

# Papaconstantinou, Arietta

---

## Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint-Phoibammon

---

The Journal of Juristic Papyrology 32, 83-105

---

2002

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.

Arietta Papaconstantinou

**NOTES SUR LES ACTES  
DE DONATION D'ENFANT AU MONASTÈRE THÉBAIN  
DE SAINT-PHOIBAMMON\***

**L**ES ARCHIVES DU MONASTÈRE THÉBAIN de Saint-Phoibammon forment un ensemble documentaire unique dans l'Orient de l'antiquité tardive et du haut moyen âge.<sup>1</sup> Composées de textes de toute nature échelonnés entre environ 590, date de fondation du monastère, et la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, date de son abandon, elles comprennent plusieurs documents de nature juridique qui ont servi de base à l'étude de ce que l'on a appelé le « droit copte ». On y trouve une quarantaine d'actes de donation, soit un groupe bien fourni selon les critères papyrologiques. Le bénéficiaire de ces actes est le monastère, qui reçoit des habitants de la région des terrains, du bétail, des arbres fruitiers, mais aussi des personnes. Cette dernière catégorie est également la plus nombreuse: 26 documents, datés de 730 à 785, concernant 27 enfants, auxquels s'ajoute un vingt-septième acte dû à un adulte qui signe sa propre donation.

---

\* Cet article a bénéficié des indications fournies par Cécile MORRISSON, Joëlle BEAUCAMP et Jean-Louis FORT; qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

<sup>1</sup> Voir W. GODLEWSKI, *Le monastère de St Phoibammon*, Deir el-Bahari 5, Varsovie 1986, p. 50-59 et 153-163; *O. Ashm. Mus. Copt.*, p. 307-312. Plus généralement, T. WILFONG, « Western Thebes in the 7th and 8th centuries. A bibliographic survey of Jême and its surroundings », *BASP* 26 (1989), p. 104-118.

Publiés dès 1912 par Walter E. Crum et Georg Steindorff,<sup>2</sup> ces actes de donation sont restés sous-exploités malgré l'intérêt manifesté par plusieurs coptisants depuis plus d'un siècle.<sup>3</sup> On a utilisé les données qu'ils contenaient pour des études prosopographiques ou pour reconstruire l'histoire du monastère;<sup>4</sup> on a analysé les dispositions des donations d'enfant et essayé d'expliquer cette pratique et ses motivations<sup>5</sup>; on a enfin construit, à

<sup>2</sup> W. E. CRUM & G. STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djème (Theben)*, Bd. I: *Texte und Indices*, Leipzig 1912 (= P. KRÜ). La traduction annoncée par les éditeurs (vol. II) n'est jamais parue. Les textes sont traduits par W. C. TILL, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben* (= *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse* 244/3), Vienne 1964, p. 149-188.

<sup>3</sup> Dans l'ordre de parution: W. C. GOODWIN, «Curiosities of Law. Conveyancing Among the Copts of the Eighth Century», *The Law Magazine and Law Review or Quarterly Journal of Jurisprudence* 6 (nov. 1858 – fév. 1859), p. 237-248; F. DE VILLENOISY, «Les donations d'enfants à l'époque copte. Thèse soutenue à l'École du Louvre le 11 février 1888», *Revue égyptologique* 6 (1891), p. 30-36, 150-153 & 7; (1892), p. 146-149, 199-200 (inachevé); A. STEINWENTER, «Kinderschenkungen an koptische Klöster», *ZSS KA*. 11 (1921), p. 175-207; IDEM, «Zu den koptischen Kinderoblationen», *ZSS KA*. 12 (1922), p. 385-386; I. HORWITZ, *The structure of a Coptic donation contract*, Diss. Chicago, 1940; L. S. B. MACCOULL, «Child donations and child saints in Coptic Egypt», *East European Quarterly* 13 (1979), p. 409-415; H.-J. THISSEN, «Koptische Kinderschenkungsurkunden. Zur Hierodulie im christlichen Ägypten», *Enchoria* 14 (1986), p. 117-128; E. WIPSYZCKA, «Donation of children», *Cop. Enc.* 3, p. 918-919; S. SCHATEN, «Koptische Kinderschenkungsurkunden», *BSAC* 35 (1996), p. 129-142; A. BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices (Göttinger Orientforschungen, IV. Reihe: Ägypten 41)*, Wiesbaden 2001; A. PAPACONSTANTINO, «Θεία οἰκονομία. Les actes thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie», [in:] *Mélanges Gilbert Dagron* (= *Travaux et Mémoires du Centre d'histoire et civilisation de Byzance* 14), Paris 2002, p. 511-526. On peut ajouter la petite note consacrée à ces textes dans B. MENU, «Une esquisse des relations juridiques privées en droit copte», dans ses *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, II, (IFAO, *Bibliothèque d'étude* 122), Le Caire 1998, p. 406.

<sup>4</sup> W. C. TILL, *Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben*, (= *Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl.* 240/1), Wien 1962; GODLEWSKI, *St Phoibammon* (cité *supra*, n. 1), chap. IV, p. 60-78; BIEDENKOPF-ZIEHNER, *O. Ashm. Mus. Copt.*, p. 155-186 et 194-245; M. KRAUSE, *Apa Abraham von Hermonthis. Ein ober-ägyptischer Bischof um 600*, Diss. Phil., Berlin 1956; IDEM, «Die Testamente der Äbte des Phoibammon-Klosters in Theben», *MDAIK* 25 (1969), p. 57-67; IDEM, «Zwei Phoibammon-Klöster in Theben-West», *MDAIK* 37 (1981), p. 261-266; IDEM, «Die Beziehungen zwischen den beiden Phoibammon-Klöstern auf dem thebanischen Westufer», *BSAC* 27 (1985), p. 31-44; S. TIMM, «Kloster des Apa Phoibammon (II)», [in:] *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit*, Bd. III (= *Beibefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B, *Geisteswissenschaften* 41/3), Wiesbaden 1985, p. 1379-1392.

<sup>5</sup> Voir les références citées n. 3.

l'aide de ces documents et de bien d'autres, une image de la vie économique du monastère et de ses biens mobiliers et fonciers.<sup>6</sup> Mais aucune étude d'ensemble n'avait jusqu'ici été consacrée à cet ensemble documentaire. La parution en 2001 de la monographie d'Anneliese Biedenkopf-Ziehner, consacrée entièrement aux actes de donation thébains, vient donc combler un vide. Intitulé *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices* (cité n. 3), ce livre traite avant tout des questions de formulaire, plus d'ailleurs du point de vue linguistique que proprement juridique: la signification des variantes ou leur inscription dans une longue tradition notariale romaine et byzantine n'intéressent pas l'auteur. Quant à l'intérêt historique de ces textes, il réside, à ses yeux, dans le témoignage qu'ils fournissent sur les difficultés économiques des Coptes sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides. Les parents auraient donné leurs enfants au monastère dans le cadre d'un échange de bons procédés. Le monastère les élevait et les nourrissait, les protégeait des réquisitions arabes, et son saint tutélaire s'occupait du salut de leur âme. En retour, il disposait d'un groupe de laïcs de statuts divers, qui travaillaient pour lui ou lui versaient leur revenu.<sup>7</sup>

Dans l'ensemble, ces conclusions sont convaincantes. Toutefois, elles n'épuisent pas, tant s'en faut, l'intérêt de ces textes. Après être revenue dans une autre étude sur le mécanisme par lequel le monastère obtenait un sacrifice aussi considérable qu'un don d'enfant de la part de fidèles qui n'étaient pas nécessairement misérables ni consentants,<sup>8</sup> je voudrais ici faire quelques remarques complémentaires, portant sur plusieurs aspects qui appellent, me semble-t-il, un surcroît d'analyse et de réflexion.

#### 1. LE CULTE DU SAINT ET L'EMPLACEMENT DU MARTYRION

L'emplacement du monastère de Saint-Phoibammon a été longtemps le sujet de discussions. On s'accorde aujourd'hui sur le site de Deir el-Bahari, où il aurait occupé les terrasses du temple de la reine Hatchepsout. Les restes des bâtiments monastiques ont survécu jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> GODLEWSKI, *St Phoibammon* (cité n. 1), chap. V, p. 79-88.

<sup>7</sup> «Schlußbemerkung», p. 129-146.

<sup>8</sup> A. PAPAConstantinou, «Θεία οἰκονομία» (cité n. 3).

À la fin de ce siècle, toutefois, lors des fouilles menées par E. Naville et A. Mariette, les constructions coptes ont été démantelées afin de dégager le temple pharaonique. On dispose actuellement de diverses descriptions et d'une documentation photographique, complétées par les résultats de plusieurs campagnes de fouilles polonaises dirigées par Włodzimierz Godlewski, qui permettent de se faire une idée des lieux, et même de dresser un plan partiel du monastère (ci-contre).<sup>9</sup> Toutefois, en l'absence de toute étude archéologique et de tout relevé systématique des restes *in situ*, la fonction des différentes pièces ou groupes de constructions reste dans l'ensemble inconnue, même si quelques hypothèses ont pu être avancées.

On a notamment pu identifier la chancellerie du monastère avec le bâtiment carré construit au-dessus de l'ancienne chapelle du Soleil Nocturne (I), grâce à la découverte à cet endroit de nombreux ostraca et fragments de papyrus.<sup>10</sup> Dans le sanctuaire pharaonique (J), qui s'enfonçait dans le rocher vers l'ouest, avait été aménagée une petite niche, sans doute à l'occasion de sa transformation en chapelle. Cette dernière n'aurait été en activité que pendant la première période d'occupation, un éboulement ayant obligé les moines de l'abandonner.<sup>11</sup> D'après Godlewski, elle aurait alors été transférée dans la chapelle funéraire de la reine Hatchepsout dans la partie sud-ouest du complexe (K), où des restes de peintures et des marques laissées sur les murs latéraux par les fixations du chancel ont permis d'identifier avec certitude une église.<sup>12</sup> Dans le mur nord de cet espace, avait été creusée une grande niche carrée large de 2,60 m, probablement surmontée par un arcosolium avec un couronnement en bois. Godlewski propose d'y voir le lieu de sépulture du fondateur du monastère, l'évêque Abraham d'Hermonthis, tout en concédant qu'aucune relique ne vient confirmer cette hypothèse, et qu'il pourrait donc s'agir aussi des restes du saint patron du lieu, Phoibammon.<sup>13</sup>

Les textes provenant des archives de l'établissement montrent que celui-ci possédait probablement une relique de ce saint. Fait rare pour un monastère, il est fréquemment appelé *martyrion* dans ces textes, qui mention-

<sup>9</sup> Voir GODLEWSKI, *St Phoibammon* (cité n. 1), p. 13-50.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 46 et 58.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 35-36.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 34.

ment par ailleurs souvent le *thysiastèrion* de saint Phoibammon.<sup>14</sup> L'évêque Abraham, très présent dans les documents datant de son épiscopat, est en revanche absent des textes postérieurs, ce qui laisse penser qu'aucun culte ne s'était développé autour de sa personne. Ceci n'empêche évidemment pas qu'en tant que fondateur, il ait été enseveli à une place de choix dans son monastère, que ce soit dans l'ancienne chapelle de la reine Hatchepsout ou dans un autre lieu. Mais c'est l'espace consacré à saint Phoibammon, celui auquel on faisait plus précisément allusion lorsque l'on parlait de *martyrion*, qu'il est indispensable de chercher dans ce couvent.

Ce sont les actes de donation, et en particulier ceux qui concernent des enfants, qui nous renseignent sur la forme que prenait l'important culte local rendu au martyr. On apprend que le monastère était un lieu d'incubation pour les malades, qui venaient y trouver la guérison. Les parents y emmenaient leurs enfants et les posaient « devant l'autel » (*θυσιαστήριον*)<sup>15</sup> ou « devant le sanctuaire » (*ἱερατεῖον*),<sup>16</sup> ils imploraient « Dieu et son saint, apa Phoibammon »<sup>17</sup> ou « l'ange du saint autel »,<sup>18</sup> participaient « aux saints mystères »,<sup>19</sup> puis restaient qui une semaine,<sup>20</sup> qui un mois,<sup>21</sup> qui simplement « quelques jours »,<sup>22</sup> tandis que les moines – et même leur supérieur<sup>23</sup> – prenaient soin d'eux. Une recette pour des remèdes contre les maladies de la région crânienne a d'ailleurs été trouvée dans le monastère.<sup>24</sup>

Certains malades bénéficiaient d'une sorte d'ablution rituelle: «...nous le portâmes dans ce monastère et versâmes le bassin (*λουτήριον*) du saint lieu sur son corps», racontent les parents du petit Panias.<sup>25</sup> Si le malade ne

<sup>14</sup> A. PAPAConstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001, p. 206-209.

<sup>15</sup> P. KRU 81.19.

<sup>16</sup> P. KRU 84.19.

<sup>17</sup> P. KRU 89.13-14, 96.45, 100.18.

<sup>18</sup> P. KRU 84.20.

<sup>19</sup> P. KRU 89.14-15.

<sup>20</sup> P. KRU 89.16-17, 96.49, 100.30.

<sup>21</sup> P. KRU 96.50-51.

<sup>22</sup> P. KRU 91.15-16.

<sup>23</sup> P. KRU 91.16-17.

<sup>24</sup> O. Brit. Mus. Copt. 37 (620-640 ?).

<sup>25</sup> P. KRU 91.11-12.

pouvait pas se déplacer, on lui faisait parvenir le nécessaire, comme dans le cas de Petronios, fils de Georgios, qui se donne lui-même au monastère par un acte rédigé en 771/772: «J'envoyai quelqu'un au saint *topos* de saint apa Phoibammon. J'obtins de l'eau du bassin qui se trouve devant l'autel, des mains saintes de l'économe. On me l'apporta et on la versa sur moi, et immédiatement le Seigneur entendit mes pleurs et mes gémissements.»<sup>26</sup>

Devant l'autel du martyrium se trouvaient donc un ou plusieurs bassins remplis d'eau, et utilisés lors des rites liés à la guérison des malades. La gestion matérielle de ces bassins, en particulier leur approvisionnement, était confiée aux enfants donnés au monastère comme serviteurs à la suite de leur propre guérison.<sup>27</sup> Ces bassins sont le seul indice dont nous disposons aujourd'hui pour identifier le «martyrium» du monastère. Dans la pièce G, dans la partie nord-est du complexe, Naville a trouvé un grand chaudron en terre cuite, ce qui lui fit suggérer qu'il s'agissait là de la cuisine du monastère.<sup>28</sup> Godlewski reprend cette hypothèse et propose en conséquence de voir dans la pièce voisine F un réfectoire. Il met la «cuisine» en relation avec une autre trouvaille: des fragments de «grands récipients en pierre, taillés dans les fûts de colonnes pharaoniques et enduits à l'intérieur d'un mortier imperméable», une double couche d'enduit étanche.<sup>29</sup> La présence de ces récipients, en pierre comme en terre cuite, pourraient en fait indiquer que nous sommes non dans la cuisine, mais dans la pièce des «bassins». Dans l'angle nord-est de cette pièce se trouvait une niche décorée, qui était l'ancienne entrée de la chapelle du Soleil Nocturne, elle-même murée. Peu explicable dans une cuisine, cette niche pourrait bien avoir contenu la relique du saint et joué le rôle d'autel pour les besoins du culte guérisseur. Dans ce cas la pièce F ne serait pas un réfectoire, mais plutôt l'espace où séjournaient les malades, qui, comme on a vu plus haut, restaient parfois sur place un mois. Cet espace avait l'avantage de se trouver près de l'entrée principale du monastère, qui était située dans le mur est de l'ancien temple.

<sup>26</sup> P. KRU 104.18-22.

<sup>27</sup> P. KRU 80.38 et 93.32.

<sup>28</sup> E. NAVILLE, *The temple of Deir el Babari*, vol. V: *The Upper Court and Sanctuary*, London 1906, p. 2.

<sup>29</sup> GODLEWSKI, *St Phoibammon* (cité n. 1), p. 33, et p. 117, n° 7 et n° 8, sans photo.

Il est vrai que la pièce G n'a pas la forme habituelle d'une chapelle. Il n'est pas impossible qu'elle constitue une solution adoptée sur le tard, par exemple après les éboulements qui avaient obligé les moines de renoncer à faire usage de l'ancien sanctuaire pharaonique. Ce dernier aurait été l'endroit presque naturel pour placer la relique du saint lors de l'installation du monastère dans les ruines du temple. Comme toutefois il était devenu trop dangereux, il fallut sans doute trouver ailleurs un lieu qui remplisse la même fonction. La pièce G, plus grande que l'espace offert par l'ancien sanctuaire pharaonique, peut aussi correspondre au développement apparemment considérable du culte de saint Phoibammon après la fin du VII<sup>e</sup> siècle dans la région. Quant à Abraham, il était peut-être effectivement enseveli dans la chapelle de la reine Hatchepsout, devenue l'église principale du monastère, et ce dès l'origine – non à la suite d'un transfert.

## 2. LE RÔLE DE L'ÉVÊQUE

Dans sa troisième partie, qui concerne l'apport historique de son corpus, Biedenkopf-Ziehner revient sur deux documents dont un passage présente une difficulté. Il s'agit de deux actes de donation d'enfant, qui mentionnent de manière inattendue un évêque comme économiste du monastère. Parmi les clauses de sureté, *P. KRU* 96.65-66 (19 août 775) porte: « ... j'ai établi cet acte. Je l'ai donné à notre père, l'évêque et économiste (ΠΕΝΕΙΩΤ ΠΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΜΗΠΟΙΚΟΝΟΜΟΣ), pour qu'il le dépose dans la bibliothèque du saint monastère... »; et dans *P. KRU* 100.50-51 (post. à 778), on lit: « ... j'ai établi cet acte de donation et l'ai donné à mon père, l'évêque et économiste (ΜΠΑΕΙΩΤ ΠΕΠΙΣΚΩΠΟΣ ΜΗΠΙΚΟΝΟΜΟΣ) pour qu'il le dépose dans la bibliothèque du saint lieu ».

La difficulté est la suivante: dans leurs préambules, ces documents mentionnent comme représentant du *δίκαιον* du monastère le diacre Sourous, qui est aussi appelé économiste dans un autre passage de *P. KRU* 100. On sait par ailleurs que Sourous a tenu la charge de supérieur du monastère, d'abord de 767 à 771, conjointement à ses prédécesseurs plus âgés, puis seul à partir de 771. Aussi la mention d'un évêque économiste postérieurement à cette date a de quoi surprendre.

Biedenkopf-Ziehner explique cette anomalie par la dégradation de la situation politique dans le dernier quart du VIII<sup>e</sup> siècle. Dans le cadre des relations de plus en plus tendues entre le monastère et l'État arabe, l'évêque



d'Hermonthis aurait « certainement » agi comme représentant de l'établissement, court-circuitant en quelque sorte Sourous, que le statut de diacre rendait vulnérable. Dans cette tâche, l'évêque aurait été soutenu par un « conseil d'administration » (δίκαιον) qui aurait été lui aussi imposé à Sourous pour les mêmes raisons.<sup>30</sup> La mention de l'évêque Kollouthos d'Hermonthis et du gouverneur de Djemé Psmo dans un troisième acte de donation, *P. KRU* 97, irait dans la même direction, et inciterait à dater ce document aussi des années 775-779, et non des environs de 770 comme le proposait Walter C. Till.<sup>31</sup> Il conviendrait donc d'identifier l'évêque anonyme de *P. KRU* 96 et 100 avec Kollouthos d'Hermonthis. Enfin, le fait que Sourous ne soit pas désigné sous le titre de προεστώς dans *P. KRU* 96 et *P. KRU* 100 confirmerait l'hypothèse de Biedenkopf-Ziehner, bien que, comme l'admet l'auteur, ce titre lui soit appliqué dans *P. KRU* 97.

Voici le passage de *P. KRU* 97 mentionnant l'évêque Kollouthos:<sup>32</sup> « Nous avons donné notre fils au saint monastère alors que le très honoré de Dieu apa Kollouthos est évêque de la ville d'Ermont et de son territoire, et alors que le diacre Sourous est supérieur de ce saint *topos* et que Psmo est *archôn* sur le *Kastron* de Djemé. » De toute évidence, il s'agit là d'une formule de datation tout à fait habituelle, qui n'atteste en rien une diminution de l'autorité de Sourous, ni une intervention de l'évêque dans la vie du monastère. On ne peut, en fait, rien en tirer pour l'interprétation de *P. KRU* 96 et *P. KRU* 100.

Par ailleurs, le choix de « conseil d'administration » (« Verwaltungsrat ») pour traduire δίκαιον paraît contestable, puisque ce terme est utilisé couramment dans les papyrus grecs et coptes, et plus particulièrement dans les transactions, pour désigner la personne juridique d'un établissement et non un groupe de personnes physiques.<sup>33</sup> Il n'y a donc pas lieu de conclure à partir de l'emploi de ce terme que l'autorité du supérieur était limitée par une quelconque assemblée.

Reste la mention de l'« évêque et économiste » dans *P. KRU* 96 et *P. KRU* 100. On pourrait penser à une utilisation du terme *episkopos* dans le sens de

<sup>30</sup> *Schenkungsurkunden*, p. 115-117.

<sup>31</sup> W. C. TILL, *Datierung* (cité n. 4), p. 36.

<sup>32</sup> *P. KRU* 97.71-77.

<sup>33</sup> Voir déjà A. STEINWENTER, « Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri », *ZSS KA*. 19 (1930), p. 31-34.

«surveillant», bien que cet usage ne soit guère attesté dans la langue employée par les institutions religieuses, sans doute pour éviter les ambiguïtés. Une autre solution, totalement ignorée par Biedenkopf-Ziehner, a été proposée par Godlewski. Selon lui, la formule aurait été «recopiée par le notaire sans correction d'un autre document».<sup>34</sup> Cette intuition de Godlewski peut être démontrée avec un certain degré de certitude. En effet, les deux actes portant cette mention font partie d'un groupe de trois textes dérivés d'un même modèle, et contenant des leçons presque identiques. Seules quelques omissions, des détails de rédaction et, bien sûr, les noms des personnages différencient les trois documents. Le troisième acte, *P. KRU* 89, porte à la même place: «... j'ai établi cet acte. Je l'ai donné à toi, l'eulabestatos diacre et économe du saint monastère, le *proestôs* apa Sourous, pour qu'il (*sic*) la conserve dans la bibliothèque du saint lieu...».<sup>35</sup> Il est clair que le rédacteur de *P. KRU* 89 avait sous les yeux le même texte que ceux de *P. KRU* 96 et 100, mais que contrairement à eux, il l'a adapté aux circonstances, et a donc en remplacé «mon père l'évêque et économe» par le titre du véritable supérieur du monastère. Le petit lapsus qui subsiste – le passage de la deuxième à la troisième personne – vient confirmer l'utilisation d'un tel modèle. La mention d'un «évêque et économe» ne devrait, en d'autres termes, sa présence qu'à la négligence de scribes peu attentifs.

Cette constatation appelle une autre question. Quelle peut être l'origine d'un modèle qui mentionne un évêque comme économe du monastère? Doit-on supposer qu'il remonte à l'époque d'Abraham, évêque d'Hermonthis, qui fut aussi le fondateur du monastère et qui en avait fait sa résidence et le centre de son activité pastorale? Ce fut le seul évêque à résider à Saint-Phoibammon et à y exercer la fonction de supérieur.<sup>36</sup> Ses successeurs à la tête du monastère étaient seulement prêtres, et cumulaient leur fonction de supérieur avec celle d'économe. À partir de 767 apparaît comme supérieur et économe le diacre Sourous, qui ne semble toujours pas être devenu prêtre en avril 781, lorsqu'est rédigé le dernier document daté qui le cite.<sup>37</sup> Le monastère avait donc perdu son caractère initial de résidence

<sup>34</sup> GODLEWSKI, *St Phoibammon* (cité n. 1), p. 57

<sup>35</sup> *P. KRU* 89.33-36.

<sup>36</sup> KRAUSE, *Apa Abraham* (cité n. 4).

<sup>37</sup> *P. KRU* 91; *P. KRU* 84 et 81 pourraient dater respectivement de 785 et 786, mais aussi du cycle indictionnel précédent, 770 et 771: voir TILL, *Datierung* (cité n. 4), p. 30-31; GOD-

épiscopale, et la dignité ecclésiastique de ses supérieurs avait même baissé dans sa dernière période.

On ne connaît pas d'actes de donation de la période d'Abraham d'Hermonthis, si ce n'est celui par lequel la communauté de la bourgade voisine de Djemé cède aux moines un terrain pour qu'ils puissent s'y installer. Ce document contient une brève clause de sureté, ne présentant rien de semblable au passage qui nous intéresse.<sup>38</sup> Il se peut toutefois que le modèle utilisé n'ait pas été directement lié à Saint-Phoibammon, mais qu'il ait été originellement produit pour un autre monastère. Un des trois rédacteurs, par exemple, était moine au monastère d'apa Pesynte dans la montagne thébaine (*P. KRU* 89), un autre prêtre à Hermonthis (*P. KRU* 96) et le troisième moine dans un établissement inconnu (*P. KRU* 100). Le texte qu'ils ont copié pourrait refléter la réalité d'un autre établissement monastique de la région au début de l'époque arabe ou, de manière plus générale, la pratique qui consistait à transformer les monastères en résidences épiscopales. En tout état de cause, il faut exclure ici l'ingérence dans les affaires de Saint-Phoibammon d'un hypothétique évêque du dernier quart du VIII<sup>e</sup> siècle, et revenir pour *P. KRU* 97 à la datation proposée par Till, qui sans être certaine, repose sur des arguments tout à fait valables.

### 3. LE STATUT DES OBLATS

Les dispositions concernant le statut des oblats varient d'un acte de donation à l'autre. Initialement, les enfants sont donnés au monastère « en servitude éternelle ».<sup>39</sup> Leur statut est exprimé par les termes peu définis  $\rho\bar{\mu}\rho\delta\lambda$  ou  $\sigma\alpha\omicron\upsilon\omicron\omicron$ , qui servent à désigner aussi bien le simple serviteur que l'esclave. Plusieurs éléments indiquent que c'est ce dernier statut qui leur était réservé. Le vocabulaire afférent à leur relation avec le supérieur, ou avec l'établissement que celui-ci représente, laisse peu de doute sur leur position à l'intérieur du monastère. Il est question de soumission ( $\upsilon\pi\omicron$ -

LEWSKI, *St Phoibammon* (cité n. 1), p. 75; BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 121-122. Malgré les nombreux arguments avancés, il reste difficile de faire un choix définitif entre les deux datations.

<sup>38</sup> *P. KRU* 105.21-23; voir M. KRAUSE, «Die Beziehungen zwischen den beiden Phoibammon-Klöstern auf dem thebanischen Westufer», *BSAC* 27 (1985), p. 31-44.

<sup>39</sup> *P. KRU* 92.12; 97.17-18; 101.7.

παγή),<sup>40</sup> de possession (νομή),<sup>41</sup> d'autorité (ἐξουσία),<sup>42</sup> voire de δεσποτεία,<sup>43</sup> terme qui désigne avec peu d'ambiguïté la relation maître-esclave. Le « saint monastère » sera leur maître (χοεic) « pour l'éternité ».<sup>44</sup> On précise qu'ils sont là pour faire le service (ὑπουργία)<sup>45</sup> et les corvées (λειτουργία),<sup>46</sup> tout le travail utile pour l'établissement,<sup>47</sup> et tout ce que l'économe leur ordonnera.<sup>48</sup> On compare leur état avec celui d'un « esclave acheté pour argent »,<sup>49</sup> ou l'on précise que l'enfant devra servir le saint « comme un ancien esclave ».<sup>50</sup>

Plusieurs contrats insistent aussi sur la possession du corps par le monastère, c'est-à-dire sur un élément essentiel de la définition de l'esclavage. Dans *P. KRU 104*, acte par lequel Petronios, fils de Georges, se donne lui-même, on lit : « Ainsi donc, selon la volonté de Dieu, personne sauf le susdit saint monastère de saint apa Phoibammon, le grand martyr, qui est situé sur la montagne de Djemé, ne sera maître sur mon corps, et je serai son esclave, en me comportant comme un esclave acheté pour argent. Celui qui oserait faire un procès au saint *topos* et porter atteinte à cette offrande qui consiste en mon corps... ».<sup>51</sup> Des actes établis par les parents de l'enfant donné peuvent contenir des clauses analogues. Ainsi, le petit Andreas, donné par sa mère Stauru, fille de Pešate, doit servir le monastère « par le service de son corps ».<sup>52</sup> Sa mère déclare : « Je souhaite que le saint monastère soit maître

<sup>40</sup> *P. KRU 78.34; 82.20; 86.10; 87.15; 92.14; 93.14; 103.30.*

<sup>41</sup> *P. KRU 78.25.*

<sup>42</sup> *P. KRU 79.59; 91.27; 97.20; 101.4.*

<sup>43</sup> *P. KRU 78.26.*

<sup>44</sup> *P. KRU 79.49; 80.36; 85.26-27, 32-33; 93.30.* L'expression « pour l'éternité » (ὑΔΕΝΕΖ) revient avec une grande régularité : *P. KRU 78.35, 52; 79.17-18; 82.15; 84.24; 85.18; 86.32; 88.11; 93.23, 30; 95.11; 97.18, 21; 99.12.* On trouve aussi les expressions « pour tous les jours de sa (ou leur) vie » (81.26; 88.6; 99.11,21) et « pour tous ses jours » (83.23; 89.28; 100.42).

<sup>45</sup> *P. KRU 80.39; 95.18; 101.7.*

<sup>46</sup> *P. KRU 87.19.*

<sup>47</sup> *P. KRU 79.47-48; 93.34-35.*

<sup>48</sup> *P. KRU 80.39-40; 83.7; 87.17-18; 93.36-37; 95.22; 99.15; 103.16.*

<sup>49</sup> *P. KRU 82.16; 97.19; 104.33.*

<sup>50</sup> *P. KRU 98.7.* Cette expression est peu claire; le terme copte ΔC, rendu en grec par παλαιός, exclut le sens de « vieux », ainsi que celui de « ex-esclave ». Il pourrait s'agir d'une référence aux « esclaves d'autrefois », dont le statut était bien défini en droit.

<sup>51</sup> *P. KRU 104.27-36.*

<sup>52</sup> *P. KRU 81.22.*

de mon fils bien-aimé en ce qui concerne le travail de ses mains et la servitude de son corps». <sup>53</sup> De Merkourios, on apprend que le monastère sera « pour toujours maître sur lui, sur le travail de ses mains et sur la rétribution (μισθός) de son corps ». <sup>54</sup> Celui qui tenterait d'attaquer l'acte de donation, devra payer le prix d'un esclave, <sup>55</sup> qui semble se situer autour de 30 à 36 pièces d'or. <sup>56</sup>

Dans ces transactions, les parents ne vendent pas leurs enfants contre argent: ils les cèdent en échange d'une dette envers Dieu. Cet élément est bien présent dans les actes de donation. On lit dans *P. KRU* 79: « Si tu lui donnes la guérison, je le donnerai à ton autel, et il deviendra serviteur de Dieu en retour pour le bien que tu m'as fait ». <sup>57</sup> Ailleurs on trouve: « Parce que les prières du saint martyr apa Phoibammon nous l'ont sauvé, sinon il serait mort, il est pour nous juste de respecter la validité de cet acte de donation ». <sup>58</sup> Les rédacteurs mettent aussi la question suivante dans la bouche des parents: « Qu'allons-nous consacrer à Dieu ? Ou alors, qu'allons-nous lui donner pour la grande grâce qu'il nous a montrée ? ». <sup>59</sup> D'ailleurs, le saint ne les laisse pas oublier leur dette: si les parents omettent de se conformer à

<sup>53</sup> *P. KRU* 81.35-36.

<sup>54</sup> *P. KRU* 79.49-51.

<sup>55</sup> *P. KRU* 95.29-30.

<sup>56</sup> *P. KRU* 92.44-45; *P. KRU* 99.39-40 fixe l'amende à 60 pièces d'or pour deux enfants. Il n'est pas dit explicitement, dans ces deux documents, que ces sommes correspondent à la valeur d'un esclave, mais la confrontation avec *P. KRU* 95 et avec les documents cités n. 63 et 64 laisse penser que tel était le cas. Ces prix, comme celui donné par l'*Encomion de saint Victor* ci-dessous, apparaissent comme relativement élevés au regard de la grille donnée par Justinien dans le *Code* (*Cj* 7.7.1) selon laquelle ils correspondent plutôt à la valeur d'un adulte qualifié qu'à celle d'un enfant. Les données de cette grille trouvent d'ailleurs dans l'ensemble leur confirmation dans les rares autres sources qui mentionnent de telles sommes: voir C. MORRISON « Monnaie et prix à Byzance du V<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle », [in:] J. LEFORT & C. MORRISON [éd.], *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, I, IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle, Paris 1989, p. 253-254, ainsi que C. MORRISON & J.-C. CHEYNET, « Prices and wages in the Byzantine world », [in:] A. LAIOU [éd.], *The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century*, Washington 2002, p. 847. Toutefois, comme l'enfant était destiné à passer « tous ses jours » au service du monastère, celui-ci demande d'être dédommagé pour le prix d'un esclave « homme » (ΤΑCOΥ ΝΟΥCΩΜΑΤΙΟΝ ΝΡΩΜΕ, *P. KRU* 95.29-30), que le jeune oblat sera un jour.

<sup>57</sup> *P. KRU* 79.26-29.

<sup>58</sup> *P. KRU* 97.55-59.

<sup>59</sup> *P. KRU* 100.35-36; voir aussi *P. KRU* 89.21-22, qui contient la même question au discours indirect.

l'accord (συνθήκη),<sup>60</sup> leur rejeton est puni par une grave maladie qui les oblige à obtempérer.<sup>61</sup>

La référence à la condition d'esclave pour préciser le statut d'enfants consacrés se retrouve dans plusieurs autres textes égyptiens. L'*Encomion de saint Victor le Stratélate* attribué à Célestin de Rome,<sup>62</sup> mais de date postérieure à la conquête et originaire de la Haute-Égypte, contient un récit proche des actes de donation thébains. Après avoir promis leur enfant au saint, les parents changent d'avis, car ils n'arrivent pas à s'en séparer. Le père appelle un marchand d'esclaves et lui demande de faire une estimation de la valeur de son fils, afin qu'il puisse s'acquitter de son vœu en «dédommageant» le saint. Le marchand estime l'enfant à 40 pièces d'or. Après que le saint irrité les a punis par la mort de celui-ci, les parents s'en remettent à lui une nouvelle fois, en lui promettant de devenir tous les trois esclaves dans son martyrium s'il rend la vie au petit garçon, ce que le martyr s'empresse de faire. La même histoire, avec un dénouement moins heureux, se trouve dans la *Vie de Matthieu le Pauvre*<sup>63</sup>: le père d'un enfant voué à la naissance appelle un marchand d'esclaves, qui lui propose dix pièces d'or pour son fils. Le père en propose douze à Matthieu, qui ne veut rien entendre. Après trois jours de maladie, l'enfant meurt, si l'on peut dire, définitivement.

Sans entrer dans autant de détails, d'autres textes hagiographiques confirment la présence dans des sanctuaires – qui n'étaient pas nécessairement des monastères – de laïcs voués à leur service en remerciement d'une intervention du saint éponyme. Un miracle de saint Claude d'Antioche relate l'histoire d'un magicien qui, converti par le martyr, «alla chez lui, brûla ses livres, prit sa femme et ses enfants sur des montures, entra dans le sanctuaire et commença à le servir. Ses enfants faisaient paître les bêtes du sanctuaire». <sup>64</sup> Une histoire analogue se trouve dans un miracle de saint Georges:

<sup>60</sup> P. KRÜ 89.10, 96.34 et 100.23.

<sup>61</sup> Ce schéma apparaît dans P. KRÜ 80, 86, 89, 96, 97 et 100.

<sup>62</sup> Éd. et trad. E. A. W. BUDGE, *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*, Londres 1914, p. 53-56 et 305-309.

<sup>63</sup> Éd. et trad. É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Mémoires de la Mission archéologique française au Caire 4, Le Caire 1895, p. 720-725; un abrégé se trouve dans le synaxaire copte à la date du 7 kihak (3 décembre): R. BASSET, *Le synaxaire arabe jacobite* (= PO 3), Paris 1909, p. 399-400.

<sup>64</sup> Constantin de Siout, *Deuxième panégyrique de saint Claude d'Antioche*, éd. et trad. G. GODRON, PO 35, p. 662/663; voir aussi le miracle III, p. 654/655.

libéré du démon par le saint, un homme « resta au *topos* de saint Georges et le servit jusqu'au jour de sa mort ». <sup>65</sup> Certains textes documentaires vont dans le même sens. Les archives mêmes du monastère de saint Phoibammon contiennent deux lettres qui font peut-être allusion aux esclaves de l'établissement: l'une mentionne « votre homme, Šaset » et l'autre fait état de trois personnes, Jacob, Daniel et Iezekiël, dont le premier au moins est présenté comme faisant partie des « biens du monastère ». <sup>66</sup>

Malgré la relative absence d'ambiguïté concernant le statut des enfants donnés, ceux qui ont étudié les actes de donation ont hésité à parler d'esclaves, préférant faire usage du terme « serviteurs » (« Knechte »), qui, plus neutre, qui reflète aussi la polysémie de  $\gamma\bar{\mu}\rho\alpha\lambda$  ou de  $\sigma\alpha\omicron\upsilon\omicron\omicron$ . <sup>67</sup> Ces savants ont en général mis en avant les clauses contenues dans certains documents, selon lesquelles, au terme d'un délai qui reste souvent mal défini, les enfants auraient pu choisir de quitter le monastère pour travailler à l'extérieur. <sup>68</sup> Il est vrai qu'à première vue, deux statuts distincts semblent s'opposer: d'une part les enfants qui vivaient dans le monastère où ils accomplissaient des tâches diverses, de l'autre ceux qui vivaient à l'extérieur et versaient une redevance à l'établissement. On a considéré jusqu'à présent que le deuxième statut suivait généralement le premier, et qu'il résultait d'une « libération », <sup>69</sup> voire même d'une annulation de la donation. <sup>70</sup> Cette hypothèse, qui de toute façon n'est pas incompatible avec une condition antérieure d'esclave, n'est toutefois soutenue que par un seul document, qui contient la clause suivante: « S'il arrivait que l'économe veuille le relâcher, qu'il parte et qu'il travaille, le salaire de ses mains reviendra à l'économe

<sup>65</sup> *Miracles de saint Georges*, éd. E. A. W. BUDGE, *The martyrdom and miracles of Saint George of Cappadocia*, Londres 1888, p. 186-187 (trad. dans W. C. TILL, *Koptische Heiligen- und Märtyrerverlegenden*, Bd. II, *Orientalia Christiana Analecta* 108, Rome 1936, p. 105).

<sup>66</sup> Respectivement *O. Brit. Mus. Copt.* 35 (VIII<sup>e</sup> s.) et 21 (m. VIII<sup>e</sup> s.).

<sup>67</sup> SCHATEN, « Kinderschenkungsurkunden » (cité n. 3), p. 137; BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 88-94, où elle emploie aussi le terme « hiérodoules ».

<sup>68</sup> STEINWENTER, « Die Rechtsstellung » (cité n. 33), p. 185-187; THISSEN, « Kinderschenkungsurkunden » (cité n. 3), p. 122; WIPSYCKA, « Donation » (cité n. 3), p. 919.

<sup>69</sup> STEINWENTER, « Die Rechtsstellung » (cité n. 33), p. 18: « faktische Freiheit »; THISSEN, « Kinderschenkungsurkunden » (cité n. 3), p. 122: « Freiheit »; BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 93: « Freilassung ».

<sup>70</sup> SCHATEN, « Kinderschenkungsurkunden » (cité n. 3), p. 137: « Aufhebung der Schenkung ».

chaque année pour toujours...». <sup>71</sup> L'hypothèse d'une succession dans le temps – mais sans faire référence ni à une quelconque libération, ni à un changement de statut personnel – est en revanche appuyée par plusieurs documents. L'acte de donation de Markos, fils de Papas contient en effet cette clause: «...vous protègerez ce petit fils unique qui s'appelle Markos, qu'il soit serviteur dans ce monastère pour toute sa vie, ou, lorsqu'il arrivera à l'âge de la majorité, qu'il contribue son *demosion* auprès de vous». <sup>72</sup> De même, les trois actes P. KRU 89, 96 et 100, qui comme on l'a vu, suivent de près le même modèle rédactionnel, portent: « Si le susdit garçon veut ne pas être serviteur du monastère où il a trouvé la guérison, il devra donner au monastère tout ce qu'il gagnera du travail de ses mains (*ἐργόχειρον*), ainsi qu'il en aura convenu avec l'économe du moment». <sup>73</sup>

Aucun des autres actes évoquant des oblats vivant et travaillant hors de Saint-Phoibammon ne soutient de façon claire la thèse d'une succession dans le temps. Tel est le cas avec Victor, fils de Jean, que son père donne au monastère en précisant: «...de sorte que mon fils se trouve pour l'éternité soumis au saint *topos*, et il devra payer chaque année un *holokotinos* régulier, sans donner quelque chose de plus que ce seul *nomisma*, de bon poids (*εὐσταθμον*)». <sup>74</sup> Dans ce dernier texte, il est bien question de *νομή*, de *δεσποτεία* et d'*ὑποταγή*, mais sans aucune référence à une phase initiale de service intérieur au monastère: l'oblat n'a, dès le départ, qu'une seule obligation, celle de payer une redevance, ce qui par comparaison avec les autres documents semble plutôt indiquer une résidence à l'extérieur. En ce qui concerne Panias, fils de Pesynte, les deux possibilités – service à l'intérieur ou résidence à l'extérieur – sont présentées comme les deux termes d'une alternative réglée dès la remise de l'enfant à Saint-Phoibammon, et non comme deux étapes appelées à se succéder: « Veux-tu qu'il vienne au saint

<sup>71</sup> P. KRU 80.40-42. C'est ici que Till et, à sa suite, Bienenkopf-Ziehner, ont introduit la notion de libération («daß der Verwalter ihn freilassen will»), qui toutefois ne s'impose pas. Le passage ΝΤΕΠΟΙΚΟΝΟΜΟΣ ΟΥΩΩ ΕΚΔ ΧΩΦ ΕΒΟΛ peut être traduite, comme ci-dessus, par «... que l'économe veuille le relâcher». Lorsqu'il est question d'hommes ou de femmes libres – non esclaves –, les textes coptes utilisent plus volontiers le terme grec *ἐλεύθερος*/*ἐλευθερα*: voir par exemple P. KRU 41.33, 43.19, 86.19, 118.6-7.

<sup>72</sup> P. KRU 92.17-21. Comme on le verra plus loin, seuls les oblats résidant à l'extérieur payaient le *demosion*.

<sup>73</sup> P. KRU 89.42-45; 96.79-85; 100.59-62.

<sup>74</sup> P. KRU 78.33-37.



lieu et qu'il y fasse service (*ὑπουργεῖν*)? Dieu et toi l'ordonnerez. Ou veux-tu qu'il donne son travail au saint lieu? Nous le donnerons de la même manière que celle que tu imposes pour tous les garçons du saint lieu. Dieu et toi l'ordonnerez».<sup>75</sup> Un autre acte, concernant Merkourios, fils de Kallisthenè, laisse transparaître une procédure analogue: «J'ai donné mon fils bien-aimé Merkourios à ce monastère de saint apa Phoibammon sur la montagne de Djemé, pour qu'il y soit serviteur, pour nettoyer et arroser et faire tous les travaux nécessaires pour le monastère, et pour que ce saint monastère soit pour l'éternité maître sur lui, sur le travail de ses mains et sur la rétribution (*μισθός*) de son corps, qu'il habite dans le monastère ou en dehors de celui-ci, selon les ordres du supérieur».<sup>76</sup> Les deux fils du prêtre Thomas, fils de Sabinos, paraissent, eux aussi, appelés à régler d'entrée de jeu la question de leur résidence, interne ou extérieure: «...je donne meschers fils Sabinos et Job au saint monastère de saint apa Phoibammon sur la montagne de Djemé pour tous les jours de leur vie. Il seront pour l'éternité serviteurs dans son saint monastère, et ils se comporteront comme toutes les personnes vouées au monastère. S'ils veulent vivre dans le saint monastère, ils le serviront comme le supérieur le leur ordonnera, mais s'ils veulent vivre à l'extérieur, ils payeront leur *dèmosion* au monastère, et il sera utilisé pour les dépenses de l'offrande et de la lampe de l'autel».<sup>77</sup> Peut-être est-il possible d'interpréter de la même façon P. KRU 81, qui concerne Andreas, fils de Stauru: «Il servira le saint monastère, soit par le service de son corps, soit qu'il verse son *dèmosion* à la lampe du saint *topos*, par l'intermédiaire de toi, diacre Sourous, supérieur de ce saint *topos*. Personne ne pourra être maître sur mon fils bien-aimé Andreas sauf le saint *topos*, afin qu'il devienne serviteur au *topos* pour tous les jours de sa vie comme tous les serviteurs du monastère, qu'il contribue (*συντελεῖν*) son *dèmosion* au saint monastère chaque année».<sup>78</sup>

Tous les textes qui viennent d'être cités attestent que la résidence à l'extérieur ne faisait pas nécessairement suite à une période de service à l'intérieur du monastère, mais qu'elle pouvait aussi lui être alternative. Cette alternative n'impliquait de surcroît aucune différence de condition:

<sup>75</sup> P. KRU 91.23-26.

<sup>76</sup> P. KRU 79.43-52.

<sup>77</sup> P. KRU 99.9-18.

<sup>78</sup> P. KRU 81.22-24.

dans le monastère, ou à l'extérieur de celui-ci, Panias, Merkourios, Job ou Sabinos étaient, de toute façon, destinés à rester de condition servile.

Deux autres points peuvent être soulevés: celui de la personne à qui incombait la décision concernant le lieu de résidence, et celui de l'âge des oblates au moment de la donation. Les documents qui viennent d'être cités montrent que le choix tantôt appartenait au supérieur, et tantôt était laissé aux enfants eux-mêmes. Il est intéressant de noter que les quatre documents où ce dernier cas se présente, sont aussi les seuls à avoir été rédigés (*P. KRU* 89, 96 et 100) ou établis (*P. KRU* 99) par des ecclésiastiques. On ignore toutefois si ceci explique cela. Le plus souvent, enfin, il est impossible de savoir de qui relevait la décision. On peut simplement penser qu'elle ne pouvait pas être prise par des enfants n'ayant pas atteint la majorité.

La question de l'âge des oblates au moment de la donation est mal documentée. C'est au sujet de Merkourios que nous disposons du seul renseignement précis: «Lorsqu'il eut atteint la majorité, il voulut et fut d'accord avec moi pour aller au monastère d'apa Phoibammon sur la montagne de Djemé pour le salut de son âme». <sup>79</sup> Sa mère Kallisthenè, bien qu'elle eut fait son vœu de longue date, attendit que son fils soit majeur avant de le donner, et c'est peut-être pour cette raison que l'acte mentionne son accord. Ce cas est unique. Il ne signifie pas pour autant que tous les autres oblates aient été de petits enfants. Certains, appelés d'emblée à résider hors de l'établissement, devaient être en âge de vivre de façon autonome: Victor, par exemple, disposait personnellement d'un *solidus* par an, somme non négligeable pour l'époque. <sup>80</sup> Au contraire, Markos était «petit», et devait attendre la majorité pour éventuellement vivre à l'extérieur; Pesynte, fils d'Aron, était lui aussi «petit», et de surcroît tellement affaibli par la maladie, qu'il ne pouvait pas quitter le monastère. <sup>81</sup>

Dans l'ensemble, les actes de donation pouvaient concerner des enfants d'âges divers, parfois trop jeunes pour vivre seuls, parfois ayant déjà atteint

---

<sup>79</sup> *P. KRU* 79.31-34.

<sup>80</sup> Cela représentait les trois quarts du salaire mensuel d'un charpentier au début du VIII<sup>e</sup> siècle; mais d'après la *Vie de Jean l'Aumônier* (38, p. 387), cette somme assurait pratiquement le minimum en légumes secs pour deux personnes pendant un an: voir MORRISSON, «Monnaie et prix» (cité n. 56), p. 256 et 252.

<sup>81</sup> *P. KRU* 97.52-55.

la majorité – sans que l'on sache quelle réalité ce dernier mot pouvait recouvrir. Ils établissaient le transfert définitif – «éternel» – des enfants au monastère avec un statut apparenté à celui des esclaves.<sup>82</sup> Ceux qui vivaient à l'extérieur n'étaient pas «libérés», mais plutôt affectés par le supérieur, qui faisait aussi office d'économe, à des travaux à faire «dehors en Égypte»,<sup>83</sup> notamment «dans les champs». <sup>84</sup> Tous étaient soumis au monastère, et avaient l'obligation de lui fournir leur travail ou le revenu de celui-ci, comme le montre la formulation de certains documents. On a déjà cité la donation de Merkourios, qui institue Saint-Phoibammon maître «sur le travail de ses mains et sur la rétribution (*μισθός*) de son corps». <sup>85</sup> Un passage analogue se trouve dans l'acte concernant Andreas, fils de Stauru: «Je souhaite que le saint monastère soit maître de mon fils bien-aimé en ce qui concerne le travail de ses mains et la servitude de son corps». <sup>86</sup> L'acte de donation de Panias, fils de Severos, contient des expressions plus significatives encore: «... nous allons le donner à ton saint *topos* et il contribuera son travail pour l'éternité au saint *topos*. Les économes qui sont supérieurs du saint *topos* prennent son travail et le donneront pour la lampe du saint monastère'. Maintenant j'écris à vous, *apa* Kyriakos, ses frères Matthaios et Sourous, les économes du saint *topos*, vous allez obtenir le travail de ce petit garçon et l'employer pour le saint *topos*. (...) Ainsi, il vous revient à vous économes, de venir ici, prendre possession et être pour l'éternité maîtres du travail du garçon». <sup>87</sup> De même l'acte concernant Sonchem, fils de Theodoros: «Dans ma conscience, je dis avec sa mère Maria, que nous le donnions en don au saint *topos* du saint *apa* Phoibammon, afin qu'il devienne son ser-

<sup>82</sup> Ce statut était transmissible aux enfants de l'oblat, qui gardait le droit de se marier, même si cette option ne semble pas avoir été du goût des donateurs: «Si, *ὅπερ μὴ γένοιτο*, il devait se marier, les enfants qu'il engendrera serviront le saint *topos* d'*apa* Phoibammon comme lui» (*P. KRU* 95.22-25); voir aussi *P. KRU* 93.20-23: «Maintenant j'ai placé (*ἀποτασσειν*) mon cher fils Chenouté au saint monastère d'*apa* Phoibammon sur la montagne du *Kastron* de Djemé et chaque enfant qu'il enfantera, qu'il devienne pour l'éternité son serviteur ».

<sup>83</sup> *P. KRU* 93.36.

<sup>84</sup> *P. KRU* 83.7.

<sup>85</sup> *P. KRU* 79.49-51.

<sup>86</sup> *P. KRU* 81.35-36.

<sup>87</sup> *P. KRU* 85.17-23, 31-33; le passage entre guillemets contient le texte du vœu fait par les parents à saint Phoibammon, qui est cité dans le corps de l'acte.

viteur pour l'éternité à venir, afin qu'il donne au saint martyrion tout son travail, que Dieu lui accordera». <sup>88</sup>

Les oblats étaient toutefois des esclaves d'un type particulier. Parmi leurs obligations, le service accompli auprès de la lampe de l'autel tenait une place de choix, <sup>89</sup> au point que l'on pouvait dire d'un enfant qu'il devenait « serviteur dans le saint *topos* et auprès de la lampe du *topos* ». <sup>90</sup> Certains devaient participer aux dépenses de la « sainte lampe et de son offrande bénie ». <sup>91</sup> L'importance de la lampe était telle, que même ceux qui vivaient à l'extérieur versaient leur contribution « pour les dépenses de la lampe du saint monastère ». <sup>92</sup> Ces dépenses, liées principalement à l'approvisionnement en huile, <sup>93</sup> devaient être relativement élevées, si l'on suppose que la lampe devait rester perpétuellement allumée et qu'on en distribuait l'huile aux visiteurs en guise d'eulogie, comme c'était le cas habituellement dans les sanctuaires. <sup>94</sup>

Les jeunes esclaves résidant dans le monastère devaient aussi s'occuper des bassins (ΔΙΟΙΚΗΤΙΣ ΝΑΟΥΤΗΡΙΟΝ) du martyrion, <sup>95</sup> ou de la fabrication du pain pour les étrangers de passage – peut-être des malades séjournant au monastère. <sup>96</sup> Dans l'ensemble, il s'agit là de services intimement liés au culte guérisseur du saint dont les enfants avaient eux-mêmes reçu les bien-

<sup>88</sup> P. KRU 88.10-12.

<sup>89</sup> P. KRU 80.38, 93.33.

<sup>90</sup> P. KRU 84.23-24.

<sup>91</sup> P. KRU 92.14; voir aussi P. KRU 99.17.

<sup>92</sup> P. KRU 85.20; voir aussi P. KRU 81.23.

<sup>93</sup> P. KRU 80.42.

<sup>94</sup> En 138 après J.-C., un temple avait besoin pour son illumination de 6 mètres (env. 240 litres) d'huile par an; à l'époque romaine, les dépenses en huile semblent avoir été en partie couvertes par des contributions privées: voir M. MOSSAKOWSKA, « Les huiles utilisées pour l'éclairage en Égypte (d'après les papyrus grecs) », *JJP* 24 (1994), p. 122-123. À la fin de l'époque byzantine, le prix de l'huile le plus élevé se situait vers un *solidus* pour dix litres. Or à l'époque arabe, le prix de l'huile avait plus que doublé par rapport à l'époque précédente, et la Haute-Égypte était, de ce point de vue, beaucoup moins bien lotie que le Fayoum; voir F. MORELLI, *Olio et retribuzioni nell'Egitto tardo, V-VIII d. C.*, Florence 1996, p. 147-152. On comprend, dès lors, l'importance de la dépense pour le monastère.

<sup>95</sup> P. KRU 80.38 et 93.32.

<sup>96</sup> P. KRU 93.33-34.

faits.<sup>97</sup> D'autres services avaient, il est vrai, une résonance moins religieuse. Si le balayage, le lavage ou l'arrosage concernaient peut-être la chapelle martyriale, il est plus difficile d'établir un rapport direct entre le culte de Phoibammon et des travaux effectués « dehors en Égypte » – mis à part, bien sûr, le fait qu'ils contribuaient à la prospérité du monastère.<sup>98</sup>

Le rôle que jouait ce service religieux dans les obligations des oblats-esclaves peut justifier l'appellation d'«hiérodoules» qui leur a été si souvent appliquée. Il semble toutefois qu'il faille la prendre dans son sens littéral, qui n'implique pas nécessairement une « continuité » avec la pratique ptolémaïque de l'hiérodoulie, ou pire, la « survivance » de celle-ci, mais reflète plus probablement une réalité courante dans le monde des établissements religieux anciens et médiévaux.<sup>99</sup>

#### 4. LA NATURE DU ΔΗΜΟΣΙΟΝ

Comme on l'a vu, les oblats qui vivaient à l'extérieur du monastère étaient dans l'obligation de lui apporter des contributions en argent sous des formes diverses. Dans trois documents, *P. KRU* 81, 92 et 99, il est question du versement par l'oblat de son *δημόσιον* au monastère. Deux d'entre eux stipulent par ailleurs que ce *δημόσιον* « sera utilisé pour les dépenses de l'offrande et de la lampe de l'autel »,<sup>100</sup> ou tout simplement qu'il sera versé « à la lampe du saint *topos* ». <sup>101</sup> Ces passages ont intrigué, car *δημόσιον* est habituellement employé pour désigner l'impôt. Tirant un parallèle avec la « Wachszinsigkeit » du droit ecclésiastique franc, Artur Steinwenter avait soutenu qu'il s'agissait ici plutôt d'une forme de taxe ecclésiastique (« kirchlicher Zins »), à laquelle il assimilait le *δημόσιον* de l'ἐκκλησία mentionné

<sup>97</sup> Voir BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 84-88; PAPACONSTANTINOU, « Θεία οἰκονομία » (cité n. 3), p. 517-518.

<sup>98</sup> L'Église attribuait volontiers un service « pieux » aux esclaves. Grégoire le Grand, par exemple, remerciait l'exarque d'Afrique Gennade d'avoir installé des prisonniers de guerre sur des terres en friche de l'Église afin de subvenir aux besoins des « brebis du troupeau du bienheureux Pierre, prince des apôtres » : Grégoire le Grand, *Lettres* 1.73, éd. et trad. P. MINARD, (= *Sources chrétiennes* 370), p. 284-288.

<sup>99</sup> Voir PAPACONSTANTINOU, « Θεία οἰκονομία » (cité n. 3), p. 513-515.

<sup>100</sup> *P. KRU* 99.13-14.

<sup>101</sup> *P. KRU* 81.23.

dans un testament contemporain.<sup>102</sup> Sans discuter, ni citer la démonstration de Steinwenter, Biedenkopf-Ziehner rejette dans une note l'idée d'un impôt ecclésiastique, en raison de la séparation de l'Église et de l'État. À son avis, *δημόσιον* désignait un impôt séculier, en partie détourné de sa fonction (« zweckentfremdet »).<sup>103</sup> Cet impôt, estime-t-elle plus loin, ne peut pas être la capitation, qui ne serait plus attestée par des reçus après 730. Il s'agirait donc plutôt d'un « impôt général » (« allgemeine Steuer ») dont, à la différence des moines, les personnes données au monastère seraient restées redevables personnellement. Cet impôt aurait été perçu par le supérieur sur les dépendants du monastère, puis transmis à l'État. Le monastère se serait parfois permis d'en garder une partie, ce qui expliquerait qu'il soit ici question de *δημόσιον* pour la lampe de l'autel.<sup>104</sup>

Cette interprétation des documents paraît quelque peu problématique. Il est difficile, par exemple, de déduire la disparition de la capitation après 730 du silence d'un corpus de sources aussi restreint que les reçus d'impôt thébains. Il est par ailleurs discutable d'introduire une distinction entre les moines et les laïcs en ce qui concerne l'« allgemeine Steuer » – qui, à la vérité, ne peut être que la capitation –, car l'impôt n'était pas levé individuellement, mais collectivement, sur des centres d'imposition qui pouvaient être des monastères ou des villages, à l'intérieur desquels les critères de répartition variaient.<sup>105</sup> De plus, la distinction établie par nos documents

<sup>102</sup> STEINWENTER, « Die Rechtsstellung » (cité n. 33), p. 186-187, n. 1: il s'agit de *P. KRU* 66.30; voir aussi *BM* 1049.

<sup>103</sup> BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 91 et n. 360.

<sup>104</sup> BIEDENKOPF-ZIEHNER, *Schenkungsurkunden* (cité n. 3), p. 133.

<sup>105</sup> J. GASCOU, « De Byzance à l'Islam: les impôts en Égypte après la conquête arabe », *JESHO* 26 (1983), p. 97-109, en particulier p. 102 et 106; voir aussi *P. Mon. Apollo* 28-30 et p. 24. La bibliographie concernant la fiscalité des premiers siècles arabes a malheureusement été ignorée par Biedenkopf-Ziehner. Pour les grandes lignes, on peut citer K. MORIMOTO, *The fiscal administration of Egypt in the early Islamic period* (= *Asian Historical Monographs* 1), Kyoto 1981, avec le compte rendu de J. GASCOU cité ci-dessus (« De Byzance à l'Islam »); F. HUSSEIN, *Das Steuersystem in Ägypten von der arabischen Eroberung bis zur Machtgreifung der Tūlūniden 19-254 / 639-868 mit besonderer Berücksichtigung der Papyrusurkunden* (= *Heidelberger orientalische Studien* 3), Frankfurt a./M. 1983; J. BAEK SIMONSEN, *Studies in the Genesis and early development of the Caliphal taxation system with special references to circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine*, Copenhagen 1988; S. J. CLACKSON, *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, Oxford 2000 (= *P. Mon. Apollo*); F. MORELLI, *Documenti greci per la fiscalità e la amministrazione dell'Egypto arabo*, Vienna 2001 (= *CPR*

n'est pas entre moines et laïcs, mais entre ceux qui résident dans le monastère (moines ou non) et ceux qui vivent à l'extérieur. Du point de vue du fisc, les premiers relevaient évidemment du monastère pour leurs obligations fiscales. C'est le statut fiscal des seconds qui peut prêter à discussion. Restaient-ils rattachés au monastère ou étaient-ils transférés au centre d'imposition de leur lieu de résidence? L'emploi du terme *δημόσιον* pour qualifier la somme qu'ils versaient au monastère pourrait, à première vue, laisser penser qu'ils continuaient à relever de celui-ci.

On constate toutefois que ce terme est loin d'être univoque. Dès le VI<sup>e</sup> siècle, dans les grandes propriétés, il était aussi utilisé à côté de *φόρος* pour désigner la contribution, distincte des impôts d'État, qui était payée au propriétaire par les tenanciers du domaine.<sup>106</sup> Cet emploi se retrouve au IX<sup>e</sup> siècle dans l'Hermopolite: pour payer leur impôts fonciers, les monastères prélevaient auprès des personnes installées sur leurs terres une somme appelée parfois *ἀπαρχή*, mais parfois aussi *δημόσιον* ou *πάκτων*.<sup>107</sup> Ce terme désignait donc une forme de rente-impôt payée au monastère non en tant que centre de perception, mais en tant que propriétaire foncier.

*Δημόσιον* pourrait bien avoir pris ce sens dans les documents thébains. Les esclaves travaillant hors du monastère semblent avoir travaillé « dans les champs »,<sup>108</sup> ce qui pourrait indiquer qu'ils étaient installés sur des terres de l'établissement avec un statut proche des tenanciers-colons de l'époque byzantine.<sup>109</sup> La perpétuité et la transmissibilité de leur statut, ainsi que la contribution en espèces qui leur était imposée, vont dans ce sens.<sup>110</sup> Mais le colon se définissait aussi par son rapport à la terre. Or, cet élément est totalement absent des actes de donation, qui insistent en revanche sur la servitude du corps des oblats, qu'ils travaillent dans le monastère ou à l'extérieur. Il semble, en définitive, qu'on ait fait usage dans ces documents

XXII), ainsi que les références données par T. M. HICKEY & K. A. WOPR, « The dossier of Paternouthis *sidérougos*: new texts from Chicago », *BASP* 34 (1997), p. 79-109, p. 84, n. 23.

<sup>106</sup> Voir J. GASCOU, « Les grands domaines, la cité et l'État en Égypte byzantine », *Travaux et Mémoires* 9 (1985), p. 12-15.

<sup>107</sup> *P. Mon. Apollo*, p. 18-19.

<sup>108</sup> *P. KRU* 83.7.

<sup>109</sup> La terre étant taxée au pro-rata de sa surface, toute terre non cultivée représentait un poids fiscal pour la communauté. Y installer les esclaves, qui contribueraient ainsi à l'impôt foncier, permettait de réduire les surfaces en friche.

<sup>110</sup> GASCOU, « Grands domaines » (cité n. 106), p. 8-12.

d'un vocabulaire propre aux grands domaines, sans que la réalité sociale de référence fût nécessairement la même.

\*

Ce qui précède n'épuise pas l'intérêt de documents particulièrement riches en informations. Leur édition peu accessible, malgré une traduction allemande d'une rare qualité, les a maintenus longtemps dans la pénombre. Il est regrettable que lorsqu'enfin un livre leur est consacré, il soit aussi étroitement technique et inaccessible au public plus large des médiévistes non coptisants. Cet ensemble documentaire exceptionnel par sa taille, par sa date et par son contenu, mérite une édition critique annotée, traduite et commentée du point de vue historique, juridique et littéraire – car ce sont peut-être les emprunts littéraires qui en font la principale originalité.<sup>111</sup>

*Arietta Papaconstantinou*

Centre d'histoire et civilisation de Byzance  
52, rue du Cardinal Lemoine  
75005 Paris  
FRANCE

e-mail: [a.papaconstantinou@college-de-france.fr](mailto:a.papaconstantinou@college-de-france.fr)

<sup>111</sup> Voir PAPACONSTANTINOÙ, « *Θεία οἰκονομία* » (cité n. 3), p. 521-526.