MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 52 (2019), p. 219-262

Emmanuel Serdiuk

Aux origines du topos d'Anbā Wannas al-Aqṣurī et des enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor au début du xxe siècle. Regards croisés entre l'« hagiotopographie » et la « pratique du mythe » de Lambros Couloubaritsis

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724709667 *Palais et Maisons du Caire IV* Bernard Maury, Alexandre Lézine
9782724710489 *BCAI 38*
9782724710021 *Athribis VIII* Carolina Teotino
9782724710069 *Gebel el-Zeit III* Georges Castel
9782724709926 *Ouadi el-Jarf I* Pierre Tallet, Grégory Marouard, Damien Laisney
9782724710427 *Ermant III* Christophe Thiers
9782724710144 *Documentary Papyri from the Fouad Collection at the Institut Français d?Archéologie Orientale (P.Fouad II 90–100)* Mohamed Gaber Elmaghrabi
9782724710007 *Représentations et symbolique de la guerre et de la paix dans le monde arabe* Sylvie Denoix (éd.), Salam Diab-Duranton (éd.)

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

EMMANUEL SERDIUK*

Aux origines du *topos* d'Anbā Wannas al-Aqṣurī et des enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor au début du XXe siècle

Regards croisés entre l'« hagiotopographie » et la « pratique du mythe » de Lambros Couloubaritsis

◆ RÉSUMÉ

L'émergence d'une tradition hagiographique relatant la vie, les qualités spirituelles et l'exécution du néo-martyr Anbā Wannas al-Aqṣurī manifeste autant une problématique relative aux enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor du début du XXe siècle, qu'un moyen utilisé par le guide de cette communauté, l'évêque Anbā Marquṣ, pour légitimer la fondation d'un lieu saint. Cette nouvelle topographie sacrée (l'espace) et la tradition qui lui sert de fondement (le mythe) sont respectivement considérées à la lumière de deux approches : l'« hagiotographie » et ce que Lambros Couloubaritsis nomme la « pratique du mythe ». La première vise à dégager les raisons historiques et sociologiques qui expliquent pourquoi, au terme d'un processus de déchristianisation de l'espace urbain (Sossie Andézian parle de « rupture »), il y a nécessité de créer une nouvelle figure sainte et de fonder un nouveau *topos* (S. Andézian parle de « distinction »). La seconde, nous permet d'analyser en profondeur le mythe (la tradition hagiographique), de dégager les mécanismes cognitifs constitutifs de son architectonique, et enfin les raisons qui expliquent son émergence.

Mots-clés : Hagiotopographie, enjeux identitaires, Louxor (début XXe siècle), néo-martyr, pratique du mythe

* Emmanuel Serdiuk, Doctorant, Université libre de Bruxelles, serdiuk77@yahoo.fr

AnIsl 52 (2019), p. 219-262 Emmanuel Serdiuk
Aux origines du topos d'Anbā Wannas al-Aqṣurī et des enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor au début du xxe siècle.
Regards croisés entre l'« hagiotopographie » et la « pratique du mythe » de Lambros Couloubaritsis
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

The emergence of a hagiographic tradition relating the life, the spiritual qualities and the execution of the neo-martyr Anbā Wannas al-Aqṣurī expresses as much a problematic concerning the identity issues of the Christian community of Luxor at the beginning of the 20th century, as a means used by the guide of this community, Bishop Anbā Marquṣ, to legitimize the foundation of a holy place. This new sacred topography (the space) and the tradition that serves as its foundation (the myth) are respectively considered in the light of two approaches : the « hagiotopography » and what Lambros Couloubaritsis calls « the practice of myth ». The first aims to identify the historical and sociological reasons why, at the end of a process of dechristianization of the urban space (Sossie Andézian speaks about « rupture »), there is a need to create a new holy figure and to establish a new *topos* (S. Andézian speaks about « distinction »). The second allows us to analyze in depth the myth (the hagiographic tradition), to identify the cognitive mechanisms that make up its architectonic, and finally the reasons that explain its emergence.

Keywords: Hagiotopography, identity issues, Luxor (beginning of the 20th century), neo-martyr, practice of myth

* * *

Introduction

La fondation et la construction d'une topographie sacrée donnée constituent des objets sur lesquels la recherche en sciences sociales s'est penchée à de nombreuses reprises depuis la publication de *Tracés de fondation*, édité sous la direction de Marcel Detienne[1]. La question de la transformation de l'espace physique en un espace investi d'une culture religieuse – M. Detienne parle de « faire le territoire » – ouvrait la voie à autant de réflexions sur l'étiologie des espaces sacrés – quels sont les mythes et les rites qui expliquent l'acte de fondation et l'origine de cet acte ? –, que sur les aspects historiques, sociologiques, politiques et identitaires qui motivent leur fondation[2]. La multitude de terrains, de synchronies et de systèmes de pensée dans lesquels s'inscrivent les topographies sacrées offre à l'étude de ces espaces particuliers un champ riche et inépuisable. Selon Sossie Andézian, cette diversité amènera le chercheur à devoir considérer des « agencements particuliers »[3] qui confèrent à chaque site une « singularité ». Cette hétérogénéité

1. Detienne, 1990.
2. Sans tendre à l'exhaustivité, Vincent *et al.*, 1995 ; Amir-Moezzi, 1996 ; Vauchez, 2000 ; Iogna-Prat, Veinstein, 2005 ; Morelli, Dierkens, 2008.
3. Selon S. Andézian, « données géographiques, contextes historiques, facteurs politiques, économiques et culturels, idées religieuses interagissent diversement pour dessiner les contours des lieux du sacré et définir leurs caractéristiques et fonctions », Andézian, 2010, p. 10.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ne devra cependant pas empêcher la possibilité de comparer les cas de figure pour en dégager des « processus similaires »[4]. Enfin, l'approche d'une topographie sacrée doit conduire, et il est important de le souligner, à la mise en évidence de deux phénomènes inhérents au processus de formation de cette topographie : la « distinction » et la « rupture ». À ce propos, l'auteure écrit : « Si des variables physiques entrent en jeu dans la détermination d'un site sacré (montagne, source, ravin, désert…), le caractère sacré n'est pas consubstantiel au site mais résulte d'un ensemble d'opérations visant à le distinguer de son environnement. L'entrée en jeu des représentations religieuses, des croyances et des doctrines en précise l'identité et la vocation. Et c'est souvent aux moments de rupture (politique, économique ou religieuse) que celles-ci s'affirment, se reconfigurent ou laissent la place à de nouveaux systèmes de sens[5]. »

Nous partirons du postulat faisant de la topographie sacrée le produit de phénomènes de « rupture » et de « distinction » pour vérifier ce constat au cours de notre démonstration. Dès lors que nous entendrons réaliser une telle démarche, nous tâcherons d'analyser les matériaux que nous offre la tradition hagiographique d'Anbā Wannas al-Aqṣurī, au regard de ce que nous enseigne : 1. l'« hagiotopographie », mais encore à la lumière 2. des travaux du philosophe Lambros Couloubaritsis sur le mythe et ce qu'il nomme la « pratique du mythe ». Ces approches nous permettront de considérer *in fine* les faits et les phénomènes du social qui, au début du XXe siècle, apportent sens aux enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor.

Vers une « hagiotopographie » raisonnée

La démarche que nous avons progressivement développée dans le cadre de nos recherches sur la topographie de la sainteté chrétienne[6] et musulmane de la région de Louxor repose sur la mise en perspective de nos objets d'étude avec les concepts issus de la géographie sociale[7] et de l'anthropologie de l'espace[8] : fondation, organisation et évolution des espaces profanes et sacrés, représentation de ces espaces, et par extension « espace vécu » et phénoménologie.

4. S. Andézian entend là des « processus similaires d'articulation de deux éléments dichotomiques : le terrestre et le céleste, le matériel et l'immatériel, la forme et le fond, l'humain et le divin… », Andézian, 2010, p. 10.
5. Andézian, 2010, p. 10.
6. Nous utilisons cette terminologie pour qualifier la communauté, la sainteté ou l'hagiographie. Le lecteur remarquera que nous privilégions également les formules « chrétiens d'Égypte » ou plus simplement « chrétiens » lorsque nous faisons référence à la population de confession chrétienne. « Sites chrétiens d'Égypte » est utilisé en référence à la topographie. Nous pensons ne pas contredire les philologues mais l'usage de cette terminologie permet, selon nous, de clairement faire la distinction entre la langue, le copte, et les locuteurs de cette langue. Le lecteur remarquera enfin que nous privilégions l'usage de la formule époque ou période « romano-byzantine », lorsque nous traitons de la fourchette chronologique qui correspond à l'Antiquité tardive. Nous faisons par ce biais référence aux empires qui ont gouverné l'Égypte, et non pas à la langue qui était utilisée durant cette diachronie. Nous accordons enfin notre préférence à la formule « Église miaphysite d'Égypte » plutôt qu'à celle d'« Église copte orthodoxe ». Nous faisons de la sorte référence au dogme.
7. Claval, 1973 ; Frémont, 1976 ; Noin, 1983 ; Frémont *et al.* (éd.), 1984 ; Di Méo, 1991 ; Di Méo, 1998 ; Moles, Rohmer, 1998 ; Lefebvre, 2000 ; Di Méo, Buléon, 2007 ; Di Méo, 2014.
8. Segaud, 1972 ; Paul-Lévy, Segaud, 1983 ; Segaud, 2010.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cette démarche repose également sur une approche diachronique[9] de l'histoire régionale qui, lorsque le terrain ou les sources le permettent, prend en compte les phénomènes propres aux rapports interconfessionnels. Cette démarche repose enfin sur ce que L. Couloubaritsis nomme la « pratique du mythe », grille de lecture logique et féconde pour qui entendrait analyser les pratiques discursives (écrites ou orales) relatives ou non à un espace sacré donné, ou pour qui entendrait approfondir sa compréhension des phénomènes de « distinction » et de « rupture ». Le récit hagiographique n'échappe pas à cette méthode d'analyse. Nous en rendrons compte, au terme de notre présentation théorique, lorsque nous analyserons les matériaux issus de la tradition d'Anbā Wannas al-Aqṣurī.

Depuis les travaux fondateurs de Peter Brown, la notion de sainteté fut placée au centre des recherches hagiographiques[10]. La compréhension et la définition du saint, de son rôle auprès de la communauté des croyants, son milieu, son pouvoir et son culte, furent dès lors abordés grâce aux outils offerts par les sciences sociales : histoire, géographie, sociologie, anthropologie. Étape importante dans la définition de la nature du saint, la typologie wéberienne de la notion d'« autorité » fut introduite au discours. Si l'« autorité charismatique » mise en évidence par le sociologue allemand, put servir, en délimitant les contours de la dimension thaumaturgique du saint à expliquer sa légitimité[11], il nous semble important de souligner l'approche holistique de Mohamed Kerrou, lorsqu'il met en évidence que le saint participe davantage d'une double autorité et légitimité, à savoir celles qui trouvent leur fondement dans le « charisme », nous l'avons dit, mais également dans la « tradition ». Ainsi, l'adhésion des croyants à la figure du saint repose sur la capacité de ce dernier à agir sur le monde par l'intermédiaire du miraculeux ou du prodigieux. Plus encore, la fabrication du saint constitue un « enjeu social et idéologique – le saint n'est saint que parce qu'il est élu et reconnu par sa communauté qui n'existe désormais que par lui – à fondements politiques[12] ».

Au regard des possibilités qu'offrent le matériel hagiographique lorsqu'il est considéré dans la perspective des rapports entretenus entre phénomènes sociaux et représentations, d'un côté, et un espace donné, de l'autre, il nous semble aujourd'hui légitime d'offrir à une telle démarche une terminologie propre : l'« hagiotopographie ». Si les études hagiographiques de ces dernières décennies se sont principalement concentrées sur la notion de sainteté, sur la place et le rôle du saint dans la tradition et l'héritage initiatique, sur les rapports entretenus entre le modèle de sainteté et la communauté qui lui est contemporaine – son environnement social, ou entre

9. La « longue durée » fut prônée par Fernand Braudel, à travers un article éponyme, paru en 1958. En juxtaposant les faits historiques dans un « temps lent qui s'écoule », sa méthodologie visait à dépasser la crise que traversaient les sciences de l'homme, Braudel, 1958, p. 726.

10. Brown, 1984 ; 2011, p. 82-94.

11. Sur la question du fondement de l'autorité charismatique, consulter Filoramo, 2008. Sur la genèse de la notion de charisme à la lumière de la définition de Max Weber, consulter l'introduction de Denise Aigle dans Aigle, 2011. Sur la construction de l'autorité charismatique, consulter également l'étude de cas consacrée à Abūnā Samʾān, Du Roy, 2014 ; Du Roy, 2015.

12. Kerrou, 1998, p. 15.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

le saint et ceux qui, après sa mort, en ont fait un objet de vénération[13] –, peu de recherches se sont, à notre sens, essentiellement préoccupées de cerner sur la longue durée la manière dont le saint, vivant et/ou mort, s'inscrit, par l'analyse conjointe des textes, de la tradition orale et du terrain, dans un espace donné. Saluons néanmoins des exceptions qui constituèrent pour nous une influence certaine, sinon un terrain propice à la réflexion. Nous pensons tout particulièrement aux travaux de Maurice Halbwachs qui, en s'attachant à mettre en perspective un riche fonds documentaire – récits des Évangiles, historiographie de l'Antiquité tardive et relations de voyage des premiers pèlerins occidentaux – avec la topographie sacrée de Terre sainte, nous montre que certains sites font l'objet d'une « continuité »[14]. Nous pensons également aux travaux de Catherine Mayeur-Jaouen qui, en s'inscrivant dans une démarche anthropologique et en renvoyant de manière constante au « lieu », traite des célébrations patronales égyptiennes[15], de la sainteté chrétienne et musulmane. Et dans le registre de cette dernière, les recherches que la spécialiste consacra au *šayḫ* Aḥmad al-Badawī : son inscription dans le champ de la littérature hagiographique, son empreinte sur le milieu égyptien, passé et contemporain, à travers notamment la célébration de son *mawlid* dans la ville de Ṭanṭā ou l'influence que cette fête exerça sur l'espace urbain[16].

Éléments pour une approche de l'évolution de l'espace sacré dans la région de Louxor

Avant que le saint, ses contemporains ou leurs successeurs n'imposent leur marque sur le lieu, l'espace de la région de Louxor est le plus souvent un espace « profane » – un lieu de « paganisme » –, qu'il est principalement question de convertir. Au-delà du processus qui voudrait que la récupération des structures pharaoniques représentât le vecteur de remplacement d'une culture par une autre, il est également question d'un opportunisme puisqu'en offrant une base architecturale solide et des matériaux de remploi disponibles en abondance, le temple constitue un cadre propice à l'implantation d'une communauté humaine. Les implantations humaines et la fondation des espaces sacrés ne pourraient être complètement appréhendées sans qu'une approche de l'espace physique ne soit intégrée à l'analyse du chercheur. En Égypte, un déterminisme naturel – les aléas de la crue du Nil – conditionne en effet la disponibilité des espaces habitables[17]. Dans ces conditions contraignantes, les communautés humaines

13. Pour une première approche des études consacrées à l'hagiographie chrétienne et musulmane, Gilsenan, 1973 ; Chodkiewicz, 1986 ; Chambert-Loir, Guillot, 1995 ; Aigle, 1995 ; Chodkiewicz, 1995 ; Geoffroy, 1995 ; Veinstein, 1998 ; Cornell, 1998 ; Vauchez, 1999 ; Howard-Johnson, Hayward, 1999 ; Aigle, 2000 ; Chih, Gril, 2000 ; Centlivres, 2001 ; Mayeur-Jaouen, 2002 ; Amri, Gril, 2008.
14. Halbwachs, 2017.
15. Mayeur-Jaouen, 2005 ; 2008.
16. Mayeur-Jaouen, 1994 ; 2004.
17. Jean-Claude Garcin avait déjà souligné l'importance de ce déterminisme naturel sur les faits qui relèvent de la gestion économique du pays. L'historien écrit : « L'histoire des hommes dans la vallée du Nil ne se conçoit pas hors de déterminations géographiques bien connues. L'idée vient assez rapidement à l'esprit que

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ont donc été influencées dans leurs choix. La conversion des espaces sacrés peut ainsi être également interprétée comme un phénomène qui participe d'une lutte pour l'appropriation de l'espace. Des comportements de type conflictuel peuvent naître de cette lutte. Les tensions interconfessionnelles ne sont donc pas seulement l'expression de dissensions politiques ou théologiques, elles doivent être entendues à la lumière des rapports que l'homme entretient avec l'espace physique. Dans la conception chrétienne et musulmane, les espaces sacrés des Anciens sont respectivement considérés comme des espaces profanes peuplés de démons ou d'entités négatives (*ǧinn*). Pendant la période romano-byzantine, une « sécularisation » et une « désacralisation » des temples sont dès lors mis en œuvre par des actes de démantèlement et d'iconoclasme (martelage des programmes iconographiques, abattage et débitage de la statuaire). La récupération des matériaux et les destructions participent d'une purification de l'espace. Il s'agit d'installer un ordre nouveau. Dans le même temps, le lieu est sacralisé par l'introduction de nouveaux symboles[18] et par l'aménagement de nouvelles structures : églises, monastères[19], mosquées. De la volonté du saint lui-même ou indépendamment de celle-ci, un processus de conversion du lieu est donc engagé. Le plus souvent, cette transformation demeure néanmoins attribuable à une communauté d'hommes qui, en changeant l'identité du lieu, cherche à légitimer sa présence dans l'espace et à légitimer l'introduction d'une foi nouvelle. Cette légitimité, les hommes la trouvent dans la figure du saint. Ils bâtissent dès lors en son honneur. Cette légitimité transite ainsi verticalement du modèle de foi[20] vers un « groupe dominant » (moines, clercs, et *šayḫ* musulmans), avant que ce groupe ne fasse usage de l'image du saint pour diffuser la culture religieuse dans le « groupe dominé » : la société. Cette diffusion correspond à ce que Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron nomment la « reproduction ». Il est question d'agir sur la société par l'intermédiaire de la « violence symbolique » : processus d'imposition et de légitimation de la culture[21]. Une pédagogie des rites (gestes et énonciations) et de manière concomitante une intégration conscientisée ou non d'un appareil conceptuel (doctrinal et théologique) sont ainsi utilisées par le groupe dominant pour qu'autorité soit fondée. L'autorité du saint, sa nature charismatique, est quant à elle instrumentalisée à travers un processus de

les évolutions de tous ordres qui ont marqué le pays depuis la conquête arabe en 640, ont été nécessairement vécues à travers le même cadre naturel contraignant, semblablement appréhendé au cours des temps. Dans un espace que les lenteurs des déplacements font encore sentir comme immensément distendu, le Nil et ses canaux mettent cependant à portée de barque les parcelles du terroir cultivé les plus éloignées. L'administration de la crue, par le système des bassins, et l'exploitation fiscale du sol mis en valeur, par le cadastre, ont imposé des habitudes unitaires entre la première cataracte et la mer, qu'aucune situation politique ne peut remettre en cause », Garcin, 1980, p. 436.

18. Des croix et des rosaces sont gravées sur les murs et les colonnes des temples. Inscrite sur le linteau d'une structure pharaonique, la *šahāda* permet sans doute, quant à elle, de protéger les nouveaux venus et/ou leur bétail contre l'influence d'entités invisibles.

19. Sur l'occupation humaine des temples de la région thébaine pendant la période romano-byzantine, et la conversion de certains espaces de ces temples en chapelles ou églises, consulter Serdiuk, 2017 ; 2018.

20. Quand les matériaux de terrain en offrent la possibilité, il est ainsi nécessaire de cerner le saint en le resituant au sein de sa lignée spirituelle.

21. Bourdieu, Passeron, 1970.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

développement de la culture religieuse. Si les lieux de culte (églises et mosquées) jouèrent un rôle important dans la diffusion de cette culture[22], lorsque la région de Louxor fut en voie de christianisation (IVe-Ve siècle), par exemple, ou, plus tard, lorsqu'elle passa par une phase de « resunnisation » sous l'action de quelques grandes figures du malikisme et du soufisme (XIIe-XIIIe siècle), il faut sans doute cerner toute l'ampleur du phénomène dans la fondation et la multiplication des lieux saints : la formation des réseaux de pèlerinage locaux. Il est ainsi question de l'appropriation de l'espace et de l'implantation d'une culture – ou d'une nouvelle culture qui tend à vouloir remplacer une culture préexistante – par des actes de fondation. Ces derniers participent d'un marquage de l'espace par la construction d'une architecture particulière : le lieu où s'organise la prière (église, minaret, mosquée) et/ou dans lequel est vénéré une figure sainte (*martyria* d'époque romano-byzantine, puis *maqām* chrétien ou musulman). L'espace profane devenu sacré – ou les anciens espaces une fois convertis –, il est ensuite question pour la communauté des croyants d'entretenir le lieu, d'y accueillir les visiteurs pieux, et de mettre en œuvre les moyens qui serviront à conserver cet état sacral. Par l'intermédiaire d'une structure de parenté (lignage) ou d'une structure spirituelle (communauté monastique, groupe de clercs, confrérie religieuse) se voit dès lors déployé un dispositif composé de gestes (rites et processions à l'occasion de fêtes patronales annuelles) et d'imaginaire (récits hagiographiques) : deux moyens qui, selon les cas, procèdent ou non l'un de l'autre[23], et qui doivent être entendus à la lumière de conceptions spatio-temporelles particulières. Concernant cet imaginaire, si les contemporains du saint peuvent encore être disposés à énoncer une forme de discours mêlant à la fois faits historiques et faits mythiques, les générations qui s'éloignent du « temps du saint » s'appliquent quant à elles, par le biais de la « pratique du mythe »[24], à progressivement présenter un personnage dont le caractère historique s'efface au profit d'aspects purement légendaires et/ou d'aspects qui répondent aux besoins de la société[25]. L'oralité associe ainsi l'image du saint aux visages des premiers modèles de foi (les prophètes, le Christ et les premières générations de saints) sinon aux archétypes des héros qui peuplent le corpus littéraire (épopées, légendes, etc.). L'ensemble de ces aspects mythiques est de l'ordre de la « représentation ». Ils servent aux entités individuelles ou collectives qui les ont énoncés et/ou les entretiennent par l'intermédiaire

22. Nous n'omettons pas ici le fait que les conversions individuelles et collectives sont en grande partie liées aux questions qui relèvent du changement de statut et de la soumission à des régimes fiscaux moins contraignants.

23. Nous apportons une nuance en utilisant la formule « selon les cas », étant donné que le mythe n'est pas toujours accompagné d'une pratique rituelle. À ce sujet, Lévi-Strauss, 1983, p. 259.

24. Nous traiterons de la « pensée archaïque » et de la « pensée philosophique », en présentant les travaux de L. Couloubaritisis, à partir du chapitre 4. 2.

25. Rachida Chih et Denis Gril soulignaient déjà la « primauté du milieu » dans la fabrique du saint. Ils écrivent : « C'est évidemment ce que l'on observe si l'on se place du point de vue de la société qui l'entoure et perpétue son souvenir. Le milieu impose d'autant plus fortement sa conception de la sainteté que la figure du saint lui-même tend à s'effacer ou à être réécrite au gré des préoccupations de l'époque », Chih, Gril, 2000, p. 9. Sur l'étude de l'influence du « milieu social » dans le processus de création du récit hagiographique, nous renvoyons également le lecteur aux travaux pionniers de Robert Hertz sur le culte de saint Besse, 1913, p. 115-180.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de l'oralité et/ou de l'écriture, à faire valoir une série de revendications identitaires. Le saint devient dès lors un instrument qui sert autant à la pérennité et la préservation d'une culture religieuse, qu'à la reproduction d'un groupe donné (lignée charnelle ou spirituelle, société). Son image, enfin, lorsqu'elle est brandie, peut, selon le cours de l'histoire et la violence qui s'y exprime, servir de moyen de revendication politique ou plus radicalement d'élément central dans des mouvements de lutte armée[26].

Pour une introduction de l'étude positive du mythe dans la recherche en hagiographie

Quand l'ethnologie dessine les contours d'un projet consacré à l'étude du mythe : « La fonction du mythe » de Jean Pouillon

Nous ne pourrions envisager pleinement l'« hagiotopographie » sans qu'attention ne soit portée au discours dit « mythique » (*muthos*) ; dans notre cas, la tradition hagiographique. C'est selon nous à travers l'analyse de cette tradition ainsi que par l'approche du ou des énonciateurs qui se trouve(nt) à l'origine de cette production discursive que nous pouvons pleinement appréhender l'espace sacré en termes de « distinction » et de « rupture ».

Dans sa réflexion sur la définition du mythe et la façon de l'approcher scientifiquement, J. Pouillon, s'adressant aux spécialistes des sciences sociales, les ethnologues en particulier, préconisait deux attitudes : 1. ne pas déprécier le mythe[27] ; 2. se questionner sur le sens de ce qui est raconté aux spécialistes sur le terrain. Pour l'ethnologue, « un mythe ne se réfute pas, on l'accepte ou on le récuse, mais, récusé, il reste ce qu'il est : un récit avec ces thèmes qui s'y enveloppent en même temps qu'ils le tissent, pour le justifier en s'y justifiant. C'est cette articulation qui fait du mythe un toujours possible objet de pensée, c'est sur elle, convaincante ou non, qu'on peut toujours s'interroger[28] ». Le rapport que le mythe entretient avec la réalité étant ainsi dépassé, il fut question pour J. Pouillon, qui fonde ses convictions sur la thèse de Cl. Lévi-Strauss qui cherchait à extraire le mythe de la « fabulation »[29], de s'interroger sur

26. Serdiuk, 2014 ; 2015.

27. « Vrai ou faux, croyable ou pas, quel en est le sens ? Le sens, en effet n'est ni vrai ni faux, ni croyable ou non, il est ce qui peut se dire autrement, se traduire en un autre langage, ou plutôt ce qui permet la traduction. Ainsi, ni l'opposition du vrai et du faux, ni celle du croire et du ne pas croire ne sont pertinents pour situer le mythe », Pouillon, 1980, p. 87.

28. Pouillon, 1980, p. 87.

29. « Loin d'être, comme on l'a souvent prétendu, l'œuvre d'une « fonction fabulatrice » tournant le dos à la réalité, les mythes et les rites offrent pour valeur principale de préserver jusqu'à notre époque, sous une forme résiduelle, des modes d'observation et de réflexion qui furent (et demeurent sans doute) exactement adaptés à des découvertes d'un certain type : celles qu'autorisait la nature, à partir de l'organisation et de l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible. Cette science du concret devait être, par essence, limitée à d'autres résultats que ceux promis aux sciences exactes et naturelles, mais elle ne fut pas moins scientifique, et ses résultats ne furent pas moins réels. Assurés dix mille ans avant les autres, ils sont toujours le substrat de notre civilisation », Lévi-Strauss, 1962a, p. 25.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

« ce qui est pensé dans et par le mythe »[30]. Il est dès lors question d'un autre dépassement, celui du but initial de l'analyse structurale : révéler la structure du mythe (son signifiant). Cette intention ne vise pas à donner un sens au mythe. Pour J. Pouillon, l'enjeu repose sur une alternative : il s'agit soit de mettre en évidence la dépendance du mythe par rapport au contexte social et culturel de sa production – « aller du mythe à la réalité » –, soit de déterminer ce qui, dans le mythe, peut être identifié aux « matériaux dont il joue d'une manière qui lui est propre et qu'il faut alors étudier en et pour elle-même[31] ». Si pour l'ethnologue ces démarches représentent une alternative censée susciter le choix du chercheur, il nous paraît important de souligner que les recherches de L. Couloubaritsis sur le mythe (*muthos*) et sur ses « pratiques » – le philosophe de Bruxelles explore pour ce faire la littérature des premiers auteurs de la Grèce antique –, nous enseignent que ce dilemme n'en est pas un. Ces options sont en effet conciliables au sein d'une démarche unique qui, en révélant les mécanismes profonds du mythe, montre comment ce dernier est utilisé par les hommes pour se situer dans un monde qu'ils s'imposent de contrôler et d'organiser[32]. À travers ses recherches sur la « pensée archaïque »[33] et sur la « pensée philosophique », le philosophe démontre que c'est en poussant la réflexion autour de la question de la différence entre ces deux pensées qu'il est envisageable d'en déterminer les particularités.

Quand la philosophie s'approprie le projet d'étude du mythe : théoriser le mythe en établissant le rapport entre mythe et philosophie (Lambros Couloubaritsis)

Faire du mythe un « objet positif »

Depuis plus d'un siècle, des savants se sont mis en quête de comprendre, d'analyser, de définir et donc de cerner ce que l'on entend communément par le terme de « mythe ». Lorsque durant la seconde moitié du XIXe siècle, la discipline dite « mythologique » fit ses premiers pas grâce à l'impulsion de Friedrich Max Müller, père de la mythologie comparée, et de l'anthropologue Edward Burnett Tylor, se posa d'emblée la question de la légitimité d'une science consacrée aux mythes en raison du statut négatif que l'on attribuait aux récits dits « mythiques ». Les composantes du mythe étaient alors considérées comme autant d'éléments procédant d'une irrationalité qu'il était nécessaire de dénoncer en conférant notamment aux mythes le statut de récits répugnants et immoraux[34]. Durant la seconde moitié du XXe siècle, Georges Dumézil et

30. Pouillon, 1980, p. 89.
31. Pouillon, 1980, p. 89-90.
32. Entendu de la sorte, le mythe n'est pas, comme le dit J. Pouillon, l'expression « de la façon dont une population se représente elle-même et se situe dans son environnement », mais bien le moyen utilisé par cette dite population pour exprimer sa représentation, sa situation dans son environnement, 1980, p. 90.
33. La « pensée mythique » de Cl. Lévi-Strauss et de J. Pouillon.
34. À ce sujet, Detienne, 1980, p. 36, et surtout le chapitre I, « Frontières équivoques », dans Detienne, 1981, p. 15-49.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cl. Lévi-Strauss se sont appliqués à réhabiliter le mythe en tant qu'objet d'étude positif[35]. Selon L. Couloubaritsis, le *muthos* fut, depuis le XIXe siècle, abusivement compris en opposition au *logos* (la raison) alors que le terme ne méritait en aucune manière d'être exclu de la sphère du rationnel puisqu'il est lui-même une forme de *logos*[36] (une forme de rationalité)[37]. Pour le philosophe, « il n'y a pas eu de passage du *muthos* au *logos* ni par conséquent, passage du mythe, comme quelque chose d'irrationnel ou de prélogique, à la raison et à la logique, mais qu'il s'est plutôt produit un passage du *logos* au *logos*, donc un passage d'un certain type de discours et de rationalité à un autre type de discours et de rationalité[38] ». En apportant plus de précision sur la nature exacte de ces rationalités, L. Couloubaritsis finira par les qualifier de « rationalité descriptive » (*logos* comme *katalagos*), quand celle-ci se réfère à la « pensée archaïque », et de « rationalité argumentative » (*logos* argumentatif), lorsqu'elle se réfère à la « pensée philosophique[39] ». La thèse du « miracle grec » désormais écartée, il demeure nécessaire de réaffirmer la position de L. Couloubaritisis face à l'idée que le mythe n'existe pas comme genre parce qu'il est un objet polymorphe portant à confusion[40]. Il est essentiel de souligner ce rétablissement sémantique tant la conception nihiliste du mythe peut encore comporter le risque de le soustraire aux disciplines qui l'étudient. Pour le philosophe, le soupçon jeté sur la pertinence d'une étude du mythe tient du malentendu que provoque « notre façon de surdéterminer le terme de mythe qui ne signifiait au départ qu'une sorte de parole, indépendamment de l'ampleur des récits qu'on lui a associés au fil du temps[41]». Conservons donc à l'esprit que « le terme que

35. Dumézil, 1995. Dans le premier volume de son *Anthropologie structurale*, Cl. Lévi-Strauss, mené par une sensibilité intuitive, se disait être proche d'avoir l'intime conviction que la logique de la pensée mythique ne posséda dans le fond que peu de différence avec la pensée positive. Se questionnant sur la notion de progrès, le père du structuralisme fondait l'espoir qu'un jour soient découverts et que se dégagent les fondements d'un isomorphisme entre la logique de la pensée mythique et celle de la pensée scientifique, Lévi-Strauss, 1958, p. 254-255. Sur l'œuvre que Cl. Lévi-Strauss a consacrée au mythe, consulter le chapitre II : « La Structure des mythes », 1958 ; 1962a ; 1964 ; 1966 ; 1968 ; la « Finale », 1971 ; les chapitres 8 à 14 du second volume de son *Anthropologie structurale*, 1973 ; les premiers chapitres de *Paroles données* qui apportent de nombreux éclaircissements aux *Mythologiques*, 1984 ; 1985 ; 1991.

36. « L'idée douteuse que les philosophes de l'Ionie ont découvert la raison au détriment du mythe, présuppose en fait que, d'une part, avant eux et en dehors de la Grèce, dominait l'activité irrationnelle, et que d'autre part, après la naissance de la philosophie, le mythe n'avait plus droit de cité. Cette vision, qui s'appuie surtout sur l'interprétation allemande de l'histoire de la philosophie, au XIXe siècle, est simpliste : non seulement elle occulte le fait que la raison appartient à tous les hommes et que le mythe lui-même renferme une rationalité (comme le montre l'anthropologie contemporaine), mais oblitère la pratique évidente du mythe par de nombreux philosophes grecs (Parménide, Empédocle, les Sophistes, Platon, Plotin, etc.) », Couloubaritsis, 2000a, p. 46.

37. Couloubaritsis, 1992, p. 261-274.

38. Couloubaritsis, 1986 ; 1990, p. 323-340 ; 1991, p. 14-44.

39. Couloubaritsis, 2014, p. 185.

40. Cette thèse fut développée dans les années 1980 par M. Detienne et l'anthropologue P. Smith. Pour plus de détails, Detienne, 1980, p. 27-60 ; Smith, 1980, p. 61-81. Ainsi que le remarque L. Couloubaritsis, L. Brisson avait déjà tenté de critiquer la thèse défendue par M. Detienne, dans *Platon, les mots et les mythes*, Brisson, 1982 ; Couloubaritsis, 1986, n. 70, p. 46.

41. Couloubaritsis, 2000b, p. 110.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la pensée archaïque[42] grecque utilise pour faire état d'un récit, quel qu'il soit, est le plus souvent le terme même de logos[43] ». Ces clarifications désormais closes, concentrons-nous sur la définition du mythe que L. Couloubaritsis propose dans *Mythe et philosophie chez Parménide* : le mythe est un « discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience[44] ».

Le « discours catalogique » et la notion de « schème » comme principe régulateur de la pratique discursive

L'analyse, la compréhension et la définition de la pensée archaïque de L. Couloubaritsis s'étant développées à partir de l'étude du mythe en tant que pratique discursive de plusieurs auteurs grecs, nous tâcherons de distinguer les différentes étapes qui ont marqué l'évolution de cette pratique, à travers deux courants de la pensée ionienne : la pensée pré-philosophique d'Homère, de Parménide et d'Hésiode, puis celle de la philosophie de Platon, d'Aristote et de Plotin[45]. Si les moyens discursifs que ces auteurs utilisèrent conduisirent le mythe sur le chemin de la complexité, il convient d'abord de souligner que sa pratique trouva comme premier moyen de déploiement l'usage du *katalegein*[46], un type de rationalité qui, « en dehors de toute connotation affective », vise à exprimer quelque chose selon un ordre successif et donc à expliquer les choses selon un mode dit « catalogique ». En désignant cette « pratique catalogique » comme un lieu commun ou comme un mode de fonctionnement partagé par la quasi-totalité des cultures, L. Couloubaritsis montre son universalité, tout particulièrement lorsqu'il s'applique, dans un second temps, à démontrer qu'elle prit racine dans ce qu'il nomme le « schème de la parenté » : un schème de proximité[47] qui permit à la pratique catalogique de s'exprimer sous

42. La notion ne prête à aucune péjoration. Lorsque L. Couloubaritsis parle d'archaïsme, il entend exprimer au sens fort la pensée des origines, 1997, p. 10.
43. Sur la logique de la pensée archaïque, Couloubaritisis, 2000a, p. 45-79.
44. Couloubaritsis, 1986, p. 68.
45. Loin de se limiter au champ des auteurs grecs, le chemin tracé par L. Couloubaritsis nous conduit également à repenser la pratique archaïque du mythe dans la continuité. L'auteur démontre en effet que, loin d'avoir disparu, cette pratique se perpétue au fil des siècles dans le judéo-christianisme, la pensée médiévale et le néoplatonisme païen – avec Pléthon (vers 1355 ou 1360-1452) notamment –, dans la philosophie de Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), Hegel (1770-1831), Quine (1908-2000) et Rawls (1921-2002), ainsi que dans la philosophie nietzschéenne et post-nietzschéenne, à travers les œuvres de Heidegger (1889-1976), Fink (1905-1975), Derrida (1930-2004) ou Deleuze (1925-1995), pour ne citer qu'eux. La psychanalyse n'est, selon l'auteur, pas en reste. Gouverné par la technique, notre monde contemporain ne l'est pas non plus, Couloubaritsis, 1997, p. 26 ; 1998, p. 18-19.
46. Selon L. Couloubaritsis, l'expression *katalegein*, d'où dérive le terme de catalogue (*katalagos*), se retrouve de manière systématique dans de très nombreux textes archaïques de la Grèce antique (Homère, Hésiode ou Hérodote). Plus qu'une énumération, la notion de *katalegô* vise en fait à « exprimer un récit », écrit-il, « qui dit les choses successivement en rassemblant des éléments épars et en conformité avec une expérience vécue ou objective », 2014, p. 187.
47. Entendons là une *expérience humaine de proximité* ou, en d'autres termes, une expérience se fondant sur le quotidien, le familier. C'est dans le sens de cette « proximité » que L. Couloubaritsis qualifie cette

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

la forme d'une pratique dite « généalogique ». Le philosophe met ainsi en lumière qu'il n'est d'autre voie que celle de « l'expérience familière » pour dégager la logique qui préside à la compréhension de l'articulation des mythes[48]. Si dans le *katalegein*, il est avant tout question d'un procédé énumératif « sans connotation affective » – la pratique catalogique dans son sens le plus strict –, avec la pratique du mythe en tant que tel s'ajouta, par diverses manières d'agencer les mots, un caractère qui lui fut propre et lui donna du sens : sa « dimension affective ». Il s'agit là, précise L. Couloubaritsis, « non du contenu du discours mais de la forme, de l'intonation de la voix, des formules utilisées et de la façon de les agencer, qui produisent des effets dans l'âme de celui qui le reçoit[49] ». Le discours mythique avait ainsi proprement pris forme. Les effets lui donnèrent la consistance qu'une simple liste énumérative ne comportait pas, jusque-là. Comme le philosophe affectionne à le montrer à travers l'exemple du célèbre catalogue des vaisseaux des chefs Achéens (*Iliade*), le « catalogue fait voir par un processus de "décodage", plus précisément par un "redressement" qui restitue la situation réelle, l'ensemble de la géographie de la Grèce en fonction des cités qui participèrent à l'effort de guerre, et que le catalogue dévoile ». Pour L. Couloubaritsis, il est question d'un « "redressement" dans la mesure où le catalogue réduit en un ordre horizontal un complexe en relief et pluridimensionnel. Reconstituer l'ordre originel implique donc ce redressement. »[50] Contribution majeure de L. Couloubaritsis à l'analyse du mythe archaïque, le philosophe montre que le premier axe, l'axe catalogique, ne fonctionne pas isolément mais participe avec d'autres axes (mythologique, topologique et chronologique), à produire un discours[51]. La structure du mythe archaïque comporte ainsi quatre axes qui trouvent comme point de convergence une « architectonique » complexe[52]. Nous montrerons plus loin l'utilité et l'efficacité de cette grille de lecture, lorsque nous nous emploierons à analyser le récit hagiographique qui met en scène Wannas al-Aqṣurī.

expérience de « transcendantale », et non pas comme on pourrait le croire dans la conception kantienne qui, souligne l'auteur, « refuse tout élément expérimental sur le plan des Idées régulatrices », 2000b, p. 118-119.

48. Cette démarche qui vise à trouver dans la proximité une forme de logique intrinsèque à la cognition humaine fonctionne à contre-courant de la démarche structuraliste de Cl. Lévi-Strauss qui, en s'inscrivant dans la continuité du projet linguistique de Jean-Jacques Rousseau, fonde la découverte des propriétés à travers l'étude de l'éloignement et des différences : « Quand on veut étudier les hommes, il faut regarder près de soi ; mais, pour étudier l'homme, il faut apprendre à porter sa vue au loin ; il faut d'abord observer les différences, pour découvrir les propriétés », Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, p. 26 ; Lévi-Strauss, 1962b.

49. Couloubaritsis, 2006, p. 252.

50. Couloubaritsis, 2014, p. 187.

51. « Chacun de ces axes comprend un ensemble de données qui se présentent séparément ou parfois conjointement. Ils peuvent converger ou contribuer à former le mythe selon une complexité structurelle qui se rapporte à la complexité du réel qu'il réalise en fonction de cette structure même », Couloubaritsis, 2014, p. 203.

52. Pour plus de détails sur ces quatre axes, Couloubaritsis, 2014, p. 204.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La « transmutation » du mythe et la question du « schème comme principe unificateur » participatif à l'évolution de la pratique argumentative

L'apport méthodologique de L. Couloubaritsis resterait incomplet sans que soit considéré ce qu'il nomme la « transmutation du mythe », processus qui passe par l'évolution de la pratique du mythe elle-même. Cette transformation interne du mythe n'implique pas sa destruction mais correspond davantage à une modification des schèmes qui y sont en usage, et donc à une modification des expériences fondamentales de l'homme. Point de départ de cette évolution sémantique du mythe, le philosophe remarque que lorsque Parménide « prend le savoir comme objet de sa réflexion philosophique, en mettant en œuvre un mythe fondé sur le voyage d'un jeune homme vers une divinité qui lui apprend le tout du savoir, y compris les opinions (*doxai*) des adversaires et le chemin du non-savoir[53]», il introduit le « schème du chemin » (*hodos*). Par ce procédé discursif, le poème de Parménide nous éclaire sur l'origine de la notion de « méthode » (*methodos*)[54]. S'employant à expliquer le monde à partir d'une sorte de physique du mélange où interviennent une multiplicité d'éléments (eau, air, feu, terre), Empédocle propose, pour sa part, de prendre l'amour comme modèle explicatif de la réalité. Pour construire un système binaire capable d'expliquer ce qui, dans cette réalité, unifie ou fonde la séparation des choses, Empédocle utilisera le « schème de l'amour » et le « schème de la violence »[55]. Dans le *Timée*, Platon s'emploiera quant à lui à expliquer le monde et sa genèse par l'intermédiaire du « schème de l'artisan » (*démiourgos*)[56]. En multipliant les pratiques du mythe (allégories, tautégories, mythes eschatologiques, etc.), mais encore en multipliant les schèmes – notamment le « schème du tissage[57] » –, et en repensant le schème du chemin en termes de questionnement sur les possibilités d'accès au savoir, Platon finira par détruire la pratique du mythe archaïque, alors essentiellement fondée sur la parenté. L. Couloubaritsis met ainsi en évidence qu'un éclatement du mythe fut réalisé. Avec l'auteur de la *République* s'instaure dès lors une façon de montrer les choses qui ouvre le champ des possibilités de « pratiquer le mythe ». En s'écartant de la narration mythique pour créer le dialogue[58], Platon ne prétend toutefois pas cesser de faire usage du mythe puisqu'il s'emploie, en le rendant fonctionnel, à l'utiliser et à le construire quand il s'agit de dévoiler un problème ou de prouver

53. Couloubaritsis, 1998, p. 27.

54. La notion sera introduite plus tard par Platon et Aristote pour préciser les modes de cheminements qui permettent de réaliser le savoir, Couloubaritsis, 1998, p. 27.

55. Couloubaritisis, 1998, p. 27-28.

56. Pour fonder sa théorie providentielle de la création dans le *Timée*, Platon utilise, à l'image d'une individualité contemplatrice du bien qui agira sur le monde en l'y reproduisant, le schème de l'artisan. Le mythe que Platon a créé a donc la volonté d'expliquer le monde et sa genèse par l'intermédiaire d'une contemplation symbolisée par la figure d'un façonnier, Couloubaritsis, 1998, p. 28.

57. Platon utilise le rôle technico-politique de ce schème pour « ébranler la pratique politique traditionnelle, de type pastoral au profit d'un système politique fondé sur la division du travail », Couloubaritsis, 1995a.

58. Dans le *Phèdre*, Platon instaure pour la première fois un dialogue au sein duquel la dialectique prendra le sens d'une méthode qui rend possible, à travers la pensée et les pratiques discursives, une dichotomie entre divisions (*diaireseis*) et rassemblements (*sunagôgai*), Couloubaritsis, 1995b.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

quelque chose[59]. En renonçant définitivement à faire usage du dialogue, Aristote repensera les différentes pratiques discursives. Sans contrarier le développement de la pratique du mythe dans la suite de l'histoire de la philosophie, Aristote enfermera le mythe dans sa *Poétique*[60]. Avec le disciple de Platon, le « logos, bien enraciné déjà dans la pensée pré-philosophique, prend de plus en plus d'ampleur sous des formes multiples. Son caractère dépassionné permet d'intégrer davantage sa dimension interne qu'est la raison, en ouvrant à la possibilité de rendre raison de quelque chose selon un ordre successif d'arguments[61] ».

Défier le mensonge du mythe par le dévoilement de sa réalité

Pour appréhender le monde, la philosophie naissante – la rationalité argumentative – n'a donc pas renié le mythe. Elle l'a, au contraire, pratiqué avec vigueur en assumant sa transmutation par l'introduction de plusieurs schèmes régulateurs qui, sans toutefois écarter complètement le schème de la parenté, mirent à mal sa primauté. Si L. Couloubaritsis nous montre qu'en utilisant les expériences familières (les schèmes), l'être humain s'est toujours ingénié à utiliser diverses procédures de modélisation pour expliquer le monde et la place qu'il y tient, nous lui sommes redevables d'avoir pu cerner que ces schèmes représentent des clefs de compréhension des narrations. Le philosophe met également en évidence que si ces expériences familières se déploient au moyen de narrations et qu'elles enrichissent l'ordre catalogique (le *logos*), ceci n'implique pas que les modalités d'expression du *katalegein* fassent référence à un *raisonnement vrai*, car « l'enchevêtrement du visible et de l'invisible, et le récit des genèses d'entités divines inengendrées, mettent en œuvre des distorsions, de sorte que le récit "ment"[62] ». Par leur caractère empirique qui les éloigne du réel, les schèmes archaïques ont, en effet, assumé une multitude de distorsions, entendons là une série de déformations de la réalité dont les Grecs avaient d'ailleurs pleinement conscience. En d'autres mots, ces derniers savaient que leurs récits mentaient[63]. Dans le *Phédon*[64], Platon invite d'ailleurs à ne pas accorder foi à la littéralité du récit et indique que pour redresser le mensonge, il faut rechercher l'intention

59. Couloubaritsis, 1997, p. 27. Ainsi que le démontre L. Couloubaritsis, à travers l'analyse de l'allégorie de la caverne, Platon n'entend, en effet, pas cesser d'articuler et de réunir plusieurs dimensions dans une même narration, ni d'expliquer des choses qui n'ont apparemment aucun rapport entre elles. En ce sens, Platon rassemble les choses et unifie la réalité à travers un discours simple ou complexe. Sur l'allégorie de la caverne, Couloubaritsis, 2000c, p. 312-316.

60. Couloubaritisis, 1998, p. 18, 29.

61. Couloubaritsis, 2006, p. 253.

62. Couloubaritsis, 2014, p. 191-192. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, s'exprime sans ambiguïté cette propension au mensonge du mythe. Prêtant quelques mots à ce dernier, le poète écrit : « Nous savons dire de nombreux mensonges semblables aux choses concrètes (expérimentées), et quand nous le voulons, nous savons faire entendre des choses vraies », Hésiode, *Théogonie*, p. 27-28. À travers cette citation, L. Couloubaritsis nous montre que le discours mythique utilise des choses concrètes (des objets qui fondent l'expérience), comme la parenté, la violence, etc. pour exprimer via leur médiation des vérités, Couloubaritsis, 2014, p. 193.

63. Couloubaritsis, 2014, p. 192.

64. Platon, *Phédon*, 114c-d.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui se cache derrière la narration[65]. Dans les *Ennéades*[66], Plotin montrera enfin la voie du décodage du mythe et la façon de dévoiler la vérité qui s'y déploie. Selon L. Couloubaritsis, la manière utilisée par Plotin pour formuler le mythe « rassemble à la fois la nécessaire implication de la distorsion dans la pratique du mythe et le sens du mythe comme partage et hiérarchisation des étants, grâce auxquels nous pouvons établir les voies de son possible redressement[67] ». Ainsi, poursuit le philosophe, « le mythe fractionne et temporalise selon un ordre de succession qui dit d'une façon engendrée des choses qui sont inengendrées (dieux et démons), et lesquelles sont ensemble dans le réel, réparties selon un ordre et des fonctions. Cela signifie que le mythe fait voir le partage du monde, et notamment le partage des pouvoirs et des fonctions des étants invisibles et visibles[68] ».

Arrivé au terme de ce développement épistémologique et théorique, il sera question, après avoir présenté la tradition hagiographique de Wannas, de porter notre regard sur celle-ci en nous efforçant de décoder la narration pour rétablir, ainsi que Plotin nous l'enseigne, l'« ordre réel » des choses qui s'y déploient[69]. Nous ferons ainsi en sorte de redresser le discours catalogique[70] et de mettre en évidence la structure du mythe – son architectonique –, ainsi que les schèmes – la parenté, l'amour et la violence en particulier – qui y sont exploités. Ce redressement du catalogue nous permettra, dans un second temps, de redresser la distorsion – la part de mensonge que comporte le discours mythique –, afin que soient dévoilés l'ordre et la fonction des étants qui, dans la narration, paraissent sous la forme du visible et de l'invisible. Nous serons finalement en mesure de déterminer la manière dont ces étants, à travers leurs fonctions et leurs pouvoirs, entendent se partager le monde.

65. Couloubaritsis, 1998, p. 22.

66. « Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps ce qu'ils disent, et diviser les uns des autres beaucoup parmi les étants qui sont ensemble et ne se distinguent que par leur rang et leur puissance, là où les récits parlent par des naissances de choses qui sont inengendrées ; et une fois qu'ils ont instruit, comme ils le peuvent, ils consentent de réunir par la pensée ce qu'ils ont séparé », Plotin, *Ennéades* III, 5, 9, 24-29. Selon L. Couloubaritsis, Plotin montre bien qu'à travers ce texte, le mythe ment étant donné qu'il distord le réel : littéralement il le démembre. Ce qui est pris en considération dans le Tout se trouve ainsi assujetti à un démembrement. Ce dernier s'exprime dans la séparation des choses qui sont ensemble. Chacune de ces choses étant distinguée selon son rang et son pouvoir, Couloubaritsis, 2014, p. 199.

67. Couloubaritsis, 1998, p. 23.

68. Couloubaritsis, 1998, p. 23.

69. Couloubaritsis, 1998, p. 23.

70. Nous insistons sur le fait que ce redressement doit être entendu comme une attitude réflexive et critique. Il est question de démembrer un ensemble ou une totalité de départ par la mise en séquence des éléments constitutifs d'une énumération. Passer de l'énumération au mode catalogique permet de configurer différentes parties de la réalité. Il est ainsi question de rassembler des données éparses en vue de la reconstitution de la réalité, Couloubaritsis, 2014, p. 188, 191.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le cas d'Anbā Wannas al-Aqṣurī : le saint et son inscription dans l'espace à la lumière de la pratique du mythe et de l'hagiotopographie

Introduction

Dans le cadre de nos recherches sur la sainteté de la région de Louxor, nous nous étions déjà intéressés au cas des martyrs Shenetōm, Sophronios et Dalsīna, commémorés le 20 hātūr (29 novembre)[71] dans le *Synaxaire arabe jacobite*[72]. Il nous importait de compléter le tour d'horizon des pratiques contemporaines liées à la sainteté chrétienne de Louxor, en nous intéressant cette fois au cas d'un enfant martyr dénommé Wannas al-Aqṣurī. Si la tradition chrétienne de l'actuelle Haute Égypte attribue à ce saint (*qiddīs*) une fête commémorative le 16 hātūr (25 novembre), le *Synaxaire* ne fait toutefois aucunement mention de ce martyr (*šahīd*)[73]. Ainsi, à défaut d'un texte ancien qui consignerait le récit de son supplice, nous travaillerons à partir des matériaux que le père Yūʾannas Kamāl (de l'église d'al-Malāk-Mīḫāʾīl, diocèse de Ǧīza) rassembla dans un petit fascicule rédigé à l'intention des dévots. Nous porterons également notre attention au *topos* d'Anbā Wannas ainsi qu'aux pratiques dévotionnelles qui y sont aujourd'hui observées quotidiennement. Nous nous pencherons sur les modes de représentation dont le saint fait l'objet, ainsi que sur un film qui traite des faits relevant de sa tradition hagiographique. Nous tâcherons de comprendre, à la lumière d'une analyse de la pratique du mythe, comment s'est construite la tradition hagiographique de Wannas. Nous redresserons dès lors l'axe catalogique du mythe, mettrons en évidence les schèmes qui servent à le réguler, et dévoilerons l'architechtonique du mythe dans son ensemble. Nous redresserons la distorsion du mythe afin de dégager les intentions de l'énonciateur du mythe. Dévoiler ces intentions nous conduira à considérer Louxor dans la diachronie, et d'ainsi cerner les raisons historiques et sociologiques qui expliquent pourquoi il y a eu « rupture » dans la topographie sacrée de la ville. Envisager l'espace en termes de « rupture » nous amènera enfin à devoir considérer cet espace en termes de « distinction ». Dans cette perspective, nous mettrons en évidence les enjeux identitaires qui, exprimés au sein de la communauté chrétienne de Louxor, apportent sens à l'acte de fondation du *topos* de Wannas.

71. Serdiuk, 2013, p. 123-147.
72. Basset, 1904-1923.
73. Dans le *Synaxaire arabe*, sont célébrés, à la date du 16 hātūr (25 novembre), saint Anbā Hūb, la consécration de l'église de saint Onuphre (Abū Nufr), le commencement du jeûne de la Nativité pour les miaphysites d'Égypte, ainsi que saint Xyste (Yusṭus).

AnIsl 52 (2019), p. 219-262 Emmanuel Serdiuk
Aux origines du topos d'Anbā Wannas al-Aqṣurī et des enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor au début du xxe siècle. Regards croisés entre l'« hagiotopographie » et la « pratique du mythe » de Lambros Couloubaritsis
© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La tradition hagiographique

Selon la tradition hagiographique consignée par le père Yūʾannas Kamāl, et qui, précise-t-il, fut transmise par le saint lui-même[74], Wannas[75] était l'enfant unique d'une pauvre famille chrétienne de Louxor au début du IVe siècle. Éduqué dans l'amour de l'Église et de ses vertus, Wannas vivait dans la crainte de Dieu. Il jeûnait, priait, assistait les nécessiteux, recevait l'Eucharistie et lisait la Bible ou les récits hagiographiques auprès de ses semblables. Si ces nombreuses qualités religieuses demeurent communes à un grand nombre de biographies saintes, rien ne permet jusque-là de reconnaître en Wannas une nature charismatique spécifique. Ce sont les anecdotes qui confèrent au saint une coloration particulière et c'est grâce aux récits de prodiges *post-mortem*, dont nous traiterons par la suite, qu'il nous est donné de saisir le caractère de son pouvoir. L'on retiendra principalement que l'enfant portait son affection aux plus pauvres et que l'obligeance qu'il leur témoignait s'exprimait par un geste particulier : la confection et la distribution du pain eucharistique. Malgré son jeune âge, il avait alors douze ans[76], relate le biographe, Wannas menait une vie pleinement consacrée aux pratiques ascétiques. L'enfant se rendait à l'église chaque dimanche et chaque vendredi, offrant là son assistance à la population, s'initiant aux chants liturgiques, consommant la chair et le sang du Christ. L'Eucharistie tenant une place centrale dans la vie de Wannas, celui-ci apportait son aide à la préparation du pain de messe (*qurbān*, litt. le sacrifice ou l'oblation)[77], dont il faisait, les jours précédemment cités, sa principale alimentation[78]. Les autres jours de la semaine, sa consommation se portait exclusivement sur un autre

74. Alors que l'hagiographe spécifie qu'il n'existe aucun manuscrit relatant la biographie d'Anbā Wannas, il attribue au saint lui-même le contenu du fascicule dont nous tirons ici nos informations (version anglaise). Aurait-il été inspiré par un épisode onirique ? L'ecclésiastique n'est, il le note explicitement, que le transcripteur du texte, dans sa version arabe, Yūʾannas Kamāl, n.d., 64 p. ; et son traducteur, dans sa version anglaise, Yūʾannas Kamāl, n.d., 32 p.

75. Selon nos interlocuteurs, l'anthroponyme serait dérivé de Yūḥanā (Jean).

76. Dans le *Synaxaire arabe*, la sainteté enfantine – un registre qui compte peu de représentants et dans lequel figurent des enfants et des adolescents – est généralement représentée par des individus masculins et féminins ayant atteint l'âge de neuf, onze ou douze ans. Citons sainte Basilissa (Bāšlīliyya), neuf ans (6 tūt, 16 septembre) ; les trois enfants anonymes de sainte Bāsīn, dont les âges ne sont pas précisés (11 tūt, 21 septembre) ; saint Thomas (Tomās), onze ans (27 baʾūna, 4 juillet), saint Abanoub (Abānūb), douze ans (24 abīb, 31 juillet) ; sainte Mahrātī, douze ans (14 ṭūba, 22 janvier) ; sainte Bartānūbā, douze ans (21 ṭūba, 29 janvier), les saintes Pistis (Bistīs), Elpis (Hilbīs) et Agapi (Aġābī), filles de Sophie (Ṣūfiyya), respectivement âgées de douze, onze et neuf ans (30 ṭūba, 7 février).

77. Un pain consacré, marqué d'une croix et préparé dans une église pendant la lecture des Psaumes.

78. Dans le *Synaxaire arabe*, les saints dont l'ascèse se porte exclusivement sur la consommation de pain et de sel sont légion : Anbā Yūnā (2 ṭūba, 10 janvier) ; Philothée (Fīlūtāʾūs) (16 ṭūba, 24 janvier) ; Mārī Phœbamon (Mārī Bifām, plus communément appelé Abū Fām par nos contemporains d'Égypte) (27 ṭūba, 4 février) ; Élie (Hilyās, nommé usuellement Filyās en actuelle Égypte) (28 ṭūba, 5 février) ; al-Sāḏiğa (20 bašans, 28 mai) ; Anastasie (Anasṭāsiyya ou Anasṭāsyā) (1 bāba, 11 octobre). Sainte Xénè (Aksānī) ne consomme, dans le registre des nourritures cuites, que du pain (29 ṭūba, 6 février) ; Eucharistos (Ūḫārīsṭus ou Ifḫāristūs, selon nos contemporains d'Égypte) et sa femme Marie (Maryam) ne mangent que du pain (4 amšīr, 11 février) ; saint Ğārğa (ou Ğawārğī) ne consomme qu'un peu de pain, au terme de sa journée de jeûne (18 bašans, 26 mai) ; la sainte ascète Marie (Maryam) jeûne tous les deux jours, au terme desquels elle mange du pain sec humecté

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

type de pain : une petite miche appelée *al-ḥanūn* que le voisinage de l'enfant, en signe de bienveillance, prenait soin de confectionner à son intention. Si l'association de Wannas à la célébration eucharistique ou à une alimentation partiellement basée sur le pain consacré trouve ici une telle expression, c'est que l'enfant participe, à l'image de Marc l'Évangéliste et, en amont de la chaîne des martyrs, à l'image du Christ se sacrifiant sur la croix pour sauver l'humanité, à une forme analogue de sacrifice ultime : sa propre mort. L'annonce de son martyre l'atteste dans la suite du récit. Par sa consommation du pain eucharistique, Wannas est « porteur de vie »[79]. En assurant lui-même l'Eucharistie, le saint participe, ainsi que Jésus le manifesta de manière testamentaire aux apôtres, à un « mémorial sacré »[80]. En œuvrant parmi les siens, Wannas assume une mission dont l'accomplissement n'est possible que par l'ingestion du corps et du sang. Le Christ est dès lors présent dans le saint lui-même, et ce dernier est transparent à cette présence. L'action au nom du Messie est indissociable des actes de dépouillement du saint[81]. En réponse à son ascétisme et à l'amour qu'il portait au Christ, Wannas fut, un jour, gratifié d'un rêve lui dévoilant qu'au terme d'une série d'épreuves, la couronne (*iklīl*) des martyrs lui serait offerte. Symbole du sacrifice christique et du pouvoir, la couronne trouve sa place dans l'épisode onirique pour signifier la passation du pouvoir spirituel du Christ à l'enfant. Par son ascèse, ce dernier a réalisé un cheminement jalonné d'efforts dont l'aboutissement ne peut en somme conduire, ultime acte de don de soi, qu'à son martyre. Wannas n'est rien d'autre que la réactualisation d'un schéma christique, dont la sémantique repose sur des images précieuses à l'esprit du christianisme égyptien : le pain et la couronne. Après avoir relaté les circonstances de son martyre à l'évêque de Louxor, Wannas allait faire promettre à ce dernier de réaliser son désir d'être inhumé au lieu-dit « Umm Qurʿāt » (littéralement la « Mère des chauves »)[82]. Puis un jour, les Romains attaquèrent Louxor. Ils y persécutèrent les chrétiens, et, parmi eux, reconnurent en la personne de Wannas la figure d'un prosélyte appelant ses coreligionnaires à affermir leur foi et à mourir en martyrs. L'enfant fut dès lors capturé, emprisonné et torturé. *Topos* commun à la martyrographie égyptienne, l'on reconnaîtra dans l'introduction des Romains à la trame narrative, un motif servant à mettre en exergue la foi de Wannas et sa résistance aux multiples supplices que lui infligent les soldats du gouverneur. « Il demeura patient tel un roc, remerciant le Christ et lui demandant son assistance, Lui qui l'aima et pansa ses blessures[83] ». Au terme d'une série de souffrances infligées à l'enfant, les

d'eau (24 ṭūba, 1er février) ; Siméon (Sīmūn), patriarche d'Alexandrie (689-702), ne mange que du pain et du sel, avec du cumin et des légumes (24 abīb, 31 juillet) ; Anbā Bīǧīmī, enfin, ne consomme que du pain et de l'eau apportés par un ange (11 kīyahk, 20 décembre).

79. Selon les paroles du Christ adressées aux apôtres : « Ce pain est celui qui descend du ciel pour qu'on le mange et ne meure pas. Je suis le pain vivant, descendu du ciel. Qui mangera ce pain vivra à jamais. Et même, le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde », (Jean VI, 51).

80. « Puis, prenant du pain, il rendit grâces, le rompit et le leur donna, en disant : "Ceci est mon corps, donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi" » (Luc XXII, 19).

81. Sur la sémantique de l'Eucharistie dont nous nous sommes ici largement inspiré, consulter Bagnard, 2000, p. 10-13.

82. Entendons là l'évocation d'une particularité topographique de la localité, à savoir un lieu concentrant une série de petits *kōm*-s (collines) dont les courbes évoquent celles de crânes dégarnis.

83. Yūʾannas Kamāl, n.d., p. 13.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Romains finirent par dégainer l'épée pour décapiter Wannas. Selon la tradition, ces événements se déroulèrent le 16 hātūr. À la suite de la mise à mort de Wannas, un groupe de croyants fut guidé par Dieu à l'endroit où gisait la dépouille de l'enfant. Sa tête ayant disparu, ils l'identifièrent grâce à son vêtement de diacre. Puis, le corps de Wannas fut transporté auprès de l'évêque qui intima l'ordre de retrouver la tête de l'enfant. Celle-ci fut découverte au nord de Louxor, au pied d'un palmier, puis remise à la figure épiscopale. Pour honorer le saint, l'évêque, assisté de quelques prêtres, prit soin d'envelopper le corps et le chef de Wannas dans une étoffe soyeuse. Après la récitation de prières sur le saint, celui-ci fut déposé dans une urne d'argile et, dans le respect de sa volonté, il fut enseveli au cimetière Umm Qurʿāt[84].

La place importante que le récit hagiographique accorde aux thèmes de l'ascétisme et de la disparition du chef de Wannas évoque le modèle johannique – symbolisé par la mélote et la tête coupée reposant sur un plateau – dont les traits du saint de Louxor semblent directement inspirés. Commémoré à plusieurs reprises dans le *Synaxaire*, Jean-Baptiste[85] est le premier personnage vétérotestamentaire à bénéficier du titre puis du culte des martyrs[86]. La thématique de la mort de Jean, interprétée par les chrétiens comme un martyre, écrit Claude Gauthier, se diffusera, très tôt – le récit de sa décollation une fois fixé dans les Évangiles –, au domaine du folklore, et constituera l'origine d'une floraison de thèmes et de traditions populaires attestés parfois depuis des dates très anciennes, tant en Orient qu'en Occident[87]. En prenant comme point d'ancrage les faits relevant de la décollation de Jean[88], une lignée de martyrs fut ainsi inaugurée. Saint Marc l'Évangéliste, fondateur de l'Église miaphysite d'Égypte et première figure de la martyrographie égyptienne[89], s'inscrit lui-même dans cette chaîne de transmission macabre, dès lors qu'au terme de son martyre, il est traîné, la corde au cou, dans les rues d'Alexandrie, avant d'être décapité par les païens de la ville[90]. À l'image d'une multitude de martyrs appartenant à l'histoire du christianisme égyptien, la figure de Wannas et le thème de sa décollation alimentent et réactualisent cette longue tradition doloriste. La décapitation de Jean, Précurseur et Héraut du Christ, celle de Marc, Prédicateur des Évangiles en Égypte, et celle de Wannas, figure de prosélytisme au sein d'une population en voie de christianisation, témoignent toutes que dès que l'intégrité somatique est affectée, la parole divine cesse d'être proclamée[91].

84. D'après le père Yūʾannas Kamāl, le lieu correspond au terrain occupé par ce qu'il appelle l'école copte de Louxor : la Coptic Boys school.

85. Son exécution est commémorée le 2 tūt (12 septembre) ; l'annonce de sa naissance à Zacharie, son père, le 26 tūt (6 octobre) ; sa naissance le 30 baʾūna (7 juillet) ; l'invention de son chef le 30 amšīr (9 mars) ; et l'invention de ses reliques à Alexandrie le 2 baʾūna (9 juin).

86. Keriakos, 2011, p. 125.

87. Gauthier, 2012, p. 22-23, 27.

88. Marc VI, 17-29 ; Matthieu XIV, 3-12.

89. Dans le *Synaxaire arabe*, Marc est commémoré le 30 baramūda (8 mai).

90. « Même si les sources sont silencieuses sur le sujet, il apparaît que Marc fut décapité au terme de son martyre », Atiya, 1991, p. 1531b.

91. Le verset de l'Apocalypse XX, 4 : « Puis je vis des trônes sur lesquels ils s'assirent, et on leur remit le jugement ; et aussi les âmes de ceux qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la Parole de Dieu », fait explicitement référence à la fonction de la décollation.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les acteurs de la mort de ces figures saintes cherchent ainsi à leur soustraire leur humanité et, en empêchant toute possibilité de transmission du discours prophétique ou évangélique, luttent contre la parole annonciatrice. « La tête de la prophétie a été tranchée avec Jean, telle est la croyance chrétienne », écrit Michel Tardieu dans la préface du livre de Cl. Gauthier[92]. Celle du témoignage vivant de la parole christique et celle de sa transmission posthume connurent le même sort avec Marc et Wannas.

Des représentations iconographiques

Davantage influencées par une conception de l'art religieux du catholicisme – le style saint-sulpicien, en particulier[93] – que par l'iconographie chrétienne d'Égypte proprement dite, les représentations de Wannas affichent l'image d'une silhouette figée, portant le vêtement communément associé à la figure contemporaine du diacre (*šammās*, pl. *šamāmisa*) : un sticharion long et droit aux manches larges de couleur blanche (ou beige), porté au-dessus d'une soutane de couleur foncée (fig. 1-4). L'encolure du vêtement, ses manches et son ourlet, sont ornés de bandes dorées sur lesquelles sont représentées des croix rouges. Sur certaines représentations de Wannas, le sticharion est décoré d'une croix rouge brodée au niveau supérieur de l'abdomen. Une étole violette, sur laquelle alternent des croix dorées et cuivrées, est posée sur ses épaules. Selon les cas, il est représenté pieds nus, chaussé de sandales ou de chaussons blancs. Signe de l'évolution de l'iconographie chrétienne dans l'Égypte de ces dernières décennies, une couronne dorée orne la tête de Wannas. Cette expression symbolique du pouvoir ne fait pas partie de l'iconographie sainte initiale. Selon nos interlocuteurs, la couronne symbolise l'accession du personnage au rang de martyr, tout comme le nimbe et les ailes qui peuvent parfois lui être associés[94]. Ces signes ostensibles de pouvoir, de sainteté et d'association aux attributs angéliques participent, à notre sens, au renouveau identitaire des chrétiens d'Égypte. Pour ces derniers, il est question d'afficher une imagerie dont la sémantique

92. Gauthier, 2012, p. 19.

93. La multiplication des images pieuses de style saint-sulpicien, en Égypte, date du dernier tiers du XIXe siècle, écrit G. du Roy, « époque de l'arrivée d'immigrés syro-libanais, grecs-catholiques et grecs-orthodoxes, mais aussi des missions catholiques européennes, qui introduisent de nouvelles images correspondant à un nouveau type de dévotion », 2012, p. 171. D'après C. Mayeur-Jaouen, « il faut également attribuer les profonds changements de l'iconographie religieuse à la multiplication des écoles de missions italiennes et françaises, après 1860. C'est justement le moment où mourut le patriarche Kyrillos IV, dont les successeurs ne reprirent pas les idées iconoclastes. Les missions catholiques, celles des franciscains italiens notamment, diffusaient des images pieuses directement importées de l'Europe catholique, qui influencèrent durablement les goûts coptes en matière d'imagerie religieuse. Les nouvelles images pieuses se faisaient plus vivantes, plus expressives, que les icônes hiératiques de la tradition. Elles révélaient une dévotion moderne qui, venue du Levant autant que d'Occident, affectait à leur tour les Coptes (…) Ce goût sulpicien continue à dominer aujourd'hui les images pieuses des Coptes », Mayeur-Jaouen, 2003, p. 61. Sur l'introduction des images au Proche-Orient et leur réception, consulter également, Heyberger, 1989, p. 527-550 ; Heyberger, 2003, p. 31-56.

94. Nous profitons de l'instant pour saluer les recherches de K. Seraïdari sur les icônes de Grèce, et sur l'interprétation que l'auteure donne du corpus légendaire – tel qu'il est véhiculé par des prêtres, des érudits locaux, des folkloristes et des pèlerins – qui est attaché aux représentations iconographiques, Seraïdari, 2005.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

religieuse est forte et garante de protection ; un processus de valorisation patrimonial que Séverine Gabry a déjà considéré lorsqu'elle met en évidence un phénomène de « recrudescence des images[95]». Dans le cas qui nous occupe, il est davantage question d'une diversification des modes de représentation par l'image. L'enfant arbore généralement deux attributs religieux : une croix latine serrée dans sa main droite, ainsi que les Évangiles dans sa main gauche. Il n'est pas rare de retrouver associées à la représentation du petit martyr d'autres grandes figures de la religiosité chrétienne d'Égypte ; en témoigne le grand poster qui décore le lieu où, selon la tradition, gît sa dépouille. S'y profilent les silhouettes de la Vierge, de Théodore II, actuel patriarche orthodoxe d'Alexandrie[96], et de saint Maurice qui, selon la tradition locale, appartenait à la légion romaine en poste dans la région thébaine pendant l'Antiquité tardive. En arrière-plan de certaines images, le décor sert parfois à ancrer le saint dans la géographie thébaine. L'on retrouve ainsi deux obélisques dressés de part et d'autre de l'enfant, avec, en toile de fond, le temple de millions d'années de la reine Hatchepsout et la montagne thébaine (fig. 1). Cette tendance à introduire des éléments issus de la culture pharaonique dans l'iconographie chrétienne d'Égypte – celle des nouvelles icônes, en particulier – n'est pas rare. Elle s'inscrit dans le mouvement de réforme religieuse, le « Renouveau copte », et témoigne de la réinvention des modes de représentation par ce que C. Mayeur-Jaouen cerne comme une volonté d'« égyptianiser les scènes ». Selon l'auteure, cette tendance traduit « un lien revendiqué avec l'Antiquité pharaonique ou hellénistique », celui-ci permettant « d'évincer l'islam, et Byzance, et de réinventer une Égypte où les Coptes seuls représenteraient la vraie tradition[97] ». Sur deux autres représentations, l'enfant se tient cette fois devant les antiques monuments de Louxor : la colonnade d'Amenhotep III qui dessine les limites de la seconde cour du temple d'Amon d'Opet (fig. 2), ainsi qu'un pastiche d'une représentation de ce temple s'inspirant d'un dessin de David Roberts (1796-1864)[98] (fig. 4). Dans cette dernière scène, l'association entre le Nil et la colombe, symbole de l'Esprit saint qui, ouvrant les cieux, descend sur Wannas, ne manquent pas d'évoquer l'épisode du baptême du Christ dans les eaux du Jourdain[99]. La croix que l'enfant serre contre son cœur rappelle enfin l'analogie qui, sous la plume de Marc, est établie entre la crucifixion et le baptême du Christ, plus précisément entre l'évocation du voile du sanctuaire (Marc XV, 38) et l'évocation du ciel (Marc I, 10) qui, à l'occasion de ces événements, se « fendent en deux »[100].

95. Selon S. Gabry, ce phénomène est une réponse au « mal-être identitaire copte face à la majorité musulmane et les agressions notables subies », 2010, p. 44.
96. Cent dix-huitième primat de l'Église miaphysite d'Égypte (Église copte orthodoxe), depuis le 4 novembre 2012.
97. Mayeur-Jaouen, 2003, p. 57.
98. Rachet, Simoën, 1995, p. 40.
99. Ayant été baptisé, Jésus aussitôt remonta de l'eau ; et voici que les cieux s'ouvrirent : il vit l'Esprit de Dieu descendre comme une colombe et venir sur lui. Et voici qu'une voix venue des cieux disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur » (Matthieu III, 16-17). Dans le *Synaxaire arabe*, l'épisode est relaté à la date du 11 ṭūba (19 janvier).
100. Lentzen-Deiss, 1970, p. 43 ; Painchaud, 1995, p. 519.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un topos *saint et des pratiques dévotionnelles*

Situé dans un quartier à forte concentration chrétienne, à deux pas de l'imposante *Angel Church*[101], le *topos* de Wannas n'est accessible que par une petite impasse[102] localisée derrière la *Coptic School for Boys*[103]. Le terrain sur lequel le lieu saint fut érigé correspond à l'emplacement d'un ancien cimetière chrétien situé sur un antique kôm[104] : le lieu-dit Umm Qurʿāt de la tradition hagiographique (zone grise en D3, fig. 7). D'après le père Yūʾannas Kamāl, Anbā Marquṣ, évêque de Louxor, d'Isnā et d'Aswān[105] (1879-1934), avait pris soin de faire déplacer les corps autrefois inhumés dans ce cimetière. Parmi ces corps se trouvait la dépouille de Wannas dont on ignorait toutefois la localisation. Désirant retrouver le corps du martyr, la figure épiscopale avait à cœur de l'honorer en lui consacrant une place de choix dans l'espace où il avait, rappelons-le, désiré reposer à jamais. Au terme de prières et d'un jeûne de trois jours, Anbā Marquṣ finit par être gratifié d'une vision nocturne dans laquelle un ange l'aide à identifier la tombe recherchée. Dès le lendemain, l'évêque se rendit au cimetière pour constater, ainsi qu'il fut indiqué par le messager divin, qu'une tombe était marquée d'un cercle. L'identification du corps du saint ainsi réalisée, celui-ci put être déplacé dans l'actuel lieu de son inhumation. Le *topos* de Wannas fut vraisemblablement construit pendant les dernières années d'épiscopat de Marquṣ, à savoir entre 1922[106] et 1934, année de son décès. De construction moderne et simple, ce *topos* couvre un modeste espace dallé dont la charpente métallique soutient une toiture plate en bois. À l'entrée du lieu saint, celui ou celle qui réalise la visite pieuse (*ziyāra*) est accueilli(e) par une femme qui offre, en échange d'une livre (la monnaie égyptienne) symbolique, un sachet contenant une image du saint, une petite fiole contenant une huile consacrée – celle-ci est préalablement placée au contact de son cénotaphe –, ainsi qu'un minuscule pain rond orné de quatre excroissances symbolisant les apôtres rédacteurs des Évangiles (fig. 5). Ce pain rond fait écho au pain confectionné par le voisinage du saint,

101. Cet édifice du culte est la dernière structure érigée à Louxor par l'Église miaphysite (fin des années 2000). Coordonnées Google Earth : 25°41'59.37"N, 32°38'46.06"E.

102. À l'extrémité nord de la rue Ramsès (*shāriʿ* Ramsīs). Coordonnées Google Earth : 25°42'00.69"N, 32°38'43.19"E.

103. Inaugurée en 1916, cette institution scolaire fut construite sur un terrain dont Yassā Pāšā Andrāwus (1882-1970) – riche propriétaire terrien et agent consulaire d'Italie, de Belgique et de Russie (premier quart du XXe siècle) – avait fait l'acquisition, avant d'en faire don aux membres de la communauté chrétienne de Louxor. L'entrée de l'école est située au niveau de la rue Muṣṭafā Kamāl. Sur Yasa Pāshā Andraūs et sa famille, Weens, 2014, p. 26-29.

104. *Description de l'Égypte*, 1820, pl. 1. D'après le « guide Murray », des étrangers morts à Louxor furent notamment inhumés dans ce cimetière, Brodrick, 1880, p. 492-493, 495.

105. Dans un premier temps en fonction à Isnā (1879-1919), l'évêque Marquṣ déplace le siège de son épiscopat à Louxor, en 1919. Isnā avait alors perdu son importance en raison de la migration de ses habitants vers Louxor, centre touristique en développement, où les perspectives d'avenir pouvaient sembler meilleures. De 1919 à 1934, année de son décès (24 février), Marquṣ porta le titre d'évêque de Louxor, Isnā et Aswān, Metropolitan Hedra, 2013, p. 176-177.

106. La carte *Luxor & Karnak* ne mentionne pas le *topos* saint. Seuls figurent, dans le secteur qui nous intéresse, la Coptic Boys School et le jardin qui l'entoure, *Survey of Egypt*, 1922.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et par là même fait symboliquement référence à son ascétisme. Passé le seuil du *topos*, le visiteur découvre un espace entièrement consacré à la prière, dans lequel les gardiens du lieu ont déployé une impressionnante collection d'images pieuses. L'on s'en remet là au saint de son choix, en lui manifestant sa dévotion, en allumant des bougies et en récitant le Notre Père ou d'autres prières. Ainsi que nous l'évoquions précédemment, cette profusion d'images donne à la communauté chrétienne d'Égypte un sentiment de protection et de sécurité. Parmi les nombreuses représentations de Wannas, l'on remarque une série d'images pieuses partagées par l'ensemble du monde chrétien[107], des images propres à un culte importé[108], et, les plus nombreuses, des images représentant des figures du sanctoral égyptien[109]. Passé l'espace consacré à la prière, se trouve la tombe de Wannas (fig. 6). Celle-ci est signifiée par un cénotaphe (*tābūt*) recouvert d'une étoffe brodée (*kiswa*)[110] et protégé par une structure de verre et d'aluminium. En prenant physiquement contact avec le saint, les dévots s'y arrêtent quelques instants, lui demandant protection, le remerciant pour les prodiges qu'il réalisa précédemment en leur faveur, ou imprégnant leur mouchoir de la *baraka* qui émane du cénotaphe. Les plus chanceux auront la possibilité de toucher directement la *kiswa*, dès lors que le gardien des lieux aura autorisé l'ouverture de la structure de verre. À côté du *tābūt*, se trouve enfin un comptoir sur lequel sont fixés deux boîtes à vœux (*sundūq al-nuḏūr*), et où, dans de grands récipients, sont conservés des bougies et des petits pains que des chrétiens de Louxor ont confectionnés pour le saint et ses visiteurs. Ainsi, tout individu reçoit une petite miche de pain consacrée dont la fabrication fait directement écho aux pratiques ascétiques de Wannas qui, rappelons la tradition, recevait du pain confectionné par son voisinage. Sur le mur situé derrière le comptoir, sont affichés les représentations de trois figures protectrices : les saints évêques de Louxor, d'Isnā et d'Aswān, les nommés Anbā Marquṣ (1879-1934), Anbā Bāsīliyūs (1936-1947),

107. Saint Jean Baptiste (Yuḥannā al-Miʿmidān) réalisant le baptême du Christ sur les bords du Jourdain, la dernière Cène, l'Archange Saint Michel, la Vierge à l'enfant, la Sainte famille durant sa fuite en Égypte, ainsi que de nombreuses représentations du Messie.

108. Notons en particulier sainte Philomène (Šahīda Fīlūmīnā), martyre de l'Église catholique, dont les reliques sont conservées à Mugnano del Cardinale, en Campanie, dans le sud de l'Italie ; saint Victor et saint Ursus issus de la légion thébaine (Biqṭor et Ursūs) dont le culte s'est développé en Suisse (à Soleure plus particulièrement) et fait, aujourd'hui, l'objet d'une réappropriation dans certaines localités de Haute Égypte, comme Ǧarāǧos ou Louxor.

109. Saint Maurice (Anbā Mūrīs) ; Anbā Bishoy ; le binôme composé de saint Paul de Thèbes, dit « Paul l'Ermite », et de saint Antoine le Grand (Anbā Būlā et Anbā Anṭūniūs) ; saint Mercure Philopator (Abū Sayfayn) ; saint Georges (Mārī Ǧirǧis) ; Kirulus Amūd al-Dīn ; saint Macaire de Scété, dit saint « Macaire le Grand » (Anbā Maqār al-Kabīr) ; l'enfant martyr Abānūb al-Nahīsī ; saint Menas (Mārī Mīnā) ; ʿAbd al-Masīh al-Maqqārī (1892-1963), moine du couvent Saint-Macaire au Wādī al-Naṭrūn ; Šinūda III d'Alexandrie (1923-2012), cent dix-septième patriarche de l'Église miaphysite d'Égypte ; Mīḫāʾīl, évêque d'Aṣyūṭ (1921-2014) ; Anbā Abrām (1829-1914), évêque d'al-Fayyūm, canonisé par l'Église miaphysite d'Égypte en 1964 ; Anbā Maqariūs (1923-1991), évêque de Qinā, Qūṣ, Dišnā, Naqāda, et de la mer Rouge, décédé alors qu'il célébrait l'Eucharistie ; et enfin, Faltāʾūs al-Suryānī (1922-2010), moine du monastère des Syriens (Dayr al-Suryān), au Caire.

110. La *kiswa* est décorée avec le nom du saint et sa représentation, à savoir son visage couronné reposant sur un nuage que deux anges protègent de part et d'autre.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et Anbā Abrām (1949-1974). Les figures épiscopales sont accompagnées de multiples images pieuses ainsi que d'une série d'ex-voto – des photographies de nourrissons, d'enfants, et d'adultes, dont la guérison fut assurée grâce à l'intercession de Wannas –, offerts par autant de parents désireux de témoigner leur gratitude au saint martyr. S'il est réputé efficace pour la guérison des malades, Wannas ne possède pas moins, et c'est là la principale manifestation de ses prodiges, la faculté de retrouver les objets perdus[111]. L'on rapporte ainsi d'aussi loin que l'Australie ou les États-Unis, autant de récits relatant les prodiges d'un saint sollicité pour retrouver une alliance, une somme d'argent, ou tout autre bien précieux égaré.

Diffusion du culte et promotion médiatique

Minoritaire dans un pays à majorité musulmane, la communauté chrétienne d'Égypte semble, depuis plusieurs décennies, ne plus seulement compter sur ses activités liturgiques pour préserver la transmission de sa culture religieuse. En s'inscrivant dans un mouvement général de renaissance spirituelle (*nahḍa rūḥiyya*) entamée par l'Église miaphysite d'Égypte à partir des années 1940 – le mouvement visait à resserrer les liens entre la communauté et le sanctoral égyptien –, l'édition et la vulgarisation des récits hagiographiques se développèrent, un peu plus tard, à partir des années 1960[112]. Plus qu'une simple affirmation culturelle, ce processus s'inscrivait dans un mouvement, dans un premier temps, réactif aux missions européennes et américaines, avant de pleinement endosser une forme de résistance au mouvement de réislamisation de la société égyptienne, à la fin des années 1960[113]. Si les productions éditoriales et la réception qu'en fit le lectorat égyptien connurent une croissance et un succès continus, il est à remarquer que ce mouvement de stimulation de la culture religieuse s'est considérablement amplifié, ces dernières années, grâce aux nouveaux médias, en particulier à internet. La connexion facilite l'accès à une culture qui avait, plus tôt déjà, emprunté la voie de la démocratisation par la vente, à faible prix, de la littérature hagiographique. Elle permet aussi de solidement resserrer les liens entre l'Église, principal acteur de la renaissance identitaire, et les fidèles demeurés en Égypte ou issus de la diaspora. Elle répond enfin à une volonté d'associer la renaissance de la tradition par le développement de supports dits « modernes ». Sandrine Keriakos écrit à ce propos : « Aujourd'hui, les supports ont changé : du papier on est passé à la Toile. Ces récits (les récits de martyrs) occupent une place importante sur une majorité de sites coptes. Le media permet de multiplier les informations : récits, séquences vidéo, images, photographies, icônes. De même que le livret hagiographique permet(tait) une vulgarisation par rapport au Synaxaire qui reste un ouvrage liturgique, Internet permet de diffuser en masse tout ce qui a trait aux martyrs pour en faire des figures plus proches encore des fidèles. On remarquera également depuis une vingtaine d'années l'apparition d'une série

111. Dans le *Synaxaire arabe*, cette faculté est attribuée à Anbā Yūnā qui *connaît les choses cachées* (2 ṭūba, 10 janvier).
112. Sur l'évolution du mouvement éditorial consacré aux sujets hagiographiques, Voile, 2004, p. 66 et *passim*.
113. El-Khawaga, 1993.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de films à caractère religieux retraçant généralement des épisodes bibliques mais également des vies de saints et de martyrs. La vidéo, comme la Toile, permet de toucher un large public, de recentrer l'ensemble de la communauté autour de ses héros morts pour leur foi en Dieu[114] ». Ainsi, assurer la diffusion de la culture religieuse sur la scène internationale est devenu un des enjeux identitaires primordial de la communauté chrétienne qui prend aujourd'hui soin de diffuser, hors des frontières égyptiennes, des cultes issus de la vénération populaire (culte des saints) ou, « clé de voûte non seulement de la foi copte mais aussi de sa représentation », écrit S. Gabry, son patrimoine musical[115]. En créant une page Facebook[116] ou en postant des vidéos sur YouTube, des particuliers contribuent à la diffusion de l'image du saint, à populariser sa tradition hagiographique[117], à partager l'expérience des dévots à travers le culte qu'ils lui rendent[118], à communiquer la louange (*madīḥ*)[119] qui lui est rendue[120], enfin à archiver les séquences qui mettent en scène un des moments forts du calendrier rituel des chrétiens de Louxor : la commémoration annuelle de Wannas, le 16 hātūr (25 novembre)[121].

C'est dans ce même esprit de diffusion de la culture populaire et religieuse des chrétiens d'Égypte, qu'un long métrage intitulé *al-Šahīd Wannas al-Aqṣurī* (1:25:17)[122] fut produit pour illustrer de manière vivante la biographie du saint[123]. Le script fut révisé, puis approuvé par l'évêque Matāʾus, l'abbé du Monastère des Syriens. Le schéma de ce récit est rythmé par trois temps de la narration emboîtés les uns dans les autres : l'époque contemporaine (2:49-15:07/1:24:54-1:25:04), le Louxor du début du XXe siècle (1902) (15:08-23:23/1:24:25-1:24:53), et le Louxor du IVe siècle (23:24-1:24:24) auquel nous porterons ici principalement notre intérêt. Ainsi, au terme d'une série d'épisodes qui attestent la sainteté de Wannas – sa précocité[124],

114. Keriakos, 2011, p. 126.
115. Sur ce dernier point, Gabry, 2009, p. 135.
116. https://www.facebook.com/pages/Anba-Wannas/494683603888053, consulté le 30 juin 2017.
117. Communication du père Yūʾannas Kamāl (0:25-5:41), https://www.youtube.com/watch?v=xsgKZFZSDBE, consulté le 30 juin 2017.
118. Visites pieuses organisées en groupe, à l'occasion de laquelle le responsable du *topos* fait preuve d'accueil et de pédagogie, en relatant les faits marquants du récit hagiographique ou en évoquant l'historique de la ville et du lieu saint, https://www.youtube.com/watch?v=4wrSwYCv6Ps, consulté le 30 juin 2017 ; https://www.youtube.com/watch?v=pW1qjAyZlBM, consulté le 30 juin 2017 ; https://www.youtube.com/watch?v=kNugg35ELgA , consulté le 30 juin 2017.
119. Le terme de glorification (*tamǧīd*) est également utilisé pour désigner la louange.
120. https://www.youtube.com/watch?v=POEDb3VaIHE, consulté le 30 juin 2017.
121. https://www.youtube.com/watch?v=gJRYrXfpSUE, consulté le 30 juin 2017.
122. Scénario : Māher Zakī Tawfīq. Direction : Mīšīl Munīr, https://www.youtube.com/watch?v=IvRnVpDEWiI, consulté le 30 juin 2017.
123. Sur Internet, un autre « document média » produit par le *Christian Youth Channel* – une chaîne de télévision égyptienne réservée à la jeunesse chrétienne – et dont la vocation est davantage pédagogique, relate les faits marquants de la biographie du saint au renfort d'un enseignement axé sur les concepts d'intercession et de foi (Épître aux Hébreux 11, 6), *Once Upon a time. Story of saint Wannas*, https://www.youtube.com/watch?v=4hU9FKfLEek, consulté le 30 juin 2017.
124. Il a conscience du peu de valeur de la vie ici-bas comparée à la vie éternelle.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

son ascèse et ses qualités spirituelles[125], sa foi inébranlable et, signe de la rétribution divine qui lui est accordée, son pouvoir de retrouver les personnes et les objets égarés –, une surdétermination de séquences à l'accent doloriste – les pleurs de la parentèle de l'enfant, ainsi qu'une bande originale composée de chants plaintifs sont mis au service du *pathos* – est utilisée pour évoquer les tortures que les Romains infligent à l'enfant. Wannas est ainsi ligoté, traîné au sol, fouetté, supplicié par la roue, le feu, et l'eau. Des sentiments antithétiques – la douleur de la mère de Wannas et la joie de ce dernier à l'idée de bientôt rejoindre le Christ – sont mis en perspective, et une apologie de la foi est incarnée par des intervenants qui, après avoir été témoins des supplices de Wannas, se convertissent dans leur cœur, ou affermissent leur croyance. Si des résistances sont mises en scène, rien ni personne ne pourra cependant s'opposer à l'exécution de Wannas. Celui-ci sera conduit en place publique pour être décapité. La lame une fois tombée, le corps sans vie de l'enfant est rejoint par une mère écrasée de douleur, et dont la présence rappelle celle de Marie assistant, au pied de la croix, à l'exécution du Christ. Projetée en l'air, la croix que l'enfant portait au cou finit sa course dans les mains d'une fillette. Expulsé au loin, le chef du martyr roule jusqu'au pied d'un arbre. Le symbolisme de cette dernière scène donne tout son sens au martyre de Wannas. Transmise à autrui, la croix, symbole de la Passion, est une invitation à emprunter le chemin parcouru par Wannas, personnage qui, rappelons-le, réactualise lui-même l'aboutissement du cheminement christique. En trouvant son fondement dans le sacrifice du Golgotha, « la croix apporte le Salut à l'univers qu'elle assume de ses quatre bras », écrit Michel Feuillet[126]. Comme le Christ, Wannas s'est sacrifié pour le bien de sa communauté. En tombant en martyr, il a fait acte d'un ultime don de soi. L'analogie entre la croix, symbole du Nouvel Arbre de Vie[127] qui renoue l'Alliance entre les hommes et Dieu, et qui porte le fruit de la Vie éternelle (le Christ), et le tronc au pied duquel roule la tête de Wannas, ne manqueront pas d'apporter sens à l'image que véhicule cet arbre. S'il symbolise la mort et par extension la Résurrection du Christ, l'arbre témoigne du lien entre le ciel et la terre – il est l'élément de liaison entre Dieu et les hommes – et se laisse ainsi saisir comme l'identification de Wannas lui-même, devenu, dès l'instant où il quitte l'ici-bas, un intercesseur entre Dieu et l'humanité[128].

Redresser le discours catalogique, redresser la distorsion

Nous avons vu que quatre axes fondamentaux convergent au sein d'une structure que L. Couloubaritsis nomme l'architectonique du mythe, et qu'une série de schèmes servaient à l'énonciateur du mythe à réguler sa pratique discursive. En nous servant de cette grille de lecture,

125. La notion de service rendu à autrui (*ḫidma*), associée à une fréquentation assidue de l'église, ou à une pratique du jeûne basée, nous l'avons vu, sur la consommation exclusive de pain, constituent les fondements d'une pratique quotidienne dévouée au Seigneur.
126. Feuillet, 2004, p. 39.
127. Le bois de la croix serait issu, selon la légende, de semences du premier Arbre de Vie, celui de l'Éden à jamais perdu par la désobéissance des premiers hommes.
128. Sur la symbolique de l'arbre et de la croix, Feuillet, 2004, p. 10-11, 39-40.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

nous pouvons redresser l'axe catalogique du mythe et cerner l'intention dissimulée derrière ce qui est énoncé par le narrateur. Ainsi, nous observons que Wannas est inscrit dans deux types de parenté. L'une est charnelle (il est l'enfant unique d'une modeste parentèle), l'autre est spirituelle à double titre : 1. l'enfant appartient à la communauté des chrétiens (sa famille spirituelle) ; 2. son évolution spirituelle (schème du chemin) et ses qualités spirituelles (précocité, altruisme, foi et ascétisme) servent à l'inscrire dans une lignée où sont représentés Marc, Jean-Baptiste et le Christ. L'épisode du martyre et les différents motifs narratologiques dont fait usage le récit hagiographique servent à ce même dessein. L'association entre Wannas et la symbolique du pain illustre un moyen de fondre sa personnalité dans celle du Christ. La couronne apporte sens à la passation d'un pouvoir spirituel. Son martyre l'inscrit dans une lignée qui renvoie à la figure de Marc. La décapitation renvoie enfin à celle de Jean-Baptiste. À travers ces différents modes d'association (schème de l'amour), Wannas est devenu un modèle de vertus. Il est inscrit dans un axe mythologique qui renvoie, comme la narration qui le met lui-même en scène, à celles d'autres grands personnages de la foi chrétienne. Un axe mythique se déploie ainsi dans le mythe lui-même. Il sert de fondement sémantique et de moyen de légitimité à une figure sainte qu'une autorité épiscopale, Anbā Marquṣ, fait naître au début du XXe siècle. Le saint est créé de toutes pièces. Il est le produit de la pensée archaïque.

Les axes topographique et chronologique servent également à fonder cette légitimité. À en croire la tradition, Wannas est fermement inscrit dans la topographie locale. Chaque étape de la narration évoque le rapport de l'enfant au lieu : il est natif de Louxor, il y a vécu avec les siens, il y fait preuve de prosélytisme au moment de l'arrivée des Romains, il y est torturé et décapité avant d'y être enterré. Tout renvoie donc à Louxor. Le mode répétitif consolide l'inscription du saint dans le lieu. En figurant le saint devant le temple de Louxor ou devant le temple de million d'années de la reine Hatchepsout, l'iconographie fait elle-même usage de l'axe topographique pour ancrer le personnage sur les deux rives de Louxor. La profondeur historique qu'évoquent les monuments servira sans doute à surdéterminer l'inscription du saint dans le temps long. Nous l'avons dit plus haut, l'image du temple sert à réaffirmer des liens avec l'Égypte pharaonique. Le saint est ainsi autant attaché à la région que le sont les vieux monuments. Cette association (schème de l'amour) permet d'évincer l'islam et Byzance (schème de la violence). L'articulation entre ces schèmes antithétiques est utilisée pour manifester un idéal temporel dans lequel le saint est projeté. Wannas est le héros d'une époque reculée, le IVe siècle. Son inscription dans le temps long lui confère une autorité. Il symbolise la lutte d'un enfant dans une Égypte que les sources hagiographiques présentent comme un pays en voie de christianisation (IVe-Ve siècle). Aux yeux de l'énonciateur du récit, comme aux yeux de ceux qui constituent son auditoire, le saint est devenu une figure historique. L'absence de Wannas dans les sources ne représentera pas un obstacle aux faits qui sont établis dans la narration.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Si le temps de la narration renvoie à l'époque des persécutions[129], il nous semble évident que l'utilisation du schème de la violence à travers cet axe chronologique particulier permet de réactualiser une problématique contemporaine : celle des rapports conflictuels entre chrétiens et musulmans. Lorsque par le passé, un milieu intellectuel des environs de Coptos s'attela à la rédaction du *Synaxaire arabe* (entre 1111 et 1241) [130], l'idéologie anti-romaine et anti-polythéiste que le texte sous-tend, servait déjà à exprimer cette tension interconfessionnelle. Réactualiser un rapport de confrontation à l'Autre semble ainsi constituer une pratique constante qui permet à ses énonciateurs de réactiver des formes de revendications identitaires. Les récits hagiographiques du *Synaxaire* sont les garants de la mémoire d'évènements tragiques et permettent la mise en discours de formes de résistance incarnées par les martyrs. Plus qu'un discours apologétique en faveur du martyr, le recueil met en exergue un système de valeurs qui trouve l'essentiel de sa légitimité à travers une surabondance du merveilleux. L'utilisation du fait prodigieux dans la narration nous éloigne cependant du réel. L'introduction de l'invisible nous distancie de même avec les réalités sociologiques qui sous-tendent le récit hagiographique. Ainsi, est-il nécessaire de reconstituer la réalité en défiant un discours catalogique qui distord le réel.

À la fin du récit de Wannas, une place privilégiée est donnée à la question de l'espace. Le saint énonce une requête à un évêque : il désire être enterré au lieu-dit Umm Qurʿāt. Son vœu sera exaucé. La vision nocturne d'Anbā Marquṣ, dans laquelle, rappelons-le, l'invisible intervient, sert de moyen à la réintroduction de la topique de l'espace[131]. L'axe topographique est ainsi remis en discours à travers un moment particulier (un rêve) où visible (un évêque) et invisible (un ange) convergent. Il est important de saisir que c'est principalement par l'intermédiaire de l'épisode onirique que l'énonciateur tronque la réalité. L'intervention de l'invisible masque ainsi les réelles intentions de la figure épiscopale, à savoir celles de chercher à marquer l'espace urbain d'un symbole. L'analyse de la pratique du mythe nous permet d'appréhender pleinement ce que S. Andézian théorise en termes de « distinction ». Il est question de réintroduire du sacré dans une topographie qui s'est vue, au terme d'une profonde acculturation, dépouillée de ses principaux lieux saints. La pratique du mythe dissimule donc une réalité sociologique qui impose au chercheur de renouer avec une approche historique de la topographie. Enfin, si dans la narration, l'intervention de l'invisible a essentiellement pour but d'aider la figure épiscopale à localiser le corps du saint, c'est qu'il est question d'une disparition. Le motif narratologique

129. Ces persécutions renvoient à une époque reculée de l'histoire des chrétiens d'Égypte, époque qu'ils qualifient de *début de l'ère des martyrs*, ou *ère dioclétienne*, et dont l'ancrage chronologique est fixé à l'an 284.

130. « Le synaxaire est difficile à dater avec précision. La confrontation des parties communes aux deux recensions permet de conclure que celle de Haute Égypte, pour laquelle on ne conserve que les six premiers mois de l'année copte, est la plus ancienne : elle aurait été rédigée entre 1111 et 1241, dans les environs de Koptos, et serait pour Jean Doresse l'œuvre de couvents de la région de Benhadab, situés sur la rive gauche du Nil à l'ouest de Qeft et de Qûs, peut-être celui de Deir el-Gizâz, autrement connu sous le nom de "Couvent de Samuel", qui fut un important centre hagiographique », Papaconstantinou, 2001, p. 29.

131. Sur la relation entre le rêve, la découverte d'un nouveau saint et l'institutionnalisation d'un nouveau culte, saluons les travaux de Séverine Rey sur le cas du néomartyr Agios Rafaíl, exhumé sur l'île de Lesvos, en Grèce. Pour l'auteure, les rêves sont une « pierre angulaire du régime de croyance ». Le rêve dissipe autant les doutes, qu'il renforce la conviction, 2008, p. 104.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

nous renvoie dès lors à ce que S. Andézian théorise en termes de « rupture ». Dans le récit, la topographie possède la marque d'un sacré que le temps a dissimulé. Tâchons maintenant de comprendre grâce à un examen de la littérature ce qui apporte sens à cette « rupture ».

Les indices d'une déchristianisation

Nous prendrons comme point de départ le témoignage d'Abū al-Makārim (rédigé entre 1174 et 1204), nous informant de manière indiscutable de la totale disparition des lieux de culte dans le Louxor du XIIe siècle[132]. Ainsi, semble-t-il qu'à cette date, les centres de la dévotion chrétienne de la localité pendant l'Antiquité tardive, les *topos* de saint Shenetōm et de saint Sophronios, avaient déjà été abandonnés ou convertis pour les besoins d'un islam populaire. Le mausolée du *šayḫ* Maǧišǧiš remplaçait le premier, celui d'al-Ḥabašī (la tradition orale le transformera en al-Waḥšī) allait effacer le second des mémoires. Le *topos* de Dalsīna, la vierge qui est associée à ces deux personnages dans le récit du 20 hātūr (*Synaxaire*), avait vraisemblablement lui aussi disparu[133]. Cette « rupture » qui marque la topographie chrétienne de Louxor semble par ailleurs confirmée par les observations que Donald Whitcomb réalisa à l'occasion de fouilles dans les vestiges d'une église située au pied du môle oriental du pylône du temple d'Amon d'Opet. D'après des analyses effectuées à partir du dernier dépôt céramique de cette église, le céramologue estime en effet que cet édifice du culte cessa toutes activités durant la période ayyoubide (1171-1250)[134]. Il faut donc vraisemblablement considérer le XIIe siècle comme une période charnière dans l'histoire de la culture religieuse de Louxor. Abandon (ou destruction ?) d'une église et conversion de lieux saints ont contribué à marquer une nette « rupture ». La culture chrétienne de Louxor s'est appauvrie.

S'il demeure encore nécessaire d'expliquer les raisons sociologiques d'une telle acculturation, les très nombreuses informations que nous apporte l'inventaire d'Abū al-Makārim sur l'état de la topographie sacrée à l'échelle régionale, doivent par ailleurs nous conduire au constat suivant : il y a, à la fin du XIIe siècle ou au début du XIIIe siècle (époque de rédaction de l'auteur), une concentration de l'activité religieuse autour de Qamūla, Qūṣ et Qifṭ, localités qui rassemblent un nombre important de monastères et surtout d'églises. Dans l'éventualité où il y eut un mouvement migratoire de la population chrétienne de Louxor vers d'autres centres urbains, il n'est donc pas à exclure que ces trois localités ont pu constituer pour cette population un point de chute intéressant. L'on conservera à l'esprit que l'absence de culte à Louxor

132. D'après la notice qu'il consacre à Louxor dans son grand inventaire des sites chrétiens d'Égypte, Abū al-Makārim ne mentionne ni églises, ni installations monastiques, ni lieux de dévotion consacrés à des saints locaux. L'auteur ne retient de son passage à Louxor que l'évocation des ruines du temple d'Amon d'Opet. Il écrit : « Avant de passer la porte de cette ville, il y a des idoles qui se dressent telles des châteaux. Certaines ont la forme de lions ou de béliers et elles se tiennent debout sur leurs pieds en deux rangées, sur la droite et sur la gauche. Elles sont (taillées) dans de la pierre noire dure qui a été polie. Dans la ville, il y a également des idoles sans nombre faites de cette pierre noire et dure », Abū Ṣāliḥ al-Armanī, 1895, p. 284.
133. Serdiuk, 2013.
134. Grossmann, Whitcomb, 1993, p. 32.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

pendant cette période justifie la perspective de tels déplacements. L'évolution de la distribution des sièges épiscopaux à l'échelle régionale semble d'ailleurs indiquer un net recentrement de l'autorité épiscopale au niveau des localités situées au nord de Louxor. Nous constatons, *primo*, que dans l'état actuel de nos connaissances, aucun texte n'évoque l'occupation du siège épiscopal de Louxor, au-delà de l'année 1086[135]. Grâce à une série de procès-verbaux actant la tenue de plusieurs « coctions du chrême » (*ṭabīḫ al-mayrūn*)[136], nous pouvons, *secundo*, juger de l'absence presque totale de figures épiscopales issues du Ṣaʾīd, à l'occasion de ces célébrations (en 1257, en 1299, ainsi qu'en 1305)[137]. À cette dernière date, seule la ville de Qūṣ apparaît comme un évêché, représenté par l'évêque Anbā Mīnā. Nous pouvons, , considérer le siège épiscopal de Qifṭ comme l'unique siège occupé de manière continue à l'échelle de la région. Durant la première moitié du XIIIe siècle, trois évêques y siègent successivement : Mercure (1320), Boutros (1330 et 1342) et Athanase (1346). Au-delà de ces dates, les sources nous conduisent beaucoup plus tard, il est vrai, à Qifṭ, où siège un évêque nommé Yūʾannis (1703)[138]. Nous pouvons vraisemblablement saisir l'influence de ce personnage sur la région par le fait qu'il occupe tout à la fois les sièges de l'ancienne Midāmūd, de Naqāda et d'Isnā. Ainsi, Qifṭ possédait une influence morale certaine sur plusieurs centres urbains de la région, et sans doute sur davantage de hameaux et de localités faiblement occupés par des populations chrétiennes[139]. L'influence d'une autorité épiscopale sur un tel périmètre n'est, selon nous, pas anodine. Elle témoigne du recentrement de cette autorité au niveau de localités qui concentrent un nombre important de chrétiens.

Le témoignage du père Protais (m. 1671), de passage à Louxor en 1668, doit, selon nous, finir de nous convaincre qu'une « rupture » a autant marqué la topographie sacrée de Louxor que l'évolution de l'effectif démographique des chrétiens de la localité. Accompagné du père Charles-François d'Orléans, l'ecclésiastique ne dénombrait que « cinq ou six maisons de pauvres

135. D'après une liste énumérant les évêques rassemblés lors d'un concile organisé au Caire (1086), sous le règne du patriarcat de Cyrille II (1078-1092), un certain Mercure occupait à cette date le siège épiscopal d'al-Aqṣurayn (forme duelle d'al-Aqṣūr, en référence aux temples de Louxor et de Karnak), Kamal, 1933, p. 743 ; Munier, 1943, p. 29.

136. Selon Henri Munier, la coction du chrême est une célébration « à laquelle prenaient part la plupart des évêques du pays », Munier, 1943, p. 33.

137. À cette date seule la ville de Qūṣ est le siège d'un évêché, occupé par un certain Anbā Mīnā. Munier, 1943, p. 34-38.

138. C'est sans nul doute à ce même Yūannis que le père Sicard, de passage en Haute Égypte en 1714, fait référence quand il évoque, dans ses écrits, l'évêque de « Nequadé (Naqāda), nommé Jean, qui est aussi évêque de Coptos (Qifṭ), de Quous (Qūṣ) et d'Ebrim (Ibrīm, en Basse Nubie). Coptos et Quous sont deux villes anciennes à demi ruinées, à l'orient du Nil. Elles sont habitées par un grand nombre de Chrétiens ». D'après ses dires, le père Sicard avait connu, quinze ans plus tôt (1699), l'évêque Marc, le père de Jean, et son prédécesseur sur le siège de Naqāda, *Lettres édifiantes*, 1819, p. 233-234, 244 ; Munier, 1943, p. 65. Le père Johann Michael Vansleb (1635-1679), sur le terrain une quarantaine d'années plus tôt – il remonte le cours du Nil jusqu'à Minyā, en 1673 –, avait lui-même enregistré Naqāda (*Nekkadé*) comme l'*évêché le plus éloigné du Caire, du côté du Midy*, Vansleb, 1677, p. 26. Munier, 1943, p. 65.

139. Vansleb, 1677, p. 26 ; Munier, 1943, p. 65.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Chrétiens, qui, dit-il, nous reçurent aussi bien que leur pauvreté le pouvoit permettre[140] ». Notons par ailleurs qu'aucun lieu de culte n'est signalé par l'ecclésiastique. Près d'un siècle et demi plus tard (1817), le médecin anglais Robert Richardson (1779-1847) note pour sa part la présence à Louxor d'une centaine de familles (pour cinq fois plus de musulmans) dont l'espace domestique était concentré dans la seconde cour du temple. Si ce témoignage nous informe que cette communauté possédait à sa tête quatre prêtres, nous constatons par ailleurs que l'absence de lieu de culte est signalée sans ambiguïté, puisque nous apprenons qu'à cette époque les quatre ecclésiastiques étaient contraints de quitter quotidiennement la localité pour aller célébrer leur office dans un lieu situé, à une certaine distance, au nord de Louxor[141]. Ce lieu nous l'identifions au Dayr Anbā Baḫūm[142] qui, comme son nom l'indique, est dédié à saint Pachôme[143]. En 1823, Moyle Sherer (1789-1869) constatait de même que les chrétiens de Louxor se rendaient en ce lieu le samedi après-midi pour l'office du soir ou de minuit, et qu'ils s'en retournaient ensuite chez eux, le dimanche matin[144]. Les témoignages apportés par le missionnaire William Jowett (1787-1855) et par Eliza Platt[145], respectivement présents à Louxor, en 1819 et en 1838, confirmeront à leur tour ce phénomène de « rupture » dans la topographie sacrée[146].

140. *Œuvres diverses*, 1773, p. 93.
141. Richardson, 1822, p. 83-84, 102.
142. R. Richardson écrit : « It is a small ill-built house, surrounded with a court, inclosed by a stone wall. As we approached their house of prayer, the venerable fathers pointed with triumph to the sign of the cross that had been sculptured on the wall, as the badge of the religion in which they gloried. On remarking that it was nearly obliterated by human violence, they shrigged up their shoulders, stroked their beards, and observed that they lived by an imperfect toleration in presence of the Musulmans, the enemies of their faith (…) The interior of the church was no better than what might have been expected from the appearance of its coarse and tawdry exterior », 1822, p. 99-100.
143. À huit kilomètres au nord-est de Karnak. Coordonnées Google Earth: 25°41'43.09"N, 32°42'23.59"E. ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb confirme le précédent témoignage en remarquant que le monastère était autrefois servi par le clergé de Louxor, al-Baramūsī, 1932, p. 180. D'après René-Georges Coquin et Maurice Martin (1991, p. 729b-730a), le père Sicard (Sicard, 1982) avait déjà évoqué ce monastère en 1718, avant que le père Michel Jullien, Somers Clarke et Johann Georg n'en refassent parler au début du xxe siècle, Jullien, 1903, p. 283 ; Clarke, 1912, p. 120-121, 215 ; Georg, Prince of Saxony, 1914, p. 54-55 ; 1930, p. 48. D'après Georges Legrain, le monastère de Saint-Pachôme, saint patron des chrétiens de Louxor et guérisseur de leur bétail, fut reconstruit quatre-vingts ans avant qu'il ne l'eût lui-même visité. « Ce curieux monument n'est pas vieux : il n'y a pas encore quatre-vingts ans qu'il remplaça un autre beaucoup plus ancien, détruit depuis très longtemps. » G. Legrain relate ensuite la légende qui fut à l'origine de la reconstruction de l'établissement communautaire, 1914, p. 38-43.
144. Sherer, 1824, p. 114.
145. Belle-sœur du philologue et théologien Henry Tattam (1788-1868).
146. Jowett, 1822, p. 145 ; Platt, 1841, p. 151.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Recontextualisation les enjeux identitaires de la communauté chrétienne de Louxor au début du XXe siècle

Au terme de cette approche historique, nous saisissons mieux pourquoi il fut important pour la communauté chrétienne de Louxor, plus vraisemblablement pour son guide, l'évêque Anbā Marquṣ, de redresser le cours de l'histoire sacrée de la ville, en marquant l'espace d'un *topos* saint : le mausolée de Wannas (première moitié du XXe siècle). La « rupture » a motivé la « distinction », et la pratique du mythe, nous l'avons dit, exprime implicitement ces phénomènes. D'autres faits liés à l'évolution de l'espace urbain apportent, selon nous, davantage sens à ce nécessaire besoin de marquer l'espace. Depuis la fin du XIXe siècle, l'espace de la ville s'est considérablement transformé. Des missions étrangères se sont implantées en faisant construire églises[147], couvents[148] et écoles[149]. Plus tard, suite à la construction du premier barrage d'Aswān (1902) et donc dès lors que l'hydrométrie du Nil fut maîtrisée, Louxor s'émancipa littéralement de ses anciennes contraintes physiques, en voyant son ancienne superficie tripler, voire quadrupler en l'espace de quelques années. À cette époque, la ville connaît un essor économique important grâce à la croissance de sa fréquentation touristique. Elle attire désormais des populations en quête de nouveaux emplois. De nombreux *qūṣī* (habitants de Qūṣ) s'installent dès lors à Louxor, des chrétiens notamment. Dans ce contexte

147. Entre 1823 et 1838, une église de culte catholique est construite à l'initiative de la mission franciscaine en Égypte, à l'est du sanctuaire du temple d'Amon d'Opet, Platt, 1841, p. 151. Son clocher figure sur une photographie de A. Beato (vers 1871 ?), Busi *et al.*, 2008, fig. 78, p. 82. D'après l'état des lieux des implantations de la Mission en Égypte (seconde moitié du XIXe siècle), réalisé par le père du Mont S. Savino, préfet de la Mission, Louxor était alors une station sans résidence habituelle des missionnaires, Basetti-Sani, 1950, p. 368. L'église catholique figure en M sur l'« Esquisse du temple de Louxor, État des fouilles à la fin de la campagne de 1885 », Maspero, 1886. Cette église, ainsi que le couvent et l'école qui plus tard y furent annexés, seront finalement détruits, lorsque Gaston Maspero entreprit le dégagement de la partie méridionale du temple. Une autre église et un couvent furent ensuite érigés à la sortie de la ville, sur le chemin de Karnak (*šāriʿ al-Karnak*), de même qu'un établissement pour les sœurs franciscaines et une école (C2, fig. 7), Jullien, 1902, p. 245. Au début du XXe siècle, la Mission américaine fera elle-même construire une église au nord de la localité (Evangelical Presbyterian Church) (D1, fig. 7).

148. Un couvent est annexé à l'église catholique. L'égyptologue Ernesto Sciapparelli y demeura un temps en 1866, Basetti--Sani, 1950, p. 370. Le père jésuite M. Jullien qui évoque le bâtiment, en parle comme d'un petit couvent occupé par des pères franciscains, 1902, p. 244. Après sa destruction, nous l'avons dit, le couvent sera reconstruit sur le chemin de Karnak.

149. Dès 1885, les Franciscains fondent une école dans l'enceinte de leur couvent, Basetti-Sani, 1950, p. 369. Cet établissement scolaire est rapidement agrandi, une classe de filles est ajoutée en 1886, David, 1999, p. 149. L'école, nous l'avons dit, sera détruite, puis reconstruite sur le chemin de Karnak. G. Maspero témoigne enfin de l'intérêt de l'American Presbyterian Mission pour Louxor, lorsqu'il rapporte que des révérends protestants ont commencé de bâtir une école (Coptic Presbyterian School), David, 2003, p. 277. Les travaux commencent en 1860, sous la supervision commune du révérend Julian Lansing (1825-1892) et de Mīḫāʾīl, évêque de Louxor (D1, fig. 7), Hogg, 1861, p. 196-197. Muṣṭafā Agha Ayāt (m. 1887), agent consulaire des États-Unis à Louxor (début des années 1850-1871), avait aidé Lansing à introduire des garçons de confession musulmane dans l'école, Sharkey, 2008, p. 24. Charles Wilbour qui visite l'établissement à plusieurs reprises, rapporte dans une lettre datée du 22 janvier 1886, que depuis l'époque de sa fondation, il avait doublé en superficie, 1936, p. 352.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de relance économique, des nouvelles mosquées sont fondées à l'initiative de riches musulmans en quête de prestige[150]. L'implantation de missions étrangères qui imposent leur culte et leur système d'éducation, et la multiplication des lieux de prière musulmans transforment la topographie sacrée et par extension l'« espace vécu » des habitants de la ville. C'est dans ce contexte particulier que s'imposa sans doute à Anbā Marquṣ de lui-même inscrire dans l'espace un marqueur identitaire à même de redynamiser la culture hagiographique locale. Il est question pour cet acteur de participer à cette redéfinition de l'espace urbain et de renouer, par l'intermédiaire de Wannas, avec un passé chrétien qui, répétons-le, fut marqué par une « rupture ». Au-delà de cette manifestation d'un renouveau dans la ville, nous pensons que la figure épiscopale usa de pratiques discursives relevant du mythe pour asseoir sa propre autorité. Le lien que la pratique du mythe établit entre l'invisible et l'évêque permettait sans doute à ce dernier de construire son propre charisme[151]. Ainsi, l'axe mythologique est à nouveau exploité. À l'image des saints dont l'expérience est fondée sur des relations avec l'invisible, l'évêque est lui-même visité par une figure angélique. L'épisode doit nous convaincre qu'Anbā Marquṣ exploite l'axe mythologique pour établir et définir sa place dans une lignée spirituelle.

Conclusion : Classification, hiérarchisation et « bricolage du social »

Le travail de déconstruction de la tradition hagiographique par l'analyse de la pratique du mythe et l'effort de déconstruction de l'espace sacré par l'analyse hagiotopographique servent autant à cerner les moyens utilisés pour ancrer un personnage dans l'espace et le temps, qu'à dégager les principes régulateurs (dans notre cas, principalement les schèmes de l'amour et de la violence) qui permettent d'expliquer la place des acteurs d'une société donnée et la manière dont ceux-ci s'articulent les uns par rapport aux autres. Interroger le phénomène de « rupture » nous conduit inévitablement à devoir considérer les mécanismes qui se trouvent à l'origine des enjeux identitaires. Ces mécanismes sont explicités de manière latente dans la tradition hagiographique : ils entendent expliquer le monde en termes de classification et de hiérarchisation. Ainsi, faut-il que nous nous tournions également vers des concepts chers à M. Weber et à P. Bourdieu[152] pour montrer que si la communauté chrétienne – symbolisée par Wannas – possède de prime abord le visage d'une sphère culturelle « dominée », elle recouvre, selon nous, plus réellement le visage d'une sphère culturelle cherchant à rétablir une forme de domination, étant donné que,

150. Une nouvelle mosquée est érigée dans le *sūq* de Louxor, quand Muḥammad Muḥāssib (1843-1928), riche antiquaire de la ville, fait pour sa part construire une autre édifice du culte musulman, à côté du mausolée du *šayḫ* Maqišqiš ou, selon la prononciation locale, Maǧišǧiš (saint musulman qui, après la conversion du *topos* de Shenetōm, lui succède symboliquement).

151. S. Rey fait le même constat en mettant en évidence que les individus qui ont vu Agios Rafaïl en rêve, acquièrent crédit et charisme aux yeux d'une partie de leurs contemporains, 2008. Citons également Gaétan du Roy qui, dans sa thèse, montre la manière dont Abūnā Samʿān revisite et instrumentalise la légende du déplacement du mont Muqaṭṭam pour asseoir son autorité et sa légitimité, G. du Roy, 2014, chapitre 5.

152. Weber, 2015 ; Bourdieu, 1998.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

porteuse de ses propres vérités, elle réussit à manifester son système de croyances dans une nouvelle spatialité urbaine. La relation asymétrique qui, au terme de plusieurs siècles, s'était établie entre la sphère culturelle de la communauté chrétienne (acculturation du sanctoral local) et celle de la communauté musulmane (enrichissement du sanctoral local) s'est dès lors quelque peu rétablie. L'articulation antithétique qui motive le rapport entre la communauté chrétienne et les Romains invite, nous l'avons vu, à repenser les réels enjeux identitaires du récit : celui des rapports entre chrétiens et musulmans (la fonction dissimulée du mythe). Le schème de la violence est une clé de compréhension du récit. Il exprime la nature de ces enjeux identitaires. Il est le fondement sémantique du phénomène de « rupture ». Il sert enfin à mieux comprendre les mécanismes qui conduisent, motivent et justifient la « distinction ». Celle-ci s'exprime immatériellement dans les consciences (une nouvelle tradition hagiographique se déploie autour d'une nouvelle figure sainte) et matériellement dans l'espace (un nouveau *topos* sacré se développe autour d'un cénotaphe). La « rupture » et le besoin de combler un vide culturel invitent donc à recréer du lien avec le passé. Le schème de la violence réactive l'architectonique du mythe dans son ensemble. Par un procédé complexe stimulé consciemment ou inconsciemment, l'énonciateur de la tradition hagiographique se sert des quatre axes pour inscrire le saint dans une parenté (charnelle et/ou spirituelle), un cheminement (moral, spirituel, philosophique), un temps, un lieu et une tradition (mythe). L'énonciateur est un artisan. Il « bricole » à l'aide d'outils qu'il trouve à sa portée, à savoir les matériaux de sa culture.

Jugeant à propos d'apporter davantage de sens aux phénomènes qui gravitent autour de la figure de Wannas, nous voudrions terminer notre démonstration en interprétant ces phénomènes comme les produits de ce que Claude Javeau identifie à un « bricolage du social ». Dans son traité éponyme, le sociologue met en évidence que l'homme s'est livré à un « bricolage » toujours recommencé pour produire et reproduire ce que l'on appelle la société[153]. L'introduction de Wannas au sein d'enjeux identitaires qui trouvent fondement dans une problématique spatiale, sert de renouveau sociétal à une communauté qui utilise la topographie sacrée pour redonner un élan à une histoire sacrée éprouvée par les vicissitudes du temps. En cherchant à inscrire la biographie de Wannas dans le début de l'ère des martyrs, Anbā Marquṣ se mue en un praticien du mythe. Plus tard mise par écrit par l'hagiographe, la pratique du mythe redonne à la ville chrétienne une profondeur historique qu'elle avait alors perdue. Cette inscription du sanctoral

153. Selon Cl. Javeau, « nous sommes contraints, et partant nous contentons, qui que nous soyons et autant que nous sommes, dans nos actions qui contribuent à alimenter l'incessant processus de production/reproduction de la société, ou mieux, du « social », de bricoler. Ce verbe ne doit pas être compris dans une acception métaphorique. C'est bien d'un véritable bricolage que j'entends discourir, c'est-à-dire, si j'en crois le Petit Robert (une fois n'est pas coutume, faisons confiance au dictionnaire, d'autant qu'il ne s'agit que d'une première approximation), qui donne de "bricoler" le deuxième sens suivant: "V. tr. Arranger, réparer tant bien que mal, de façon provisoire". L'idée du "tant bien que mal", appliquée à mon objet, me semble tout à fait pertinente. Tout comme l'est, du reste, celle du "provisoire". Le "social" se fabrique cahin-caha, par essais et erreurs, et ce qui en constitue les armatures, sauf peut-être ce que Simmel a appelé les formes, n'est guère assuré de pérennité. Encore les formes ne sont-elles transtemporelles qu'en tant que réceptacles destinés à être remplis d'interactions se faisant, se défaisant, se refaisant, voire se contrefaisant sans cesse. Ce qui ne va ni sans conflits ni sans gâchis. Voilà bien ce qui s'entend par "bricoler" », Javeau, 2001, p. 3.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans la « longue durée » et dans une hagiographie qui puise dans le registre d'anciens modèles de foi (Jean-Baptiste ou le Christ), confère à la nouvelle figure sainte une légitimité nécessaire à l'alimentation de son culte. En matérialisant la présence de Wannas par la construction d'un *topos*, l'évêque construit sans doute son propre charisme, autant qu'il marque l'espace. Il offre au monde sensible une preuve de l'existence de Wannas. Il permet à la communauté chrétienne d'être à nouveau dignement représentée par un symbole. Il lui redonne en somme la possibilité sinon la liberté de vivre sa foi au contact d'un intercesseur.

Bibliographie

Instruments de travail

La Bible de Jérusalem, Éditions du Cerf, Paris, 1988 (12e éd.).

The Coptic Encyclopedia, Aziz S. Atiya (éd.), Macmillan Publishing Company, New York, 1991.

Sources

Hésiode, *Théogonie*, Annie Bonnafé (éd.), Payot & Rivages, La Petite Bibliothèque, Paris, 1993.

Œuvres diverses de M. Abauzit, contenant ses écrits d'Antiquité, de Critique et de Géographie, vol. 2, E. Van Harrevelt, Amsterdam, 1773.

Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions étrangères, vol. 3, *Mémoires du Levant*, Compagnie de Jésus (éd.), J. Vernarel, Ét. Cabin et Cie, Lyon, 1819 (2e éd.).

Platon, *Phédon*, *Œuvres complètes*, t. 4, 1re partie, Paul Vicaire (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 2002.

Plotin, *Ennéades*, livre III, Émile Bréhier (éd.), Les Belles Lettres, Paris, 1925.

Rousseau, Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Angèle Kremer-Marietti (éd.), L'Harmattan, 1973 ; 2009 (2e éd.).

« Thèbes. Louqsor », *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée française, Antiquité, Planches*, vol. 3, Charles-Louis-Fleury Panckoucke (éd.), Imprimerie de C.L.F. Panckoucke, Paris, 1820 (2e éd.).

The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abû Ṣâliḥ, The Armenian, Basil Thomas Alfred Evetts (éd.), Clarendon Press, Oxford, 1895.

Vansleb, Johann Michael, *Histoire de l'Église d'Alexandrie, fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites-coptes d'Égypte. Écrite au Caire même, en 1672 & 1673*, Veuve Clousier, Pierre Prome, Paris, 1677.

Voyage du tour du monde, traduit de l'Italien de Gemilli Careri, vol. 1, (L.M.N. trad.), Étienne Ganeau, Paris, 1719.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Aigle, Denise, *Saint orientaux*, Hagiographies médiévales comparées 1, De Boccard, Paris, 1995.

Aigle, Denise, *Miracle et Karāma*, Hagiographies médiévales comparées 2, BEHE 109, Brepols, Turnhout, 2000.

Aigle, Denise, « Introduction » *in* Aigle, Denise (éd.), *Les autorités religieuses entre charismes et hiérarchies. Approches comparatives*, Miroir de l'Orient Musulman, Brepols, Turnhout, 2011.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali (éd.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Collection Mémoires-Histoire, Éditions Autrement, Paris, 1996.

Amri, Nelly & Gril, Denis (éd.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam. Le regard des sciences de l'homme*, Maisonneuve & Larose, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, IREMAM, Paris, 2008.

Andézian, Sossie, « Introduction : Procès de fondation » *in* Andézian, Sossie (éd.), *Fondations des lieux de culte*, ASSR 151, 2010, p. 9-23.

Atiya, Aziz, *Coptic Encyclopedia*, vol. 5, 1991, p. 1528b, *s.v.* « Mark, Saint ».

Baedeker, Karl, *Egypt and the Sûdân, Handbook for Travellers*, K. Baedeker, Leipzig, T. Fisher Unwin, Londres ; Chas. Schibner's Sons, New York, 1914 (7e éd.).

Bagnard, Guy *et al.* (éd.), *L'Eucharistie et le prêtre. Actes du colloque, Ars, 2000*, Parole et Silence, Saint-Maur, 2000.

al-Baramūsī, ʿAbd al-Masīḥ Ṣalīb al-Masʿūdī (al-qomoṣ), *Tuḥfat al-sāʾilīn fī ḏikr adyurat ruhbān al-miṣriyyīn*, Maṭbaʿat al-Šams, Le Caire, 1932.

Basetti-Sani, Giulio, « La Mission franciscaine de Haute Égypte », *CHE* 4, al-Maaref, Le Caire, 1950, p. 359-371.

Basset, René, *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, R. Graffin, F. Nau, *PatrOr* 1-5, Firmin-Didot et Cie, Paris, 1904-1923.

Bourdieu, Pierre, *La domination masculine*, Éditions du Seuil, Paris, 1998.

Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean-Claude (éd.), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1970.

Braudel, Fernand, « Histoire et sciences sociales : la longue durée », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 4, 13e année, Armand Colin, Paris, 1958, p. 725-753.

Brisson, Luc, *Platon, les mots et les mythes*, Maspéro, Paris, 1982.

Brodrick, Mary (éd.), *A Handbook for Travellers in Lower and Upper Egypt*, vol. 2, John Murray, Londres, 1880 (6e éd.).

Brown, Peter, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, A. Rousselle (trad.), Éditions du Cerf, Patrimoine, Paris, 1984.

Brown, Peter, *Le monde de l'Antiquité tardive, de Marc Aurèle à Mahomet*, Ch. Monnatte (trad.), Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles, 2011.

Busi, Claudio *et al.* (éd.), *Il Fotografo dei Faraoni, Antonio Beato in Egitto 1860-1905*, Pendragon, Bologne, 2008.

Centlivres, Pierre, *Saints, sainteté et martyre. La fabrication de l'exemplarité*, Éditions de l'Institut d'ethnologie/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Neuchâtel, Paris, 2001.

Chambert-Loir, Henri & Guillot, Claude, *Le culte des saints dans le monde musulman*, École française d'Extrême-Orient, Paris, 1995.

Chih, Rachida & Gril, Denis (éd.), *Le saint et son milieu ou comment lire les sources hagiographiques*, *CAI* 19, Ifao, Le Caire, 2000.

Chodkiewicz, Michel, *Le sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Gallimard, Paris, 1986.

Chodkiewicz, Michel , « La sainteté et les saints en islam » *in* Chambert-Loir, Henri & Guillot, Claude, 1995, p. 13-32.

Clarke, Somers, *Christian Antiquities in the Nile Valley: A Contribution Towards the Study of the Ancient Churches*, Clarendon Press, Oxford, 1912.

Claval, Paul, *Principes de géographie sociale*, Génin, Paris, 1973.

Coquin, René-Georges & Martin, Maurice, *Coptic Encyclopedia*, vol. 3, 1991, p. 729b-730a, *s.v.* « Dayr Anba Bakhum ».

Cornell, Vincent, *Realm of the Saint : Power and Authority in Moroccan Sufism*, Texas University Press, Austin, 1998.

Couloubaritsis, Lambros, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruxelles, 1986.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Couloubaritsis, Lambros, « La logique du mythe et la question du non-être », *RTP* 122, 3, 1990, p. 323-340.
Couloubaritsis, Lambros, « Le statut transcendantal du mythe » *in* Florival, Ghislaine (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique*, Institut supérieur de Philosophie/Vrin, Louvain-la-Neuve, Paris, 1991, p. 14-44.
Couloubaritsis, Lambros, « Le "miracle grec" et l'origine de l'étonnement » *in* Thivel, Antoine (éd.), *Miracle, grec, Actes du 2e colloque sur la pensée antique tenus les 18, 19 et 20 mai 1989 à la Faculté des Lettres de Nice*, Association des publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1992, p. 261-274.
Couloubaritsis, Lambros, « Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe », *RPA* 13, 2, 1995a, p. 107-162.
Couloubaritsis, Lambros, « Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre* » *in* Brisart, Robert & Célis, Raphaël (éd.), *La voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie. En hommage à Ghislaine Florival*, Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1995b, p. 33-65.
Couloubaritsis, Lambros, « La philosophie et la question du mythe », *Cahier de philosophie*, Éd. De l'Ambedui, Bruxelles, 1997, p. 1-27.
Couloubaritsis, Lambros, « Le statut du mythe dans l'histoire de la philosophie », *Sartoniana* 11, Sarton Chair of the History of Sciences, University of Ghent, Gand, 1998, p. 15-41.
Couloubaritsis, Lambros, « Existe-t-il une logique archaïque ? » *in* Beets, François & Gillet, Éric, *Logique en perspective. Mélanges offerts à P. Gochet*, Ousia, Bruxelles, 2000a, p. 45-79.
Couloubaritsis, Lambros, « Le statut idéologique des schèmes archaïques » *in* Vanséveren, Sylvie (éd.), *Modèles linguistiques et idéologiques : « Indo-européen »*, Ousia, Bruxelles, 2000b, p. 109-125.
Couloubaritsis, Lambros, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, De Boeck Université, Point philosophique, Bruxelles, 1992 ; 2000c (3e éd.).
Couloubaritsis, Lambros, « Fécondité des pratiques catalogiques », *Kernos* 19, 2006, p. 249-266.
Couloubaritsis, Lambros, *La philosophie face à la question de la complexité. Le défi majeur du XXIe siècle*, I. *Complexités intuitive, archaïque et historique*, Ousia, Bruxelles, 2014.
David, Élisabeth, *Gaston Maspero 1846-1916. Le gentleman égyptologue*, Bibliothèque de l'Égypte Ancienne, Pygmalion, Paris, 1999.
David, Élisabeth, *Gaston Maspero : Lettres d'Égypte. Correspondance avec Louise Maspero (1883-1914)*, Seuil, Paris, 2003.
Detienne, Marcel, « Une mythologie sans illusion » *in* Pontalis, Jean-Bertrand (éd.), *Le temps de la réflexion 1980*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1980, p. 27-60.
Detienne, Marcel, *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.
Detienne, Marcel, *Tracés de fondation*, BEHE 93, Peeters, Louvain, Paris, 1990.
Di Méo, Guy, *L'Homme, la société, l'espace*, Anthropos, Paris, 1991.
Di Méo, Guy, *Géographie sociale et territoires*, Nathan, Fac. Géographie, Paris, 1998.
Di Méo, Guy, *Introduction à la géographie sociale*, Armand Colin, Cursus Géographie, Paris, 2014.
Di Méo, Guy & Buléon, Pascal, *L'espace social, Lecture géographique des sociétés*, Armand Colin, Paris, 2007.
Dumézil, Georges, *Mythe et épopées* 1-3, Gallimard, Quarto, Paris, 1968 ; 1995 (4e éd.).
El-Khawaga, Dina, *Le renouveau copte. La communauté comme acteur politique*, thèse de doctorat en Sciences Politiques, Institut d'études politiques, Paris, 1993.
Feuillet, Michel, *Lexique des symboles chrétiens*, Que sais-je ?, Presses Universitaires de France, Paris, 2004.
Filoramo, Giovanni, « Le fondement de l'autorité charismatique dans le monachisme chrétien (IVe-Ve siècles) : le discernement des esprits » *in* Amri, Nelly & Gril, Denis (éd.), 2008, p. 37-54.
Frémont, Armand, *La région, espace vécu*, Flammarion, Paris, 1976.
Frémont, Armand *et al.* (éd.), *La géographie sociale*, Masson, Paris, 1984.
Gabry, Séverine, « Processus et enjeux de la patrimonialisation de la musique copte », *EgMa* 3, 5-6, 2009, p. 135-158.
Gabry, Séverine, « Musique et images coptes. Un patrimoine en évolution », *Religions et Histoire* 31, 2010, p. 40-47.
Garcin, Jean-Claude, « Pour un recours à l'histoire de l'espace vécu dans l'étude de l'Égypte arabe », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 35, 3-4, Armand Colin, Paris, 1980, p. 436-451.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Gauthier, Claudine, *La décapitation de saint Jean en marge des Évangiles. Essai d'anthropologie historique et sociale*, Homme et société 41, Publications de la Sorbonne, Paris, 2012.

Geoffroy, Éric, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Ifead, Damas, 1995.

Georg, Johann, Prince of Saxony, *Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens*, Teubner, Leipzig, 1914.

Georg, Johann, *Neue Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens*, Teubner, Leipzig, Berlin, 1930.

Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt : An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford Monographs on Social Anthropology, Clarendon Press, Oxford, 1973.

Grossmann, Peter & Whitcomb, Donald, « Excavation in the Sanctuary of the Church in Front of the Luqsur-Temple », *ASAE* 72, 1993, p. 25-34.

Hedra, Metropolitan, « Christian Aswan in the Modern Era and the History of Its Cathedral », Gabra, Gawdat & Takla, Hany (éd.), *Christianity and Monasticism in Aswan and Nubia*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 2013, p. 175-186.

Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1941 ; Presses Universitaires de France, Quadrige, 2017 (2e éd.).

Hertz, Robert, « Saint Besse. Étude d'un culte alpestre », *RHR* 67, 1913, p. 115-180.

Heyberger, Bernard, « Entre Byzance et Rome : l'image et le sacré au Proche-Orient au XVIIe siècle », *Histoire, économie et société* 4, 1989, p. 527-550.

Heyberger, Bernard, « De l'image religieuse à l'image profane ? L'essor de l'image chez les chrétiens de Syrie et du Liban (XVIIe-XIXe siècle) » *in* Heyberger, Bernard & Naef, Silvia (éd.), *La multiplication des images en pays d'islam. De l'estampe à la télévision (XVIIe-XXIe siècle). Actes du colloque Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie, Istanbul, Université du Bosphore, du 25-27 mars 1999*, Ergon Verlag, Würzburg, 2003, p. 31-56.

Hogg, John, « Preaching to the Copts in Egypt », *The United Presbyterian Magazine* 5, 1861, p. 196-197.

Howard-Johnson, James & Hayward, Paul Antony, *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Ionat-Prat, Dominique & Veinstein, Gilles (éd.), *Lieux de culte, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, *RHR* 222, 4, 2005.

Javeau, Claude, *Le bricolage du social, Un traité de sociologie*, Georges Balandier (éd.), Sociologie d'aujourd'hui, Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

Jowett, William, *Christian Researches in the Mediterranean, from 1815 to 1820. In Furtherance of the Objects of the Church Missionary Society*, L.B. Seeley, J. Hatchard and Son, Londres, 1822.

Jullien, Michel, « Le culte chrétien dans les temples de l'antique Égypte », *Études, Revue fondée en 1856 par des Pères de la Compagnie de Jésus* 92, 1902, p. 237-253.

Jullien, Michel, « Quelques anciens couvents de l'Égypte », *Les Missions catholiques, Bulletin hebdomadaire illustré de l'œuvre de la propagation de la foi* 35, 1903, p. 283-285.

Keriakos, Sandrine, « Les Coptes : martyrs et néo-martyrs » *in* Bernardi, Donatella & Étienne, Noémie (éd.), *Standing on the Beach with a Gun in my Hand, Eternal Tour – Jerusalem*, Labor et Fides, Genève, Blackjack, Bruxelles, Paris, 2011, p. 123-129.

Kerrou, Mohamed (éd.), *L'autorité des saints. Perspectives historiques et socio-anthropologiques en Méditerranée occidentale*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Institut de recherche sur le Maghreb contemporain, Paris, 1998.

Lefebvre, Henri, *La production de l'espace*, Anthropos, Paris, 1974 ; 2000 (4e éd.).

Legrain, Georges, *Louqsor sans les pharaons*, Vromant et Cie, Bruxelles, Paris, 1914.

Lentzen-Deiss, Fritzleo, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurter Theologische Studien 4, Joseph Knecht Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1970.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, vol. 1, Plon, Paris, 1958.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962a.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Lévi-Strauss, Claude, « Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme. Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau », Baud-Bovy, Samuel (éd.), *Jean-Jacques Rousseau*, La Baconnière, Neuchâtel, 1962b, p. 239-248.

Lévi-Strauss, Claude, *Les mythologiques* 1, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.

Lévi-Strauss, Claude, *Les mythologiques* 2, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 1966.

Lévi-Strauss, Claude, *Les mythologiques* 3, *L'origine des manières de table*, Plon, Paris, 1968.

Lévi-Strauss, Claude, *Les mythologiques* 4, *L'homme nu*, Plon, Paris, 1971.

Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, vol. 2, Plon, Paris, 1973.

Lévi-Strauss, Claude, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983.

Lévi-Strauss, Claude, *Paroles données*, Plon, Paris, 1984.

Lévi-Strauss, Claude, *La potière jalouse*, Plon, Paris, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, *Histoire de Lynx*, Plon, Paris, 1991.

« Luxor & Karnak », Survey of Egypt, Tourist Edition, Le Caire, 1922.

Maspero, Gaston, « Sur les fouilles exécutées en Égypte, de 1881 à 1885 », *BIE* 2, 6, année 1885, 1886.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Al-Sayyid Aḥmad al-Badawī, un grand saint de l'islam égyptien*, *TAEI* 32, Ifao, Le Caire, 1994.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2002.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « La fonction sacrale de l'image dans l'Égypte contemporaine : de l'imagerie traditionnelle à la révolution photographique » *in* Heyberger, Bernard & Naef, Silvia (éd.), *La multiplication des images en pays d'islam. De l'estampe à la télévision (XVIIe-XXIe siècle). Actes du colloque Images : fonctions et langages. L'incursion de l'image moderne dans l'Orient musulman et sa périphérie, Istanbul, Université du Bosphore, du 25-27 mars 1999*, Ergon Verlag, Würzburg, 2003, p. 44-61.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Histoire d'un pèlerinage légendaire en islam. Le mouled de Tantâ du XIIIe siècle à nos jours*, Aubier, Flammarion, Paris, 2004.

Mayeur-Jaouen, Catherine, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2005.

Mayeur-Jaouen, Catherine, « Pèlerinages musulmans d'Égypte : une culture festive en proie à la réforme » in *Les pèlerinages dans le monde, à travers le temps et l'espace. Actes du colloque organisé par le professeur Jean Chélini le 9 novembre 2005*, Picard, Paris, 2008, p. 117-127.

Moles, Abraham & Rohmer, Elisabeth, *Psychologie de l'espace*, Textes rassemblés, mis en forme et présentés par V. Schwach, L'Harmattan, Paris, 1998.

Morelli, Anne & Dierkens, Alain (éd.), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Problèmes d'histoire des religions 28, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008.

Munier, Henri, *Recueil des listes épiscopales de l'Église copte*, Publications de la Société d'archéologie copte, Textes et Documents 2, Le Caire, 1943.

Noin, Daniel, *Géographie sociale. Actes du Colloque de Lyon 1982*, Groupe universitaire d'études sur la population et l'espace, Paris, 1983.

Painchaud, Louis, *L'écrit sans titre. Traité sur l'origine du monde, (NH II, 5 et XIII, 2 et Brit. Lib. Or. 4926 [1])*, BCNH, Section « Textes » 21, Presses de l'Université de Laval, Québec ; Peeters, Louvain, Paris, 1995.

Papaconstantinou, Arietta, *Le culte des saints en Égypte. Des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Le monde byzantin, CNRS Éditions, Paris, 2001.

Paul-Lévy, Françoise & Segaud, Marion, *Anthropologie de l'espace*, Centre Georges Pompidou, Centre de création industrielle, Paris, 1983.

Platt, Eliza, *Journal of a Tour Through Egypt, the Peninsula of Sinai, and the Hoy Land, in 1838, 1839*, vol. 1, Richard Watts, Londres, 1841.

Pouillon, Jean, « La fonction du mythe » *in* Pontalis, Jean-Bertrand (éd.), *Le temps de la réflexion 1980*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1980, p. 83-90.

Rachet, Guy & Simoën, Jean-Claude, *Voyage en Égypte : David Roberts*, Bibliothèque de l'Image, Paris, 1995.

Rey, Séverine, *Des saints nés des rêves. Fabrication de la sainteté et commémoration des néomartyrs à Lesvos (Grèce)*, Éditions Antipodes, Lausanne, 2008.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Richardson, Robert, *Travels Along the Mediterranean and Parts Adjacent in Company with the Earl of Belmore During the Years 1816-17-18: Extending as Far as the Second Cataract of the Nile, Jerusalem, Damascus, Balbec*, vol. 2, T. Cadell, Londres ; W. Blackwood, Édimbourg, 1822.

Roy, Gaétan du, « Les images coptes. Entre l'icône et l'autocollant » *in* Pirotte, Jean, Sappia, Caroline & Servais, Olivier (éd.), *Images et diffusion du christianisme. Expressions graphiques en contexte missionnaire XVIe-XXe siècle*, Mémoires d'Églises, Éditions Karthala, Paris, 2012, p. 169-183.

Roy, Gaétan du, *Le prêtre des chiffonniers ou la construction d'une autorité religieuse au Caire entre charisme, tradition et clientélisme (1974-2014)*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain-la-Neuve, 2014.

Roy, Gaétan du, « Abūnā Samʿān un prêtre bâtisseur en Égypte » *in* Heyberger, Bernard (éd.), *Chrétiens au Proche-Orient*, *ASSR* 171, 2015, p. 165-185.

Segaud, Marion, « Anthropologie de l'espace : catalogue ou projet ? » *in* Lefevre, H. & Kopp, A. (éd.), *Espaces et sociétés* 9, Anthropos, Paris, 1972, p. 29-38.

Segaud, Marion, *Anthropologie de l'espace. Habiter, fonder, distribuer, transformer*, Armand Colin, Collection U, Paris, 2010.

Seraïdari, Katerina, *Le culte des icônes en Grèce*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2005.

Serdiuk, Emmanuel, « Des martyrs tombés dans l'oubli, Hagiographie copte et musulmane à Louqsor. Fabrication de figures saintes et redéfinition de l'espace » *in* Dépret, Isabelle & Dye, Guillaume (éd.), *Partage du sacré. Transferts, dévotions mixtes, rivalités interconfessionnelles*, Éditions Modulaires Européennes, Bruxelles, 2013, p. 123-147.

Serdiuk, Emmanuel, « Le séjour de John Madox dans la plaine thébaine des années 1823-1824 : De l'exploration des sites antiques à l'observation d'une révolte populaire [Pl. LXVI-LXVII] », *Memnonia* 25, Printograph, Le Caire, 2014, p. 169-184.

Serdiuk, Emmanuel, « La révolte de Haute-Égypte de 1865 : Continuité et déclin d'une parenté "prophétique" [Pl. XVII-XVIII] », *Memnonia* 26, Printograph, Le Caire, 2015, p. 137-155.

Serdiuk, Emmanuel, « L'architecture de briques crues d'époque romano-byzantine à Karnak : Topographie générale et protocole de restitution par l'image », *Cahiers de Karnak* 16, 2017, p. 373-392.

Serdiuk, Emmanuel, « Un pigeonnier de briques crues dans le contexte du Ramesseum à l'époque romano-byzantine ? » *in* Boud'hors, Anne & Louis, Catherine (éd.), *Études coptes* 16, CBC 23, Paris, 2018, à paraître.

Sharkey, Heather, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2008.

Sherer, Moyle, *Scenes and Impressions in Egypt and in Italy*, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown, and Green, Londres, 1824.

Sicard, Claude, *Oeuvres* I. *Lettres et relations inédites*, Maurice Martin (éd.), BiEtud 83, Ifao, Le Caire, 1982.

Smith, Pierre, *Le récit populaire au Rwanda*, Armand Colin, Paris, 1975.

Smith, Pierre, « Positions du mythe » *in* Pontalis, Jean-Bertrand (éd.), *Le temps de la réflexion 1980*, vol. 1, Gallimard, Paris, 1980, p. 61-81.

Vauchez, André, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1999.

Vauchez, André, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, CEFR 273, Rome, 2000.

Veinstein, Gilles, « Les voies de la sainteté dans l'islam et le christianisme », *RHR* 215, 1, 1998, p. 5-16.

Vincent, Jeanne-Françoise, Dory, Daniel & Verdier, Raymond (éd.), *La construction religieuse du territoire*, Anthropologie – Connaissance des hommes, L'Harmattan, Paris, 1995.

Voile, Brigitte, *Les coptes d'Égypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions*, Collection Moyen-Orient, CNRS Éditions, Paris, 2004.

Weber, Max, *La domination*, I. Kalinowski (trad.), La Découverte/Poche, Paris, 2015.

Weens, Sylvie, « Between Myth and Reality : The Andraos Collection », *EgArch* 44, 2014, p. 26-29.

Wilbour, Charles, *Travels in Egypt (December 1880 to May 1891), Letters of Charles Edwin Wilbour*, Jean Capart (éd.), Brooklyn Museum, Brooklyn, New York, 1936.

Kamal, Youssouf, *Monumenta Cartographica Africæ et Ægypti*, vol. 3, fasc. 3, Youssouf Kamal (éd.), Le Caire, 1933.

Kamāl, Yūʾannas, *al-Šahīd Wannas*, Maktaba Kīrlū bi-šubrā, Le Caire, n.d.

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

1

2

3

4

Fig. 1-4. Représentations d'Anbā Wannas al-Aqṣurī (Collection E. Serdiuk).

© IFAO 2024

Fig. 5. Souvenirs à l'effigie d'Anbā Wannas al-Aqṣurī (E. Serdiuk, 2016).

Fig. 6. Cénotaphe d'Anbā Wannas al-Aqṣurī (E. Serdiuk, 2016).

© IFAO 2024

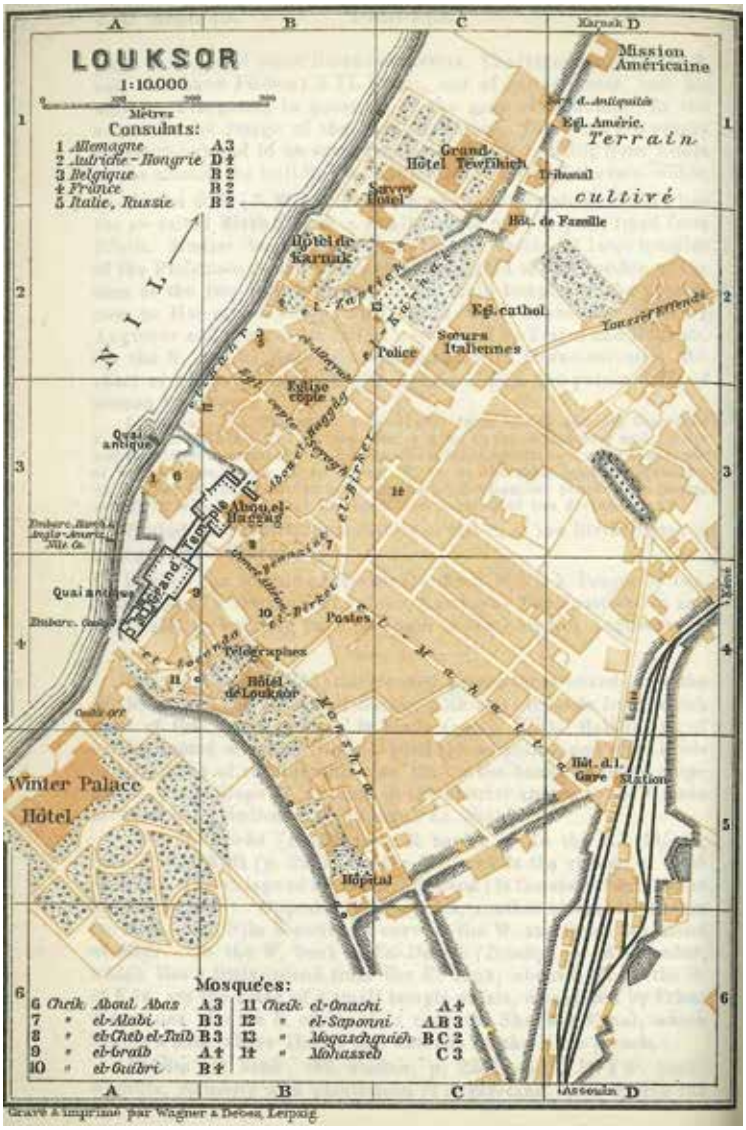

Fig. 7. Carte de Louxor (K. Baedeker, 1914).

© IFAO 2024 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2024