

JOSEPH MÉLÈZE MODRZEJEWSKI (PARIS)

## CHRONOTOMIE GRECQUE DANS L'ÉGYPTE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE\*

*Résumé.* – En adoptant le calendrier égyptien (12 mois de 30 jours, plus 5 jours épagomènes), les Grecs venus en Égypte à la suite des conquêtes d'Alexandre le Grand ont adopté également la division du mois en trois décades. Le calendrier astrologique, dont le P. Oxy. III 465 conserve une copie datable du II<sup>e</sup> siècle de n.è., montre clairement, au-delà de la tradition égyptienne, le caractère éminemment hellénistique de cette chronotomie, perfectionnée par l'astrologie alexandrine à laquelle semble due la division des décades en demi-décades, chacune placée sous la tutelle d'une divinité protectrice. Après la conquête romaine de l'Égypte, la decade fournit aux élites hellénophones de la province le cadre institutionnel pour déterminer les jours de congé légal dans la pratique contractuelle (P. Fouad 37) ou le rythme de la prise d'oracle dans la pratique religieuse (P. Merton II 81), parallèlement aux fêtes dédiées aux diverses divinités païennes à la manière des *feriae* romaines. Elle ne cède pas à l'attrait du shabbat juif ni de la semaine planétaire. La chronotomie décimale survit à la loi de Constantin qui en 321 de n.è. ordonne le repos hebdomadaire pendant le «vénérable jour du soleil», faisant du dimanche des chrétiens une sorte de «deuxième shabbat» (C. Just. 3,12,2, [3]; C. Th. 8,2,8,1): au moment même où le repos dominical s'impose dans les provinces de l'Empire (P. Oxy. LIV 3759), un haut fonctionnaire impérial de la province d'Égypte, Théophanès d'Hermoupolis, fait ses comptes de voyage selon la division traditionnelle en demi-décades (P. Ryl. IV 629). Cette impressionnante vitalité de la chronotomie gréco-égyptienne est un des facteurs qui traduisent la résistance de l'hellénisme à la normativité judéo-chrétienne de l'Empire romain.

### 1. Calendrier macédonien et calendrier égyptien.

Parmi les diverses manières de mesurer et de diviser le temps, celle qu'avaient mise en place les anciens Égyptiens passe pour un modèle du genre: «le seul calendrier intelligent qui ait jamais existé dans l'histoire humaine»<sup>1</sup>. Il est en effet bien difficile

---

\* Cette étude reprend une partie substantielle des résultats de mon séminaire de Papyrologie et Histoire des Droits de l'Antiquité tenu à l'École pratique des Hautes Études, Section des Sciences historiques et philologiques, durant l'année 1999-2000.

<sup>1</sup> G[eorges] P[osener], *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris 1959, p. 20, citant R.A. Parker (note suivante).

de ne pas reconnaître la parfaite cohérence d'un calendrier utilisant une année solaire de 365 jours, soit 12 mois de 30 jours suivis de 5 jours «surajoutés» (épagomènes), les mois étant subdivisés en trois décades chacun et, groupés par quatre, formant les trois saisons d'un cycle agricole commandé par la crue du Nil: «inondation» (*akhet*), «semailles» (*peret*), «récoltes» (*shemou*)<sup>2</sup>. Pas de mois de longueur inégale, pas de semaines chevauchant les mois et les années comme dans nos calendriers civils. Un seul défaut: l'écart d'un quart de journée que l'année égyptienne marquait par rapport à la durée effective de l'année solaire; cette faiblesse du calendrier égyptien, qui par ailleurs aide aujourd'hui les égyptologues à fixer la chronologie des pharaons<sup>3</sup>, sera éliminée par le conquérant romain<sup>4</sup>. Ajoutons que le principe de la division de la journée en vingt-quatre heures nous vient également d'Égypte. Tout cela explique le succès durable de la chronotomie égyptienne; appréciée par les astronomes grecs à l'époque hellénistique, elle servira d'exemple à Jules César pour la mise en ordre du calendrier romain qui, compte tenu de la réforme grégorienne (1582), est encore le nôtre<sup>5</sup>.

Les Grecs arrivant en Égypte à la suite de la conquête macédonienne furent frappés par la simplicité du calendrier solaire égyptien, beaucoup plus rationnel et plus pratique que leurs calendriers lunaires, divergeant entre eux quant aux noms des mois et quant aux méthodes d'intercalation utilisées pour harmoniser le comput

---

<sup>2</sup> Ouvrage de base: R.A. Parker, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago 1950 (Studies in Ancient Oriental Civilization 26). Bonne présentation récente de toutes les données nécessaires pour connaître le calendrier égyptien: G. Bastianini, «Nozioni di astronomia e misurazione del tempo nell'Egitto antico», *Istituto Papirologico «G. Vitelli», Firenze, Comunicazioni* 4, Florence 2001, pp. 63-75 et 4 fig.

<sup>3</sup> La durée de l'année solaire étant, on le sait, de 365 jours et 1/4 (plus exactement: 365 jours, 5 heures, 48 minutes et presque 46 secondes), l'écart qui en résulte entre le calendrier et le temps réel augmente progressivement à raison d'un jour par quatre ans jusqu'au retour au point de départ après une période de 1460 ans (365 x 4). Les anciens Égyptiens parvenaient à contrôler ce mouvement en notant la date à laquelle se produisait un phénomène astronomique fixe, vital à leurs yeux: le lever héliaque de l'étoile du Chien, Sothis (Sirius), qui une fois dans l'année (le 19 juillet du calendrier julien) est visible à l'horizon juste avant le lever du soleil; c'était pour eux le signal de la montée des eaux du Nil dont la crue commence effectivement vers cette même époque. Les quelques documents connus qui enregistrent le lever héliaque de Sothis en indiquant le jour, le mois et l'année du règne d'un pharaon permettent, à quatre années près, d'établir la chronologie des souverains d'Égypte.

<sup>4</sup> Des efforts dans ce sens ont déjà été faits sous le règne des Lagides, mais sans effets durables; ainsi, les prêtres réunis à Canope en 238 av. n.è. (*OGIS* I 56, lignes 38-47), déplorant le fait que «certaines fêtes publiques qui doivent être célébrées en hiver sont célébrées pendant l'été», décident «d'ajouter dorénavant, tous les quatre ans, un jour de fête des dieux Évergètes aux cinq jours épagomènes, avant le nouvel an».

<sup>5</sup> On reviendra plus loin sur la brève résurrection du calendrier égyptien à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

lunaire avec l'année solaire<sup>6</sup>. Très rapidement ils adoptèrent la chronotomie locale; ce fut, selon le propos de Claire Préaux, «un des emprunts les plus précoces et les plus significatifs que les milieux grecs firent à l'Égypte»<sup>7</sup>.

Dès le règne de Ptolémée II Philadelphe, le calendrier macédonien importé en Égypte par Alexandre et ses soldats, qui utilise une année lunaire de 354/355 jours, est mis en concordance avec le calendrier égyptien par l'adjonction d'un mois intercalaire tous les deux ans<sup>8</sup>. Au cours du III<sup>e</sup> siècle avant n.è. plusieurs systèmes de datation se côtoient en Égypte: l'année égyptienne, qui commence le 1<sup>er</sup> Thôt et qui sert de support aux années régnales, la première année du règne de chaque souverain étant la dernière du règne de son prédécesseur; l'année financière, calquée sur l'année égyptienne, mais qui commence (depuis 267 ou 265 av. n.è.) le 1<sup>er</sup> Mécheir, 6<sup>e</sup> mois de l'année égyptienne; l'année macédonienne, qui reprend à l'avènement de chaque roi. Progressivement, le calendrier macédonien s'efface au profit du calendrier égyptien; seuls subsistent les noms de mois à côté des noms égyptiens, avec le même quantième, la date macédonienne devenant un doublon de la date égyptienne<sup>9</sup>; ces doublons survivront dans la pratique notariale jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle de n.è. comme une sorte d'«ornement» des formules introductives aux contrats passés par-devant les notaires publics<sup>10</sup>. Mais la suprématie du calendrier égyptien n'en est pas moins assurée; intégré aux règles qui gouvernent le mode de vie sociale des Grecs d'Égypte, il fait partie de leur patrimoine culturel et institutionnel.

Ce n'est donc pas seulement pour respecter les coutumes séculaires de l'Égypte égyptienne, mais aussi, sinon d'abord, pour satisfaire les aspirations des descendants des «Hellènes» que le conquérant romain a maintenu le calendrier égyptien, en se contentant de l'harmoniser avec le calendrier romain. L'année commence désormais le 29 août (1<sup>er</sup> Thôt) et, une fois sur quatre, le 30 août, car un sixième jour épagomène est ajouté à la fin de chaque année qui précède l'année bissextile du calendrier romain réformé par Jules César selon le modèle solaire égyptien suivant

<sup>6</sup> Pour tous les détails, on se reportera à A.E. Samuel, *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, Munich 1972 (Handb. d. Altertumswiss. I, 7).

<sup>7</sup> C. Préaux, «De la Grèce classique à l'Égypte hellénistique : Eudoxe et le khamsin», *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 20 (1968-1972), Bruxelles 1973, pp. 347-361, en partic. p. 354.

<sup>8</sup> Voir A.E. Samuel, *Ptolemaic Chronology*, Munich 1962, p. 45sq.; plus récemment E. Grzybek, *Du calendrier macédonien au calendrier ptolémaïque. Problèmes de chronologie hellénistique*, Bâle 1990.

<sup>9</sup> Témoins – plusieurs documents des «archives» de Zénon, datés selon les calendriers égyptien, macédonien et financier: voir Fr. Übel, «Die drei Jahreszahlweisen in den Zenonpapyri», *Proc. XIV Intern. Congr. Papyr.*, Londres 1975, pp. 313-323.

<sup>10</sup> U. Hagedorn, «Beobachtungen zum Gebrauch makedonischer Monatsnamen in römischer Zeit», *ibid.*, pp. 127-132, et (version élargie) «Gebrauch und Verbreitung makedonischer Monatsnamen im römischen Ägypten», *ZPE* 23, 1976, pp. 143-167.

les conseils de l'Alexandrin Sosigène (calendrier julien); le décalage d'un jour qui se produit ainsi disparaît le 1<sup>er</sup> mars, le 29 février de l'année bissextile julienne ayant déjà été pris en compte comme épagomène 6 de l'année précédente dans le calendrier égyptien<sup>11</sup>. Ces mesures remontent au lendemain de la conquête romaine: elles auront été prises en 26/25 avant n.è., sinon dès l'an 30. Elles font partie du statut augustéen de l'Égypte<sup>12</sup>.

## 2. La décade gréco-égyptienne: jours de repos et jours de dévotion.

Confirmé par le pouvoir romain, le calendrier gréco-égyptien est omniprésent dans la documentation papyrologique d'époque romaine, plus encore qu'il ne l'était sous les Lagides. La datation des documents par années de règne est également maintenue, les empereurs romains ayant pris la place des souverains ptolémaïques (dans un empire qui conserve le système républicain de la datation par consulats, cela peut apparaître comme une continuité monarchique). Ce sont là des données banales, bien connues de tous les historiens de l'Antiquité. Ce que l'on sait moins bien, c'est que la division des mois en décades s'est également maintenue et qu'elle a joué un rôle non négligeable dans le jeu des rapports entre le pouvoir impérial et les élites provinciales. Quelques documents papyrologiques nous permettront de le mettre en évidence.

Le premier de ces documents est le calendrier astrologique, dont le P. Oxy. III 465 conserve une copie datable de la fin du II<sup>e</sup> siècle de n.è., mais qui remonte, pour son contenu, à l'époque hellénistique, fondatrice de l'astrologie grecque<sup>13</sup>. Dans un style qui se rapproche de la terminologie technique des astrologues, connue par le *Tetrabiblos* de Ptolémée et par les fragments de Porphyre, l'auteur du calendrier dresse devant nous des scènes qui reflètent les réalités du monde hellénistique, ses angoisses et ses espérances, ordonnées autour de quelques thèmes majeurs: guerre et

<sup>11</sup> Voir T.C. Skeat, *The Reign of Augustus in Egypt. Conversion Tables for the Egyptian and Julian Calendars, 30 BC-14 AD*, Munich 1993; cf. D. Hagedorn, «Zum ägyptischen Kalender unter Augustus», *ZPE* 100, 1994, pp. 211-223.

<sup>12</sup> Pour l'état actuel du problème, voir ma contribution au volume collectif *Rome et l'intégration de l'Empire, 44 av. J.-C.-260 apr. J.-C.*, t. 2, *Approches régionales du Haut-Empire romain*, sous la dir. de C. Lepelley, Paris, P.U.F., 1998 (Nouvelle Clio: L'histoire et ses problèmes), chap. X, *L'Égypte*, pp. 435-493, en partic. pp. 442-444 (version allemande: *Rom und das Reich in der Hohen Kaiserzeit, 44 v. Chr.-260 n. Chr.*, Bd. II: *Die Regionen des Reiches*, Munich et Leipzig 2001, pp. 457-518).

<sup>13</sup> L'ouvrage de base en la matière demeure A. Bouché-Leclerc, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899. Pour la bibliographie ultérieure, en ce qui concerne l'Égypte grecque et romaine, voir H.-A. Rupprecht, *Kleine Einführung in die Papyruskunde*, Darmstadt 1994, p. 201sq. Une liste des textes astrologiques et astronomiques conservés par les papyrus grecs est donnée par Donata Baccani, *Oroscopi greci. Documentazione papirologica*, Messina 1992, pp. 29-37.

révolte, écriture et éloquence, sexe et procréation, sacerdoce et royauté, justice et vieillesse<sup>14</sup>.

Le calendrier suit l'ordre des mois égyptiens, divisés chacun en six tranches chronologiques de cinq jours. Pour chaque tranche, on trouve: 1° la référence au signe ou à la constellation du zodiaque correspondant à la période en question; 2° le nom de la divinité qui préside à cette période, avec une interprétation introduite par la formule *μηνύει λέγων ὅτι κτλ.* 3° la description détaillée du τύπος de cette divinité tutélaire, représentée par une statue mi-humaine mi-animale; 4° l'exposé des *omina* – influences favorables et défavorables qu'annonce la divinité (*δηλοῖ οὖν*); 5° la maladie (*ἀρρώστημα*) propre à la période envisagée; enfin, en «supplément», le nom du fils de la divinité tutélaire de cette période et des indications relatives aux remèdes contre la maladie qui y est associée.

Aurions-nous là une chronotomie qui utilise comme unité chronologique la période de cinq jours, un «five-day week»? Les éditeurs du P. Oxy. III 465 penchaient en faveur de cette conclusion. Mais en fait, cette «semaine» de cinq jours n'est rien d'autre qu'une demi-décade; elle n'existe que par rapport à la décade qui reste l'unité de base. Cela est impliqué par la hiérarchie à laquelle sont subordonnées les divinités protectrices de ces périodes: dans chaque décade, la deuxième tranche de cinq jours – du 6 au 10, du 16 au 20 et du 26 au 30 – est confiée à un génie protecteur appelé *κραταιός* ou *ἡγούμενος*; en revanche, la divinité qui préside à la première moitié de chaque décade (du 1<sup>er</sup> au 5, du 11 au 15, du 21 au 25) est d'un rang supérieur: c'est un *θεός* ou une *θεά*, le *θεός* ou la *θεά* de la première décade du mois étendant leur protection à ce mois tout entier. Nous retrouvons ici les trente-six décans égyptiens, étoiles visibles à l'horizon dans la nuit pendant dix jours qui, depuis le Moyen Empire, servaient à la détermination des heures nocturnes, régnant chacun sur dix jours de l'année (les cinq jours épagomènes, qui selon la tradition égyptienne se plaçaient en dehors de l'année proprement dite, étaient vraisemblablement alloués aux cinq grandes divinités du cycle osirien<sup>15</sup>).

Le recours aux demi-décades, privilégié par les astrologues hellénistiques, et plus exactement alexandrins, suggère un parallèle: les 72 divinités tutélaires du calendrier gréco-égyptien, *κραταιοί* et *θεοί* réunis, font penser aux 72 sages, représentant symboliquement les douze tribus d'Israël, six par tribu, qui sous le règne de Ptolémée II Philadelphie traduisirent la Tora de Moïse de l'hébreu en grec, en travaillant, selon la légende, pendant 72 jours<sup>16</sup>. Il faudrait beaucoup

<sup>14</sup> Nous avons étudié en détail ces scènes à notre séminaire de l'École pratique des Hautes Études, en 1999-2000. Nos conclusions, qu'il n'est pas possible de résumer ici, rejoignent celles de Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles 1937.

<sup>15</sup> Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* II, 30-31, confond les 36 décans avec les 30 «conseillers» dont chacun avait sous sa protection un jour du mois: cf. A. Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, p. 43 n. 4.

<sup>16</sup> Cette représentation est purement symbolique puisque, sur les douze tribus, dix ont disparu depuis longtemps, mais elle «authentifie la traduction comme une œuvre voulue

d'imagination pour arranger une rencontre entre les traducteurs de la Bible et les savants astrologues d'Alexandrie<sup>17</sup>; mais il n'est pas inutile de noter au passage cet exemple d'une interaction d'éléments orientaux et de traditions locales, si caractéristique pour la vie spirituelle d'Alexandrie, «mégapole cosmopolite» et creuset de cultures<sup>18</sup>.

C'est également aux astrologues hellénistiques que paraît imputable la référence aux douze signes du zodiaque pour chacun des douze mois de l'année égyptienne, le premier mois de l'année, Thôt, étant placé sous le signe du Cancer. A première vue, il semblerait que nous ayons affaire à une année solaire commençant au solstice d'été, le 24 juin, qui à cette époque se trouvait effectivement sous ce signe. Mais dans le contexte égyptien cela paraît étrange; on s'attendrait plutôt à un jour de l'an correspondant au lever héliaque de Sirius, le 19 juillet<sup>19</sup>. Toutefois, si la division du mois en décades devait avoir une application pratique – et nous verrons dans un instant qu'il en était effectivement ainsi – on aurait beaucoup de mal à harmoniser le calendrier astrologique avec l'année égyptienne contemporaine: de la mort d'Alexandre en juin 323 à la mort de Cléopâtre en août 30 avant n.è., le 1<sup>er</sup> Thôt suit un mouvement qui le déplace du 13 novembre au 31 août; par la suite, on l'a déjà dit, il est fixé au 29 et, une fois sur quatre, au 30 août<sup>20</sup>. Une année astrologique commençant le 24 juin ou le 19 juillet serait donc en décalage permanent avec l'année civile. Il semblerait plutôt que l'auteur du calendrier astrologique ait associé de manière plus ou moins mécanique les mois du calendrier égyptien aux

---

par Israël tout entier»: voir G. Dorival, dans M. Harl, G. Dorival, O. Munich, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1998, pp. 59-62 (citation textuelle p. 60). On suivra volontiers l'opinion de cet auteur en ce qui concerne le chiffre 70: si l'on considère qu'il renvoie, non pas à *Exode* 24, mais à *Nombres* 11, 16-17 et 25, on retrouve 72, à savoir les 70 Anciens ainsi que deux hommes, Eldad et Modad, prophétisant à l'intérieur du campement israélite. A comparer: les 72 ou 70 «disciples» de Jésus entre lesquels hésite la tradition manuscrite de l'*Évangile de Luc* (Luc 10, 1 et 17).

<sup>17</sup> La *Prosopographia Ptolemaica*, VI, 1968, pp. 263-265, donne (dans un «Appendix» à la *Littérature judéo-hellénistique*) la liste des traducteurs selon la *Lettre d'Aristée* (§§ 47-50), avec quelques variantes fournies par Épiphane, *De mensuris et ponderibus* 3; leurs noms conviennent mieux à des Juifs venus de Palestine qu'à des lettrés juifs d'Alexandrie: voir G. Dorival, *op. cit.*, p. 61, citant B.S.J. Isserlin, «The Names of the 72 Translators of the LXX (Aristeas, 47-50)», *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5, 1973, pp. 191-197. Quant aux astrologues alexandrins, ils sont recensés parmi «les mathématiciens et les astronomes» dans le même volume de la *Prosop. Ptolem.* aux n<sup>os</sup> 16522 à 16570, pp. 215-221.

<sup>18</sup> Cf. Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, *op. cit.* (*supra*, note 14), pp. 14-15 note 1. Sur Alexandrie «mégapole cosmopolite» voir *Alexandrie, une mégapole cosmopolite*. Actes du 9<sup>ème</sup> Colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 2 et 3 octobre 1998 (*Cahiers de la Villa «Kérylos»* N° 9), Paris 1999.

<sup>19</sup> J.G. Smyly, commentaire à la ligne 11 du calendrier, P. Oxy. III, pp. 134-135.

<sup>20</sup> Voir T.C. Skeat, *The Reigns of the Ptolemies*, Munich 1954 (réimpr. 1969).

constellations zodiacales qui, à cette époque, coïncidaient avec les signes du zodiaque<sup>21</sup>.

Quoi qu'il en soit, il est certain aujourd'hui qu'au-delà de son emploi astrologique la décade avait une portée pratique dans la vie des Grecs d'Égypte. Pour le Haut-Empire, en témoignent un contrat d'apprentissage du règne de Claude et une lettre privée de l'époque des Antonins. Ces deux textes révèlent la fonction institutionnelle de la décade: trois fois par mois, un jour de chacune des trois décades (sans doute le premier, compte tenu de la hiérarchie des divinités protectrices dont on vient de parler) est un jour de congé légal dans la pratique contractuelle; c'est aussi un jour propice à l'exercice de la pratique religieuse, notamment la prise d'oracle.

Dans le premier texte, qui appartient à la catégorie bien connue des contrats d'apprentissage (διδασκαλικαί), le maître tisserand Ménodôros, fils d'Apollonios, s'engage à apprendre son métier à Fuscus, fils de Lucius Pompeius Niger; le jeune homme travaillera comme «tisserand assis» (τῶν καθημένων) – ce qui est une rareté – avec un métier horizontal<sup>22</sup>. Les parties contractantes appartiennent aux élites provinciales: Ménodôros est citoyen alexandrin, membre du dème d'Althée (ἸΑλθαειύς)<sup>23</sup>; son partenaire est, comme l'indiquent ses *trois nomina*, citoyen romain, sans doute un vétéran établi dans la *chôra*<sup>24</sup>. Seule nous intéresse ici la clause qui stipule que l'apprenti tisserand aura trois jours de repos par mois, sans retenue sur son salaire (ligne 5): ἀργήση (lire ἀργήσει) τοῦ μηνὸς ἡμέρας τρεῖς ὄν (lire ὄν) καὶ οὐδὲν ἀπὸ τοῦ μισθοῦ ὑπολογήσω. Sans nul doute, nous sommes en présence d'une application pratique de la décade pour l'organisation d'une relation contractuelle conformément à la coutume provinciale.

<sup>21</sup> Aujourd'hui, les signes du zodiaque portent les noms des constellations qui s'y trouvaient il y a environ 2000 ans: à l'époque d'Hipparque (Rhodes, entre 161 et 127 avant n.è.) l'équinoxe de printemps coïncidait avec l'entrée du Soleil dans le signe qui abritait la constellation du Bélier. La précession des équinoxes, découverte par cet astronome grec, a fait qu'il existe actuellement un décalage d'environ une unité entre les constellations zodiacales et les signes correspondants. Ainsi, la constellation du Cancer (22 juillet-21 août) se trouve aujourd'hui dans le signe du Lion.

<sup>22</sup> P. Fouad 37, Oxyrhynchos (?), 48 de n.è., éd. J. Scherer (1939). Sur les «tisserands debout» et les «tisserands assis», voir le commentaire de l'éditeur pp. 94-95. Sur les *didaskalikai*: J. Herrmann, «Vertragsinhalt und Rechtsnatur der διδασκαλικαί», *Journ. Jur. Pap.* 11/12, 1958, pp. 119-139 (= *Kleine Schriften zur Rechtsgeschichte*, éd. G. Schieman, Munich 1990, pp. 164-184); J. Hengstl, *Private Arbeitsverhältnisse freier Personen in den hellenistischen Papyri bis Diokletian*, thèse Freiburg i.Br. 1972.

<sup>23</sup> Sur les tribus et dèmes d'Alexandrie, cf. D. Delia, *Alexandrian Citizenship during the Roman Principate*, Atlanta (Georgia) 1991, pp. 49sq., en partic. p. 59 (sur ἸΑλθαειύς).

<sup>24</sup> A ne pas confondre avec Gaius Iulius Niger et sa famille connus par un lot de papyrus de Karanis au II<sup>e</sup> siècle de n.è.: cf. I. Biezunska-Malowist, «La famille du vétéran romain Gaius Iulius Niger», *Eos* 49, 1957, pp. 155-164.

De ce contrat il convient de rapprocher une lettre privée éditée par B.R. Rees en 1959<sup>25</sup>. Une certaine Epoéris écrit à un homme, Démétrios, qu'elle appelle son «fils», mais dont elle ne semble pas en vérité être la mère, celle-ci étant mentionnée dans les formules de salutation à la fin de la missive<sup>26</sup>. Le destinataire prépare un voyage à Rome. Ici encore nous sommes parmi des gens d'élite: les paysans égyptiens ne font guère de déplacements en direction de la capitale romaine. La dame Epoéris est une personne pieuse: elle prie pour la santé de son correspondant, εὐχομαί σε ὑγιαίνειν – c'est «sa première préoccupation», πρὸ τῶν ὅλων, formule épistolaire dont la connotation religieuse est bien connue. Que Démétrios ne pense pas qu'elle le néglige, car – et c'est là que réside l'intérêt de cette lettre pour notre sujet – elle «consulte l'oracle tous les dix jours à son intention»: διὰ γὰρ δέκα ἡμερῶν ἐκάστοτε μαντεύομαι περὶ σου. La décade fournit un cadre institutionnel qui rythme la pratique religieuse des Grecs d'Égypte sous le Haut-Empire.

Dans l'état actuel de notre documentation, ces trois témoignages laissent bien des questions sans réponse. Le régime de trois jours de repos par mois n'est pas respecté par tous comme une règle générale; d'autres contrats d'apprentissage, datés de la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle de n.è., fixent le nombre annuel des jours chômés «en raison des fêtes» (εἰς λόγον ἑορτῶν). C'est ainsi qu'une jeune esclave mise en apprentissage a droit à dix-huit jours de congé par an: serait-ce que, du fait de son statut servile, elle ne se repose durant un jour qu'une décade sur deux?<sup>27</sup>. Que dire alors de cet autre apprenti tisserand, libre celui-ci, auquel on accorde, au même titre, vingt jours de congé par an?<sup>28</sup>. Ce nombre est proche de celui que nous trouvons, à la même époque, dans un relevé des jours chômés par un apprenti: un mois environ, dont un tiers pour cause de maladie et une vingtaine de jours fériés<sup>29</sup>. Il semble bien que nous ayons affaire à deux régimes contractuels parallèles en ce qui concerne le repos de l'apprenti: la décade, qui est prisée par les élites hellénophones, et les jours fériés qui renvoient aux fêtes en l'honneur de diverses divinités païennes, à la manière des *feriae publicae* romaines<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> P. Mert. II 81 (II<sup>e</sup> siècle de n.è.). Publication annoncée par l'article du même a., «The Ten-Day Week; Fresh Papyrological Evidence», *The Classical Review*, N.S. 5 (69), 1955, p. 143.

<sup>26</sup> A moins qu'Epoéris utilise le mot «mère» (μητρί) pour parler d'elle-même: voir le commentaire de l'éd., pp. 108-109.

<sup>27</sup> P. Oxy. XIV 1674 (fin du II<sup>e</sup> siècle de n.è.), lignes 36-39.

<sup>28</sup> P. Oxy. IV 725 = *Select Papyri* I 14 (183 de n.è.), lignes 35-38.

<sup>29</sup> P. Heidelb. Inv. 1818 = SB V 7551 (II<sup>e</sup> siècle de n.è.). Cf. H.C. Youtie, «The Heidelberg Festival Papyrus: a Reinterpretation», *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Alan Chester Johnson*, Princeton, 1951, pp. 178-208, en partic. p. 182 et 200-202; article repris dans le recueil du même a., *Scriptiunculae*, I, Amsterdam 1973, pp. 514-545.

<sup>30</sup> Je tiens à rappeler à ce propos le mémoire de mon regretté ami Pierre Braun, «Les tabous des *feriae*», *Année sociologique* 1959, pp. 49-125, repris dans le recueil de ses travaux *Droits en devenir*, textes réunis par J. Hoareau-Dodinau, Limoges 1998, pp. 23-105.



Que pour les notables grecs d'Égypte sous le Haut-Empire la référence à la décade puisse être un moyen permettant d'affirmer leur identité culturelle n'est pas plus étonnant que le terme «loi des Égyptiens», ὁ τῶν Αἰγυπτίων νόμος, utilisé dans des documents de la même époque pour désigner un droit dont la substance est incontestablement grecque<sup>31</sup>. La décade a été incorporée dans une tradition qui véhicule des images, des termes et des notions hérités de la Grèce classique: la pluie, la grêle et les vents marins. La dame Epoéris, qui s'en tient à la décade pour consulter l'oracle, n'hésite pas, pour parler du contenu de ce même oracle, à employer le terme de «trimestre», ἡ τρίμηνος; elle semble méconnaître la différence qu'il y a entre les quatre trimestres grecs et les trois saisons égyptiennes<sup>32</sup>. Les Grecs d'Égypte ont «naturalisé» la décade au point d'en oublier la véritable origine.

### 3. L' hebdomade contre la décade.

Si Fuscus, l'apprenti tisserand du P. Fouad 37, n'avait pas été païen, mais Juif, il aurait eu droit à une journée de repos non pas une fois par décade mais tous les sept jours. Culturellement grecs, mais restés fidèles aux principes de leur religion ancestrale, les Juifs d'Égypte respectent le IV<sup>e</sup> Commandement, tel qu'il est formulé dans la Tora<sup>33</sup>. Ils connaissaient la double justification du repos sabbatique qu'ils peuvent lire dans leur Bible: souvenir du repos du Seigneur, qui en six jours a fait le ciel et la terre et s'est reposé le septième (Exode), ou évocation de la sortie d'Égypte, qui fait du shabbat une sorte de «Pâque hebdomadaire» (Deutéronome)<sup>34</sup>. En revanche, ils ignorent l'origine du shabbat, dont on pense aujourd'hui qu'il dérive du *shappatu* babylonien, jour néfaste pendant lequel il était recommandé de s'abstenir de toute activité profane pour échapper à la colère des divinités et l'apaiser par des sacrifices appropriés. Les Juifs ont inversé les termes de l'interdit: le jour néfaste est devenu un jour sacré par excellence qui devait être sanctifié par un repos exigé de tout Israélite et de sa maisonnée, hommes et bêtes<sup>35</sup>. Les chrétiens

<sup>31</sup> Voir mon étude «La loi des Égyptiens»: le droit grec dans l'Égypte romaine», *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology* (Athènes, 25-31 mai 1986), Athènes 1988, pp. 383-399, et (texte inchangé) *Historia Testis. Mélanges T. Zawadzki*, Fribourg-Suisse, 1989, pp. 97-115; repris dans *Droit impérial et traditions locales*, Aldershot 1990, n° IX. Réserves de G. Purpura, «Diritto di patronato e ἀστικοὶ νόμοι in P. Oxy. IV 706», et *Iuris vincula. Studi in onore di Mario Talamanca*, VI, Naples 2001, pp. 465-483, *Atti del V Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia*, Florence 2000, pp. 199-212, à propos des rapports entre patron et affranchi.

<sup>32</sup> P. Mert. II 81, ligne 5: τριμήνωί.

<sup>33</sup> Ex 20, 8-11: «Souviens-toi du jour du shabbat pour le sanctifier»; Dt 5, 12-15: «Observe le jour du shabbat pour le sanctifier comme le Seigneur ton Dieu te l'a ordonné».

<sup>34</sup> Sur le comportement religieux et social des Juifs d'Égypte, voir mon livre *Les Juifs d'Égypte, de Ramsès II à Hadrien*, Paris 1991; 2<sup>e</sup> éd. 1997.

<sup>35</sup> Récente mise au point: Willy J.-L. Bok, «El Sabat en el mundo judío», dans Fr. Houtart (dir.), *Religiones: sus conceptos fundamentales*, Mexico City et Buenos Aires 2002, pp. 3-41 (actes d'un Colloque interdisciplinaire tenu à l'Université Nationale du Mexique en novembre 1998).

s'efforceront, à leur tour, de donner au repos du septième jour une signification nouvelle<sup>36</sup>.

Un modeste ostracon araméen atteste le respect du IV<sup>e</sup> Commandement chez les colons juifs dans l'île d'Éléphantine, au début du V<sup>e</sup> siècle avant n.è., donc avant la rédaction postexilique de la Tora par Esdras<sup>37</sup>. Un papyrus des «archives de Zénon» témoigne du maintien de cette pratique dans la nouvelle diaspora juive d'expression grecque: au milieu du III<sup>e</sup> siècle avant n.è., vers 252-250, un employé de la *dôrea* (domaine du dioecète Apollonios géré par Zénon), portant sans doute le nom prédestiné de Sabbataios («Né le jour de shabbat»), observe le repos sabbatique, *Sabbata* en grec (ligne 5), grâce à la complicité, tacite ou explicite, de son patron<sup>38</sup>. Il se trouve que son jour de repos coïncide avec le septième jour du onzième mois de l'année égyptienne, Epeiph, mais cette coïncidence est purement fortuite<sup>39</sup>.

Au début de notre ère, le témoignage de Philon d'Alexandrie montre l'importance que le judaïsme alexandrin attachait au shabbat. Pour notre philosophe, la Loi juive, qui ordonne de s'abstenir de tout travail ce jour-là, n'enseigne point la paresse, comme le pensent (nous allons le voir dans un instant) des auteurs païens, car si elle interdit tout travail physique, elle permet au contraire de se livrer aux activités plus nobles: «elle exhorte à s'adonner à la philosophie, pour le perfectionnement de l'âme et de l'esprit souverain» – προτρέπει φιλοσοφείν τότε βελτιούντας τὴν ψυχὴν καὶ τὸν ἡγεμόνα νοῦν<sup>40</sup>. Gageons que, s'il avait vécu aujourd'hui, Philon aurait admis l'histoire du droit grec et hellénistique parmi les «hautes études», ἀμείνονες πράξεις, compatibles avec le repos sabbatique...

Nous ne savons pas ce que les voisins païens de Philon, les Grecs d'Alexandrie, pensaient du shabbat que le philosophe juif érige au rang de fête universelle,

<sup>36</sup> Pour les chrétiens, le IV<sup>e</sup> Commandement a un sens essentiellement spirituel et moral: il anticipe le grand jour de repos, le «sabbat éternel» de Dieu, où il n'y aura plus de temps, comme il anticipe, par la célébration de la cène, le retour glorieux du Christ. Voir W. Rordorf, art. «Dimanche», cité *infra*, note 51.

<sup>37</sup> Ostracon Clermont-Ganneau n° 152, vers 475 av. n.è., éd. A. Dupont Sommer, «Ostracon araméen du sabbat», *Semitica* 2, 1949, pp. 29-39; texte et commentaire dans P. Grelot, *Les documents araméens d'Égypte*, Paris 1972, n° 61, et, plus récemment, dans B. Porten et A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, vol. 4: *Ostraca and assorted inscriptions*, Jérusalem 1999, n° D.7.16, pp. 168-169. Sur la question, voir B. Porten, «The Jews in Egypt», *The Cambridge History of Judaism*, I, *Introduction; The Persian Period*, Cambridge 1984, pp. 372-446, en partic. p. 387sq.

<sup>38</sup> P. Caire-Zénon IV 59 762 = CPJud. I 10, Philadelphie (Fayoum), cf. *Prosopographia Ptolemaica* V 13 210; W. Pestman, *A Guide to the Zenon Archive*, Leiden 1981 (Papyr. Lugd.-Bat. XXXI A), p. 412. La date est suggérée par celles auxquelles est attesté ailleurs l'ânier Démétrios qui apparaît dans ce papyrus: voir *Prosopographia Ptolemaica* V 13 631; cf. W. Pestman, *Guide, op. cit.*, p. 313 n° 32.

<sup>39</sup> Vingt-cinq siècles plus tard, par suite d'une coïncidence semblable, le dernier shabbat du mois de Tévet de l'année juive 5760 commença dans la soirée du 7 Janvier 2000, septième jour de la dernière année du deuxième millénaire de notre ère.

<sup>40</sup> Philon, *Des lois spéciales* II, 60-64.

«anniversaire du monde», jour de repos pour la création tout entière<sup>41</sup>. Certains d'entre eux pouvaient compter au nombre des «craignants Dieu», σεβόμενοι, prosélytes en puissance séduits par le repos du septième jour. Philon, qui souhaitait convertir au judaïsme l'humanité tout entière, nous propose l'image d'un monde qui honore «l'illustre et saint septième jour» accordant «une relâche et un soulagement des fatigues à tous, hommes libres et esclaves, ainsi qu'aux bêtes de somme, aux arbres et aux plantes»<sup>42</sup>. Mais nous savons que l'attrait du shabbat allait de pair avec la critique des coutumes juives, comme on le voit à Rome aux I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles de n.è.: Horace se moque de son ami Fuscus Aristius, un *metuens sabbata*<sup>43</sup>; Sénèque le Philosophe voudrait défendre d'allumer les lampes la veille du shabbat, car «les dieux n'ont pas besoin d'être éclairés et les hommes n'apprécient guère la fumée»<sup>44</sup>; Juvénal plaint le fils du *metuens* qui, devenu Juif à part entière, abandonne la loi romaine au profit d'un détestable *ius Iudaicum*, uniquement parce que son père a passé un septième de sa vie dans une totale inaction<sup>45</sup>.

A en croire Flavius Josèphe, «il n'y aurait pas une cité grecque ou un seul peuple barbare où ne se soit répandue la coutume du repos hebdomadaire»<sup>46</sup>. Mais l'hebdomade juive est en compétition avec sa proche cousine, la semaine planétaire; les deux semblent avoir une même origine, mais diffèrent entre elles par la manière de désigner les sept jours qui les composent. Chez les Juifs, les jours sont numérotés, comme ils sont encore de nos jours chez les Grecs orthodoxes et chez les Slaves (pour ces derniers, avec le décalage d'une unité, le premier jour de la semaine étant le lundi); dans la semaine planétaire ils portent les noms des astres gravitant autour de la Terre, selon la représentation géocentrique de l'univers qui domine les astronomies de l'Antiquité; cette nomenclature survivra dans l'Occident latin et germanique, à quelques exceptions près, tel le Portugal.

La semaine juive commence le dimanche, le «premier jour» (*yom rishon* en hébreu, μία τῶν σαββάτων dans les Évangiles<sup>47</sup>), jour de la création de la lumière<sup>48</sup>; le shabbat termine le cycle de sept jours (*shavoua*). Dans la semaine planétaire, les jours suivent la disposition des planètes dans l'ordre décroissant de leur distance par rapport à la Terre, en commençant par Saturne, la plus lointaine des planètes connues dans l'Antiquité. Or les planètes qui gouvernent les jours gouvernent aussi chacune des vingt-quatre heures de la journée. Ainsi Saturne gouverne non seulement la journée placée sous sa protection, mais aussi la première heure de cette journée, puis la huitième, la quinzième et la vingt-deuxième; les deux dernières

<sup>41</sup> Philon, *De la Création* 89.

<sup>42</sup> Philon, *La Vie de Moïse* II, 20-22.

<sup>43</sup> Horace, *La Satire du Fâcheux: Satires* I, 9, 60-72.

<sup>44</sup> Sénèque, *Lettre à Lucillus: Épîtres* XV, 95, 47.

<sup>45</sup> Juvénal, *Satire* XIV, 96-106.

<sup>46</sup> Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 39, 282.

<sup>47</sup> Marc 16, 2; Jean 20, 19.

<sup>48</sup> Gen. 1, 3.

heures de la journée étant attribuées à Jupiter et à Mars, la première heure de la journée suivante et toute cette journée elle-même appartiennent au Soleil – c'est le dimanche, *Sunday* ou *Sonntag* dans les langues qui conservent la nomenclature planétaire. Selon cette logique, au dimanche suivra le lundi, jour de la Lune, puis les jours de Mars, Mercure, Jupiter (ou son équivalent germanique Donar-Thor) et Vénus (Freia pour les Nordiques).

La semaine planétaire pénètre à Rome dès le règne d'Auguste. Au III<sup>e</sup> siècle de n.è. l'usage s'installe d'indiquer dans des documents officiels le jour planétaire à côté de la date du calendrier romain par référence aux calendes, aux nones et aux ides. Au début du IV<sup>e</sup> siècle cet usage est assez généralisé pour servir de base à une réforme qui consacre le septénaire comme principe d'une chronotomie officielle, destinée à traverser l'histoire du monde chrétien jusqu'à nos jours<sup>49</sup>.

#### 4. «Jour du Soleil», «Jour du Seigneur».

En 321 de n.è., dans une lettre adressée au vicaire de Rome, Helpidius, l'empereur Constantin ordonne l'arrêt de toutes les activités économiques et judiciaires pendant le «vénérable Jour du Soleil» (*dies solis*), «Jour du Seigneur» (*dies dominica*) des chrétiens, excepté certains travaux agricoles qui ne peuvent pas être interrompus, ainsi que les affranchissements qui sont autorisés en ce jour de repos<sup>50</sup>. C'est une totale nouveauté. Les chrétiens célébraient le dimanche en souvenir de la résurrection du Christ, mis à mort trois jours plus tôt. Mais c'était pour eux un jour de recueillement, et nullement un jour d'arrêt du travail; l'idée d'un repos obligatoire est étrangère au dimanche de l'Église pré-constantinienne. Constantin, au contraire, applique au «Jour du Seigneur» les interdits sabbatiques de la Bible juive, faisant du dimanche des chrétiens une sorte de «shabbat bis»<sup>51</sup>. Le vœu de Philon, qui voulait offrir à toute l'humanité le bénéfice du repos hebdomadaire, se réalisait ainsi; en même temps Constantin accomplissait, pense-t-on, un coup de maître en unissant dans une seule fête le culte du Soleil, *Sol invictus*, principal culte impérial

<sup>49</sup> C'est ce qu'a bien vu P. Chuvin, «Le triomphe du calendrier chrétien», dans *Aux origines du christianisme*, textes présentés par Pierre Geoltrain, Paris 2000, pp. 537-547, en partic. p. 541sq.

<sup>50</sup> C.J. 3, 12, 2 [3] et C.Th. 8,2,8,1, deux fragments d'une même loi portant des dates dans lesquelles diffère, sans doute par suite d'une erreur de copiste, l'indication du mois, le choix étant donné entre mars et juillet : voir J. Gaudemet, «La législation religieuse de Constantin», *Revue d'histoire de l'Église de France* 33, 1947, pp. 43-48, en partic. note 91; Idem, *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles)*, Paris 1958 (mise à jour 1989), pp. 660-662, suivi par P. Braun, *Droits en devenirs, op. cit. (supra, note 30)*, pp. 91-92, n. 257.

<sup>51</sup> W. Rordorf, art. «Dimanche», *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, Paris 1990 (original italien, Gênes 1983), pp. 690-693, avec d'amples indications bibliographiques, dont son livre *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Zurich 1972 (trad. française: Neuchâtel-Paris 1972; trad. ital.: Turin 1979).

avant la montée victorieuse du christianisme, et le culte chrétien en voie de devenir la religion officielle de l'Empire<sup>52</sup>.

Le repos dominical s'impose dans l'Empire. Constantin l'introduit dans l'armée<sup>53</sup>. A peine quatre ans après la loi de 321, un papyrus d'Oxyrhynchos en atteste l'application dans la pratique judiciaire en Égypte: un procès devant le *logistès* (*curator civitatis*) Flavius Leucadius, concernant quelques bâtiments et terrains à bâtir, est suspendu à la fin d'une journée d'audience car «le saint Jour du Seigneur (κυριακή ἑρά) vient de commencer»; l'audience reprendra «après le Jour du Seigneur» (μετὰ τὴν κυριακήν), c'est-à-dire lundi<sup>54</sup>. La mention du «Jour du Seigneur», κυριακή ἡμέρα, figurait déjà dans une lettre privée d'Oxyrhynchos, datable du IV<sup>e</sup> siècle de n.è.<sup>55</sup> Le procès-verbal d'audience qu'on vient de citer apporte une première référence à un dimanche qui peut être daté avec précision – le 2 octobre 325 de n.è. – en même temps qu'il révèle l'usage, déjà courant dans la pratique, de la forme substantivée de son nom grec: κυριακή. Notons que le dimanche commence le samedi soir, «à la première heure de la nuit», qui tombe à Oxyrhynchos, à cette époque, vers 18 heures, c'est-à-dire au moment même où se termine le shabbat. Les Jours du Seigneur se suivent et ... se ressemblent.

Désormais, pour reprendre la formule de Juvénal, tous les habitants de l'Empire doivent passer «un septième de leur vie dans une totale inaction». L'obligation du repos dominical est confirmée par les empereurs chrétiens<sup>56</sup>; la profanation du dimanche est un crime sévèrement puni<sup>57</sup>, encore que le respect du shabbat juif soit également garanti<sup>58</sup>. Les *feriae* païennes sont remplacées par les fêtes chrétiennes<sup>59</sup>. En même temps le dimanche, jour du Soleil, remplace le jour de Saturne comme début de la semaine<sup>60</sup>.

<sup>52</sup> Dans ce sens, parmi les travaux récents, S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity*, Rome 1977; réserves de W. Rordorf, art. précité.

<sup>53</sup> Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 4, 18-20.

<sup>54</sup> P. Oxy. LIV 3759, 2 octobre 325 de n.è. Sur le *logistès*, la plus haute charge dans la hiérarchie municipale après les réformes de Septime Sévère, voir C.B. Rees, «Curator civitatis in Egypt», *Journ. Jur. Pap.* 7-8, 1954, pp. 83-105.

<sup>55</sup> P. Oxy. XLVIII 3407.

<sup>56</sup> C.Th. 2, 8, 18; 8, 3 et 11, 7, 13, 386 de n.è. Voir P. Braun, *Droits en devenirs*, op. cit. (*supra*, note 30), pp. 94-95 note 263, qui cite d'autres lois sur le même sujet.

<sup>57</sup> Loi d'Honorius (avec Théodose II), C.Th. 16, 8, 19; 2, 8, 25; et C.J. 1, 9, 12, le 1<sup>er</sup> avril 409. Voir A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jérusalem 1987, n° 39, pp. 256-262.

<sup>58</sup> Ainsi, en 412 de n.è., une loi des empereurs Honorius et Théodose II sous forme de lettre adressée à Johannes, préfet du prétoire d'Italie, conservée en trois fragments: C.Th. 16, 8, 20; 2, 8, 26 = 8, 8, 8; C.J. 1, 19, 13. Voir A. Linder, op. cit., n° 40, pp. 262-267.

<sup>59</sup> C.Th. 2, 8, 22, loi d'Arcadius et d'Honorius du 3 juillet 395 de n.è.; cf. P. Braun, *Droits en devenirs*, op. cit. (*supra*, note 30), p. 93sq. et note 262.

<sup>60</sup> L'équivalence *dies Solis* – *dies Domini* se maintient dans l'Empire chrétien. Ainsi, en 386, la loi trigémisée citée plus haut (note 56): *Solis die, quem dominicum rite dixere*

La christianisation du calendrier n'a pas manqué de susciter des réactions païennes dont la législation impériale se fait l'écho<sup>61</sup>. A celles-ci il faut joindre aujourd'hui un témoignage papyrologique du IV<sup>e</sup> siècle: le carnet de voyage de Théophanès d'Hermoupolis.

### 5. Un voyage en «Terre Sainte».

Au moment même où l'empereur Constantin entreprend de réformer le calendrier romain, Théophanès, un haut fonctionnaire impérial de la province d'Égypte, se rend en voyage au Proche-Orient, peut-être en rapport avec les préparatifs à la guerre que Constantin allait livrer à Licinius en 324 de n.è.; il nous a laissé des «archives» dans lesquelles on trouve l'itinéraire choisi par Théophanès, l'inventaire de sa garde-robe et les comptes des dépenses journalières faites pendant la durée de ce voyage<sup>62</sup>. Ces comptes présentent un intérêt particulier pour notre sujet.

Identifié grâce à un fragment latin de Strasbourg, où il porte le titre glorieux de *scholasticus*<sup>63</sup>, Théophanès était conseiller juridique attaché à la chancellerie du préfet d'Égypte, sans doute l'augustal Philippos<sup>64</sup>. Parti, d'Antinooupolis pense-t-on, vers la mi-mars d'une année située entre 317 et 323, il passe par Alexandrie, puis retourne à l'intérieur du pays et rejoint enfin la «grande route» qui relie les trois continents. De Péluse il va à Gaza, suit la côte jusqu'à Ashkelon, puis se dirige vers Lydda pour se retrouver à nouveau sur la côte à Césarée; son chemin le mène ensuite vers le nord par Tyr, Sidon, Beyrouth, Byblos et Tripolis, jusqu'à Laodicée et, enfin, son objectif, Antioche, qu'il atteint au début de mai. Il y séjournera pendant plus de deux mois et retournera en Égypte en suivant le même chemin, mais plus lentement: parti d'Antioche le 20 juillet, il est à Péluse le 5 août, et le 6 août à Héliopolis. Si le trajet de Péluse à Gaza lui a pris cinq jours et demi, bien mieux qu'Alexandre le Grand (en sens inverse) six siècles et demi plus tôt et à peine une demi-journée de plus que les légions de Titus lancées contre les Juifs révoltés en 66 de n.è., la moyenne de Théophanès pendant ce voyage à travers la Palestine n'a rien d'excessif – environ 50 km (32 miles) par jour. Il prend son temps: les contrées qu'il visitait méritaient d'être vues sans précipitation...

---

*maiores, etc.* Voir F.A. Reagan, *Dies dominica et dies solis. The Beginnings of the Lord's Day in Christian Antiquity*, diss. Washington 1961; A. Linder, *op. cit.*, p. 261sq. note 11.

<sup>61</sup> Pour le détail voir J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain, op. cit.*, p. 661sq.

<sup>62</sup> P. Ryl. IV, nos 616-651, éd. C.H. Roberts et E.G. Turner, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library Manchester*, t. IV, Manchester 1952, pp. 104-156: «The Archive of Theophanes».

<sup>63</sup> P. Lat. Argent. 1, éd. H. Bresslau, «Ein lateinischer Empfehlungsbrief», *Arch. f. Pap.* III, 1906, pp. 168-162, reproduit en entier dans P. Ryl. IV, p. 104, et repris par A. Moscadi, «Le lettere dell'archivio di Teofane», *Aegyptus* 50, 1970, pp. 88-154, n° 1. Sur les *scholastikoi*, voir la thèse d'A. Claus, *Ἡ σχολαστική*, Cologne 1965, et mon c.r. *RHD* 44, 1966, pp. 85-86.

<sup>64</sup> Sur les personnages en question et sur les étapes franchies par Théophanès pendant son voyage, voir l'Introduction à ses «archives» dans P. Ryl. IV, *op. cit.*, pp. 104-107.

A chaque étape Théophanès fait noter par son secrétaire-comptable les dépenses de la journée. Le détail de ces comptes est plein d'intérêt à plusieurs points de vue. On voit de quoi étaient composés les repas du *scholasticus* et de sa suite: viande, salaisons, friture, fruits et légumes, œufs, pain, huile. Les distinctions de rang social sont observées: le maître mange du pain blanc, ψώμια καθάρá, ses serviteurs doivent se contenter d'un pain de moindre qualité, κιβάρια. Quand il est en Syrie, Théophanès ne dédaigne pas les spécialités régionales pour varier son menu: figues, abricots, prunes de Damas, mûres, pêches (brugnon). A Byblos, il achète de la neige, sans doute pour rafraîchir son vin. A la nourriture et aux boissons viennent s'ajouter des feuilles de papyrus pour écrire et le savon pour le bain.

Les comptes sont faits régulièrement, jour après jour, la moyenne journalière des dépenses étant de 2000 à 3000 drachmes, plus 900 drachmes pour la domesticité. Le soin apporté à la bonne tenue de cette comptabilité ne saurait étonner: administrateur scrupuleux, Théophanès veut consigner par écrit le montant exact de ses «frais de mission». Mais il y a plus: les totaux sont indiqués non seulement à la fin de chaque mois, mais encore pour des périodes de cinq jours consécutifs. Ainsi pour la période du 1<sup>er</sup> au 5 Pauni (26-30 mai), le cinquième jour compris, le total des dépenses est de 4 talents 5700 drachmes. Théophanès suit le calendrier gréco-égyptien, les mois étant divisés en décades, et celles-ci en demi-décades, qui lui servent d'unités de base. Au IV<sup>e</sup> siècle de n.è., la chronotomie des astrologues alexandrins rythme toujours les activités d'un Grec d'Égypte<sup>65</sup>.

Théophanès représente le milieu des païens cultivés d'Hermoupolis<sup>66</sup>. Il est révéral par ses correspondants parmi lesquels figurent aussi bien des chrétiens que des adeptes d'Hermès Trismégiste. Ses deux fils, Héphaïston et Horigenès, dans une lettre dont le style témoigne de leur excellente maîtrise des lettres grecques, associent une référence au «droit naturel» (τῆς φύσεως ὁ νόμος) à une réserve envers «ceux qui pensent différemment» (τῶν ἄλλων τῶν ἄλλως φρονούντων) – sans doute une allusion aux chrétiens dont ils veulent se distancier<sup>67</sup>. Vue sous cet angle, la préférence que Théophanès affiche pour la chronotomie gréco-égyptienne a une connotation idéologique assez claire: Grec et païen, Théophanès proclame ainsi son identité d'«Hellène», au double sens culturel et religieux que ce mot revêt au IV<sup>e</sup> siècle. C'est sa manière de contribuer – la formule est de Roger Rémondon – à «la

<sup>65</sup> Les éditeurs du P. Ryl. IV 629 ont bien remarqué le lien qui existe entre ce texte et le P. Oxy. III 465. Ils ne pouvaient pas encore connaître le P. Mert. II 81, mais ils auraient pu mentionner le P. Fouad 37 édité en 1939. Il faut y ajouter à présent les almanachs d'Oxyrhynchus, P. Oxy. XLI 4205-4213 (IIIe-IVe s. de n.è.) qui utilisent la demi-décade comme unité chronométrique: A. Jones, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus* (P. Oxy. 4133-4300a), Philadelphie 1999, I, pp. 219-227 et II, pp. 294-315.

<sup>66</sup> B.R. Rees, «Theophanes of Hermopolis Magna», *Bull. of the John Rylands Library* 51, 1968, pp. 164-183.

<sup>67</sup> P. Ryl. IV 624, et le commentaire des éditeurs p. 115, suivi par B.R. Rees, *Papyri from Hermopolis*, Londres 1964, p. 5 (commentaire au P. Herm. Rees 4); doutes de M. Naldini, *Il cristianesimo in Egitto*, Florence 1968, p. 181 note 2.

suprême résistance au christianisme»<sup>68</sup>. Mais c'est aussi une manifestation de la vivacité des règles et des pratiques que les «*Volksrechte*» des provinces de l'Orient hellénisé opposent à la pression du «*Reichsrecht*» de Rome. Le cas de Théophanès mérite d'être versé au dossier du débat plus que centenaire sur le thème «droits locaux et droit de l'Empire» avant et après l'Edit de Caracalla de 212 portant généralisation de la citoyenneté romaine<sup>69</sup>.

L'épilogue à cette histoire, c'est la Révolution française qui va nous le fournir. Le 24 octobre 1793 la Convention nationale décide de réformer le calendrier. Suivant l'exemple égyptien, l'année est divisée en 12 mois de 30 jours chacun, pourvus des noms qui évoquent les saisons<sup>70</sup>, à quoi viennent s'ajouter cinq ou six jours complémentaires consacrés à la célébration de fêtes républicaines: aux citoyens égaux, des mois égaux! Le jour de l'an est fixé à l'équinoxe d'automne, le 22 septembre, à partir du samedi 22 septembre 1792, premier jour d'une nouvelle ère républicaine après l'abolition de la royauté et la proclamation de la République le 21 septembre de la même année. Chaque mois se divise en trois décades, les jours portant des noms tirés de l'ordre naturel de la numération : primidi, duodi, tridi, quartidi, quintidi, sextidi, septidi, octidi, nonidi, décadi. Le décadi révolutionnaire remplace le dimanche chrétien comme jour de repos légal pour les fonctionnaires.

Cette réforme n'était pas du goût de tous les serveurs de la République. Jusque là, ils pouvaient arrêter de travailler un jour sur sept; ils doivent maintenant – comme les apprentis tisserands dans l'Égypte romaine sous le règne de Claude – patienter neuf jours pour voir venir un jour de repos. C'est trop! La Raison républicaine doit abdiquer. Dès 1802, Bonaparte fixe à nouveau au dimanche le jour de repos des fonctionnaires; le 1<sup>er</sup> janvier 1806 le calendrier grégorien est officiellement rétabli en remplacement du calendrier républicain. L'expérience n'aura duré que treize ans.

Des astrologues alexandrins aux Conventionnels, en passant par les affrontements religieux et culturels du IV<sup>e</sup> siècle, l'étude historique du régime des divisions du temps et de l'organisation du repos légal dans l'Antiquité n'est pas sans intérêt pour l'histoire du droit. Nous laissant apprécier l'impressionnante vitalité du calendrier gréco-égyptien, elle confirme l'indéniable actualité des recherches sur le droit grec, au sens large du terme, dont fait partie la chronotomie grecque aux prises avec les traditions judéo-chrétiennes de l'Empire romain et de ses héritiers.

<sup>68</sup> R. Rémondon, «L'Égypte et la suprême résistance au christianisme», *BIFAO* 51, 1952, pp. 63-78.

<sup>69</sup> Mise au point dans ma contribution à l'ouvrage collectif *Storia di Roma*, dir. A. Schiavone, t. III/2, Turin 1993, pp. 985-1009: «Diritto romano e diritti locali».

<sup>70</sup> Ces noms – dus à Fabre d'Eglantine – étaient : pour l'automne, *vendémiaire* (mois des vendanges), *brumaire* (des brumes), *frimaire* (des frimas); pour l'hiver, *nivôse* (des neiges), *pluviôse* (des pluies), *ventôse* (des vents); pour le printemps, *germinal* (de la germination), *floréal* (des fleurs), *prairial* (des prairies); pour l'été, *messidor* (des moissons), *thermidor* (de la chaleur, des bains), *fructidor* (des fruits).