ce sont presque tous des requêtes adressées par des moines au chef du monastère. Krall en a publié d'autres⁽⁶⁾. Tous les documents coptes datent de la première moitié du viii^e siècle⁽⁷⁾. Les monnaies trouvées dans les fouilles finissent avec le premier des Abassides; la dernière inscription témoignant de l'existence du couvent est de 856; l'an 960, un musulman inscrivit un souvenir de sa visite sur un pilier dans les ruines du monastère⁽⁸⁾.

⁽¹⁾ KRALL, *Koptische Texte*, dans le *Corpus papyrorum Raineri*, t. II, p. 79, Vienne, 1895.

⁽²⁾ Voir J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara (1907-1908)*, publication du *Service des antiquités de l'Egypte*, Le Caire, 1909, p. IV de l'introduction.

— L'auteur a fouillé le monastère d'apa Jérémie de 1907 à 1909. Les derniers résultats de ses recherches (1908-1909; 1909-1910), ont été publiés sous le même titre et dans la même collection en 1912. Cf. LECLERCQ, art. *Chaqqara*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. xxv.

⁽³⁾ Éd. EVETTS-BUTLER, p. 199.

⁽⁴⁾ QUIBELL, *op. cit.*, 1909, p. III.

⁽⁵⁾ *Le cartulaire de Saint-Jérémie à Memphis*, dans les *Actes du Congrès international des Orientalistes*, 1873, t. II, p. 471 et suiv.; t. III, p. 55 et suiv. L'auteur a publié l'ensemble de ces documents dans ses *Papyrus coptes. Actes et contrats. Études égyptologiques*, V, Paris, 1876.

⁽⁶⁾ *Neue koptische und griechische Papyrus*, dans le *Recueil des travaux*, t. VI, 1885, p. 63 et suiv.

⁽⁷⁾ STERN, *Erklärung einiger memphitis-christlicher Papyrusurkunden*, dans *A. Z.*, t. XXIII, 1885, p. 155. L'auteur, se basant sur le fait que ces documents sont datés d'après les indictions, et sur la mention du Roi, rejette la chronologie de Revillout qui les faisait remonter à l'époque de Justinien, ou à l'époque subséquente. La langue de ces textes et leur contenu, notamment en ce qui concerne les impôts payés par les moines, font attribuer ces documents à la première moitié du vi^e siècle.

⁽⁸⁾ QUIBELL, *op. cit.*, 1912, p. I.

B. LE MONASTÈRE DE NAHYAH.

Au nord-ouest de Gizeh, dans le district actuel de Wasim, se trouvait jadis le monastère de Nahyah. Abu Salih⁽¹⁾ dit qu'aux environs on voyait de son temps des cellules en ruines, occupées jadis par les moines chassés du monastère de Saint-Macaire, sous le patriarchat de Benjamin. Si ce dernier détail est exact, il s'agit de la persécution de Cyrus contre les monophysites de Scété, qu'il obligea de quitter leur résidence. L'éditeur d'Abu Salih note⁽²⁾ que les monastères de Scété furent abandonnés sous Damien, devant la menace des barbares. Il se pourrait que les moines de Saint-Macaire fussent venus déjà à ce moment-là à Nahyah. C'est dans le monastère de l'endroit que Sévère d'Ashmunein trouva une partie des documents qu'il mit en œuvre dans la composition de son *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*⁽³⁾.

§ 4. LES MOINES D'ANTINOÉ, HERMOPOLIS, LYCOPOLIS, ANTÉOPOLIS, APHRODITÔ, PANOPOLIS.

Nous savons qu'il y avait au IV^e siècle des monastères aux environs d'Antinoé et d'Hermopolis⁽⁴⁾. Au VI^e siècle, Mosch visite le sophiste Philamon à Antinoé et apprend de lui un fait qui s'était passé dans un couvent d'Hermopolis et dont il avait connu le héros; il s'agit notamment d'un vieillard qui avait vécu de rapines toute sa vie et devint un saint moine; on ajoute que l'abbé du monastère ne l'avait admis que par crainte⁽⁵⁾. Dans la *Vie de Daniel de Scété* il est question du couvent d'apa

(1) Éd. EVETTS-BUTLER, p. 185.

(2) *Ibid.*, note 3.

(3) Éd. EVETTS, P.O., t. I, p. 106.

(4) C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, t. II, p. 230.

(5) *Pratum*, c. cxliii; P.G., t. LXXXVII³, col. 3004 et suiv.

Jérémie à Hermopolis⁽¹⁾. Les ruines des monastères de cette contrée subsistent encore de nos jours⁽²⁾.

Jean Mosch visita aussi le couvent d'apa Apollo⁽³⁾, en Thébaïde, et y rencontra un jeune moine, chargé de cuire le pain pour la communauté, lequel ne buvait jamais ni vin, ni eau, ni quelque autre liquide, se contentant de manger des herbes, au point qu'il en tomba malade⁽⁴⁾. Le même couvent est signalé à propos de Daniel de Scété, et situé non loin d'Hermopolis⁽⁵⁾. Le panégyrique arabe de Schenoudi mentionne aussi la *cella* d'apa Apollo à Abouit⁽⁶⁾. C'est dans ce dernier endroit, appelé aussi Baouit et situé sur la rive occidentale du Nil, entre Cousieh (Aphroditopolis) et Ashmunein (Hermopolis Magna), que M. Clédat a pratiqué des fouilles (1901-1902) qui ont abouti à la découverte du monastère; la majeure partie des ruines date du règne de Justinien⁽⁷⁾.

Par l'examen des documents que fournissent ces ruines, on peut se rendre compte de la richesse et de la puissance acquise par les moines égyptiens vers le V^e et le VI^e siècle.

Apollo bâtit son monastère à l'extrémité des terres cultivées, à la lisière du désert et à l'occident du Nil. C'est sur ce même emplacement que l'édifice prit son plein développement. Le monastère occupait un vaste espace enfermé dans une enceinte qui ne mesure pas moins de 200 mètres du nord au

(1) R.O.C., t. V, 1900, p. 67. — Un couvent d'apa Jérémie au sud d'Antinoé est mentionné dans un papyrus du VIII^e siècle, publié par Krall, dans le *Corpus papyrorum Rainieri*, t. II, Koptische Texte, p. 79, Vienne, 1895.

(2) C. BUTLER, *The Lausiac History*, t. II, p. 230. — On a exploré récemment aux environs d'Antinoé les ruines d'anciens couvents, notamment de celui d'apa Jean; les peintures qu'on y a découvertes datent du V^e ou du VI^e siècle. Voir LECLERCQ, art. *Antinoé*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. VIII.

(3) Ce moine mourut à un âge avancé, vers l'an 395. Voir J. CLÉDAT, art. *Baouit*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XII.

(4) *Pratum*, c. clxxxiv; P.G., t. LXXXVII³, col. 3057.

(5) R.O.C., t. V, 1900, p. 67.

(6) M.M.F.C., t. IV, p. 321.

(7) *Le monastère et la nécropole de Baouit*, dans les *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XII, Le Caire, 1904. — Sur les origines du monastère, voir W. E. CRUM, *Der hl. Apollo, und das Kloster von Bawit*, dans A. Z., t. XL, 1902, p. 60 et suiv.

sud et de l'est à l'ouest. En dehors de cette enceinte, on trouve encore de nombreuses constructions, et la montagne, qui n'est distante que de 450 mètres du couvent, en a reçu un grand nombre. Il y a aussi une nécropole, située en dehors de l'enceinte. En outre, des chapelles funéraires peintes se trouvent dans l'intérieur du monastère; elles appartenaient sans doute à des personnes privilégiées ayant acquis le droit de reposer autour du sanctuaire où saint Apollo était enseveli. Dans l'enceinte proprement dite du monastère, nous trouvons, vers le centre, deux églises entourées de cellules, de magasins, ateliers, etc., et des *memoriae* très intéressantes par les peintures qui recouvrent les parois intérieures. En général, ces derniers monuments sont isolés de toutes autres constructions, mais quelquefois on en rencontre d'accotés les uns aux autres; enfin certaines parties de ces bâtiments ont été transformées parfois en chapelles; elles avaient probablement été habitées auparavant par quelques moines, dont on a voulu honorer le souvenir et le séjour dans le lieu. Certaines de ces constructions paraissent avoir servi de salles de réunion (réfectoire, etc.). Les deux basiliques découvertes par M. Clédat sont ornées de fresques et de sculptures d'une grande richesse.

A l'époque de Jean Mosch, il y avait sur une montagne située à 6 milles de Lycopolis (Assiout) une colonie de moines, dont les uns habitaient des cavernes, les autres des cellules. Il s'y rendit en personne et y rencontra le moine Isaac, originaire de Thèbes. Nous apprenons que ce moine fabriquait des moustiquaires; nous apprenons aussi qu'il avait l'habitude de communier chaque dimanche⁽¹⁾. Le monastère en question se rattachait peut-être à la règle de Schenoudi. En tout cas, il y eut jadis un couvent pareil à Assiout, à en juger par le titre du manuscrit sahidique Borgia CXCII : « Voici le livre et le grand chapitre qu'écrivit... notre père le prêtre Colouthos, archimandrite du monastère de notre père le prophète apa Schenoudi, du cœnobium d'Assiout. »

Récemment on a découvert près d'Assiout un certain nombre de tombes égyptiennes, dont quelques-unes ont été converties

⁽¹⁾ *Pratum*, c. clxi; *P.G.*, t. LXXXVII, col. 3028 et suiv.

en oratoires, probablement par des anachorètes. Les parois de ces chambres mortuaires ont été couvertes de figures et d'inscriptions chrétiennes⁽¹⁾.

Les papyrus grecs du musée du Caire trouvés à Aphroditô et provenant de cette localité ainsi que des endroits plus ou moins contigus : Antéopolis, Antinoé, Panopolis, Hermopolis, datent du vi^e siècle et nous donnent des renseignements précieux sur les monastères de cette région à l'époque indiquée⁽²⁾. Ils témoignent notamment de l'existence d'un grand nombre de couvents dans des endroits peu importants.

Dans la seule localité d'Aphroditô, on trouve les monastères d'Apollos de Sourous, de Cléopâtre, de Pharaous, appelé aussi le couvent des Apôtres, de Sabouerios, d'Enoch⁽³⁾. Dans le nome antéopolite, on cite les couvents d'Agénios, de Bessémios, de Psinépos, et probablement celui d'Ermauos; à Antéopolis même, le cœnobium d'apa Jérémie⁽⁴⁾. Dans le nome panopolite, les papyrus mentionnent le couvent de Zminos (Sminos)⁽⁵⁾. Un monastère d'apa Jérémie est signalé dans les environs d'Antinoé; c'est vraisemblablement celui d'Hermopolis dont parlent les *Récits de Daniel*; dans la même localité on trouve le monastère de Pouincoreus⁽⁶⁾.

Outre ces endroits, qualifiés explicitement de monastères ou couvents, il en est d'autres qui, très probablement, doivent leur être assimilés. Ce sont les *topos* d'apa Victor à Pindaros, dans le nome antinoë; d'apa Michel, d'apa Victor et d'apa

⁽¹⁾ Jean Georges, duc de SAXE, *Fresken bei Assiut*, dans la *Römische Quartalschrift*, t. XXVII, 1913, p. 76 et suiv. — Au sujet d'une inscription sur saint Luc, trouvée à cet endroit, voir G. LEFEBVRE, *Égypte chrétienne*, dans les *Annales du Service des antiquités*, t. X, 1909, p. 50 et suiv. Les peintures sont datées par M. CLÉDAT (*Notes d'archéologie copte*, *ibid.*, t. IX, 1908, p. 218) du vi^e ou du vii^e siècle. Le duc de Saxe les date du v^e.

⁽²⁾ Ces papyrus ont été publiés par M. Jean MASPERO, dans le *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, sous le titre : *Papyrus grecs d'époque byzantine*, t. I-II, Le Caire, 1911-1913.

⁽³⁾ Jean MASPERO, *op. cit.*, n° 67096, 67110, 67133, 67139, 67087, 67118, 67003, 67080, 67234, 67242.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, n° 67139, 67141, 67021, 67138, 67139, 67007.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, n° 67058, 67170, 67171. — On se demande si ce n'est pas un des couvents que Pakhôme fonda à Schmin (Akhmim, Panopolis).

⁽⁶⁾ *Ibid.*, n° 67151, 67168.

Dios, ainsi que l'*oros* Néon et l'*oros* d'apa Apollos, à Aphroditô; l'*oros* Ibèce, dans le nome antéopolite, et l'*oros* Psinabla, situé probablement dans le nome panopolite; le *topos* d'apa Onuphre, à Phthla. Dans les mêmes parages, se rencontrent le monastère de Peto et le *topos* d'apa Orouonchios⁽¹⁾.

Le contenu des papyrus montre que les monastères d'Aphroditô avaient des propriétés considérables qu'ils donnaient en location, notamment à un comte Ammonios. Le *diaxovn̄t̄ns* du couvent⁽²⁾ était chargé par sa communauté de recueillir ces revenus. Les moines du couvent de Pharaous, ou «des Apôtres Christophores», adressent une requête au duc de Thébaïde, Marianos, au sujet d'un terrain que leur a légué une veuve, et dont un certain Ezéchiel leur conteste la propriété (vers 522)⁽³⁾. Au même duc de Thébaïde, une requête est adressée par le moine Maximin, du couvent de Saint-Jérémie à Antéopolis⁽⁴⁾. Le pagarque de cette dernière ville, Ménas, avait molesté les moines du couvent de Psinépois; ceux-ci présentèrent une requête à un dignitaire ecclésiastique, dont le nom n'a pas été conservé (vers 522-523)⁽⁵⁾.

Certains actes juridiques présentent de l'intérêt. Un moine du nom de Psatès fait une donation *inter vivos* d'un bâtiment non encore construit et d'une somme de deux *nomismata*⁽⁶⁾. Le moine en question habite la *diaxovia* du couvent d'apa Apollos; le fondateur de ce couvent est Apollos, fils de Dioscore et père d'un autre Dioscore, bien connu par d'autres papyrus, comme protocomète d'Aphroditô. Psatès a reçu jadis, moyennant caution versée entre les mains de Phébamon, ancien économe du couvent, le droit de disposer d'un bâtiment (*κελλιον*) situé sur les terres de la diaconie. Il a maintenant l'intention de l'agrandir, ou d'en construire un nouveau dans le voisinage, pour fonder un *γενοδοχεῖον*, un hospice destiné à recevoir les moines

⁽¹⁾ Jean MASPERO, *Papyrus grecs d'époque byzantine*, n° 67162, 67110, 67118, 67111, 67104, 67117, 67206, 67096, 67139, 67105, 67138, 67139, 67094.

⁽²⁾ *Ibid.*, n° 67138.

⁽³⁾ *Ibid.*, n° 67003.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, n° 67007.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, n° 67021.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, n° 67096.

étrangers qui se présentent au couvent. La permission lui a été accordée après quelques difficultés, et il s'engage à léguer ce bâtiment neuf à la communauté en même temps qu'il restituera l'ancien, et à ne pas réclamer la caution autrefois versée (novembre 573-mai 574). Un autre document note un transfert de taxation⁽¹⁾. Aurelios Charisios et Paul, fils de Psaios, ont acquis un terrain appartenant au couvent d'apa Dios; accompagnés du prêtre Théodore, représentant du couvent, ils font aux autorités d'Aphroditô la déclaration du changement de propriétaire (juin-juillet 524). Ailleurs figure un contrat d'emprunt⁽²⁾. Jean, diacre du monastère de Saint-Victor, à Pindaros, dans le nome antinoïte, reconnaît avoir emprunté à Christophoros, propriétaire à Antinoé, la somme de deux *nomismata*, qu'il rendra dans un délai de deux mois, sans intérêts (22 mai 568). Enfin, une quittance délivrée par Théodore, évêque de Pentapole, témoigne de l'existence du monastère pakhômien (*ταξευνησιωτικός*) de Pouincoreus, dans le nome hermopolite de Thébaïde⁽³⁾. L'évêque a naguère acheté aux moines de ce couvent et payé d'avance 1,500 *xvīδia* de vin, qui viennent de lui être livrés à Alexandrie.

Nous voyons ainsi qu'au VI^e siècle, grâce à des legs et à la culture fructueuse des terrains qui leur appartenaient, les moines de cette contrée jouissaient d'une prospérité matérielle considérable. Les institutions religieuses de ces monastères nous sont inconnues; leur position géographique et le fait de leur situation dans des centres habités nous suggèrent d'y voir des *cenobia* du type pakhômien.

§ 5. LES MOINES D'ATRIPÉ.

A. BÉSA, SUCCESEUR DE SCHENOUDI.

Le successeur de Schenoudi comme chef des communautés d'Atripé fut son disciple Bésa. Nous le savons par le panégy-

⁽¹⁾ Jean MASPERO, *Papyrus grecs d'époque byzantine*, n° 67117.

⁽²⁾ *Ibid.*, n° 67162.

⁽³⁾ *Ibid.*, n° 67168.

rique de Macaire de Tkouu : « Lorsque ce saint prophète-là fut devenu vieux, y lit-on, il désigna quelqu'un (pour être) à la tête des frères : (ce frère) s'appelait Bésa⁽¹⁾. » Dans la liturgie de saint Basile, dont Mingarelli cite quelques passages en bohairique, nous lisons : πενιώτ α&βα ψανογή παρχη-
νοερίτης νευ α&βα βια πενιάθητης⁽²⁾.

On sait que Bésa écrivit le panégyrique de son maître. Cette composition ne nous renseigne pas spécialement sur la personne de son auteur; nous y voyons Bésa servir fidèlement son père spirituel. Nous avons énuméré plus haut⁽³⁾ les autres œuvres de Bésa qui nous sont conservées. Comme elles nous font connaître surtout la communauté qu'il dirigeait, nous en analyserons le contenu dans l'article suivant. Ces écrits contiennent néanmoins quelques détails qui permettent de reconstituer, dans une certaine mesure, la chronologie, le caractère et l'importance du personnage lui-même.

Dans un discours adressé aux moines de sa congrégation⁽⁴⁾, Bésa dit qu'il est au monastère depuis soixante ans; à ce moment, il y avait de longues années que Schenoudi était mort. Ceci nous permet d'affirmer qu'il atteignit un âge assez avancé et qu'il survécut longtemps à son prédécesseur. M. Crum⁽⁵⁾ croit reconnaître Bésa dans un saint personnage qui, d'après un manuscrit copte du British Museum⁽⁶⁾, eut une entrevue à Constantinople avec un empereur (Zénon?) à propos des affaires de Pierre Monge et de l'union des Églises d'Egypte. Si cette conjecture est exacte, il en résulte que le successeur de Schenoudi

⁽¹⁾ M.M.F.C., t. IV, p. 110.

⁽²⁾ *Aegyptiorum codicum reliquiae*, p. 353.

⁽³⁾ Voir la première partie de cette étude.

⁽⁴⁾ Ms. Clarendon Press b 4, frag. 23, fol. 172v. Nous donnons ici le texte du passage en question : Αλλα πεψουαντ οξναλας ετβε
νετψωνε εντακαλας εραι ζη νειτοπος. οννα πει νοσ
νογοειψ. κιντα πεψωρη νειωτ ετογαλας νκοτκ. αγω ον
πενκεμεζηνας νειωτ ετογαλας ενταρκοτκ. αγω οννα
ζω νειε προψη οννατρε παεβιην πρωψε ει ερογη επει
βιος αγω τ πεχηνα διωψη χεκας νετναβωκ εβοα οξητη
νογοειψ νιι ετβε αφορηη ηχρια οψωνε πεγνοη εραι
εχωσ. αγω πεγκριψα, etc.

⁽⁵⁾ Brit. Mus., Catalogue, p. 169.

⁽⁶⁾ Or. 3581, B 64.

noudi vivait encore après l'an 474, date de l'avènement de Zénon, et qu'il était encore assez robuste pour entreprendre un long voyage. D'autre part, le secrétaire (*votάρης*) de Schenoudi, Zénobios, semble avoir succédé à Bésa dans sa charge d'archimandrite⁽¹⁾. Si l'on tient compte du fait qu'on entrat au monastère à un âge très tendre, et que les moines de cette époque vivaient longtemps, ces données ne sont pas inconciliables. Toutefois elles ne nous permettent pas de préciser davantage la chronologie de ces personnages.

La personnalité de Bésa diffère notablement de celle de Schenoudi. Alors que celui-ci agissait souvent avec violence, Bésa se distingue par sa modestie et sa douceur. Les écrits de Bésa trahissent un homme érudit dans les Ecritures, qu'il cite abondamment, et un supérieur énergique mais conciliant. L'influence du maître se fait cependant sentir dans des exagérations de langage⁽²⁾ qui contrastent avec le ton larmoyant de certaines de ses lettres⁽³⁾. Bésa a gardé le souvenir du typhonique Schenoudi; quand il le cite, c'est presque toujours pour donner un cachet d'amertume à ses paroles⁽⁴⁾.

Bésa exerça son influence non seulement sur les membres de sa congrégation, mais encore sur les clercs et les magistrats de sa contrée. Nous avons conservé le début d'une lettre qu'il adressa aux prêtres, aux diaires, aux administrateurs, aux chefs et à tout le peuple qui habitait dans les fermes des environs⁽⁵⁾. Bésa a appris qu'ils se disputent pour un morceau

⁽¹⁾ Voir W. E. CRUM, dans le *Journal of theological studies*, t. V, 1903-1904, p. 132. L'auteur cite les manuscrits coptes Paris 129¹⁴, fol. 136; 129¹⁵, fol. 9; Leyde, Catalogue, p. 197. Zénobios y a le titre d'archimandrite et son nom suit celui de Schenoudi. Le manuscrit de Paris 129¹³, fol. 9-11, contient des fragments (notamment le début) d'une biographie de Zénobios. On n'y trouve que des lieux communs.

⁽²⁾ Ainsi (ms. sah. Borgia CCIV, fol. 62v) Bésa maudit ceux qui soignent trop leur extérieur ou commettent des larcins et des mensonges. La locution biblique : « que leur sang retombe sur eux » revient souvent sous sa plume, même à propos d'abus légers, v. g. Borgia CCXXXVI, fol. 2 r°; cf. Brit. Mus., Catal., n° 175, fol. 62v.

⁽³⁾ Surtout celle qu'il adressa à la communauté de moniales (Borgia CCXXXVI; Brit. Mus., n° 175).

⁽⁴⁾ Borgia CCIV, fol. 62v, 63v; Paris 130¹, fol. 11 r°, 11 v°.

⁽⁵⁾ Ms. Paris 130⁵, fol. 127. Le document porte le titre suivant (fol. 127 r°) : οχειτοσηη ητε πεναλινοτε νειωτ αλα βησα

de bois; il s'en dit très affligé et déclare que pareille chose ne convient pas à des chrétiens; pour ce motif, il leur écrit «en frère».

A l'égard des païens, Bésa voulait qu'on fût conciliant. Ceux qui, au cours de leurs occupations à l'extérieur du couvent, rencontrent des idolâtres, ne doivent pas les battre ni les forcer à se rendre à l'église du monastère. Bésa veut éviter les difficultés qui résultent de l'intolérance⁽¹⁾. Il reconnaît que jadis «nos pères les Prophètes» ont agi avec violence contre les païens, mais ce temps est passé; ce qui était un bien alors ne convient plus aujourd'hui⁽²⁾. Les moines ne doivent avoir d'autres armes que la parole vraie et l'action parfaite. Bésa déclare avoir dit et écrit tout cela contrairement à ce que ses ancêtres dans le monachisme ont prescrit⁽³⁾. On songe tout

ωα πλαος ετογης χν νεποικιον απεογοειψ ενταγζιοοτου ειψε υη νεγερητ. εφπροτρεπε υιοου εταρπολευος υη νεγερητ: La lettre débute ainsi : Βησα πιελαχιστος πετεσαι ννεπρεσβυτερος. υη ναιακονος. υη νεπρονητος υη νκεφαλαιωτης. υη πλαος τηρη ετογης χν νεποικιον χι πλοεις χαρη. Επειδη αγτακον ετβε τηγην ρε τετνοβε υιωτην εβολ ειψε υη νετνερητ (fol. 127 v°) επχινη ετβε ογλακης ηψε. αγω ντερενωτην & πενζητ υιαζ ειατε ψωρη υεν ρε υιωτων ντειζε τοομε ερον & νον νεχρειστιανος. ογλε ον νεεραναψ & ν απνουτε. ογλε νεεραναψ & ν ννρωψ. ετβε παι & νονρ ρε ογπετεψε πε ετρενσαι νητην χως con, etc.

⁽¹⁾ Ms. Clarendon Press b 4, frag. 22, fol. TNE : Ετβε νετνα ρε ον ενεγζενηε ρηαι νητην εγγανει εκνρεψψε ειαωλον η χενχελαhn. αγω ρωψη ηιυ ετρουη ν ηνουτε υη πειχρε ννεγζιοηε εροοτ εγλε ννεγζαλατε υιοου εεν-
ζου ετρεγ[ωκ] επειτοπος Ναι-
καστης. απειχροος ηαγ αγω πειχροου ρε ννανογψ
εβολ χι ψτορτη ηιυ.

⁽²⁾ Ibid., fol. TNE : Σλοη γαρ υιοου (fol. TNE) νενειοτε απροφητης ετογαλαν νεγδοχη αγω νεγκωνις υιοου. να-
νονρ παι χι πεφογοειψ νεε ρωψη ενταηρη νετεψψε εαλγ
χι πεγχη.

⁽³⁾ Ibid., fol. TNE : Ανχοοτ αγω αναζογη τηρογ πνηα
ννεντα νενειοτε ετογαλαν ναρχαιον χων υιοου ετοοτη
αγω αγαζογη ναν ψαζραι ετιψ... απε υπενψινε.

naturellement à Schenoudi, dont les violences à l'égard des païens sont connues⁽¹⁾.

B. LES COMMUNAUTÉS DE BÉSA.

Les écrits de Bésa nous donnent des indications assez nombreuses sur l'état des communautés organisées par Schenoudi, après la disparition du célèbre archimandrite.

Le but des lettres de Bésa à ses religieux et religieuses étant de promouvoir le bien de la communauté, on y fait tout naturellement mention de certains défauts et abus régnant à Atripé. Une de ces lettres toutefois est un éloge pour la communauté⁽²⁾. Bésa y parle notamment d'une famine qui afflige la région, et demande aux frères d'avoir pitié des pauvres gens qui ne trouvent pas de quoi manger et vivent de l'herbe des champs (fol. ΦΝΓ). Il remercie le Ciel d'avoir permis aux moines de secourir les malheureux affamés. Le fléau se manifesta en la sixième année de la mort de Schenoudi, le douzième jour du septième mois d'une année qui est dite «la neuvième». A la famine s'ajoutaient les maladies; tous ces gens arrivaient au couvent pour y être soulagés. Un grand nombre d'entre eux succombèrent; d'autres échappèrent à la mort grâce aux secours que leur distribuaient les moines : de la bouillie et d'autres aliments, des colombes fraîches ou salées, des œufs, du fromage. On administra des bains et des médicaments à ceux qui portaient des ulcères; cinq ou six mille hommes furent ainsi assistés. Les morts, au nombre de cent vingt-huit, furent ensevelis et inhumés par les soins des frères (fol. ΦΝΔ-ΦΝε). La

⁽¹⁾ L'éloge de Macaire de Tkooou (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 790, 792 et suiv.) fait mention de Bésa, à propos de la campagne menée par Schenoudi, son maître, contre les adorateurs des idoles. Le disciple du fougueux archimandrite pratiquait encore, à cette époque, la manière forte qu'il devait abandonner plus tard. Sur l'attitude de Schenoudi à l'égard des païens, voir LEIPOLDT, *Schenute*, p. 175 et suiv.

⁽²⁾ Ms. sahidique Borgia CCVI. Zoega (*Catalogus*, p. 512) en donne de larges extraits. On voit par un passage de cette lettre (fol. ΦΝΔ) qu'elle a été portée dans les couvents de la congrégation par une délégation de frères. Bésa espère que ceux-ci pourront le renseigner au sujet de tous les abus qui régnent dans les communautés.

cause de tous ces maux était que la crue annuelle du Nil avait été cette fois insuffisante (fol. ΦΣ).

Presque toujours les écrits de Bésa visent à corriger les défauts des moines. Les disputes, tromperies et autres manquements à la charité fraternelle font l'objet ordinaire des réprimandes de l'archimandrite⁽¹⁾. On allait même jusqu'à composer des pamphlets séditieux, qu'on affichait pour semer la discorde parmi les frères⁽²⁾.

Les fautes charnelles ne sont mentionnées qu'en termes généraux, en même temps que les larcins, mensonges, disputes, pertes de temps et fautes de vanité⁽³⁾. Dans un passage de ses discours, Bésa envisage un cas particulier qui lui paraît suspect⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Ms. sah. Borgia CCIV, fol. ΝΣ : ΝΤΩΤΝ ΔΕ ΝΕΤΡΝΟΒΕ ΔΥΩ ΕΤΑΡΝΑ ΝΤΕΥΓΥΠΟΙΩΝΗ ΔΥΩ ΕΤΨΤΟΡΤΡ ΝΝΣΥΝΑΓΩΓΗ ΖΝ ΤΑΝΤΖΗΤΨΗ. ΉΝ ΠΚΩΩ ΉΝ ΠΙΟΣΤΕ ΉΝ ΠΛΙΨΗ ΉΝ ΠΙΤΩΗ ΉΝ ΠΕΚΡΟΦ ΟΥΟΙ ΝΗΤΝ ΕΤΕΤΝΑΡΟΥ ΖΝ ΠΕΖΟΟΥ ΑΠΕΤΝΩΜΨΙΝΕ ΤΕΤΝΘΛΙΦΙΣ ΓΑΡ ΝΗΣ ΑΠΟΥΣ. Η ΟΥΚΡΙΔΑ ΝΑΝ ΑΝ ΠΕ ΑΝΝΑ ΤΡΕΝΑΠΟΤΑΣΣΕ ΑΠΕΝΑΠΟΤΑΣΣΕ ΉΑΟ ΛΥΩ ΝΤΝCΝΤΟΟΤΝ ΑΠΕΝΤΑΝCΝΤΟΟΤΝ ΝΑΛΑΑ ΖΝ ΟΥΔΙΑΕΗΚΗ ΕΝΖΟΛΟΛΟΓΕΙ ΣΕ ΝΝΕΝΧΙΟΥΣ. ΝΝΕΝΧΙΟΑ ΝΝΕΝΧΕΣΗ ΠΕΝΣΩΗΑ ΚΑΤΑ ΛΑΔΥ ΝΚΛΟΤ. ΝΝΕΝΡ ΑΝΤΡΕ ΝΝΟΥΣ ΝΝΕΝΡ ΛΑΔΥ ΝΚΡΟΦ ΖΝ ΟΥΖΩΠ ΉΝ ΝΚΕΨΑΔΧΕ ΕΤΝΗΣ ΉΝΝΑ ΝΑΙ. ΠΑΛΙΝ ΝΤΝΚΤΟΝ ΝΤΝΑΔΥ ΝΚΕΣΟΠ. — Bésa fait ici allusion aux vœux prononcés par les moines; ceux-ci ont promis de ne pas voler, ni mentir, ni commettre l'impureté, ni porter de faux témoignages, ni employer de ruses trompeuses. Le même thème revient à tout moment; cf. Borgia CCIV, fol. ΣΑΔ, ΣΑΔ; CCVI, fol. ΦΠΗ; Paris 136¹, fol. 17 v°; 136², fol. 42 r°. — Les vœux sont encore mentionnés dans une lettre que Bésa écrivit à propos de ceux qui avaient renoncé (*ἀρνέομαι*) à leur patience (*ὑπομονή*) et avaient quitté la communauté (ms. Curzon 109, fol. ΥΠΘ et suiv.).

⁽²⁾ Ms. Curzon 109, fol. ΤΑΒ (lire : ΥΑΒ).

⁽³⁾ Borgia sah. CCIV, fol. ΝΣ; CCVI, fol. ΣΚΕ, ΣΑΔ, ΣΑΔ; Curzon 109, fol. ΤΣΕ, ΤΟΣ, ΥΙ, ΥΙΓ, ΥΑΒ. L'expression employée est chaque fois χωρι πεωηα ou simplement χωρι, qui désigne ici l'impureté en général. Bésa ne dit pas qu'il a constaté des abus de ce genre, mais recommande instamment qu'on les évite.

⁽⁴⁾ Borgia sah. CCIV, fol. ΣΓ et suiv. Le début de la lettre manque. Après des considérations générales, Bésa dit (fol. ΣΕ) : ΝΙΙ ΝΕ ΝΧΑΔΧΕ ΕΤΨΑΔΧΕ ΕΡΟΟΥ. ΝΑ ΝΕΤΕΙΡΕ ΑΠΠΟΝΗΡΟΝ ΔΥΩ ΕΤΠΑΡΑΒΔ ΝΤΕΝΤΟΡΗ ΝΤΕΚΣΕ ΉΝ ΝΕΤΕΙΝΕ ΉΛΟΚ ΤΗΡΟΥ ΝΕΕ ΟΝ ΕΤΕ

Il s'agit d'un moine qui a passé la nuit en dehors du couvent, sans avertir qui que ce soit. Le fait a été découvert et le supérieur en est très affligé, d'autant plus que le délinquant avait emmené un jeune moine avec lui. A son retour au couvent, le moine coupable avait nié le fait de son absence nocturne. Bésa le menace de la colère de Dieu s'il n'avoue son délit. Il engage en même temps tous les religieux, hommes et femmes, à ne pas suivre de pareils exemples; manifestement il soupçonne, non sans raison semble-t-il, une faute grave commise par le moine en question.

Les larcins et même les vols ne devaient pas être très rares dans la communauté. Le mot de rapines revient souvent dans la bouche de Bésa⁽¹⁾. Il en appelle aux instructions de Schenoudi à ce sujet⁽²⁾, et constate avec regret qu'il reste encore des voleurs au monastère. On enlève des vêtements, des chaussures et d'autres objets pour les donner à des proches indignes. Pour éviter tous ces abus, Bésa exige qu'à l'avenir les moines qui fabriquent des ceintures, des courroies, des sandales ou toute

(fol. ΣΕ) ΑΠΚΙΟΨΤΚ ΕΙΠΑΤΚΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΟΥΠΟΛΙΣ. Η ΟΥΗΙ. Η ΟΥΣΥΝΑΓΩΓΗ ΝΨΗΙΟ. ΕΑΚΡ ΤΕΥΨΗ ΤΗΡΣ ΝΒΩΑ ΕΙΑΝΡΨΗΕ ΣΟΟΥΝ ΕΚΣΩΚ ΕΦΡΑΙ ΕΨΩΚ ΑΠΒΩΤΕ ΑΠΚΕΙΨ ΕΨΨΗΕ ΕΙΑΝΡΨΗΕ ΣΟΟΥΝ ΕΝΕΤΚΕΙΡΕ ΉΛΟΟΥ ΝΧΙΟΥΣ. Η ΝΕΤΚΕΙΡΕ ΉΛΟΟΥ ΖΝ ΠΚΑΚΕ ΉΗ ΠΠΟΥΤΕ ΟΝ ΣΟΟΥΝ ΑΝΝΓCΩΤΗ ΑΝ ΣΕ ΉΗ ΟΥΗ ΟΥΑ ΝΑΨΖΟΨ ΖΝ ΟΥΗΑ ΝΖΩΠ ΝΤΑΤΑΝΔΥ ΕΡΟΞ ΑΝΟΚ. ΉΗ ΝΤΨΟΥΣ ΑΝ ΝΤΠΕ ΉΗ ΠΚΑΖ ΠΗΣΕ ΠΧΟΞΙΣ. ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΠΨΗΡΕ ΑΠΠΟΝΗΡΟΣ ΟΥΟΙ ΝΑΚ ΣΕ ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΕΙΠΚΩΨ ΕΡΟΞ ΕΝΕΚΙΝΤΑΣΕΒΗΣ. ΔΛΑΔ ΔΑΚΑΠΑΤΑ ΑΠΚΕΛΙΑΟΨΗΗ ΔΑΚΟΚ ΝΨΗΑΚ ΕΝΕΚΝΟΒΕ ΕΒΩΑ ΣΕ ΠΠΑΨΨ ΑΠΒΕΡΗΣ ΕΤΕ ΠΛΑΙΒΟΛΟΣ ΠΕ ΖΙΧΝ ΝΕΚΖΙΟΟΥΣ ΤΗΡΟΥ ΝΕΕ ΝΟΥΒΑΛΕ ΕΨΧΙΨΟΕΙΤ ΖΗΤΨ ΝΟΥΒΑΛΕ ΕΨΑΥΖΕ ΕΤΖΙΕΙΤ ΑΠΕΝΔΑΥ. Bésa craint que le coupable n'ait scandalisé les gens de l'endroit (fol. ΣΙ) : ΔΑΚΗΗ ΝΣΕΡ ΠΚΕΨΙΟΥΣ ΕΠΡΑΝ ΑΠΒΩΤΕ ΔΥΩ ΝΣΕΨΑΨΨ ΑΠΡΑΝ ΝΝΕΝΕΙΟΤΕ.

⁽¹⁾ Borgia CCIV, fol. ΝΣ, ΣΚΕ et suiv., ΣΑΔ, ΣΑΔ; CCVI, fol. ΦΠΗ; Curzon 109, fol. ΤΣΕ, ΤΟΣ, ΥΚΑ.

⁽²⁾ Borgia CCIV, fol. ΣΚΕ et suiv. Zoega (p. 503-517) donne de larges extraits de ce manuscrit. Bésa déclare que Schenoudi pleure encore sur les moines trompeurs dans le lieu où il se trouve (fol. ΣΚΗ); il le représente disant : «Jusques à quand devrai-je agir en chef ou en soldat?»; il rappelle que tous les auditeurs s'affligeaient en voyant le degré de sa colère (*ibid.*). Cf. Curzon 109, fol. ΥΙ, ΥΚΑ.

autre chose, remettent leur ouvrage à ceux qui sont préposés à la garde de ces objets et sont responsables de leur conservation. Il doit en être de même pour les ouvrages des charpentiers et des forgerons, des tisserands et des foulons, ainsi que des vanniers, et surtout de ceux qui écrivent ou relient des livres. Bésa ne permet à personne de donner, fût-ce une menue pièce de monnaie, à qui que ce soit, de la maison ou de l'extérieur. Tout ce qui se fabrique doit être remis aux personnes responsables qui rendront compte de leur gestion au « père des synagogues ». Sans le consentement des préposés, on ne peut donner à personne ni courroie, ni soulier, ni ceinture ni « digital », ni pince, ni clou, ni faux, ni scie, ni piquet, ni fourche, sous peine d'encourir la colère de Dieu⁽¹⁾.

Bésa, dans la même instruction⁽²⁾, relève des abus moins graves. Il constate que d'aucuns ont quitté l'enceinte du couvent à une heure indue, le soir, la nuit ou le matin, pour s'entretenir avec des personnes exclues du monastère. Il en est qui mettent de la recherche à s'habiller, blanchissent avec un soin exagéré leurs vêtements, ou se lavent trop souvent les pieds et la figure pour se donner un air agréable. Ceux-là sont maudits devant Dieu et devant les hommes⁽³⁾.

On abusait aussi de l'infirmérie. Il n'est pas permis, dit Bésa, de s'y rendre sans permission, ni le matin, ni le midi, ni le soir, surtout à l'heure du repas ou du coucher. Celui qu'on y aura trouvé à ce moment sera blâmé comme étant gravement en défaut. Il est défendu de causer beaucoup dans l'infirmérie, comme si on était à un banquet ou dans une taverne. Il ne convient pas davantage de se dire malade quand en réalité on ne l'est pas, ni de prendre la portion préparée pour un autre pour le motif qu'elle est meilleure. On ne doit pas s'amuser à l'infirmérie, pas plus qu'au réfectoire; quand on a besoin de

(1) Borgia CCIV, fol. 286-287. — Bésa déclare qu'il n'entend pas tant protéger la propriété du monastère que bien les âmes de ses habitants : ΚΑΙ ΓΑΡ ΕΝ ΚΠΟΟΥΤΩ ΑΝ ΖΑ ΟΥΣΑΔΑΡ Η ΟΥΤΟΟΥΤΕ Ή ΣΑΤΕ Η ΒΕΛΛΑΣ ΝΣΝΟ ΝΤΕΙΖΕ ΑΛΛΑ ΕΝ ΚΠΟΟΥΤΩ ΝΣΟΤΟ ΖΑ ΤΕΝΥΤΧΗ (fol. 286 et suiv.).

(2) Borgia CCIV, fol. 282.

(3) Ibid., fol. 282 et suiv., 283, 284; cf. Borgia CCVI, fol. 208.

quelque chose, il suffit de donner un coup discret sur la table, comme on fait au réfectoire commun⁽¹⁾. Il est défendu de manger ou de boire en dehors du monastère, ou à l'intérieur de celui-ci, en dehors des règles établies par les pères; il est surtout défendu de manger un aliment délicat ou de boire du vin sans permission⁽²⁾.

Les vols ne se pratiquaient pas seulement à l'intérieur du monastère. Certains moines étaient entrés dans des propriétés privées pour voler des bouteilles de vin et des raisins. Bésa en est très affligé et songe au scandale causé : « Sont-ce là des moines, dira-t-on, sont-ce là les hommes d'apa Schenoudi⁽³⁾? »

Bésa déplore que les moines se volent mutuellement leurs habits, leurs outils et leur lin⁽⁴⁾. D'autres ont enlevé les menus objets destinés aux malades; Bésa leur déclare que celui qui enlève la χρεία du malade est pareil à celui qui le tue; il maudit ceux qui volent aux malades leur nécessaire, leur superflu, leur vêtement, leur couverture ou n'importe quel autre objet⁽⁵⁾.

Bésa avait des religieuses sous sa juridiction. Nous avons vu plus haut qu'il leur adressa, soit en particulier, soit en commun, plusieurs lettres. Celles-ci nous fournissent maints renseignements au sujet de la situation des couvents de femmes appartenant à la congrégation de Schenoudi. Ainsi, la lettre à la religieuse Aphthonia⁽⁶⁾ est pleine d'intérêt.

Cette moniale était la fille d'un *comes* du nom d'Alexandre⁽⁷⁾; elle s'était plainte à ses parents de ce que ses sœurs en religion la maltraitaient et la privaient notamment des objets qu'ils lui avaient envoyés. Bésa l'a su, et il lui adresse une épître⁽⁸⁾. Il lui reproche d'en avoir menti; les sœurs ne l'ont

(1) Borgia CCIV, fol. 286-287.

(2) Curzon 109, fol. 212 et suiv.

(3) Ibid., fol. 212.

(4) Ibid., fol. 212.

(5) Ibid., fol. 216 et suiv.

(6) Borgia CCIV, fol. 282-283.

(7) Schenoudi mentionne (ms. Berlin, Or. 1611⁴) un ἡγεμόνη Alexandre. C'est peut-être le père d'Aphthonia.

(8) La lettre débute ainsi : Αρτεοστ οπνούτε τωνε εισιδάχε ερο ΝΤΟ αφθονία τψερε οπκουες αλεξανδρος. Η αρταιε

pas maltraitée; elles lui ont simplement refusé l'autorisation de garder à son usage personnel les petits cadeaux que lui envoiaient ses parents; en cela elles se sont conformées à la règle établie au monastère. Bésa lui prête l'intention de quitter le couvent où elle se trouve, pour se rendre dans un autre; il lui reproche d'avoir excité à l'insubordination une de ses compagnes plus jeune et la menace de dévoiler à ses parents les fautes dont elle se rend coupable, à savoir ses larcins et ses disputes. En terminant, Bésa lui recommande de se montrer obéissante à l'égard de ses mères spirituelles.

Les religieuses ne se montraient pas toujours dociles à l'égard de leurs directeurs spirituels. Les moines Pschoi, Schenoudi et Papnoute étaient chargés d'exercer le ministère sacré chez les moniales; celles-ci leur créèrent des difficultés. Bésa se décida à leur écrire une lettre de reproches⁽¹⁾. Il leur dit qu'il a beaucoup pleuré à leur sujet, Dieu en est témoin. Au moment même où il leur parle, les larmes coulent le long de ses joues et tombent sur le sol, comme peut l'attester le jeune moine qui lui sert de scribe⁽²⁾, et qui pleure lui-même en voyant la

πια ἐνταγκανούχε νζητη κατα πνουτε ἀγω κατα πνοκμος ςη νογψαχε μη νογψνηε. ενε μη πογζητ τακο νερασωψ πια αν ετε νζητη κη νερατβαιε νεcnητ ετζη πια νιμε. σεμουτε μην ερο ςη πογραν ρε αφθονια. τεφονει ρε ερο μαγατε. ἀγω τεο νβαсканоc ερο μην υμο. etc.

⁽¹⁾ Borgia CCXXXVI = British Museum, n° 175 (Or. 3581 A [4]).

⁽²⁾ Il s'agit probablement du moine Barsoma, cité dans le manuscrit sahidique Borgia CCCXII, fol. ΧΠΖ et suiv. : Ταίτει μηοκ ω πλετογάλω αλα παρασωμα νογψη μηοι ςη απειραμος απαρασωμα πωρψ εζραι εσην τασχυμοσγην απερασωμα ντακφορει μηοι ω ποσφος απενκαιρον. Τήρο εροκ ω παλ ωπζαγιος αλα βησα μα ναι ντσομ απεπροφητης νταγψιс μηοι νδι νιογψαλι. — Zoega (*Catalogus*, p. 657, n. 101) conclut de ce passage que le poète, auteur de cette composition, fut contemporain de Barsoma et vécut à Atripe (ou aux environs) avant le milieu du VI^e siècle. L'auteur rapproche de ce Barsoma un moine du même nom, mentionné dans le manuscrit liturgique de Venise (MINGARELLI, p. 353), que nous avons cité plus haut : πενιωτ αββα ψανογτη παρχημονεριτηс νεи αββα виса пецимлентис нен пенивт абба течи нен пенивт нткеос пиногт абба персогум пареевиц. Barsoma le Nu, qui est mentionné ici, mourut l'an 1033 de l'ère des Martyrs (voir W. E. CRUM,

douleur de son maître. Bésa déclare à ses lectrices qu'à sa lettre ne contient pas seulement ce qu'il dicte actuellement à son secrétaire, mais encore des reproches écrits autrefois, trois ans avant la mort de Schenoudi. Il aurait voulu leur envoyer ces avertissements à ce moment-là, mais il n'en a pas trouvé l'occasion⁽¹⁾. Il leur rappelle qu'il est venu plusieurs fois en personne chez elles⁽²⁾. Il confesse sa pauvreté et son indignité⁽³⁾, mais il déplore leur aveuglement; il veut dégager sa responsabilité et la rejette sur la mère de la communauté⁽⁴⁾. Bésa relève le dévouement que les supérieurs de la congrégation, ainsi que les moines actuellement chargés de leur direction, ont toujours manifesté à leur égard. Il fera en sorte que les frères se montrent toujours prêts à les aider, et qu'elles n'aient aucun reproche à leur adresser⁽⁵⁾. Au reste, Bésa désire être mis au courant de ce qui se passe au couvent⁽⁶⁾.

Dans une autre lettre du même genre⁽⁷⁾, Bésa menace de

Barsauma the Naked, dans les P.S.B.A., t. XXIX, 1907, p. 143). Le scribe de Bésa ne s'identifie pas davantage avec le Barsoma dont parlent Assemani (*Bibl. Or.*, t. II, p. 1 et suiv.) et le Synaxaire, au 9 amshir. Celui-ci, originaire de Samosate, mena la vie d'anachorète sur les bords de l'Euphrate. Ce moine, monophysite ardent, mourut en 458.

⁽¹⁾ La vieillesse de Schenoudi aura laissé naître des abus. Bésa a voulu les réprimer, du vivant même de son père spirituel, mais il en a été empêché, on ne sait par quelle cause; lui-même en rejette la faute sur le démon : ετβε τεφονηρια μπετμοστε μηον ετε πεδαταναс πε (Borgia CCXXXVI, fol. πια).

⁽²⁾ Borgia CCXXXVI, fol. πια; fol. 2 r°.

⁽³⁾ Borgia CCXXXVI, fol. πια : Ννειсунгиста αн μηοι εικω νнти ннai αнок τсодуq ἀγω ττβαιεиηт εματε αлла εтапио μηωтн ρе петнcon небиин εтε αнок ρе ϕиоq νзнт ἀγω ϕионгтиq εзрai εхwt[N], etc.

⁽⁴⁾ Borgia CCXXXVI, fol. 2 r°; cf. ZOEGA, p. 572.

⁽⁵⁾ British Museum, ms. copte n° 175 (CRUM, *Catalogue*, p. 68), fol. СКА. Bésa parle ici du « premier père » et du « second père » qui sont morts tous deux. Il s'agit de Bgoul et de Schenoudi. — Fol. СКА, Bésa bénit tous les frères qui ont travaillé au bien des âmes confiées à leurs soins, notamment « notre père le vieillard apa Pschoi, et tous les vieillards, et Schenoudi et Papnoute ». Le contexte (cf. fol. СКА) prouve que les trois personnages nommés ici sont encore actuellement en fonctions auprès des religieuses.

⁽⁶⁾ Ibid., fol. СКА.

⁽⁷⁾ Gurzon 109, fol. ТОГ et suiv.

chasser les moniales qui désobéiraient encore à leurs supérieures et aux moines chargés de leur direction.

Les défauts que Bésa reproche à ses moines sont l'objet des mêmes réprimandes chez les moniales. La religieuse Antinoé ne sait pas maîtriser sa langue⁽¹⁾. Bésa lui a écrit par deux fois pour lui recommander de ne pas dire ce qui n'est pas ou ce qu'elle ne sait pas; elle fait affront à sa sœur et l'injurie; Bésa la menace de la chasser du couvent, si elle ne veut pas se corriger.

Marie, mère de Jean, et Talou, mère de Macaire, suscitent des difficultés à leur supérieur⁽²⁾. Elles troubilent le couvent pour un rien, elles se rendent à la clôture et à l'endroit de la porte pour crier: **Ἄωγε, Ἄωγε**. Elles font affront à leurs supérieures sans raison. Si la situation ne s'améliore pas, Bésa ira lui-même au couvent; en attendant, il engage les moniales rebelles à rentrer au couvent d'où elles sont sorties, et leur rappelle le souvenir de Schenoudi, qui pleure sur ses enfants dans le lieu où il se trouve.

L'orgueil était le grand défaut de la religieuse Marie, sœur de Matai⁽³⁾; elle bravait ses supérieures. Aussi Bésa a-t-il envoyé apa Isaac, avec d'autres moines, au couvent pour faire une enquête; il engage Marie à ne rien leur cacher, et espère que les envoyés rentreront tranquillisés auprès de lui.

Certaines religieuses se laissaient tenter par la propriété d'autrui⁽⁴⁾. Bésa leur rappelle les enseignements de Schenoudi, qui leur a défendu de voler n'importe quoi, soit un cordon ou une courroie, soit des habits, des couvertures, des cuculles, ou même un menu comestible, n'importe où, aussi bien à la diaconie que chez les voisines. Bésa compare ses lectrices aux vierges folles; il leur remet en mémoire les peines que Schenoudi s'est données pour elles. Les vieillards et les frères sont allés chez elles avec amertume, pour donner à chacune d'elles ce qu'elle a mérité.

La vie de communauté était, pour les femmes comme pour

⁽¹⁾ Curzon 109, fol. 72 et suiv.

⁽²⁾ Ibid., fol. 73 et suiv.

⁽³⁾ Ibid., fol. 74 et suiv.

⁽⁴⁾ Ibid., fol. 76 et suiv.

les hommes, l'occasion de fréquentes médisances, disputes et rixes⁽¹⁾.

Les lettres de Bésa nous renseignent au sujet de certaines coutumes en vigueur dans les couvents de la région. Bésa a appris que plusieurs parmi les frères, gens robustes, mangent régulièrement chaque soir, sans distinction de jours, alors que beaucoup de laïques de l'extérieur se passent de souper deux et même quatre jours par semaine, voire la semaine entière. Au couvent d'Atripé, un grand nombre de moines, jeunes ou vieux, jeûnent quatre fois par semaine, ou même toute la semaine, s'abstenant en outre de pain ces jours-là, et imitent Notre-Seigneur, Moïse et Élie, en passant tout le carême sans prendre ni pain ni eau⁽²⁾.

En s'enrôlant dans une communauté, on devait faire vœu de pauvreté. Bésa rappelle les institutions des pères à ce sujet. Ceux-ci, depuis la fondation des monastères, n'ont jamais forcé personne à se faire moine et n'ont jamais fait violence à personne à cause de ses biens; Bésa lui-même n'a jamais cessé de les imiter. Toutefois, les pères ont établi des règles dans leurs communautés afin de permettre aux frères de servir Dieu en toute liberté et fermeté. Ainsi, il est écrit que tous les biens du moine vont à la communauté ou à la diaconie des pauvres, et que, en cas de sortie, rien ne peut être réclamé, ni par lui-même ni par ses proches. Cela se fait en vertu d'un vœu écrit qu'émettent tous ceux qui entrent au couvent. «Les lois de l'Église et celles du monastère, dit Bésa, sont estimées très fermes, surtout celles de la vie commune⁽³⁾. »

Certains fragments d'instructions de Bésa⁽⁴⁾ à ses moines contiennent des règles concernant le jeûne des «deux semaines» et du carême. Bésa rappelle les enseignements de Schenoudi à cet égard. Il est défendu, en ces jours-là, de se livrer à une occupation qui pourrait entraver l'exercice des devoirs religieux du

⁽¹⁾ Curzon 109, fol. 76.

⁽²⁾ Curzon 109, fol. 77 et suiv. Voir le texte, ci-après, p. 175 (I).

⁽³⁾ Ibid., fol. 78 et suiv. Voir le texte, ci-après, p. 175-176 (II).

⁽⁴⁾ Paris 130¹, fol. 14-17. Nous en donnons ci-après, p. 176 et suiv. (III), les passages les plus intéressants et les mieux conservés.

moine; chacun doit savoir ce dont il est capable, et personne ne peut être forcé à travailler au delà de ses forces. Si, par suite du jeûne, quelqu'un se sent incapable de faire ses lectures et récitations du soir, il n'est pas obligé de s'acquitter de ce devoir quotidien. Bésa entend parler des jours où l'on ne mange pas, c'est-à-dire tous les deux jours pendant deux semaines. Durant cette quinzaine, ainsi que pendant le carême, il n'est pas permis de faire un ouvrage nouveau, sans l'autorisation du supérieur, « le père de la synagogue ». Néanmoins on ne devra plus, à l'avenir, livrer au feu ce qui a été fabriqué dans ces conditions.

Dans la même instruction, Bésa traite d'un ordre de choses différent. Il s'agit des petits cadeaux que les moines sont dans l'occasion de recevoir des étrangers. Personne, qu'il soit ou non attaché à la diaconie, ne peut accepter ni grain, ni laine, ni aliment quelconque, sous aucun prétexte, sans l'autorisation du supérieur.

Les sorties du monastère sont aussi l'objet d'instructions fréquentes : personne ne peut se rendre en ville ou au village ou ailleurs, sans permission.

Un discours de Bésa aux frères nous met au courant d'une pratique curieuse qui s'était introduite au monastère et que le supérieur réprouve. Certains moines se construisaient une hutte de paille pour leur servir de tombeau. Bésa menace de les exclure des prières qu'on fait pour les défunt, attendu que Dieu les condamne⁽¹⁾.

Malgré ses menaces, Bésa ne paraît pas avoir été dur à l'égard de ses subordonnés. Quand un moine a quitté le monastère pour aller retrouver sa famille à Thessalonique, il lui écrit pour l'engager à revenir⁽²⁾; quand des religieuses ont été chassées ou ont abandonné volontairement leur communauté, il s'empresse

⁽¹⁾ Ms. Clarendon Press b 4, frag. 22, fol. 116. Le début manque : τνκούτ ετβε νκωμα ννενειοτε. χε ν...καλγ των. Νετνατο... εραι νζητη ννοειψ νιψ ερεων ντος εκετ ογια ενεγιωμα ...ννετεψ ...ερου ννεδαψ νγια επεγραν ερε πνούτε νατζαп ερου νανιστα χε αιτα-ωωτν.

⁽²⁾ C'est la lettre au moine Matthieu (Curzon 109, fol. 116 et suiv.).

de leur rouvrir les portes du couvent⁽¹⁾. En dépit de cette bonté, qui se manifeste encore dans le ton généralement humble de ses lettres⁽²⁾, Bésa était l'objet d'accusations et de tentatives criminelles de la part de certains moines infidèles. Un jour, on lui reprocha d'avoir gardé au couvent un jeune moine, uniquement en vue d'un héritage à capter⁽³⁾. Une autre fois, des frères indignes avaient soudoyé des individus pour lui faire un mauvais coup. L'archimandrite en fait part aux moines fidèles; il se dispense toutefois d'entrer dans des détails, parce qu'il a abandonné la chose au jugement de Dieu⁽⁴⁾.

§ 6. LE MONASTÈRE DE MOÏSE À ABYDOS.

Pendant la seconde moitié du v^e siècle vivait, dans le voisinage de l'ancienne Abydos, le moine Moïse. Son époque ne nous est pas connue avec précision, mais, comme il fait l'objet d'une prophétie attribuée à Schenoudi⁽⁵⁾, et que, d'autre part, il nous est présenté comme détruisant les temples d'Abydos, notamment celui du dieu Bès, où les cultes païens étaient encore en vigueur, il convient de le situer dans le voisinage chronologique du grand archimandrite d'Atripe⁽⁶⁾. Au reste, à l'époque de Justinien, alors que ce prince avait chassé Abraham de Farshut de son couvent de Peboou, le couvent que fonda Moïse et où Abraham porta les canons de Schenoudi copiés à Atripe, était gouverné par un de ses successeurs⁽⁷⁾. Moïse vécut donc entre Schenoudi et Abraham, plus rapproché du premier que du second.

⁽¹⁾ Curzon 109, fol. 126 et suiv., 148 et suiv.

⁽²⁾ Ibid., fol. 116 et suiv. et *passim*.

⁽³⁾ Ibid., fol. 118.

⁽⁴⁾ Ibid., fol. 118 et suiv. La maladie de Bésa, dont il est question au fol. 118, est peut-être la conséquence d'une tentative criminelle.

⁽⁵⁾ M.M.F.C., t. IV, p. 682. Le début de la prophétie manque. Moïse y est présenté comme père d'un monastère nouveau.

⁽⁶⁾ Moïse fit des prophéties sur Théodore, Sévère, Anthime (M.M.F.C., t. IV, p. 688).

⁽⁷⁾ M.M.F.C., t. IV, p. 512 et suiv.

Le monastère fondé par Moïse était situé à Belliana, au sud-est de Girgeh, sur la rive ouest du Nil⁽¹⁾. S'il faut en croire Makrizi⁽²⁾, Moïse était originaire du même endroit. Sa vie nous est peu connue. Nous savons que son père s'appelait André et sa mère Djinouté; il eut trois frères moines : apa Paul, apa Joseph, qui devint évêque, et apa Élie, ainsi que deux sœurs, Marie et Théodore (M.M.F.C., t. IV, p. 680). A cinq ans, il est emmené par ses parents, en vertu d'une promesse, à l'église, chez un prêtre, Théodore, qui l'accueille et l'élève (p. 682 et suiv.). Le jeune clerc apprend les quatre Évangiles par cœur (p. 683). Plus tard, il se fait moine et vit en société de ses frères, de son neveu Abraham, d'un apa André, qui est peut-être son père, des moines Psaté et Phébamon, ainsi que de l'auteur du récit (p. 685, 689). Les païens de l'endroit lui en veulent à mort. Un jour, à sa prière, leurs temples s'écroulent (p. 685 et suiv.).

L'enseignement de Moïse nous apparaît dans ses lettres aux religieuses et dans les instructions qu'il faisait à ses disciples, telles que son biographe nous les transmet.

Les lettres de Moïse (M.M.F.C., t. IV, p. 693-701) sont adressées à une communauté de religieuses, qu'il salue ainsi que leur mère, au nom de la communauté des hommes. Il s'intitule : « ce minime archimandrite » et les appelle « ses filles spirituelles » (p. 694). Dans chaque lettre figure une citation de Schenoudi (p. 695, 696, 699). Moïse insiste surtout sur la pureté et la réserve charitable dans les paroles. Il interdit aux religieuses de cuire du pain pour les laïques (p. 608); il recommande la lecture le matin et le soir, ainsi que le travail manuel pendant lequel on doit réciter à haute voix la parole de Dieu (p. 700). Les moniales ne doivent pas laisser entrer au couvent des jeunes gens, par crainte de scandale (p. 698), ni rencontrer un homme sans nécessité, ni s'attarder longtemps, ni dormir en dehors de leur couvent (p. 696).

⁽¹⁾ ABU SALIH, éd. EYETTS, p. 231. L'éditeur confond ici Moïse de Belliana avec Moïse le Noir, moine de Scété, dont parle Palladius (*Histoire Lausiaque*, éd. BUTLER, t. II, p. 55). La *Vie de Moïse* place son couvent près de la montagne d'Ebot, qui portait des temples païens (p. 685, 687). Sur l'identité d'Ebot et d'Abydos, voir AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 154 et suiv.

⁽²⁾ ABU SALIH, éd. EYETTS, p. 318, n° 59.

Dans ses instructions à ses moines, il recommande la sobriété⁽¹⁾, il suppose le jeûne du mercredi et du vendredi de chaque semaine, et celui de la sainte quarantaine (p. 691). Les occupations des frères étaient la récitation et le travail des mains (p. 692). Du contenu de ses lettres et de la prophétie de Schenoudi, on peut déduire que Moïse se rattachait à la règle de ce dernier. Aussi voyons-nous, au VI^e siècle, les moines de son couvent saisir avidement l'occasion de prendre copie des canons de Schenoudi, que les moines d'Atripé ne permettaient jamais de transcrire⁽²⁾.

Moïse est souvent invoqué dans les graffitis coptes du temple de Séti à Abydos⁽³⁾.

§ 7. LES MOINES DE PEBOOU.

A. LES MOINES PAKHÔMIENS AU VI^e SIÈCLE.

Nous savons peu de chose au sujet de l'histoire des monastères pakhomiens pendant le VI^e siècle. La vie de Schenoudi nous apprend que, du temps du fameux moine, apa Victor était archimandrite de Tabennesi et apa Martyrios, de Peboou⁽⁴⁾. Un document sahidique légendaire⁽⁵⁾ nous montre Martyrios construisant une église à Peboou en l'honneur de Pakhôme, par ordre de l'empereur Théodose et d'apa Victor l'archimandrite. L'époque ici indiquée convient bien à Martyrios, contemporain de Schenoudi. La construction de l'église dont parle ce docu-

⁽¹⁾ LEIPOLDT, *Sinuthii vita et opera*, C.S.C.O., ser. II, t. V, p. 209-214.

⁽²⁾ M.M.F.C., t. IV, p. 512.

⁽³⁾ Voir Margaret A. MURRAY, *The Osireion at Abydos*, dans *Egyptian research account*, p. 39 et suiv., Londres, 1904. Le fait que dans ces graffitis sont mentionnées plusieurs religieuses, fait croire qu'il y avait une communauté de femmes dans les environs, à cette époque, d'ailleurs incertaine. Il s'agit probablement des filles spirituelles de Moïse. Un graffiti rappelle une visite de Pisentios de Keft à cet endroit.

⁽⁴⁾ LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, p. 202.

⁽⁵⁾ Fragment publié par M. AMÉLINEAU, dans les M.M.F.C., t. IV, fasc. 2, p. 530 et suiv.

ment, se fit du temps de l'empereur Léon et d'un archevêque d'Alexandrie du nom de Timothée, alors que « Dieu apaisa la tempête qui s'était levée contre l'Église ». Cet empereur ne peut être que le second successeur de Théodore II, Léon I^{er}, qui régna de 457 à 474. L'archevêque Timothée est sans doute le Salophaciole (460-481), et non le monophysite Elure qui fut exilé par l'empereur Léon, à cause de son opposition au concile de Chalcédoine. C'est vraisemblablement cette opposition et ses conséquences que le document en question envisage, quand il parle de « la tempête qui s'était levée contre l'Église⁽¹⁾ ».

Les moines de Pakhôme nous apparaissent ainsi comme attachés à la foi de Chalcédoine. Aussi voyons-nous le Salophaciole, exilé en 476, se retirer au couvent pakhômien de Canope. Ce patriarche avait comme économie général de son église, et eut comme successeur chalcédonien, en 481, Jean Talaia, appelé encore le Tabennésiote, moine du couvent pakhômien d'Alexandrie⁽²⁾.

B. LES MOINES PAKHÔMIENS SOUS JUSTINIEN.

I. Abraham et son contemporain anonyme.

A l'époque de Justinien (527-565), le monastère pakhômien de Peboou était gouverné par le « prophète et archimandrite » apa Abraham. Celui-ci était né dans le nome de Diospolis (M.M.F.C., t. IV, p. 743), au village de Tbergot (Farshut), au nord de la ville de Hou⁽³⁾. Il appartenait à une famille distinguée. Devenu moine à Peboou, il succéda à apa Peschintebahsé comme supérieur du couvent (*ibid.*). Le biographe d'Abraham rapporte qu'en ce temps-là, l'empereur Justinien écrivit une lettre à tout le pays d'Égypte, aux évêques et aux higoumènes des monastères, les invitant à se rendre auprès de lui à Con-

⁽¹⁾ LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, p. 203.
⁽²⁾ *Ibid.*, p. 204.

⁽³⁾ AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 178 et suiv.; QUATREMÈRE, *Mémoires*, t. I, p. 98.

stantinople (p. 744). Nous savons par Jean d'Éphèse⁽¹⁾ qu'en l'année 554, plusieurs évêques et moines du parti des monophysites furent convoqués dans la ville impériale par Justinien, afin de discuter les questions théologiques en litige. Il en fut de même en 558 et en 560. Enfin, en 563, quatre cents monophysites de Syrie et d'Égypte, assemblés à Constantinople sur l'ordre de l'empereur, entamèrent de fréquentes discussions avec les chalcédoniens, pendant l'espace d'un an, sans qu'on parvint à s'entendre. C'est à une de ces convocations qu'Abraham se rendit, en société de quatre frères. Le biographe insinue que ceux-ci se laissèrent convaincre par Justinien (p. 744). Quant à Abraham, il fut introduit avec d'autres higoumènes au palais impérial. L'empereur les somma de renoncer à leur opposition. Abraham refusa. Justinien le priva de la direction de sa communauté et désigna des moines pakhômiens ralliés, apparemment ceux qui accompagnaient Abraham (p. 745), comme archimandrites des communautés pakhômiennes. L'impératrice Théodora intercéda pour Abraham, afin qu'il pût retourner à son couvent, et le protégea en secret (p. 745 et suiv.). Le Synaxaire⁽²⁾ raconte qu'Abraham écrivit de Constantinople à ses moines pour leur dire que Justinien l'avait prié de donner son adhésion à la foi de Chalcédoine, sous peine de ne plus retourner à son couvent. Abraham renonça à la direction de son monastère de Peboou et quitta celui-ci. Un officier impérial arriva au couvent et chassa les moines rebelles, qui se dispersèrent dans les déserts et les monastères. Abraham alla au couvent de Schenoudi, à la montagne d'Atripé et y copia les règlements faits par Schenoudi; il les mit dans des outres qu'il scella, et les envoya au couvent d'apa Moïse, en recommandant aux moines de les bien garder. Il paraît que les moines d'Atripé ne permettaient à personne de les copier. Mais les moines du couvent d'apa Moïse, ayant ouvert les outres, copieront les règlements.

Plus tard Abraham se rendit à Farshut et y bâtit un couvent⁽³⁾;

⁽¹⁾ ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, p. 89.

⁽²⁾ Éd. FORGET, dans le C.S.C.O., *Scr. Arab.*, t. XVIII, p. 411-413; cf. AMÉLINEAU, M.M.F.C., t. IV, p. 512 et suiv.

⁽³⁾ Le texte copié de la *Vie d'Abraham* dit que l'on construisit une grande tour pour y habiter en cas de troubles (M.M.F.C., t. IV, p. 748).

de nombreux adeptes se firent moines auprès de lui; il bâtit aussi un couvent de religieuses. Il réclama alors au couvent de Moïse les autres qu'il y avait fait déposer et se montra mécontent de ce qu'on les eût ouvertes. Il prit les canons dans son couvent, les lut et les expliqua à ses religieux et religieuses. L'évêque l'ordonna prêtre pendant qu'on célébrait la liturgie de Sévère, «le grand patriarche». Pendant une famine qui régna à cette époque, Abraham se montra très accueillant pour les gens de la région, qui allaient manger dans les monastères de Farshut. C'est là qu'il mourut, probablement vers l'année 580.

Un fragment sahidique de la bibliothèque de Naples (*M.M.F.C.*, t. IV, p. 754 et suiv.) représente le panégyrique d'un moine dont le nom n'est pas conservé. On dit de lui qu'il allait souvent «au Nord, chez le saint apa Abraham», pour le saluer (p. 755 et suiv.). Zoega⁽¹⁾ estimait qu'il s'agit d'Abraham de Farshut. La chose n'est pas certaine, quoique probable. L'auteur du panégyrique se donne comme un disciple, qui raconte ce qu'il a vu, notamment que «son père» fit construire par des maçons et des tailleurs de pierres un couvent pour des vierges qui s'étaient présentées au monastère pour devenir religieuses, et qu'on logea provisoirement dans un bâtiment situé hors du couvent. Le supérieur fit creuser un puits un peu au nord du monastère; on y travailla du matin au soir; on bâtit le mur d'enceinte d'un petit couvent, et deux maisons, ainsi qu'une grande tour au centre (p. 755). Nous ne sommes guère renseignés au sujet du personnage lui-même. Le biographe nous le représente travaillant de ses mains (p. 758), et récitant à voix basse l'Évangile selon saint Jean, pendant qu'il se rendait chez Abraham (p. 756).

II. Manassé.

A la même époque semble avoir vécu un autre moine, fondateur de monastères pakhômiens, apa Manassé (*M.M.F.C.*,

⁽¹⁾ *Catalogus*, p. 545.

t. IV, p. 666 et suiv.). Son biographe Ephraïm, qui se dit son cousin, prétend avoir assisté à tout ce qu'il raconte (p. 668). Manassé, quittant sa parenté avec ses cousins Ephraïm et Jean, se fit moine dans la communauté de Pakhôme. Il quitta ce couvent pour un endroit situé dans une montagne à l'occident, en face d'un village nommé Perpé, lequel avait été brûlé jadis par Cambyse. Là, il se bâtit une habitation avec une église. Le manuscrit présente ici une lacune (p. 668). Dans ce qui suit, il est question d'une lettre envoyée au monastère, dans laquelle l'auteur dit que l'empereur l'a exilé, et ajoute : «Maintenant que celui qui désire le salut de son âme ne renie pas la foi du Fils de Dieu, qu'il sauve son âme seulement» (p. 669). L'empereur en question ne peut être que Justinien, exilant les higoumènes rebelles à la confession de Chalcédoine. Après avoir cité cette lettre, le biographe dit qu'il va revenir à son sujet, qui est la mémoire d'apa Manassé (p. 669). L'auteur de la lettre n'est donc pas celui-ci. On songe tout naturellement à apa Abraham, higoumène de la communauté d'apa Pakhôme à l'époque de Justinien.

Manassé entreprend bientôt la construction d'un monastère. On bâtit une hôtellerie, destinée aux frères qui passent au monastère pour recevoir la bénédiction de l'abbé (p. 672); ensuite, le réfectoire des frères et l'hospice des laïques qui viennent, de loin, visiter la communauté. On arrange le potager des frères et des hôtes, puis on bâtit l'enceinte du monastère. On construit aussi la salle de réunion des frères. Quand tout est achevé, on va chercher l'évêque de Diospolis (Hou), qui s'appelait Abraham, on le conduit solennellement au monastère; Manassé marche devant lui, son petit bâton de palmier à la main (p. 673 et suiv.). L'évêque prononce une catéchèse et célèbre la liturgie selon le patriarche Marc, l'évangéliste et «le père du trône». La cérémonie dura jusque vers le soir, le peuple ayant participé à la synaxe. Le surlendemain, l'évêque retourna dans sa ville. Peu de temps après, Manassé construisit un cœnobium, avec une église, pour dix vierges d'une même communauté pakhômienne, qui étaient venues chez lui (p. 676). Le monastère de Manassé subit l'assaut d'une horde de Maziques. Le biographe dit que c'était l'habitude de cette peuplade de venir assez souvent dans la contrée, de faire prisonniers

hommes et femmes et de les emmener dans leur pays pour les vendre à des anthropophages d'une région voisine, qui les immolaient et les mangeaient. Depuis ce temps-là, dit-il, ils ne retournèrent plus en cet endroit (p. 678 et suiv.).

III. Apollo.

A l'époque où Abraham de Farshut était archimandrite de la communauté de Pakhôme à Peboou, il y avait dans ce monastère un moine du nom d'Apollo⁽¹⁾. Son biographe exalte ses grandes austérités, ses jeûnes et ses veilles extraordinaires. Il raconte, ce que nous savions par ailleurs, que la communauté de Peboou eut grandement à souffrir des persécutions dirigées par Justinien contre les «orthodoxes»; il rappelle qu'Abraham dut quitter sa communauté, et que les frères restés fidèles à la foi monophysite préférèrent abandonner le couvent que de se soumettre à l'intrus chalcédonien, nommé par l'empereur à la place d'Abraham. Apollo imita leur exemple, et, après avoir erré pendant longtemps, il s'établit sur une montagne, que le biographe ne nomme pas. Il y avait des mélétiens à cet endroit; ils molestèrent Apollo, mais celui-ci parvint à conquérir sa liberté. Apollo se mit bientôt à construire un couvent pour lui et pour les disciples qui étaient venus se placer sous sa direction; il reçut l'ordination sacerdotale. S'il faut en croire le panégyriste, Sévère d'Antioche, peu de temps avant de mourir, honora le moine d'une visite. A l'époque où parle l'auteur, il y a deux monastères, dont un couvent de vierges, placés sous le patronage d'Apollo. Celui-ci semble être aussi le fondateur de ce second monastère. Avant de mourir, Apollo recommande à ses disciples de garder toujours les lois et les traditions qu'il a empruntées à celles du «premier père de la communauté, apa Pakhôme» ainsi qu'à celles du «législateur, apa Schenoudi». Les règles d'Apollo étaient donc, sinon absolument conformes, au moins semblables aux règles tant de Pakhôme que de Schenoudi.

⁽¹⁾ La vie d'Apollo est contenue dans un manuscrit de la collection Morgan; nous empruntons à ce document les détails que nous donnons ici sur ce personnage, d'après une communication de M. Hyvernat.

Nous ne savons pas où était situé le monastère d'Apollo. Le panégyrique a été prononcé le jour de sa fête, le 2 paoni, dans l'église de son monastère, par un moine du *couvent d'Isaac*. Ce dernier monastère s'identifie, en toute évidence, avec le couvent d'Apollo; en effet, celui-ci est appelé, dans le titre, *le prophète et archimandrite du monastère d'Isaac*. Le titre dit en outre que l'auteur, un certain Stephanos, devint plus tard évêque de Hnès⁽¹⁾. Il est possible, eu égard à cette circonstance, que le monastère d'Apollo n'était pas situé loin de là⁽²⁾.

Nous avons vu les moines pakhomiens du v^e siècle suivre le parti des chalcédoniens. Au vi^e siècle il n'en est plus ainsi: les communautés sont divisées. Certains moines se rallient au concile, d'autres restent attachés à la foi de Dioscore. Forts de l'appui impérial, les premiers restent les maîtres des anciens couvents. Les autres, chassés de leurs résidences, s'en vont ailleurs fonder de nouveaux monastères, tant d'hommes que de femmes. L'un d'eux, Abraham, introduit les règles de Schenoudi dans sa communauté.

Les nouveaux monastères que l'on construit comprennent, outre l'église, un donjon, des salles communes pour les frères, une hôtellerie pour les étrangers, un potager, le tout entouré d'une enceinte. Il n'est fait aucune mention de cellules isolées. C'est bien le cénotitisme pakhomiens qui se perpétue et s'étend.

S 8. PISENTIOS DE KEFT.

A. CHRONOLOGIE DE PISENTIOS.

Nous ne savons pas exactement quand naquit Pisentios⁽³⁾. Élu au siège épiscopal de Keft, il reçut la consécration des

⁽¹⁾ C'est l'ancienne Heracleopolis Magna, actuellement Ahnassieh-el-Medinet, dans le district de Bénisouef (non loin du Fayoum). Voir AMÉLINEAU, Géographie, p. 196 et suiv.

⁽²⁾ La comparaison des *Vies* ne permet pas d'identifier Apollo avec le contemporain anonyme d'Abraham dont nous parlons plus haut.

⁽³⁾ Dans le présent chapitre nous indiquons par les lettres J., M., les deux sources principales qui nous renseignent sur Pisentios, à savoir les panégyriques de Jean et de Moïse; cf. p. 29 et suiv.

mains de l'archevêque Damien, qui occupa le siège d'Alexandrie de 578 à 605 (J., fol. 28 v°). Il vécut durant l'occupation perse (616-627), dont il fait mention dans une lettre pastorale, citée par ses biographes (J., fol. 43; M., fol. 142 v°). Nous le voyons, à l'approche des envahisseurs, mettre en ordre les affaires de l'évêché, donner ses biens aux pauvres, et s'enfuir à Djémé (M., fol. 145 b r°). Nous apprenons de son disciple (J., fol. 78 v°, 82 r°) qu'il mourut dans « la 5^e année », ce qui ne peut se rapporter qu'à une 5^e indiction. M. Crum⁽¹⁾, se fondant sur le manuscrit arabe 4785 de la Bibliothèque nationale de Paris, donne comme date de la mort de Pisentios l'année 631-632. Le manuscrit en question (fol. 199) dit qu'il fut évêque pendant 33 ans; comme il fut consacré par Damien, M. Crum croit pouvoir s'en tenir à la date 631-632 pour la mort de l'évêque de Keft. Le même manuscrit (*ibid.*) dit qu'il devint évêque à 30 ans. M. Crum conclut à la date 568-569 pour la naissance de Pisentios.

Cette chronologie peut être considérée comme approximativement exacte. Nous préférons toutefois nous borner à fixer le *terminus post quem* et le *terminus ante quem* pour la date de la naissance et celle de la mort de Pisentios. Celui-ci fut consacré au plus tard en 605; comme il fut évêque pendant 33 ans, il mourut au plus tard en 638. Comme Pisentios semble avoir survécu à la fin de l'occupation perse (627), son épiscopat a dû commencer au plus tôt en 594. S'il est vrai que Pisentios devint évêque à 30 ans, la date de sa naissance se place entre les années 564-575.

La Bibliothèque nationale de Paris contient tout un livre de prédictions de Pisentios touchant la domination arabe en Égypte⁽²⁾. D'après une note initiale⁽³⁾, ces prédictions auraient été proférées au moment où le saint évêque se mourait et alors que les Arabes étaient déjà maîtres d'une partie du pays. Ces prophéties, que nous ne connaissons que par des manuscrits

⁽¹⁾ Dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVIII, 1914, p. 170.

⁽²⁾ MSS. arabes 150¹, fol. 1-13; 4794, fol. 164-193; 4878, fol. 118-150; 6147, fol. 39-56. Voir A. PÉRIER, *Lettre de Pisentios, évêque de Keft, à ses fidèles*, dans la R.O.C., t. XIX, 1914, fasc. 1.

⁽³⁾ MSS. arabes 4794, fol. 164; 150¹, fol. 2; 6147, fol. 39.

arabes, ne présentent aucune garantie d'authenticité et doivent être considérées comme une composition tardive, mise au compte de Pisentios par les moines de son couvent. Les biographies coptes de Pisentios sont muettes au sujet de ces prédictions, et la chronologie donnée par la *Vie* arabe nous oblige même de croire que l'évêque de Keft ne vécut pas aussi longtemps. M. Crum émet l'hypothèse qu'il pourrait s'agir des premières conquêtes arabes en Syrie. Nous croyons plutôt que les prophéties de Pisentios touchant l'invasion perse (J., fol. 43) ont pu inspirer la composition de prédictions analogues, mais plus développées, au sujet de l'occupation arabe.

B. LA CARRIÈRE MONASTIQUE DE PISENTIOS.

Les biographies coptes de Pisentios ne disent rien de son origine. D'après la *Vie* arabe, le lieu de sa naissance était سُرْبَش dans le district d'Hermonthis (ms. ar. 4785, fol. 103 v°). Il dut appartenir à une famille aisée, car son frère avait des propriétés, et Pisentios lui conseilla un jour de ne pas saisir le bœuf du pauvre et de ne pas forcer judiciairement ses débiteurs à payer leurs dettes (J., fol. 23 r°).

A l'âge de sept ans, Pisentios fut admis au célèbre monastère de saint Phébamon, au sud de la montagne de Djémé (ms. ar. 4785, fol. 102 v°). Il y resta seize ans (*ibid.*, fol. 106). Ainsi, l'histoire de Pisentios débute avec celle de son existence de moine. Il commença, dit le biographe (M., fol. 124 v°), par apprendre le Psautier par cœur, ainsi que les douze petits Prophètes et l'Évangile selon Jean, qu'il récitait à haute voix (M., fol. 128 r°). Il récitait de même les grands Prophètes (J., fol. 23 v°). Il habitait alors une cellule sur la montagne de Tsenti⁽¹⁾, et n'en sortait que pour puiser de l'eau (J., fol. 22;

⁽¹⁾ ABU SALIH (éd. EVETTS, *Anecdota Oxoniensia*, série sémitique, t. VII, p. 233) parle d'un monastère situé à l'occident de la ville de Kus, et portant le nom de saint Pisentios, évêque de Keft, dont on y voyait le tombeau. Comme nous savons par la biographie de Pisentios qu'il fut enterré au monastère de Tsenti, l'identité de celui-ci avec le couvent situé non loin de Kus ne peut être révoquée en doute. Voir QUATREMÈRE, *Mémoires*, t. I, p. 271 et suiv.; AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 62. La «montagne de Tsenti» faisait partie de la chaîne de collines entourant Keft (l'ancienne Coptos).

M., fol. 128 r°). Il y reçut la visite de son frère, à qui il donna de bons conseils (J., fol. 22 r°-24 v°).

Un jour qu'il était souffrant, ne voulant pas qu'on le sut, il envoya un message aux moines qui habitaient à quelque distance de là, disant : « Priez pour moi, je vais au monastère d'apa Abraham⁽¹⁾ visiter les frères de l'endroit; si le Seigneur le permet, je reviendrai chez vous. » En réalité, Pisentios resta dans sa cellule, étendu sur son grabat, pendant une semaine entière. Les frères le croyaient dans une grotte au désert; pour ce motif, ils ne s'étonnèrent pas, d'abord, de son retard à rentrer au monastère. Finalement, devenus inquiets par suite de son absence prolongée, ils allèrent à sa recherche. Ils voulurent s'assurer d'abord s'il ne se trouvait pas dans sa cellule au monastère. Ils l'y découvrirent en effet⁽²⁾. La légende veut que le prophète Élie soit venu le visiter et l'ait guéri miraculeusement (J., fol. 25 r°-27 v°; M., fol. 131 r°-133 v°).

Parmi ses confrères à Tsenti, il y avait deux grands moines : apa Colouthos et apa Paham (J., fol. 39 r°). Le premier fit une démarche auprès de Pisentios à propos de l'évêché de Keft qu'on venait d'offrir à celui-ci (J., fol. 40 v°-42 r°). Pisentios, qui s'était enfui d'abord à Djémé⁽³⁾, pour échapper aux recherches du clergé de Keft, finit par accepter, sur un avertissement du ciel (J., fol. 40 r°-41 v°; M., fol. 137 v°). Consacré évêque par le patriarche Damien, il reçut un jour la visite des clercs alexandrins, qui lui apportaient la lettre pascale de l'archevêque (J., fol. 57; M., fol. 143 r°). Pisentios la transmit à ses diocésains avec une lettre pastorale de sa part, dans laquelle il présentait l'invasion des Perses comme prochaine (J., fol. 43; M., fol. 142 v°). A l'arrivée des barbares, avant la prise de Keft, Pisentios mit en ordre ses affaires, quitta la ville épisco-

⁽¹⁾ C'est sans doute le monastère de Farshut.

⁽²⁾ Le biographe (J., fol. 25 v°) raconte que le moine trouva la porte de la cellule ouverte; il referma la porte en tirant la courroie qui y était attachée, et cria de l'extérieur selon le canon des frères : « Bénissez-moi. » Pisentios, un moment après, reprocha au frère d'être entré dans la cellule sans avoir obtenu de réponse.

⁽³⁾ La colonie monastique de Djémé est très connue par les documents non littéraires de la première époque arabe, provenant de cet endroit, et publiés notamment par REVILLOUT, *Actes et contrats*, Paris, 1876; CRUM et STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden*, Leipzig, 1912.

pale et s'enfuit à Djémé, où il se cacha avec son disciple Jean (J., fol., 46 r°; M., fol. 145 b). Dans sa retraite, l'évêque-moine jeûna trois fois par semaine, et, à certaines époques, la semaine entière (J., fol. 48 r°; M., fol. 146 b).

Ayant congédié son disciple et l'ayant renvoyé à son monastère, afin qu'il pût y jeûner et y prier « chaque heure », comme il le lui avait appris, il recevait sa visite chaque samedi. Il habitait lui-même dans un ancien tombeau (M., fol. 147 b). D'après la Vie arabe (ms. 4785, fol. 201), Pisentios resta caché pendant dix ans, soit tout le temps que dura l'occupation persane. Il avait d'ailleurs coutume, en tous temps, de passer une grande partie de l'année dans son ermitage de Djémé, à l'insu de tous, sauf du prêtre Moïse et d'apa Élie de Deir-es-Sund. Il eut encore un ami du nom d'Épiphane, qui habitait à Djémé en ermite (*ibid.*, fol. 192 v°). M. Crum⁽¹⁾ se risque à identifier cet Épiphane avec le destinataire de plusieurs lettres figurant dans la collection d'ostraca de New-York, et met en rapport avec lui le moine Psan, cité avec Épiphane dans un papyrus de Djémé et dans la correspondance de Pisentios.

Après la tourmente, semble-t-il, il s'établit à Tsenti. C'est là, en effet, qu'il retourna après une visite qu'il fit aux églises du diocèse (J., fol. 65 v°; M., fol. 146 r°). Un jour, nous l'y voyons célébrer la synaxe « catholique » en l'honneur du « saint patriarche Sévère », dont c'était la fête (J., fol. 75 v°; M., fol. 147 v°-148 r°). C'est à Tsenti qu'il passa les dernières années de sa vie (J., fol. 67 r°-70 v°). Le prêtre Élisée était alors *προεστός* du *τόπος* (*ibid.*).

Pisentios habitait sa cellule sur la montagne de Tsenti avec son disciple Jean, quand il vit la mort approcher. Moïse et Élisée, ses confrères en monachisme, étaient venus le voir. Pisentios leur fit connaître ses dernières volontés. Il confia ses livres à Moïse, en lui prédisant l'épiscopat; il recommanda au prêtre Élisée de bien gouverner ses frères et de réunir les moines à l'heure prescrite par les règles. Il légua à Jean, son disciple, une pièce d'or, sa seule fortune, le fruit du travail de ses mains; il l'avait conservée pour le moment où, d'après

⁽¹⁾ Dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVIII, 1914, p. 181.

l'usage, il aurait à couvrir son corps du travail de ses mains; il chargea son disciple d'en acheter un linceul. Il exprima le désir d'être enterré au lieu indiqué par lui, et non dans la ville de Kest. On devait revêtir sa dépouille mortelle du *lebiton* qu'il portait, de l'habit monacal, du capuchon, de la ceinture et du manteau.

Quand il eut rendu le dernier soupir, on amena son corps au couvent de Tsenti, on l'ensevelit, on le déposa dans l'église, et on passa la nuit en lamentations. Lorsque l'aurore parut, on accomplit l'oblation sainte pour son âme, et après avoir pris le corps et le sang du Seigneur, comme Pisentios le leur avait ordonné, les moines emmenèrent son corps dans la sainte montagne, non loin du couvent, et l'y enterrèrent (J., fol. 78 v°-82 v°; M., fol. 152 r°-155 r°).

C. LA VIE MONASTIQUE AUX ENVIRONS DE KEFT.

Telles sont les données que fournissent les biographies de Pisentios, au sujet de la vie monastique à Tsenti. Nous y voyons le futur évêque mener une vie d'anachorète, dans une cellule située dans le voisinage d'un centre monastique établi sur la montagne de Tsenti. Il ne vit pas complètement isolé; il fréquente ses frères du monastère et les avertit de son absence. Ceux-ci mènent vraisemblablement la vie cénotique, car leurs grands patrons sont Palamon, Pakhôme, Petronios, Horsiesios, Théodore (J., fol. 56 v°). On le voit, le fait d'appartenir à un *cenobium pakhômien* n'empêche pas le moine Pisentios de vivre seul dans une cellule distante du couvent. C'est ce même genre de vie qu'il mène à Djémé, dans un vieux tombeau; ici, toutefois, il n'entretient de relations qu'avec un seul disciple, qui vient le voir chaque semaine. Nous apprenons que certains moines, voulant s'isoler complètement, allaient de temps en temps habiter pour quelques jours dans une grotte éloignée (J., fol. 25 v°).

Nous constatons aussi que Pisentios, déjà évêque de Kest, résidait, non dans sa ville épiscopale, mais dans une cellule dépendant du monastère de Tsenti. Bien que cette situation paraisse avoir été le résultat de l'invasion perse, il est pro-

bable qu'elle acquit un caractère permanent et survécut aux troubles de cette époque.

La correspondance de Pisentios complète les données de sa biographie. Le prêtre Moïse s'y plaint d'avoir été maltraité par «les frères»; le moine Dorothée a eu le même sort⁽¹⁾. Il ne s'agit probablement pas des frères de Tsenti, car nous possédons une lettre qui, d'après le style et l'écriture, paraît être de Moïse, et dans laquelle l'auteur envoie ses salutations à l'abbé Élisée, «le prêtre aimant Dieu», et à «la troupe de tous les vertueux frères»⁽²⁾. Cet Élisée est sans doute celui que nous avons vu à la tête du couvent de Tsenti à la mort de Pisentios. Dans sa lettre, Moïse dit entre autres choses: «Votre Sainteté... a déjà entendu une partie des afflictions et des violences que j'ai eu à supporter.» Quoique la lettre semble être adressée à Pisentios, résidant au monastère de Tsenti, les paroles aimables dont il salue la communauté d'Élisée empêchent de chercher dans celle-ci les frères qui avaient chassé le pauvre Moïse du lieu saint et l'avaient renvoyé avec ses papiers.

On trouve dans la correspondance de l'évêque de Kest une autre lettre du même genre, dans laquelle l'auteur, un moine menacé d'être expulsé par ses frères, remercie Pisentios de l'avoir consolé⁽³⁾.

Ces menus faits démontrent la constante sollicitude de l'évêque pour les monastères de son diocèse. Les rapports fréquents qu'on lui fait au sujet de difficultés qui se présentent dans les couvents, nous montrent Pisentios gardant la haute juridiction sur les centres monastiques. On lui écrit au sujet d'une moniale peu recommandable, qui se conduit, «non comme une religieuse, mais comme une femme du monde»⁽⁴⁾. Il est mis au courant du renvoi d'un boulanger dans un couvent, et consulté sur son remplacement⁽⁵⁾. Le prêtre Cyriaque lui écrit que «les gens de Chenhor ont enlevé le chameau du monastère, ainsi qu'une paire de bœufs»⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Revue égyptologique*, t. IX, p. 142, n° 6.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 175, n° 44.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 176, n° 47.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, t. X, p. 41, n° 56.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, t. IX, p. 160, n° 25.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 135, n° 2.

Le même personnage est accusé d'avoir volé du froment et se défend⁽¹⁾. Il est encore l'objet d'une accusation plus grave, et obligé de faire une déclaration solennelle dans un concile⁽²⁾. Cyriaque y comparaît comme prêtre et supérieur du monastère de Saint-Antoine de Patouré⁽³⁾, situé en face de Chenhor. Lui-même fait rapport de la séance où il fut appelé à se justifier, en présence des évêques apa Antoine d'Apé, apa Pisraël de Kus et apa Psan, disciple (ou vicaire) d'apa Épiphane. Il se défend d'avoir entretenu des relations coupables avec la femme d'un certain Péhroudios, tout en reconnaissant qu'il lui a parlé en dehors de l'enceinte du monastère, malgré la défense à lui faite. Il a juré sur les saints Evangiles de ne plus récidiver.

Pisentios reçoit encore une lettre de deux couturières⁽⁴⁾, qui se recommandent à lui parce qu'elles sont dans la misère. Elles lui ont envoyé deux tuniques à bordure et deux autres vêtements. L'une d'elles a fait aussi deux capuchons; l'autre a envoyé quatre tuniques ou sacs de poils de chèvre et un habit de ville. Elles demandent que Pisentios leur achète ces objets, parce que les créanciers les menacent.

Cette dernière lettre nous montre quel était le costume des moines de Tsenti. Quant aux usages monastiques de la région, un papyrus ayant fait partie de la même correspondance nous instruit au sujet des devoirs et des droits de l'hebdomadaire⁽⁵⁾. Celui-ci paraît chargé de recevoir les étrangers; on lui alloue cinq pains par jour ainsi que du vin; quand la semaine est finie, il fait le tour du monastère, comme le fait, ailleurs, l'économie.

Le monastère de Tsenti n'était pas, nous l'avons vu, le seul couvent de la région. Nous avons mentionné le couvent de Saint-Antoine de Patouré, situé près de Keft. Le prêtre Cyriaque parle des frères de la montagne de Tohé⁽⁶⁾. Le monastère de

⁽¹⁾ *Revue égyptologique*, t. IX, p. 168, n° 32.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 146, n° 11.

⁽³⁾ C'est probablement le monastère de Saint-Antoine que Abu Salih éd. EVETTS, p. 280) connaît aux environs de Keft.

⁽⁴⁾ *Revue égyptologique*, t. IX, p. 164, n° 28.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 174, n° 42.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 168, n° 32.

saint Phébamon est cité dans un autre document faisant partie, semble-t-il, des papiers de Pisentios⁽¹⁾. Non loin de Kus, se trouvait, vers 630, un petit monastère, dans lequel le patriarche Benjamin se cacha pendant la persécution de son rival Cyrus⁽²⁾. Le monastère d'apa Élie à The, dont il nous reste un catalogue de bibliothèque publié par Bouriant⁽³⁾ et datant probablement de l'an 600⁽⁴⁾, était, eu égard à la mention de deux catéchismes de Kus, situé dans le diocèse de ce nom.

§ 9. LES MONASTÈRES THÉBAINS.

Au VI^e siècle, les ruines du temple de Deir-el-Bahari et le tombeau voisin de Déga, à Qournah, autant que les nombreux tombeaux de cette région, servirent de retraite à un nombre considérable de moines qui ont laissé en ces endroits une foule d'inscriptions coptes⁽⁵⁾. Chaque tombe était devenue une cellule, habitée par un solitaire, appartenant peut-être à une communauté au sens large.

Le tombeau de Déga, à en juger par la manière dont il a été aménagé et par les inscriptions qu'on y a laissées, devait être une succursale assez importante du grand couvent de Deir-el-Bahari, habitée par de nombreux cénobites, et comprenant, outre le logement de ces derniers, une petite église à l'usage des solitaires qui vivaient dans les grottes voisines. La disposition de cette tombe permettait à un certain nombre d'anchorètes d'y loger et d'y vivre à l'aise, tout en leur fournissant

⁽¹⁾ *Revue égyptologique*, t. X, p. 45, n° 64.

⁽²⁾ BUTLER, *Arab conquest*, p. 179. Abu Salih (éd. EVETTS-BUTLER, p. 230) mentionne ce monastère sans lui donner de nom.

⁽³⁾ Dans le *Recueil de travaux*, t. XI, p. 131 et suiv.

⁽⁴⁾ D'après CRUM, *Eusebius and Coptic Church histories*, dans les P.S.B.A., t. XXIV, 1902, p. 84.

⁽⁵⁾ Voir U. BOURIANT, *L'église copte du tombeau de Déga*, dans les M.M.F.C., t. IV, p. 33-54. — Dans un tombeau de Schech Abd elqournah, dans la même contrée, Stern trouva l'inscription suivante : ΠΑΝΚΟΤΚ ΚΛΑΤΡΙΔΡΧΗΣ ΣΕΥΗΡΟΣ ΣΑΗΑ ΕΞΩΙ ΝΙΑΤΕ (Koptische Inschriften aus alten Denkmälern, dans A.Z., t. XXIII, 1885, p. 98). Le savant égyptologue, dans l'identification du personnage appelé Sévère, n'a pas songé au fameux patriarche d'Antioche qui parcourut l'Égypte, après sa déposition. L'inscription fait peut-être allusion à un séjour de Sévère à cet endroit.

un asile sûr contre toute attaque du dehors. L'ouverture très étroite du tombeau conduisait à la salle où se célébraient les saints offices, et à une pièce étroite, haute de 2 mètres, et affectant la forme d'une croix. L'éboulement, qui n'a endommagé que la salle en croix, a dû se produire à un moment où très peu de moines se trouvaient réunis. On n'a retrouvé, en effet, qu'un lambeau de cuir teint de sang et quelques ossements. La date et les circonstances de l'éboulement sont inconnus.

Outre une vingtaine de noms, écrits tant en copte qu'en grec et même en syriaque, on trouve, comme inscriptions, des fragments de littérature religieuse, malheureusement mutilés. *Severus* *(Kochesi)*
De ces fragments, le plus long, composé de près de trois cents lignes, roule tout entier sur la question des deux natures du Christ. Les moines de Qournah n'en admettaient qu'une et lançaient l'anathème contre ceux qui niaient la nature divine du Christ ou lui en attribuaient une seconde, la nature humaine. Ce sont, pour la plupart, des extraits d'œuvres christologiques de saint Athanase, de saint Cyrille, de Sévère d'Antioche. Nous reviendrons ailleurs sur ces importants documents. Le caractère de ceux-ci nous reporte à l'époque des grandes luttes du vi^e siècle. La présence de noms écrits en syriaque nous fait songer aux monophysites syriens chassés de leur pays par Justinien et se mêlant, à l'exemple de Sévère, à leurs confrères d'Egypte⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Nous ne parlons pas ici des monastères de Djémé, situés à l'ouest de Thèbes, entre autres du monastère de Saint-Phébamon, pour le motif indiqué dans notre introduction, que les documents nous renseignant à leur sujet décrivent une situation postérieure à l'invasion arabe. Les papyrus de Djémé les plus importants, à notre point de vue, sont les donations faites aux monastères, notamment à celui de Saint-Phébamon. Les donations d'enfants sont fréquentes, d'ordinaire en vertu d'un vœu émis lors d'une maladie, quelquefois à la naissance de l'enfant, parfois même dès le sein de sa mère (voir CRUM, *Catalogue Brit. Mus.*, p. 176-207). — Parmi les monastères situés au delà de Thèbes, nous trouvons mentionné, dans les papyrus, celui d'apa Patois, dans le village de Tanaithis, situé dans le nome d'Apollinopolis (Edfu). Il s'agit d'un contrat d'*emphyteusis* (Brit. Mus., papyr. grec 483), dans lequel le *προετώς* Ménas représente le couvent. Il convient de noter qu'il y avait des conditions spéciales attachées par la loi à une *emphyteusis* concédée par une église ou une institution charitable (voir MOYLE, *Imperiorum Justiniani Institutionum libri quattuor*, t. I, p. 326 et suiv., Oxford, 1883). Il y a quatre garants, dont trois diaclés et un prêtre; le *προετώς*, ne sachant pas écrire, fait signer un autre à sa place. Le papyrus

§ 10. LES MOINES DE LA GRANDE OASIS.

Jean Mosch poussa ses pérégrinations jusque dans la Grande Oasis. A l'époque de l'empereur Tibère, il y fit la connaissance d'un saint moine, originaire de Cappadoce et s'appelant Léon. Un jour, les Maziques étaient venus dans l'Oasis et avaient massacré ou emmené en captivité un grand nombre de moines. Parmi les captifs, il y avait un certain apa Jean, lecteur de Constantinople, Eustathius de Rome et Théodore de Cilicie; tous trois étaient infirmes. Apa Jean demanda aux barbares qu'on le conduisît en ville chez l'évêque, afin d'obtenir qu'il payât la rançon des captifs. On se rendit à son désir, et Jean, amené tout près de la ville par un barbare, se rendit seul chez l'évêque qui ne put lui offrir que huit écus au lieu des vingt-quatre réclamés par le barbare. Celui-ci ne voulut pas s'en contenter et reprit son captif avec lui dans son camp. Trois jours après, apa Léon, qui avait vu Jean dans la ville, où il s'était réfugié avec d'autres moines, prit avec lui les huit écus et se dirigea vers le désert où campaient les barbares. Il s'offrit lui-même comme supplément de la rançon des trois vieillards, en faisant observer aux barbares qu'un homme valide valait mieux pour eux que trois vieillards qui ne tarderaient pas à mourir dans le désert. On accepta le marché et apa Léon fut emmené en captivité à travers le désert; mais, ne pouvant continuer la route à cause de sa faiblesse, il fut décapité⁽¹⁾.

Ce petit récit de Mosch montre que la vie monastique fleurissait même dans l'Oasis et qu'elle y était pratiquée notamment par des étrangers. Le christianisme était d'ailleurs en pleine prospérité au vi^e siècle dans cette partie de l'Égypte⁽²⁾.

en question est daté du 5 août 616; il a été publié par F. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum*, t. II, p. 323-329, Londres, 1898.

⁽¹⁾ Pratum, c. cxliii; P.G., t. LXXXVII³, col. 3004 et suiv.

⁽²⁾ Des monuments chrétiens de la Grande Oasis, datant du vi^e siècle, ont été étudiés par W. DE BOCK, *Matières pour servir à l'étude de l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, pl. I-XVI, p. 1-36, Saint-Pétersbourg, 1901. Cf. Dom LECLERCQ, art. *Bagaout (El-)*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XII.

CONCLUSION.

LES CARACTÈRES DU MONACHISME ÉGYPTIEN

DE 451 À 640.

De l'étude détaillée que nous avons entreprise sur les moines d'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine jusqu'à l'invasion arabe, se dégagent certaines conclusions générales que nous croyons devoir grouper ici dans un chapitre final. Elles concernent les positions dogmatiques, les institutions, les usages, l'influence, le développement et les vicissitudes du monachisme égyptien pendant la période indiquée.

Au lendemain du concile de Chalcédoine, l'Égypte chrétienne se trouvait profondément émue par la déposition de son patriarche Dioscore. La presque totalité des moines égyptiens resta fidèle au successeur de saint Cyrille. Un petit nombre se rallia au concile; ce furent presque uniquement les moines pakhomiens. Dans la suite, ceux-ci quittèrent aussi en grand nombre le parti chalcédonien, malgré les efforts de Justinien. A Alexandrie, les moines se divisèrent en plusieurs groupes, d'après les nuances théologiques des patriarches qui se combattaient et se remplaçaient. Les scissions occasionnèrent sous Justinien, et plus tard sous Héraclius, la fondation de nouveaux monastères. Les anciens couvents furent en partie gagnés à l'orthodoxie, grâce à de sévères mesures de la part du gouvernement impérial.

L'attitude des moines coptes dans la question christologique s'explique par des raisons diverses. Leur ignorance des distinctions métaphysiques les empêcha de voir qu'entre le credo de saint Cyrille et celui de saint Léon il n'y avait qu'une différence de forme. Le défaut de culture intellectuelle les confina dans une obstination aveugle, encouragée par des patriarches d'autre part très recommandables. Les agissements du pouvoir civil et de certains patriarches melkites à l'égard des récalcitrants, loin d'apaiser le conflit, ne firent que l'envenimer. Les

évêques syriens, et surtout leur patriarche Sévère, chassés de leur pays par les empereurs chalcédoniens, contribuèrent puissamment à maintenir les moines d'Égypte dans le schisme. Quelle qu'ait été la responsabilité des pasteurs, dans bien des cas le troupeau paraît avoir été de bonne foi dans son attachement à ce qu'il croyait être la seule vraie doctrine. La valeur morale indéniable de certains personnages monophysites, évêques ou archimandrites, fournit un appoint considérable à la cause du schisme. Le sentiment national des Coptes renforça encore leur réaction contre une doctrine venue d'ailleurs et contredite, leur semblait-il, par les enseignements de ces deux grandes colonnes de l'orthodoxie, Athanase et Cyrille.

Le cénobitisme instauré par Pakhôme et réformé par Schenoudi s'étendit à de nombreux monastères de la Haute-Égypte; il s'accommodait toutefois d'un érémitisme relatif dont la survie était due aux tendances naturelles du mysticisme égyptien. La Basse-Égypte se maintint dans le sémi-cénobitisme qui caractérisa Scété à l'époque de Palladius. Alexandrie, à raison de son caractère de grande ville cosmopolite, présentait les formes les plus variées de la vie monastique, depuis l'ascétisme indépendant du solitaire, jusqu'à la discipline organisée du cénobite. Aux portes de la ville, couvents et ermitages s'échelonnaient sur les routes et au bord de la mer. Entre ces moines, les relations étaient fréquentes mais non officielles; chaque cœnobium était un État indépendant auquel se rattachaient généralement des colonies de solitaires. Ceux-ci bravaient les canons des conciles et les édits des empereurs; la vie commune était devenue une obligation pour les moines, mais la solitude a ses charmes, et beaucoup d'âmes éprises de surnaturel ne voulurent pas y renoncer, pour aller partager la vie souvent agitée des cœnobia.

Les usages variaient peu selon les divers monastères de l'Égypte. Les pratiques religieuses dans les communautés pakhomiennes n'étaient pas différentes de celles que nous voyons en vigueur à l'époque précédente. Ailleurs, les exercices étaient moins nombreux; ils se réduisaient, semble-t-il, à la synaxe de chaque nuit et à la messe du samedi et du dimanche avec communion générale. Le travail manuel, et parfois la rédaction des manuscrits, la récitation à haute voix de la Bible

et le ministère exercé par les prêtres et les diaires de la communauté, auprès des populations voisines, suffisaient à remplir la journée du moine. Le jeûne du mercredi et du vendredi de chaque semaine et celui du carême constituaient, dans les laures de la Basse-Égypte, la pénitence ordinaire des religieux⁽¹⁾.

L'influence des monastères fut grande. Ils fournirent plusieurs patriarches et de nombreux évêques à l'Égypte. Ils dirigèrent les grandes luttes dogmatiques de l'époque et résistèrent victorieusement à plusieurs empereurs. Leur culture intellectuelle n'était pas étendue; aussi faut-il chercher le secret de leur ascendant sur les foules dans leur vie généralement austère et dans les priviléges dont ils jouissaient depuis longtemps au sein de l'Église d'Égypte. Au point de vue moral, on peut dire que leur influence fut salutaire. Si l'on tient compte du niveau relativement bas de la mentalité copte à cette époque, il faut reconnaître que les moines ont fait réaliser de grands progrès aux populations encore à demi païennes de l'Égypte. Toute la littérature monastique copte témoigne de la guerre acharnée que les moines firent, non seulement aux cultes idolâtres, mais surtout aux mœurs païennes qui avaient survécu aux anciennes religions. Au sein du monachisme lui-même, les véritables abus furent relativement rares. Sans doute, à lire les instructions des archimandrites, on a l'impression que les passions inférieures avaient de violents réveils chez ces natures sauvages. Néanmoins, on ne peut sans injustice affirmer que l'immoralité était chose courante chez les moines d'Égypte. Quand on voit un supérieur maudire les religieux qui soignent leur extérieur ou font de petits cadeaux à leurs proches, on peut se demander si ce même personnage a mesuré ses expressions, lorsqu'il dénonce les impudicités qu'il omet toujours de spécifier et qu'il ne dit jamais avoir constatées. S'il convient de faire la part des choses dans les doléances des supérieurs sur les moines infidèles, il est juste aussi de n'accepter qu'avec réserves les données des panégyriques. Toutefois, l'influence exercée par certains fondateurs de monastères et certains moines illustres nous fournit la preuve de leur valeur morale. À vrai dire, ces figures

⁽¹⁾ Sur les travaux, offices et jeûnes dans les monastères, voir surtout les paragraphes 2 (C) et 5 (B) de la seconde partie de notre étude.

saillantes n'atteignent pas le niveau des grands moines de jadis, et leur nombre est restreint.

L'action sociale des moines fut bienfaisante. Si l'on excepte les couvents situés dans les villes, le monachisme tendit à secourir les masses. Les moines ne s'isolèrent pas complètement de leurs contemporains; certains jours, les portes du monastère s'ouvraient aux populations rurales qui venaient y accomplir leurs devoirs religieux et chercher assistance. Celle-ci n'était jamais refusée, et aux époques de guerre, de maladies ou de famine, les moines étaient la providence de milliers de malheureux. Les couvents, d'ailleurs, étaient riches, témoin les documents légaux qui les concernent, témoin aussi les constructions imposantes qui s'élevèrent un peu partout dans les centres monastiques. Si les sciences n'étaient guère cultivées, les arts n'étaient pas dédaignés. Les sculptures et peintures qui nous sont parvenues de cette époque révèlent un art personnel et parfois habile.

On a dit qu'après Chalcédoine le monachisme égyptien était en décadence. Cette affirmation est vraie dans un certain sens. A partir du schisme, les moines d'Égypte, isolés du reste de l'Eglise, ont vécu de leur passé. Néanmoins, à l'époque que nous avons étudiée, les effets de cette séparation ne se sont fait sentir que faiblement. Nous assistons à une multiplication de couvents, tant d'hommes que de femmes; la ferveur est grande; les institutions monastiques dans leur ensemble sont en progrès; mais les personnalités éminentes sont rares. La question théologique est la grande préoccupation de l'époque, on lui sacrifie l'avenir de la nation. L'Égypte, déchirée par les querelles intérieures, n'était pas de taille à résister longtemps aux invasions étrangères qui s'annonçaient depuis quelque temps. On exagérerait certainement l'influence des questions religieuses alors agitées, si on leur attribuait principalement le succès des armées musulmanes. L'organisation politique et militaire, autant que la situation spéciale du pays d'Égypte vis-à-vis de l'Empire, ouvraient la porte aux envahisseurs. Il n'en est pas moins vrai que les Coptes, dégoûtés du régime d'oppression qu'ils avaient subi jusqu'alors, accueillirent l'étranger comme un libérateur. Les événements devaient leur prouver bientôt qu'ils s'étaient trompés.

APPENDICE.

Nous donnons ici quelques textes que leur étendue ne permettait pas d'insérer commodément dans les notes.

I

Curzon 109, fol. ΥΝΓ-ΥΝΔ.

(Cf. p. 149, n. 2.)

Τεωτι κε ουνδας νειτηντην δη νετε ουνδου
αιοου ερχογο. εγογωι δι ρογε ϕηνη. ειπαρ-
ροογη ναγ κε οχετ νιζοου ετηκεζοου τηρογ. εογν-
δας νκοσικον ριβοι ειρε σναγ σναγ δι φτοογ.
αγω ον εογνογον σεκαββατον. υαλιστα νεcnηγ
υπειμα γαθην ογ μονον κε σεζωτρ τηρογ χιν
νγαλοει ετε υινδου αιοου ψα νψηρεψη ετσογ.
αλλα πεγχογο ον σεκφτοογ δι σαββατον εγρπκεογωι
οεικ άν. εγειρε υπεεεγε υπενχοεις ιc. αγω πκε-
μωγης. υν ρηλιας εαγρ πεζηε νχοογ τηρη πογον
νογωτ ειπογ (fol. ΥΝΔ) τερ λαλη ουτε οεικ ουτε
μοογ. ανον δε υπντντων εροογ ρολωι δη τε-
λεφηιδε νελαχιστον. αγω ογ πε πεζογο κε &νει
εβοι δι πκοσιος εδογη επειβιος παι ετηιηψα αιοογ
άν.

II

Curzon 109, fol. ΥΠΘ-ΥΡΩ.

(Cf. p. 149, n. 3.)

Νενειοτε ετογαλη χιν πεζοογ ενταγεγε νειτο-
πος εδογη. υπογχοογ ναρ ρωηε εαλη υιλονδχος

ΝΧΝΔΑ. ΟΥΤΕ ΙΠΟΥΔΑΝΑΓΚΑΖΕ ΛΑΔΑΥ ΝΡΩΗΣ ΕΤΒΕ ΝΕΦΖΝΔΑΔΥ. ΟΥΤΕ &ΝΟΝ ΖΩΩΗ ΟΝ ΙΠΝΡΠΔΙ. ΝΝΕΥΚΕΨΕ
ΡΩΗΣ ΓΑΡ &Ν ΣΤΑΡΕΤΗ. ΛΛΑ &Ν ΝΕΝΕΙΟΤΕ ΚΑ ΖΕΝ-
ΝΟΙΟΣ ΝΑΝ ΕΖΡΑΙ ΖΝ ΝΕΥΣΥΝΑΓΩΓΗ ΕΤΒΕ ΠΕΝΣΩΝΕ.
ΔΥΩ ΕΤΒΕ ΠΓΑ (fol. 74) ΖΩ ΕΡΑΤΩ ΝΝΕΣΗΥ. ΖΕΚΑΣ
ΕΥΕΨΩΠΕ ΝΑΤΡΟΟΥΨ ΝΣΕΩΝ ΘΕ ΝΨΑΨΕ ΙΠΧΟΕΙΣ ΖΝ
ΟΥΤΣΑΝΟ ΙΝ ΟΥΣΙΝΑΖΕΡΑΤΟΥ ΕΠΧΟΕΙΣ ΚΑΛΩΣ ΔΧΝ
ΡΟΟΨΥ ΚΑΤΑ ΠΕΤΣΗΣ ΖΕ ΝΕΡΕ ΝΚΑ ΝΙΙ ΖΨΟΠ ΝΑΥ ΖΙ
ΟΥΤΣΟΠ. ΔΥΩ ΝΕΛΛΑΔΥ ΖΩ ΙΜΟΣ ΕΝΕΤΨΟΟΠ ΝΑΨ
ΖΕ ΝΟΥΙ ΝΕ. ΔΥΩ ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΕΝΤΑ ΝΕΝΕΙΟΤΕ ΚΑÇ
ΝΑΝ ΕΖΡΑΙ ΖΕ ΠΕΤΗΝΗΣ ΕΖΟΥΝ ΕΡΙΩΝΑΧΟΣ ΖΑΤΗΝ.
ΕΨΝΑΔΠΟΤΑΣΣΕ ΝΨΩΡΙ ΝΝΚΑ ΝΙΙ ΕΤΨΟΟΠ ΝΑΨ ΝΨΣΔΙ-
ΣΟΥ ΕΤΚΟΙΝΩΝΙΑ ΙΠΝΟΥΤΕ ΙΝ ΤΔΙΑΚΟΝΙΑ ΝΝΖΗΚΕ.
ΔΥΩ ΝΝΕΦΨΚΤΟΨ ΕΨΙΝΕ ΝΚΑ ΛΔΑΥ. ΟΥΤΕ ΝΤΟΨ ΟΥΤΕ
ΡΩΗΣ ΕΨΗΠ ΕΡΟΨ ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΝΤΑ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΖΟΜΟ-
ΛΟΓΕΙ ΙΠΕΨΨΑΧΕ. ΟΥ ΜΟΝΟΝ ΖΕ ΖΔΡΕ ΝΕΣΗΥ ΤΗΡΟΥ
ΣΔΡΑΙ ΝΘΕ ΕΤΙΙΑΥ ΖΗΝ ΠΚΟΥΙ ΖΨΑ ΠΝΟΒ ΛΛΑ ΝΕΝ-
ΚΕΙΟΤΕ ΟΝ ΕΝΤΑΥΣΙΑΝΤΕ ΝΝΕΙΤΟΠΟΣ ΔΥΡΨΡ ΝΣΔΙ
ΖΩΟΥ ΝΘΕ ΕΤΙΙΑΥ.

III

Paris 130¹, fol. 14-17.

(Cf. p. 149, n. 4.)

ΕΤΚΗ ΝΑ[Ν Ε]ΖΡΑΙ ΕΒΩΛ ΖΙΤΗ ΠΕΝΕΙΩΤ ΕΤΒΕ ΠΕΝΟΥ-
ΧΔΙ. ΝΝΕΔΔΑΥ ΝΡΩΗΣ ΖΠΕ ΖΩΒ ΝΑΨ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΗ
ΕΨΝΑΚΤΕΧΕ ΕΤΒΗΗΤΟΥ ΕΤΙΙΑΨΟΥΖ ΕΖΟΥΝ. ΟΥΤΕ
ΝΝΕΥΖΗΝΟΥΤΟΥ ΕΖΩΒ. ΟΥΤΕ ΝΝΕΥΝΟΥΤΖΕ ΕΧΩΟΥ. ΕΙΜΙΤΕΙ
ΠΕΤΕΡΕ ΠΟΥΑ ΠΟΥΑ ΟΨΩΨ ΕΔΑΨ ΖΗ ΠΕΨΖΤΟΡ ΙΑΤ-
ΔΑΨ. ΕΤΒΕ ΟΥΣΙΝΤΑΤΒΟΥ. ΖΕ ΣΕΖΟΣΕ ΝΖΗΤΟΥ ΖΝ
ΟΥΣΤΟΡ. ΔΥΩ ΖΕ ΕΥΝΑΣΡΨΕ Ε..... Ζ...
.. ΝΔΑ..... ΟΥΖ..... ΖΝ Ν..... ΤΟ..... ΖΡΩ.....
ΜΟΝ[...] ΝΕΡΩΗ[...] ΤΕ ΖΝ ΝΕ... ΗΕΙ. Η Ε... ΙΑ
ΕΥΑ ΖΝ ΟΥΣΙΝΤΑΡΓΟΣ.

Εψωπε ΟΝ ΕΡΨΑΝΖΟΙΝΕ ΡΑΤΒΟΥ ΝΣΕΤΑΜΝ ΘΕ ΝΨΑΨ.
Η ΕΜΕΛΕΤΑ ΙΠΝΑΥ ΝΡΟΥΖΕ ΙΠΨΕΨΖΟΟΥ ΖΝΔΑΥ ΕΤΕ

ΙΠΟΥΖΟΥΨΗ ΝΖΗΤΟΥ ΖΗ ΙΠΣΒΒΑΤΟΝ ΣΗ[ΔΥ] ΕΤΗ[ΔΥ]
ΔΥΩ ΟΝ ΖΕ ΖΗ (fol. 14 v^o)
.... [ΖΟΟ]Υ ΖΝΔΑΥ ΝΟΥ ΝΑΤ
ΔΑΝΑΓ[ΚΑΖΕ ΙΜΟ] ΟΥ... Ε ΕΙΕ[ΛΕΤ]Α Η ΕΨΩΨ. [Η Ε]Ρ
ΟΥΖΩΒ [ΠΑ]ΡΑ ΤΕΨΒΟΥ .. ΣΟΟΥΗ ΝΑΛΕ ΖΕ ΑΨΖΙΣ ΖΝ
ΖΕΝΝΗΣΤΕΙΑ.

Εψωπε ΔΕ ΕΡΨΑΝ ΟΥΡΩΗΣ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΗ Ρ ΟΥΖΩΒ
ΝΒΡΡΕ ΠΑΡΑ ΠΟΥΕΖΣΔΖΝΕ ΙΠΕΙΩΤ ΝΤΣΥΝΑΓΩΓΗ ΖΝ
ΝΙΣΒΒΑΤΟΝ ΕΤΙΙΑΥ. Η ΖΗ ΠΕΖΗΣ ΝΖΟΟΥ. [Η Ζ]Ν
ΒΕΛΔΑΥ [ΝC]ΙΠΒΒΑΤΟΝ [ΕΠΤ]ΗΡΨ. [Η]ΛΑΔΑΥ ΝΖΟΟΥ ΕΣΗ
ΤΡΕΨΖΟΟΣ ΝΑΥ. ΕΥΝΑΡΨΚΖ ΑΝ ΙΠΖΩΒ ΕΝΤΑΨΔΔΨ ΖΗΝ
ΙΠΟΟΤ ΕΖΡΑΙ. Η ΕΒΩΛ ΚΑΤΑ ΘΕ ΕΝΤΑΤΑΔ. ΛΛΑ
ΕΥΝΑΧΖΟΟΣ ΖΕ ΤΑΙ ΤΕ ΘΕ ΕΤΟΥΝΑΡΨΚΖ ΝΝΕΖΒΗΤΕ
ΝΝΕΤΕΙΙΑΥ ΕΤΒΕ ΤΕΨΜΤΑΤCΩΤΗ. ΕΤΑΤΡΕΨΤΖΗΤ
ΕΔΑΔΥ ΝΖΩΒ ΙΠΕΤΝΑΝΟΥΨ ΕΤΟΥΣΕΙΡΕ ΙΜΟΨ. ΖΕ
ΙΠΝΝΚΑ ΝΕΙΨΔΑΖΕ ΤΗΡΟΥ. ΠΑΛΙΝ ΟΝ ΝΣΕΩΝΕ ΝΖΕΡΨΩΗΣ
ΝΑΤΣΒΩ ΖΡΑΙ Ν (fol. 15 r^o) ΖΗΤΗ ΕΥ[ΖΙ]ΣΕ ΝΖΗΤ[Ν
ΕΥ]ΚΗ ΖΙΤΝ.. ΝΤΕΥΣΑ...

ΕΡΨΑΝ ΖΕ[ΝΡ]ΨΩΗΣ Ν[ΟΥ]Ο[Ε]Ψ ΝΙΙ [ΕΙ]ΤΕ ΖΗ ΙΠ-
ΔΙΑΚΟΝΙΑ. ΕΙΤΕ ΛΔΑΥ ΝΡΩΗΣ ΖΩΛΩΣ. ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΗ
ΖΝ ΝΕΤΟΥΖΟΟΥ ΙΜΟΟΥ ΖΝ ΝΟΥΖΒΗΤΕ ΖΗ ΛΔΑΥ ΝΝΚΑ
ΕΠΤΗΡΨ ΝΤΝΡΨΩΗΣ ΖΙΒΩΛ ΕΥΖΩ ΙΜΟΣ ΖΕ ΕΤΕΤΝΑΖΙΤΟΥ
ΕΤΔΙΑΚΟΝΙΑ ΝΝΖΗΚΕ. Η ΖΕ ΕΤΕΤΝΑΤΔΑΥ ΖΔ ΤΕ-
ΨΖΧΗ. ΔΥΩ ΝΣΕΖΙΤΟΥ ΝΤΟΟΤΟΥ ΖΧΗ ΠΔΛΛΟ ΕΙΠΟΥ-
ΖΟ[ΟΣ ΝΑΥ].. (lacune de sept lignes, chacune de huit ou
neuf lettres) ΖΗ ΖΕ ..
.. ΖΕ... ΡΑΝ ΕΤ... Η ΑΥΖΙΟ[ΖΑ Ζ]ΠΕΨΡΔΝ ΕΤΒΗΗΤΟΥ
ΖΝ ΝΕΙΔΦΟΡΗΝ ΝΤΕΙ ΖΙΝΕ ΖΝ ΖΕΝΣΙΜΟΤ ΝΡΕΨΤΩΒΖ. Η
ΙΜΑΙ ΠΕΤΕ ΖΩΟΥ ΑΝ ΖΕ.

ΕΡΨΑΝ ΖΑ ΔΕ ΖΟΟΣ ΖΕ ΕΝΤΑΨΖΙΤΝΖΝΔΑΖ ΖΔΑΝΤ-
ΖΙΤΟΥ. Η ΖΕ ΔΥΡΔΑΔ ΕΡΟΙ ΙΑΡΕΨΕ[ΙΙΕ] ΖΕ ΝΕΔ-
ΖΙΤΝΖΗΔΑ. ΔΥΣΕΠ... (fol. 15 v^o; lacune de huit lignes)
... Ζ... Ζ... Ε Τ... Ζ... ΖΕ ΟΥΤΕ ΕΒΡΑ. ΟΥΤΕ ΖΟΡΤ.
ΟΥΤΕ ΖΡΟΦΟΡΑ. ΟΥΤΕ ΛΔΑΥ ΝΝΚΑ ΖΩΛΩΣ ΝΝΕΝΖΗ
ΝΤΝΡΨΩΗΣ ΖΙΝΤΔΑΝ ΕΡΟΨ. ΕΝΤΟΥ ΖΕΩΤΗ ΕΤΣΥΝΑΓΩΓΗ
ΖΧΗ ΠΔΛΛΟ.

ΕΡΨΑΝ ΟΥΡΩΗΣ ΖΡΑΙ ΝΖΗΤΗ ΝΟΥΟΕΙΨ [ΝΙ]Ζ ΒΩΚ
ΕΥ[Π]ΟΛΙΣ Η ΕΥ[ΤΙ]Ε. Η ΒΕΛΔΑ[ΔΥ Ζ]ΙΑ ΖΨΑ...
ΕΡΟΟΥ.... ΖΤΟΪ.... [ΕΡ]ΟΨ ΙΠΟΥ[ΤΑ]ΨΕ ΠΕΙΨ[Τ]

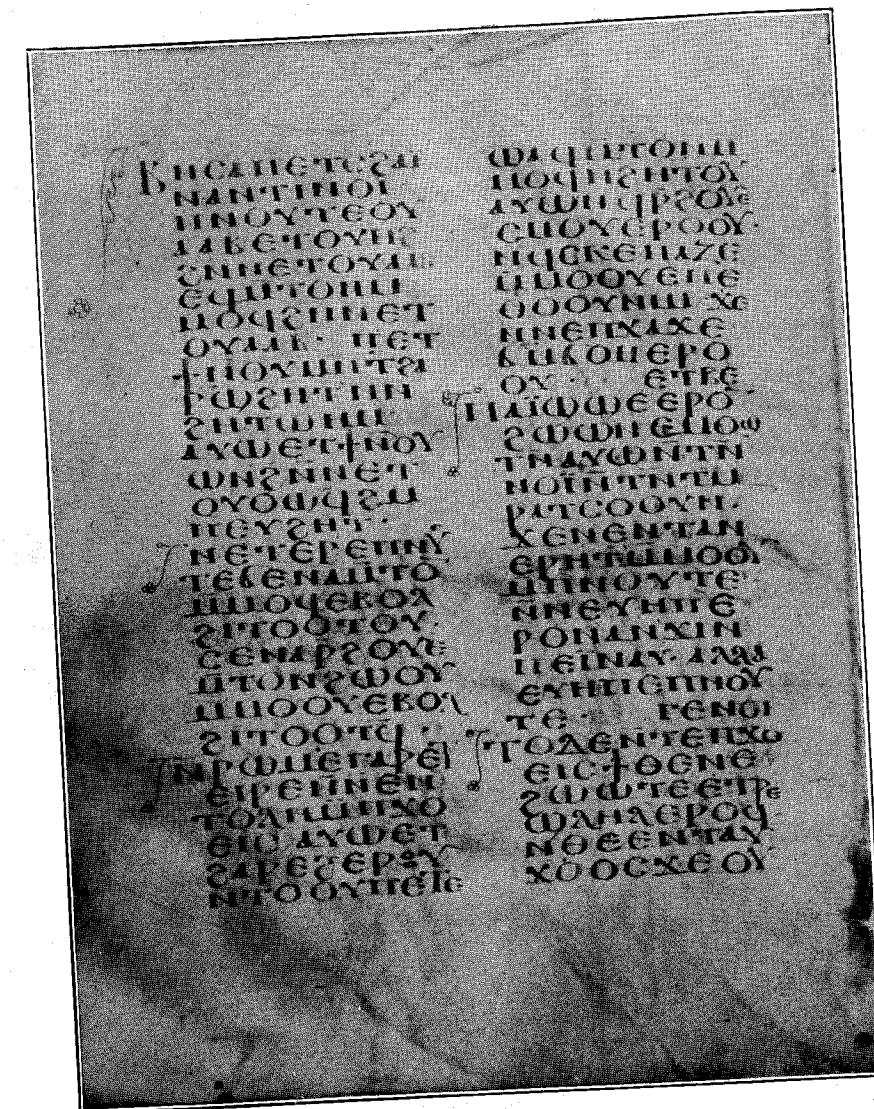
ΝΤ]ΕΥΝΑΓΩ[ΓΗ] ΝΨΟΡΠ Η ΕΙΛΟΥΧΟΟΥΣΕ. ΕΥΕΜΟΥΤΕ ΕΡΟΟΥ ΖΕ ΝΡΨΜΕ ΕΤΕΡΕ ΠΝΟΥΤΕ ΝΑΤΔΑΠ ΕΡΟΟΥ. Η ΕΤΣΟΒΤΕ ΝΑΥ ΝΟΥΚΡΙΜΑ ΖΕ ΣΕΠΑΡΑΒΑ ΝΝΨΔΑΣ ΤΗΡΟΥ ΕΤΣΗΣ Ν.Ν.

ΕΥΨΑΝΧΟΟΥ ΔΕ ΝΖΕΝΡΨΜΕ ΝΟΥΟΕΙΨ ΝΙΙ ΣΝΑΥ ΣΝΑΥ ΕΝΕΖΒΗΤΕ ΕΤΟΥΝΑΧΟΟΥΣΟΥ ΕΡΟΟΥ. ΔΥΩ ΉΝΝΑ ΤΡΕΥ (fol. 16 r°) ΣΟΟΥΣ ΕΘ[ΟΥΝ] ΝΟΥΟΕΙΨ ΝΙΙ ΕΦΟΝΣ ΕΦΕΙΡΕ ΝΑΠΑΤΟΟΤΨ. ΕΤΟΡΠΝ. Η ΕΤΟΚΙΝ ΕΒΟΑ ΖΝ ΤΕΙΛΕΝΤΑΤΓΕΡΨ ΕΤΕ ΖΕΣΣΕΙ. ΕΤΡΕΝΨΡΨ. Η ΕΤΡΕΝΣΒΡΑΣΤ ΝΖΟΥΟ ΖΜ ΠΣΑΒΒΑΤΟΝ ΣΝΑΥ ΕΤΑΜΑΥ ΠΑΡΑ ΖΕ ΕΤΝ- ΣΡΟΨΤ ΉΗΝΗΕ. ΔΥΩ ΕΝΤΑΨΡΠΔΙ ΟΝ ΝΟΙ ΠΕΝΕΙΩΤ ΕΤΒΕ ΝΖΙΣΕ ΕΤΨΨΨΡΕ ΖΜ ΠΚΟΣΜΟΣ ΚΑΤΑ ΟΥΟΕΙΨ. ΕΙΤΕ ΝΖΕ- ΒΨΨΨΝ. ΕΙΤΕ ΝΖΨΨΨΕΕΡΕ ΕΙΤΕ ΖΙΣΕ [ΝΙ]Α. ΉΙΟΝ Σ.. Ζ.....Ζ..... ΝΟΥΨΤ ...ΨΨΟΠ...ΖΔ.... ΕΙΤΗ ...ΝΝ..... ΕΠΑΒΒ[&ΤΟΝ] ΣΝΑΥ ΕΤΙ[ΜΑΥ] ΖΡΔΙ ΝΖΗΤΕ ΖΕ ΠΑΣΧΑ. ΟΥΤΕ ΝΝΕΤΨΜΟΥΤΕ ΕΡΟΟΥ ΖΕ ΠΑΣΧΑ. ΕΤΒΕ ΝΕΤΟΨΨΨ ΕΤΕΘ ΖΕ[Ν]ΛΟΙΣΕ ΝΖΔΙΡ[ε]ΤΙ- ΚΟΣ ΝΣΕ...Ο..ΟΥ.....ΕΥΝΑΜΟΥΤΕ ΕΡΟΟΥ Ζ[ε] ΝCΑΒΒΑΤΟ[Ν] ΝΝΗΗΣΤΕΙ[ά] ΝΕΕ ΟΝ. [η]ΗΗΝΕ... ΖΝ ΖΕΝ[ηη]ΣΤΕΙΑ (fol. 16 v°)&.[κ]ΑΤΔΑ [π]ΨΔΑΣ ΝΝΕ[προ]ΦΗΤΗΣ [ΕΥΤ]ΨΒ [ΕΤΡΕΝΨΡΩ]ΥΖ ΕΖΟΥΝ [ΖΙΟΥ]- ΣΟΠ [ε]ΕΙΡΕ ΝΖΕΝΝΗΣΤΕΙΑ. ΕΕΙΡΕ ΑΝ ΝΖΕΝΠΑΣΧΑ. ΝΕΕ ΕΤΣΗΣ ΖΕ ΤΒΒΟ ΝΟΥΓΗΣΤΕΙΑ. ΝΤΕΤΝΤΑΨΨΕΟΕΙΨ ΝΟΥΨΨΑΨ. ΝΤΕΤΝΨ[ο]ΥΖ ΕΖΟΥΝ [Ν]ΟΥΛΔΑΟΣ. [ΔΥ]Ψ ΝΤΕΤΟΨΕΙΡΕ ΉΙΟΨ ΖΜ ΠΠΑΣΧΑ ΕΥΧΙ ΕΒΟΑ ΖΜ ΠΟΕΙΚ. Η ΠΣΩΨΑ [η]ΠΨΟΕΙΣ ..[c]ΦΡΑΓΙ[ζε] [δ]Η ΠΕΨ[ΣΝΟ]Ψ. ΝΝΕΥ[ά]ΔΨ ΝΛΑΔΑΥ ΝΖΟΟΥ. ΟΥΤΕ ΖΝ ΒΕΛΔΑΔΥ ΝCΑΒ- ΒΑΤΟΝ. ΟΥΤΕ ΖΝ ΒΕΛΔΑΔΥ ΝΖΟΟΥ ΕΠΤΗΡΨ. ΕΙΛΗΤΙ ΠΝΟΒ ΉΠΑΣΧΑ ΉΛΔΑΔΨ ΚΑΤΑ ΝΤΨΨ ΝΝΕΤΟΨΔΑΒ. ΕΝΨΔΑΝΝΟΕΙ ΉΙΟΟΨ ΕΒΟΑ ΖΝ ΝΕΓΡΑΦΗ. ΖΕ ΟΥΠΑΣΧΑ ΝΟΥΨΤ ΠΕΤΨΨΟΠ. Η ΖΕ ΔΥΨΨΑΨΤ ΉΠΕΝΠΑΣΧΑ ΖΑΡΟΝ ΠΕΧΣ.

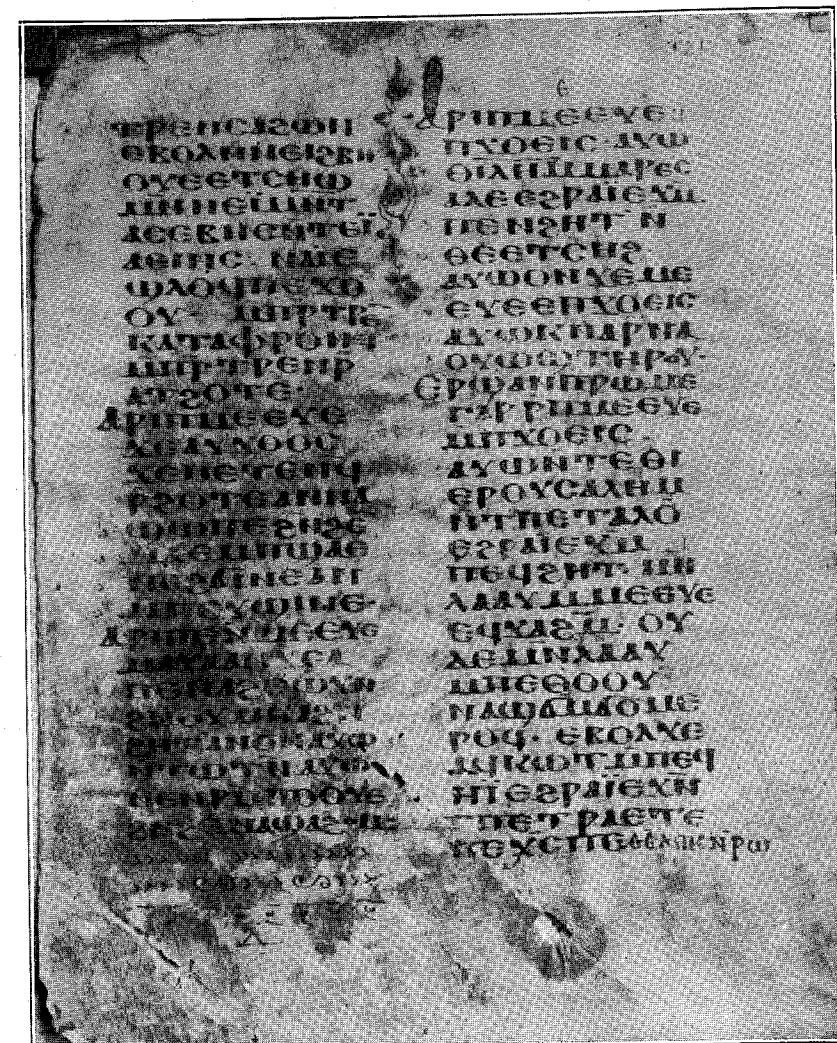
ΠΨΟΡΠ ΝCΑΒΒΑΤΟΝ ΉΠΕΖΗΣ ΝΖΟΟΥ. ΔΥΩ ΠΝΟΒ ΉΠΑΣΧΑ. Δ[γ]Ψ ΠΣΑΒΒΑΤΟΝ ΣΝΑΥ (fol. 17 r°; lacune de trois lignes) ρ.....ηη.....εύπο[λις] Η ΟΥΤ[με] [η] ΒΕΛΔΑΔΥ [ηηα] ΕΦΟΨΗΤ Ε.. ΝΝΕΨΕΡ[ηη] ΕΥΝΑΒΝ [νεψ]ΕΡΗΤ ΑΝ ΉΠΕΖΟΟΥ ΤΗΡΨ. Η ΨΔ ΠΝΑΥ ΉΙΕΕΡΕ. Η ΝΨΟΜΤΕ ΝΟΥΓΝΟΥ. Η ΟΥΟΥΓΝΟΥ ΝΟΥΨΤ. Η ΤΠΑΨΕ ΝΟΥΟΥΓΝΟΥ ΕΥΖΔΤΗ ΝΕΓΕΡΗΤ ΑΝ. ΕΙΤΕ ΖΜ ΠΕΖΟΟΥ.

ΕΙΤΕ ΖΝ ΤΕΥΨΗ. ΕΥΕΜΟΥΤΕ ΕΡΟΟΥ ΕΒΟΑ ΖΙΤΗ ΠΝΟΥΤΕ ΖΕ ΝΡΨΜΕ ΕΤΑ (lacune de treize lignes).

Ε.....[ΝΟΥ]ΟΕΙΨ [ΝΙΙ] ΕΙΤΕ ΖΟΟΥ[Τ] ΕΙΤΕ ΖΙΙΜΕ ΕΥΖΨ[Ν] ΕΤ[ο]ΤΟΥ ΝΖΕΝΡΨΜΕ ΖΙΒΟΑ ΕΤΡΕΨΡ ΖΕΝΖΒΗΤΕ ΝΖΕΝ ΚΑΤΑ ΣΑΡΖ ΝΤΑΥ ΨΔΖΡΔΙ ΕΛΑΔΑΥ ΝΖΩΒ ΖΟΛΨ ΕΙΛΟΥΤΔΑΣ ΠΕΙΩΤ ΝΤΣΥΝ[Δ- ΓΩΓΗ](lacune de plusieurs lignes).



Cod. Borgia Sah. CCIV (Naples I B 6 n° 37)



Cod. Borgia Sah. CCV (Naples I B 6 n° 38)



Cod. Borgia Sah. CCVI (Naples I B 6 n° 39)

BIBLIOGRAPHIE.

I. SOURCES INÉDITES.

Les œuvres de Bésa, successeur de Schenoudi.

Mss. coptes-sahidiques :

Bibliothèque nationale de Naples : I B 6, 37 = Borgia sah. CCIV; — I B 6, 38 = Borgia sah. CCV; — I B 6, 39 = Borgia sah. CCVI; — I B 7, 40 = Borgia sah. CCVII; — I B 10, 71 = Borgia sah. CGXXXVI.

Bibliothèque nationale de Paris : 130¹, fol. 8-21; — 130⁶, fol. 42, 110 et 127.

Bibliothèque Bodléienne d'Oxford : Clarendon Press b 4, fragm. 22, fol. 18 r°-19 v°.

British Museum : Or. 3581 A (4); — Ms. Curzon 109, fol. 15-76.

Bibliothèque John Rylands (Manchester) : Cod. sah. 63.

Les *Vies* de moines contenues dans les manuscrits coptes-sahidiques de la Bibliothèque Pierpont Morgan (d'après des communications de M. HYVERNAT).

II. SOURCES IMPRIMÉES.

A. SOURCES LITTÉRAIRES.

ABU SALIH, *The Churches and Monasteries of Egypt*, éd. B. EVETTS et A. J. BUTLER (*Anecdota Oxoniensia*, série sémitique, t. VII, Oxford, 1895).

Acta Sanctorum, Martii t. II, et Aprilis t. II, Paris et Rome, 1865-1866.

E. AMÉLINEAU, *L'histoire des deux filles de Zénon* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. X, 1888, n° LXXIII).

— *Histoire du patriarche copte Isaac*, étude critique, texte et traduction (*Publications de l'École des Lettres d'Alger*, t. II, Paris, 1890).

— *Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes* (*Journal asiatique*, t. XII, 1888).

— *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles* (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. IV, fasc. 1-2, Paris, 1888-1895).

— *Vie de Jean le Colobos* (*Annales du Musée Guimet*, t. XXV, Paris, 1894).

BIBLIOGRAPHIE.

- Apophthegmata Patrum*, éd. MIGNE (P.G., t. LXV).
- ATHANASE, *Vie de Sévère d'Antioche*, éd. E. J. GOODSPEED et W. E. CRUM (*Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 6, Paris, 1908).
- P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. VI, Paris et Leipzig, 1896.
- E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1913.
[Rec. W. E. CRUM, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. LXVIII, 1914, p. 176-184.]
- C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius* (*Texts and Studies*, éd. ARMITAGE ROBINSON, t. VI, Cambridge, 1904).
- CASSIEN, *De Institutis cœnobiorum*, éd. MIGNE (P.L., t. XLIX).
- M. CHAINE, *Une lettre de Sévère d'Antioche à la diaconesse Anastasie (Oriens Christianus*, nouv. sér., t. III, 1913, fasc. 1).
- L. CLUGNET, I. GUIDI, F. NAU, *Vie et récits de l'abbé Daniel de Scété* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. V, 1900, p. 50 et suiv., 254 et suiv., 370 et suiv., 391 et suiv., 535 et suiv.; t. VI, p. 51 et suiv. = *Blos τοῦ ἀσταῖ Δούκιλ τοῦ Σεκτιώτου*, dans la *Bibliothèque hagiographique orientale* [I] et la *Bibliothèque hagiographique grecque*, Paris, 1901).
[Rec. Max BONNET, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XIII, 1904, p. 166-171. — H. D., dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXXII, 1903, p. 95-97. — NAU-CLUGNET, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. IV, 1899, p. 455-457.]
- J.-B. COTELIER, *Ecclesiae Graecae monumenta*, t. 1, Paris, 1677.
- EVAGRIUS, *Historia ecclesiastica*, éd. MIGNE (P.G., t. LXXXVI³).
- J. FORGET, *Synaxarium Alexandrinum* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Scriptores Arabici, série III, t. XVIII).
- FRONTON DU DUC, *Auctarium bibliothecae Patrum*, t. II, Paris, 1624.
- P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi v-viii* (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, t. XXXIV, Vienne, 1898).
- L. GOLDSCHMIDT & F. M. ESTEVEZ PEREIRA, *Vida do Abba Daniel do mosteiro de Scété*, Lisbonne, 1897.
[Rec. dans les *Analecta Bollandiana*, t. XVII, 1898, p. 367.]
- I. GUIDI, *Chronica Minora* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Scriptores Syri, série III, t. IV).
- JEAN DE NIKIOU, *Chronique*, édit. ZOTENBERG (*Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXIV, Paris, 1883).
- JEAN D'ÉPHÈSE, *Commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta*, éd. W. J. VAN DOUWEN et J. P. N. LAND, Amsterdam, 1889.
- JEAN MOSCH, *Pratum Spirituale*, éd. MIGNE (P.G., t. LXXXVII³).
- JEAN RUFUS, *Plérophories*, éd. F. NAU (*Patrologia Orientalis*, t. VIII, fasc. 1).
- JUSTINIEN, *Ἄργος δογματικὸς... πρὸς τοὺς ἐν τῷ Ἐνάτῳ τῆς Ἀλεξανδρέων μοναχούς*, éd. MIGNE (P.G., t. LXXXVI¹).
- J. KENYON, *Greek Papyri in the British Museum*, t. II, Londres, 1898.

BIBLIOGRAPHIE.

- J. KRALL, *Koptische Texte (Corpus papyrorum Rainieri*, t. II, Vienne, 1895).
— *Neue koptische und griechische Papyrus (Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. VI, 1885, fasc. 2).
- J. LEIPOLDT, *Sinuthi vita et opera omnia (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Scriptores Coptici, série II, t. II, t. IV, t. V, Paris, 1906-1913).
- O. VON LEMM, *Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 7^e série, t. XXXVI, 1888).
— *Koptische Miscellen*, n° XXIX (*Bulletin de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg*, 6^e série, t. II, 1908).
- LÉONGE DE BYZANCE, *De Sectis*, éd. MIGNE (P.G., t. LXXXVI¹).
- LÉONGE DE NEAPOLIS, *Vie de S. Jean l'Aumônier*, éd. H. GELZER (*Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften* [éd. KRÜGER], fasc. 5, Fribourg en Brisgau et Leipzig, 1893).
- LIBERATUS, *Breviarium*, éd. MIGNE (P.L., t. LXVIII).
- MAKRIZI, *Khitat* (conclusion; liste des monastères d'Égypte), édit. EVETTS (*Anecdota Oxoniensia*, série sémitique, t. VII, Oxford, 1895).
- MOYLE, *Imperatoris Justiniani Institutionum libri quattuor*, Oxford, 1883.
- F. M. ESTEVEZ PEREIRA, *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon*, Lisbonne, 1894.
[Rec. NÖLDEKE, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. XLVIII, 1894, p. 158-163.]
- R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895.
- SÉVÈRE D'ASHMUNEIN, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, édit. B. EVETTS (*Patrologia Orientalis*, t. I, fasc. 1-2; t. V, fasc. 1).
- SEYMOUR DE RICCI & ERIC O. WINSTEDT, *Les quarante-neuf vieillards de Scété (Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIX, Paris, 1910).
- AGNES SMITH LEWIS, *The forty Martyrs of the Sinai desert and the Story of Eulogius (Horae Semiticae*, n° IX, Cambridge, 1912).
- Synaxaire arabe jacobite, éd. R. BASSET (*Patrologia Orientalis*, t. I, fasc. 3; t. III, fasc. 3).
- T. TOBLER, *Itinera et Descriptiones Terrae Sanctae, lingua latina saec. IV-XI exarata (Publication de la Société de l'Orient latin*, série géographique, t. I, Genève, 1877).
- VICTOR DE TUNUNUM, *Chronique*, éd. MIGNE (P.L., t. LXVIII).
- WESSELY, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, t. XIV, Vienne, 1914.
- WÜSTENFELD, *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen*, t. I-II, Gotha, 1879.
- ZACHARIE LE RHÉTEUR, *Histoire ecclésiastique*, éd. K. ABRENS et G. KRÜGER, Leipzig, 1899.

B. SOURCES NON LITTÉRAIRES.

- W. DE BOCK, *Matériaux pour servir à l'étude de l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Pétersbourg, 1901.
- U. BOURIANT, *L'église copte du tombeau de Déga* (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, t. I, fasc. 1, Le Caire, 1884).
- *Notes de voyage* (*Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XI, 1889, fasc. 1-2).
- A. J. BUTLER, *The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884.
- Somers CLARKE, *Christian antiquities in the Nile valley*, Oxford, 1912.
- J. CLÉDAT, *Le monastère et la nécropole de Baouit* (*Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1904).
- *Notes d'archéologie copte* (*Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, t. IX, 1908, fasc. 3).
- W. E. CRUM, *Coptic manuscripts brought from the Fayyum by W. M. FLINDERS PETRIE*, edited with commentaries and indices, Londres, 1893.
- W. E. CRUM et E. BRECCIA, *D'un édifice d'époque chrétienne à El-Dekkela, et de l'emplacement de l'Ennaton* (*Bulletin de la Société d'archéologie d'Alexandrie*, n° 9, nouv. sér., t. II, fasc. 1, 1907).
- W. E. CRUM et G. STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden*, Leipzig, 1912.
- E. DRERUP, *Griechische Ostraka von den Menas-Heiligtümern* (*Römische Quartalschrift*, t. XXI, 1907, fasc. 1).
- K. M. KAUFMANN, *Neue Funde in der Menasstadt* (*Römische Quartalschrift*, t. XX, 1906, fasc. 4).
- *La découverte des sanctuaires de Ménas dans le désert de Maréotis*, traduit de l'allemand par A. HARTMANN, Alexandrie, 1908.
- *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter in der Westalexandrinischen Wüste* (*Ausgrabungen der Frankfurter Expedition am Karm Abu Mina, 1905-1907*, t. I, Leipzig, 1910). [Rec. BAUMSTARK, dans la *Römische Quartalschrift*, t. XXV, 1911, fasc. 1, p. 31-40].
- G. LEFEBVRE, *Épitaphes de moines alexandrins* (*Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 8, nouv. sér., t. I, fasc. 3, 1905).
- *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907.
- *Égypte chrétienne* (*Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, t. X, 1909, fasc. 1).
- G. MASPERO, *Notes sur les objets recueillis sous la pyramide d'Ounas* (*Annales du Service des antiquités*, t. III, 1902).
- J. MASPERO, *Papyrus grecs d'époque byzantine* (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, t. I-II, Le Caire, 1911-1913).
- Margaret O. MURRAY, *The Osireion at Abydos* (*Egyptian Research Account*, Londres, 1904).

- J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara*, t. I (1907-1908), Le Caire, 1909; t. II (1909-1910), Le Caire, 1912.
- E. REVILLOUT, *Le cartulaire de Saint-Jérémie, à Memphis* (*Actes du Congrès international des orientalistes* [Paris, 1873], t. II-III).
- *Papyrus, actes et contrats du Musée de Boulaq et du Louvre* (*Études égyptologiques*, V, Paris, 1876).
- *Textes coptes extraits de la correspondance de saint Pésunthius, évêque de Coptos* (*Revue égyptologique*, t. IX, 1901; t. X, 1902).
- L. STERN, *Koptische Inschriften an alten Denkmälern* (*Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, t. XXIII, 1885, fasc. 2).
- *Erklärung einiger memphitisch-koptischer Papyrusurkunden* (*Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, t. XXIII, 1885, fasc. 2).

III. CATALOGUES.

- J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, t. II, Rome, 1721.
- S. E. ASSEMANI, *Bibliothecae Mediceae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus*, Florence, 1742.
- W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic mss. in the British Museum*, Londres, 1904.
- DILLMANN, *Verzeichniß der Abessinischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1878.
- A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1825-1838.
- J. A. MINGARELLI, *Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniiana asservatae*, Bologne, 1785.
- W. PLEYTE et P. A. A. BOESER, *Manuscrits coptes du Musée d'antiquités des Pays-Bas*, à Leyde, Leyde, 1897.
- DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1893-1895.
- W. WRIGHT, *Catalogue of the Ethiopic manuscripts in the British Museum*, Londres, 1877.
- G. ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borghiano Velitrivis adservantur*, Rome, 1810.
- ZOTENBERG, *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque nationale de Paris*, Paris, 1877.

IV. AUTEURS CITÉS.

- F. M. ABEL, TO ENNATON (*Oriens Christianus*, nouv. sér., t. I, 1911, fasc. 1).

BIBLIOGRAPHIE.

- E. AMÉLINEAU, *La Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893.
- BAEDEKER, *Égypte*, 7^e éd. allemande, Leipzig, 1913.
- A. J. BUTLER, *On the identity of «al Mukaukis» of Egypt (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXIII, 1901, n° CLXXXVI).
- *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford, 1902.
- *The treaty of Misr in Tabari*, Oxford, 1913.
- Leone CAETANI, principe di TEANO, *Annali dell'Islam*, t. IV, Milan, 1911.
- D. CALLIMACHOS, Αἱ τελευταῖς ἡμέραις τῆς Ἑλληνικῆς κυριαρχίας ἐν Ἀλγύπῳ (Ἐπιλησιασθικὸς Φάρος, t. VI, 1910; t. VII, 1911).
- CHAMPOILLION le Jeune, *L'Égypte sous les Pharaons*, Paris, 1814.
- J. CLÉDAT, article *Baouit* (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XII).
- E. COULBEAUX, article *Éthiopie* (*Dictionnaire de théologie catholique*, fasc. XXXVI).
- W. E. CRUM, *Der hl. Apollo, und das Kloster von Bawit* (*Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, t. XL, 1902, fasc. 1).
- *Eusebius and Coptic Church Histories* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXIV, 1902, n° CLXXX).
- *Barsauma the Naked* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXIX, 1907, n° CCXVIII et suiv.).
- *Hagiographic from Leipzig manuscripts* (*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XXIX, 1907, n° CCXX et suiv.).
- Article *Koptische Kirche* (*Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, 3^e éd., t. XII, 1903).
- DE GOEJE, *De Mokaukis van Egypte* (*Études dédiées à Leemans*, Leyde, 1885).
- H. DELEHAYE, *Saints de Chypre* (*Analecta Bollandiana*, t. XXVI, 1907, fasc. 2-3).
- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae graecitatis*, 2^e éd., Paris et Leipzig, 1905.
- EGLI, *Nomina geographica*, Leipzig, 1893.
- GESENIUS, *Thesaurus philologicus criticus linguae hebraeae et chaldaeae*, Leipzig, 1842.
- I. GUIDI, *Le traduzioni dal copto* (*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1888).
- J. KARABACEK, *Der Mokaukis von Aegypten* (*Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, fasc. 1-2, Vienne, 1886).
- KRUMBACHER, *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, 2^e éd., Munich, 1897.
- P. LADEUZE, *Étude sur le cénobitisme pakhómien*, Paris et Louvain, 1898.
- Stanley LANE-POOLE, *History of Egypt in the Middle-Ages*, Londres, 1901.

BIBLIOGRAPHIE.

- Stanley LANE-POOLE, *The first Mohammadan treaties with Christians (Proceedings of the Royal Irish Academy*, t. XXIV, c. II, n° 13).
- J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.
- H. LEGLERQ, article *Antinoé* (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. VIII).
- Article *Bagaouat [El-]* (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XII).
- Article *Cénobitisme* (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XXII).
- Article *Chaqqara* (*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, fasc. XXV).
- J. LEIPOLDT, *Schenute von Atri und die Entstehung des national aegyptischen Christentums* (*Texte und Untersuchungen*, nouv. sér., t. X, fasc. 1, Leipzig, 1903).
[Rec. W. E. CRUM, dans le *Journal of theological studies*, t. V, 1903-1904, n° 17.]
- O. VON LEMM, *Die Geschichte von der Prinzessin Bentres und die Geschichte von Kaiser Zeno und seinen zwei Töchtern* (*Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXXII, 1888 = *Mélanges asiatiques*, t. IX).
- J. MASPERO, *L'Organisation militaire de l'Égypte byzantine*, Paris, 1912.
- R. MIERDEMA, *De H. Menas*, Rotterdam, 1913.
- Grafton MILNE, *History of Egypt under Roman Rule*, Londres, 1898.
- F. NAU, *Vies et récits d'anachorètes* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902).
- A. PÉRIER, *Lettre de Pisuntios, évêque de Qest, à ses fidèles* (*Revue de l'Orient chrétien*, t. XIX, 1914, fasc. 1).
- E. PREUSCHEN, article *Johannes Moschos* (*P.R.E.*, 3^e éd., t. XIII, 1903).
- E. QUATREMÈRE, *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte*, Paris, 1868.
— *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, Paris, 1811.
- L. VON RANKE, *Weltgeschichte*, t. V, Leipzig, 1885.
- E. RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, Paris, 1713.
- E. REVILLOUT, *Mélanges d'épigraphie et de linguistique égyptiennes* (*Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. II, Paris, 1875).
— *La vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdjé* (*Revue égyptologique*, t. III, 1885, fasc. 1).
- Jean Georges, duc de SAXE, *Fresken bei Assiut* (*Römische Quartalschrift*, t. XXVII, fasc. 1).
- SHARPE, *The History of Egypt from the earliest times till the conquest by the Arabs A.D. 640*, t. I-II, Londres, 1852.
- SMITH, *Dictionary of Greek and Roman geography*, Londres, 1854.
- Elie STEPHANOU, *Tls ó Μακοῦκας*; (*Ἐπιλησιασθικὸς Φάρος*, t. V, 1910).

- S. VAILLÉ, *Saint Dorothée et saint Zosime* (*Échos d'Orient*, t. IV, 1901).
 — Jean Mosch (*Échos d'Orient*, t. V, 1901-1902, fasc. 2).
 — Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche (*Revue de l'Orient chrétien*, t. VII, 1902, fasc. 3; t. VIII, 1903, fasc. 1 et 3).
 A. J. WENSINK, *Legends of Eastern Saints*, t. II, *The legend of Hilaria*, Leyde, 1913.

ABRÉVIATIONS.

- A.Z. = *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*.
 C.S.C.O. = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*.
 M.M.F.C. = *Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*.
 P.G. = MIGNE, *Patrologie grecque*.
 P.L. = MIGNE, *Patrologie latine*.
 P.O. = *Patrologia Orientalis*.
 P.R.E. = *Realencyclopädie für Protestantische Theologie und Kirche*.
 P.S.B.A. = *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*.
 R.O.G. = *Revue de l'Orient chrétien*.

INDEX.

Nous donnons ici le tableau des moines et des monastères dont l'existence, entre 451 et 640, a été mentionnée dans notre étude.
 L'astérisque à la suite d'un nom indique que plusieurs moines ou monastères ont porté ce nom.

MOINES.

- | | | | |
|--|---|------------------------------|---|
| A
Abraham*, 7 et suiv., 151 et suiv., 155 et suiv., 157 et suiv.
Abraham de Phelbes, 87 et suiv.
Acace, 68.
Agathon, 90 et suiv., 124.
Amon, 79.
Anastasie*, 12 et suiv., 26, 28.
André*, 7 (note 5), 79 et suiv., 152.
Andronicus, 20 et suiv., 27.
Antinoé, 3, 5, 148.
Antoine, 1 (note 2).
Aphthonia, 3, 145.
Apollinaire, 71 (note 3).
Apollo*, 115 et suiv., 119 et suiv., 158 et suiv.
Arcadius, 67.
Athanasie, 20 et suiv., 27. | B
Barsoma, 146 (note 2).
Benjamin, 78.
Bésa, 2 et suiv., 137 et suiv. | C
Christophe, 121. | D
Colouthos*, 1 (note 2), 33, 35 (note 2), 162.
Cyriaque, 165 et suiv.

D
Damien, 70, 86.
Daniel, 10 et suiv., 84 et suiv.
Djidjoi, 117.
Dorothée, 165.
Doulas, 22.

E
Elaria, cf. Hilaria.
Élie*, 80, 152, 163.
Élisée, 163 et suiv.
Éphraïm, 8, 157.
Épiphanie, 163.
Eustathius, 113, 169.

G
Gaios, 67.
Georges*, 1 (note 2), 87 et suiv. |
| H
Hatre, 118.
Hellade, 80.
Héraï, 5.
Hilaria, 1 (note 1), 14, 26.
Houmise, 118. | | | |

INDEX.

I

Irénée, 86.

J

Jacques*, 79, 104.

Jean*, 30 et suiv., 80, 123 (note 2), 163.

Jean Chamé, 1 (note 2).

Jean de Constantinople, 113, 169.

Jean de Pétra, 85 et suiv., 122.

Jean de Scété, 87 et suiv., 110 et suiv.

Jean l'Eunuque, 71.

Jean Mosch, 50 et suiv., 81, 85 et suiv., 132 et suiv., 169.

Jean Talaïa, 77, 79, 154.

Jérémie, 17, 130.

Joseph*, 104, 152.

Julien, 80.

L

Léon, 113, 169.

Longin, 66 et suiv., 79.

Lucius, 67 et suiv.

M

Manassé, 8, 156 et suiv.

Marc*, 1 (note 2), 15, 26, 71 (note 4).

Marcel, 86.

Marie*, 5, 148, 152.

Martyrios, 153.

Matthieu, 5, 150 (note 2).

Ménas, 70.

Mina, 87.

Moïse*, 6 et suiv., 30 et suiv., 151 et suiv., 163 et suiv.

N

Néphalius, 80.

O

Orion, 87 (note 3).

P

Paham, 35 (note 2), 162.

Palladius, 72.

Papnoute, 146.

Paul, 152.

Paul le Chalcédonien, 77.

Paul le Sophiste, 79 et suiv.

Peshintebahsé, 154.

Phébamon*, 136, 152.

Philamon, 132.

Pior, 74.

Pisentios, 29 et suiv., 153 (note 3), 159 et suiv.

Potamon, 82.

Psan, 163.

Psaté, 152.

Pschoi, 146.

Psou, 32.

S

Salomon, 104.

Samuel de Kalamon, 39 et suiv., 88 et suiv.

Schenoudi*, 1 (note 2), 117, 146.

Selbane, 104, 117.

Sérapion, 80.

Sophronius, 51, 70 et suiv., 81.

Stéphanos, 120.

T

Talou, 5, 148.

Teroli, 1 (note 1).

Théodore*, 67, 73 et suiv., 85, 137.

Théodore d'Antinoé, 80.

Théodore de Scété, 35, 37 (note 3).

Théodore le Canopite, 117.

Théodore le Cilicien*, 86, 113, 169.

Théodore, 152.

Théonas*, 72 (note 2), 78.

Théopompos, 79.

Théorion, 79.

Titschoi, 87.

V

Victor, 153.

Z

Zacharie, 87 et suiv.

Zachée, 117.

Zénobios, 139.

Zénon, 67.

Zoile, 75.

MONASTÈRES.

A

Abraham (Apa), 7, 36 (note 2), 155 et suiv., 162.

Agénios, 135.

Alexandrie, 72 et suiv.

André (Apa), 129.

Antéopolis, 135 et suiv.

Antinoé, 132 et suiv.

Antoine (Saint-), 73 (note 4), 74 (note 1).

Antoine (Saint-) de Patouré, 166.

Aphrodité, 135 et suiv.

Apollo* (Apa), 17, 57, 130 (note 3), 133, 159.

Apollos* (Apa), 135 et suiv.

Apôtres (Des), cf. Pharaous.

Assiout, cf. Lycopolis.

Atriép, 137 et suiv.

E

Eikoston, 64, 69, 77.

Elie (Apa), 167.

Ennaton, 13 (note 1), 64 et suiv., 73 (note 4), 75, 86.

Énoch, 135.

Ermauos, 135.

F

Farshut, cf. Abraham (Apa).

H

Hermopolis, 132 et suiv.

I

Ibèce, 136.

Isaac* (Apa), 129, 159.

J

Jean (Apa), 70, 86, 90, 122 et suiv.

Jean Chamé* (Apa), 1 (note 2).

Jérémie* (Apa), 17, 25 (note 1), 57 et suiv., 130 et suiv., 133, 135 et suiv.

K

Kalamon*, 39 et suiv., 77, 110 et suiv.

INDEX.

- Kibrius, 78.
 Kiranus, 78.
 Kus, 167.
- L**
 Lithazomenon, 72.
 Lycopolis, 134 et suiv.
- M**
 Macaire (Apa), 24, 53, 55, 80, 82 et suiv., 87 et suiv., 90, 103, 117 (note 1), 122 et suiv., 132.
 Mahew, 74 (note 1).
 Manassé (Apa), 8, 157.
 Maphora, 66.
 Ménas (Saint-), 58 et suiv., 128 et suiv.
 Métanoia, 77 (note 8).
 Métras, 73, 76.
 Michel (Apa), 136.
 Moïse (Apa), 152, 155 et suiv.
 Moïse le Nègre (Apa), 122.
- N**
 Nahyah, 53, 55, 132.
 Naklun, cf. Neklone.
 Neklone, 104 et suiv., 115, 125 et suiv.
 Néon, 136.
- O**
 Oktokaidekaton, 20, 64 et suiv., 69, 77.
 Onuphre (Apa), 136.
 Orouonchios, 136.
- P**
 Panopolis, 135 et suiv.
 Patois (Apa), 168 (note 1).
 Patrice (De la), 13, 26.
 Peboou, 153 et suiv.
 Péluse, 78.
- Pempton**, 13, 77.
Pères (Des), 65, 86.
Peto, 136.
Pharaous, 135 et suiv.
Phébamon (Saint-), 161, 167 et suiv.
Phthla, cf. Onuphre (Apa).
Pindaros, 135 et suiv.
Pouincoreus, 135, 137.
Psinabla, 136.
Psinépois, 135 et suiv.
- Q**
 Qournah, 167 et suiv.
- S**
 Sabouerios, 135.
 Salama, 65 et suiv., 70 et suiv., 75.
 Scété, 1 (note 2), 10 et suiv., 81 et suiv.
 Sourous, 135.
- T**
 Tabennesi, 20, 153.
 Tabennésiotes (Des), 17 (note 2), 25 (note 1), 76.
 Takinasch, 105, 109, 114, 125 et suiv.
 Tambok, 23 et suiv., 85.
 Thabor (Mont-), 65, 70, 86.
 The, cf. Elie (Apa).
 Tohé, 166.
 Tsenti, 30, 161 et suiv.
 Tugara, 65, 70.
- V**
 Victor* (Apa), 135 et suiv.
- Z**
 Zachée (Saint-), 74 (note 1).
 Zminos, 135.

TABLE DES MATIÈRES.

	Pages
INTRODUCTION.....	VII
PREMIÈRE PARTIE.	
LES SOURCES DE L'HISTOIRE DES MOINES D'ÉGYPTE DE 451 À 640.	
AVANT-PROPOS.....	1
§ 1. LES ŒUVRES DE BÉSA, SUCCESEUR DE SGHENOUDI	2
§ 2. LA VIE ET LES ŒUVRES DE MOÏSE	6
§ 3. LA VIE D'ABRAHAM ET DE SON CONTEMPORAIN ANONYME	7
§ 4. LA VIE DE MANASSÉ	8
APPENDICE. Autorité de ces biographies	9
§ 5. LES GESTES DE DANIEL DE SCÉTÉ.....	10
A. Le texte des <i>Gestes</i> de Daniel.....	12
B. Les récits de Daniel.....	22
C. La biographie de Daniel.....	23
D. Authenticité et valeur des <i>Gestes</i> de Daniel.....	23
§ 6. LA VIE ET LA CORRESPONDANCE DE PISENTIOS DE KEFT	29
A. Les deux recensions de la <i>Vie</i> de Pistentios.....	29
B. Autorité de la <i>Vie</i> de Pistentios.....	38
C. Importance de la correspondance de Pistentios.....	39
§ 7. LA VIE DE SAMUEL DE KALAMON.....	39
A. Le texte copte de la <i>Vie</i> de Samuel	39
B. La version éthiopienne de la <i>Vie</i> de Samuel	40
C. Autorité de la <i>Vie</i> de Samuel	46
§ 8. LE PRATUM SPIRITUCALE DE JEAN MOSCH	50
§ 9. L'HISTOIRE DES PATRIARCHES D'ALEXANDRIE DE SÉVÈRE D'ASHMU- NEIN	53
§ 10. LES MONUMENTS	56
APPENDICE. Le merveilleux dans les biographies coptes	60
DEUXIÈME PARTIE.	
LES MOINES D'ÉGYPTE DE 451 À 640.	
AVANT-PROPOS	63
§ 1. LE GROUPE ALEXANDRIN	64
A. L'Ennaton.....	64

TABLE DES MATIÈRES.

B. Les monastères d'Alexandrie et des environs.....	72
C. Les moines alexandrins et les querelles dogmatiques.....	78
§ 2. LE GROUPE DE SCÉTÉ ET DU FAYOÛM.	
A. Les moines de Scété.....	81
B. Samuel de Kalamon.....	88
I. Chronologie de Samuel.....	88
II. Origine de Samuel. Ses débuts dans la vie monastique.....	89
III. Résistance de Samuel au concile de Chalcédoïne...	91
a. La question du <i>Mukaukas</i> . Opinions diverses à ce sujet.....	91
b. Témoignage de la <i>Vie copte de Samuel</i>	103
c. Autorité de ce récit.....	107
IV. Samuel en captivité chez les barbares.....	109
V. Fondation et organisation du monastère de Kalamon.	115
VI. Mort de Samuel.....	121
C. Caractères de la vie monastique à Scété et au Fayoûm....	122
APPENDICE. Les couvents de Saint-Ménas.....	128
§ 3. LES MONASTÈRES DE MEMPHIS ET ENVIRONS	
A. Le monastère d'apa Jérémie.....	130
B. Le monastère de Nahyah.....	132
§ 4. LES MOINES D'ANTINOË, HERMOPOLIS, LYCOPOLIS, ANTÉOPOLIS, APIRO-DITÔ, PANOPOLIS.....	
§ 5. LES MOINES D'ATRIDIÉ.....	
A. Bésa, successeur de Schenoudi.....	137
B. Les communautés de Bésa.....	141
§ 6. LE MONASTÈRE DE MOÏSE À ABYDOS.....	
§ 7. LES MOINES DE PEBOOU.....	
A. Les moines pakhômiens au v ^e siècle.....	153
B. Les moines pakhômiens sous Justinien.....	154
I. Abraham et son contemporain anonyme.....	154
II. Manassé.....	156
III. Apollo.....	158
Conclusions.....	159
§ 8. PISENTIOS DE KEFT.....	
A. Chronologie de Pisentios.....	159
B. La carrière monastique de Pisentios.....	161
C. La vie monastique aux environs de Keft.....	164
§ 9. LES MONASTÈRES THÉBAINS.....	
	167

TABLE DES MATIÈRES.

§ 10. LES MOINES DE LA GRANDE OASIS.....	
CONCLUSION. Les caractères du monachisme égyptien de 451 à 640 ..	171
APPENDICE.....	175
BIBLIOGRAPHIE.....	181
INDEX.....	189
TABLE.....	193

Opus quod inscribitur : *ÉTUDE SUR LES MOINES D'ÉGYPTE,
DEPUIS LE CONCILE DE CHALCÉDOINE (451) JUSQU'À L'INVASION
ARABE (640)*, par P. VAN CAUWENBERGH, ex auctoritate Eminentissimi ac Reverendissimi Cardinalis Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Lovanii, 6^a Junii 1914.

P. LADEUZE.
RECT. UNIV.

UNIVERSITAS CATHOLICA LOVANIENSIS.

DISSSERTATIONES
AD GRADUM DOCTORIS IN FACULTATE THEOLOGICA CONSEQUENDUM
CONSCRIPTAE.

SERIES PRIMA.

1. A. KEMPENEERS. De Romani Pontificis primatu ejusque attributis, 1841.
2. H. J. FEYE. De matrimonii mixtis, 1847.
3. C. DE BLIECK. De unitate Ecclesiae catholicae, 1847.
4. V. A. HOUWEN. De parochorum statu, 1848.
5. N. J. LAFORET. De methodo theologiae sive de auctoritate Ecclesiae catholicae tamquam regula fidei christiana, 1849.
6. PH. VAN DEN BROECK. De theophaniis sub Vetere Testamento, 1851.
7. A. HEUSER. De potestate statuendi impedimenta dirimentia pro fidelium matrimonii soli Ecclesiae propria, 1851.
8. F. J. JADOT. Patrum antenicaenorum de Verbi consubstantialitate doctrina, 1857.
9. TH. J. LAMY. De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica, 1859.
10. A. J. LIAGRE. Interpretatio epistolae catholicae S. Jacobi, 1860.
11. A. G. M. VAN GAMEREN. De oratoriis publicis et privatis, 1861.
12. E. H. J. REUSENS. Syntagma doctrinae catholicae Adriani VI, Pont. Max., 1862.
13. F. J. MOULART. De sepultura et coemeteriis, 1862.
14. L. HENRY. De residentia beneficiorum, 1863.
15. G. M. DE ROBIANO. De jure Ecclesiae in universitates studiorum, 1864.
16. A. J. J. HAINE. De hyperdulia ejusque fundamento, 1864.
17. A. B. VAN DER MOEREN. De processione Spiritus sancti ex Patre Filioque, 1865.
18. F. J. DEMARET. De origine Evangeliorum deque eorum auctoritate historica, 1865.
19. J.-B. ABBELOOS. De vita et scriptis sancti Jacobi, Batnarum Sarugi in Mesopotamia episcopi, 1867.

198

20. A. VAN WEDDINGEN. *De miraculo deque ejus in christiana demonstratio usu et valore*, 1869.
21. J. L. J. LIAGRE. *De hominis exaltatione ad ordinem supernaturalem*, 1871.
22. H. J. L. HERMES. *De capitulo sede vacante vel impedita et de vicario capitulari*, 1873.
23. B. T. POUAN. *De seminario clericorum*, 1874.
24. H. C. C. LAMBRÉCHT. *De sanctissimo Missae sacrificio*, 1875.
25. A. MULLER. *De placito regio*, 1877.
26. J. THYS. *De peccato originali*, 1877.
27. M. B. G. FINK. *De concordatis*, 1879.
28. H. J. T. DE BROUWER. *De fide divina*, 1880.
29. G. J. WAFFELAERT. *De dubio solvendo in re morali*, 1880.
30. L. J. LESQUOY. *De regimine ecclesiastico juxta Patrum apostolicorum doctrinam*, 1881.
31. J. FORGET. *De vita et scriptis Aphraatis, sapientis Persae*, 1882.
32. J. E. HIZETTE. *Definitionis vaticanae de infallibili romani Pontificis magisterio commentarium theologicum*, 1883.
33. P. MANNENS. *Disquisitio in doctrinam sancti Thomae de voluntate salvifica et praedestinatione*, 1883.
34. C. LUCAS. *De naturali nostra cognitione Dei*, 1883.
35. O. F. CAMBIER. *De divina institutione confessionis sacramentalis*, 1884.
36. F. C. CEULEMANS. *De parvulis qui sine baptismo moriuntur*, 1886.
37. G. J. CRETS. *De divina Biblorum inspiratione*, 1886.
38. A. VAN HOONACKER. *De rerum creatione ex nihilo*, 1886.
39. A. HEBBELYNCK. *De auctoritate historica libri Danielis, necnon de interpretatione vaticinii LXX hebdomadum*, 1887.
40. J. BAUDUIN. *De consuetudine in jure ecclesiastico*, 1888.
41. M. LECLER. *De romano sancti Petri episcopatu*, 1888.
42. L. J. MIERTS. *De resurrectione corporum*, 1890.
43. A. AUGER. *De doctrina et meritis Joannis van Ruysbroeck*, 1892.
44. J.-B. CHABOT. *De sancti Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina*, 1892.
45. C. SCHEYS. *De juré Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia*, 1892.
46. A. KNOCH. *De libertate in societate civili*, 1895.
47. H. POELS. *De historia sanctuarii arcae fœderis*, 1897.
48. P. LADEUZE. *Étude sur le cénobitisme pakhōmien pendant le quatrième siècle et la première moitié du cinquième*, 1898.
49. A. GAMERLYNCK. *De quarti evangelii auctore*, 1899.
50. A. MICHIELS. *L'origine de l'épiscopat*, 1900.

51. A. VAN HOVE. *Étude sur les conflits de juridiction dans le diocèse de Liège sous Érard de la Marck*, 1900.
52. G. VOISIN. *L'Apollinarisme*, 1901.
53. H. COPPIETERS. *De historia textus Actorum Apostolorum*, 1902.
54. E. VAN ROEY. *De justo auctario ex contractu crediti*, 1903.
55. F. CLAEYS-BOUUART. *De canonica cleri saecularis obedientia*, 1904.

SERIES SECUNDA.

1. C. VAN CROMBRUGGE. *De soteriologiae christianae primis fontibus*, 1905.
2. TH. VAN OPPENRAAIJ. *La doctrine de la prédestination dans l'Église réformée des Pays-Bas*, 1906.
3. E. TOBAG. *Le problème de la justification dans saint Paul*, 1908.
4. J. LEBON. *Le monophysisme sévérien*, 1909.
5. G. KISSELSTEIN. *Les dons et legs aux fabriques d'églises paroissiales en Belgique*, 1912.
6. P. RICARD. *Dissertatio de satisfactione Christi, in tractatum sancti Anselmi Cur Deus homo*, 1914.
7. P. VAN GAUWENBERGH. *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, 1914.