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. 193-218

Gaëtan du Roy, Manhal Makhoul, Perrine Pilette

Le miracle du Muqaṭṭam à travers les siècles. Origines et réinventions d'une légende copte

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

9782724711806	*Les papyrus de la mer Rouge IV*	Pierre Tallet
9782724711219	*Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts*	Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.)
9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

GAÉTAN DU ROY, MANHAL MAKHOUL, PERRINE PILETTE*

Le miracle du Muqaṭṭam à travers les siècles

Origines et réinventions d'une légende copte

RÉSUMÉ

Le miracle du déplacement du Muqaṭṭam circule au sein de la communauté copte depuis un millier d'années. Aujourd'hui encore, il est souvent évoqué par les fidèles de l'Église copte comme un exemple de victoire de la foi chrétienne contre l'islam. Ce récit, même s'il possède des traits structurels fixes, a pourtant connu d'importantes variantes au fil des siècles, au départ de sa première attestation dans le corpus copto-arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. De manière générale, il a surtout vu se développer ses aspects apologétiques, finissant par inclure la conversion au christianisme du calife al-Muʿizz, qui fonda la ville du Caire à la fin du xᵉ s. Au xxᵉ s., cette affirmation fit l'objet de débats virulents dans la presse. À partir des années 1970, un jeune prêcheur redonna une nouvelle jeunesse à ce récit en entreprenant de fonder un énorme lieu de culte au Muqaṭṭam, commémorant le miracle. Fruit d'une collaboration entre un historien de l'époque contemporaine et de deux philologues, cet article entend proposer une approche décloisonnée, où l'histoire des textes dialogue avec l'analyse des pratiques contemporaines. Cette recherche montre que, si de nombreuses traditions ont d'anciennes racines, elles n'en sont pas moins toujours réinventées en fonction des contextes successifs au sein desquels elles s'inscrivent.

Mots-clés : copte, historiographie copto-arabe, miracle, Muqaṭṭam, réinvention de la tradition, relations islamo-chrétiennes

* Gaétan du Roy, Chargé de cours invité, Université Saint-Louis (Bruxelles), gaetan.duroy@gmail.com
Manhal Makhoul, Maître de langues, Institut des Langues Vivantes – Université catholique de Louvain, manhal.makhoul@uclouvain.be
Perrine Pilette, Post-doctorante Marie Skłodowska-Curie, Sorbonne Université, perrine.l.pilette@gmail.com

AnIsl 52 (2019), p. 193-218 Gaëtan du Roy, Manhal Makhoul, Perrine Pilette
Le miracle du Muqaṭṭam à travers les siècles. Origines et réinventions d'une légende copte
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

✦ **ABSTRACT**

The miracle tale of the Moving Muqaṭṭam mountain has been circulating among the Coptic community for a thousand years. Nowadays, members of the Coptic Church still refers to it as an example of victory of the Christian faith over Islam. This narrative, even if it bears some fixed structural features, went through numerous variations throughout times. On the basis of its first attestation in the Coptic-Arabic text of the *History of the Patriachs of Alexandria*, it was later further developped, mainly under an apologetic angle. Finally, it included the episode of the Caliph al-Muʿizz—founder of Cairo in the 10th century—converting to christianity. In the 20th century, this was subject to considerable debate in the press. From the 1970's onwards, a young preacher revigorated the famous narrative by founding a huge place of worship at the Muqaṭṭam, commemorating the miracle. This paper, which is the result of a collective work by a historian and two philologists, intends to offer a collaborative approach, where the history of texts is combined with the analysis of contemporary practices. This research shows that, even if numerous traditions have very old roots, they are always reinveted, depending on successive contexts in which they take place.

Keywords: coptic, coptic-arabic historiography, miracle, Muqaṭṭam, reinvention of the tradition, muslim-christian relationships

* * *

Introduction

Le Muqaṭṭam, une montagne située en bordure orientale du Caire, est au cœur d'un spectaculaire miracle que l'on raconte au sein de la communauté copte depuis près de mille ans : la montagne fut déplacée par la seule force de la foi des chrétiens, en réponse à une provocation de la part des autorités fatimides. Le présent article a pour but de présenter l'évolution de l'histoire de la translation miraculeuse du Muqaṭṭam, depuis ses premières attestations dans les sources médiévales copto-arabes jusqu'à ses actualisations contemporaines. Il entend mettre en évidence les enjeux qui sous-tendent la création et la circulation de ce récit à travers le temps et, dans une certaine mesure, à travers l'espace. Cette légende, encore très vivante dans les milieux coptes aujourd'hui, est d'un intérêt majeur pour l'histoire sociale de l'Égypte car elle permet notamment de mettre en évidence, à des époques successives, des processus de revendication de l'espace urbain (ou public au sens large) par les chrétiens et les musulmans grâce à la sacralisation de la montagne, objet de concurrence symbolique. En outre, cette étude souligne les processus de transmission, d'altérations et de réinvention d'une tradition sur une période de près de mille ans, ce qui nécessite de mettre à contribution les ressources de différentes disciplines : l'histoire, la philologie, l'histoire des textes et l'anthropologie. En effet, l'originalité de la démarche est de croiser les approches méthodologiques pour essayer de dépasser

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les clivages trop marqués entre approches textuelles et enquêtes de terrain, mais aussi entre histoire ancienne et histoire contemporaine. Cela est d'autant plus pertinent qu'en Égypte, de nombreuses traditions attestées par les sources écrites sont encore bien vivantes. Tellement vivantes qu'elles se sont adaptées à l'Égypte d'aujourd'hui, leur interprétation suscitant des débats qui constituent aussi, à leur manière, des enjeux de pouvoirs. Comme toute tradition, celle du miracle est constamment réinventée. Elle possède certes des traits structurels mais ne peut être comprise sans une étude fine de son contexte de production et de circulation[1].

À partir de la conquête arabe, au fur et à mesure de l'arabisation et de l'islamisation de l'Égypte, une concurrence se développa entre chrétiens et musulmans pour le marquage religieux du territoire. Les musulmans souhaitaient sacraliser les espaces conquis dans un effort d'appropriation auquel les chrétiens réagirent en développant une nouvelle géographie sacrée, alimentée par de nouveaux récits religieux. Le meilleur exemple est constitué par le développement progressif de nouvelles et nombreuses traditions relatives au voyage de la Sainte Famille en Égypte. En effet, aux x^e^ et xi^e^ siècles, les histoires chrétiennes concernant le parcours de la famille du Christ dans la vallée du Nil se multiplièrent – sans doute en réaction aux traditions musulmanes qui apparaissaient à la même époque[2]. Dans la foulée, le Muqaṭṭam, en tant que montagne, fut également l'objet d'une telle compétition. En effet, « [T]outes les mythologies ont une montagne sacrée » nous apprend Mircea Eliade[3] et, dans le christianisme et dans l'islam, les montagnes sont aussi souvent sacralisées. Le fait que le Muqaṭṭam soit la seule montagne à proximité d'al-Fusṭāṭ, puis du Caire, renforça certainement la concurrence entre chrétiens et musulmans pour s'approprier la sacralité de ce lieu. Il est probable que le nom « Muqaṭṭam », dont l'origine reste incertaine, ait été donné par les Arabes qui avaient coutume de baptiser les montagnes se trouvant en territoire conquis[4].

La première trace connue du récit du miracle se trouve dans le corpus arabe de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* (abrév. *HPA*). Il s'agit d'un recueil qui compile les biographies – ou *Vies* (en arabe *sīra*) – des patriarches de l'Église copte. Ce texte constitue non seulement la plus importante source dont nous disposons pour écrire l'histoire des coptes mais également une source majeure pour l'histoire du Moyen-Orient en général[5]. La présence du récit du déplacement miraculeux au sein de l'*HPA* est particulièrement significative car celle-ci fait office d'histoire officielle de l'Église copte. En effet, au xi^e^ siècle, alors que l'usage de la langue

1. Marianne Shenoda a proposé une interprétation du miracle qui prend essentiellement en considération ces traits structurels que nous évoquons et la dimension de plainte contre la domination de l'islam. Nous considérons pour notre part que cette vision est trop essentialiste et néglige le contexte qui seul donne sens à ce récit. Concernant l'invention de la tradition, nous nous appuyons sur les travaux d'Éric Hobsbawm.
2. Décobert, 2000, p. 250.
3. Eliade, 1989, p. 92.
4. Rāġib, 1999, p. 161.
5. On lira sur ce texte den Heijer, 1989 ; 1991 ; den Heijer, Pilette, 2012 ; Pilette, 2013 ; Pilette, 2014 ; den Heijer, 2015. Pour une nouvelle édition du texte complet de l'*HPA*, voir le projet *International Coptic-Arabic Historiography Project* (ICAHP) en cours à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique) : https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/incal/ciol/international-copto-arabic-historiography-project-icahp.html

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

copte déclinait sensiblement parmi la population chrétienne désormais largement arabisée[6], l'Église décida de se doter d'une telle histoire en arabe, sous la forme d'une succession de biographies de ses patriarches. À l'instigation du patriarcat, des sources coptes contenant des données sur l'histoire de l'Église furent rassemblées, compilées, adaptées et traduites en arabe. La rédaction du texte fut ensuite continuée dans cette langue. Grâce à une étude critique des manuscrits, ce compilateur a pu être identifié comme étant un notable et diacre alexandrin du nom de Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriǧ[7] et non, comme on le prétend encore fréquemment au sein de la communauté copte, Sāwīrus Ibn al-Muqaffaʿ, premier auteur copte à avoir écrit en arabe au xᵉ siècle[8]. Nous verrons plus loin que cet élément n'est pas anodin, puisque Sāwīrus est l'un des acteurs du récit qui nous intéresse et qui se trouve dans la 62ᵉ *Vie*[9] du corpus, celle du patriarche d'origine syrienne Abrahām Ibn Zurʿa[10]. Celle-ci trouve sa place au sein d'un ensemble plus vaste constitué des *Vies* 56-65 et basé sur l'ouvrage en langue copte perdu de Mīḫāʾīl, évêque de Tinnīs, probablement composé aux alentours de 1051, sous le califat d'al-Mustanṣir Billāh (1036-1094). Avant de détailler le récit en question, il faut encore signaler que Mīḫāʾīl était enfant au moment des persécutions dont furent victimes les coptes vers 1010-1020, sous le califat d'al-Ḥākim, ce qui a pu avoir une certaine influence sur son récit[11].

Le récit du miracle[12]

Le récit commence par une succession difficile à la tête de l'Église : au décès du patriarche Anbā Mīnā, on ne trouva personne pour lui succéder. C'est Abrahām Ibn Zurʿa qui fut choisi, contre son gré, aux alentours de 975[13]. Marchand syrien du nom d'Ibrahīm, réputé pour sa charité, il était proche du calife al-Muʿizz, le premier de la dynastie des Fatimides égyptiens. Un jour où les évêques et les prêtres étaient rassemblés dans l'Église de Saints-Serge-et-Bacchus,

6. Voir à ce sujet : Delattre, Liebrenz, Richter, Vanthieghem, 2012, p. 183-188.
7. Sur ce processus de traduction, adaptation et compilation, voir den Heijer, 1989, p. 81-116.
8. Atiya, 1991.
9. Comme l'*HPA* est composée de biographies des patriarches, cela impose des contraintes structurelles au récit qui constituent souvent le cœur de la narration, même si, à bien des occasions, ce sont les indications historiques sur la communauté copte ou sur l'histoire politique qui prennent le plus de place. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'un mélange entre la biographie du patriarche Abrahām aux prises avec les difficultés de sa communauté et le récit du déplacement de la montagne.
10. Sur ce patriarche, voir den Heijer, 1994 ; den Heijer, 2004 ; Boutros, 2013 ; Makhoul, 2015.
11. Mīḫāʾīl fut diacre et secrétaire du patriarche Šinūda II. Il est ensuite nommé évêque, mais reste secrétaire patriarcal : den Heijer, 1989, p. 151-152.
12. Le résumé du récit est basé sur la recension primitive du texte, inédite et conservée pour cette partie dans le ms Paris arabe 303, fº 188rº-200rº. Pour une nouvelle étude et édition critique de la *Vie* 62 dans cette recension et dans ses versions tardives, voir la thèse de M. Makhoul sur la branche syrienne de l'*HPA*, intitulée : « La branche syrienne de l'historiographie d'Égypte : échanges textuels et culturels », Université catholique de Louvain, 2018.
13. La datation est incertaine : Abrahām est supposé contemporain du règne d'al-Muʿizz (973-975) mais certaines versions situent le « miracle » sous son fils al-ʿAzīz ou encore al-Ḥākim. Sur ces problèmes de datation voir Garitte, 1963, p. 586-587.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ibrahīm entra pour prier. L'un des prélats, l'apercevant, s'écria alors que ce devait être Dieu qui l'envoyait – les hommes d'Église le choisirent aussitôt comme patriarche, l'intronisant de force à Alexandrie[14]. Il prit alors le nom d'Abrahām.

Le vizir du calife al-Muʿizz s'appelait Yaʿqūb Ibn Killis et était un juif d'origine irakienne qui s'était converti à l'islam (ismaïlien) lorsqu'il entra au service d'al-Muʿizz en Ifrīqiya[15]. Ibn Killis, selon le récit, était jaloux de l'accès privilégié dont le patriarche jouissait auprès du souverain fatimide et ce sentiment l'amena à suggérer au calife d'opposer, au cours d'un débat, l'un de ses amis juifs du nom de Mūsā au patriarche, et ce afin de lui dévoiler la vérité sur la foi des chrétiens. Al-Muʿizz accepta, proposant que le patriarche lui envoie un évêque de son choix pour débattre, en sa présence, avec Mūsā[16]. Selon le texte, c'est Sāwīrus qui fut choisi pour représenter le patriarche lors du débat. Ce dernier humilia Mūsā en se basant sur un passage de la Bible censé prouver l'ignorance des juifs : « Le bœuf connaît son possesseur et l'âne la crèche de son maître ; mais Israël n'a point de connaissance, mon peuple n'a point d'intelligence » (Is. 1-3). Sāwīrus conclut alors en affirmant qu'il ne pouvait pas discuter avec les ignorants en présence du calife.

L'orateur juif chercha alors un moyen de laver l'affront et obtint une audience auprès du calife durant laquelle il signala à ce dernier un passage de l'Évangile : « Si vous avez de la foi comme une graine de sénevé et que vous dites à la montagne : "Déplace-toi et jette-toi dans la mer", elle le fera[17] ». Le juif proposa au calife de tester la validité de la foi des chrétiens et celui-ci, approuvant ses paroles, fit venir le patriarche Abrahām à qui il demanda de confirmer la présence de cette phrase dans l'Évangile. Le patriarche fut bien forcé de l'admettre et al-Muʿizz le mit alors au défi de réaliser un tel prodige, sans quoi les chrétiens seraient passés par le fil de l'épée. Abrahām, abasourdi, demanda au souverain trois jours de délai pour « trouver et implorer le Seigneur ».

Le patriarche convoqua alors tous les prêtres et notables du Caire. Il exposa la situation au clergé et au peuple chrétien, et imposa aux moines du Wādī Habīb (Wādī al-Naṭrūn) de prier pendant trois jours et trois nuits. Abrahām pria également trois jours entiers à

14. À cette époque, Alexandrie était encore le siège du patriarcat, même si les patriarches résidaient de plus en plus à Fusṭāṭ ou dans des villes du Delta. Voir sur cette question den Heijer, 2002.

15. Bianquis, 1995, p. 89-90.

16. Ibn Killis lui-même était réputé pour son goût des débats. On en trouve trace dans un fragment des documents de la Genizah qui présentent une réponse à une attaque du vizir contre la religion juive : voir Cohen, 1990.

17. Voici les différentes occurrences dans la Bible du *logion* : Matthieu XVII, 20 : « Si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne : "Passe d'ici là-bas", et elle y passera ». Matthieu XXI, 21 : « Jésus leur répondit : "Je vous le dis en vérité, si vous aviez de la foi et que vous ne doutiez point, non seulement vous feriez ce qui a été fait à ce figuier, mais quand vous diriez à cette montagne : 'Ote-toi de là et jette-toi dans la mer', cela se ferait" ». Marc XI, 23 : « Je vous le dis en vérité, si quelqu'un dit à cette montagne : "Ote-toi de là et jette-toi dans la mer" et s'il ne doute point en son cœur, mais croit que ce qu'il dit arrive, il le verra s'accomplir ». On notera encore dans le même esprit cette autre référence, Luc XVII, 6 : « Et le Seigneur dit : "Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce sycomore : 'Déracine-toi, et plante-toi dans la mer' et il vous obéirait" ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'Église al-Muʿallaqa, tout en jeûnant. Le matin du troisième jour, il tomba endormi, épuisé par le chagrin. Durant son sommeil, la Vierge lui apparut en rêve et, le rassurant, lui indiqua qu'il pourrait trouver à Darb al-Ḥadīd[18] un tanneur borgne qui accomplirait le miracle. Ce tanneur, anonyme dans les premiers récits, recevra le nom de Samʿān dans des traditions plus tardives. Le patriarche se rendit au lieu indiqué et rencontra le tanneur. Ce dernier narra au patriarche sa propre histoire et l'épisode de son œil arraché, sa vie simple et le fait qu'il apportait chaque matin de l'eau aux pauvres. Ensuite, il informa le patriarche de ce qu'il devrait faire pour accomplir le miracle. Le tanneur demanda à Abrahām de se rendre au Muqaṭṭam avec les prêtres et tout le peuple, munis de croix, d'évangiles, d'encensoirs et de candélabres. Le calife et ses soldats devraient rester d'un côté, tandis que le prélat copte se tiendrait de l'autre. Le tanneur ordonna qu'ils s'exclament « Seigneur, prends pitié (*Kyrie Eleison*) », une fois sur place, pendant un long moment. Il recommanda que l'assemblée demeure silencieuse, avant de se prosterner ensuite à trois reprises.

Rasséréné par les paroles de cet homme simple, le patriarche se rendit donc auprès du calife, comme demandé, et l'emmena avec sa suite au Muqaṭṭam. Les événements se déroulèrent comme prévu. Enfin, Abrahām leur commanda de rester silencieux et se prosterna lui-même, ainsi que tous ceux qui l'accompagnaient. Et, à chaque fois qu'il relevait son visage et faisait le signe de croix, la montagne se soulevait de terre. Lorsqu'ils se prosternaient, la montagne revenait à sa place. Le calife, pris de panique, demanda alors au patriarche de faire cesser cela. Ce dernier se retourna pour chercher des yeux le saint homme, mais on ne trouva plus trace de celui-ci. Enfin, al-Muʿizz supplia le patriarche de lui exprimer n'importe quel souhait, affirmant qu'il s'empresserait de l'accomplir pour lui. Abrahām refusa d'abord, puis, cédant à l'insistance du calife, lui suggéra d'autoriser la restauration des églises de Saint-Mercure et al-Muʿallaqa.

Sacralisations musulmanes du Muqaṭṭam

Les toutes premières mentions de la montagne du Muqaṭṭam sous son nom actuel sont, à notre connaissance, présentes dans des sources littéraires produites dans un cadre musulman[19] à une époque bien antérieure au récit de la translation miraculeuse. Cependant, aucune mention du Muqaṭṭam antérieure à la conquête arabe n'est connue à ce jour. La toute première attestation du nom figure dans un poème du premier siècle de l'islam. C'est le poète Ayman ibn Ḫuraym (VII^e^-VIII^e^ s.) qui, en partant s'allier à Bišr ibn Marwān (27-86/647-705) – émir umayyade en Irak – contre son frère ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz ibn Marwān (61-101/681-720) – émir umayyade d'Occident –, aurait prononcé des vers mentionnant le nom du Muqaṭṭam[20].

18. Cette porte, l'une de la forteresse de Babylone, est identifiée dans Butler, 1902, p. 240-242.

19. Aucune mention du nom du Muqaṭṭam ne semble connue dans la documentation papyrologique en arabe, dans l'état actuel des données disponibles. Nous tenons à remercier notre collègue Naïm Vanthieghem pour cette information.

20. Al-Ǧāḥiẓ, p. 63 ; Makhoul, 2015, p. 288.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un siècle plus tard, le chroniqueur Ibn ʿAbd al-Ḥakam (mort en 871) rapporte un dialogue entre le patriarche chalcédonien d'Alexandrie Cyrus (al-Muqawqis en arabe[21]) et le conquérant arabe ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ au sujet de l'achat du pied de la montagne[22]. Cyrus demanda à ʿAmr de lui vendre la plaine surplombée par le Muqaṭṭam. Ce dernier, étonné, écrivit au calife ʿUmar pour lui demander ce qu'il convenait de faire. Celui-ci répondit en ordonnant que l'on interroge le patriarche sur la raison de cet intérêt. Cyrus répondit alors : « Nous avons vu dans les livres qu'elle contient les plantes du Paradis ». À quoi ʿUmar, apprenant la teneur de ces propos, rétorqua : « Nous ne reconnaissons comme plante du Paradis que les croyants. Alors, enterre dans [cette montagne] les musulmans qui sont décédés avant toi et ne lui vends rien ». Selon la tradition, c'est ainsi que serait né le célèbre cimetière musulman de la Qarāfa, mieux connu aujourd'hui comme la « Cité des morts ». Le dénouement de l'histoire nous apprend qu'un compagnon de la conquête – un certain ʿĀmir – mourut peu de temps après. « En arabe, explique Christian Décobert, la racine de *ʿamara* signifie "féconder, rendre productif". L'anthroponyme ʿĀmir (participe actif) est "le fécondant". La terre du Muqaṭṭam a ainsi été fécondée par le musulman défunt ». Décobert propose de dégager la morale suivante de cette histoire : « Les chrétiens attendent la fertilité d'une montagne stérile. Ils l'attendent toujours. Et celle-ci se réalise avec l'arrivée des musulmans[23] ».

ʿUmar al-Kindī, environ un siècle plus tard, reprend la même histoire dans son *Kitāb faḍāʾil Miṣr*, se référant à des traditions datant du VIII^e^ siècle[24]. Dans ce passage, une confusion apparaît entre le Muqaṭṭam, le Sinaï et Jérusalem. Al-Muqawqis affirme, en effet : « Nous avons trouvé dans les livres que cette montagne était, de toutes, celle qui avait le plus d'arbres, de plantes et de fruits. Y avait habité al-Muqaṭṭam b. Misr b. Baysar b. Ḥām b. Nūḥ. Et lorsque vint la nuit pendant laquelle Dieu parla à Mūsā, Dieu révéla aux montagnes ceci : "Je vais parler à l'un de mes prophètes sur l'une d'entre vous". Toutes les montagnes entendirent et se dressèrent, sauf la montagne de Jérusalem, qui se baissa et se fit tout petite. Dieu s'adressa à elle : "Pourquoi fais-tu cela ?"[25]. Pour les punir de leur manque de modestie, les montagnes durent offrir toute leur végétation à la montagne de Jérusalem et c'est ainsi que le Muqaṭṭam fut désormais dépourvu de plantes et d'arbres ». Dans les siècles qui suivirent la conquête, une « géographie spirituelle, faite de montagnes et de vallées confondues[26]» contribua à investir l'Égypte d'un imaginaire islamique. Cette confusion entre le Muqaṭṭam et le Sinaï arrime la montagne cairote aux traditions juives et chrétiennes, tout en y introduisant des éléments de téléologie annonçant la conquête arabe et la prise de possession du pied du Muqaṭṭam afin d'y

21. Sur ce personnage et la description de sa prise de pouvoir à la place de Benjamin, patriarche anti-chalcédonien envoyé en exil par Héraclius, voir den Heijer, 2000, p. 229.

22. Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, p. 108.

23. Décobert, 1991, § 23.

24. ʿUmar al-Kindī est le fils de l'historien Abū ʿUmar Muḥammad al-Kindī (897-961). Rosenthal, « al-Kindī, Abū ʿUmar Muḥammad ».

25. Cité par Décobert, 1991, § 38. Les éléments, notamment les montagnes, s'inclinant devant Dieu est un thème présent dans le Coran. Toelle, 2007, p. 564.

26. Décobert, 1991, « Entre Moïse et Pharaon », § 39.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

installer le cimetière musulman. De cette manière, écrit Décobert, « la montagne a quelque chose à voir avec les racines de l'islam, avec ce qui l'annonçait chez les chrétiens, avec l'attente que sa seule désolation suscitait[27] ».

Alors que le récit du miracle du Muqaṭṭam avait déjà commencé à circuler dans les milieux coptes, le célèbre historien musulman al-Maqrīzī (1364-1442) reprit lui aussi, dans ses *Ḫiṭaṭ*[28], le dialogue entre Cyrus et ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ, tout en collectant d'autres traditions liées à la montagne. Il ne fit pourtant aucune allusion au récit chrétien qui s'était déjà diffusé. Son récit à lui est précédé de quelques considérations concernant l'étymologie du nom de la montagne, sur la base sur de sources antérieures, comme on en trouvait déjà chez un autre auteur musulman avant lui, à savoir Yāqūt al-Ḥamawī[29] (574-622/1178-1225). Il exposa notamment des traditions auxquelles il ne semblait guère apporter de crédit, comme celle reliant le nom de la montagne à un alchimiste du nom de Muqayṭām. L'hypothèse la plus probable selon al-Maqrīzī, qu'il attribuait à des savants non nommés, voulait que la racine قطم (*qṭm*), synonyme du verbe قطع (*qṭʿ*), fît référence à l'aspect tranché des falaises[30].

La tradition copto-arabe

Comme nous l'avons mentionné, la première trace connue du récit chrétien du déplacement de la montagne – et avec lui la première mention du nom du Muqaṭṭam en contexte copte – se trouve dans l'*HPA*. Il faut noter ici qu'une des caractéristiques notables de ce corpus, récemment mise en évidence, est le fait que, depuis sa rédaction, il n'a eu de cesse d'être adapté au regard d'enjeux successifs liés aux époques qu'il a traversées. Il continua en outre à être complété par les nouvelles *Vies* des patriarches qui sont venues s'ajouter à liste des successeurs de saint Marc. L'*HPA* constitue ainsi une tradition manuscrite et littéraire dite ouverte, c'est-à-dire intrinsèquement soumise à la modification, à l'instar du genre hagiographique dont elle se rapproche tout autant que du genre historiographique[31].

27. Décobert, 1991, § 38-43.

28. Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ*, p. 335-337.

29. Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam*, p. 176-177. Pour les différentes hypothèses quant à l'origine du nom « Muqaṭṭam », voir Rāġib, 1999 ; Makhoul, 2015.

30. Les racines *qṭm* et *qṭʿ* se rapportent au fait de couper, ou signalent une opération qui consiste à tailler quelque chose. Notons que l'autre sens de la racine *qṭm*, d'après le *Lisān al-ʿArab*, porte sur le « désir de manger la viande, déchiqueter la viande, tenir au bout de ses dents ou mordre ». *Lisān al-ʿArab*, p. 488-489.

31. Sur l'*HPA* comme tradition ouverte, voir Pilette, 2013 ; 2014. Le texte comporte plusieurs recensions textuelles, ou stades de rédaction. Parmi ceux-ci se trouvent la recension primitive, identifiée comme la plus proche du travail de l'auteur – Mawhūb – et des sources coptes originales, la recension dite « pseudo-Vulgate », correspondant au stade de rédaction présenté dans les anciennes éditions critiques du texte, de même que de nombreuses recensions intermédiaires ou tardives. En fonction des *Vies*, les différences entre les versions relèvent de la syntaxe, du registre linguistique, du lexique, voire du contenu. Dans le cas qui nous occupe ici, les différences en termes de contenu entre la recension primitive et la « nébuleuse tardive » sont minimes et peu significatives. Pour le récit du miracle dans la « nébuleuse tardive », voir par exemple les manuscrits Paris arabe 302 (f° 40v°-44v°), Musée copte, hist. 1 (f° 8r°-10v°) ; Vatican arabe 620 (f° 173r°-176r°).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans ce cadre, on constate que le récit du miracle connaît des évolutions importantes et des modifications dans une version dite indépendante de la *Vie* 62, c'est-à-dire circulant hors de son corpus d'origine, l'*HPA*. Cette *Vie* est conservée dans une série de recueils, comprenant d'autres textes, produits entre le XVI^e^ et le XIX^e^ siècle[32]. Parmi ceux-ci se trouve le ms Paris arabe 282 qui en est l'un des témoins les plus importants. Notons que quatre de ces manuscrits sont écrits en *karšūnī* (arabe écrit en caractères syriaques) et que l'existence même de ces versions « syriennes » semble attester d'une circulation du récit hors des milieux coptes. Les Églises syriaque et copte entretinrent d'ailleurs de bonnes relations après le concile de Chalcédoine, par l'intermédiaire d'échanges culturels et religieux – les sièges patriarcaux des deux Églises ont même été occupés par des membres de l'autre Église[33]. Le patriarche Abrahām, d'origine syrienne, avait, par exemple, de bons rapports avec le monastère Dayr al-Suryān même s'il n'entretenait aucun lien avec son Église-mère[34]. C'est sans doute à la lumière de ces relations cordiales qu'il faut interpréter la transcription de la *Vie* d'Abrahām en *karšūnī*. Il n'est pas impossible que l'accession d'un Syriaque au trône patriarcal d'Alexandrie ait été une source de fierté pour les communautés syriaques d'Égypte et/ou du Levant, ce qui pourrait expliquer la production d'une telle version en *karšūnī*.

Notons à présent les principales variations du texte des manuscrits de la version indépendante par rapport au récit original présenté ci-avant (recension primitive de l'*HPA*)[35]. Celles-ci se retrouvent toutes dans le récit qui circule de nos jours parmi les coptes :

- Le tanneur, anonyme dans l'*HPA*, reçoit le nom de Samʿān et la cause de la perte de son œil est développée. On savait qu'il avait convoité ce qui ne lui appartenait pas, mais on apprend, plus précisément, qu'il avait regardé la jambe découverte d'une cliente. On apprend également que cet événement s'était déroulé alors qu'il exerçait la profession de cordonnier, avant de devenir tanneur après la perte de son œil.
- Cette version fait précéder la prière des chrétiens pour le déplacement de la montagne par une prière des juifs et des musulmans, mettant ainsi en avant l'inefficacité des suppliques de ces derniers.
- Le mouvement de la montagne varie également : au lieu de se soulever et de revenir à sa place, la montagne se déplace d'un lieu à un autre, en plusieurs morceaux. Seule cette version du mouvement du Muqaṭṭam permettra, dans des ajouts ultérieurs, de lier la fondation du Caire à ce miracle. Si la translation de la montagne est présente dans la version indépendante de la *Vie* d'Abrahām, la mention explicite d'une contribution du miracle à la fondation du Caire n'apparaît que dans les années 1930, époque caractérisée par d'intenses débats autour du nationalisme égyptien[36].

32. Pour une liste des manuscrits concernés, voir den Heijer, 1989, p. 25-27.

33. Cette proximité explique d'ailleurs l'installation d'une communauté syriaque en Égypte et la fondation du monastère portant le nom de Dayr al-Suryān, voir Fiey, 1972-1973, p. 323-346.

34. Den Heijer, 2004, p. 50

35. Den Heijer, 2004, p. 52-53.

36. On doit probablement cet ajout à Armānyūs Ḥabašī, un moine du monastère des Syriens. Celui-ci contribue à établir la nouvelle édition du Synaxaire en 1935, où la volonté du calife d'agrandir Le Caire grâce

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

– Enfin, le calife se convertit au christianisme. Dans les manuscrits de la version indépendante écrits en arabe, il demande à être baptisé par le patriarche et disparaît ensuite mystérieusement. Dans les manuscrits écrits en karšūnī, il rejoint un monastère pour y vivre comme un moine.

L'histoire du déplacement du Muqaṭṭam se perpétua également dans le Synaxaire, calendrier de commémoration des saints utilisé durant la liturgie. Nous ne savons pas quand le récit y fut introduit, ni même exactement quand ce recueil en langue arabe fut compilé[37], même s'il est certain que le corpus de l'*HPA* en fut l'une des sources principales[38]. Une hypothèse avance cependant le XIV^e^ siècle comme date probable de composition[39]. En ce qui concerne le devenir de notre récit de miracle dans ce cadre, son contenu est très proche de la version primitive de l'*HPA* mais se trouve abrégé et ne mentionne donc pas certains détails. Le tanneur n'y a toujours pas de nom, ce qui confirme bien que le nom de Samʿān et autres ajouts se sont bien faits au sein d'une version parallèle de l'*HPA*, ou indépendante[40]. À noter aussi que, dans une version plus récente du Synaxaire datant des années 1930[41], l'histoire connaît certains développements mais le saint n'a toujours pas de nom.

Enfin, une dernière variation dans le récit mérite encore d'être mentionnée et concerne cette fois le nom du calife qui provoque les chrétiens. En effet, plusieurs versions ne désignent pas al-Muʿizz comme le calife de l'histoire mais bien son fils al-ʿAzīz (dont la graphie arabe est proche d'al-Muʿizz), ou encore son petit-fils al-Ḥākim. Tout d'abord, la mention du nom d'al-ʿAzīz provient de l'*Histoire des Églises et des Monastères d'Égypte* (*Tārīḫ al-Kanāʾis wa-l-Adyura*), un autre texte majeur de la littérature historiographique copto-arabe, composé entre la première moitié du XII^e^ et la première moitié du XIII^e^ siècle. Il s'agit d'une somme historico-topographique concernant l'Égypte et les régions avoisinantes, issue d'un processus de compilation complexe de sources antérieures, parmi lesquelles l'*HPA*[42]. La version du récit contenue dans ce texte est un abrégé de celle de l'*HPA* et peut, plus précisément, être rattachée à sa version indépendante par la présence de la prière inefficace des juifs et des musulmans avant celle des chrétiens[43]. La transformation du nom d'al-Muʿizz (المعز) en celui d'al-ʿAzīz (العزيز) résulte probablement d'une erreur scribale. Il faut encore noter que d'autres versions, orales et plus tardives, du miracle le situent même sous le règne d'al-Ḥākim. Ce dernier changement

au miracle apparaît dans le texte. Ce même moine publie en outre le premier livre consacré uniquement au miracle au milieu des années 1930, Voile, 2013, p. 98.

37. Coquin, Atiya, 1991.

38. Den Heijer, Pilette, 2012a.

39. Coquin, 1995. Sur les différentes éditions et leurs défauts voir la partie rédigée par Coquin dans Coquin, Atiya, 1991.

40. Den Heijer, 1994a.

41. Publié au Caire à Maṭbaʿat al-Miṣriyyāt al-ahliyya, p. 191-195.

42. Sur ce texte, voir den Heijer, 1993 ; 1994b ; den Heijer, Pilette, 2012b. Une nouvelle édition critique du texte, combinée à un système d'information géographique (SIG) est en cours de préparation par l'un des auteurs de cet article, Perrine Pilette.

43. Evetts, 1895, p. 117.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

s'explique peut-être par la présence, dans le texte des manuscrits de la recension indépendante, du terme *al-ḥākim*, dans le sens de « gouvernant », accompagnant la plupart du temps le nom de al-Muʿizz[44].

Il nous faut mentionner enfin l'étonnante similitude du récit du déplacement du Muqaṭṭam avec une histoire recueillie en Irak par Marco Polo (1254-1324). Celui-ci relate une légende tellement semblable à celle qui nous occupe qu'elle ne peut avoir qu'une origine commune avec la tradition égyptienne. Le grand voyageur italien nous indique que l'histoire qu'il nous relate s'est produite en 1225, quelque part entre Bagdad et Mossoul[45]. Le calife souhaitait se débarrasser des chrétiens et les convoqua. Il leur montra le passage de l'Évangile concernant la foi qui déplace les montagnes et leur donna dix jours pour déplacer une montagne qu'il leur avait désignée. Un ange apparut ensuite au patriarche le neuvième jour et lui dit d'aller trouver un cordonnier borgne qui pourrait réaliser le prodige. C'est évidemment cette précision qui ôte les derniers doutes. Le texte ajoute de plus le passage où le cordonnier s'arrache un œil parce qu'il a été tenté par la jambe d'une cliente. La montagne est déplacée et le calife se convertit en secret au christianisme. Il n'est pas impossible que Marco Polo ait entendu ce récit en Mésopotamie – nous avons vu que le récit avait circulé, même si les textes syriens sont plus tardifs – mais il est également envisageable que le grand voyageur ait « plagié » une histoire qu'il a lue ou entendue par ailleurs au sujet de l'Égypte et l'ait transposée en Mésopotamie[46].

Contexte d'émergence du miracle

Le *logion* de la foi déplaçant les montagnes se retrouve dans les Évangiles, dans certains apocryphes et même dans le Coran, mais il s'agit surtout d'utilisations métaphoriques de cette parole. C'est seulement dans des écrits concernant Grégoire le Thaumaturge qu'un miracle impliquant le déplacement d'un rocher est raconté en rapport avec ce *logion*. La première version, en grec, est due à Grégoire de Nysse (335-394)[47]. Il en existe aussi une version copte (bohaïrique), dont d'importants fragments ont été retrouvés dans la bibliothèque du monastère Saint-Macaire[48].

Le récit du miracle du Muqaṭṭam apparaît sous le règne des califes fatimides du Caire, plus précisément sous le cinquième d'entre eux, al-Mustanṣir (1029-1094). Cette période est l'une de celles où la situation des chrétiens est la plus favorable et où les élites coptes entretiennent d'excellentes relations avec le pouvoir, entrecoupées de brefs intervalles de persécution. En effet, les deux premiers représentants de la dynastie, al-Muʿizz et al-ʿAzīz, étaient réputés pour leurs dispositions favorables envers les chrétiens et les juifs, comme le montre le cas du chrétien ʿIsā Ibn Nasṭurus qui officie comme l'équivalent d'un vizir, sans en avoir le titre, à la fin du règne

44. Den Heijer, 1994a, p. 201 ; Boutros, 2017, p. 165-166.
45. D'après l'édition/traduction de Latham, 1978, p. 53-57. Voir aussi den Heijer, 2004b, p. 54.
46. Pourtant, le premier texte européen faisant mention de ce miracle date du XIV^e^ s.
47. Dans le *Panégyrique sur Grégoire le Thaumaturge* : *De vita Gregori Thaumaturgi*, 22, 23-25, *Patrologia Graeca* 46, p. 915-920.
48. White, 1926, p. 144-156.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'al-ʿAzīz[49]. Pendant la première partie de son règne, le calife al-Ḥākim – troisième calife fatimide – fait, à l'inverse, preuve d'une grande intolérance vis-à-vis des non-musulmans, ordonnant par exemple la destruction du Saint-Sépulcre à Jérusalem. Plusieurs églises sont aussi rasées sur son ordre[50]. Par ailleurs, ce personnage haut en couleur et controversé se distingue par ses manières originales, notamment ses promenades *incognito* au cœur de la vieille ville. Rappelons aussi que sa « disparition » sur le Muqaṭṭam laisse planer autour de lui une aura de mystère[51]. Quant à Mīḫāʾīl de Tinnis – auteur de la source copte d'après laquelle la *Vie* 62 de l'*HPA* fut traduite en arabe –, il fut le témoin, dans son enfance, de cette période de persécution sous le règne d'al-Ḥākim, et ceci pourrait expliquer qu'il ait inclus dans sa biographie d'Abrahām cette histoire de miracle, lourde de menaces pour la communauté copte. Selon une estimation récente, la supériorité démographique des chrétiens commencerait à vaciller autour de 900[52]. Si la présence copte se maintient probablement dans les campagnes plus solidement qu'on ne l'avait cru auparavant, le XI^e^ siècle marque peut-être une nouvelle période de déclin[53]. Cet affaiblissement au fil des X^e^ et XI^e^ siècles du poids démographique des coptes pourrait également contribuer à expliquer le sentiment de vulnérabilité qui transparaît au travers de la légende. D'ailleurs, les versions ultérieures du récit vont renforcer la charge apologétique et l'insistance sur la supériorité de la foi chrétienne. On pense principalement à l'ajout de la translation de la montagne et, bien sûr, à celui de la conversion du calife[54].

L'une des manières de décrypter ce récit serait d'y voir la défense d'une position, d'une influence dont la communauté chrétienne jouissait sous les premiers Fatimides et qu'elle sent lui échapper[55]. En effet, le récit insiste beaucoup sur les bonnes relations (du moins avant la menace) entre le patriarche et le calife[56]. L'épisode clôturant l'histoire du miracle – c'est-à-dire la demande de réparer deux églises importantes du Caire copte –, s'avère particulièrement révélateur. Il s'agirait, dans cette optique, de défendre le droit de plus en plus menacé, si ce n'est de construire des églises, au moins d'entretenir celles qui existaient. Cette histoire constituerait ainsi « une justification de la position favorable des notables coptes pendant la période fatimide[57] » : le miracle viendrait, en quelque sorte, conforter cette position dominante et les droits acquis par la communauté. De manière moins consensuelle, le miracle vient affirmer avec fermeté

49. Den Heijer, 2008, p. 48.

50. Boutros, 2017, p. 146-155.

51. Al-Ḥākim aurait disparu en 1021, alors qu'il se promenait un soir sur le plateau du Muqaṭṭam. Il a laissé les deux personnes qui l'accompagnaient en leur ordonnant de l'attendre et n'est jamais réapparu. Certains récits ont alors supposé que sa sœur Sitt al-Mulk, qui assura ensuite la régence, l'avait assassiné. D'autres histoires ont circulé, selon lesquelles il aurait été assassiné par un inconnu, ou encore, se serait réfugié dans un monastère (d'où la confusion avec notre récit). Voir Walker, 2017.

52. Mouton, 2003, p. 113.

53. Mouton, 2003, p. 120-121.

54. Swanson, p. 51.

55. Cette interprétation nous été suggérée par Johannes den Heijer.

56. On trouve de nombreux exemple dans l'*HPA* de ces bonnes relations émaillées de conflits, entre le patriarche et le gouvernant musulman de l'Égypte. Swanson, 2010, p. 6-11.

57. Den Heijer, 2004, p. 51.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

que « n'importe quel défi à la foi chrétienne est vain[58] ». C'est une démonstration de force et, finalement, une preuve de la supériorité de la foi chrétienne sur l'islam[59], en même temps qu'une revendication de la sacralité chrétienne du lieu contre les prétentions musulmanes.

Dernier élément d'interprétation qui pourrait avoir un lien avec le récit : en 1006-1007, d'importantes pluies projetées en torrent le long des versants de la montagne engloutirent un quartier d'esclaves africains qui n'était pas intégré aux remparts, lesquels d'ailleurs « ne peuvent freiner les torrents fougueux qui les défoncent pour se ruer au sein du Caire, et déchirer l'enceinte du grand Palais[60] ». Cette catastrophe pourrait-elle être à l'origine du récit du déplacement du Muqaṭṭam, posé sur le papier vers 1051 ?

Une tradition liée à des pratiques

On le voit, il reste délicat de déterminer le contexte d'émergence d'un tel récit. Essayons maintenant d'adopter un autre angle de vue, en abordant l'ancrage du miracle dans l'espace sacré et son inclusion dans les pratiques religieuses des coptes. Le déplacement du Muqaṭṭam s'inscrit notamment dans le calendrier liturgique copte. Trois jours de jeûne supplémentaires, ajoutés à la fin du jeûne de la Nativité (25 novembre-6 janvier), sont directement attribués à la commémoration du miracle. On trouve la première mention de l'addition de ces trois jours dans les Quinze canons du patriarche Christodolus (1047-1077) sans mention d'une raison précise. Youhanna Nessim Youssef note de manière laconique : « later tradition justified the addition as a commemoration of the Miracle of the transfer of the Muqaṭṭam[61] ». Une autre tradition prétend également que ces trois jours furent ajoutés « en compensation d'une dispense générale accordée pour les mariages entre cousins germains, au 4e degré[62] ».

Un indice apparaissant pour la première fois dans un récit du XIIIe siècle va nous permettre d'entrevoir l'ancrage du récit dans des pratiques concrètes. Il s'agit d'une colonne de l'église al-Muʿallaqa, peinte à l'effigie de la Vierge et contre laquelle le patriarche se serait endormi après ses trois jours de prières. Cette peinture peut toujours être observée aujourd'hui et constitue l'un des plus anciens lieux de mémoire du miracle[63]. La Vierge, selon certaines versions du récit,

58. Den Heijer, 1994, p. 195.

59. C'est encore dans cet esprit que l'histoire est racontée au sein des familles, si nous en croyons le témoignage d'un copte ayant grandi en Italie. C'est surtout de cette manière que le récit est souvent mis en exergue par les coptes que croisés au Caire.

60. Rāġib, 1999, p. 172.

61. Nessim Youssef, 2009, p. 81.

62. Masson, 2012, p. 250.

63. Disons un mot d'une tradition attestée en Occident, mais dont nous ne savons pas si elle a un équivalent oriental. Cela pose la question d'une éventuelle influence des franciscains italiens présents au Caire au XIVe siècle. On trouve dans la Bible des métaphores de la Vierge, comme colonne ou pilier. Dieu est également décrit plusieurs fois comme apparaissant dans une colonne de nuages ou de feu, colonne qui a été identifiée comme un symbole de la Vierge par saint Bonaventure (1221-1274) lui-même franciscain et italien. Mais dès le premier siècle, vers 40, la Vierge apparaît sur une colonne à saint Jacques pendant qu'il prêche. La Vierge lui donne une statue d'elle-même tenant l'enfant Jésus et un pilier de jaspe. Cet épisode donne lieu à de

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

serait sortie de la colonne pour parler à Abrahām[64]. La plus ancienne mention de cette colonne se trouve dans le *Chronicon Orientale*, ouvrage anonyme composé dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, et constituant une version abrégée de la section historique du *Kitāb al-Tawāriḫ* d'Abū Šākir Ibn al-Rāhib dont la rédaction avait été terminée peu de temps auparavant[65] :

> La Dame lui apparut près de la colonne et lui dit : « Va au chemin des tourneurs au Qaṣr al-Šamaʿ, et celui qui passera par cette route portant sur ses épaules une cruche d'eau, c'est par ses mains que votre salut viendra».

Dans la version indépendante de l'*HPA* que nous avons présentée plus haut, la colonne apparaît aussi mais le patriarche ne fait que s'y adosser. Ce détail est présent dans le manuscrit Paris arabe 282 (où sont présentes les modifications principales par rapport au récit d'*HPA*) de même que dans des manuscrits en *karšūnī* édités par Leroy[66]. Le récit du *Chronicon* se rattache aussi à cette version par l'évocation de la prière des juifs et des musulmans. Rappelons ici que la version la plus ancienne du miracle mentionnait déjà à plusieurs reprises l'église al-Muʿallaqa : Abrahām y jeûne, la Vierge y apparaît et le calife autorise sa reconstruction à la suite du miracle. La colonne vient confirmer cet ancrage spatial de la mémoire du récit : Johannes den Heijer a écrit, à propos du texte du manuscrit Paris arabe 282, qu'il est « manifestement destiné à une présentation orale, sans doute dans les églises, et peut-être produite afin de remplacer le récit moins spectaculaire du *Synaxaire*[67] ». Il se pourrait donc que l'on retrouve ici la trace d'une tradition orale perpétuée au sein même de l'église al-Muʿallaqa. Nous avons d'autres indices allant dans ce sens grâce à des témoignages de voyageurs européens en Égypte, qui se font raconter l'histoire lorsqu'ils visitent le Vieux-Caire.

Le premier de ceux-ci est Symon Semeonis, un franciscain irlandais qui visite l'Égypte en 1323 et qui écrit, parlant de l'église al-Muʿallaqa : « Il existe encore une colonne de marbre blanc,

nombreux écrits et à une abondante iconographie. Laissons cela en suspens mais nous avons là une piste qui pourrait attester d'une influence dans un sens ou dans l'autre. Voir D'Ostrow, 2010. Les références bibliques sont Exode (XIII, 21 ; XXII ; XXXIII, 9), Nombres (XII, 5 ; XIV, 14), Deutéronome (XXXI, 15), Apocalypse d'Esdras (IX, 12).

64. C'est à Charalambia Coquin que l'on doit cette observation et surtout c'est elle qui a rassemblé les références des récits de voyageurs occidentaux qui racontent l'histoire du miracle avec le détail de la colonne. Voir Charalambia Coquin, 1974.

65. Sidarus, 1975, p. 43-46. Sur Ibn al-Rāhib, voir aussi Sidarus, 2004, p. 396 ; 2016 ; Mikhail, 2017, p. 15-17. Traduction d'après Petrus Ibn Rāhib, p. 134. Le *Kitāb al-Tawāriḫ* contient aussi une mention à la fameuse prière juive et musulmane (den Heijer, 2004, p. 53, n. 38). Peut-être y évoque-t-il aussi la colonne mais nous n'avons malheureusement pas pu avoir accès à la récente édition, Moawad, 2016.

66. Leroy, 1909, p. 386.

67. Den Heijer, 2004, p. 51-52.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'où on raconte que Sainte Marie a parlé à un Jacobite au sujet de la libération des chrétiens[68] ». Leonardo Frescobaldi, un voyageur issu de la noblesse florentine, en livre un autre témoignage à la fin du XIV^e siècle[69] :

> La troisième [église] était celle de Sainte-Marie des Escaliers de la Colonne. Elle est très dévote et très bien décorée. Il y a deux grands miracles reliés à elle. Le premier est une colonne où Notre Dame, sculptée à la demande des évêques et canons de cette église, parla tandis qu'un Juif était en train de calomnier notre foi en présence du Sultan.

Joos Van Ghistele (1482-1483), un noble flamand en pèlerinage en Terre Sainte, relate que l'église qu'il visite « est appelée l'église de Notre-Dame de la Colonne à cause d'un grand miracle qui se produisit une fois jadis, de la manière décrite ci-dessous [...][70] ». Frère Jean Thenaud, gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême, qui partit d'une mission auprès du sultan Mamelouk Qanṣūh al-Ġūrī (1501-1516)[71], mentionne également « Nostre Dame de la Coulomne » en 1512[72]. Johan Vansleb, en 1672-1673, envoyé au Caire par Louis XIV afin d'acheter des manuscrits pour la bibliothèque royale, rapporte également le miracle[73]. Il est le premier à évoquer explicitement la présence d'une image de la Vierge[74] :

> À l'entrée de cette église, on y voit sur une des colonnes qui sont à la main droite, une petite image de la saint Vierge que les Coptes disent avoir parlé à Ephrem, l'un de leurs patriarches, le consolant qu'il estoit fort affligé à cause de Meez le din alla [...]

Ce qui nous intéresse ici est que tous ces voyageurs entendent raconter le récit du miracle lorsqu'ils visitent le Vieux-Caire, ce qui montre que celui-ci est resté bien vivant au fil du temps, raconté en un lieu précis. Cela témoigne du fait que cette histoire ne s'est pas transmise uniquement dans des textes mais également dans des traditions orales dont la colonne de l'église Muʿallaqa constitue la trace[75] – « l'évènement s'est inscrit dans le lieu sur le mode du signe et de l'empreinte[76] ». La colonne semble donc avoir été vénérée en lien avec le

68. Coquin, 1974, p. 74. Sur ce voyageur et d'autres à la même époque, voir Graboïs, 2003-2004.
69. Bellorni & Hoade, 1948, p. 2-3 pour l'identification, p. 50-51 pour le texte.
70. Van Ghistele, 1976, p. 51-53.
71. Carré, 1956, p. 3-4. Qansūh al-Ġūrī est l'avant-dernier sultan mamelouk. Il est un esclave du sultan Qa'itbây qui est successivement gouverneur de Haute Égypte puis grand chambellan d'Alep. Qansūh al-Ġūrī devient sultan à l'occasion d'une révolte militaire en 1501. Holt, p. 552-553.
72. *Le voyage outremer de Jean Thenaud*, p. 51-52.
73. Delahaye, 2003.
74. *Relation d'Égypte*, p. 51-52, note 2.
75. Notons ici que ces auteurs européens avaient tendance à stéréotyper leurs récits en fonction de leur culture biblique et orientaliste. Ils se lisaient souvent les uns les autres. Pourtant, ils parlent ici d'une histoire qui n'a pas de lien avec leur culture religieuse, ce qui tendrait à montrer qu'il ne s'agit pas d'une projection comme c'est par exemple le cas lorsque les pyramides sont identifiées aux greniers à blé du prophète Joseph.
76. Albert, 2000, p. 119.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

miracle du Muqaṭṭam. De manière générale, le Vieux-Caire, qui contient jusqu'à nos jours les plus anciennes églises du Caire – Babylone pour les voyageurs occidentaux –, constitua un véritable conservatoire de l'histoire sacrée des coptes, abritant notamment une source où la Sainte Famille se serait désaltérée durant sa fuite en Égypte[77] : ces récits dessinent une véritable « topographie légendaire[78]» pour les chrétiens. Celle-ci fut parfois contrariée au cours de l'histoire par des prétentions musulmanes concurrentes sur les mêmes lieux, comme lorsque les pouvoirs ayyoubide et mamelouk mirent en valeur le jardin de Maṭariyya revendiqué par les deux communautés[79]. Certains lieux de mémoire, en revanche, se perpétuent uniquement au sein de la communauté chrétienne : c'est le cas de la légende du Muqaṭṭam. Cette tradition relatant une nette victoire de la foi chrétienne pouvait sans doute difficilement être partagée avec les musulmans qui l'auraient perçue comme une provocation.

Un autre lieu va s'ajouter plus tardivement à cette topographie légendaire du miracle, à savoir le « baptistère du Calife » (*Maʿmūdiyyat al-Sulṭān*), qui renforce encore l'ancrage de la légende dans le Vieux-Caire. On le visite encore de nos jours. Cela montre que les lieux sacrés liés au miracle se multiplient, contribuant à souligner la part la plus polémique du récit, c'est-à-dire la conversion du calife. C'est l'historien Alfred Butler, dans son ouvrage sur l'histoire des églises du Caire, qui mentionne ce monument pour la première fois au XIX^e^ siècle[80]. À l'occasion d'une visite au Vieux-Caire, il relate une histoire que le prêtre de l'église d'Abū Sayfayn (Saint-Mercure) lui a racontée. Le calife al-Muʿizz se fit lire les Évangiles et le Coran pour comparer les deux ouvrages et, après réflexion, finit par trancher « *Muḥammad ma-fīš* » (il n'y a pas de Muḥammad). Il ordonna alors que soit détruite la mosquée jouxtant l'église d'Anbā Šinūda pour reconstruire Abū Sayfayn. Le calife devint ensuite chrétien et « se fit baptiser dans le baptistère attenant à la chapelle Saint-Jean[81] ». C'est à propos de ce baptistère et de la conversion du calife qu'éclate en 1931 une vive polémique opposant Murqus Simaika Pacha (1864-1944) à des journalistes et intellectuels musulmans. Il mentionnait furtivement dans un petit texte décrivant les monuments coptes, paru dans une publication officielle, « une petite église qui possède des cloisons d'époque fatimide […] et un baptistère dont on dit que le calife al-Muʿizz li-Dīn Allāh s'y est fait baptiser en secret[82] ». Cela suscita une importante polémique et de nombreux articles de presse obligèrent finalement Simaika à préciser dans *al-Ahrām* qu'il ne croyait pas que le récit fut véridique.

77. Valensi, 2002.
78. Halbwachs, 2008.
79. Valensi, 2002, p. 130.
80. Butler, 1970 [1884].
81. Butler, 1970, p. 127.
82. *Taqwīm al-ḥukūma al miṣriyya lī-sanat 1931*, p. 171.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Réinventions contemporaines

Le récit du miracle s'est donc transmis au sein de la communauté copte au fil des siècles, non sans évoluer au gré des contextes. Au milieu des années 1970, un jeune prêcheur chrétien va réinvestir ce récit et faire bâtir des lieux de culte dédiés au saint Samʿān au cœur même des falaises du Muqaṭṭam. Le miracle va désormais inscrire son empreinte au pied du Muqaṭṭam, le lieu-même du récit. Cette fondation d'églises sur la montagne n'allait guère de soi. En effet, « le caractère sacré n'est pas consubstantiel au site mais il résulte d'un ensemble d'opérations visant à le distinguer de son environnement[83] ». Personne n'avait songé, durant des siècles, à bâtir un sanctuaire à la gloire du miracle sur le Muqaṭṭam même. Ces opérations furent le fait d'un entrepreneur religieux de talent qui mania habilement la tradition du miracle et la réinventa en se glissant dans les habits du saint Samʿān qui avait accompli le miracle mille ans plus tôt. Ce prêcheur, Faraḥāt Ibrāhīm, naquit en 1942 dans un village du Delta. Il s'installa au Caire dans les années 1960 pour travailler dans l'imprimerie de l'association religieuse « Ḫalāṣ al-Nufūs ». Il s'agissait d'une association religieuse qui sillonnait les campagnes pour amener les chrétiens à rencontrer « réellement » le Christ à travers la lecture de la Bible. Elle promouvait l'idée qu'il était nécessaire de se convertir à sa propre religion et qu'il ne suffisait pas d'être né dans une communauté chrétienne pour être vraiment chrétien. Cette vision était assez proche des idées prônées par les Évangéliques et s'avérait également compatible avec la vision modernisatrice des chrétiens éduqués, voyant dans les paysans des arriérés dont la pratique religieuse s'était obscurcie de superstitions et d'influences islamiques. À cette époque, Faraḥāt se rapprocha également d'un prêtre copte lui aussi influencé par les courants protestants évangéliques, le père Zakariyyā Buṭrus, qui deviendra célèbre au milieu des années 2000 pour ses programmes anti-musulmans diffusés sur des chaînes satellitaires[84].

Sensibilisé à la situation des chiffonniers par l'homme qui venait récolter ses poubelles, Faraḥāt se décida un jour à visiter le quartier. Il raconte même que c'est Dieu en personne qui s'adressa à lui, l'enjoignant de surmonter ses craintes et de se rendre au Muqaṭṭam. Faraḥāt n'y rencontra que pauvreté et désolation. Les hommes, tels qu'il les décrit dans ses souvenirs, étaient des pécheurs invétérés : ils buvaient, se droguaient et jouaient pour de l'argent, se bagarraient plus qu'à leur tour. Ne sachant ce que Dieu voulait de lui, il vint prier en haut de la montagne trois dimanches d'affilée avec des compagnons. Le troisième jour, une tempête transporta un feuillet jusqu'à l'un de ses compagnons. Il s'agissait d'un passage des Actes des apôtres : « Une nuit le Seigneur dit à Paul : "Sois sans crainte, continue de parler, ne te tais pas. Je suis en effet avec toi et personne ne mettra la main sur toi pour te maltraiter car, dans cette ville, un peuple m'est destiné" » (Actes XVIII, 9-10). C'est alors une véritable mission auprès des chiffonniers qui commença, présentée par son promoteur sous les traits d'une conversion totale de ce peuple des marges. Ici se mêlent des éléments de discours religieux et de réformisme social. Les chiffonniers s'ouvrirent – selon ce discours très misérabiliste – à une

83. Andézian, 2010, p. 10.
84. Sur le père Samʿān et son histoire on se reportera à G. du Roy, 2015 et 2017.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vraie connaissance de leur propre religion, tout en apprenant à lire et à écrire, à être propres et, ainsi, à se comporter de manière civilisée[85]. Le prêtre a souvent raconté qu'il considérait les chiffonniers comme un exemple pour l'ensemble des Égyptiens car ils acceptèrent de se rapprocher du Christ.

Faraḥāt fonda la première église dans le quartier en 1975 et, sur les conseils du père Zakariyyā, décida de lui donner le nom du saint Samʿān. Ce fut le premier édifice copte à prendre le nom du saint dans l'histoire égyptienne, comme le prêtre des chiffonniers le répète à l'envi. Faraḥāt fut ordonné prêtre en 1978, devenant alors Abūnā Samʿān. À la fin des années 1980, il entreprit de construire de nouveaux lieux de culte – un impressionnant complexe de sept églises que l'on appelle aujourd'hui le monastère Saint-Samʿān. La plus grande église, creusée dans les falaises du Muqaṭṭam, est un énorme sanctuaire à gradins qui peut accueillir plusieurs milliers de personnes. La découverte opportune des reliques du saint en 1991, à l'occasion de travaux d'excavation dans le Vieux-Caire, permit de confirmer la sacralité du lieu. Une partie des restes attribués à Samʿān furent transportés dans l'église du Muqaṭṭam en 1992, dans une procession à laquelle assista le pape Šinūda III[86]. Le prêtre était ainsi parvenu à investir les « singularités topographiques[87] » et humaines du lieu. La montagne et ses habitants chiffonniers proposaient une configuration propice à la fondation d'un lieu de culte adossé au miracle et au récit d'une mission à la fois évangélisatrice et civilisatrice. L'appui sur la tradition permettait en outre à Samʿān d'obtenir le soutien indispensable du patriarche pour franchir l'épreuve de la sacralisation par les reliques et se protéger ainsi contre les critiques adressées à ses tendances charismatiques.

Le prêtre se livra à une véritable ingénierie de la tradition : après avoir créé la première église dédiée au saint Samʿān, il fit publier la première hagiographie du saint en 1984. Comme nous l'avons vu, saint Samʿān n'avait au départ pas de nom et s'insérait toujours dans le récit du déplacement du Muqaṭṭam, lui-même enchâssé dans la *Vie* du patriarche Abrahām. Alors même que l'histoire ne changea guère dans ses grandes lignes, le saint s'individualisa, en se dotant d'une autonomie nouvelle. Contribuant à ce mouvement, une nouvelle iconographie du saint naissait, dérivée d'une icône ottomane du XVIII^e^ siècle conservée à la Muʿallaqa. L'évolution de l'iconographie traduit bien l'opération qui s'est jouée ici. Dans l'icône de Yūḥannā al-Armanī, le saint est beaucoup plus petit que le patriarche et placé manifestement sous sa protection. Or une nouvelle iconographie, que les fidèles ont appris à reconnaître, est apparue représentant le saint Samʿān seul[88].

Il semblerait pourtant que l'ingénierie de la tradition rencontre ses limites. L'action de Samʿān s'inscrivait dans un contexte plus général de développement de l'hagiographie copte commencé dans les années 1960. Vingt ans plus tard, le cinéma vint appuyer l'édition de

85. Voir *Sīrat al-qiddīs Samʿān*, 2010, Église Saint-Samʿān ; Waters, 1999. Pour plus de développements concernant cette vision mêlant réformisme religieux et social voir G. du Roy, 2014.
86. Prêtres de l'église, 1996.
87. Albert, 2000, p. 117.
88. Sur Yūḥannā al-Armanī voir Auber de Lapierre, 2015 et 2016 ; Guirguis, 2008.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vies de saints. Les films hagiographiques se multiplièrent. Le miracle du Muqaṭṭam fit très vite l'objet d'un film s'insérant dans le cadre d'une vie du saint Samʿān, plutôt que celle du patriarche Abrahām, selon le canevas imposé par le prêtre des chiffonniers. Cet *hagiopic* fut réalisé en 1995 par Māǧid Tawfīq, le pionnier du film religieux copte[89]. Le récit, étoffé de scènes édifiantes, est assez fidèle à l'histoire originale. Cette œuvre entérine le lien, patiemment construit par le prêtre des chiffonniers, entre le récent monastère Saint-Samʿān et le récit du miracle. Abūnā Samʿān s'exprime en effet en introduction et en conclusion du film. À la fin du récit de la vie du saint, le prêtre est filmé devant son pupitre de prêcheur, dans la grande église du Muqaṭṭam. Il raconte l'histoire de sa vocation auprès des chiffonniers et l'appel divin qu'il a reçu sous la forme d'un feuillet de l'Évangile. L'individuation du saint correspond en fait à la construction de son propre charisme par le père Samʿān. Tout en prétendant se mettre dans les pas du saint, le prêtre a en réalité façonné un saint à sa propre image. On le voit bien lorsqu'une deuxième édition de la *vita* du saint Samʿān parut au début des années 1990. Une partie fut ajoutée à l'ouvrage : après l'histoire du saint et du miracle, on pouvait désormais lire l'hagiographie du père Samʿān, ainsi que l'aventure de la construction du monastère – le tout ponctué de quelques récits de miracles de guérison. L'histoire du miracle du Muqaṭṭam et celle du père Samʿān devenaient inextricablement liées.

Le père Samʿān est ainsi parvenu, à se doter d'une forte légitimité au sein de l'Église copte en s'inscrivant dans la tradition religieuse et en faisant allégeance à Šinūda III (1971-2012). Ce patriarche, réformateur de son Église, entendait en faire un lieu central pour la vie des coptes. L'extension de l'emprise du patriarche copte impliquait un renforcement de l'autorité des prêtres sur le terrain et, pour ces derniers, la nécessité d'entretenir de bonnes relations avec le pape. Or les rapports entre Samʿān et Šinūda furent toujours tendus. Le patriarche avait d'ailleurs pris la peine d'écrire un livre dans les années 1980 pour condamner l'hérésie de la « rédemption en un instant ». Il visait explicitement le père confesseur de Samʿān, Zakariyyā Buṭrus[90]. Il y critiquait l'idée que l'on pouvait se laver de ses péchés dans un moment de communion avec le Seigneur. Au contraire, Šinūda mettait en avant la nécessaire médiation du clergé et l'effort quotidien pour parvenir à un tel résultat. Samʿān, pour se protéger, accorda une grande place au patriarche copte dans ses récits. Les prêtres de l'église du Muqaṭṭam firent circuler des histoires expliquant que Šinūda aurait joué un rôle important dans la fondation du monastère, en puisant dans son argent personnel et en priant pour la bonne marche des travaux. Ils ne manquaient d'ailleurs jamais de faire démonstration de leur amour pour le patriarche, faisant même ériger deux statues à son effigie en haut de la grande église Saint-Samʿān dans les années 1990. En échange de cet hommage, le pape visita le monastère à plusieurs reprises et reconnut les reliques lors de leur découverte, acceptant ensuite qu'elles fussent transférées au Muqaṭṭam.

89. Sur les films hagiographiques voir Armanios, Amstutz, 2013 ; Heo, 2014, p. 2.
90. Pape Šinūda, 2009.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La nouvelle visibilité du miracle, amenée par la célébrité du monastère, finit par attirer l'attention d'observateurs musulmans et provoqua même des polémiques. Le journaliste Ḫālid Salāḥ ayant eu vent de ce récit se décida à prendre la plume en 2007 pour le critiquer dans le quotidien indépendant al-Miṣrī al-Yawm. Il estimait que cette histoire incitait à la sédition confessionnelle en laissant entendre que les coptes furent jadis maltraités par les musulmans. Il y décelait, en somme, ce que James Scott nomme *hidden transcript* : un récit de plainte à destination des membres du groupes mais contredisant leurs discours publics d'allégeance[91]. Le journaliste remarquait, à juste titre, que les autorités coptes adoptent souvent la rhétorique nationaliste égyptienne dans leur prise de parole publique. L'année suivante, ce fut au tour d'un écrivain proche de la mouvance salafiste, ʿAlī al-Raʾīs de contester cette histoire en consacrant un livre entier à la question : *Naql ǧabal al-Muqaṭṭam. Muʿǧiza am ḫurāfa*[92] *? – Le déplacement du Muqaṭṭam, Miracle ou superstition ?* L'auteur y passait en revue les incohérences chronologiques du récit, se risquant même à entrer dans la logique de la théologie chrétienne pour montrer que le geste de saint Samʿān, consistant à s'arracher un œil, était en fait proscrit par l'Église. Il prenait l'exemple d'Origène qui fut réprouvé lorsqu'il se castra lui-même. Enfin, ʿAlī al-Raʾīs avançait des arguments de nature « scientifique » en disant que les montagnes ayant des racines, un tel déplacement aurait dû laisser des traces. Cela montre à quel point des récits comme celui-ci constituent à leur manière une forme de critique ou de plainte contre la domination de l'islam, et peuvent provoquer, en retour, de vifs débats lorsque le *hidden transcript* se trouve soudain exposé sur la place publique.

Fort de son insertion dans une tradition habilement mise en valeur, le père Samʿān parvint, jusqu'en 2013, à préserver son autonomie dans la gestion du monastère qu'il avait créé. Pour ce faire, il sut s'impliquer dans les affaires de la communauté des chiffonniers. Il se posa en intermédiaire entre les ONG's et les habitants du quartier, mais aussi entre les appareils étatiques et les *zabbālīn*. Le prêtre joua ainsi à maintes reprises de son influence auprès de chiffonniers pour échanger des votes contre des services rendus en échange par les députés du lieu. En 2013, cependant, le nouveau pape Tāwaḍrūs choisit de nommer un évêque responsable de la zone du Muqaṭṭam, lequel prit résidence au cœur même du monastère, entrant dès lors en conflit ouvert avec le prêtre. Le monastère Saint-Samʿān était probablement devenu trop célèbre : cela constituait à la fois une force qui permettait à Abūnā Samʿān de négocier son ancrage au sein de l'Église, mais aussi une faiblesse, car le patriarche ne pouvait tolérer éternellement qu'un lieu de culte d'une telle importance échappe à son contrôle. Le miracle de la montagne, s'il a pu offrir un surcroît de légitimité au prêtre des chiffonniers, s'est également constitué en patrimoine commun pour l'ensemble des coptes. Le père Samʿān a peut-être trop bien réussi son opération d'arrimage de ses églises à la tradition du miracle, le lieu de culte finissant par lui échapper.

91. Scott, 1990. Pour une autre utilisation de ce concept au sujet d'un autre récit de l'*HPA*, voir Swanson, 2015, p. 448-451.
92. ʿAli al-Raʾīs, 2008.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Conclusion

La tradition du miracle n'a cessé de vivre et d'évoluer au cours des siècles. Le récit s'est étoffé et s'est rattaché, à diverses époques, à des pratiques dévotionnelles variées. Cette histoire est prise dans des effets de genre littéraire, par exemple avec l'épisode du patriarche à la cour du calife qui constitue un motif récurrent de l'*HPA*[93]. Ce récit semble également nourrir des stratégies du groupe minoritaire en justifiant entre autres un avantage acquis dans le passé que l'on peut déceler dans la mention de la réparation des églises à la suite du miracle[94]. Ce miracle est aussi porteur d'une dimension symbolique qui possède certains traits structurels, comme la démonstration de la supériorité de la foi chrétienne par la réalisation du déplacement de la montagne, alors que d'autres aspects peuvent évoluer en fonction du contexte. Les textes sont toujours lus et interprétés : peut-on imaginer que le déplacement du Muqaṭṭam signifie exactement la même chose pour un copte du XII^e^ siècle et son descendant en 2017, à une époque où chrétiens et musulmans nourrissaient des prétentions concurrentes quant à la sacralité du Muqaṭṭam et, de nos jours, alors que les musulmans ont largement oublié les récits sacralisant ce lieu ? Enfin, on voit que les croyances ne peuvent être dissociées des pratiques qui les accompagnent et les perpétuent. Notre récit a nourri la sacralité de certains lieux, lesquels ont été supplantés à l'époque contemporaine par de nouveaux sanctuaires, de même que l'hagiographie a été réécrite sur de nouveaux supports, réinventée pour le petit écran, renouvelée par le père Samʿān, projetant sa propre histoire sur celle d'une des légendes coptes les plus vivaces.

93. Swanson, 2017.

94. Un autre exemple de ce type de stratégie dans l'*HPA* est mentionné dans den Heijer, 2002.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Bibliographie

Instruments de travail

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

Ibn Manẓūr, Ǧamāl al-Dīn Abū al-Faḍl, *Lisān al-ʿArab*, 15 vol., Dār Ṣādir, Beyrouth, 1955-1956.

EI² = *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd., 12 vol., Brill, Leyde, 1960-2007.

Sources

Abū Šākir ibn Buṭrus al-Rāhib, *Chronicon Orientale*, Cheikho, Louis (éd.), *CSCO* 45, Script. Arab. 1, Beyrouth, Paris, 1962.

Abū Šākir ibn Buṭrus al-Rāhib, *Kitāb al-Tawārīḫ*, Samuel Moawad (éd.), Alexandria School, Le Caire, 2016.

al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-qawl fī-al-biġāl*, Pellat, Charles (éd.), Le Caire, 1955.

History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church, by Sawīrus Ibn al-Muḳaffaʿ, bishop of al-Ašmūnīn, Publications de la Société d'Archéologie Copte, Textes et Documents, Vol. II, part 1, Y. ʿAbd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester (éd.), Le Caire, 1943 ; Vol. II, part 2-3, A.S. Atiya, Y. ʿAbd al-Masīḥ, O.H.E. Burmester (éd.), Le Caire, 1948.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-aḫbārahā*, Muḥammad Ṣubayḥ (éd.), Dār al-Fikr, Beyrouth, 1996.

Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), Basset, René (éd.), *Patrologia Orientalis*, vol. 4, 1971.

Le voyage outremer de Jean Thenaud, gardien du couvent des Cordeliers d'Angoulême, publié et annoté par Charles Schefer (éd.), Ernest Leroux, Paris, 1884.

al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa-l-Āṯār*, vol. I, A. Fuʾād Sayyid (éd.), Muʾassasat al-Furqān li-l-Turāṯ al-Islāmī, Londres, 1995.

Prêtres de l'église Saint-Samʿān, *Haʾūlāʾ aḥabbuhum al-bābā*, Église Saint-Samʿān, Le Caire, 1996.

al-Siniksār al-ǧāmiʿ li-aḫbār al-anbiyāʾ wa-l-rusul wa-l-šuhadāʾ wa-l-qiddīsīn al-mustaʿmal fī kanāʾis al-kirāza al-murqusiyya fī ayyām wa-āḫād al-sana al-tūtiyya, 2 vol., Buṭrus al-Ǧamīl usquf Malīǧ, Mīḫāʾīl us. Atrīb; Yūḥannā us. al-Burullus (éd.), Maṭbaʿāt al-Miṣriyyāt al-ahliyya, Le Caire, 1936-1937.

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.

Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-Buldān*, vol. V, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1977.

Études

Albert, Jean-Pierre, « Des lieux où souffle l'Esprit », *ASSR* 111, 2000, p. 111-123.

Andézian, Sossie, « Introduction : procès de fondation », *ASSR* 151, 2010, p. 9-23.

Armanios, Febe & Amstutz, Andrew, « Emerging Christian Media in Egypt: Clerical Authority and the Visualization of Women in Coptic Video Films », *IJMES* 45, 2013, p. 513-533.

Atiya, Aziz S., *Coptic Encyclopedia*, vol. 7, 1991, p. 2100-2102, *s.v.* « Sāwīrus Ibn al-Muqaffaʿ ».

Auber de Lapierre, Julien, « Tradition et innovation – la dualité iconographique du peintre Yuhanna al Armani » *in* Boud'hors, Anne & Louis, Catherine (éd.), *Études coptes* 13, Paris, 2015, p. 27-42.

Auber de Lapierre, Julien, « La Vie de saint Jean-Baptiste par Yuhanna al-Armani ou la création d'un chef-d'œuvre ottoman » *in* Boud'hors, Anne & Louis, Catherine (éd.), *Études coptes* 14, Paris, 2016, p. 231-250.

Bianquis, Thierry, « Les pouvoirs de l'espace ismaïlien » *in* Garcin, Jean-Claude, Balivet, Michel & Bianquis, Thierry (éd.), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval, xe-xve siècle*, t. 1, Nouvelle Clio, PUF, Paris, 1995, p. 81-117.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Boutros, Naglaa Hamdi, « Le calife et le patriarche. Entre autorité politique et autorité de la mystique » *in* Cecere, Giuseppe, Loubet, Mireille & Pagani, Samuela (éd.), *Les mystiques juives, chrétiennes et musulmanes dans l'Égypte médiévale (VII^e^-XVI^e^ siècles). Interculturalités et contextes historiques*, RAPH 35, Ifao, 2013, p. 379-392.

Boutros, Naglaa Hamdi, *al-Ḥākim dans l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Thèse de doctorat [non publiée], Université catholique de Louvain, 2017.

Butler, Alfred, *The Arab Conquest of Egypt*, Oxford, 1902.

Butler, Alfred, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford, 1970 [1884].

Carré, Jean-Marie, *Voyageurs et écrivains français en Egypte*. I. *Des pèlerins du Moyen Âge à Méhémet-Ali*, Ifao, Le Caire, 1956.

Coquin, Charalambia, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire*, Ifao, Le Caire, 1974.

Coquin, René-Georges & Atiya, Aziz S., *Coptic Encyclopedia*, vol. 7, 1991, p. 2171-2190, *s.v.* « Synaxarion, Copto-Arabic ».

Coquin, René-Georges & Atiya, Aziz S., « Quelle est la date possible de la recension de Basse-Égypte du Synaxaire des Coptes ? », in *Études coptes* 4, *Quatrième Journée d'Études, Strasbourg 26-27 mai 1988*, Cahiers de la Bibliothèque copte 8, p. 75-84.

Cohen, Mark R. & Somekh, Sasson, « In the Court of Yaʿqūb ibn Killis: A Fragment from the Genizah », *JQR* 80, 3-4, 1990, p. 283-314.

Décobert, Christian, « Entre Moïse et Pharaon. L'Égypte après la conquête arabe », *Égypte/Monde arabe*, Première série, 7, 1991, URL : https://journals.openedition.org/ema/1153

Décobert, Christian, « Un lieu de mémoire religieuse » *in* Décobert, Christian (éd.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme, L'atelier méditerranéen, Paris, 2000, p. 247-263.

Delahaye, Gilles-Robert, « Johann Michael Vansleb (1635-1679). Voyageur en Egypte et en Orient pour le compte de la Bibliothèque royale », *Le Monde Copte* 33, 2003, p. 113-122.

Delattre, Alain, Liebrenz, Boris, Richter, Tonio, Sebastian & Vanthieghem, Naïm, « Écrire en arabe et en copte. Le cas de deux lettres bilingues », *ChronEg* 87, 2012, p. 170-88.

den Heijer, Johannes, *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 83, Louvain, 1989.

den Heijer, *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, 1991, p. 1573-1574, *s.v.* « History of the patriarchs of Alexandria ».

den Heijer, « The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt : Some Preliminary Remarks » *in* Johnson, David (éd.), *Acts of the 5th International Congress of Coptic Studies, 1992*, vol. 2, Rome, 1993, p. 209-219.

den Heijer, « Apologetic Elements in Coptic-Arabic Historiography: The Life of Afrāhām ibn Zurʿah, 62nd Patriarch of Alexandria » *in* Khalil, Samir & Nielsen, L. (éd.), *Christian Arabic Apologetics During the Abbasid Period (750-1258)*, Leyde, 1994a, p. 192-202.

den Heijer, « The Influence of the History of the Patriarchs of Alexandria on the History of the Churches and Monasteries of Egypt by Abû al-Makârim (and Abû Sâlih ?) », *ParOr* 19, 1994b, p. 415-439.

den Heijer, « La conquête arabe vue par les historiens coptes » *in* Décobert, Christian (éd.), *Valeurs et distance. Identités et sociétés en Égypte*, Maisonneuve & Larose/Maison des sciences de l'homme, L'Atelier Méditerranéen, Paris, 2000, p. 227-245.

den Heijer, « Le patriarcat copte d'Alexandrie à l'époque fatimide » *in* Décobert, Christian (éd.), *Alexandrie médiévale* 2, Ifao, Le Caire, 2002, p. 83-97.

den Heijer, « Les patriarches coptes d'origine syrienne » *in* Ebied, Rifaat & Teule, Herman (éd.), *Studies into The Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir S. I. at the Occasion of his Sixty-Firth Birthday*, *ECS* 5, Peeters, Louvain, Paris, Dudley, 2004, p. 45-63.

den Heijer, « Religion, Ethnicity and Gender under Fatimid Rule. Three Recent Publications and their Wider Research Context », *Bibliotheca Orientalis* 65, 1-2, janvier-avril 2008, p. 38-72.

den Heijer, « The Martyrdom of Bifām Ibn Baqqūra al-Ṣawwāf by Mawhūb ibn Manṣūr ibn Mufarriǧ and its Fatimid Background », *Medieval Encounters* 21, 2015, p. 452-484.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

den Heijer, Johannes & Pilette, Perrine, « Transmission et diffusion de l'historiographie copto-arabe nouvelles remarques sur les recensions primitives et vulgate de l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* » *in* Monferrer, Sala, Juan, Pedro & Torallas Tovar, Sofia (éd.), *Knowledge Transfer in the Mediterranean World*, CNERU-CEDRAC, Series Syro-Arabica 1, Madrid, 2012a, p. 105-142.

den Heijer, Johannes & Pilette, Perrine, « Abû l-Makârim. Al-Shaykh al-Mu'taman Abû l-Makârim Sa'd Allâh ibn Jirjis ibn Mas'ûd » *in* Thomas, Davis & Mallett, Alex (éd.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, volume 4 (1200-1350)*, The History of Christian-Muslim Relations 17, Brill, Leyde, 2012b, p. 983-988.

D'Ostrow, Steven F., « Paul V, the Colomn of the Virgin, and the New Pax Romana », *JSAH* 69, 3, 2010, p. 352-377.

Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1989.

Fiey, Jean-Maurice, « Coptes et syriaques, contacts et échanges », *SOC*, Collectanea 15, 1972-1973, p. 323-346.

Garitte, Gérard, « Ephrem » in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique* 15, Letouzey et Ané, Paris, 1963, p. 586-587.

Graboïs, A., « La description de l'Égypte au XIVe siècle par les pèlerins et voyageurs occidentaux », *MoyAge* 109, 3-4, 2003, p. 529-543.

Guirguis, Magdi, *An Armenian Artist in Ottoman Egypt: Yuhanna al-Armani and his Coptic Icons*, American University in Cairo Press, Le Caire, 2008.

Halbwachs, Maurice, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, PUF (Quadrige), Paris, 2008.

Heo, Angie, « "Money and Chandeliers": Mass Circuits of Pilgrimage to Coptic Eypt », *JAAR* 82, 1, 2014, p. 516-528.

Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (éd.), *L'invention de la tradition*, Ed. Amsterdam, Paris, 2006.

Holt, Peter Malcolm, *EI²*, IV, 1975, p. 575-576, *s.v.* « Ḳānṣawḥ al-Ghawrī ».

Latham, Ronald, *The Travels of Marco Polo*, Penguin Books, London, 1978, p. 53-57.

Leroy, Jules, « Histoire d'Abraham le Syrien », *ROC* 14, 1909, p. 380-400.

Makhoul, Manhal, « Le déplacement d'al-Muqaṭṭam dans l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie. Débat sur la nativité et sur d'aurtes dogmes chrétiens », *AOB(L)* 28, 2015, p. 283-294.

Masson, Jacques, « À la naissance des jeûnes dans la tradition copte », *POC* 62, 3-4, 2012, p. 230-260.

Mikhail, Maged, *The Legacy of Demetrius of Alexandria, 189-232 CE*, Routledge, London, New York, 2017.

Mouton, Jean-Michel, « L'islamisation de l'Égypte au Moyen Âge » *in* Heyberger, Bernard (éd.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam*, Autrement, Paris, 2003

Nessim Youssef, Youhanna, « The Miracle of Ibn Zarʿah in Coptic tradition Texts and Icons », *Coptica* 8, 2009, p. 85-92.

Pape Šinūda, *Bidʿat al-ḥalāṣ fi-laḥẓa*, 6e éd., Anbā Ruways, Le Caire, 2009.

Pilette, Perrine, « L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*. Une nouvelle évaluation de la configuration du texte en recensions », *Muséon* 126, 2013, p. 419-450.

Pilette, Perrine, *L'Histoire des Patriarches d'Alexandrie : une tradition textuelle ouverte. Essai méthodologique, édition critique et traduction des Vies 17 à 26*, Thèse de doctorat soutenue, Université catholique de Louvain, 2014 (à paraître).

Rāġib, Yūsuf, « Le site du Muqaṭṭam », *AnIsl* 33, 1999, p. 159-184.

Rosenthal, Franz, *EI²*, *s.v.* « al-Kindī, Abū ʿUmar Muḥammad », consulted online on 11 January 2018 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4379

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

Roy, Gaétan du, « Abūnā Samʿān un prêtre bâtisseur en Égypte », *ASSR* 171, 3, 2015, p. 165-185.

Roy, Gaétan du, « Abuna Samaan and the New Charismatic Trend Within the Coptic Church » *in* Van Doorn, Nelly (éd.), *Copts in Context, Negotiation Identity, Tradition and Modernity*, North Carolina University Press, 2017, sous presses.

Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance*: *Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven, 1990.

Shenoda, Maryann, « Displacing Dhimmī, Maintaining Hope: Unthinkable Coptic Representations of Fatimid Egypt », *IJMES* 39, 4, 2007, p. 587-606.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sidarus, Adel, *Ibn al-Rāhibs Leben und Werk. Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, Islamkundliche Untersuchungen 36, Freiburg, 1975.

Sidarus, Adel, *EI²*, supplément vol. XII, 2004, p. 396, *s.v.* « Ibn al-Rāhib ».

Sidarus, Adel, « Les sources multiples de l'encyclopédie calendaristique et chronographique Kitāb al-Tawārīḫ d'Abū Šākir Ibn al-Rāhib (1257 A.D.) », Collectanea Christiana Orientalia 13, 2016, p. 211-270.

Sīrat al-qiddīs Samʿān, Le Caire, Église Saint-Samʿān, 2010.

Sīrat al-qiddīs Samʿān al-ḫarāz al-dabbāġ, Église de Saint-Samʿān, Le Caire, 7e éd. 2010 [1993].

Swanson, Mark, *The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, American University in Cairo Presse, Le Caire, New York, 2010.

Swanson, Mark, «The Martyrdom of Jirjis (Muzāḥim): Hagiography and Coptic Orthodox Imagination in Early Fatimid Egypt », *Medieval Encounters* 21, 2015, p. 431-451.

Swanson, Mark, « Reading the Church's Story. The "Amr-Benjamin Paradigm" and It's Echoes in the History of the Patriarchs of Alexandria » *in* Van Doorn, Nelly (éd.), *Copts in Context, Negotiation Identity, Tradition and Modernity*, North Carolina University Press, 2017, sous presse.

Toelle, Heidi, « Monts, Montagnes » *in* Amir-Moezzi, Mohammad Ali (éd.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont (Bouquins), Paris, 2007, p. 566-568.

Valensi, Lucette, *La fuite en Égypte. Histoires d'Orient et d'Occident*, Seuil, Paris, 2002.

Van Ghistele, Joos, *Voyage en Egypte*, Bauwens-Preaux, Renée (éd. & trad.), Ifao, Le Caire 1976.

Visit to the Holy Places of Egypt, Sinaï, Palestine and Syria in 1384 by Fescobaldi, Gucci & Sigoli, traduction Theophilus Bellorni, Eugene Hoade (éd.), Publications of the Studium Biblicum Franciscanum 6, Franciscan Press, Jérusalem, 1948.

Walker, Paul E., *EI²*, *s.v.* « al-Ḥākim bi Amr Allāh », consultée en ligne le 15/01/2018 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30213.

Waters, John, *Moving Mountains*, Triangle, Londres, 1999.

White, Evelyn H. G., *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, vol. 1, New York, 1926.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net