Familles du « monde », familles monastiques

Une économie du capital dans l'Égypte chrétienne (Ve-VIIe siècles)

Families of the "world", monastic families: an economy of Capital in Christian Egypt (5th-7th centuries)

Familias del "mundo", familias monasticas: una economia del capital en del Egipto antiguo (V-VII siglos)

Maria Chiara Giorda

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/27158>

DOI : 10.4000/assr.27158

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 265-288

ISBN : 9-782713224706

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Maria Chiara Giorda, « Familles du « monde », familles monastiques », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 171 | 2015, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/27158> ; DOI : 10.4000/assr.27158

Maria Chiara Giorda

Familles du « monde », familles monastiques

Une économie du capital dans l'Égypte chrétienne (V^e-VII^e siècles)

Le travail religieux comporte une dépense considérable d'énergie destinée à convertir l'activité à dimension économique en tâche sacrée.

P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, p. 209.

Prémisses

Le terrain des pratiques économiques est sans doute l'une des plus fortes occasions de démontrer que ce que nous appelons l'individu, avec ses besoins, ses désirs, ses dispositions, ses attitudes, est le produit d'une histoire, individuelle mais surtout collective. Ce n'est pas par hasard que Pierre Bourdieu place en épigraphe de son livre sur *Les structures sociales de l'économie*, dont je ferai amplement usage dans cette étude, cette phrase de Bergson : « Il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill ¹ ». Ce qu'il appelle l'*habitus* économique, c'est ce que nous incorporons d'un collectif et qui fait notre adaptation, *grosso modo*, au monde économique dont nous sommes les produits.

Selon Bourdieu, tout ce que la science économique présente comme un fait, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions de l'agent économique qui fonde l'illusion de l'universalité anhistorique des catégories et des concepts mobilisés par cette science, est le produit paradoxal d'une longue histoire collective, sans cesse reproduite dans les histoires individuelles. L'économie est une forme d'organisation des relations qui assujettit ces relations, c'est un mode de valorisation des choses dont il faudrait purger l'existence des valeurs, de paramètres de jugement, des critères d'attribution des valeurs.

On s'occupera ici de ces « relations », entendues dans une double dimension économique et religieuse. L'objectif spécifique que nous poursuivons est d'essayer

1. P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Le Seuil, Paris, 2000, (Bergson utilise bien le mot, surprenant pour nous aujourd'hui d'« utilitaire », NdT).

de relire, dans des termes économiques, le rapport du monachisme et de la famille, l'un et l'autre compris comme des agents et comme des ensembles d'*habitus* ou encore, comme nous le verrons, comme des « sous-champs » du « champ » religieux (et économique) égyptien, afin de prendre la mesure de ce que les catégories que nous propose la sociologie de Bourdieu peuvent nous apporter pour comprendre les dynamiques spirituelles, culturelles, sociales et économiques à l'œuvre dans l'Égypte des ^{ve}-^{vii}^e siècles. Nous savons par Bourdieu que la réalité sociale qui intéresse le sociologue est celle que construisent les relations objectives entre des positions différentes. Tout agent prend son sens dans un espace social au sein duquel ces positions ou ces propriétés ont elles-mêmes un sens parce qu'individu et espace social sont étroitement liés. Les agents peuvent pré-exister au champ mais si l'espace social se définit comme un espace de relations, l'agent prend forme dans cet espace.

En engageant cette définition de la réalité sociologique sur le lointain terrain de l'Égypte ancienne, je voudrais non seulement vérifier la résistance de certaines catégories interprétatives à l'épreuve de l'Égypte tardo-antique et proto-byzantine, mais aussi acquérir, d'un point de vue cognitif, une perspective nouvelle sur les relations de forces et de pouvoir dans ce champ, perspective qu'il ne me semblerait pas possible de saisir dans les outils de Bourdieu, et, enfin, démontrer la coïncidence entre les agents et les forces déployés dans le champ religieux *et* dans le champ économique, et ceci pour une bonne raison : l'enjeu est le même dans les deux cas.

Contre une approche traditionnelle, qui tend à une compréhension séparée des deux champs, je m'attacherai en particulier aux relations économiques entre moines et monastères d'une part et entre laïcs ou séculiers d'autre part², et, par conséquent, les familles qui habitaient la terre d'Égypte à cette époque. Si le lien est désormais bien établi entre les évolutions de la famille et les processus d'urbanisation³, la relation est aussi beaucoup mieux connue entre modèles familiaux et économie, avec pour résultat une définition de la famille, en termes économiques, comme un groupe dans lequel les ressources des individus sont partagées comme est partagé le lieu de résidence, qui est aussi le lieu de la consommation

2. J'use de ce terme « séculier » pour qualifier ceux qui ne sont pas moines. J'ai montré ailleurs que le terme grec *kosmikòs* est opposé dans les sources à celui de moine, pour désigner les habitants du siècle. Les moines, quand ils n'étaient pas diacres ou prêtres, étaient de fait des laïcs. Maria Chiara Giorda, 2010, *Monachesimo e istituzioni monastiche in Egitto tra IV e V secolo. Alcuni casi di interazione e integrazione*, Dehoniane, Bologne, p. 58-63. Je désigne dans les pages qui suivent les familles égyptiennes comme « laïques séculières ».

3. Richard Peter Saller, 1984, *Familia, domus, and the Roman Conception of the Family*, in « Phoenix » XXXVIII, p. 336-355 ; Brent D. Shaw, 1987, *The family in late antiquity: the experience of Augustine*, in « Past & Present » CXV, 2, p. 3-51. Sur le concept de famille et les problèmes d'interprétation qui lui sont liées, voir Roberto Alciati-Maria Chiara Giorda, 2010, « Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo) », in *Annali di storia dell'esegesi* XXVII, 1, p. 265-290.

et, souvent, de la production économique⁴. En rapprochant l'économie domestique et l'économie capitaliste, du point de vue du développement et des transformations des mécanismes sociaux, Bourdieu nous aide à mettre en évidence les déterminations sociales de l'économie et, inversement, les déterminations économiques du noyau même de la société, la famille⁵, et nous pourrions très concrètement le faire ici à partir du croisement, d'abord terminologique, des diverses *maisons* de production, familiales et monastiques⁶.

Les moines, agents non exclusifs du champ religieux dans l'Égypte tardo-antique

En quelques décennies seulement, les agents religieux non-chrétiens en Égypte se trouvent réduits à une proportion résiduelle, au point qu'il est possible d'affirmer que le *champ religieux* égyptien à partir de la fin du IV^e-début du V^e siècle, est un champ presque exclusivement chrétien et profondément marqué par l'expérience monastique, qui s'était elle-même transformée dans le contexte du nouvel ordre relationnel désormais en vigueur entre les divers agents religieux, laïcs, clercs, évêques, moines ascètes. Le point de départ a certainement été le fait que les moines partageaient avec les autres agents un même enjeu, et qu'ils en avaient conscience. La *force* peut être définie comme une énergie sociale, une tension, qui anime le champ et qui est, de fait, l'enjeu central de ce champ : dans le champ religieux qui nous retient ici, les moines ont une force, un pouvoir spirituel qui fait leur crédit⁷.

Les moines sont les agents de cette force, avec des caractéristiques internes diverses et multiples. À y regarder de près, l'objet « moine », on y découvre un nœud de différences et de relations qui en déterminent l'identité : avant tout, il y a une division entre les moines chalcédoniens et non chalcédoniens, mais il y a aussi des moines prêtres, des moines évêques, des moines diacres, des moines économes. On découvre un processus de pluralisation de l'agent-moine. Un certain nombre de tensions augmente, sans aller jusqu'à la rupture ; les relations

4. Robert Netting, Richard Wilk, Éric Arnould, 1984, *Households. Comparative and Historical Studies of domestic Groups*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres.

5. P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, *op. cit.*, et « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques*, p. 175-218.

6. Voir en particulier *Le marché de la maison*, p. 27-230, in P. Bourdieu, *Les structures sociales*, *op. cit.* Il est intéressant aussi de rappeler le vocabulaire fortement religieux de l'auto-définition de la famille telle que Bourdieu la critique dans « L'esprit de famille », in *Raisons pratiques*, Paris, Le Seuil, 1994, en part. p. 136 : « un univers sacré, secret, aux portes closes sur son intimité ».

7. Je m'attarderai peu ici à cet aspect, mais il suffit de rappeler le pouvoir spirituel des moines, dans le domaine de la direction spirituelle des moines eux-mêmes, des laïcs et des clercs (Giorda, 2006).

de conflit et de concurrence engendrent des mécanismes complexes de gestion de pouvoir.

En outre, alors que pendant toute la période de formation du champ religieux chrétien, le facteur charismatique avait joué un rôle important dans la construction de l'identité monastique, à partir du ^v^e siècle les moines semblent se rapprocher du monde ecclésiastique et, pour une part, du monde laïc (Giorda, 2009) : les situations et les occasions de rencontre et de collaboration se multiplient et les *relations* entre les parties semblent moins conflictuelles qu'auparavant : le nouveau pôle d'adversité, ou tout au moins de différence, représenté par les chalcédoniens (ou par les non chalcédoniens, selon le point de vue), renforce le lien entre ceux qui se reconnaissent au sein d'un même groupe confessionnel auto-proclamé comme groupe orthodoxe. Les rapports de force entre les agents du champ religieux s'en trouvent modifiés mais, malgré le fait que les interactions soient plus directes et plus continues, comme les intersections entre les différents groupes d'agents – soient en termes de rapports de transaction, soient en termes de rapports de concurrence, ces derniers plus limités –, il y a aussi, parallèlement, une définition plus affirmée de l'identité des moines, à partir de la centralité du *lieu* dans lequel ils vivent et de la structuration de leur communauté.

Cette « identité monastique » ne fait pas de doute si nous pensons qu'on trouve dans les sources un adjectif spécifique pour désigner ce que le moine *n'est pas* : il n'est pas non-laïc, mais *non-séculier*. C'est ce mot, séculier, qui est opposé à celui de moine, « séculier » ou *kosmikòs* qui, dans la littérature monastique, fait généralement référence à ceux qui vivent dans le monde :

Un frère interrogeait le père Poemen : « Père, il y avait ici deux hommes, l'un était moine (*monacòs*), l'autre séculier (*kosmikòs*). Un soir le moine songea à jeter son habit (*schema*) le lendemain et l'autre pensa à se faire moine. Mais l'un et l'autre moururent dans la nuit. Comment seront-ils jugés ? ». L'ancien répondit : « Le moine est mort en moine, le séculier est mort en séculier, ils sont partis comme ils étaient » (Alph. Poemen 182).

Le groupe des moines varie, et varient les rapports avec les autres agents. Presque paradoxalement, parallèlement au processus de structuration et de définition du groupe monastique, la tendance aux échanges et aux rapprochements des divers agents augmente. Le champ devient une forêt de liens, et les pouvoirs dont sont crédités chacun des agents varient eux aussi en fonction de ces liens.

Dans ce nouveau champ religieux, qui s'est modifié parce que ses agents et les relations entre ses agents se modifiaient, le bien ou l'enjeu religieux est toujours le même et c'est le salut, récompense du croyant. Si, pour le dire avec Bourdieu, personne n'entreprend une action sans l'espérance/la certitude/l'illusion d'un avantage, les relations des moines, *ad extra* envers les autres agents et *ad intra*, sont aussi complexes qu'on peut l'imaginer lorsqu'émerge ainsi un nouveau sous-champ, résultat d'un nouvel ordre des forces, interne et externe ⁸ : l'enjeu est le

8. P. Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éditions du Seuil, 1992, p. 254-258.

même, mais les agents qui partagent la règle du jeu jouent différemment leurs cartes, plus ou moins conscients de l'*habitus* reçu⁹. Divers types d'*habitus* changent les relations, parce que l'*habitus* est le sens du jeu, du jeu social incorporé, naturalisé, et en tant que tel, il engendre des actions ouvertes, incertaines, parfois improvisées.

Les moines ne sont alors plus seulement des agents, parce qu'en leur propre sein s'instaurent des rapports de force, transactionnels et concurrentiels/conflictuels très complexes, alors même que l'enjeu n'est nullement remis en cause, et qu'ils se présentent donc désormais comme un sous-champ, fort d'autres pouvoirs liés à d'autres relations. Ils deviennent un groupe organisé, doté d'une bureaucratie propre (hiérarchie, textes, modèles, idéologie), ils transmettent eux-mêmes un *habitus*, et règlent selon certaines conditions leurs échanges avec les autres agents.

La communauté des moines est capable de se perpétuer dans une institution apte à exercer une imposition, c'est-à-dire un *habitus*. La routinisation du charisme joue ici un rôle important et la reconnaissance ne peut désormais venir que de l'extérieur. Cette organisation supérieure des agents moines et la prolifération de relations au sein du champ religieux produisent une nouvelle situation : au fur et à mesure que le champ du pouvoir se différencie, et que la division du travail de la domination se complexifie (P. Bourdieu, 1989a, p. 533-59), en impliquant un nombre d'agents toujours plus grand, chacun doté de ses propres intérêts, les sous-champs se multiplient, toujours plus nombreux eux aussi et constituent l'espace de jeu des agents¹⁰. L'emplacement des agents dans l'espace social et dans les champs est déterminé par le système des relations réciproques dans lequel ils sont impliqués, système lui-même dépendant du volume et de la composition des « propriétés » ou « capitaux » ; c'est en fonction de ces relations et de leur pouvoir que les champs deviennent des sous-champs et que les agents eux-mêmes se déplacent dans un même champ ou constituent un sous-champ (*id.*). Mais, en réalité, c'est une *double nature* : c'est selon le point de vue qu'on peut parler d'un sous-champ ou d'un agent. Par exemple, pour les païens pendant toute une période et pour les laïcs séculiers à partir du ^ve siècle, le monachisme est le « monachisme », un agent unique et non pas une pluralité d'*habitus* monastiques ; vu de l'intérieur, le monachisme est un sous-champ, au sein duquel on peut identifier différents rôles, et des relations entre des *habitus* divers. C'est la puissance heuristique du « champ » bourdieusien, de permettre ces points de vue.

9. Sur le concept bourdieusien et sur l'*habitus* comme schéma monastique dans le sens du vêtement extérieur et intérieur du moine, voir Teresa Shaw, 1998, « Askesis and the Appearance of Holiness », *Journal of Early Christian Studies*, 6 (3), Fall 1998, p. 485-499, qui recourt au concept bourdieusien pour montrer comment l'habit ou vêtement monastique, comme signe extérieur de l'*habitus* et comme stratification de culture et de mode de vie. Voir Rebecca Krawiec, 2009, « "Garments of Salvation": Representations of Monastic Clothing in Late Antiquity », *Journal of Early Christian Studies*, XVII, 1, p. 125-150.

10. P. Bourdieu, « La logique des champs », in *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 71-90.

Les moines sont autonomes parce que ce sont des moines, et non pas des laïcs séculiers, mais ils ne sont pas séparés ou détachés parce qu'ils vivent dans un même champ et dans une relation de concurrence avec d'autres agents et/ou sous-champs : les familles. C'est en tirant tout le fruit de la pluralité de plans sur lesquels les agents peuvent être saisis que l'on peut mesurer à quel point les moines ne furent pas seulement des sous-champs religieux, mais également des sous-champs économiques.

La valeur économique des moines : genèse et existence d'un sous-champ

Comme je l'ai montré ailleurs ¹¹, les sources internes au monachisme présentent une tradition de renoncement à la propriété privée qui renvoie à différents contextes monastiques d'époques successives. Les sources littéraires et canoniques des premiers siècles du monachisme évoquent un renoncement personnel aux biens matériels, qui deviennent les biens du monastère ¹². Mais les sources font également apparaître des témoignages d'acquisition ou de vente de terrain, ou de transmissions héréditaires dans lesquels sont impliqués des moines qui appartiennent pourtant bien à différents types de milieux monastiques rappelés par la tradition ¹³. L'attention portée à la législation des biens des moines, à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, confirme l'importance du problème de la possession des richesses, et de sa réglementation.

Le tableau qui émerge de cet examen plus approfondi nous représente des moines qui pouvaient continuer à posséder des biens et à les transmettre en héritage, qui pouvaient disposer à titre exclusif de leur patrimoine, et des monastères qui pouvaient hériter et donc posséder une propriété puisque les héritages vacants n'étaient plus nécessairement repris par le fisc.

En observant le *sous-champ* monastique, on entrevoit des rapports de rémunération et l'on comprend que les relations internes à ce sous-champ n'étaient pas seulement spirituelles mais aussi économiques (en argent ou en nature) et qu'elles furent nombreuses et importantes. Et l'idée fait son chemin que le pouvoir des moines fut aussi un pouvoir économique. Quelques exemples nous aideront à mieux comprendre comment et en quel sens les moines sont devenus dans l'Égypte tardo-antique un sous-champ économique.

11. M. C. Giorda, 2011, « OIKONOMIA DOMESTICA E OIKONOMIA MONASTICA Scambio di "buone pratiche" tra due tipologie di famiglie in Egitto (IV-VII secolo) », in *Rivista di Storia del Cristianesimo* 2, p. 329-356.

12. M. C. Giorda, 2011, « *Il Regno di Dio in terra* ». *I monasteri come fondazioni private* (Egitto V-VII secolo), edizioni di Storia e Letteratura, Rome.

13. Voir par exemple, dans un papyrus du IV^e siècle, un moine qui hérite du patrimoine de son oncle (P. Lips, 28, 381).

Le lien avec les familles, pour ce qui concerne la répartition et la gestion des richesses, n'est alors nullement coupé, mais administré dans le détail : si, dans la législation, on trouve déjà une tendance à vouloir régulariser la possession des biens dans les monastères, qui, selon la conception justinienne, devaient devenir les lieux consacrés à la conservation et à la propagation de la foi droite et de l'orthodoxie chrétienne (et si c'était donc une bonne chose que ces lieux soient stables, y compris d'un point de vue économique), d'autres sources nous permettent de faire un pas de plus : par rapport à une législation conservatrice, à laquelle s'accordent pour l'essentiel les sources canoniques et littéraires, les témoignages sont nombreux à restituer une réalité assez différente : selon ce que disent papyrus et tessons (*ostraca*), les moines et les lieux monastiques avaient, en tant qu'institutions, des entrées et des sorties de ressources, et donc des propriétés mobilières et immobilières à gérer ¹⁴. Les moines continuaient de posséder des biens, malgré la législation, tandis que les monastères, comme la législation les y autorisait, avaient à leur disposition des ressources de divers ordres : ils possédaient des terres cultivables et non cultivables, des animaux domestiques, des habitations et autres édifices, des ateliers d'artisanat, et, enfin, des moyens proprement financiers gérés par les responsables du monastère ¹⁵. Le dispositif légal touchant la possibilité de posséder de la propriété et le système de taxes deviennent plus clairs à partir du ^v^e siècle, en raison de la quantité de sources conservées, qui montrent comment les monastères sont devenus des pièces décisives de l'activité et des rapports économiques ¹⁶.

Si l'on cherche à regarder de plus près la trame des transactions économiques à l'œuvre au seuil des monastères, pour l'entrée comme pour la sortie, on relèvera avant tout la diversité des modes d'acquisition des biens et des propriétés par les monastères, qui en deviennent cependant dans tous les cas possesseurs en tant qu'ils sont dotés d'une personnalité juridique ¹⁷, biens et propriétés acquis

14. Arnold Hugh Martin Jones, 1960, « Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries », in *Journal of Theological Studies*, IX, p. 84-95. Voir aussi « Questions économiques », in Ewa Wipszycka, 2009, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varsovie, Warsaw University, Faculty of Law and Administration, Warsaw University, Institute of Archaeology, Dept. of Papyrology: Raphael Taubenschlag Foundation, Supplement XI of the *Journal of Juristic Papyrology*, p. 471-566.

15. Les documents dont sont tirées ces informations sont d'une texture extrêmement dense. Voir le catalogue réordonné par Włodzimierz Godlewski, *Le monastère de Saint-Phoibammon*, PWN-Éditions scientifiques de Pologne, Varsovie, p. 81-88.

16. Malcolm Choat, 2009, *Property Ownership and Tax Payment in Fourth-Century Monasticism, in Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Studies in Honour of Sarah Clackson*, Anne Boud'hors, James Clackson, Catherine Louis, Petra Sijpesteijn (éd.), American Society of Papyrologists, Cincinnati, Ohio, p. 137-138.

17. Allen Chester Johnson, Louis C. West, 1949, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton University Press, Princeton, p. 69, et toute la section 7 de ce chapitre, « Ecclesiastical Property », p. 66-72.

avec un soutien financier de provenance laïque : ce qui, autre indication précieuse, témoigne des liens avec le monde extérieur¹⁸.

La production de biens par le travail, qui transforme et augmente la richesse, joue un rôle tout particulier dans la conservation et le développement de ces liens.

La place centrale du travail dans la vie des moines d'Égypte est aujourd'hui bien connue¹⁹, et, sur ce point, les sources littéraires et documentaires concordent. Le travail des moines n'avait pas seulement des raisons pratiques, mais c'était une forme de méditation, un instrument de concentration et de prière²⁰. L'aspect spirituel et l'aspect concrètement matériel étaient aussi importants l'un que l'autre et travailler pour les autres moines, pour les laïcs séculiers et pour Dieu n'était qu'une seule et même chose. Les moines fabriquaient des cordages, tressaient des paniers, tissaient, copiaient des livres, cultivaient terre, jardins et vergers et exerçaient en outre toutes sortes de métiers et autres services : ils étaient barbiers, médecins, boulangers. Mais la récolte des moissons était peut-être l'activité la plus répandue et la plus intensément pratiquée par les moines²¹. L'accumulation des terres cultivables par les monastères a été un processus long et embrouillé, comme on peut le déduire du cadastre des terres qui appartiennent à cette époque à la congrégation de saint Pacôme, constitué de très petits lots, souvent géographiquement discontinus et soumis à la pression fiscale. Les moines travaillaient aussi des terres qui n'appartenaient pas directement aux monastères, sur lesquelles ils se plaçaient comme salariés²². La production agricole était alors très diversifiée : ce n'était pas seulement du blé, mais aussi de l'orge, du lin,

18. Pour une vue complète de cette typologie, John Philip Thomas, 1987, *Private Religious Foundations in the Byzantine empire*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D. C., p. 75, note 90.

19. Hermann Dörries, 1931, *Mönchtum und Arbeit, Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, p. 17-39. Antoine Guillaumont, 1979, « Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestation et valorisation » in Id., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, (Spiritualité Orientale 30), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, p. 117-126, pour les implications spirituelles du travail monastique.

20. E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, op. cit., p. 477.

21. Pour les sources littéraires du cas pachômien, voir Palladio, *Historia Lausiaca*, 32, 11-12 ; Herbert Eustis Winlock, Walter Ewing Crum, 1926, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, Metropolitan Museum of Art, New York, I, p. 51-87 ; pour un examen attentif des témoignages archéologiques qui aident à repérer le grand nombre d'activités des moines du monastère de l'abbé Épiphane, voir *ib.*, p. 156-166 et en part. 160-161 sur le travail agricole : Hugh G. Evelyn White, 1932, *The History of the Monasteries of Nitria and Scetis*, ed. Walter Hauser, The Metropolitan Museum of Art, New York, p. 198-200, E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, op. cit., p. 477-489 ; 522. A. Delattre, 2007, *Papyrus coptes et grecs du monastère d'apa Apollô de Baouït conservés aux Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, p. 88-93 et p. 80-81 sur la possession et l'utilisation des terres cultivables dans le monastère de Bawit.

22. Voir le cas de Pacôme, emporté par un mal mortel alors qu'il participait à la récolte des moissons, *Pachomii vita bohairice scripta*, 1952-1953, Louis-Théophile Lefort (éd.), Imprimerie orientaliste, L. Durbecq, Louvain, *Vita bohairica di Pacomio*, 98.

de la vigne, et toutes les plantes destinées au fourrage des bêtes (A. Delattre, p. 81-82).

Dans le *sous-champ* monastique, les biens circulent et l'on produit une richesse qui est utilisée à l'intérieur des monastères comme à l'extérieur, non seulement pour le paiement des taxes mais pour celui des services, pour assister les pauvres et les malades, cette dernière activité distinguant la conception économique des moines²³. La logique du partage et de la circulation des richesses apparaît très clairement, orientée vers l'utilité et le bien communs : il y a un usage chrétien des biens, qui n'est pas seulement toléré, mais encouragé, et l'on n'accuse nullement la propriété ou la richesse comme telles, mais seulement leur mauvais usage. Les richesses, si elles ne circulent pas, si elles ne passent pas d'une main dans l'autre, si elles ne fructifient pas, sont inutiles et nuisibles, comme l'avait observé Basile de Césarée dans l'une des homélies les plus célèbres : les puits dont on use fournissent une eau limpide et abondante, ceux qu'on abandonne pourrissent²⁴.

Les richesses peuvent et doivent être produites, utilisées et mises en circulation. L'économie monastique est, dans sa gestion et dans son organisation, très semblable au système économique séculier en gestion familiale. Les moines exercent les mêmes métiers, ils utilisent des dos provenant de ces familles, ils produisent, consomment, exportent et importent des richesses, en argent et en nature²⁵.

Les moines sont donc un sous-champ religieux de l'Égypte post-chalcédonienne, mais également un sous-champ économique, qui entretient des rapports de diverses natures avec le sous-champ familial, dont des rapports de rémunération. Et leur pouvoir économique se déployant aussi dans des relations *ad intra* fait des monastères un sous-champ économique.

Avant de proposer au lecteur un certain nombre de manifestations concrètes des échanges économiques – réciproques – entre moines et laïcs séculiers des familles (la participation à un même marché, les rapports de travail, l'épais maquis des rapports salariaux, la possibilité de donner, louer, vendre ou acheter les terres, de contracter dette et crédit, la question de l'héritage et de la transmission d'argent, les engagements financiers), je dois apporter plus d'éclairages sur la genèse et le développement de l'autre *agent sous-champ* économique qui nous occupe ici : les familles laïques séculières.

23. E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, op. cit., p. 496-497 ; Pacôme, *Regolamenti*, 18-19 in L. Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli*, 1988, Qiqajon, Bose, Magnano (Bi), p. 156 ; E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques*, op. cit., p. 58, note 45 ; L. Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli*, op. cit., p. 43-45 (les deux auteurs varient sur le rôle de Pacôme et celui d'Orsiesi dans ces évolutions).

24. Basile de Césarée, *Homilia VI, De avaritia*, V, in Yves Courtonne, 1935, *Homélies sur la richesse*, Firmin-Didot et Cie, Paris, p. 28-29. Sur le sujet de la richesse et de la propriété dans l'œuvre de Basile, voir Luciano Orabona, 1964, *Cristianesimo e proprietà. Saggio sulle fonti antiche*, Universale Studium, Roma, p. 76.

25. E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, op. cit., p. 503.

Les familles comme agents sous-champs économiques

Qui sont ces familles d'Égypte ?

Comme cela ressort des divers travaux qui, dans ces dernières décennies, ont contesté le paradigme du déclin de l'Égypte (J. Banaji, *op. cit.*, p. 15-22), l'économie égyptienne de l'Antiquité tardive et de la période byzantine était avant tout agricole. L'importance de certaines grandes familles est indiscutable dans ce cadre, et avant toutes autres par la richesse des sources qu'elle nous a laissées, l'*oikos* des Apions²⁶ ; toutefois, les vrais protagonistes de l'Égypte à l'époque de la naissance du phénomène monastique étaient les familles ordinaires, de rang social moyen, voire moins que moyen, toutes inscrites dans un maillage serré de relations sociales et économiques²⁷. Une étude capillaire exhaustive, fondée sur des données quantitatives, de ces familles est impossible, les sources issues des recensements ne concernant que les périodes précédentes²⁸ ; cependant, malgré cette lacune, on ne doit pas se figurer des ruptures ou des transformations substantielles par rapport aux modèles antérieurs, beaucoup mieux connus par l'abondance des sources²⁹. Il ne fait pas de doute que le lien est très fort avec la structure de la famille romaine classique, récemment étudiée sous les divers angles de l'histoire, de l'anthropologie, de la jurisprudence³⁰. La plupart des familles égyptiennes de la période tardo-antique et protobyzantine était composée de

26. Jairus Banaji, 2001, *Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour and Aristocratic Dominance*, Oxford Classical Monographs, Oxford University Press, Oxford ; Edward Rochie Hardy, 1931, *The Large estates of Byzantine Egypt*, Columbia University Press, P. S. King & Son Ltd., New York, Londres ; Roberta Mazza, 2001, *L'Archivio degli Apioni: terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardo antico*, Edipuglia, Bari ; Peter Sarris, 2006, *Economy and Society in the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, p. 90-95, pour certaines formes d'organisation, au-delà de celle des Apions, qu'on peut retenir comme un *idéal-type* de grande propriété familiale égyptienne. Dans le cas des Apions, le mieux documenté et le plus étudié de tous, on peut distinguer trois types de propriétés gérées par cette famille : gestion directe (*autourgia*) ; propriété louée, les *ktemata*, dans les villages appartenant à la famille ; enfin, propriété urbaine et suburbaine donnée en gestion à un tiers (magasins, négoces, édifices divers) P. Sarris, *Economy and Society*, *op. cit.*, p. 68, 79, 86-88.

27. Giovanni Ruffini, 2008, *Social Networks in Byzantine Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge.

28. Les derniers recensements remontent alors au début du IV^e siècle, 309-310 : P. Cair. Isid. 8 (309) et P. Sakaon 1 (310), cité par R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 1993, Princeton University Press, p. 183. Nous savons que ces recensements se faisaient *kat'oikian*, maison par maison ou famille par famille, parce que le mot soit une maison ou demeure dans le sens de l'édifice construit, soit une famille comme groupe d'individus habitant cet édifice (Roger Bagnall, Bruce Frier, 1994, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, p. 55). Voir sur la famille elle-même dans l'Égypte ancienne, R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, *op. cit.*, le paragraphe consacré à « Parents, Children, Families », p. 199-207.

29. R. Bagnall, B. Frier, *op. cit.*, « Households », p. 53-74, qui se fonde sur le modèle des premiers siècles chrétiens, p. 55.

30. R. Alciati, M. C. Giorda, *op. cit.*, et la bibliographie jointe.

deux géniteurs ou souvent, d'un seul, avec un ou plusieurs enfants³¹. Dans de nombreux cas aussi, trois générations habitaient la même demeure : les vieux parents, un couple et leur progéniture, mais il n'était pas rare que la maison n'abrite qu'une seule famille nucléaire³². Il s'agit d'une typologie plus largement méditerranéenne, et la coexistence de deux ou trois générations garantissait un cycle continu dans la vie de la maison³³. C'est seulement dans les villages, et seulement parfois, qu'une partie des frères habite le même lieu que leur nouvelle famille, mais les familles s'étendaient beaucoup plus souvent « verticalement » qu'« horizontalement ». Les serviteurs, quelquefois les esclaves, complètent ce panorama, mais il est difficile de savoir, sur un plan juridique ou sur un plan social, quels étaient exactement leur rôle et leur lieu dans la maison³⁴. On entend en tout cas par famille (*oikos/oikia*) le réseau de relations très étroit et compact qui associe verticalement deux ou trois générations³⁵.

Au-delà, les typologies familiales – urbaines, rurales, nucléaires, élargies, multiples – ne sont pas réductibles *ad unicum* et les limites qui les séparent sont poreuses, selon une logique de rapports complexes endogamiques *ou* exogamiques³⁶.

Les terres sont possédées par les familles, qu'elles résident en ville ou dans les campagnes, mais ce sont les familles d'origine villageoise qui possèdent les 3/4 ou les 2/3 au moins du sol d'Égypte. La différence des diverses régions est un autre facteur, que l'on ne peut pas non plus ignorer : sur certains territoires, dans certaines agglomérations de maisons qui entouraient les villes ou les villages, les proportions entre grande, moyenne et petite propriété, l'équilibre entre ville et village, le rapport de la culture directe et de la culture indirecte, pouvaient être

31. Richard Alston, *Houses and households in Roman Egypt*, in Ray Laurence, Andrew Wallace-Hadrill, 1997, *Domestic Space in the Roman World, Pompeii and Beyond*, RI, JRA, Portsmouth, p. 25-40 ; Richard Alston, *Searching for the Roman-Egyptian Family*, in Michele George, 2005, *The Roman family in the Empire, Rome, Italy and Beyond*, Oxford University Press, Oxford, p. 129-157. Dans R. Bagnall, B. Frier, *op. cit.*, les auteurs mettent en évidence la multiplicité des types de maisons ; voir aussi Peter Laslett, 1997, *Household and family in past time*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 33-44 ; Deborah. W. Hobson, 1985, « House and household in Roman Egypt », in *Yale Classical Studies*, xxviii, p. 211-219.

32. Tamara K. Hareven, 1991, « The History of the Family and the Complexity of Social Change », in *American Historical Review*, xcvi, p. 95-124, 100-102.

33. Suzanne Dixon, 1992, *The Roman Family, Ancient Society and History*, The Johns Hopkins University Press, Londres, p. 7-11.

34. *Ib.*, p. 8-9 : Keith Bradley, 1991, *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Oxford University Press, New York, p. 93-95 sur le rôle des serviteurs et de la parentèle lointaine, et p. 208-229 pour quelques réflexions sur les rapports de pouvoir et de dépendance et sur le phénomène du patronage.

35. Diverses analyses de testaments ont confirmé l'importance de ces liens à partir de l'étude de la transmission de la propriété entre des parents proches : R. Alston, *Searching for the Roman-Egyptian Family*, *op. cit.*, p. 131-132, en particulier notes 11 et 12 ; Edward Champlin, 1991, *Final Judgments: Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D. 250*, University of California Press, Berkeley, p. 103-130.

36. R. Alston, *Searching for the Roman-Egyptian Family*, *op. cit.*, p. 150.

assez variables³⁷. Un système complexe de gestion des terres et des productions agricoles prévoyait la possibilité du louage, du travail salarié, du travail saisonnier, temporaire, ou à durée indéterminée, avec différents degrés d'intéressement de la main-d'œuvre³⁸. La « corporation » de ceux qui étaient chargés du contrôle et de l'administration des terres est bien documentée par une quantité considérable de textes : contrats de travail, versements d'argent, reçus, correspondances entre propriétaires, gestionnaires, ouvriers agricoles sont le signe tangible d'une activité intense dans toute l'Égypte, à tous les niveaux de la hiérarchie sociale³⁹. Le système fiscal, et donc le paiement des taxes et le versement des tributs, joue un rôle important dans la distribution et la pondération des richesses : l'organisation impériale agit au niveau local, spécialement dans les zones de terres cultivées, et les taxes sont recueillies sur la base d'une unité de mesure territoriale, en nature mais aussi en monnaie argent⁴⁰. Les taxes versées en nature, grains, huile, vin, servent pour une part à l'alimentation de la population urbaine, et sont, pour une autre part, revendues sur le marché et, pour une dernière, exportées hors d'Égypte⁴¹.

En relisant ces travaux spécifiquement historiques à la lumière des définitions bourdieusiennes de la famille⁴², comme construction sociale et culturelle, comme agent détenteur d'un pouvoir, la famille « agissante » dans l'Égypte tardo-antique est un *agent sous-champ* économique dont le développement est lié à un processus d'acquisition de nouveaux rôles, économiques entre d'autres, à l'intérieur de la famille, conséquence des rapports de force qui s'exacerbent dans le cadre d'une lutte pour la survie matérielle.

Les dynamiques de la possession, de l'usage et de l'échange des richesses, soit en nature, soit monétaire, avaient comme agent, bien avant la naissance du phénomène monastique, les familles⁴³ ; et les laïcs séculiers de ces familles étaient aussi des agents – sous-champs qui agissaient le champ religieux égyptien ; elles étaient, dans le même temps, agents et sous-champs du champ économique⁴⁴, par le rôle qu'elles ont joué dans l'orientation et la gestion de l'économie égyptienne.

37. T. M. Hickey, *Aristocratic landholding*, *op. cit.*, p. 296-306.

38. R. Banaji, *op. cit.*, p. 188-189. Voir aussi Francesco de Robertis, 1963, *Lavoro e lavoro nel mondo romano*, Adriatica éd., l'ouvrage le plus complet sur les formes d'organisation, la législation et les pratiques du travail dans le monde romain.

39. R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 148-153 ; J. Banaji, *op. cit.*, p. 200-213. Le choix de documents proposé par Banaji est éloquent pour ce qui concerne la complexité de la typologie des propriétaires terriens (*op. cit.*, p. 102).

40. Maria Grazia Turri, *La distinzione fra moneta e denaro*, Carocci, 2009 : l'auteur propose une interprétation originale, sur le terrain de la philosophie de l'être, des entrelacs de l'économie monétaire et de l'économie réelle, en reprenant la tradition des deux derniers siècles de recherches économiques et philosophiques sur le sujet de l'argent.

41. R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 153-160 ; M. Ford, 1986, *Taxation in Fourth Century Egypt*, dissertation Birmingham ; J. Gascou, *op. cit.*

42. Voir en particulier P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, *op. cit.*

43. Jairus Banaji, 2001, *op. cit.*, p. 46-88, qui reprend la thèse de Gunnar Mickwitz, 1932, *Geld und Wirtschaft im römischen Reich des vierten Jahrhunderts n. Chr.*, Centraltryckeri och bokbinderi aktiebolag, Helsingfors.

44. P. Bourdieu, « Le champ économique » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Année 1997, vol. 119, n° 1, p. 48-66.

L'offre, la demande, l'acheteur et le vendeur sont des productions culturelles, résultats d'une construction sociale, et les rapports économiques sont une spécification des rapports humains et des relations sociales. Ce qu'écrit Bourdieu en repartant de Weber pour définir le contexte moderne de ces rapports me semble parfaitement pertinent pour la situation de l'Égypte tardo-antique :

Max Weber dit quelque part qu'on passe de sociétés dans lesquelles les affaires économiques sont conçues sur le modèle des relations de parenté à des sociétés où les relations de parenté elles-mêmes sont conçues sur le modèle des relations économiques [...] L'émergence du champ économique marque l'apparition d'un univers dans lequel les agents sociaux peuvent s'avouer et avouer publiquement qu'ils sont intéressés et s'arracher à la méconnaissance collectivement entretenue ; dans lequel ils peuvent non seulement faire des affaires, mais s'avouer qu'ils sont là pour le faire, c'est-à-dire pour se conduire de manière intéressée, calculer, faire du profit, accumuler, exploiter⁴⁵.

Les agents sous-champs représentés par les familles des laïcs séculiers, calculatrices de toutes les manières, capables de faire économie et de faire l'économie, et par la famille monastique, également calculatrice et capable, habitent l'une et l'autre le champ économique égyptien et des relations économiques de rémunération réciproque se développent entre eux à l'époque qui nous occupe.

Relations de rémunération entre moines et familles laïques séculières

Il faut ici introduire un autre concept bourdieusien, celui de *capital*, qui est, pour le sociologue français, la propriété sociale des agents, l'objet de la relation ou du rapport de forces qui s'établit entre deux agents et qui est donc l'instrument du pouvoir⁴⁶. Pour chaque champ, l'enjeu est un capital spécifique, produit, échangé et consommé, et par rapport auquel les sujets se placent dans le système des positions sociales et dans le réseau de relations qui lui est lié.

Pour Bourdieu, le concept de capital social, qui représente le seuil le plus élevé de son élaboration théorique, peut être défini comme l'ensemble des « bénéfices » que peuvent obtenir des individus singuliers en vertu de leur participation à des groupes d'individus et de la construction intentionnelle de certaines circonstances de sociabilité propres à engendrer ou à cultiver cette ressource⁴⁷. Le capital social est comme toute autre espèce de capital un instrument de pouvoir, une ressource pour l'obtention d'avantages sociaux et la conquête de positions dans l'espace social.

45. P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », in *Raisons Pratiques*, op. cit., p. 193.

46. D. Swartz, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 74-75 ; J. Beasley-Murray, « Value and Capital in Bourdieu and Marx », in N. Brown, I. Szeman (eds.), 2000, *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield, p. 100-119.

47. Gabriella Paolucci (éd.), 2010, *Bourdieu dopo Bourdieu*, Utet, Turin ; Marco Santoro, « Con Marx, senza Marx ». *Sul capitale di Bourdieu*, in *Bourdieu dopo Bourdieu*, op. cit., p. 145-172, p. 165.

Le capital économique est le fruit du travail approprié et accumulé par des sujets individuels et collectifs. Bourdieu traite de ce capital comme de l'ensemble des richesses ainsi constitué, du capital culturel comme capacité culturelle, biens culturels et scolaires, et du capital social comme système des relations sociales. Il spécifie des capitaux différents correspondant à autant de champs d'interactions et il singularise le capital symbolique comme « la forme que l'une ou l'autre espèce de capital peut assumer quand elle vue avec des catégories de perception qui en reconnaissent la logique spécifique et ne retiennent pas l'arbitraire de leur possession et de leur consommation ⁴⁸ » ; l'idée de fond est ici que tout capital peut se convertir dans d'autres capitaux de genre et de nature différents. Dans la logique qui est la sienne, qui est de franchir les limites de la théorie économique pour en conserver les acquisitions essentielles en les inscrivant dans le cadre d'une théorie générale du monde social, Bourdieu, parle d'une « science générale de l'économie des pratiques » (voir Swartz, *op. cit.*) capable d'une réappropriation de la totalité des pratiques qui ne peuvent pas être seulement reconnues comme des pratiques économiques : il faut tâcher de capturer le capital et le profit sous toutes leurs formes et d'établir les lois selon lesquelles les divers types de capitaux ou de pouvoir peuvent se transmuier les uns dans les autres.

Si l'on revient à l'Égypte, il existe des rapports de rémunération qui, noués dans le sous-champ monastique, vont au sous-champ familial, ou qui, inversement, effectuent le parcours inverse. La gestion et l'échange des capitaux caractérisent les relations entre familles monastiques et familles non-monastiques, qui vont maintenant retenir notre attention pour faire entendre comment le concept bourdieusien de *capital* peut être euristique pour la compréhension de ce monde lointain.

La vente des produits a été le premier vecteur concret de rapprochement des deux « familles ». Le grand apport, aujourd'hui bien établi, des sources documentaires pour cette période est de nous permettre de mieux saisir des processus en devenir, qui n'ont pas leur place dans l'appareil rhétorique de la littérature en reconstituant des luttes, des conflits et les issues de ces conflits. La vente pouvait avoir lieu très loin des monastères : on sait que les moines pachômiens possédaient des barques, avec lesquelles ils allaient depuis leur monastère de Tabennèse, sur les bords du Nil, jusqu'à Alexandrie ⁴⁹ ; plus généralement les moines de Kellia, du désert de Nitrie, de Sceti trouvent dans les grandes villes

48. Voir en particulier Pierre Bourdieu, *Réponses*, *op. cit.*, et *Id.*, « The Forms of Capital », in John G. Richardson (ed.), 1986, *Handbook of Theory and research for the Sociology of Education*, Greenwood Press, Westport, p. 242-258.

49. Voir le papyrus SB XIV 11972, E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, *op. cit.*, p. 522, note 77 ; *Vita graeca di Pacomio*, 146 et *Vita bohairica di Pacomio*, 56 pour un témoignage des sources littéraires. Jean Luc Fournet, Jean Gasco, 2002, « Moines pâchomiens et batellerie », in *Alexandrie médiévale 2*, Christian Décobert (éd.), Institut français d'archéologie orientale, Le Caire, (Études alexandrines, 8), p. 23-45, en part. p. 42.

le meilleur lieu pour l'écoulement de leurs produits. Ces villes, qui pouvaient être distantes de 30 à 60 km, étaient indispensables à la survie des centres monastiques, ce qui a conduit les spécialistes de la période à identifier bon nombre des entreprises commerciales des moines d'Égypte comme « péri-urbaines ⁵⁰ ». Échanges de matières premières et offrandes d'argent constituent alors une sorte de système de vente par anticipation : les marchands commissionnent les familles (monastiques ou non) pour le travail de ces matières premières et récupèrent le produit fini pour le vendre et rétribuer en retour les familles (*id.*, p. 479, 480, 181, p. 486-487). Dans certains cas, l'insertion sur le marché est donc assurée par l'intermédiaire de laïcs séculiers, qui peuvent être des serviteurs réguliers du monastère, dans le cas des familles monastiques ⁵¹.

Selon une pratique déjà répandue en Égypte, celle de la main-d'œuvre salariée, les moines pouvaient travailler pour de brèves périodes sous un régime de contrat ordinaire et pouvaient louer des terres pour les cultiver (J. Banaji, *op. cit.*, p. 188-189 ; 203-207).

On conserve dans les sources littéraires, mais surtout sur papyrus, une documentation fournie sur les échanges économiques dérivés de services rendus pour et par les moines : certains louent des terres à des propriétaires laïcs séculiers, d'autres vendent des propriétés à ces mêmes laïcs, d'autres sont payés par eux pour leur travail et reçoivent aussi des dons ⁵².

Inversement, d'autres laïcs louent des terres aux moines et à leur monastère ⁵³, ou sont rémunérés pour leur travail, tous cas que nous pouvons retracer par les contrats conservés jusqu'à nous : les archives de Wadi Sarga contient une vingtaine de lettres qui sont autant de contrats de travail, d'ordres de paiement, stipulés dans la plupart des cas entre les moines du monastère de l'abbé Thomas et des laïcs séculiers, travailleurs, vendeurs, transporteurs, producteurs, payés avec un salaire (*pebeke*) en argent (*holokottinos*), ou en nature, mesures de grains, de fourrage, de vin ⁵⁴.

Les moines, s'ils pouvaient prêter toutes sortes de services, ne pouvaient pas toujours subvenir à l'ensemble des besoins matériels du monastère : c'est le cas des moines du monastère de Shenoute qui appellent qui appellent plusieurs travailleurs laïcs séculiers pour construire l'église du monastère, ouvriers, forgerons,

50. E. Wipzyscka, *Moines et communautés monastiques en Égypte*, *op. cit.*, p. 495.

51. *Id.*, p. 487, note 22 ; p. 498-499, sur les serviteurs et les simples moines. Voir aussi le cas de l'enfant donné au monastère et des *pistoi*, in M. C. Giorda, *Il Regno di Dio in terra*, *op. cit.*

52. Voir A. Delattre, *op. cit.*, p. 81, en part. note 267. Voir divers papyrus du monastère de Bawit, in P. Apollo I 24 (un village vend un terrain à un monastère) ; P. Apollo I 25 (un moine renonce à son droit de propriété) ; P. Apollo I 26 (un monastère vend une terre) ; Tonio Sebastian Richter, *The Cultivation of Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt*, in *Monastic Estates*, *op. cit.*, p. 209-210.

53. T. Sebastian Richter, *The Cultivation of Monastic Estates*, *op. cit.*, p. 207-208.

54. Voir les ressources des archives de Wadi Sarga, WS 163-187 (VII^e sec.).

lapidaires, menuisiers et « ils l'achevèrent avec l'aide du Seigneur dans leur travail et toutes choses dont ils avaient besoin ⁵⁵ ».

L'argent et les biens en nature circulent, parfois sous forme de prêts, rendus avec un surplus aux moines et aux monastères, soit *sub specie* d'argent, soit en terme de services prêtés *ad personam* ou au monastère par des laïcs. Les moines et les institutions monastiques préfigurent donc les mécanismes du système bancaire dès le ^v^e siècle égyptien ⁵⁶ : ils sont des autorités locales, actifs sur des territoires circonscrits et qui manipulent des sommes d'ampleur limitée. Mais il vaut la peine de souligner que l'objectif final de ces prêts, pour modestes qu'ils soient, vise un profit et qu'il rapproche donc fortement les moines-créditeurs et d'autres prêteurs laïcs, eux aussi actifs sur les mêmes territoires, qui brassaient eux, de beaucoup plus grosses sommes d'argent ou quantité de biens en nature ⁵⁷ ; l'évolution interne à la période montre la progression des moines-prêteurs sur ce marché du crédit par rapport aux familles laïques ⁵⁸.

Un cas de transmission de patrimoines dans la famille et entre les familles

Si l'on focalise maintenant notre attention sur l'un des lieux fondamentaux de la réflexion de Bourdieu sur la famille, la gestion du patrimoine familial (voir Alciat), la question de l'hérédité représente un mode de conservation des liens économiques entre celui qui choisissait la vie monastique et celui qui restait dans le monde : nombreux sont les testaments des moines qui laissent leurs biens à leurs proches, comme c'est le cas, par exemple, de Paham, qui abandonne à sa famille tout ce qu'il possède ⁵⁹, ou des moines qui étaient en charge du monastère des abbés Phoibammon et Epiphane ⁶⁰, testaments dans lesquels, au contraire, on renouvelle plusieurs fois dans le manuscrit l'exclusion de la succession de toute personne de la parenté familiale, père, mère, frère, sœur, cousine ou tout autre allié, ou quiconque les représenterait.

55. *Vita di Shenoute*, 30, in A. Campagnano-T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, 2007, Città Nuova Roma, p. 144.

56. Je renvoie ici aux recherches sur la naissance du système bancaire dans le contexte historique du développement de la doctrine chrétienne et dans le cadre historiographique des travaux consacrés à la genèse d'une forme originale de capitalisme dans le monde catholique : Giacomo Todeschini, 2004, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologne, et *id.*, 2004, *I mercanti e il Tempio, La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologne.

57. Daniele Foraboschi, Alessandra Gara, 1982, *L'economia dei crediti in natura (Egitto)*, in « *Athenaeum* » LX, p. 69-83 ; R. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, *op. cit.*, p. 73-78.

58. T. Markiewicz, *The Church, Clerics, Monks and Credit in the Papyri*, in *Monastic Estates*, *op. cit.*, p. 178-204.

59. P. KRU 67 du ^{viii}^e siècle (W. E. Crum, 1912, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, Leipzig, reprint in *Subsidia Byzantina lucis ope iterata* 18, with an introduction by A. A. Schiller, Leipzig, 1973, n^{os} 1-123).

60. M. C. Giorda, *Il Regno di Dio in terra*, *op. cit.*, p. 195-221.

La conservation et la transmission du patrimoine est une logique centrale dans la constitution et la définition même de la famille car, si l'on suit Bourdieu, « la famille, comme unité intégrée, est menacée par la logique de l'économie : groupement monopolistique défini par l'appropriation exclusive d'une classe déterminée de biens, elle est à la fois unie par la propriété et divisée par elle [...] lieu d'une concurrence pour le patrimoine et pour le pouvoir sur ce patrimoine [...] La logique de l'univers économique ambiant introduit dans son sein le ver du calcul, qui ronge le sentiments⁶¹ ». Ces dynamiques de désintégration et de réintégration au sein des familles se retrouvent dans nos documents et sont particulièrement utiles dans l'optique de la convertibilité des capitaux, qui nous a retenus plus haut : elles permettent de saisir les liens, subtils mais incontestables entre les plans culturel/spirituel, social et économique et de savoir si le champ religieux est convertible dans un champ économique.

Prenons le cas de Mosé (CLT 1, 698), qui entre au monastère et donne vingt *holokottinos* comme offrande⁶² pour son âme misérable ; le monastère accepte, mais lui en rend sept pour ses frais personnels. Le fils de Mosé, entre lui aussi au monastère, mais il en est chassé pour juger mal de la vie monastique. Mosé demande alors de pouvoir laisser les treize *holokottinos* au monastère, comme une sorte de dot et de rester, en gardant les sept autres. Le document raconte les faits depuis la décision de Mosé de se faire moine et d'entrer au service des pères, et il explique comment intervient l'échange d'argent, en faveur du salut de l'âme entre Mosé (ou son fils) et le monastère de l'abbé Isaak et de l'abbé Papas. On lit ceci :

Comme il se doit, il observera tous les préceptes, selon la volonté de Dieu. Ni moi, ni un fils, ni une fille, un frère ou une sœur, un cousin ou une cousine, un parent lointain ou proche, aucun esclave, aucun homme qui puisse se dire l'un de mes héritiers ne pourra venir réclamer sur le sujet des vingt *holokottinos*, que j'ai expliqué.

Si quelqu'un, fils ou autre héritier, moine ou laïc devait réclamer quoi que ce soit, qu'il soit soumis par vous au tribunal du Christ et qu'il soit traité comme un traître, comme Judas, et contraint de payer la somme de vingt-quatre *holokottinos* d'or pur et s'il ne les avait pas, il devra puiser dans ses biens, selon la règle.

Mosé échange le salut de son âme contre une quantité déterminée d'argent, dans une visée de convertibilité du capital, sans renoncer pour autant à une partie de son patrimoine initial. Ce qui lui importe, c'est d'exclure ses familiers, proches ou lointains, de toute revendication sur ce patrimoine ; ce qui nous indique qu'il n'allait probablement pas du tout de soi que celui qui entrait dans un monastère rompait définitivement avec toute relation affective et économique dans le monde. Dans un autre document, Mosé tombe malade, son fils est rappelé

61. P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques*, op. cit., p. 194-195.

62. Pour une brève histoire de l'occurrence de ces termes dans les sources égyptiennes, voir M. Giorda, *Il Regno di Dio in terra*, op. cit., p. 178.

pour l'assister ; Mosé guérit et les moines lui rendent, à lui et à son fils, tout l'argent qu'ils avaient reçu, alors que Mosé avait libéré le monastère de toute dette. Mosé et son fils déclarent alors que tout l'argent leur a été rendu et que le monastère ne leur doit plus rien. Mosé, là encore, pose par écrit qu'aucun fils, fille, frère ou sœur, parent lointain ou proche, moine ou séculier, ne pourra rien réclamer et qu'il pourrait dans le cas contraire être soumis à une amende.

Les deux textes donnent une idée des rapports de forces entre familles et moines et font également voir la complexité des relations économiques *ad intra* et *ad extra*, en contexte monastique, dans ce cas particulier au sein d'une même famille partagée entre le dedans et le dehors. Ils font enfin apparaître très clairement la convertibilité du capital économique dans un capital symbolique et confirment le lien entre économie, culture et religion.

Comme le note Bourdieu, « le *prix*, qui caractérise en propre l'économie des échanges symboliques par opposition à l'économie des biens symboliques fonctionne comme une expression symbolique du consensus sur le taux d'échange qui est impliqué dans tout échange économique⁶³ ». De la même manière que change la valeur relative des cartes selon le jeu, change aussi la hiérarchisation des diverses espèces de capital, économique, culturel, social, symbolique. En d'autres mots, certaines cartes sont valables et efficaces dans tous les champs, mais leur valeur relative change selon les champs et en fonction des évolutions internes à un même champ.

Toute l'œuvre de Bourdieu, et j'ai voulu le montrer ici en mettant à l'épreuve ses catégories sur un terrain aussi apparemment distant que celui de l'économie monastique antique, s'est attachée à mettre en évidence l'importance du symbolique, et à souligner à quel point les rapports de sens ne sont pas simplement le reflet des rapports de force économiques et sociaux, mais dérivent d'une lutte entre des groupes et des sujets diversement placés dans la structure de pouvoir et diversement dotés dans les différentes espèces de capitaux : « par le mot de "symbolique" note Anna Boschetti, Bourdieu désigne un ensemble de dimensions étroitement liées [...] : le symbolique comme activité cognitive (sens), opposés aux rapports de force : comme sphère du "subjectif" opposée à celle de l'"objectif" enfin comme forme de valeur irréductible à une valeur économique⁶⁴ ».

Familles religieuses et économiques dans un champ religieux et économique

Les champs sont, plus ou moins, superposables les uns aux autres et leurs confins nullement définis. Plus l'on s'éloigne de l'attraction des forces qui leur

63. P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques*, op. cit., p. 182 ; *La Sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, 1986, Éditions Le Mascaret, Bordeaux.

64. Boschetti A., 2003, *La Rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venise, Marsilio, p. 31.

donne naissance, moins on en ressent les effets, mais le champ économique mobilise les mêmes agents que le champ religieux.

L'ambivalence de la notion de « capital » est précieuse pour nous : comme les moines sont agents mais aussi sous-champs économiques et sont donc des *agents sous-champs* économiques autant que religieux, le champ dans lequel ils agissent est simultanément économique et religieux ; et, de la même manière, les familles sont compréhensibles comme agents-sous-champs de ces deux champs. Au bout du compte, c'est le concept même d'*oikonomia* qui nous porte au cœur de l'échange continu et fuyant entre les plans du spirituel-religieux et du pratico-organisationnel⁶⁵ : la pensée chrétienne, face à la radicalité des événements eschatologiques qui avaient été liés à sa naissance même, est contrainte de créer une nouvelle terminologie, qui réélabore des concepts et des mots antérieurs, comme le montre le cas de la famille sémantique attaché au concept d'*oikonomia*, mobilisé pour désigner la dimension historique du salut. Mais la signification ancienne du mot – l'organisation et la gestion de la maison et du foyer⁶⁶ – ne cesse pas d'être utilisée, y compris en milieu chrétien, et c'est sur le fond de cette ambivalence que se manifeste la puissance sémantique du concept. On mesure ainsi à quel point il est essentiel, du point de vue de la méthode, de ne pas dissocier les fonctions économiques des fonctions religieuses, ou la dimension strictement économique des pratiques, de la symbolisation, condition de possibilité de l'accomplissement des fonctions économiques. Ce discours participe de l'économie même⁶⁷.

À partir du début du ^ve siècle, le concept d'économie subit une forte tension et désigne beaucoup plus exclusivement les réalités pratiques liées à l'organisation des biens possédés et gérés par les monastères, selon le sens ancien du

65. La question de l'économie, comme pouvoir, comme gouvernement des hommes, comme théologie économique a été affrontée par G. Agamben, 2008, in *Le Règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, *Homo Sacer* II, 2, Paris, Le Seuil, où l'on trouve un chapitre intitulé « Le mystère de l'économie », particulièrement intéressant pour nous puisqu'il porte sur le concept d'*oikonomia* dans les écrits du premier siècle de l'époque chrétienne, avec une enquête terminologique précise qui vise à saisir les changements sémantiques dans la pensée des auteurs chrétiens de l'antiquité. Utile aussi l'ouvrage de Gerhard Richter, 2005, *Oikonomia. Der Gebrauch des Wortes Oikonomia in Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin, New York, bien que son approche soit plus théologique que linguistique et philologique ; il présente un vaste panorama des occurrences du concept d'économie, dans un grand nombre de sources anciennes. Il est important de prendre en compte ce plan spirituel et théologique pour saisir les liens entre le gouvernement des hommes et le gouvernement de Dieu, entre le pouvoir des hommes et sa gestion efficace et, pour le dire avec Agamben, la « gloire de Dieu ».

66. Giulio Maspero, 2006, « Storia e salvezza: il concetto di oikonomia fino agli esordi del III secolo », in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 5-7, maggio 2005, Augustinianum, Rome, p. 239-260, spécialement p. 239-240 (et la bibliographie chronologiquement ordonnée de la note 1).

67. P. Bourdieu, « L'économie des biens symboliques », in *Raisons pratiques*, p. 188.

mot⁶⁸. Si, d'un côté, l'économie signifie dans les sources considérées la gestion du *oikoj/oijkiva*, c'est-à-dire du monastère, un autre processus, parallèle, doit nous retenir : l'économe devient l'administrateur officiel de cet *oikos*, alors que cette figure n'était nullement centrale jusque-là dans la gestion des *oikoi* égyptiens et de leurs possessions et activités agricoles⁶⁹. Si l'on pousse un peu le trait, c'est dans les monastères que l'économie est l'administration et la gestion des biens et activités⁷⁰, et qu'elle conserve parfois l'adjectif « divin », peut-être pour souligner l'irréductibilité du concept⁷¹. En effet, on trouve toujours le mot dans la littérature monastique, où il renvoie au plan du salut et aux rapports internes à La Trinité⁷², sans aucune solution de continuité par rapport à la réélaboration

68. Je renvoie à l'ouvrage de Maspero, *Storia e salvezza*, op. cit., p. 240-243, sur le sens fondamental du terme dans l'Antiquité classique. Dans les développements de la pensée chrétienne des premiers siècles, on trouve, certes, un usage pratique du concept, mais *oikonomia* vient à exprimer soit la dimension historique du salut, soit la dimension eschatologique de l'histoire. Mais les significations préchrétiennes du mot continuent à interagir avec ces nouvelles dimensions, rendant possible le passage de la sphère de la gestion de la maison à celle du cosmos, compris comme une « maison » régie par l'ordre de la Providence, à l'histoire du monde et de l'humanité de la maison de Dieu, puis le retour à un usage limité à cette maison et ce lieu domestique que représente le monastère (G. Maspero, *Storia e salvezza*, op. cit., p. 260).

69. La figure de l'*oikonomos* comme administrateur des biens se rencontre déjà chez Xénophon, dans l'OIKONOMIKOS, où la science de celui qui administre la maison est comparée à la médecine, à la menuiserie, à la fabrication des édifices ; le bon administrateur est celui qui administre avec profit ses biens et sait disposer au mieux de ses propriétés *Oeconomicus*, 1, 2, 4 ; 1, 15, 3 ; *Memorabilia*, 2, 10, 4, 1 ; 3, 4, 7, 3 ; 3, 4, 11, 3. On retrouve la même idée chez Aristote, *Ethica Nicomachea*, 1094, a. 6-9 ; et dans certains passages du Nouveau Testament, où l'administrateur est le comptable et le responsable de la trésorerie : *Rm* 16,23 ; *Lc* 16,1 ; *Gal* 4,2 ; c'est dans le NT que le concept d'« économie » et le mot « économe » commencent de trouver un usage différent, lié à l'intervention de Dieu dans le monde (G. Maspero, *Storia e salvezza*, op. cit., p. 249-251).

70. *Exempli gratia*, l'économe de O. Crum 87 (W. E. Crum ed., 1902, *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund*, The Cairo Museum and Others, London, nos 1-525, Add. 1-62., translations and commentary on the texts arranged by type precede the Coptic texts themselves) devait s'occuper du *topos*, observer les prescriptions du clergé, pourvoir au soin (*vilokalia*) et à l'administration (*oikonomia*) du lieu. Sur le sens de cette expression et son évolution, voir Leslie S. B. Mac Coull, 1985, « A Coptic Cession of Land by Dioscorus of Aphrodito: Alexandria Meets Cairo », *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies*, Roma, 22-26 September 1980, Tito Orlandi, Fredrik Wisse (ed.), CIM, Rome, p.159-164, s.v. « philokalia », p. 161.

71. P. KRU 78, 13. 33 ; 92, 7 ; 106, 49 : A. Papaconstantinou, 2002, « THEIA OIKONOMIA Les actes thébains de donation d'enfant ou la gestion monastique de la pénurie », in *Mélanges Gilbert Dagron*, « Travaux et Mémoires » XIV, association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, Paris, p. 511-526.

72. Le terme d'*oikonomia* figure toujours dans les *apophthegmata* avec la même signification d'un dessein ou d'un projet de Dieu sur le monde et sur l'humanité : voir dans la collection systématique de ces textes II, 10, 12 ; III, 38, 15 ; IV, 27, 9 ; V, 4, 15.64 ; V, 26, 3 ; V, 28, 11. La survie de cette signification dans les sources non littéraires est rare : voir cependant un cas isolé in P. Brux, Bawit 53, 2 (VIII^e siècle) où Dieu « administre », entre d'autres missions de la Trinité. Dans les lettres attribuées à Shenoute, on trouve une certaine oscillation dans le sens du terme, entre d'une part disposition eschatologique – *Sinuthii archimandritae opera omnia*,

du concept dans la pensée chrétienne antérieure et contemporaine ; mais il est beaucoup plus fréquent dans le registre de la gestion du monastère comme maison, *oikos/oikia*, nouveau foyer domestique, nouvelle résidence familiale⁷³. On peut faire l'hypothèse que le rôle de l'économe et ses fonctions, de première importance, dans la vie des monastères, ont poussé la réflexion économique sur des terrains plus concrets. En ce sens, l'observation de l'usage du terme *oikonomia* et de ses dérivés et l'analyse des processus de transformation sémantique qui les affectent nous conduisent, une fois de plus, à affirmer que les moines de l'Égypte tardo-antique sont dans le monde, qu'ils n'ont pas renoncé du tout aux liens de cette terre avec les membres des familles du monde, et qu'il en assument pleinement les pratiques économiques.

L'économie des biens symboliques est une économie des biens matériels dans les monastères : le monde du flou, des ambiguïtés, du désintéressement, coexiste et coïncide avec celui du prix et du profit :

L'Église s'appuie sur des principes de vision (dispositions constitutives de la « croyance ») qu'elle a en partie constitués, pour orienter les représentations et les pratiques en renforçant ou en transformant ces principes. Cela, à la faveur de son autonomie relative à l'égard de la demande des laïcs. Mais l'Église est aussi une entreprise à dimension économique, capable d'assurer sa propre perpétuation, en s'appuyant sur différentes espèces de ressources. Ici encore, une image apparente, officielle : l'Église vit d'offrandes ou de contre-prestations pour son service religieux (le denier du culte) et des revenus de ses biens (les biens de l'Église). La réalité est beaucoup plus complexe : le pouvoir temporel de l'Église repose aussi sur le contrôle de *postes* qui peuvent devoir leur existence à la simple logique économique (lorsqu'ils sont liés à des entreprises économiques proprement religieuses, comme les pèlerinages, ou à dimension religieuse, comme les entreprises de presse catholique⁷⁴).

Du point de vue de la pratique, l'économie développée par les *oikoi* égyptiens est bien héritée et transformée par les moines et cette économie n'était pas de nature à couper les liens qui pouvaient unir ces moines aux membres des familles laïcs séculières. Nous sommes bien dans le champ économique *et* religieux des pratiques : les moines sont des agents et un sous-champ religieux et économique, dans une relation de continuité et de concurrence plus que de rupture avec les familles séculières avec lesquelles elles échangent un capital économique mais aussi religieux, comme nous l'a concrètement montré le destin de Mosé et de son fils.

Johannes Leipoldt (éd.), 1955, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 42, Imprimerie Nationale, Paris, 219, 6 – et d'autre part lieu du monastère autant qu'actions et charges diverses : *Sinuthii archimandritae opera omnia*, Johannes Leipoldt (éd.), 1954, Imprimerie Nationale, Paris, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 73, 142, 10 et 143, 7, dans le chapitre consacré aux charges de l'économe.

73. On trouve dans les sources soit *oïkoj/oijjkiva/oikos* (P. KRU 106, 109, VIII^e siècle) soit *bi*, maison, qui renvoie au monastère (Leslie S. B. Mac Coull, 1993, « The Apa Apollo Monastery of Pharou (Aphrodito) an its Papyrus Archive », in *Le Muséon* LVI, texte n° 23, p. 50 ; CO 27 : M. C. Giorda, *Il Regno di Dio in terra*, op. cit., p. 34-35.

74. P. Bourdieu, « Propos sur l'économie de l'Église », in *Raisons pratiques*, p. 215 (Bourdieu souligne).

L'enjeu est le même : le maintien et la transmission d'un capital symbolique, le salut, et économique, la productivité, qui fournit les moyens de la subsistance. C'est sans doute *avec* Bourdieu et grâce à lui que nous pouvons voir les choses de telle sorte qu'il nous semble impossible *de nous passer de lui* : les agents-sous-champs monastiques et familiaux sont aussi bien religieux qu'économiques parce que l'enjeu est aussi bien religieux qu'économique et qu'on peut l'exprimer en termes de salut, de survie et aussi de transmission d'un *habitus* puisque les relations de pouvoir sont toujours aussi des relations économiques. Chaque champ comporte un système de relations entre les positions des sujets qui se définissent réciproquement en fonction des dynamiques productives, de l'échange et de la distribution du capital spécifique, de leur position dans l'espace social et du temps considéré comme le système de croyances et de normes qui règlent les actions. Mais l'autonomie de ses multiples champs est « relative » ; ils sont tous déterminés par la logique de la reproduction de l'espace social dont ils font partie et qui en règle les mécanismes de formation et de fonctionnement. Relations de pouvoir, rapports sociaux et hiérarchie sociale sont ainsi justifiés *économiquement et religieusement*.

Maria Chiara GIORDA

Université de Turin

(traduit de l'italien par Pierre Antoine Fabre)

mariachiara.giorda@gmail.com

Bibliographie

- BOSCHETTI Anna, 2003, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Venise, Marsilio.
- , 2010, « La nozione di campo. Genesi, funzioni, usi, abusi, prospettive », in G. Paolucci (a C. di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Turin, Utet, p. 109-144.
- BOURDIEU Pierre, 1986, « The Forms of Capital », in J.-G. Richardson (a C. di), *Theory and Research for the Sociology of Education*, New York, Greenwood, p. 241-258.
- , 1989, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit.
- , 1989, « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique », *Études rurales*, 113-114, p. 15-36.
- , [1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil], 2005, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, trad. A. Boschetti, E. Bottaro, Milan, il Saggiatore.
- , WACQUANT Loïc J.-D., [1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil], 1992, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, trad. D. Orati, Turin, Bollati Boringhieri.
- , [1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil], 1995, *Ragioni pratiche*, trad. R. Ferrara, Bologne, il Mulino.
- , 1997, « Le champ économique » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 119, n° 1, p. 48-66.
- , 2000, *Les structures sociales de l'économie*, Le Seuil, Paris.

Familles du « monde », familles monastiques : une économie du capital dans l'Égypte chrétienne (v^e-vii^e siècles)

Le rapport entre économie et religion : tel est l'objet de cet essai, qui vise plus précisément à tenter de relire en termes économiques le rapport entre monachisme et famille, entendus tous deux comme agents et ensemble d'habitus ou comme des sous-champs du champ religieux (et économique) égyptien, afin de réfléchir sur la façon dont ces catégories empruntées à la sociologie de Bourdieu peuvent nous aider à comprendre les dynamiques spirituelles, culturelles, sociales et économiques en jeu dans l'Égypte des v^e-vii^e siècles.

En appliquant ces catégories aux sources dont nous disposons et en croisant les données littéraires et documentaires, nous nous proposons non seulement de vérifier la validité de certaines catégories interprétatives bourdieusiennes pour l'Égypte antique tardive et proto-byzantine, mais encore de produire une nouvelle lecture des rapports de force et de pouvoir qui s'y déploient et qu'il serait impossible, sans Bourdieu, de saisir, et enfin de démontrer que les agents et les forces intervenant dans le domaine religieux et économique coïncident, puisque l'enjeu y est dans les deux cas identique.

Mots-clés : histoire du monachisme, lieux religieux, économie et religion, sociologie des religions, Pierre Bourdieu.

Families of the “world”, monastic families: an economy of Capital in Christian Egypt (5th-7th centuries)

The relation between Economy and Religion: this is the focus of this essay, which more precisely aims at attempting a re-reading, in economic terms, of the relation between monasticism and family, both understood as agents and as sum of Habitus, or as subfields of the religious (and economic) field, in order to reflect on the way these categories borrowed to Bourdieu's sociology can help us understand the spiritual, cultural, social and economic dynamics at play in 5th-7th century Egypt. By applying these categories to the sources we have at hand and by intersecting literary and documentary data, we propose not only to test the validity of a number of interpretative Bourdieusian categories for antique and proto-byzantine Egypt, but also to produce a new reading of the power relations that are being deployed therein and which it would be impossible, without Bourdieu, to grasp, and lastly to demonstrate that agents and forces intervening in the Religious and Economic realm are in fact coinciding, since the stakes in both cases are identical.

Key words: history of monasticism, religious places, economy and religion, sociology of religions, Pierre Bourdieu.

Familias del “mundo”, familias monásticas: una economía del capital en del Egipto antiguo (v-vii siglos)

La relación entre economía y religión : tal es el fin de este estudio, el qual, mas precisamente, enfoca la relectura mas atenta posible, en terminos económicos, de la relación entre monaquismo y familia, ambos entendidos como una suma de habitus o como deux subcampos del campo religioso (y económico), para mostrar como estas categorias de la sociología de Pierre Bourdieu nos pueden ayudar a entender las

dinámicas espirituales, culturales, sociales y económicas de los siglos 5 a 7 del Egipto antiguo. Implicando estas categorías a las fuentes disponibles, cruzando la literatura y los datos documentales, proponemos no solamente de comprobar la validez de numerosas categorías de Bourdieu para este periodo del Egipto antiguo y proto-bizantino, pero también una nueva lectura de las relaciones de poder que se desarrollaron en estos tiempo y lugar, y que habría sido imposible de descifrar sin la ayuda del sociólogo; se trata, por fin, de demostrar que los agentes y las fuerzas que intervienen en los campos religioso y económico coinciden por que la meta es la misma en los dos casos.

Palabras clave: historia del monacato, lugar religioso, economía y religión, sociología de la religión, Pierre Bourdieu.