

# Wipszycka, Ewa

---

## Remarques sur les lettres privées chrétiennes des IIe-IVe siècles : (a propos d'un livre de M. Naldini)

---

The Journal of Juristic Papyrology 18, 203-221

---

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

REMARQUES SUR LES LETTRES PRIVÉES CHRÉTIENNES DES  
II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> SIÈCLES  
(A PROPOS D'UN LIVRE DE M. NALDINI)

Les lettres privées chrétiennes antérieures au triomphe du christianisme qui nous sont parvenues grâce aux trouvailles papyrologiques, ont suscité un intérêt bien compréhensible. Ressentant vivement l'insuffisance de notre documentation relative aux trois premiers siècles de l'existence de cette religion, les savants accueillent chaleureusement toute source nouvelle susceptible de jeter quelque lumière sur cette partie de l'histoire. Depuis que les papyrus d'Égypte ont commencé à nous faire connaître des lettres privées chrétiennes, on a espéré y trouver des données permettant de vérifier et d'enrichir notre documentation, qui consiste en grande partie en des sources littéraires, sur des questions essentielles, telles que la composition sociale des communautés chrétiennes, leur mentalité, le processus de la christianisation de l'Égypte, etc.

Répondant à ces intérêts, G. G h e d i n i publia en 1923 un recueil<sup>1</sup> facilitant aux non-papyrologues l'accès aux textes et contenant un commentaire. Dans les années qui se sont écoulées depuis lors, plusieurs textes nouveaux ont paru, rendant ce recueil périmé. En outre, cette période a été marquée par des progrès considérables des recherches sur l'histoire du christianisme aussi bien que de celles sur l'empire romain du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle. Aujourd'hui notre connaissance de la société dans laquelle la nouvelle religion s'est développée, et en particulier de ses cultes et de sa mentalité religieuse, n'est plus celle qu'on pouvait avoir au temps où G h e d i n i préparait son recueil.

Le nouveau recueil de lettres privées chrétiennes publié en 1968 par Mario N a l d i n i était donc en quelque sorte attendu<sup>2</sup>. Il contient 97 lettres, dont les plus anciennes remontent au II<sup>e</sup> siècle. M. N a l d i n i a accompli un travail sérieux de révision des textes sur la base des originaux ou des photographies. Tous les textes dont l'état de conservation rendait possible une traduction, ont été traduits. Tous ont reçu un commentaire portant sur la langue, le formulaire, le contenu.

<sup>1</sup> G. G h e d i n i, *Lettere cristiane dai papiri greci del III e del IV secolo*, Milano 1923.

<sup>2</sup> M. N a l d i n i, *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Firenze 1968 (*Studi e testi di papirologia editi dall'Istituto papirologico «G. Vitelli» di Firenze, diretti da Vittorio Bartoletti, no. 3*).

Le livre s'ouvre par une ample introduction traitant successivement: 1) des «éléments religieux chrétiens» servant de critère pour distinguer les lettres chrétiennes des lettres païennes; 2) de la valeur des lettres chrétiennes en tant que «témoignages de vie chrétienne»; 3) du langage et de la culture des auteurs de ces lettres.

Par rapport au recueil de G. Ghedini, la liste des lettres privées chrétiennes établie par M. Naldini présente des additions et des omissions. D'un côté, M. Naldini a accueilli des textes publiés après 1923; de l'autre côté, il a rayé des pièces dont le caractère chrétien a été contesté par les papyrologues.

L'ouvrage de M. Naldini rendra des services non seulement aux papyrologues, mais aussi et surtout aux nombreux historiens du christianisme et de la vie religieuse de l'empire romain qui n'ont pas l'habitude de manier les éditions papyrologiques — d'autant plus que beaucoup de ces éditions sont rares, accessibles seulement dans les bibliothèques spécialisées.

Suivant l'exemple de G. Ghedini, M. Naldini a cru devoir exclure de son recueil les lettres chrétiennes appartenant à des dossiers qui se trouvent réunis dans de bonnes éditions. Il a exclu par conséquent: 1) les lettres chrétiennes faisant partie des archives d'Abinnaïos (sauf le P. Lond. 417, retenu à titre d'exemple [no. 40]); 2) les lettres publiées par H. I. Bell dans *Jews and Christians in Egypt* (London 1924) et formant deux petits dossiers, le dossier «mélétien» (nos. 1913—1922), et celui de Paphnoutios (nos. 1923—1929). J'ai des doutes sur l'opportunité de cette décision. Il aurait été possible d'accueillir toutes les lettres privées chrétiennes connues, sans trop élargir le livre. En effet, seule une partie des archives d'Abinnaïos est constituée par des lettres privées, et parmi celles-ci, seules quelques-unes peuvent être attribuées à des chrétiens. Quant aux 17 lettres chrétiennes publiées par H. I. Bell (dont certaines sont longues), il aurait été utile de donner au moins les textes, en renvoyant, pour le commentaire, à l'*«editio princeps»*. L'avantage qu'aurait présenté un «corpus» complet est évident. Ajoutons que les lettres chrétiennes des archives d'Abinnaïos et encore plus celles des deux dossiers publiés par Bell sont vraiment intéressantes pour l'histoire de la mentalité chrétienne — plus intéressantes que la plupart des lettres réunies par Naldini. Le lecteur papyrologue ne souffrira peut-être pas trop de cette lacune, mais pour les non-papyrologues c'est un grand dommage.

Le but, le sens d'un recueil de ce genre est manifestement de servir à l'étude des communautés chrétiennes antérieures à la christianisation massive de l'empire romain. Si l'on tient compte de cela, la décision de M. Naldini d'accueillir toutes les lettres chrétiennes du IV<sup>e</sup> siècle et celles qu'on date du IV<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> siècle ne semblera pas justifiée. Nous savons que la conversion de l'Égypte a été rapide et que la religion chrétienne y est devenue la religion dominante au cours du IV<sup>e</sup> siècle. A partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, les conditions dans

lesquelles vivaient les chrétiens en Egypte étaient complètement différentes de celles de l'époque antérieure. Il faudrait donc s'arrêter au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Certes, il est impossible de faire un partage net, puisque les textes sont datés presque exclusivement sur la base de critères paléographiques. Mais on aurait pu et dû éliminer les textes qui sont datables de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou du tournant du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup>.

La difficulté essentielle que doit résoudre l'éditeur d'un recueil de ce genre consiste à distinguer les lettres écrites par des chrétiens des celles qui ont été écrites par des non-chrétiens. Il y a peu de critères sûrs : à mon avis, il n'y a que les mentions du culte chrétien ou de ses ministres, les citations ou échos du Nouveau Testament, les «*nomina sacra*», des expressions telles que ἐν θεῷ, ἐν κυρίῳ, les monogrammes chrétiens. Pour G. G h e d i n i et les autres savants de sa génération, il n'y avait pas de doute qu'on pouvait reconnaître dans les lettres un langage spécifiquement chrétien, par exemple l'emploi du mot θεός au singulier dans les formules de salutation initiales ou finales, ou des expressions telles que σὺν θεῷ, θεῷ χάρις, θεοῦ θέλοντος. Par la suite, cependant, la publication de plusieurs nouveaux textes papyrologiques et les recherches sur la religiosité païenne ont montré que, surtout à partir du III<sup>e</sup> siècle, des changements de la mentalité religieuse non-chrétienne et en particulier une forte tendance au monothéisme ont fait naître un langage religieux commun aux païens et aux chrétiens. Dans cette situation, il faut être très méfiant à l'égard du critère ayant trait au langage. M. N a l d i n i a tenu compte de l'existence d'un langage religieux commun aux païens et aux chrétiens, et s'est fondé sur ce critère plus rarement que G h e d i n i. Pratiquement, il ne s'est servi de ce critère que dans les cas de l'expression εὐχομαι ... παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ et de l'adjectif ἀγαπητός. Mais je crois que l'analyse des textes présentant ces expressions montre jusqu'à quel point ce critère est fragile.

Considérons le cas du dossier de Paniskos, un militaire installé à Koptos vers la fin du III<sup>e</sup> siècle. Il se compose de sept lettres (P. Mich. III 214—221), dont six écrites par Paniskos, une écrite par sa femme. La plus ancienne de ces lettres, écrite par Paniskos (P. Mich. III 214), contient une preuve irréfutable de la foi païenne de son auteur : πρὸ μὲν <πάντων> εὐχομέ σοι τὴν ὀλοκληρία<ν> καθ' ἐκάστην ἡμέραν παρὰ τοῖς θεοῖς πᾶσι. Dans trois lettres (dont deux écrites par Paniskos, une écrite par sa femme) apparaît la formule πρὸ μὲν πάντων εὐχομέ σε ὀλοκληρόν σε ἀπολαβεῖν ... παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ, ou bien πρὸ μὲν πάντων εὐχομαί σε ὀλοκληροῖν παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ — formule que M. N a l d i n i considère comme spécifiquement chrétienne. Sur la base de cette formule, M. N a l d i n i a décidé d'accueillir dans son recueil ces trois lettres (nos. 14, 16 et 17) aussi bien qu'une lettre de Paniskos où apparaît la phrase ἴάν ὁ θεός θέλι (no. 15). Pour rendre compte du fait que la lettre la plus ancienne est païenne, il a supposé (à la suite de G. G h e d i n i) qu'après le moment de la rédaction de cette lettre, Paniskos s'est converti. Malheureu-

sement pour cette hypothèse, toutes les lettres de ce dossier sont très proches chronologiquement les unes des autres, comme M. Naldini le reconnaît. Ce fait rend l'hypothèse extrêmement fragile. En bonne méthode, il faut plutôt admettre que la formule εὐχομαι . . . παρὰ τοῦ κυρίου θεοῦ n'est pas spécifiquement chrétienne. Cela entraîne l'élimination du recueil non seulement du dossier de Paniskos, mais aussi d'un nombre considérable de lettres qui ont été retenues exclusivement sur la base de cette formule.

Nous examinerons plus loin la question des textes contenant l'adjectif ἀγαπητός (à propos du no. 38).

Le commentaire que M. Naldini a consacré aux différentes lettres suscite plusieurs critiques. Il faut reconnaître que c'est une tâche difficile et souvent ingrate que de commenter les lettres privées. Non seulement ces textes sont le plus souvent très incorrects au point de vue de l'orthographe et de la langue, mais aussi ils présentent à chaque pas des passages qui se rapportent à des situations ou à des affaires bien connues du destinataire de la lettre, mais que nous ignorons et n'avons pas le moyen de connaître. Il est difficile de se résigner à ne pas savoir; il est difficile de ne pas céder à la tentation de reconstituer la situation, d'imaginer ce qui se cache derrière les allusions, même dans les cas où nous ne disposons d'aucun indice.

Cette *ars nesciendi*, M. Naldini n'a pas toujours su la pratiquer. Il s'est plus d'une fois permis de construire des hypothèses qui, même si elles n'ont rien d'impossible, sont totalement gratuites. Il aime notamment à reconstituer le caractère des personnages dans des cas où cette reconstitution n'a ni fondement, ni but valables. Voir par exemple ses interprétations des nos. 20, 25, 31, 50, 51, 66, 76, 80.

Les lettres privées présentent une autre difficulté encore. Au premier contact avec ce genre de textes, le lecteur est ému par le fait d'avoir affaire à des témoignages d'une vie humble, individuelle, que le hasard nous a conservés. Cette réaction, pour naturelle et sympathique qu'elle soit, doit être cependant dépassée, si l'on veut traiter en historien les lettres privées, en extraire des informations utiles pour la connaissance du passé. Malheureusement, M. Naldini semble avoir gardé l'attitude de surprise et d'émotion, ce qui ne l'a pas aidé à juger objectivement de la valeur des textes dont il traite. Cela se reflète entre autres dans le ton douceâtre de sa prose, notamment lorsqu'il commente des lettres où il est question de liens familiaux ou d'affaires familiales. En outre, il a tendance à surestimer la valeur des lettres privées en tant que sources pour l'étude de la vie sociale et, plus encore, pour l'étude de la mentalité religieuse des correspondants. La plupart de ces textes sont extrêmement pauvres de ce point de vue. Cela s'explique par le fait que la plupart des lettres privées que les papyrus nous ont fait connaître, sont l'oeuvre de gens appartenant à des couches sociales peu cultivées, par conséquent peu habituées à exprimer par écrit leurs problèmes et leurs sentiments. Les lettres les plus intéressantes que

nous possédions, proviennent d'autres milieux sociaux, de milieux cultivés dont la mentalité nous est connue également grâce aux témoignages littéraires. Nous devons avouer qu'à ce point de vue, les papyrus ont déçu les espoirs des savants: par rapport au nombre des lettres privées qu'on a trouvées, les données nouvelles et intéressantes qu'on peut en tirer pour l'histoire sociale et pour l'histoire de la mentalité sont rares.

M. Naldini ne s'est pas résigné à reconnaître ce caractère des textes qu'il commente. Lorsqu'il ne peut tirer de ces lettres des renseignements sur la mentalité des communautés chrétiennes, il projette sur elles ce qu'il pense du christianisme ancien. Il s'efforce de trouver significatives des lettres où apparaissent des formules religieuses stéréotypées, qui ne nous autorisent en réalité qu'à affirmer que leurs auteurs étaient des chrétiens.

Certes, plusieurs lettres commentées par M. Naldini contiennent des expressions assez vives de sentiments et d'attitudes morales. Mais dans ces cas aussi M. Naldini procède d'une manière qu'on ne saurait approuver: chaque fois que ces sentiments et ces attitudes morales lui paraissent élevés et sympathiques, il pense qu'ils sont spécifiquement chrétiens. Il fait — probablement sans en être tout à fait conscient — une estime très basse de la morale, des moeurs et de la sensibilité païennes<sup>3</sup>. Il paraît ignorer l'influence de l'enseignement stoïcien et cynique, le rôle de ce qu'on appelle la philosophie populaire, la tendance moralisante de l'enseignement scolaire.

Cela est fâcheux dans un livre qui se propose de saisir, dans les lettres privées, les traits caractéristiques, originaux, de la vie chrétienne. C'est d'autant plus fâcheux que ce livre sera lu, entre autres, par des gens qui ne connaissent pas de lettres privées païennes et qui ne sont par conséquent pas en mesure de corriger cette faute.

Voici un exemple. En commentant le no. 62 — une lettre qui ne contient aucune indication certaine sur la foi religieuse de son auteur — M. Naldini écrit (p. 260): «... proprio quel suo spirito di rassegnazione generosa, di confortatrice speranza nel Dio della misericordia (r. 16), ci ha fatto pensare ad un animo cristiano. Quanta differenza, infatti, da certe ingenerose e talvolta irreligiose reazioni di persone sicuramente pagane di fronte alla sventura!»

La manière dont M. Naldini se représente la psychologie des chrétiens n'est d'ailleurs pas moins schématique, moins conventionnelle que celle dont il se représente la psychologie des païens. En commentant le no. 56 (du IV<sup>e</sup> siècle), M. Naldini s'étonne du ton dur que la chrétienne Artemis emploie

<sup>3</sup> La mentalité païenne du II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle de n.è. a fait l'objet de plusieurs études; parmi les plus intéressantes, citons, outre les recherches classiques d'A. D. Nock et d'A.-J. Festugière, le livre d'E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge-1965.

pour écrire à Sarapion; il s'étonne du fait que, tout en étant chrétienne, elle emploie un ton qui «non è certo un esempio di gentilezza e di serenità» (pp. 240—241).

Les jugements de M. Naldini sur la religiosité des membres du clergé, des moines ou des nonnes qui s'intéressent à des affaires économiques, sont tout aussi étranges. Il écrit (p. 43): «Debolezze e aspetti meno autentici s'incontrano — come ci si può attendere — anche fra le persone consacrate alla vita religiosa. Sorprende, ad esempio, la scarsa religiosità che si avverte in quella donna, probabilmente una 'monaca', che scrive due lettere (36 e 37) tutta presa dagli affari della 'casa'. Je crois, pour ma part, que la femme qui a écrit les lettres nos. 36 et 37 n'a rien à faire avec la vie monastique; mais si on accepte l'hypothèse de M. Naldini, qui voit dans ces lettres des témoignages très anciens de la vie communautaire des femmes, a-t-on le droit de parler de «faiblesses» et d'«aspects moins authentiques»? Des lettres d'affaires, dans l'antiquité, ne fournissent pas nécessairement à leur auteur l'occasion d'exprimer ses sentiments religieux; nous n'avons donc pas le droit de juger de ceux-ci sur la base de lettres de ce genre. M. Naldini prend le même ton à propos d'une lettre d'un diacre, no. 97 (pp. 372—373), quoiqu'il remarque ici que «non si può pretendere troppo in una lettera di contenuto così pratico».

Il est bien compréhensible que M. Naldini ait cherché dans ses matériaux des traces du mouvement monastique, d'autant plus que des textes publiés par H. I. Bell dans *Jews and Christians in Egypt* l'y encourageaient, et que quelques-unes des lettres de son recueil parlaient explicitement de moines. Malheureusement, il a cru plus d'une fois reconnaître de pareilles traces sans avoir des raisons valables et sans se demander si son hypothèse s'accordait avec la datation du texte qu'il proposait lui-même. A plusieurs reprises, il s'est appuyé sur l'emploi des expressions «frère», «soeur», «fils» (τέκνον), «notre père», en oubliant ce qu'il a écrit lui-même dans l'Introduction (pp. 15—16) au sujet de l'emploi du mot ἀδελφός dans la langue grecque d'Égypte en général et dans les milieux chrétiens en particulier.

M. Naldini suppose (p. 39 avec n. 4; aussi p. 35, 40, 141, 144) que dans les lettres nos. 19, 20, 24, 25, 28, 29, 30, 31 apparaissent des moines ou des communautés monastiques; mais en même temps, il date le no. 19 du III<sup>e</sup> siècle, et plutôt de la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, et pour tous les autres numéros il propose la datation III<sup>e</sup>/IV<sup>e</sup> siècle. Des deux choses l'une: ou la datation est fautive, ou il ne s'agit pas de moines ni de communautés monastiques.

De manière analogue, M. Naldini croit trouver l'attestation d'un monastère de femmes dans les nos. 36 et 37, qu'il date du début du IV<sup>e</sup> siècle. Ce que nous savons aujourd'hui du mouvement monastique nous invite à la prudence en ce qui concerne l'existence de monastères féminins au début du IV<sup>e</sup> siècle. Le plus ancien monastère féminin attesté de façon sûre est celui de la soeur

de saint Pachôme, qui apparaît après 320. Les deux lettres en question (nos. 36 et 37) parlent de commandes, d'achats, d'envois d'objets d'usage quotidien, de gateaux, etc. L'hypothèse selon laquelle elles proviendraient d'un groupe monastique est née sur la base des salutations initiales: [Σοφιάτι μου ἀγαπητῆ] [ἀ]δελφῆ [Διδύμη καὶ] αἱ ἀδελφαὶ ἐν κυρίῳ χαίρειν, et Κυρεία τῆ ἀδελφῆ Ἀτιενατεῖν Διδύμη καὶ αἱ ἀδελφαὶ ἐν κυρίῳ χαίρειν. Cependant, il me semble qu'il est plus prudent de supposer que Didyme et ses «soeurs» sont des femmes appartenant à une même famille et vivant ensemble.

Parmi les lettres que M. Naldini place entre la fin du III<sup>e</sup> et le début du IV<sup>e</sup> siècle, et où, à son avis, apparaîtraient des communautés monastiques, les lettres nos. 24 et 25, dont l'auteur est un certain Isaios, demandent une discussion un peu longue. Au sujet du no. 24, M. Naldini écrit (p. 141) que l'auteur et le destinataire sont «des moines ou, en tout cas, des ecclésiastiques, appartenant à une même communauté» («...l'allusione a dei monaci o, comunque, ad ecclesiastici, appartenenti alla stessa comunità»). De même à la page 35: «Un monaco, o comunque un religioso, raccomanda al destinatario suo confratello prudenza e misura negli affari, quale si addice al decoro del suo stato (n. 24)». A la page 144, cependant, une seule hypothèse semble être retenue: le «religioso» de la lettre no. 24 serait un moine. Quant au destinataire de la lettre no. 25, M. Naldini envisage deux possibilités: il pourrait s'agir d'un moine, appartenant à la même communauté monastique dont font partie Isaios et le destinataire de la lettre no. 24, ou bien — mais cela serait moins probable — d'un simple laïc, lié d'amitié à Isaios et à sa communauté. Il faut ici faire d'abord quelques remarques concernant la façon dont M. Naldini s'exprime dans les passages cités. L'emploi des mots «religioso» et «ecclesiastico» dans les phrases citées des p. 35 et 141 me paraît étrange. Je crois que par «religioso» on entend normalement quelqu'un qui est «entré en religion», c'est-à-dire qui est entré dans un ordre monastique doté d'une règle; en ce sens, le mot ne convient pas aux moines égyptiens, qui ne sont pas encadrés dans des ordres. Par «ecclesiastico», d'autre part, on entend normalement un membre du clergé. Ici, par contre, ces deux mots semblent être équivalents et avoir une signification très large, embrassant à la fois les moines et les clercs. L'expression «un semplice laico» pourrait également soulever une objection: les moines égyptiens font partie des «laïcs», sauf de rares exceptions. Enfin et surtout, il faut remarquer l'ambiguïté du mot «comunità» dans la phrase de la page 141: ce mot a ici, selon l'intention consciente de l'auteur, deux significations à la fois; il signifie «communauté monastique» et en même temps «ensemble des chrétiens liés à une église». Malheureusement, il est employé très souvent, d'un bout à l'autre du livre, avec ou sans l'adjectif «religiosa», de telle manière, que le lecteur ne sait pas si l'auteur pense à l'une ou à l'autre signification, ou aux deux à la fois. A part ces objections concernant la forme linguistique, il y en a d'autres à faire, qui concernent le fond. Ecartons tout



de suite les hypothèses de M. Naldini au sujet de la condition du destinataire de la lettre no. 25: elles sont arbitraires. On observera seulement que ce qu'on lit aux lignes 12—14 de cette lettre (περὶ τῆς σωτηρίας σου καὶ πῶς σοί ἐστιν τὰ πρὸς τὸν πενθερόν: «...au sujet de ta santé et comment vont tes rapports avec ton beau-père») n'encourage pas à penser que le destinataire est un moine — quoique cette possibilité ne soit pas tout à fait exclue. Concentrons notre attention sur la lettre no. 24. L'interprétation de M. Naldini, selon laquelle l'auteur et le destinataire de cette lettre seraient des moines où des ecclésiastiques, s'appuie essentiellement sur le passage suivant, lignes 20—22: οὕτω γὰρ καὶ πρέπει ἡμῶν τῷ πρόσχηματι [δ' ἀμ]φιπερικείμεθα — phrase que M. Naldini traduit ainsi: «proichè così conviene anche all'abito che portiamo», en notant: «πρόσχημα: secondo l'uso bizantino, vale σχῆμα (cf. Sophocles, s.v.)». Moi aussi, je suppose que πρόσχημα signifie ici «habit». Mais des problèmes se posent. Si les personnes en question sont des ecclésiastiques (des clercs), il faut penser que le mot πρόσχημα = «habit» est employé d'après une convention littéraire fort artificielle, car les ecclésiastiques, dans l'Église ancienne, ne portaient pas d'habit spécial. Une pareille convention littéraire est attestée ailleurs: chez Marc le Diacre, *Vie de Porphyre*, éd. H. Grégoire et M.-A. Kugener, Paris 1930, chap. 36, p. 31, l'anachorète Procope dit à deux évêques qu'ils vont être présentés au cubicularius de l'impératrice, ἀνδρώπῳ θεοσεβεῖ καὶ τιμῶντι τὸ πρόσχημα τῶν ἱερέων — où ἱερέων est l'équivalent, dans le style littéraire, de ἐπισκόπων. Cette convention littéraire est-elle fondée sur le fait que dans l'Ancien Testament les prêtres portent un habit spécial? Je ne sais. D'autre part, si l'on suppose que l'auteur et le destinataire de la lettre sont des moines, l'emploi du mot πρόσχημα = «habit» n'a pas besoin de justification (voir les exemples chez Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.); mais c'est alors la datation du texte proposée par M. Naldini qui, comme je l'ai dit, fait difficulté. A la fin du III<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup>, le mouvement monastique n'en est qu'à ses débuts. Seul un nouvel examen de l'écriture de ce texte permettrait de décider si on peut le dater d'une époque plus tardive. Supposons que l'on peut changer la datation et retenir comme probable l'hypothèse selon laquelle l'auteur et le destinataire seraient des moines. Dans ce cas, il y aura d'autres points du commentaire de M. Naldini qu'il faudra critiquer. D'abord, il est imprudent d'affirmer — comme le fait M. Naldini — qu'en employant la première personne du pluriel aux lignes 9—14, l'auteur parle de lui-même et de ses «frères»; en effet, le contexte invite à penser que la première personne du pluriel, ici, est équivalente à la première personne du singulier — phénomène extrêmement fréquent en grec (comme en latin). Ensuite, rien ne nous autorise à supposer que les affaires dont le destinataire s'occupait étaient «inherenti probabilmente al lavoro della «casa»». Notons d'ailleurs, en passant, que le mot «casa» que M. Naldini emploie ici et dans d'autres passages du livre au sens de «communauté monastique», en le plaçant entre guillemets comme si c'était

la traduction d'un terme employé dans les textes anciens, ne correspond à rien dans ces textes; le monastère n'est jamais appelé οἶκος ou οἰκία; le terme οἶκος apparaît dans les textes concernant la congrégation pachômienne, mais il ne désigne pas la communauté monastique: il désigne les différents groupes de moines dont se compose une communauté monastique. J'ajouterai encore quelques remarques. La phrase cruciale, lignes 20—22, οὕτω γὰρ καὶ πρέπει κτλ., est immédiatement précédée par une phrase qui, si l'on accepte le texte donné par M. Naldini, n'est compréhensible que partiellement, et que M. Naldini ne traduit que partiellement: lignes 16—20 πειρῶ μέντοι, ἀδελφέ, τὰ κατὰ σὲ διαθέσθαι χωρὶς τοῦ ἐπὶ κινδύνῳ ἢ κατὰ χρώματός (?) τινος πρᾶξιαι: «Cerca però, fratello, di disporre i tuoi affari senza esporti al rischio o ...». Ne pourrait-on pas lire: χωρὶς τοῦ ἐπὶ κινδύνῳ {η} καταχρώματός τινος πρᾶξιαι? Le nom κατάχρωμα ne semble pas être attesté ailleurs, mais le verbe καταχρώννυμι («teindre», «colorer») et le nom κατάχρωσις («coloration») sont attestés. La phrase signifierait: «sans agir au risque de quelque tache de couleur». On peut supposer qu'en écrivant χωρὶς τοῦ ... πρᾶξιαι, l'auteur était déjà en train de penser à l'«habit», c'est-à-dire à ce qu'il a écrit ensuite, lignes 20—22: οὕτω γὰρ καὶ πρέπει ἡμῶν τῷ προσήματι [δ ἄμ]φιπερικείμεθα. Dans ce cas il faudrait interpréter cette dernière phrase ainsi: «car c'est là justement la conduite d'agir qui convient à l'habit que nous portons». Le καὶ ne signifierait pas «également», «aussi», mais «justement», «précisément»<sup>4</sup>. Dernière remarque: la forme linguistique de la lettre no. 24 et de la lettre no. 25 est assez complexe et à peu près correcte, elle révèle même une modeste recherche d'élégance; au point de vue de l'orthographe, il n'y a que trois petites fautes; qui plus est, l'iotte *adscriptum* n'est jamais omis — chose très rare dans les lettres du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle. Cela permet de tirer deux conclusions: les doutes de M. Naldini quant à l'identité de l'écriture des deux lettres sont probablement dépourvus de fondement; celui qui a écrit ces deux lettres était une personne relativement cultivée.

En ce qui concerne le no. 42 (= P. Lond. V 1658), M. Naldini reprend à son compte l'hypothèse selon laquelle ce texte serait la traduction d'une lettre écrite en copte par le célèbre anachorète saint Antoine. Cette hypothèse me paraît dépourvue de tout fondement. L'argument essentiel mis en avant par le premier éditeur, H. I. Bell, pour attribuer la lettre à saint Antoine, c'était la rareté du nom Antonios dans les papyrus égyptiens. Mais de nombreux papyrus, en partie publiés après les P. Lond. V, attestent ce nom; s'il n'est pas fréquent, ce nom apparaît cependant assez souvent pour éliminer l'argument de Bell.<sup>5</sup> En outre, ce papyrus a l'aspect normal d'une lettre qu'on envoie:

<sup>4</sup> Pour un pareil emploi de καὶ, cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2<sup>e</sup> éd., Oxford 1959, pp. 307—308, paragraphe 8.

<sup>5</sup> Voici une liste de papyrus du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle où apparaît le nom Antonios (elle n'est sans doute pas complète, car j'ai passé en revue les éditions papyrologiques en ordre alpha-

il porte l'adresse au verso. Il faut donc se demander s'il est possible qu'une lettre envoyée par une personne tellement vénérée de son vivant, ait été jetée aux ordures, où elle se serait conservée jusqu'à nos jours. Nous avons extrêmement peu de chances de trouver dans les papyrus des lettres de personnes célèbres.

Je passe maintenant à des remarques concernant des questions de détail.

No. 1. La ressemblance des lignes 15—17 avec des phrases bibliques me paraît très faible. Ces expressions ont pu naître sans modèles littéraires.

No. 2, lignes 8—15: ἀνήβην δὲ εἰς Ῥώμην τῆ καὶ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς καὶ παρεδέξατο ἡμᾶς ὁ τόπος, ὡς ὁ θεὸς ἤθελεν, καὶ καθ' ἡμέραν προσδεχόμε[ε]θα διμισσωρίαν, ὥστε ἕως σήμερον μηδένα ἀπολελύσθαι τῶν μετὰ σίτου. Il me paraît impossible de soutenir que le mot τόπος peut avoir au II<sup>e</sup> siècle une signification chrétienne («schola collegii, il centro delle riunioni dei cristiani»), sur la base du fait que beaucoup plus tard ce mot signifie «monastère» ou, plus rarement, «église». A la lumière de l'ensemble du texte, il est beaucoup plus probable que le τόπος en question est le collegium naviculariorum, ayant son local (comme nous en connaissons tant à Ostie).

No. 20. En commentant (p. 129) cette lettre d'introduction écrite pour un catéchumène, M. Naldini écrit que celui-ci est «indirizzato a qualche comunità, probabilmente per completarvi, nel clima di una tradizionale ospitalità (r. 7), l'istruzione religiosa prima del Battesimo»; et il cite, comme des textes parallèles, les nos. 29 et 47. A la page 35, il précise que les nos. 20 et 29 (à rapprocher du no. 47) font allusion «alla prassi di indirizzare i battezzandi presso qualche comunità, per lo più monastica, a completarvi la loro istruzione religiosa». Mais aucune de ces lettres ne contient la moindre indication dans ce sens; et dans la riche documentation relative aux catéchumènes, il n'y a pas de preuves qu'il ait existé une coutume d'après laquelle on aurait envoyé les catéchumènes chez des communautés, monastiques ou non monastiques, «pour qu'ils y achevassent leur instruction religieuse».

No. 30. L'aroure que le destinataire de cette lettre a décidé de donner au τόπος «selon l'ancienne coutume», est probablement une aroure de terre destinée à la culture. Il ne faut pas oublier qu'on se trouve en Egypte, où même de petites parcelles de terre cultivable sont précieuses. L'hypothèse de G. G h e d i n i, que M. Naldini reprend à son compte et selon laquelle l'aroure en question aurait pu servir à élargir le cimetière, est certainement fausse, car

bétique en m'arrêtant aux PSI): P. Aberd. 166, 14; P. Amh. II 81, 4; BGU III 558, III, 3; P. Cairo Isid. 9, 3, 84, 275; 17, 13, 118; 18, 23; 95, 3; 96, 4; P. Cornell 34, intr.; P. Leit. 3; P. Flor. I 71, 490; II 271, 2; P. Rend. Harr. 64, 10; P. Mich. VI 376, 41; VIII 1088, 3; O. Mich. 4, 6; 12, 1; 252, 4; 515, 5; 553, 2; 577, 2; 580, 6; 598, 1; 862, 1; 906, 2; 1064, 3—4; 1071, 3; 1086, 8; 1088, 3; P. Oslo II 42; P. Oxy. VI 896, 29; 972; VIII 1119; 1135, 7; X, 1256, 24; XII 1444, 36; 1519, 13; XIV 1689, 4, 47; XVII 2113, 6; 2137, 44; XXVII 2476, 3; PRG III 1, 1; V 58, 88; P. Rein. II 113, 1; PSI VII 830, 2.

on n'enterrait pas les morts dans la vallée, mais hors de la zone cultivée, dans le désert. Quant au mot ambigu τόπος, M. Naldini le traduit par le mot, tout aussi ambigu, «comunità»; mais à la page 40 il précise qu'il s'agit d'une communauté monastique, sans se soucier de la datation qu'il a proposée. Il traite d'ailleurs (*ibidem*) les biens des monastères et les biens des églises de la même manière, comme deux formes de la «propriété ecclesiastica» — ce qui fait tort à la réalité historique et à la langue.

No. 31. Le «père» est ici certainement une personne pieuse pour laquelle l'auteur de la lettre a un profond respect. Mais de cela il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il est «un vescovo o un monaco di singolare dignità». En tout cas, si M. Naldini veut supposer qu'il s'agit d'un moine, il devrait placer la lettre au IV<sup>e</sup> siècle, et non pas au III<sup>e</sup>/IV<sup>e</sup>, pour la raison que j'ai déjà indiquée à propos des nos. 24 et 25.

No. 32. C'est une lettre qu'un fils écrit à son père. Je ne comprends pas sur quoi se fonde M. Naldini pour penser que ce fils a l'âge où normalement on ne se soucie pas de charges fiscales.

Le no. 38 (= P. Herm. Rees 4) fait partie des archives de Theophanes. Cette lettre a fait tout récemment l'objet d'une nouvelle étude de la part d'Alexandro Moscadi,<sup>6</sup> qui a réédité, avec un ample commentaire, les douze lettres appartenant à ces archives, et qui a tenté d'étayer par de nouveaux arguments l'hypothèse de M. Naldini, selon laquelle les auteurs de la lettre no. 38 (= no. 9 dans l'édition de Moscadi) auraient été des chrétiens. Pour juger cette hypothèse, il nous faut prendre en considération tout le dossier. Parmi les douze lettres qui le composent, certaines sont adressées à Theophanes, d'autres sont écrites par lui, d'autres encore le mentionnent, une est adressée à un Dionysios qui est probablement la même personne dont Theophanes parle dans une autre lettre. Theophanes, originaire d'Hermoupolis, est un haut fonctionnaire de l'administration provinciale<sup>7</sup>. Ces lettres se distinguent par un langage très littéraire, nourri de reminiscences d'auteurs classiques: langage qui cadre bien avec le fait que Theophanes et ses correspondants appartiennent certainement à l'élite sociale de l'Égypte. Trois lettres ont suscité un intérêt particulier: P. Herm. Rees 2 (= no. 7 Moscadi), P. Herm. Rees 3 (= no. 8 Moscadi) et la lettre publiée par B. R. Rees dans le *Bulletin of the J. Rylands Library*, 51, 1968, p. 176 sq. (= no. 12 Moscadi). Ce sont des lettres écrites par un Anatolios *archiprophetes*, adressées à trois personnes différentes

<sup>6</sup> A. Moscadi, *Le lettere dell'archivio di Teofane, Aegyptus*, 50, 1970, pp. 88—154.

<sup>7</sup> A. Moscadi (p. 89) a mal compris le terme «scholasticos» qui apparaît dans les deux lettres latines du dossier, c'est-à-dire dans le no. 1 de son recueil (lettre publiée d'abord par H. Bresslau, *Archiv f. Papyrusforschung*, 3, 1906, pp. 168—172) et dans le no. 3 (P. Ryl. IV 623). Le terme *σχολαστικός* ou *scholasticus*, à cette époque, n'indique pas, le plus souvent, une fonction déterminée dans l'administration, mais le fait que telle ou telle personne a fait des études de droit, est un juriste. C'est ce que montre la dissertation d'A. Claus, 'Ο *σχολαστικός*, Köln 1965, que Moscadi cite à tort.

et confiées à Theophanes qui voyageait pour aller à Alexandrie et qu'elles mentionnent dans des termes très respectueux et élogieux: τ[οῦ] κυρίου μου ἀδελ[φοῦ] Θε[ο]φάνου[ρος] τοῦ [σοφ]οῦ — τοῦ ἀρίστου τῶν ἀνδρῶν τοῦ κυρί[ου] μου ἀδελφοῦ Θεοφάνου[ρος] — τοῦ κυρίου μου πάτ[ρω]νος Θεοφάνου[ρος]. Dans la première de ces lettres, l'*archiprophètes* parle de son activité dans le culte officiel d'Hermès; dans la formule finale de la seconde lettre, il souhaite à son correspondant, le πάσσοφος Ambrosios, la faveur d'«Hermès Trismégiste lui-même» et des autres dieux; dans la formule finale de la troisième lettre, il appelle son correspondant τῶν ἱερέων τὸ ἀγλάισμα. Les autres lettres de ces archives ne présentent pas d'éléments religieux, ou bien elles présentent des éléments religieux «neutres», non caractéristiques. Les premiers éditeurs, C. H. Roberts et B. R. Rees, ont soutenu que Theophanes et les autres personnes qui apparaissent dans ce dossier étaient des païens cultivés; Rees a soutenu en outre, sur la base des lettres de l'*archiprophètes* Anatolios, que ces païens faisaient partie d'un cercle de fidèles d'Hermès Trismégiste. La première opposition est venue de M. Naldini. Selon lui, l'expression ἀγαπητὸς ἀδελφός qui apparaît dans P. Herm. Rees 4, serait caractéristique des milieux chrétiens et prouverait que les deux auteurs de cette lettre étaient des chrétiens. Son opinion a été adoptée par A. Mosca di, qui, de sa part, a ajouté que les noms des deux auteurs de la lettre, Leon et Ioannes, confirment le témoignage de l'expression ἀγαπητὸς ἀδελφός et οἱ σὺν ἡμῖν ἀδελφοί. A. Mosca di est allé plus loin: en reprenant une remarque marginale de M. Naldini, il a attaqué C. H. Roberts et B. R. Rees et émis une hypothèse selon laquelle Theophanes lui-même et une partie de ses correspondants auraient été des chrétiens.

Examinons les arguments. L'argument tiré de l'emploi de l'expression ἀγαπητὸς ἀδελφός est extrêmement faible. Cette expression ne constitue pas un critère plus sûr que celui que fournirait, selon M. Naldini, la formule εὐχομαι παρὰ τῷ κυρίῳ θεῷ; nous avons vu ci-dessus ce que valait cette formule. Le nom de Leon est attesté depuis l'époque ptolémaïque; il était porté par des Grecs. Le nom de Ioannes semble à première vue constituer un argument plus solide. On est tenté de se dire: Qui, au début du IV<sup>e</sup> siècle, aurait pu porter ce nom, si ce n'est des chrétiens ou des Juifs? Cependant, à regarder de près, cet argument aussi se révèle fragile. On peut rendre compte de la présence de ce nom en partant de l'hypothèse de B. R. Rees selon laquelle Theophanes et une partie au moins des personnes qui apparaissent dans ce dossier auraient appartenu à un cercle de fidèles d'Hermès Trismégiste. Nous savons en effet qu'il y avait des rapports étroits entre les milieux hermétiques et les milieux gnostiques, et que, d'autre part, certains cercles gnostiques étaient fortement influencés par la religion judaïque, présentaient de nombreux traits judaïsants.<sup>8</sup> Il se peut que le fait que l'un des auteurs de la lettre P. Herm.

<sup>8</sup> Cf. J. Dorese, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958, p. 263, 306, 309;

Rees 4 s'appelle Ioannes, soit une conséquence des intérêts philosophico-religieux du milieu. Nous connaissons fort bien la présence, la vitalité de l'hermétisme et du gnosticisme dans les couches cultivées de la société égyptienne.

Après avoir rapporté l'hypothèse de B. R. Rees, A. Moscati remarque (p. 93): «Tale cerchia, tuttavia, non può considerarsi facente capo a una associazione per il culto di Hermes Trismegistos, di cui [a cui?] sono del tutto assenti riferimenti o allusioni non solo nelle lettere, ma anche negli altri documenti dell'archivio». Mais Rees n'a jamais parlé d'association. Une association est a priori improbable dans le cas des hermétistes, qui se considéraient comme des élus, possédant une sagesse destinée à rester inaccessible au premier venu<sup>9</sup>. Le P. Giss. 99, qui mentionne une association d'Apollon à Hermoupolis, ne saurait être pris en considération dans cette discussion.

Enfin, les rapprochements qu'A. Moscati a fait entre certaines phrases ou expressions de P. Herm. Rees 6 (son no. 11) et le Nouveau Testament, ne sont pas convaincants<sup>10</sup>.

En somme: ni M. Naldini, ni A. Moscati n'ont produit d'arguments sûrs. Il se peut qu'ils aient raison, mais, dans l'état présent de la documentation, leurs hypothèses ne peuvent être démontrées. Pour ma part, je trouve l'hypothèse de B. R. Rees plus convaincante. Elle me paraît s'accorder avec l'idée que d'autres archives ou textes isolés nous permettent de nous faire du milieu social dont Theophanes faisait partie.

Ayant des doutes sur le bien-fondé de la décision de M. Naldini d'accueillir le no. 38, je doute à plus forte raison de la légitimité de la présence, dans ce recueil, de deux autres lettres, les nos. 32 et 46, que M. Naldini a considérées comme chrétiennes à cause de l'emploi de l'adjectif ἀγαπητός.

Au sujet du no. 43, M. Naldini écrit: «Lo scrivente, che dal tono di paterna autorità parrebbe un sacerdote, forse un superiore di qualche comunità religiosa, affida al destinatario, il diacono Stefano, il disbrigo di alcuni affari, e lo prega di portargli del lino grezzo e della porpora. Al proposito è da ricordare che certe occupazioni, come l'industria tessile e il relativo artigianato, costituivano un'attività tradizionalmente esercitata in centri comuni».

R. Mc Wilson, *Jewish Christianity and Gnosticism, Recherches de Science Religieuse*, 60, 1972, p. 261—272 (Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal J. Daniélou).

<sup>9</sup> Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, I<sup>2</sup>, Paris 1950, introduction. Observons à l'occasion que B. R. Rees se trompe en écrivant, dans son article dans le *Bulletin of the John Rylands Library*, 51, 1968, p. 168, qu'Hermès Trismégiste était «traditionally the pagan lord of Hermoupolis». L'Hermès qui était le patron de cette ville n'était pas l'Hermès Trismégiste des cercles hermétiques.

<sup>10</sup> On reconnaîtra cependant qu'A. Moscati a raison lorsqu'il rejette l'interprétation proposée par Roberts (mais qui n'a pas été reprise par Rees) d'un passage de P. Ryl. IV 624, l. 18: τῶν ἄλλως φρονούντων. Cette expression ne fait pas allusion aux adversaires politico-religieux.

tari, chiese o conventi». Mais si l'auteur de cette lettre s'adresse au diacre Etienne par l'expression ἀγαπητῶι υἱῶ ou τέκνον ἀγαπητέ, cela ne nous autorise nullement à voir en cela le «ton d'autorité paternelle» d'un prêtre ou d'un «supérieur d'une communauté religieuse». Peut-être le diacre Etienne est-il une personne plus jeune, appartenant à la famille ou aux connaissances de l'auteur de la lettre: cela suffirait pour justifier les expressions citées. Quant à l'idée de l'activité artisanale exercée dans des églises, elle est tout à fait fantaisiste. La lettre en question appartient à une catégorie bien connue de lettres privées, où il est question d'achats et de ventes de tissus ou de matières premières servant à la fabrication de tissus. La chose la plus simple et la plus sûre, c'est de penser que dans la maison de l'auteur de cette lettre on pratiquait le tissage.

No. 51. En se fondant sur la phrase περιοδεύομεν καὶ περιπατοῦμεν νυκτῆμαρ (lignes 11—12), qu'il rapproche d'un passage d'Athanase où le verbe περιοδεύω désigne la visite de l'évêque, et de l'emploi du terme περιοδευτής au sens de «visiteur», M. Naldini croit reconnaître dans cette lettre un témoignage de l'existence du chorévêque. L'auteur de la lettre, le diacre Jean, serait à la suite du chorévêque et s'adresserait à l'évêque «urbain», dont le chorévêque dépendrait. Il faut d'abord observer que le verbe περιοδεύω est tout aussi peu un terme technique que le verbe περιπατέω, avec lequel il est ici accouplé. En outre, la première personne du pluriel, qui alterne ici avec la première personne du singulier (voir lignes 14—15), est probablement équivalente à celle-ci. Tout ce que nous pouvons tirer de cette lettre, c'est que le diacre Jean est en train de faire le tour de plusieurs localités, au service de son église. Les buts précis de son voyage nous demeurent inconnus. Nous ne pouvons pas non plus savoir s'il voyage seul ou avec une autre personne ou d'autres personnes. L'interprétation de M. Naldini est d'autant plus fragile et gratuite que le chorévêque apparaît plutôt rarement, et seulement dans certains pays de la Méditerranée<sup>11</sup>. Il n'est jamais directement attesté pour l'Egypte. Si on songe à la quantité de textes ayant trait à l'histoire de l'Eglise en Egypte, l'argumentum ex silentio acquiert du poids.

Récemment, l'existence de la fonction de chorévêque en Egypte a été affirmée par J. van Haelst<sup>12</sup>. Ayant examiné l'emploi du terme παπᾶς, cet auteur s'est opposé à la communis opinio selon laquelle παπᾶς aurait pu désigner non seulement l'évêque, mais aussi un presbytre. Cette opinion se fondait avant tout sur le P. Abin. 32 (= Naldini no. 40), où apparaît un Κάρορ παπᾶς Ἑρμοῦπόλεως — non pas d'Hermoupolis la Grande, mais du village du Fayoum de ce nom, fréquemment attesté dans le papiers d'Abinnaios. Pour

<sup>11</sup> Sur le chorévêque, voir J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain* (IV<sup>e</sup>—V<sup>e</sup> s.), Paris 1958, pp. 374—375.

<sup>12</sup> J. van Haelst, *Une ancienne prière d'intercession de la liturgie de saint Marc*, *Ancient Society* 1, 1970, p. 112.

expliquer ce texte, J. v a n H a e l s t a songé à l'office du chorévêque. Contre cette explication, je mettrai en avant deux arguments. D'abord, nous possédons encore un autre texte du IV<sup>e</sup> siècle où apparaît un *παπᾶς* qui ne peut pas être un évêque. Il s'agit du PRG III 28. C'est une copie d'un contrat de mariage qui a été confectionné par *Αυρόηλιος Ἀμμώνιος παπᾶς*. Les contractants étaient probablement des paysans. On conçoit mal qu'un évêque — fût-il même un chorévêque — ait pu servir de scribe à des paysans. Ensuite (second argument), ce que nous savons de la structure de l'Eglise en Egypte s'accorde mal avec le type d'activité propre au chorévêque. Celui-ci était appelé à aider l'évêque dans des diocèses très étendus, où l'évêque n'était pas en mesure d'entretenir des rapports réguliers et fréquents avec des communautés éloignées et isolées. Or, les diocèses égyptiens avaient une petite extension, une grande densité de population, et se composaient de localités facilement accessibles. Pour pouvoir affirmer l'existence des chorévêques en Egypte, il faudrait disposer d'arguments solides.

No. 63. Cette lettre du IV<sup>e</sup> siècle, qui à première vue semblerait raconter des ennuis banals d'un commerçant en vin, devient, si on la regarde de près, un témoignage intéressant de la perception des impôts, et plus précisément du procédé qui s'appelait *coemptio* ou *συνωνή*<sup>13</sup>. L'*adaeratio* des impôts en nature allait de pair avec la généralisation d'un procédé qui avait pour but d'assurer la fourniture des produits aux intéressés, en premier lieu à l'armée. Il consistait en la vente obligatoire, imposée à un groupe de contribuables, d'une certaine quantité de produits, aux prix fixés par l'administration. La *coemptio* ou *συνωνή* est devenue de plus en plus importante avec le temps. Son existence au IV<sup>e</sup> siècle est attestée par une constitution de Constance de l'an 361 (c.Th. XI, 15, 1) et — comme l'a démontré S. M a z z a r i n o, qui a étudié les problèmes de la *coemptio* de façon détaillée — par un papyrus, PRG V 61<sup>14</sup>. L'auteur de la lettre no. 63, un certain Ammon, a fourni *ὄβ spathia* de vin (dont 22 en son nom, le reste au nom de deux autres personnes) à un certain Gounthos. Il se peut que celui-ci soit un militaire. Le nom d'origine germanique nous invite à le supposer, mais ne nous en donne pas la certitude, car les noms germaniques se sont propagés assez vite parmi la population d'Egypte. Conformément aux règles, Gounthos a envoyé à Ammon l'attestation de la fourniture (*ἀποχή*) dont il avait besoin pour se faire payer par l'administration. La chose s'est passée sous la surveillance d'un *ἐπιμελητής τοῦ οἴνου*. Par la suite, Gounthos a abaissé le prix du vin fourni de sept talents par *spathion*. Le paiement qui a lieu longtemps après la fourniture, sur la base de l'*ἀποχή*, et qui est effectué par des autorités différentes de celles qui ont reçu la mar-

<sup>13</sup> Sur la *coemptio* ou *συνωνή*, voir J. Karayannopoulos, *Das Finanzwesen des frühbyzantinischen Staates*, München 1958, pp. 97—98.

<sup>14</sup> S. Mazzarino, *Aspetti sociali del quarto secolo*, Roma 1951, pp. 153—154.



chandise, est typique pour la συνωνή. Puisque les prix que l'Etat payait étaient bas, il ne pouvait pas s'agir de commerce normal; tous les contribuables devaient payer la différence entre les prix de marché et les prix officiels; il était donc nécessaire de faire d'abord une collecte d'argent parmi les contribuables pour acheter les produits qu'il fallait vendre à l'Etat. Les sommes calculées d'après les prix officiels étaient plus tard remboursées par l'Etat ou déduites des impôts en argent. L'affaire, au niveau de la perception, était compliquée et donnait lieu facilement à la fraude. C'est ce qui explique les paroles d'Ammon (lignes 6—9): ἐγὼ μόνος πάνυ ἐμαυτὸν τηρῶν ὑπὲρ τὸν ἀσφαλῆ πᾶσε ἐλέσχε τοῦ κόσμου περὶ ἐμὲ γίνοντε: «moi qui, seul, me contrôle beaucoup, plus que ne le demande la prudence (?), c'est justement au sujet de moi que se font tous les commérages du monde».

No. 77. A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, le nom Isaac n'est plus un indice d'origine juive, car les noms de l'Ancien Testament sont à cette époque très fréquents parmi les chrétiens. En outre, il n'y a aucune raison de voir dans les lignes 11—12 une allusion à la conversion du destinataire de la lettre: il est beaucoup plus raisonnable de les expliquer par le fait dont il est question aux lignes 7—11.

No. 82. L'auteur de la lettre, qui avait déjà prié auparavant l'anachorète apa Jean d'intercéder auprès de l'ex-tribun Psoïs pour qu'on le dispense du service militaire, renouvelle cette prière, car il n'a pas encore obtenu l'exemption. Il rappelle à l'anachorète qu'il lui a confié l'argent que l'ex-tribun et son *boethos* avaient demandé; il lui fait savoir qu'il a été obligé de donner ses enfants comme gage de l'emprunt qu'il avait fait pour payer cette somme. M. Naldini pense que l'ex-tribun est «évidemment» un ami du moine. Cela n'est nullement évident; ce n'est même pas probable. Un anachorète n'avait pas besoin d'avoir des rapports personnels avec des fonctionnaires ou des officiers pour pouvoir intervenir auprès d'eux: son intervention se faisait en vertu du prestige qui entourait les moines. Dans un autre endroit de son livre (p. 43), M. Naldini écrit: «Nello stesso carteggio dell'anacoreta Giovanni (82—85), alcuni particolari — come il suo interessamento ad un affare concernente l'esonero dal servizio militare — non sembrano bene armonizzati col suo spirito profondamente monastico (cf. il n. 83)». Ce jugement ne tient pas compte de tout ce que nous savons du rôle social des moines dans la vie de l'Egypte à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Entourés de prestige religieux et de vénération, les moines étaient très souvent consultés ou priés d'intervenir dans des affaires de ce monde. Qu'on me permette à ce propos de citer deux textes qui font partie du dossier pachômien et qui illustrent bien ce phénomène pour le IV<sup>e</sup> siècle. Voici d'abord un texte concernant Horsiese, le deuxième successeur de Pachôme<sup>15</sup>: «Il se fit, un jour, comme il se trouvait au potager et l'inspectait,

<sup>15</sup> Episode raconté par S<sup>15</sup> dans *Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*. Traduction française par L. Th. Lefort, Louvain 1943 (Bibliothèque du Muséon, 16), p. 402.

qu'une femme arriva et lui fit dire par son frère à elle: «Je te supplie de te rendre chez le gouverneur et de le prier, pour que peut-être il délivre mes deux fils; car il les a enlevés à cause de cent deniers d'or que leur père...» (ici le texte s'interrompt à cause d'une lacune). Le deuxième texte est tiré du récit d'une conversation qui eut lieu entre saint Antoine et Théodore, l'élève préféré de Pachôme, au cours de la visite que les moines pachômiens rendirent au célèbre anachorète<sup>16</sup>. Le récit est certainement digne de foi, ayant été probablement dicté par Théodore lui-même. Saint Antoine dit: «Dans la suite on ne me laissa pas agir à ma guise; mais quand on apprenait que j'étais sorti de la montagne extérieure, de nombreux groupes et rassemblements de gens qui se sont chamaillés entre eux, accouraient, entraient chez nous et se mettaient à m'importuner pour que j'écrive aux autorités et aux magistrats au sujet de leurs griefs; et moi, qui ne voyais aucun profit pour notre habit, je me levais vivement, je me retirais à l'intérieur de la montagne et demeurais seul à seul». Toutes proportions gardées, c'est de la même façon que nous devons nous représenter la situation décrite dans le no. 82 du recueil de M. Naldini. L'autorité des moines (plus ou moins grande selon leur notoriété) était telle que tout fonctionnaire civil ou militaire — qu'il fût chrétien ou païen — devait la reconnaître. Cela est vrai d'ailleurs également de l'autorité des ecclésiastiques. On oublie facilement ce phénomène, pourtant connu; M. Naldini n'est pas seul ici. Dans ce même numéro du JJP, un article posthume de R. Remondón au sujet d'un papyrus des archives d'Abinnaïos plaide en faveur de l'hypothèse de la foi chrétienne de ce personnage — hypothèse fondée sur le fait que dans une pièce de ces archives un papas apparaît en qualité de solliciteur en faveur de quelqu'un; R. Remondón croyait pouvoir produire, à l'appui de cette hypothèse, un autre argument du même genre, à savoir le fait que dans une autre pièce des archives un requérant invoque le témoignage du presbytre de son village<sup>17</sup>. Les deux arguments me paraissent faibles. Sous le règne du très chrétien Constance, les ecclésiastiques sentaient bien leur force et, s'appuyant sur les privilèges que l'empereur leur avait accordés, ils s'adressaient aux autorités, sûrs d'être écoutés; de même, leur témoignage avait du poids devant n'importe quel fonctionnaire, chrétien ou païen.

No. 89. Dans la note à la ligne 19 — passage où il est question d'un foulon — M. Naldini se demande: «il gualchierao della comunità cristiana di Oxyrynchos?»; et il cite l'article de S. Calderini, *Ricerche sull'industria e il commercio dei tessuti in Egitto*, Aeg., 26, 1946, p. 78. L'idée que l'ensemble des chrétiens d'une localité — et cela à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle — aurait pu avoir un foulon, son foulon, est contraire à tout ce que nous savons

<sup>16</sup> S<sup>1</sup>, § 122, dans *Vies coptes de saint Pachôme* ... p. 270.

<sup>17</sup> R. Remondón, *Un papyrus inédit des archives d'Abinnaeus* (P. Berlin inv. 11624), ce numéro même du JJP, p. 37.

de l'organisation de l'industrie en général et de l'industrie textile en particulier<sup>18</sup>. A Oxyrynchos, à cette époque, existaient plusieurs ateliers de foulon, qui s'occupaient du finissage et du lavage des tissus. Nos sources d'ailleurs ne nous autorisent pas à imaginer que les chrétiens se servaient exclusivement d'artisans chrétiens et boycottaient les artisans païens. Encore une remarque au sujet de ce texte: les formes *κναφεύς* et *γναφεύς* sont employées parallèlement dans le grec des papyrus, contrairement à ce que prétend M. Naldini.

No. 90. L'auteur de cette lettre, un soldat, envoie ses salutations à plusieurs personnes de son village; parmi celles-ci se trouve un *πρεσβύτερος*. M. Naldini observe à ce propos: «Sembra che qui si alluda ad una carica civile amministrativa piuttosto che al sacerdote cristiano». S'il s'agissait d'une charge civile administrative, ce ne pourrait être ici que celle de *πρεσβύτερος κώμης*. J. Lallemand<sup>19</sup>, qui a étudié l'administration des villages, a vu que l'existence des *πρεσβύτεροι κώμης* au IV<sup>e</sup> siècle n'était nullement sûre. Parmi les nombreux textes du IV<sup>e</sup> siècle où apparaît le terme *πρεσβύτερος* elle n'en a trouvé que trois au sujet desquels il faudrait, à son avis, admettre la possibilité qu'il s'agisse de *πρεσβύτεροι κώμης* (P. Oxy VI 897; P. Vindob. Sijpesteijn 4; P. Gen. 68). Ces textes ont été discutés par la suite par H. Cadell<sup>20</sup>, qui a décidément écarté les doutes de J. Lallemand, en montrant que même dans ces trois cas il s'agit de presbytres. L'interprétation de Naldini aurait quelque chance d'être vraie si le texte en question appartenait aux premières années du IV<sup>e</sup> siècle; mais il appartient, selon lui, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup>: à une époque où les *πρεσβύτεροι κώμης* n'existent certainement plus. Le problème de la signification de termes tels que *πρεσβύτερος* ou *ἀναγνώστης* — termes qui ont derrière eux un passé païen — est important. Pour le III<sup>e</sup> siècle et pour la première moitié du IV<sup>e</sup>, il faut tenir compte de la possibilité que ces termes aient une signification non chrétienne; mais pour la période postérieure, cette possibilité est pratiquement minime.

No. 96. Sur la base de l'expression *ἡ σὴ ἀδελφότης*, M. Naldini pense que nous avons probablement affaire à «un superiore di qualche comunità religiosa» (c'est-à-dire d'une église? ou d'un monastère? A la page 39 n. 4, la lettre n'est pas citée.) Mais cette expression est, à l'époque byzantine, une façon normale de s'adresser à n'importe qui. Son apparition dans le no. 96 nous autorise à dater ce texte du V<sup>e</sup> siècle plutôt que du IV<sup>e</sup>. Parmi les nombreux textes où elle est employée, je n'en connais que deux qui soient du IV<sup>e</sup> siècle: P. Jews 1915, 11; P. Herm. Rees 45, 1, 3.

<sup>18</sup> Voir mon livre *L'industrie textile dans l'Égypte romaine*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1965, p. 129—145.

<sup>19</sup> J. Lallemand, *L'administration civile de l'Égypte de l'avènement de Dioclétien à la création du diocèse* (284—382), Bruxelles 1964, p. 134 n. 6.

<sup>20</sup> H. Cadell, *Papyrologica, Chron. d'Ég.*, 42, 1967, p. 196 n. 4.

No. 97. A la suite du premier éditeur, P. M. Meyer, ainsi que d'U. Wilcken, qui a accueilli ce texte dans sa *Chrestomathie*, M. Naldini pense qu'il est question ici des biens d'une église, dont l'auteur de la lettre, le diacre Kyros, serait l'économe. La phrase cruciale se trouve aux lignes 13—15: βοήθησον πανταχόθεν . . . τυπῶων τὸν σῆτον τὸ(ν) δημόσιον τῆς κτήσεως ἡμῶν, ἵνα μὴ ἐπηρσεασθῆ ἡ οἰκία. Mais le mot οἰκία (de même que le mot οἶκος) n'est jamais employé pour désigner une église. Par conséquent, il n'y a pas de doute que la κτῆσις appartient au diacre Kyros personnellement, et non pas à son église.

Pour terminer, il ne sera pas inutile de dresser — à la lumière de diverses critiques formulées ci-dessus — une liste des lettres de ce recueil qui certainement ne sont pas chrétiennes, et une liste de celles dont nous ne pouvons savoir si elles sont ou non chrétiennes.

Les lettres 14—17, étant sûrement païennes, doivent être éliminées.

Les lettres suivantes sont, à des degrés divers, suspectes; elles peuvent être chrétiennes, mais aussi bien païennes ou juives: 1—3, 7—12, 18, 22, 27, 32, 38, 44—46, 55, 57—59, 62—63, 65—66, 69—70, 72—73, 76, 81 (en tout, 31 textes).

Ajoutons que les numéros 82—97 (seize textes) devraient être éliminés parce qu'ils appartiennent sûrement à la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle ou à la première moitié du V<sup>e</sup>.

Donc, sur 97 lettres, 46 seulement se trouvent ici de plein droit.

Il est vrai que dans la plupart des cas, M. Naldini reconnaît le caractère hypothétique des critères dont il s'est servi pour accueillir telle ou telle lettre. Mais il ne s'est pas rendu compte de la suggestion qu'exerce, même sur l'esprit d'un lecteur critique, l'accumulation d'une masse considérable de textes douteux: le poids de cette masse tend à effacer les doutes.

Il aurait mieux valu n'accueillir que les textes sûrs ou à peu près sûrs, ou bien grouper les textes douteux dans un chapitre à part.

[Warszawa]

Ewa Wipszycka