



**HAL**  
open science

# Tensions religieuses dans l'Égypte de l'Antiquité tardive

Jean-Luc Fournet

► **To cite this version:**

Jean-Luc Fournet. Tensions religieuses dans l'Égypte de l'Antiquité tardive. Civilisations en transition (III). Sociétés multiconfessionnelles à travers l'histoire du Proche-Orient, Sep 2016, Byblos, Liban. pp.63-92. hal-01597743v1

**HAL Id: hal-01597743**

**<https://hal.science/hal-01597743v1>**

Submitted on 28 Sep 2017 (v1), last revised 23 Jan 2019 (v2)

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



CISH

United Nations  
Educational, Scientific and  
Cultural Organization

International Center  
For Human Sciences - Byblos  
under the auspices of UNESCO

**CIVILISATIONS EN TRANSITION (III)**

**SOCIÉTÉS MULTICONGRESSIONNELLES  
À TRAVERS L'HISTOIRE DU PROCHE-  
ORIENT**

**Actes du colloque Scientifique International**  
7-8-9 septembre 2016

Actes édités par  
Jean-Luc FOURNET  
Jean-Michel MOUTON  
Jacques PAVIOT

**2017**

Parpola, S. (1997), *Assyrian Prophecies*, Helsinki (State Archives of Assyria, IX).

Schaudig, H. (2001), *Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen*, Münster : 1-80 et 563-578 (Alter Orient und Altes Testament, 256).

Selz, G. (1998), « Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte. Zu den Ursprüngen Mesopotamische Herrscherideologie im 3. Jahrtausend », in M. Dietrich & O. Loretz (éd.), *Dubсар anta-men: Studien zur Altorientalistik: Festschrift für Willem H. Ph. Römer*, Münster : 281-344.

Smith, S. (1924), *Babylonian Historical texts Relating to the Capture and Down Fall of Babylon*, Londres.

Tadmor, H. (2011), « The Sin of Sargon and Sennacherib's Last Will », in M. Cogan (éd.), « *With my Many Chariots I have gone up the Heights of Mountains* »: *Historical and Literary Studies on Ancient Mesopotamia and Israel*, Jérusalem : 677-732.

von Weiher, E. (1983), *Spätbabylonische Texte aus Uruk. Teil II*, Berlin (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Urul-Warka, 10).

Wilcke, C. (2002), « Der Kodex Urnamma (CU) : Versuch einer Rekonstruktion », in T. Abusch (éd.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake : 291-333.

## Tensions religieuses dans l'Égypte de l'Antiquité tardive

Jean-Luc Fournet

*Professeur au Collège de France sur la chaire « Culture écrite de l'Antiquité tardive et papyrologie byzantine », après avoir été membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (1992-1996), chargé de recherche au CNRS (1996-2004) et directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études en papyrologie grecque (2004-2015).*

L'Antiquité tardive a été une période féconde en changements et fluctuations religieuses. Non seulement l'Égypte n'échappe pas à ce constat mais, par la richesse de sa documentation, qui comprend la masse des papyrus en plus des sources archéologiques, épigraphiques et littéraires dont on dispose ailleurs, elle est à même de contribuer, peut-être avec plus de précision que d'autres provinces de l'Empire romain d'Orient, à notre connaissance des soubresauts religieux qui ont agité la fin de l'Antiquité et de leurs répercussions sociales. Dans les quatre siècles qui séparent le Haut-Empire du Moyen-Âge (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) et après des siècles de stabilité religieuse, elle a connu deux secousses majeures en matière de religion : d'une part, le passage du paganisme au christianisme, qui constitue un changement structurel et profond de modèle religieux ; d'autre part, l'émission du

christianisme en groupes concurrentiels à la faveur de querelles théologiques, qui, à l'intérieur du même modèle religieux, ont généré des dissensions qui ont marqué l'histoire du christianisme oriental et dont les traces sont encore inscrites dans le présent : ce furent d'abord les Méliitiens, les Ariens et les Manichéens, puis, à l'issue du Concile de Chalcédoine (451), les Anti- et Pro-Chalcédoniens qui se structurèrent en Églises parallèles et concurrentes, auxquels s'ajoutèrent les Julianistes (ou Gaïanites), les Acéphales, les Barsanuphiens et d'autres courants de pensée qui ne cessèrent de secouer et fragmenter l'Église d'Orient. Le temps qui nous est imparti ne me permet pas de traiter de ces diverses crises et des tensions qu'elles suscitèrent.

Je me limiterai aujourd'hui à cette révolution religieuse que fut le passage du paganisme au christianisme et à ses conséquences en termes de rapports intercommunautaires et de tensions sociales. Loin de chercher à couvrir complètement le sujet, cet exposé n'a comme seule prétention que de soumettre le cas de l'Égypte dans un moment-clé de son histoire à notre réflexion plus générale sur les sociétés multiconfessionnelles du Proche-Orient en tant qu'il peut nous aider à comprendre certains mécanismes et à nous défier de certaines analyses myopes qui ont empoisonné la réflexion historique.

### 1. La mise hors-la-loi du paganisme

Il nous faut dans un premier temps poser les jalons historiques qui ont petit à petit marginalisé puis mis hors-la-loi le paganisme au profit du christianisme. Ces jalons sont marqués par des décisions politiques qu'on peut commodément résumer en quelques lignes<sup>1</sup>.

Au sein de l'ancien Empire romain, le christianisme a tout d'abord coexisté pendant trois siècles avec d'autres religions qu'il a peu à peu supplantées, avec des reculs apparents liés aux persécutions et des accélérations brusques qui débouchèrent sur la création de l'« Empire chrétien » avec Constantin au IV<sup>e</sup> s. Ce triomphe politique du christianisme a été tout d'abord précédé au III<sup>e</sup> s. d'une intense période de persécutions ordonnées par les empereurs Dèce (en 250/51), Galère (en 303-311) et surtout Dioclétien, qui ordonne le 23 février 303 que les églises soient détruites et les livres sacrés chrétiens mis au feu, que les *honestiores* chrétiens soient déçus, que les esclaves chrétiens ne puissent plus être affranchis, que le témoignage de chrétiens ne soit pas recevable dans les affaires personnelles (violences, adultères, viols), ce qui revient à frapper la communauté chrétienne de mort civile. D'autres édits seront promulgués en 303, puis 304, durcissant la répression.

<sup>1</sup> On se reportera à Chuvin (2009<sup>3</sup>).

Les chrétiens d'Égypte adopteront d'ailleurs la date de l'avènement de Dioclétien (284) comme point de départ du calendrier dit « de l'ère des martyrs ».

La date-charnière dans l'officialisation du christianisme est 313, édit de tolérance dit de Milan promulgué par Constantin et Licinius : il autorise officiellement la pratique de toutes les croyances, mais donne à la religion chrétienne une place privilégiée, que confirme la conversion de Constantin au christianisme avant sa mort (337).

S'il est le premier empereur chrétien et celui par lequel l'empire va lui-même devenir chrétien, malgré la brève interruption de Julien (361-363), il fait observer malgré tout une certaine tolérance, qui sera définitivement rompue le 24 février 391 par un édit de l'empereur Théodose I<sup>er</sup> (pris là encore à Milan) interdisant la fréquentation des temples et prescrivant leur fermeture (mais non leur destruction) : « Que personne ne se rende aux sanctuaires, ne parcoure les temples, ne lève les yeux vers les statues créées par le travail de l'homme ». Un édit similaire est adressé, pour Alexandrie, au préfet augustal et au comte d'Égypte le 16 juin 391. Il est de tradition de considérer que cet édit de Théodose sonna le glas du paganisme en Égypte, symboliquement marqué par la destruction d'un des sanctuaires les plus célèbres et représentatifs du paganisme égyptien, le Sérapéum d'Alexandrie. L'évêque de cette cité, Théophile (385-412), aurait en effet aussitôt profité de l'édit pour chercher à

mettre à bas ce temple ainsi que d'autres édifices païens : d'après les témoignages des historiens de l'Église Socrate et Sozomène, il aurait commencé par investir des temples et bafouer leurs objets liturgiques, provoquant des émeutes chez les païens, qui, sous le commandement du philosophe néoplatonicien Olympios, auraient occupé le Sérapéum en le transformant en une base offensive ; les chrétiens fanatisés par l'évêque et les militaires font tomber cette citadelle et détruisent le Sérapéum en 391 (fig. 1).

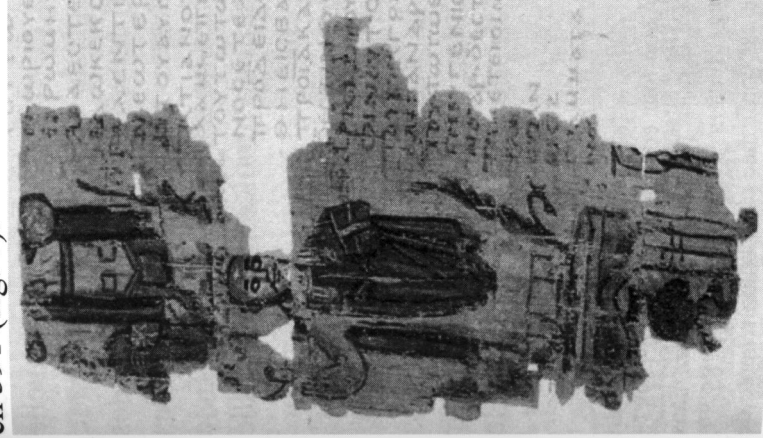


Fig. 1 : L'évêque Théophile piétinant symboliquement le Sérapéum (dont on voit le haut de la tête de la statue de Sérapis) après sa destruction. Illustration de l'« *Alexandrian World Chronicle* » (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.), Moscou, Musée Pushkin, inv. 310/8, verso. Photo tirée de Bauer & Strzygowski (1905 : pl. VI verso, détail).

La fin violente du Sérapéum marque certainement un tournant dans l'histoire du paganisme en Égypte, mais cet épisode, qui est entaché de quelques incertitudes historiques et n'est pas sans véhiculer quelques clichés, ne doit pas être considéré comme représentatif de la façon dont le paganisme a laissé place au christianisme dans ce pays. Des études sur l'onomastique d'Égypte ont même abouti à la conclusion qu'à peu près au moment de la chute du Sérapéum, la population était déjà à 90 % chrétienne<sup>1</sup>, ce qui relativise l'importance de l'épisode spectaculaire de Sérapéum. La nouvelle religion ne s'est pas imposée uniquement d'en haut, à la faveur d'édits, ni dans la population par des affrontements sanglants conduisant à des destructions systématiques de temples ; il a bénéficié en Égypte d'une situation propice à sa rapide propagation.

## 2. Quel paganisme ?

Cette situation, c'est la désaffection des temples égyptiens et donc des cultes païens, qui a créé pour ainsi dire un appel d'air dont a pu bénéficier le

---

<sup>1</sup> Bagnall (1982 : 105-124 = 2003, article VIII), auquel répondit Wipszycka (1986 : 173-181), à son tour contrée par Bagnall (1987 : 243-250 = 2003, article IX). Ce dernier réaffirme sa position dans son *Reading Papyri, Writing Ancient History* (1995 : 85-89, « Religious conversion »). Elle est confirmée par l'étude récente de Depauw & Clarysse (2013 : 407-435), à laquelle a répondu Frankfurter (2014 : 284-289).

christianisme en voie d'expansion<sup>1</sup>. Les principaux temples de l'Égypte gréco-romaine étaient des institutions publiques entretenues par des revenus publics ou par des offrandes. Or, au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, c'est-à-dire bien avant le triomphe du christianisme, ces institutions montrent des signes profonds et irréversibles d'affaiblissement.

Comme toutes les provinces de l'Empire, l'Égypte a subi les conséquences de ce qu'on appelle la « crise du III<sup>e</sup> siècle » (relâchement administratif, pénurie économique due aux invasions, dissensions et luttes pour le pouvoir, qui marquent la période allant de 250 et 284). Mais déjà, dès le I<sup>er</sup> s. apr., les empereurs avaient mis un frein au soutien matériel que le souverain était censé apporter en matière de construction, de rénovation, de décoration et d'entretien des lieux de culte égyptiens (comme les rois ptolémaïques, pourtant Grecs, en avaient donné l'exemple). Cela a commencé à partir d'Auguste, le phénomène s'accroissant après Antonin le Pieux (138-161) pour aboutir à un arrêt total de l'aide de l'État vers le milieu du III<sup>e</sup> s., après les derniers aménagements du temple d'Esna.

Les grands sanctuaires s'étiolent, périssent, comme ceux d'Horus à Edfou, d'Ammon à Louxor et à Karnak sans compter bien d'autres dont ceux des villages de la périphérie du Fayoum.

---

<sup>1</sup> Bagnall (1988 : 285-296 = 2003, article X).

Les temples d'Edfou et de Karnak ont été abandonnés. Celui de Louxor est devenu une caserne sous Dioclétien. Celui de la déesse Triphis à Panopolis a été transformé en *praetorium* (résidence impériale ou siège d'administration). Ainsi la fermeture des temples dans l'Antiquité est loin d'être toujours une conséquence de la polémique pagano-chrétienne. Contrairement à une opinion bien ancrée, qui doit beaucoup à un certain goût pour le spectaculaire et à la croyance que tout changement ne peut se produire que dans le conflit, le christianisme s'est bien souvent installé dans un paysage culturel désolé.

Or, comme ce sont les temples qui assureraient, notamment par l'enseignement de l'ancienne écriture égyptienne (hiéroglyphes, hiératique et démotique), la propagation de l'antique religion pharaonique, celle-ci va vite péricliter à son tour. On commence à ne plus être en mesure de lire écrits sacrés et traditionnels ; on déserte les temples en pleine décrépitude ; on n'observe plus certaines fêtes (comme les Amesysia, fêtes d'Isis, dont il n'y a plus d'attestation à partir de 257).

Mais alors quels sont donc ces païens qui pavoisent au Sérapéum en 391 ? À qui doit-on cette « suprême résistance au christianisme » dont parlait Roger Rémondon dans un article classique sur le

paganisme égyptien des V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s. paru en 1956<sup>1</sup> ? En bref, quels sont ces païens que les Chrétiens affrontent dans des batailles homériques comme celle du Sérapéum ou lors d'échauffourées dont la littérature hagiographique a gardé tant d'exemples (et sur lesquels je reviendrai) ? Ce ne sont évidemment plus les desservants des temples, désormais abandonnés, ou les prélats d'un clergé agonisant. Ce n'est pas non plus le gros de la population qui n'a pu continuer à adhérer à l'ancienne religion en l'absence de cadres institutionnels et de repères culturels : nous avons vu que vers la fin du IV<sup>e</sup> s., cette population était, dans son écrasante majorité, chrétienne, — ce qui ne devait pas l'empêcher pour autant de conserver, par résilience, certaines de ses anciennes croyances et de continuer à pratiquer à titre privé certains rites dont a dû s'accommoder par nécessité la nouvelle religion. En fait, le dernier paganisme est devenu l'apanage d'une frange de la population, celle d'une certaine élite, notamment intellectuelle.

Ce milieu nous est particulièrement bien documenté pour Alexandrie, quoiqu'il se devine aussi dans l'aristocratie municipale des grandes cités d'Égypte<sup>2</sup>. C'est en effet à Alexandrie et dans le milieu « universitaire » que se joue la suprême résistance au christianisme et qu'ont lieu les affrontements les plus

<sup>1</sup> Rémondon (1952 : 63-78), faisant écho à l'article de Maspero (1914 : 163-195).

<sup>2</sup> Borkowski (1990 : 25-30).

vifs. J'ai déjà évoqué un des membres de ce milieu, Olympios, qui a joué un rôle important dans la fin du Sérapéum.

La base de la puissance de ce dernier paganisme est constituée par l'existence d'une vie universitaire à Alexandrie, qui continue à être un grand centre d'enseignement et qui attire des étudiants et des professeurs non seulement de l'intérieur de l'Égypte, mais aussi de l'Orient grec tout entier, — ce qui donne parfois à cet ultime paganisme l'allure de réseaux internationaux au gré de déplacements de leur membres et d'alliances familiales dans cette bonne société intellectuelle. Nous connaissons bien quelques représentants de ce milieu.

Par exemple, Hypatie, fille du mathématicien Théon, et elle-même mathématicienne et philosophe<sup>1</sup>. Rien n'est conservé de son œuvre, mais elle est passée à la postérité pour sa mort, lynchée par des Chrétiens soulevés par le patriarche Cyrille. Plus intéressant, et ayant laissé une œuvre, est Horapollon. Il appartient à une famille de savants païens renommés. Son grand-père, Horapollon l'ancien, originaire des environs de Panopolis en Thébaïde, enseigna la grammaire et la littérature grecque à Alexandrie, puis à Constantinople, et il écrivit des ouvrages sur Sophocle, Alcée et Homère

---

<sup>1</sup> Voir Saffrey (2000 : 814-817) et Dzielska (2010). On ajoutera Chuvin (2008 : 59-68) et les additions qui en découlent dans la troisième édition de sa *Chronique des derniers païens* (2009<sup>3</sup> : 361-367).

(*Souda*). Il a deux fils, Asklépiadès et Héraiskos, nés vers 425, qui s'engagent dans la défense du paganisme égyptien. Le premier est l'auteur d'un ouvrage perdu intitulé *Sur les antiquités d'Égypte* (Περὶ τῶν Αἰγυπτίων ᾠγγύτων), qui embrasse 30 000 ans d'histoire pharaonique. On le voit, la défense du paganisme passe par un regain d'intérêt pour la vieille Égypte pharaonique avec ses rois, ses dieux et ses cultes. Son frère Héraiskos participe activement à la résistance païenne au milieu d'un groupe de jeunes fanatiques comme son neveu Horapollon le Jeune, Asklépiodotos, Ammonios, Isidoros, etc. Horapollon le Jeune continua l'œuvre de son père. Professeur à Alexandrie, il répand ses idées avec beaucoup de persuasion, ce qui lui vaut de la part des Chrétiens le sobriquet de « Psychapollon » (celui qui perd les âmes).

Ses cours semblent avoir été « une école de fanatisme »<sup>1</sup> : en sortant de l'un d'entre eux, des étudiants assommèrent à moitié un de leurs disciples, Paralios, qui, nouvellement converti au christianisme, avait insulté une prêtresse d'Isis et la déesse elle-même<sup>2</sup>. Mais les idées païennes militantes d'Horapollon vont à l'encontre de l'évolution de la politique religieuse impériale, en particulier de Zénon, inquiet des conspirations païennes ourdies contre lui : il est arrêté, torturé et,

---

<sup>1</sup> Maspero (1914 : 189).

<sup>2</sup> Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. Kugemer (1904 : 22-24).



en proie aussi à des revers de fortune<sup>1</sup>, il finit par se convertir au christianisme. Cette conversion a dû être ressentie dramatiquement par le parti païen alexandrin et marque la fin d'une époque après laquelle le paganisme n'a plus d'intérêt historique. On le voit, le dernier paganisme, celui du V<sup>e</sup> s., est socialement très circonscrit. Il s'apparente à un paganisme d'antiquaires, plus intellectuel que religieux ou en tout cas d'une religiosité à caractère mystique qui n'a plus rien à voir avec le cadre officiel des sanctuaires poliades ou les rites de l'antique religion<sup>2</sup>; un paganisme qui, dans le fond, regarde plutôt du côté de l'hellénisme que des traditions religieuses pharaoniques, enfouies sous presque un millénaire d'occupation gréco-romaine, comme le montre bien le mot grec qui veut dire « païen » à cette époque, *hellên* (litt. « Grec »). Et surtout, il serait presque absent sans la loupe grossissante de certains textes focalisés, de façon bien compréhensible, sur les grandes figures intellectuelles d'Alexandrie (la *Vie d'Isidore* du païen Damascius et la *Vie de Sévère* du chrétien Zacharie le Scholastique), mais aussi sans les textes hagiographiques qui témoignent de heurts violents

<sup>1</sup> *P. Cair.-Masp.* III 67295, édité par Maspero (1914 : 163-195, notamment 171-172).

<sup>2</sup> Cf. Damascius, *Vie d'Isidore*, Epitoma Photiana 38 éd. Zintzen (1967) = Fr. 36A éd. Athanassiadi (1999) : « [Isidore] n'adorait pas les statues des dieux, mais se mouvait déjà vers les dieux eux-mêmes, qui sont cachés non sans les sanctuaires mais dans le mystère même ».

entre païens et chrétiens, cette fois-ci dans l'arrière-pays d'Égypte. Ces textes ne font pas que monter en épingle certains événements incontestablement conflictuels mais de portée sociale et religieuse limitée : ils peuvent être aussi des constructions sans fondement historique, à visée apologétique ou partisane. Je me limiterai à deux exemples des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> s. appartenant à des sources de nature différente.

### 3. La rhétorique de la polémique antipaïenne

La première est la relation de la destruction du temple de Kothos sur la rive ouest du Nil par le moine Macaire telle qu'on la trouve dans le *Panegyrique de saint Macaire de Tkôw* attribué au patriarche d'Alexandrie Dioscore (444-451) : apprenant que les païens s'emparaient des enfants des chrétiens et les égorgeaient sur l'autel de Kothos, Macaire décide de se rendre audit village. Il se fait arrêter avec ses compagnons mais, sur le point de se faire égorger, ils parviennent à se libérer de leurs chaînes et à s'enfuir après l'intervention inattendue d'un autre moine Bêsa, higoumène du Couvent blanc, et sur la recommandation d'une voix céleste. Puis le temple prend feu et se consume entièrement. Sortant du village, Macaire et ses compagnons rencontrent un homme qui s'avère être le prêtre du temple de Kothos.

Macaire le fait arrêter malgré ses protestations (« Grand dieu, Kothos, commandant en chef de l'air, frère d'Apollon, sauve-moi ! Je suis ton grand prêtre »), le reconduit au village où il demande

d'allumer un feu : il y jette le prêtre « qui fut brûlé en même temps que les idoles qui avaient été trouvées dans sa maison ».

On retrouve dans ce texte tous les préjugés sur les païens (mangeurs d'enfants chrétiens !) et les clichés des récits hagiographiques concernant les destructions de temples païens qui se terminent par un feu où sont brûlées les idoles.

Mais, pire : le texte se pare d'une valeur symbolique qui en fait suspecter la valeur historique avec la figure du grand prêtre : celui s'appelle Homère (Ὅμηρος) ! Il se trouve que ce nom, qui fut porté par des Égyptiens, n'est plus attesté dans les papyrus après le III<sup>e</sup> s., et le fait que le prêtre finit dans le feu est une façon imagée de signifier le sort que mérite la culture profane, dont Homère est le meilleur représentant.

Par ailleurs, la divinité qu'il sert, Kothos, est absolument inconnue.

Voilà donc un récit dont on peut légitimement mettre en doute la véracité historique<sup>1</sup>. Il est vrai que l'hagiographie n'est pas le type de source où l'on espère trouver un respect scrupuleux des faits<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fournet (2011 : 19-31).

<sup>2</sup> J'aurais pu citer aussi l'affaire du temple d'Isis de Ménouthis (dans la banlieue orientale d'Alexandrie) qui nous est contée par Zacharie le Scholastique dans sa *Vie de Sévère*. Les faits rapportés par Zacharie ont été plusieurs fois mis en doute : voir le démontage qu'en fait Cameron (2007 : 21-46, notamment 23-28).

Tournons-nous alors vers un document réel, un papyrus, dont on attend plus d'objectivité.

Un des uniques papyrus tardifs documentant les faits et gestes d'un païen est une plainte conservée par un papyrus que les sénateurs de la ville d'Omboi présentèrent en 567 au duc de Thébaïde (fig. 2)<sup>1</sup>

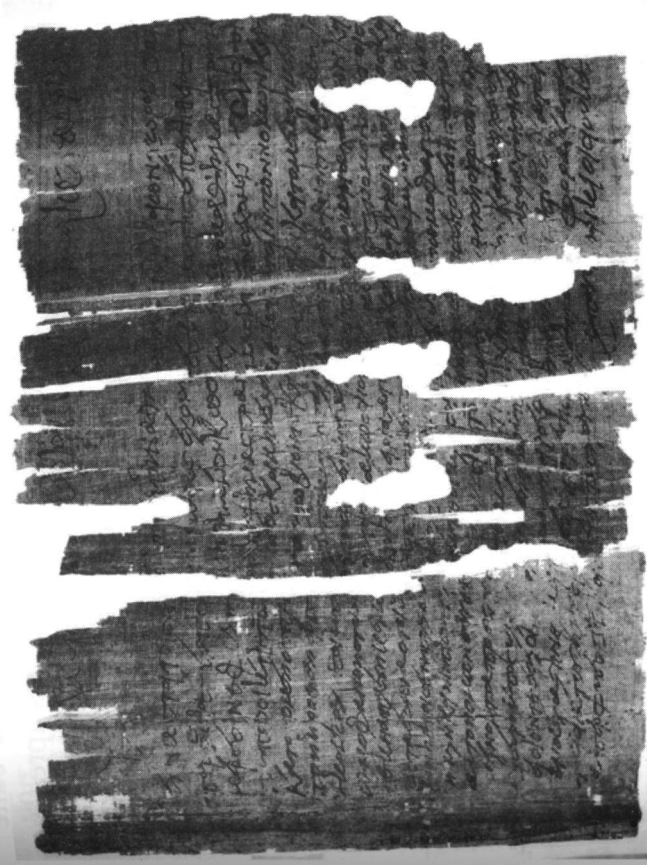


Fig. 2 : Plainte des sénateurs de la ville d'Omboi contre un païen (567). © Archives photographiques internationales de papyrologie (photo: W. Van Rengen).

<sup>1</sup> *P.-Cair. Masp.* I 67004, éd. Maspero (1916).

Ils y dénoncent les agissements d'un individu (dont le nom est en lacune) suspect de paganisme : il aurait consacré des « enceintes sacrées, chapelles » (σηκοί) à des divinités païennes et aurait même ramené au paganisme des Blemmyes (population nomade en provenance de Nubie) qui s'étaient convertis au christianisme, en leur restaurant des lieux de culte désaffectés. Accusation gravissime deux ans après la mort de Justinien ! Cet empereur, dès le début de son règne, fit du paganisme un délit d'opinion, en obligeant les païens à se faire connaître et à se convertir sous peine d'exil et de confiscation de leurs biens<sup>1</sup>, et il lança même en 529 une série de procès contre des païens, parfois très haut placés, qui aboutirent, pour certains, à des condamnations à mort. « À partir de Justinien, les païens sont de véritables "morts civils" », comme le dit très justement P. Chuvin<sup>2</sup>. Il se trouve que le paganisme n'est pas le seul grief que les sénateurs reprochent à l'accusé : il ne respecte pas les tabous sexuels, socle de la société civilisée (il semble avoir eu des relations avec sa petite-fille) et surtout il rejette les principes fondateurs de l'organisation civile et militaire de l'Empire en détournant les impôts et en détruisant les enseignes militaires, symbole du

<sup>1</sup> *Cod. Just.* I 11, 10 = *CJC* II, 63-64, éd. Krueger.

<sup>2</sup> *Chronique des derniers païens* (2009<sup>3</sup> : 138). On lira les pages que ce dernier a consacrées aux mesures de Justinien et à leurs conséquences, p. 135-152, ainsi que Stein (1949 : 369-375), où l'on trouvera les références aux textes de loi.

pouvoir militaire byzantin. C'est évidemment le dernier grief qui motive la plainte des sénateurs qui, en tant que représentants de l'autorité municipale, se doivent de tout faire pour que les impôts soient levés sans heurt et que l'autorité de l'État ne soit pas bafouée. Sans aller jusqu'à dire que l'accusation de paganisme est sans fondement, je serais tenté d'y voir, avec l'accusation d'inceste, un argument supplémentaire de nature avant tout rhétorique qui doit susciter l'indignation des autorisés, — autrement dit, la goutte qui doit faire déborder le vase ! La façon dont l'accusé est, par ailleurs, traité de « mi-barbare, mi-grec », de « mangeur de chair crue »<sup>1</sup> montre toute la dimension rhétorique de cette plainte, socieuse de disqualifier sur tous les plans celui qu'elle vise. Et la religion est un domaine où l'on ne plaisante pas à cette époque. En dressant le portrait d'un païen acoquiné avec les Blemmyes, les plaignants pourraient même réactiver sciemment de mauvais souvenirs, celui de la guerre faite par Narsès, envoyé de Justinien, aux Blemmyes qui continuaient à utiliser le temple d'Isis de Philae (à moins de 50 km d'Omboi) pour leurs cérémonies païennes, — campagne qui aboutit à la fermeture du temple et à sa réutilisation comme église (535-537)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L. 14 : ὠμοφάγος καὶ μιξοβάρβαρος καὶ μιξέλλην.

<sup>2</sup> Nautin (1967 : 1-43). Dijkstra (2004 : 137-154), utilise, — à mon avis à tort —, la plainte des Ombites pour remettre en cause la guerre religieuse contre les Blemmyes. Il ne prend pas assez en compte la dimension rhétorique du texte qu'il sur-sollicite.

En bref, du fait de sa subjectivité et de la dimension rhétorique propre au genre de la plainte, ce texte ne peut pas être utilisé comme preuve d'un renouveau païen dans le sud de l'Égypte et de tensions entre chrétiens et païens. Je souhaiterais pouvoir apporter des témoignages sur le dernier paganisme tirés de documents moins suspects, mais je n'en connais pas. Les deux exemples que j'ai cités, — j'aurais pu en invoquer bien d'autres —, montrent la difficulté qu'il y a à utiliser *prima facie* certaines sources suspectes de partialité : l'image que l'historiographie véhicule des conflits entre chrétiens et païens s'appuie essentiellement sur des sources idéologiques, notamment sur la littérature hagiographique qui cherche trop souvent à ressusciter un paganisme de pacotille pour donner le beau rôle à quelques *holy men* chrétiens, ainsi investis d'une dimension évangéliste, voire sotériologique construite sur des épopées inventées ou des *topoi* réactivés<sup>1</sup>. Je ne prétends pas qu'aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s., le paganisme ait été totalement éradiqué du paysage culturel de l'Égypte : il fut seulement un phénomène très marginal, se circonscrivant à

<sup>1</sup> Par exemple, les païens sont encore représentés comme adeptes des sacrifices sanglants, pratique qu'ils avaient pourtant délaissée depuis un certain temps ; cf. Bradbury (1995 : 331-356). Les païens sont aussi souvent représentés comme adorateurs d'idoles : voir, pourtant, ce que dit Damascius d'Isidore concernant la vénération des statues (ci-dessus, n. 10).

quelques milieux, et n'étant pas source de conflits sociaux.

#### 4. Le paganisme littéraire : la synthèse des belles-lettres

D'ailleurs, au moment où écrit Zacharie et où Dioscore est censé avoir composé son *Panégyrique de saint Macaire*, les lettrés grecs avaient eux-mêmes proposé une synthèse qui résolvait par la culture et la littérature le potentiel conflit entre paganisme et christianisme. Cette synthèse, qui a connu son acmé au V<sup>e</sup> s., nous donne à voir la coexistence pacifique entre la culture païenne ou profane (encore incarnée par les grandes œuvres du patrimoine grec comme Homère) et la culture chrétienne désormais installée. La première, malgré ses références à une mythologie désormais obsolète, continue à survivre après le triomphe du christianisme, non sans quelque méfiance de la part des grands ténors du christianisme, mais en fait acceptée et même intégrée dans cette nouvelle culture chrétienne.

La culture grecque, l'étude des auteurs anciens, la formation classique restent un « idéal de parfaite humanité »<sup>1</sup>. Toutes les grandes figures du christianisme ont été formées à l'école grecque et sont donc pétris de culture grecque. Ils connaissent leur mythologie païenne sur le bout du doigt. Certes

<sup>1</sup> Marrou (1981 : 121).

les écoles se sont petit à petit christianisées, mais sans voir dans le christianisme une culture devant détrôner la culture grecque profane. La sensibilité a changé, l'instruction a fait place à l'étude de nouveaux thèmes (vétéro- et néotestamentaires), mais les méthodes pédagogiques, les techniques d'enseignement de la rhétorique, l'étude des anciens auteurs ont persisté.

Nous avons la chance d'avoir à notre disposition une bibliothèque du IV<sup>e</sup>/V<sup>e</sup> s. qui, provenant d'un milieu chrétien (certains parlent d'un monastère ou d'une communauté semi-monastique), a dû aussi servir à la formation de ses membres : il s'agit de la bibliothèque dite Bodmer (car la plupart des ouvrages qui la constituaient ont été, après leur découverte clandestine, achetés par la Fondation Bodmer)<sup>1</sup>. Or, au milieu des ouvrages de littérature chrétienne, essentiellement biblique, on observe la présence d'ouvrages de littérature profane, Ménandre, Thucydide, peut-être aussi Homère, Achille Tatius, Plutarque. Ce curieux mélange entre cultures profane et chrétienne ne s'observe pas seulement dans la juxtaposition des ouvrages à l'intérieur de la bibliothèque ou des œuvres à l'intérieur d'un même volume : il est au fondement même de la nature de certaines œuvres comme les poèmes du *Codex des Visions* qui combinent une forme profane à un contenu chrétien : l'œuvre

<sup>1</sup> Cf. la présentation que j'en fais dans Fournet (2016 : 8-40).

principale, la *Vision de Dorothéos*, « composé[e] en hexamètres épiques, empruntant à Homère et à Hésiode une part importante de leur vocabulaire et, souvent, des hémistiches, voire des vers entiers, raconte la vision qu'eut un chrétien dans un palais qui ressemble à s'y méprendre au palais où résidaient les empereurs d'Orient au début du IV<sup>e</sup> s. [...] Dans ce cadre surprenant et au milieu de formules homériques, on aperçoit des anges rapides, on voit apparaître l'archange Gabriel et le Christ lui-même »<sup>1</sup>.

Ainsi le christianisme renonce à rompre avec l'enseignement grec classique et adopte ses normes, ses méthodes et ses références. Cela aboutit à des productions complètement hybrides, les épopées en mètres homériques à sujets chrétiens, qui, surtout au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s., tentent de réaliser la synthèse entre culture profane et culture chrétienne : ainsi la *Paraphrase des Psaumes* du Pseudo-Apollinaire (c. 460) ; les poèmes de l'impératrice Eudocie († 460) et surtout la *Paraphrase de l'Évangile de s. Jean* de Nonnos de Panopolis composée à Alexandrie vers 440-450.

Cela va quelquefois beaucoup plus loin qu'un simple habillage formel. Des auteurs chrétiens continuent à écrire sur les anciens mythes et à parler des anciens dieux. Et dans la vague des poètes, originaires d'Égypte, qui persistent à prendre pour thème de

<sup>1</sup> P. Bodmer XXIX, éd. A. Hurst, O. Reverdin & J. Rudhardt (1984 : 7).

leurs œuvres des figures du paganisme grec, certains sont chrétiens<sup>1</sup>. L'exemple le plus éclatant est Nonnos de Panopolis (V<sup>e</sup> s.), que je viens de citer. Il est l'auteur, en plus de la *Paraphrase de l'Évangile de s. Jean* évoquée à l'instant, des *Dionysiaques*, épopée de Dionysos en 48 chants, vaste rhapsodie de légendes dionysiaques et autres. On a jadis cru que Nonnos avait d'abord composé les *Dionysiaques* alors qu'il était païen, puis, après sa conversion au christianisme, la *Paraphrase* : comment pouvait-on imaginer, il y a encore quelques décennies, qu'un auteur chrétien avait pu composer une œuvre aussi profondément païenne que les *Dionysiaques*. Or, une étude stylistique a bien montré que la *Paraphrase* est antérieure aux *Dionysiaques*, œuvre qui d'ailleurs rendit Nonnos célèbre autant qu'on puisse en juger par l'influence déterminante qu'elle exerça sur toute la poésie grecque postérieure à 470/480. Mais c'était mal comprendre la synthèse culturelle que ces siècles de transition ont essayé d'opérer.

Cette synthèse n'est pas nécessairement l'apanage des grandes figures lettrées de l'époque : on la voit aussi à l'œuvre dans les modestes productions des petits littérateurs de village, comme le montre bien le cas de Dioscore d'Aphrodité<sup>2</sup>. Connu par de grosses

<sup>1</sup> Voir, à ce sujet, la palinodie de Cameron (2007 : 21-46), qui revient sur les jugements trop tranchés qu'il avait émis dans Cameron (1965 : 470-509 = 1985, article D).

<sup>2</sup> Cf., en dernier lieu, Fournet (2008). Je réédite l'œuvre poétique de Dioscore dans Fournet (1999).

archives découvertes en 1905, Dioscore est un chrétien. En plus des documents qu'il a rédigés en tant qu'entrepreneur foncier, administrateur de son village puis notaire, il est l'auteur de poèmes de circonstance dont sont conservés les brouillons.

La forme « classique » par laquelle Dioscore a choisi de s'exprimer, le vieil hexamètre véhiculant tout un capital de clichés païens, pouvait désormais cohabiter avec les références chrétiennes. Une des caractéristiques les plus saillantes de son œuvre est la bigarrure qui résulte de cette coexistence pacifique de motifs païens et de thèmes chrétiens, comme dans cet épithalame (fig. 3)<sup>1</sup> :

« Ils n'ont pas eu de peine à se trouver, semblables à Bellérophon. Ils bénéficient des faveurs de la Lune qui se réjouit de leur hyménée, des sillons des terres à blé qui se parent avec grâce de fleurs, et du diligent Dionysos à la tête couronnée et du Nil. Qu'en le protégeant d'un malheur fatal, Dieu leur octroie pour toujours un mariage qui surpasse tous les autres et d'où naîtront de nombreux enfants »<sup>2</sup>.

Inversement, dans l'une des plaintes qu'il a rédigées pour dénoncer des injustices dont il avait été victime et où la forme prosaïque n'impliquait pas l'utilisation

<sup>1</sup> Je donne d'autres exemples dans Fournet (2003 : 101-114).

<sup>2</sup> *P.-Aphrod.Lit.* IV 34, 8-13, éd. Fournet (1999).

obligée de clichés païens, il n'hésite pas à dire qu'il s'en remet à la justice de son destinataire « [...] après Dieu notre maître, notre bienfaiteur et le patron de l'éparchie tout entière, puisque vous tenez votre sang de la race de Zeus »<sup>1</sup>.

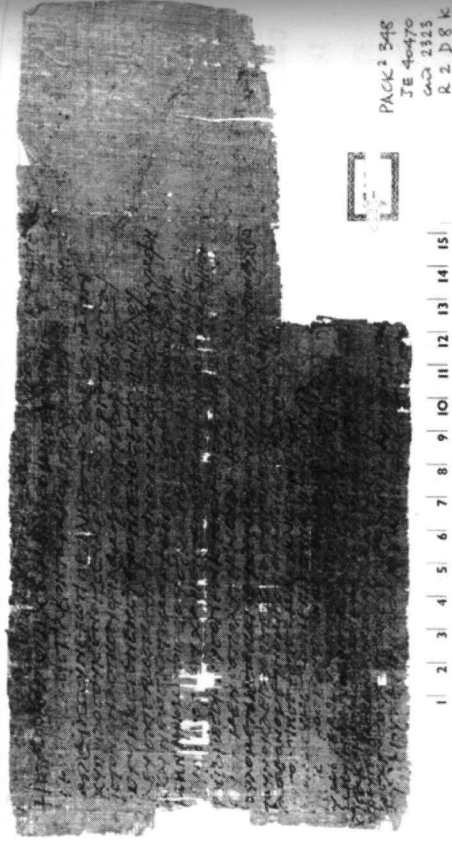


Fig. 3 : Poème autographe de Dioscore d'Aphrodité célébrant le mariage d'Isak (565-573). © Archives photographiques internationales de papyrologie (photo : A. Bülow-Jacobsen).

Cette hybridation ne doit pas étonner : la culture grecque profane continue à être la culture de référence des hommes de qualité. Elle n'est pas jugée opposée à la culture chrétienne mais complémentaire.

<sup>1</sup> *P. Cair-Masp. I 67020, 5-6*, éd. Maspero (1911).

On peut donc parler d'un monde biculturel, ou plus exactement d'une culture chrétienne qui intègre l'acquis classique, qui reprend le moule classique et autorise les références explicites au paganisme ancien, dans la mesure où celui-ci n'est pas ressenti comme culturel, mais comme culturel. Cette tolérance est d'ailleurs la marque même du triomphe irréversible du christianisme.

Il me faut conclure. Comme toujours en histoire, un fait est fortement dépendant des sources qui le documentent et du regard que l'on porte sur celles-ci. Le dernier paganisme est un phénomène difficile à cerner en raison des réalités très multiformes qu'il recouvre (paganisme des intellectuels, des élites urbaines, des campagnes) et encore plus difficile à apprécier du fait de la nature biaisée des sources susceptibles de l'éclairer. Les tensions religieuses que j'annonçais dans mon titre et auxquelles on se serait attendu entre chrétiens et derniers païens reposent pour une part sur des malentendus et des textes à visées idéologiques, qui, malgré les travaux qui ne cessent de les démonter et d'en montrer les biais, persistent à nourrir un imaginaire collectif, à entretenir une mythologie moderne, — dont procède un film comme *Agora*. Si tensions il y eut, — je ne voudrais nier leur réalité —, ce qui me semble caractériser le mieux ces siècles de transition entre l'Antiquité et le Moyen-Âge, c'est cette culture de la synthèse qui s'est rapidement développée et qui, en

plaçant le débat au niveau des mots et des formes, a beaucoup joué pour désamorcer et dépasser les antagonismes religieux. L'institutionnalisation du christianisme et les querelles politico-théologiques qu'elle a entraînés ont eu tôt fait de relativiser ces antagonismes entre païens et chrétiens pour mettre en pleine lumière d'autres antagonismes qui vont empoisonner pendant des siècles l'Église et encombrer la littérature chrétienne.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Éditions et traductions d'auteurs anciens

*Corpus Juris Civilis*. II. *Codex Justinianus*, éd.

P. Krueger, Berlin, 1892.

Damascius, *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, éd.

C. Zintzen, Hildesheim, 1967.

—, *The Philosophical History*, éd. P. Athanassiadi, Athènes, 1999.

Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, textes syriaques publiés, traduits et annotés par M.-A. Kugener, *Patrologia Orientalis*, II/1, n° 6, Paris, 1904.

### 2. Études et commentaires

Bagnall, R.S. (1982), « Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt », *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 19 : 105-124.

— (1987), « Conversion and Onomastics: A Reply », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 69 : 243-250.

— (1988), « Combat ou vide : christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive », *Ktêma*, 13 : 285-296.

— (1995), *Reading Papyri, Writing Ancient History*, Londres-New York (Approaching the Ancient World, 19).

— (2003), *Later Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration*, Aldershot (Collected Studies Series, 758).

Bauer, A. & Strzygowski, J. (1905), *Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev*, Vienne.

Borkowski, Z. (1990), « Local Cults and Resistance to Christianity », *Journal of Juristic Papyrology*, 20 : 25-30.

Bradbury, S. (1995), « Julian's Pagan Revival and the Decline of Blood Sacrifice », *Phoenix*, 49 : 331-356.

Cameron, A. (1965), « Wandering Poets: A Literary Movement in Byzantine Egypt », *Historia*, 14 : 470-509.

— (1985), *Literary and Society in the Early Byzantine World*, Londres (Collected Studies Series, 209).



- (2007), « Poets and Pagans in Byzantine Egypt », in R.S. Bagnall (éd.), *Egypt in the Byzantine World. 300-700*, Cambridge : 21-46.
- Chuvin, P. (2008), « Le “cynisme” d’Hypatie. Historiographie et sources anciennes », in J.-Y. Empereur & C. Décobert (éd.), *Alexandrie médiévale* 3, Le Caire : 59-68 (Études alexandrines, 16).
- (2009<sup>3</sup>), *Chronique des derniers païens*, 3<sup>e</sup> éd., Paris.
- Depauw, M. & Clarysse, W. (2013), « How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion », *Vigiliae Christianae*, 67 : 407-435.
- Dijkstra, J.H.F. (2004), « A Cult of Isis at Philae after Justinian? Reconsidering P.Cair.Masp. I 67004 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 146 : 137-154.
- Dzielska, M. (2010), *Hypatie d’Alexandrie*, Paris.
- Fournet, J.-L. (1999), *Hellénisme dans l’Égypte du VI<sup>e</sup> siècle : la bibliothèque et l’œuvre de Dioscore d’Aphrodité*, Le Caire (MIFAO, 115).
- (2003), « Between Literary Tradition and Cultural Change. The Poetic and Documentary Production of Dioscorus of Aphrodite », in A.A. MacDonald, M.W. Twomey & G.J. Reinink (éd.), *Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West*, Louvain : 101-114 (Groningen Studies in Cultural Change, 5).

- (2008), *Les archives de Dioscore d’Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l’Égypte byzantine. Actes du colloque de Strasbourg (8-10 décembre 2005)*, textes édités par J.-L. Fournet, en collaboration avec C. Magdelaine, Paris.
- (2011), « Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (*Panegerico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni*) », in L. Cristante & S. Ravalico (éd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, IV, Trieste : 19-31.
- (2016), « Anatomie d’une bibliothèque de l’Antiquité tardive : l’inventaire, le faciès et la provenance de la ‘Bibliothèque Bodmer’ », *Adamantius*, 21 : 8-40.
- Frankfurter, D. (2014), « Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse », *Vigiliae Christianae*, 68 : 284-289.
- Marrou, H.-I. (1981<sup>7</sup>), *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité*. II. *Le monde romain*, 7<sup>e</sup> éd., Paris.
- Maspero, J. (1911), *Papyrus grecs d’époque byzantine. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, I, Le Caire.
- (1914), « Horapollon et la fin du paganisme égyptien », *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale*, 11 : 163-195.

— (1916), *Papyrus grecs d'époque byzantine. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, III, Le Caire.  
 Nautin, P. (1967), « La conversion du temple de Philae en église chrétienne », *Cahiers archéologiques*, 17 : 1-43.  
 P. Bodmer XXIX, éd. A. Hurst, O. Reverdin, J. Rudhardt, *Vision de Dorotheos*, Genève, 1984.  
 Rémondon, R. (1952), « L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles) », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 51 : 63-78.  
 Saffrey, H.D. (2000), « Hypatie d'Alexandrie », in R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris : 814-817.  
 Stein, H. (1949), *Histoire du Bas-Empire*. II. *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Paris-Bruxelles-Amsterdam.  
 Wipszycka, E. (1986), « La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. À propos d'une étude de R.S. Bagnall », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 62 : 173-181.

## Un nouveau fragment de l'Histoire de Wāṣil (Ḥadīṭ Wāṣil) conservé dans la collection des « Papiers de Damas »

Jean-Michel Mouton

*Directeur d'études en histoire et archéologie du monde musulman à l'École Pratique des Hautes Études et correspondant de l'Institut de France, après avoir été membre de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, maître de conférences à L'Université de Picardie et à Paris-Sorbonne, puis professeur des universités à Lyon 2. Il a dirigé plusieurs chantiers archéologiques dans le monde arabe (Damas, Sināi, Libye) ; il travaille actuellement sur les documents conservés à la grande mosquée de Damas.*

La collection des « Papiers de Damas » découverte lors de l'incendie de la Grande mosquée en 1893 et aujourd'hui conservée à Istanbul avait déjà livré un texte appartenant à la catégorie des écrits polémiques islamo-chrétiens<sup>1</sup>. Il s'agissait d'un pamphlet musulman anonyme contre les chrétiens datant de l'époque abbasside et publié il y a près d'un demi-siècle par Dominique Sourdel<sup>2</sup>. L'intérêt que les hommes de religion damascains portaient à cette littérature se trouve à nouveau illustré par la découverte parmi les manuscrits démembrés de ce

<sup>1</sup> Sourdel & Sourdel (1964 [1965] : 1-25) ; Eid. (1965 [1966] : 73-85).

<sup>2</sup> Sourdel (1966 [1967] : 1-33 + 1 pl. ht.).