

ALESSANDRO GARCEA - LUIGI SILVANO (edd.), *Produzione e circolazione di testi greci e latini nell'Egitto greco e bizantino. Ricerche in corso*, Philologia Antiqua 12, Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2019, 158 pp., ISBN 1971-9078, ISSN 2035-3591.

Ce volume – dédié à John Landon – recueille six articles consacrés à l'Égypte tardo-antique et byzantine – et en particulier, comme le titre l'annonce, à la production et circulation des textes littéraires et paralittéraires. Quelques-uns de ces articles ont été présentés au cours des journées d'études internationales 'La cultura scritta dell'Egitto bizantino. Produzione e circolazione di testi copti, greci e latini in una società multiculturale', qui ont eu lieu à Turin les 5 et 6 décembre 2017. La présentation de cinq cas d'étude<sup>1</sup> s'insère dans le cadre d'un effort de mettre en lumière des éléments fondamentaux de la culture écrite, comme sa localisation géographique et sociale, l'investigation des modalités et des niveaux d'utilisation des différentes typologies textuelles et l'identification du public (ou des publics) concerné(s). La balance penche nettement du côté du matériau de langue grecque, auquel sont consacrés cinq articles sur six : seule l'étude d'A. Garcea et de M. C. Scappaticcio concerne en fait des textes latins (accompagné d'une partie de l'étude de M.-H. Marganne où, pourtant, le matériel grec est prépondérant). On remarque également une prévalence (non surprenante) d'œuvres religieuses, homilétiques et hagiographiques. La philologie y est bien représentée, avec deux éditions critiques inédites (l'une par L. Silvano et P. Varalda, dont on a ici un essai, l'autre par A. Taragna, complète). L'image de l'Égypte émergente des études qui composent le volume est loin de celle d'un pays en déclin culturel, couramment supposée. Au contraire, les auteurs tracent le portrait d'un pays marqué par de multiples stimulations culturelles, littéraires et scientifiques dans toute la région.

I *Canoni* di Atanasio – Ewa Wipszycka (p. 11-19)

L'article de W. aborde les *Canons* qui circulaient sous le nom d'Athanase et offre une série de considérations – certaines préliminaires, certaines autres plus sûres – utiles pour la compréhension de son contexte socio-culturel de production et d'utilisation. Les *Canons* dits d'Athanase furent à l'origine écrits en grec, mais la rédaction grecque n'a pas survécu jusqu'à nous : l'œuvre est aujourd'hui connue grâce à une rédaction en copte sahidique (VI-VII<sup>ème</sup> siècles) fort fragmentaire, et à une traduction arabe réalisée par Michel Tinnis vers la moitié du XI<sup>ème</sup> siècle sur la base d'une rédaction en copte bohaïrique, non conservée. Les *Canons*

<sup>1</sup> Mes remerciements sincères à Anne Weddigen pour la relecture soignée du texte français.

L'article de G. Agosti revêt un caractère particulier, étant de plus longue haleine et abordant des questions de critique, de méthode et de perspective.

sont en forme de discours de type homilétique, ils sont fondés sur l'expérience pastorale de l'auteur, et sont destinés selon W. au clergé de tous les niveaux (p. 12), mais vraisemblablement aussi aux laïcs qui à divers titres gravitaient autour d'un monastère ou d'une église<sup>2</sup>. Le discours est normatif, et esquisse le portrait du bon moine et du bon père de famille, en établissant les devoirs de bons chrétiens (p. 12). Les *Canons* nous permettent d'entrevoir l'organisation d'un réseau d'églises autonomes dirigées par le presbytère, avec un rôle central dévolu à l'économe. La matière économique y est de premier ordre : d'un côté pour l'aspect très important de l'aumône et de l'assistance des pauvres, de l'autre pour la question de la subsistance du clergé. Les *Canons* prescrivent que le clergé doit théoriquement se sustenter grâce aux dons des fidèles, mais relèvent aussi que beaucoup de ses membres exercent des activités productives et économiques (même celles qui étaient considérées contraires à l'éthique de l'Église, comme la gestion des impôts, du commerce etc..., p. 13-4). Un aspect intéressant est celui des repas en commun, dont le rôle, à la fois symbolique, communautaire et économique (en tant que forme de distribution des revenus du clergé), est spécialement souligné (p. 14-15). W. analyse une série d'arguments *ex absentia*, relevant le manque de thèmes et d'objets qu'on s'attendrait trouver dans les *Canons*, pour en déduire des indices de datation et de paternité de l'œuvre. Les premières absences remarquables sont celles du Patriarche d'Alexandrie et de l'ordination des évêques (sur laquelle l'autorité du Patriarche influait souvent), au point que W. imagine que cette absence préfigure une critique du pouvoir central du patriarche d'Alexandrie (p. 15). Les hérétiques et les païens également, bien que mentionnés par l'auteur qui les traite avec méfiance, ne sont pas au centre de l'attention et ne sont pas présentés comme une véritable source de problèmes et de tensions (p. 15-16). Ces détails semblent indiquer un auteur actif dans la *chora* égyptienne et non pas à Alexandrie, dans un contexte d'églises et d'institutions locales, où le contrôle de l'autorité centrale certes était en vigueur, mais d'une façon moins directe que dans Alexandrie même. Dans les communautés de la *chora* de l'époque, les hérétiques et les païens constituaient une présence connue et regardée avec un certain soupçon, sans pour autant faire l'objet d'une vraie hostilité et de mesures normatives particulièrement répressives. Ce fait est aussi l'un des indices plus forts contre l'assignation de l'œuvre à Athanase qui, dans la première moitié du IV<sup>ème</sup> siècle, était entouré de groupes hérétiques puissants (Ariens, Melitiens etc...), qu'il percevait comme un danger sérieux et un ennemi absolu (p. 16). La situation émergeant des *Canons* est plutôt cohérente avec celle de la *chora* égyptienne du début du V<sup>ème</sup> siècle et en particulier, selon W., avec celle des dernières années du patriarcat de Théophile, mort en 412 (p. 16). L'absence de la fête de Noël – célébrée, à Alexandrie, seulement à partir de 432 – parmi les festivités mentionnées, constitue en tout cas un *terminus ante quem* pour la composition de l'ouvrage, qui pourrait remonter au maximum à quelques années après 432 (p. 12). Les *Canons* sont en définitive da-

<sup>2</sup> Il n'est pas rare que les normes réglant la vie ecclésiastique, notamment les règles monastiques, concernent aussi les laïcs. En effet, W. rappelle l'existence d'informations régissant la vie quotidienne de ceux qui travaillent les terres de propriété de l'église (p. 12).

tables entre le tout début du V<sup>ème</sup> siècle et les années '30, c'est-à-dire entre trente et cinquante ans après la mort d'Athanase, sous le nom duquel ils ont circulé dans la tradition arabe. Les raisons de l'absence d'autres éléments attendus, comme la relation entre la hiérarchie religieuse et celle de l'État, les modalités de préparation au baptême et le rôle du catéchuménat, ne sont pas aussi claires et posent des problèmes (p. 16-17). L'attention majeure dédiée à l'ascétisme des femmes et aux communautés monastiques féminines relève d'un côté du rôle important que jouait l'ascèse féminine dans la société et, de l'autre, de l'exigence d'exercer sur la vie des femmes et sur les organisations féminines un contrôle plus strict par rapport à celui qui était dédié à ses contreparties masculines (p. 17-18). L'article esquisse un *status questionis* qui laisse ouvertes plusieurs pistes pour des études futures : on peut se demander, notamment, si certaines absences concernant les informations les plus 'techniques' (par exemple, les relations avec la hiérarchie de l'état, la gestion du baptême et du catéchuménat) ne sont pas dues à la nature du public auquel l'œuvre s'adresse, qui n'exige pas d'en connaître le fonctionnement. On peut imaginer que ce public, composé vraisemblablement de moines et de laïcs, s'intéressait surtout aux règles qui régissaient, à différents niveaux, les faits saillants de la vie quotidienne : la gestion économique des revenus et des terres, les rapports communautaires et sociaux, les préceptes pour une conduite pieuse. Cela expliquerait aussi que les questions concernant le patriarcat, l'État et toute question hiérarchique ou dogmatique importante, mais sans rapport avec la vie quotidienne de la communauté, ne soient pas approfondies.

Typologie des livres de médecine dans l'Égypte byzantin – Marie-Hélène Marganne (p. 21-36)

Un examen de la production des livres de médecine en Égypte est ici offert, abordant les différents aspects du contenu, du support et du contexte socio-culturel de production et d'utilisation.

L'Égypte nous a transmis environ 340 témoins médicaux littéraires grecs : 40 appartenant à la période ptolémaïque, 200 à la période romaine et 100 à la période byzantine. L'époque prise en compte est la période byzantine, *i.e.* celle comprise entre 284, début du règne de Dioclétien, et 641 de notre ère, date de la conquête arabe de l'Égypte (p. 22).

Plusieurs types de supports sont utilisés : la grande majorité des fragments de textes littéraires de médecine est conservée sur papyrus, les autres supports, y compris le parchemin, étant bien moins diffusés (on compte dix ostraca, un fragment sur bois et seulement onze fragments sur parchemin). L'usage assez rare du parchemin, qui en Égypte était très cher par rapport à la production locale massive de papyrus, était spécifiquement dédié aux livres qui devaient être plus solides et résistants. Les exemplaires de ce genre – consistant surtout en recueils de prescription médicales et de recettes dont la consultation devait être fréquente et aisée, et qui étaient peut-être à utiliser dans l'apprentissage – étaient confectionnés sous forme de *codices* en parchemin de petit format ; un exemple en est le *P. Ant.* 1.28, fragment d'un livre de poche en parchemin (p. 23 ; 26-28). Les papyrus dont la provenance est identifiable proviennent surtout d'Antinoë et Oxyrhynque ; aucun d'eux ne provient d'Alexandrie, même si cette ville était

renommée pour l'enseignement de la médecine, car son sol est trop humide (p. 23 ; 32). Parmi les témoignages en papyrus, la grande partie (une cinquantaine) est sous forme de codex, non pas de rouleau.

Tout comme le matériel du support, la forme et le niveau de qualité de la copie sont très variables, comprenant livres de luxe et copies personnelles, livres grand format et livres de poche. Les caractéristiques graphiques – mise en page, ornementation, écriture – sont aussi variables, de l'écriture soignée et calligraphique à la livresque informelle. M. utilise comme exemples de ces deux pôles le *PSI* 2.116, fragment d'un rouleau à l'écriture de style sévère, très soignée, et le *P. Oxy.* 31.2547, fragment d'un papyrus de remploi écrit de façon très informelle (p. 23).

L'analyse du contenu des papyrus passe par l'identification des auteurs copiés. Si la majorité de ces papyrus littéraires médicaux consiste en *adespota* (soixante-dix-neuf), appartenant vraisemblablement au milieu scolaire de l'apprentissage de la médecine et au domaine de la pharmacologie, vingt-et-un papyrus contiennent des morceaux d'ouvrages dont l'auteur est identifiable : l'auteur le plus représenté est – sans surprise – Hippocrate, avec neuf papyrus contenant surtout les œuvres du canon alexandrin (plus cinq autres papyrus avec des citations hippocratiques). La présence du nom d'Hippocrate dans deux témoins de tachygraphie (*P. Monts. Roca* I, inv. 166-178 et *P. Ant.* inv. 3) atteste aussi que les traités hippocratiques étaient dictés et édités (p. 22-24). Le deuxième auteur, pour ce qui est de sa diffusion, est Galien, avec une dizaine de témoignages datables de la fin du III<sup>ème</sup> au VIII<sup>ème</sup> siècle, entrant dans le cadre de cette étude. Presque tous ces témoins sont des fragments de codex en papyrus. Ils concernent principalement les œuvres du canon de Galien et les commentaires aux traités hippocratiques (p. 24-5). Parmi les autres auteurs identifiables, on trouve Dioscoride, Anatholios de Beyrouth, et Soranos d'Éphèse (p. 26).

L'étude aborde également le caractère multiculturel et multilingue de l'Égypte, où coexistent trois populations majeures : les Égyptiens, les Grecs et les Latins. Le syncrétisme entre Égyptiens et Grecs se manifeste avant tout dans l'adoption de l'alphabet grec (enrichi de quelques signes de l'écriture démotique) pour la langue égyptienne et donc dans la naissance de la langue copte. Dans le domaine de la médecine, c'est la tradition grecque qui a une influence majeure, alors qu'on n'a retrouvé aucun papyrus littéraire latin de médecine en Égypte. L'influence romaine est visible surtout dans les recettes, dans la nomenclature des vins à utiliser (par exemple le suffixe  $\alpha\tau\omicron\nu$ , du latin *-atum*, à la place de  $\alpha\tau\eta\varsigma$ ) et des unités de mesure ( $\xi\acute{\epsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$ , du latin *sextarius*). Sur le plan matériel, le passage même du rouleau (de tradition égyptienne) au codex (innovation de Rome) révèle l'influence romaine sur l'Égypte (p. 28-30).

La christianisation de l'Égypte est ici analysée du point de vue de l'étude et de la transmission du savoir médical. M. remarque que les signes visibles traditionnellement utilisés pour détecter le caractère chrétien d'un papyrus (*i.e.* la présence de signes graphiques, de mots et d'expressions chrétiens, tout comme la présence de citations de textes chrétiens) sont absents dans la majorité des papyrus médicaux *stricto sensu*, et qu'ils se trouvent plutôt dans les témoignages plus informels tels que les textes iatromagiques (*P. Oxy* 11.1384) et la correspondance

privée patient-médecin (*PSI 4.297*). Pourtant, un indice d'appartenance au milieu chrétien est à chercher dans le contexte de production et d'utilisation : à partir du V<sup>ème</sup>-VI<sup>ème</sup> siècle, l'Égypte s'enrichit d'hôpitaux, de monastères et d'institutions chrétiennes, grandes et petites, dont la fondation est liée à la vénération des saints et des martyrs locaux. L'importance que la *paideia* médicale avait au sein des hôpitaux et de telles institutions rend vraisemblable l'usage des textes médicaux grecs dans un milieu chrétien même lorsque les papyrus eux-mêmes n'en portent pas de signes visibles (p. 30-31). Par ailleurs, il n'est pas étonnant que le christianisme n'efface pas la tradition médicale grecque hippocratique et galénique, qui continue à être reconnue comme essentielle dans l'apprentissage de la médecine au nom des valeurs de l'ὠφέλεια (utilité) et de la φιλανθρωπία (l'assistance aux infirmes et aux pauvres). Même les anciens remèdes égyptiens d'origine sacerdotale continuent à être documentés dans les traités, tout comme les décors sacerdotaux sont encore utilisés sur des objets médicaux (par exemple, les boîtes à médicaments) jusqu'au VI<sup>ème</sup> siècle de notre ère (p. 31-32).

Per una geografia della circolazione letteraria in Egitto (V-VII s.) : il contributo dei testi latini su papiro – Alessandro Garcea; Maria Chiara Scappaticcio (p. 37-50)

L'article offre un examen des témoignages littéraires latins de l'Égypte byzantine (à l'exclusion des textes documentaires), du rôle du latin dans le milieu socio-culturel égyptien et de son rapport avec la langue grecque. Les papyrus latins (ou bilingues) provenant de l'Égypte sont plus de cinq-cents : parmi ceux-ci, la moitié est datable entre le I<sup>er</sup> siècle avant notre ère et le II<sup>ème</sup> de notre ère, alors que la moitié restante est assez uniformément répartie entre le III<sup>ème</sup> siècle, le IV<sup>ème</sup> siècle et enfin la période ici considérée, *i.e.* celle entre la fin du IV<sup>ème</sup> et le VII<sup>ème</sup> siècle (p. 37).

La production de papyrus latins (ou bilingues) est liée à deux domaines complémentaires et entrecroisés : l'apprentissage scolaire de la langue et de la grammaire latines, et l'étude et la pratique du droit (p. 38). L'apprentissage du latin passait par l'étude de l'alphabet et de la morphologie, par l'appropriation (mnémonique) du lexique et, à un niveau plus avancé, par la lecture et l'exégèse (surtout linguistique) des auteurs classiques consacrés par le canon scolaire : les *auctores*.

Les quatre auteurs concernés sont ceux du 'quadrigé' des auteurs latins : Térence et Virgile pour la poésie, Cicéron et Salluste pour la prose. De Térence on a deux papyrus contenant l'*Andria*, avec gloses, signes diacritiques et ponctuation mais sans étude de la métrique. Le *P. Oxy. 24.2401 fr. b* est remarquable car il contient vraisemblablement le final ajouté à la comédie, preuve du fait qu'à l'époque, le texte n'était pas encore fixé (p. 39-40). Cicéron, dont onze papyrus (sur douze) sont datables entre le IV<sup>ème</sup> et le VI<sup>ème</sup> siècle, était utilisé surtout en vue de son lexique juridique et des informations concernant les procédures judiciaires. Tous les témoins proviennent d'anthologies (cicéroniennes ou mixtes) accompagnées de glossaires, et ne contiennent que *orationes* (*Catilinariae, Verrianae, Pro Plancio*), jugées utiles pour la formation d'un orateur (p. 40-41). Salluste, au contraire, était étudié parce qu'il suscitait un intérêt historiographique,

mais il n'était pas objet de glossaires bilingues, n'étant pas utilisable pour l'apprentissage de la langue juridique (p. 41-2). Virgile a connu, plus que les autres auteurs, une fortune scolaire immense, une circulation massive et continue, dont deux phases sont identifiables. Au début (du I<sup>er</sup> au III<sup>ème</sup> siècle) la circulation de l'œuvre de Virgile était liée aux mouvements des troupes romaines et elle servait de support pour s'exercer à la calligraphie.<sup>3</sup> Ensuite, la lecture de Virgile s'est répandue chez les hellénophones, liée à des pratiques scolaires plus avancées (notamment l'activité de glose et de traduction, les *progymnasmata*). La présence d'exemplaires bilingues de haut niveau témoigne de ce que la production de tels textes relevait désormais d'une autorité centrale et s'adressait à un certain public (p. 42-44). À côté des *auctores* majeurs étaient présents aussi les *iuniores* : les auteurs de l'époque augustéenne et post-augustéenne – Ovide, Perse, Stace, Juvénal, Lucain – commencent à être objet d'étude et de glose eux-mêmes, à la suite de l'emploi de leurs passages dans les commentaires dédiés aux auteurs classiques. Deux exemplaires de luxe de Juvénal et de Lucain (respectivement *P. Ant. inv. s.n.* = MP<sup>3</sup> 2925 et *P. Lit. Lond.* 42 = MP<sup>3</sup> 2928) témoignent d'une activité érudite et/ou d'une pratique scolaire de très bon niveau, héritage de la philologie alexandrine à une époque déjà tardive (p. 44-5).

L'autre domaine de production de papyrus latins était le droit, qui suscitait soit des commentaires en grec de textes latins, soit la rédaction de textes directement en grec, avec l'appui du lexique technique latin. Cette production était liée aux grandes écoles de droit, des plus réputées (Beyrouth, Constantinople) aux moins centrales (Césarée de Palestine, Alexandrie), mais aussi à l'enseignement juridique local dans les centres plus modestes comme Antinoupolis et Hermopoulis (p. 45-46 ; 48).

L'apprentissage linguistique-grammatical et l'apprentissage juridique étaient tout à fait complémentaires, et ils étaient intimement liés à la machine administrative et bureaucratique : c'étaient les mêmes personnes qui s'y consacraient, essentiellement des fonctionnaires et bureaucrates alloglottes (hellénophones), dont l'activité administrative exigeait d'eux de comprendre et d'approprier cette langue (p. 46 ; 48-9). Souvent, les deux types de texte (littéraire-grammatical et juridique) coexistent dans le même témoin. Le contexte socio-culturel d'une telle production n'est pas bilingue mais plutôt celui d'un 'dual-lingualism'<sup>4</sup> : les apprenants étaient monolingues (hellénophones) mais ils étaient nécessairement en contact avec d'autres langues qu'ils maîtrisaient à différents niveaux, à savoir le copte et le latin (p. 48).

Le latin, qui s'était imposé à l'époque romaine comme langue de l'administration et de communication interne à la hiérarchie administrative (d'où l'exigence de connaître non seulement le lexique juridique, mais aussi l'expression, la rhétorique et la tradition littéraire latines) conserve à l'époque byzantine un

<sup>3</sup> P. Radiciotti, "Virgilio : le fonti di interesse papirologico esaminate da un paleografo", *Scripta* 3, 2010, 90 (justement mentionné dans l'article) parle de «acculturazione letteraria e grafica» et signale aussi (90-91) que l'utilisation de Virgile dans les *exercitationes scribendi* concerne aussi bien l'Orient que l'Occident.

<sup>4</sup> Selon la définition appropriée qu'en a donnée F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley-Los Angeles-London 2006, 85.

rôle de moins en moins actif et de plus en plus symbolique. De là vient vraisemblablement la diminution progressive de la production latine, qui ne peut pas, pourtant, être interprétée tout simplement comme un signal de déclin de la langue. L'étude des réalités locales qui émergent dans une phase tardive, comme à Antinuopolis, Hermoupolis et Oxyrhynque – centres administratifs qui avaient besoin de fonctionnaires – révèle au contraire une légère croissance de la production, liée surtout à l'enseignement local (p. 47-48).

L'article se distingue par une structuration interne très claire et efficace qui en rend la lecture très aisée ; la seule difficulté de consultation résulte du choix de signaler les références des papyrus seulement en note de pied de page et jamais dans le texte (dont la lecture est d'autant plus fluide).

Per l'edizione dei *Miracula Sancti Menae* (BHG 1256-1269) – Luigi Silvano, Paolo Varalda (p. 51-85)

L'article aborde la tradition grecque des *Miracula Sancti Menae*, un recueil de petits récits hagiographiques d'origine égyptienne, et offre un essai de l'édition d'une rédaction ancienne et inédite de ce recueil.

Saint Ménas est l'un des saints les plus célèbres d'Égypte, dont le culte, à partir de la fin du IV<sup>ème</sup> siècle, était très important autour de son sanctuaire (à Abou Mena, au sud-ouest d'Alexandrie) et impliquait une circulation importante de pèlerins, comme en témoignent les ampoules à l'effigie de Ménas qui ont été retrouvées dans toute la région méditerranéenne (p. 52-3). Selon des données biographiques disponibles, Ménas était un soldat chrétien d'Égypte vivant sous Dioclétien et envoyé en Phrygie, condamné à mort pour avoir quitté la légion et proclamé sa foi. Sa dépouille aurait été transportée en Égypte, mais son culte s'est surtout développé en Phrygie : l'hypothèse la plus acceptée est qu'il s'agit d'un martyr égyptien dont le culte se serait développé en Phrygie avant d'être transmis en Égypte (p. 53-4).

Les *Miracles* dérivent du culte égyptien de Ménas et sont présents dans différentes traditions, dont plusieurs rédactions en copte (considérée comme la *Vorlage*), grec, latin, éthiopien, nubien ancien, arabe, syriaque, arménien, paléoslave. Tous ces recueils présentent nombre de récits variable (p. 51 ; 54-5). Dans la rédaction grecque, probablement dépendante de la version copte, se trouvent treize récits datables entre la fin du V<sup>ème</sup> et le début du VI<sup>ème</sup> siècle. Les récits ne donnent aucune information sur Ménas mais racontent des histoires édifiantes où le saint intervient pour sauver des fidèles, guérir des malades, convertir des païens ou des malfaiteurs : leurs buts sont la moralisation de la conduite des fidèles et la promotion du culte de Ménas<sup>5</sup> (p. 55). Le domaine n'est pas celui de l'hagiographie de haut niveau, mais plutôt celui de la littérature populaire folklorique : les situations présentées sont quotidiennes, souvent même triviales, la langue est assez simple, adaptée à la communication adressée à un public vaste et non forcément cultivé (p. 55-6).

<sup>5</sup> La théorie selon laquelle cette promotion du culte de Ménas se ferait au détriment d'autres cultes locaux concurrents (p. 52) est très intéressante : un exemple serait le miracle 3 (p. 60-63, voir en particulier n. 6) où Ménas accomplit un miracle près du sanctuaire de Ste. Thècle (qui au contraire ne joue aucun rôle dans l'histoire).

Au total, cinquante-neuf manuscrits sont utilisables pour la *recensio*, dont seulement trois (mss. *Laur. Plut.* XI 9 ; *Par. gr.* 1468 ; *Synod. gr.* 161) contiennent le recueil complet, alors que les autres en comprennent des sélections. La collection la plus répandue est celle des miracles 1-5, dont il existe une *recensio brevior* fort réaménagée et sans prologue ; les autres sélections identifiables sont 3-4-5-7-10-12-13 ; 1, 5 ; 1, 4 ; 1-6, 12-13 ; 3-4-5-6 (p. 57-8).

L'analyse des témoignages manuscrits a montré une tradition fluide, faite de plusieurs réaménagements conscients et volontaires. Quatre rédactions grecques ont été identifiées : la rédaction  $\alpha$  est propre à un groupe homogène de manuscrits *antiquiores* qui dérivent de la version copte (p. 58). La rédaction  $\beta$  est celle imprimée par Pamjalovskij 1900<sup>6</sup> (*editio princeps*) fondée sur le *Synod. gr.* 161 ; elle montre une tendance à réélaborer le texte pour l'élargir et accroître le niveau d'élaboration linguistique (p. 58). Les rédactions  $\gamma$  et  $\delta$  relèvent probablement de  $\alpha$  :  $\gamma$  est la *recensio brevior* BHG1269a, éditée par Miedema 1918<sup>7</sup> et fondée sur le ms. *Vat. gr.* 866, qui a tendance à abrégé le discours et à moraliser les détails qu'elle considère indécents, alors que  $\delta$  (la rédaction du ms. *Ambr.* F 99 sup.) tend à la reformulation synonymique et à une manipulation du texte en plusieurs directions, remplaçant notamment les périphrases avec des verbes plus classiques, omettant des mots superflus, etc. (p. 58-9).

L'article offre un essai d'édition de quatre miracles de la rédaction  $\alpha$ , jusqu'à présent inédite. Les miracles choisis sont :

- Le miracle 3 (p. 60-5, éd. S.) : une pèlerine se dirigeant vers le sanctuaire de Saint Ménas risque d'être violée par un soldat et est sauvée par le Saint, qui convertit le soldat.

- Le miracle 5 (p. 66-9, éd. S.) : un homme paralytique et une femme muette se trouvent ensemble dans le sanctuaire. Le Saint ordonne à l'homme de coucher avec la femme : le paralytique hésite mais s'approche finalement à la femme muette, qui, épouvantée, crie ; le paralytique alors se lève et s'enfuit à toute vitesse.

- Le miracle 10 (p. 70-1 ; 73, éd. V.) : un riche païen désire que sa jument enfante et, pour cela, demande trois pieds à Saint Ménas et un quatrième à une statue païenne. La jument enfin met bas un poulain à trois pattes : Saint Ménas explique que, contrairement à lui, la statue n'avait pas le pouvoir d'exaucer sa prière en générant le quatrième pied demandé.

- Le miracle 13 (p. 74-6, éd. V.) : un païen voleur de cochons est mis en garde par Saint Ménas, mais il persiste et se voit transformé par le Saint en une statue de bois. Quand il redevient homme grâce à la pitié de Ménas, il se convertit et se consacre au sanctuaire.

Les textes sont accompagnés d'une traduction italienne (avec notes explicatives) et par deux apparats dont le premier contient les variantes internes à la rédaction  $\alpha$  et le deuxième (en annexe) enregistre les variantes propres aux autres

<sup>6</sup> I. V. Pomjalovskij, *Žitie prepodobnago Paisija velikago i Timotheja patriarcha Aleksandrijskago pověstovanie o čudesah sv. velikomučenika Miny*, Sankt Peterburg 1900.

<sup>7</sup> R. Miedema, "De Wonderverhalen Van Den Heiligen Menas", *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History* 14, 1918, 210-245.

rédictions. Cette structuration (qui ne rend pas la consultation de l'apparat en annexe trop facile) est provisoire : les rédactions  $\gamma$  et  $\delta$  seront en fait publiées en tant que textes autonomes (p. 59).

Un recensement des miracles contenus dans les trente-trois manuscrits consultés *de visu* pour l'édition (réalisé par S. et placé après la bibliographie) clôt l'article (p. 80-5 ; voir p. 56-7 pour la liste de ces témoins avec leur *sigla*) ; ce tableau s'avère particulièrement utile et efficace pour mettre en lumière l'occurrence de chaque miracle dans la tradition manuscrite et l'ordre dans lequel chaque témoin organise le recueil.

La redazione sinaitica della vita di Andronico e sua moglie Atanasia, monaci in Egitto (*Nov. Auct. BHG 123eb*) – Anna Maria Taragna (p. 87-147)

La *Vie d'Andronic et de son épouse Athanasia* est un récit qui fait partie du cycle narratif dédié à St. Daniel de Scété ; la présente édition, réalisée par T., est la première édition critique de la rédaction sinaïtique du récit (ms. Sinaï, *Μονή τῆς Ἁγίας Αἰκατερίνης*, gr. 527, ff. 222v-238v).

L'histoire de ces deux saints est l'un des cas les plus célèbres de mariage chaste. Dans l'Alexandrie du VI<sup>ème</sup> siècle, Andronic et Athanasia mènent une vie dédiée à la charité et à l'assistance des pauvres ; quand ils perdent prématurément leurs enfants, ils décident de se consacrer à la vie monastique (qu'ils désiraient depuis longtemps) et, ensuite, à l'ascèse. Ils s'adressent à l'abbé Daniel de Scété, qui devient le guide spirituel d'Andronic et dirige Athanasia au couvent de Tabennèse : les deux époux deviennent dès lors un exemple de vertu et de force ascétique. Après douze ans, ils se rencontrent dans le désert : Athanasia, déguisée en homme, reconnaît Andronic, mais elle n'est pas reconnue par lui et garde le secret ; les deux passent ensemble les douze années suivantes dans un monastère de l'*Oktokaidekaton*, et c'est seulement après la mort d'Athanasia qu'Andronic reconnaît enfin sa femme. Après leur mort, ils deviennent tous deux objet de dévotion, et l'icône qui les représente un instrument de miracles : elle fait jaillir un onguent qui guérit les maladies les plus désespérées.

L'histoire de St. Andronic et de Ste. Athanasia a connu un énorme succès, surtout dans la partie orientale de l'Empire, et a été écrite et traduite en plusieurs langues et à plusieurs reprises : on en connaît des rédactions en grec, latin, arabe, syriaque, arménien et éthiopien (p. 87 ; 91-2). Les raisons de son succès sont multiples : le rôle central de la figure de l'Abbé Daniel de Scété, la présence d'éléments narratifs presque romanesques, très appréciés du public, notamment les événements prodigieux (l'apparition en songe) et le déguisement d'Athanasia en homme. Le motif du déguisement apparaît deux fois : elle se déguise une première fois pour se rendre dans le monastère de l'Abbé Daniel, où l'accès est interdit aux femmes, et une deuxième dans le monastère de l'*Oktokaidekaton*, où elle habite sous le nom d'Athanasie (p. 87-91).

Nous possédons deux rédactions grecques de ce récit : l'une, la rédaction longue, est celle du manuscrit *synaiticus* (gr. 527), dont on a ici la première édition, l'autre est la rédaction abrégée du *bios* dans le Ménologe Imperial réalisée au XI<sup>ème</sup> siècle sur l'ordre de l'empereur Michel IV de Paphlagonie. Une présentation des deux rédactions et des différences entre eux est offerte par T. (p.

92-7). Le manuscrit *synaiticus*, un recueil de textes religieux, est daté de 1368 : la version longue, caractérisée par une langue et un style élaborés et de bon niveau, montre une attention nette pour les aspects rhétoriques de la composition. L'œuvre s'adresse à un public cultivé, non seulement du clergé mais aussi laïc. L'auteur en est anonyme : il était vraisemblablement quelqu'un de cultivé, appartenant au clergé, actif entre le VI<sup>ème</sup> et le VIII<sup>ème</sup> siècle. Deux éléments plaident en faveur d'une datation haute, outre l'intérêt pour le déguisement (très populaire à l'époque) : la présence d'une comparaison entre les figures du saint-martyr et du saint-ascète, dans une perspective qui suggère une recherche de légitimation de ce dernier, et donc une époque où cette figure n'était pas encore courante ; la présence d'un passage dédié à la réfutation de la mythologie païenne et à l'assertion de la supériorité de la culture chrétienne (p. 93-4). La version abrégée est la rédaction *mosquensis* du Ménologe impérial (*Mosqu. Synod. gr.* 183) : elle se borne à la narration des faits, de manière plus synthétique et moins riche en réflexions, en métaphores, en images et en figures rhétorique (p. 96-7). Les différences de contenu les plus significatives entre les deux rédactions correspondent précisément à l'absence, dans la version abrégée, des thèmes spécifiques de la rédaction longue, qui n'avaient plus de raison d'être à l'époque du ménologe, c'est-à-dire des réflexions sur l'ascèse (qui avait désormais largement pris pied) et sur les croyances des païens (qui n'existaient plus).

L'édition critique (p. 102-47) qui suit la très riche bibliographie (p. 98-101) est ici proposée dans une mise en page efficace : sur la page de gauche se trouve le texte de la rédaction sinaïtique avec ses apparats – des *loci similes* et des variantes, ce dernier étant forcément très réduit (s'agissant d'un *codex unicus* généralement correct) et faisant état surtout des erreurs d'accentuation et d'itacisme – et le texte de la rédaction du *mosquensis*, réimprimé d'après l'édition de Latyšev 1911-1912<sup>8</sup>. Cette coexistence des deux rédactions permet la consultation simultanée des deux textes et la détection aisée des différences. Sur la page de droite se trouve la traduction italienne, précise et fluide, qui est la première traduction dans une langue moderne de la rédaction grecque.

Cultura classica e cristiana nella letteratura greca dell'Egitto tardoantico – Gianfranco Agosti (p. 149-58)

L'article de A., qui clôt le volume, offre, à partir d'une série de passages de différents textes grecs de l'Égypte tardo-antique, un essai concis et incisif sur quelques problématiques afférentes à une question majeure telle que le rapport entre culture païenne et culture chrétienne. Cet essai se révèle d'une grande utilité du point de vue méthodologique et ouvre un nombre important de pistes de réflexions et de recherche qui font de son positionnement *in clausola* un choix approprié des éditeurs.

L'article s'ouvre par un examen des deux tendances critiques principales concernant le rapport entre chrétiens et païens : A. souligne que, si dans la deuxième moitié du siècle passé c'est une vision de conflit entre deux factions qui l'emportait (le vo-

<sup>8</sup> B. Latyšev (ed.), *Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt*, t. I-II, Petropoli 1911-1912 (réimp. an. F. Winkelman, Leipzig 1970).

lume édité par Momigliano<sup>9</sup> est à juste titre mentionné), dans les années plus récentes, les études ont davantage cherché à étudier les modalités d'interaction et de dialogue. Dans une analyse de telles relations, l'Égypte tient un rôle prééminent grâce à plusieurs traits caractéristiques : le multiculturalisme d'Alexandrie, la présence des poètes professionnels itinérants, le rapport entre la *paideia* grecque et la culture copte, l'activité d'un poète tel Nonnos de Panopolis, figure emblématique qui incarne pour la critique la coexistence des deux cultes de manière exemplaire (p. 149-50).

Le modèle interprétatif qui s'est récemment développé dépasse l'effort de définition de la confession religieuse de l'auteur (*i.e.* les questions de la foi de Nonnos, de sa conversion supposée, dans un sens ou l'autre) et aborde plutôt l'analyse fonctionnelle du langage, des thèmes littéraires et des formes culturelles en tant que telles, libérées des connotations confessionnelles univoques (p. 151). Une telle approche permet de dépasser la rhétorique du conflit sans se reposer sur celle des 'intellectuels entre deux univers', de sortir des limites d'une définition trop étroite de la question et de mettre en valeur des aspects nouveaux.

Le premier de ces aspects est l'opacité du langage littéraire, qui aboutit souvent à l'ambiguïté et à l'ambivalence : les formes expressives sont modelées au sein d'une convention communicative partagée qui s'adapte parfaitement aux exigences païennes comme chrétiennes et qui préfigure un public mixte et hétérogène. Un très bon exemple de cette ambiguïté vient de l'art figuratif (p. 153) : la figure iconographique d'un homme en train de lutter contre un lion parle parfaitement à un bénéficiaire païen (qui y voit un des exploits d'Héraclès) comme à un bénéficiaire chrétien (qui y reconnaît naturellement Samson). De manière similaire, la littérature de Nonnos est construite sur un système de correspondances thématiques païennes/chrétiennes qui fait appel à un répertoire visuel commun (p. 152-3).

Le deuxième aspect est le rôle de la *paideia* dans la formation d'un certain langage, dont un exemple éminent est le *Codex des Visions* (P. Bodmer 29-37), un recueil de textes dérivant d'une communauté ascétique, organisé selon un plan spirituel et doctrinal précis. Le *Codex des Visions* montre un mécanisme très solide et précoce d'appropriation du langage épique : aux contenus chrétiens sont adaptées soit les formes de la tradition épique soit les types de textes scolaires (notamment la paraphrase et l'éthopée), qui étaient liés à l'exploitation des thématiques mythologiques (p. 154).

Malgré une réelle dimension d'ambivalence et d'appropriation mutuelle, on ne doit pas pourtant supprimer totalement la dimension conflictuelle (p. 155-6), source significative des tensions sociales de l'époque qui semble se refléter dans un distique de Palladas (A.P. 10.95) et dans l'œuvre de Nonnos (*Dion.* 48.689-698).

A. conclut son article en soulignant l'importance d'ouvrir des perspectives de recherche vers l'étude des contacts et des échanges, encore peu explorés, entre les cultures grecque et copte, et suggère de considérer l'Égypte – en ce qui concerne

<sup>9</sup> A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford 1963. cet ouvrage a marqué l'approche de la question pendant des années. Dans les dernières décennies, aux rapports entre païens et chrétiens ont été dédiés les travaux de savants de la stature de A. Cameron (par exemple *The last Pagans of Rome*, Oxford 2010) et P. Brown.

les rapports entre *paideia* classique et chrétienne – non pas comme un cas isolé mais comme une région entretenant des contacts significatifs avec la production de l'Asie Mineure ou de Constantinople, et donc insérée dans le cadre plus vaste de la région méditerranéenne de l'antiquité tardive (p. 156).

GIULIA GERBI  
Università di Venezia Ca' Foscari / Sorbonne Université  
giulia.gerbi@unive.it