



ORIENT - OCCIDENT

Volume 20/1
2015



*Ouvrage publié avec le concours
de la Société des Amis de la Bibliothèque Salomon Reinach*

Comité d'honneur (au 01.01.2016) :

Jean ANDREAU, Alexandre FARNOUX, Ian MORRIS, Georges ROUGEMONT, Catherine VIRLOUVET

Comité de Rédaction (au 01.01.2016) :

Marie-Françoise BOUSSAC, Roland ÉTIENNE, Jean-François SALLES, Laurianne MARTINEZ-SÈVE, Jean-Baptiste YON

Responsable de la Rédaction : Marie-Françoise BOUSSAC

Adjoint : Jean-Baptiste YON

Maison de l'Orient et de la Méditerranée — Jean Pouilloux
7 rue Raulin, F-69365 LYON

Marie-Francoise.Boussac@mom.fr

www.topoi.mom.fr

www.persee.fr/web/revues/home/prescript/revue/topoi

Diffusion : De Boccard Édition-Diffusion, 11 rue de Médicis, 75006 PARIS

Topoi. Orient-Occident 20, Lyon (2015)

ISSN : 1161-9473

Illustration de couverture : Masque de théâtre en terre cuite ornant une lampe à huile, Égypte romaine. Dessin O.Callot, d'après *Pierre Bergé, Catalogue Archéologie* (vente 1^{er} décembre 2011), p.104, n° 171.

Illustration du dos : Lutteurs, bronze du Walters Art Museum 54.1050. Dessin O.Callot.

SOMMAIRE

Fascicule 1

Sommaire	5-8
Index des auteurs	9-10
Dossiers	
<i>Rencontres, convivialité, mixité, confrontations.</i>	
<i>Les espaces sociaux de l'Égypte tardive</i>	
B. REDON et G. TALLET, « Introduction »	11-23
M. YOYOTTE, « Le “harem”, les femmes de l'entourage royal et leurs lieux de résidence aux époques tardives : espace social ou espace clos ? »	25-45
M.C.D. PAGANINI, « The gymnasium as ‘lieu de sociabilité’ in Ptolemaic Egypt: the role of private associations »	47-58
B. REDON, « Rencontres, violence et sociabilité aux bains. La clientèle des édifices balnéaires ptolémaïques »	59-87
Fr. DUNAND, « Espace public, espace privé. la convivialité des fêtes égyptiennes »	89-107
Chr. VENDRIES, « Regard sur les spectacles à Alexandrie. Le comportement du public à travers le discours de Dion de Pruse (<i>Or.</i> 32) »	109-142
S. DHENNIN, « La nécropole à l'époque hellénistique et romaine en Égypte. Espace funéraire, espace social ? »	143-164
<i>Le thème du déclin dans l'historiographie de l'Égypte et l'Orient ancien</i>	
D. AGUT, M.-P. CHAUFFRAY et A.-E. VEISSE, « Introduction »	165-166
J. MONERIE, « De Šamaš-šum-ukin à Sardanapale : Histoire d'un mythe de la décadence »	167-185
E. JAMBON, « “Fin de siècle” ou “Belle époque” ? Réflexions sur la représentation de l'Égypte tardive chez Gaston Maspero et Ernest A. Wallis Budge »	187-208
Chr. FISCHER-BOVET, « A challenge to the concept of decline for understanding Hellenistic Egypt. From Polybius to the twenty-first century »	209-237
L. MEDINI, « Chronique d'une mort annoncée ? Le crépuscule des temples et des païens d'Égypte »	239-280
Études	
M. CASEVITZ, « Grec Παράνοια, français Paranoïa »	281-291
G. ROUGEMONT, « Épigraphie delphique »	293-321
Fr. IMBERT, « L'épigraphie des traces. L'inscription monumentale peinte de Hammâm as-Sarâh en Jordanie »	323-332

SOMMAIRE

Fascicule 2

Sommaire	337-338
À propos des <i>Finances des cités grecques</i> de L. Migeotte	
V. CHANKOWSKI et D. ROUSSET, « Introduction »	339-344
J. DAVIES, « Migeotte's Finances...: <i>Altertumswissenschaft</i> and the economic historian »	345-357
O. PICARD, « Monnaies et finances publiques dans la cité grecque »	359-368
D. ROUSSET, « Les fonds sacrés dans les cités grecques »	369-393
P.J. RHODES, « Léopold Migeotte on Athenian Finance »	395-409
A.V. WALSER, « The Finances of the Cities of Asia Minor »	411-433
V. CHANKOWSKI, « L'apport des sources d'époque impériale à la connaissance des finances des cités grecques »	435-461
D. MENJOT, « Regard sur les finances des villes de l'Occident médiéval (XIII ^e -XV ^e siècles) »	463-476
L. MIGEOTTE, « Les finances de cités grecques un an plus tard »	477-494
Variétés	
A. AL-HUSAN, J. ALIQUOT, « Retour au pays natal. L'épithète d'un bénéficiaire du gouverneur du Diospont en Arabie »	495-502
Comptes rendus	
<i>Monde méditerranéen</i>	
R. ÉTIENNE, G. CHASTAGNARET, P. HORDEN et S. KIONSHITA, <i>A Companion to Mediterranean History</i> (2014)	503-506
<i>Orient ancien, Iran, Inde</i>	
R. BOUCHARLAT, E.R.M. DUSINBERRE, <i>Empire, Authority, and Autonomy in Achaemenid Anatolia</i> (2013)	507-510
R. BOUCHARLAT, E.W. SAUER <i>et al.</i> , <i>The Great Wall of Gorgan</i> (2013)	511-515
P. CALLIERI, M. SHENKAR, <i>Intangible Spirits and Graven Images</i> (2014)	517-522
P. SCHNEIDER, R.A. CARTER, <i>Sea of Pearls</i> (2012)	523-528
V. LEFÈVRE, C. FERRIER, <i>L'Inde des Gupta (IV^e-VI^e siècles)</i> (2015)	529-535
C. FERRIER, D. SCHLINGLOFF, <i>Fortified Cities of Ancient India</i> (2013)	537-542

Monde hellénistique

- P. BRIANT, *East and West in the World Empire of Alexander. Essays in honour of Brian Bosworth* (2015) 543-550
- P.-O. LEROY, V. Bucciantini, *Studio su Nearco di Creta* (2015) 551-556
- L. CAPDETREY, P.J. Kosmin, *The Land of the Elephant Kings* (2014) 557-565
- J. LERNER, S. Plischke, *Die Seleukiden und Iran* (2014) 567-572
- J.-Fr. SALLES, G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum. IX. L'habitat* (2013) 573-578
- L. SÈVE-MARTINEZ, R. Mairs, *The Hellenistic Far East* (2014) 579-588
- L. SÈVE-MARTINEZ, F. Muccioli, *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici* (2013) 589-597
- Ch. LEROUGE-COHEN, R. Strootman, *Courts and Elites in the Hellenistic Empires* (2014) 599-603
- L. GRASLIN-THOMÉ, S. Honigman, *Tales of High Priests and Taxes* (2014) 605-614
- Fr. PROST, J. Ma, *Statues and Cities* (2013) 615-618

Égypte et Orient de l'époque hellénistique à l'islam

- J.G. MANNING, K. Burselis et al. (éds), *The Ptolemies, the Sea and the Nile* (2013) 619-622
- J.G. MANNING, K. Blouin, *Triangular Landscapes* (2014) 623-626
- Th. FAUCHER, H.-Chr. Noeske et al., *A catalogue of the Roman provincial coins from the Alexandrian mint in Alexandria* (2014) 627-629
- G. RUFFINI, Y. Broux, *Double Names and Elite Strategy in Roman Egypt* (2015) 631-636
- S. SCHEUBLE-REITER, A.-E. Veïsse, St. Wackenier, *L'armée en Égypte* (2014) 637-644
- J.-B. YON, G.Fr. Grassi, *Semitic Onomastics from Dura Europos* (2012) 645-656
- M. SARTRE, M. Restle et J. Koder (éds), *Azra'a (Zora)* (2012) 657-659
- C. SALIOU, Chr. Shepardson, *Controlling Contested Places. Late Antique Antioch* (2014) 661-666

Grèce depuis l'époque archaïque

- M. DANA, R. Garland, *Wandering Greeks* (2014) 667-673
- J. ZURBACH, Th. Tartaron, *Maritime Networks in the Mycenaean World* (2013) 675-678
- J. WHITLEY, S. Verdan, *Le Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros* (2013) 679-682
- M. PERRON, M. Bessios et al., *Μεθώνη Περίας I* (2012) 683-696
- W. TIETZ, I. Pernin, *Les baux ruraux en Grèce ancienne* (2014) 697-699
- T. LUCAS, A. Blaineau, *Le Cheval de guerre en Grèce ancienne* (2015) 701-706
- R. ÉTIENNE, B. Helly, *Géographie et histoire des Magnètes de Thessalie I* (2013) 707-709
- A.-C. PANISSIÉ, N. Papazarkadas (éd.), *The Epigraphy and History of Boeotia* (2014) 711-718
- M.-Th. LE DINAHET, Gr. Bonnin, E. Le Quéré (éds), *Pouvoirs, îles et mer* (2014) 719-723
- B. HOLTZMANN, A. ZAMBON, *Aux origines de l'archéologie en Grèce* (2014) 725-732

Rome et Occident

- H. BRUHNS, Ph. Kay, *Rome's Economic Revolution* (2014) 733-738
- Fr. DE CALLATAÏ, C. Apicella et al. (éds), *Les affaires de Monsieur Andreau* (2014) 739-744
- J.-Cl. DECOURT, M. P. de Hoz, *Inscripciones Griegas de España y Portugal* (2014) 745-750

CHRONIQUE D'UNE MORT ANNONCÉE ?

Le crépuscule des temples et des païens d'Égypte¹

En guise de prolegomènes ou le triomphe du déclin

« Le paganisme est mort, c'est un fait, mais comme le dernier des stégosaures ou comme un récif corallien ? » C'est par cette question provocatrice que R. Macmullen² s'interroge sur la fin du paganisme dans l'empire romain. Si la disparition des religions païennes est en effet indéniable, les modalités selon lesquelles cette extinction s'est produite se prêtent, aujourd'hui encore, à des interprétations divergentes. Le « déclin » de l'empire romain d'une part et le « triomphe » du christianisme de l'autre sont les deux éléments qui ont été employés pour aborder ce bouleversement religieux. En effet l'étude de ce sujet a souvent été indissociablement liée à l'analyse d'un autre phénomène : la christianisation du bassin méditerranéen au III^e et au IV^e siècle de notre ère. Même si l'on se déplace du cadre plus vaste de l'empire à celui plus restreint de l'Égypte, la situation ne change pas. Voici ce que H.I. Bell a écrit sur la question : « Thus the Christian triumph was no accident. Later paganism at its best has a singular attractiveness. It died with a kind of mellow splendour, like a beautiful sunset, but dying it was. It had been conquered by the truer and finer religion, for

1. Cet article est issu d'un mémoire de Master 1 effectué en 2007 sous la direction des professeurs Dominique Valbelle et Jean Gascoü : que tous les deux soient ici remerciés pour leurs précieux conseils et pour toute l'aide qu'ils ont apportée à ce travail. Je voudrais aussi remercier chaleureusement les professeurs Christiane Zivie-Coche, Mark Smith et Willy Clarysse pour leur relecture et leurs suggestions qui m'ont permis d'améliorer sensiblement ce travail. Un grand merci enfin aux membres de l'atelier Aigyptos, et plus particulièrement à Marie-Pierre Chaufray, Anne-Emmanuelle Veisse et Damien Agut-Labordère pour leur soutien et leurs corrections sans lesquels cet article n'aurait pu être terminé.

2. MACMULLEN 1987, p.207.

which it had itself prepared the way, a religion which at last brought the solution of problems which paganism had posed but to which it had found no answer³».

Ce n'est qu'à partir des années 1980 que la séparation de ces deux phénomènes religieux a été opérée⁴. La fin du paganisme a son propre parcours, mais l'essor du christianisme n'est plus à considérer comme un des facteurs déterminants de l'essoufflement du paganisme⁵. Le principal responsable de ce processus serait en revanche la crise économique qui a frappé l'empire romain au cours du III^e siècle. En Égypte, la détresse économique dans laquelle les villes et les villages furent plongés n'aurait pas épargné les principales institutions religieuses du pays, à savoir les temples. Telle est la thèse soutenue par R. Bagnall: «il semble que la société des villages égyptiens n'avait d'autre articulation interne que celle fournie par ces temples [...]. La perte des temples comme centres actifs a été un désastre majeur pour la cohésion de la vie villageoise et le sens de la communauté»⁶. Cela aurait engendré une sorte de *vacuum* religieux, de vide, pour utiliser le terme employé par l'auteur, dans lequel le christianisme a pu se greffer assez aisément.

Les rôles se sont donc paradoxalement inversés: la crise interne de la religion traditionnelle serait un des moteurs de la diffusion de la religion du Christ dans la *chôra* égyptienne. L'analyse disjointe de ces deux phénomènes que propose R. Bagnall a ouvert des nouvelles perspectives et alimenté le débat⁷. Toutefois le «clin d'œil gibbonien» que certains auteurs ont constaté s'avère être plus qu'une simple connivence avec le lecteur⁸. Si l'étude de la documentation papyrologique permet à l'auteur américain de démasquer un certain nombre de lieux communs historiographiques concernant le déclin de l'Antiquité tardive, la fin de la religion païenne ne semble pas faire partie de cet ensemble⁹. Le déclin du paganisme apparaît

3. BELL 1954, p.105.

4. Pour une bibliographie sur la question, cf. DIJKSTRA 2008, p.14-15 et n.67, en particulier; STADLER 2012a, p.188-190.

5. Cf. FOURNET 2010, p.112-116.

6. BAGNALL 1988, p.296 [= BAGNALL 2003, n° X]. Pour un résumé des positions de l'auteur, cf. aussi BAGNALL 1993, p.261-268.

7. Le livre de FRANKFURTER 1998, se réfère souvent aux conclusions de R. Bagnall.

8. CARRIÉ 1995, p.322-326. À ce propos R. Bagnall a constaté que «some of the reviewers of that book and others who have discussed the topic have reacted forcefully against what struck them as revived triumphalism, although without (as it seems) actually coming to terms with the evidence as set out in detail in the article», BAGNALL 2003, *addenda*, p.3. Le but de ce travail est justement de revenir sur les arguments du papyrologue américain pour nuancer ses conclusions.

9. Pour une liste de ces arguments, cf. CARRIÉ 1995, p.322-326.

en effet comme le véritable leitmotiv de la question¹⁰. Nous allons donc étudier cet aspect plus en détail pour essayer de comprendre les problèmes qui accompagnent cette idée du déclin du paganisme en Égypte.

Déclin et religion(s) païenne(s) : une question de définition

Le Trésor de la Langue Française propose pour le terme de déclin la définition suivante : « Fait d'arriver progressivement au terme de son cours après avoir atteint son apogée »¹¹. Ainsi, pour qualifier de déclin la phase finale d'un phénomène, il faut nécessairement la comparer au moment le plus intense de sa manifestation. Il s'agit donc d'un concept essentiellement relatif, dépendant du moment où l'on situe l'apogée du phénomène étudié, et le domaine de la religion égyptienne n'échappe pas à ce principe.

Les auteurs qui se sont occupés de la fin du paganisme en Égypte ont donné plusieurs définitions de la notion de religion : ces interprétations différentes expliquent ainsi les conclusions divergentes auxquelles les chercheurs ont abouti. Pour R. Bagnall par exemple, la religion « consiste en une agglomération de dédicaces, de sacrifices, de rituels, et de toutes formes d'interaction entre l'humain et le divin »¹², alors que D. Frankfurter la définit comme « a collective endeavor to negotiate fertility, safety, health, misfortune, identity and collective solidarity »¹³. Dans la définition du papyrologue américain, cette interaction en Égypte a été fixée dans les temples et c'est donc l'activité des sanctuaires et de leur personnel qui est étudiée : c'est à dire l'aspect plus institutionnel, matériel et économique de la question, alors que dans le deuxième cas, c'est plutôt le côté anthropologique et social du problème qui est pris en considération. Ces deux approches différentes peuvent néanmoins être considérées comme deux analyses complémentaires du même phénomène : si la religion en tant qu'institution est peut-être défunte avec la crise du III^e siècle, des pratiques et des rituels peuvent se poursuivre, à un niveau local, même après le IV^e siècle¹⁴.

Avant d'étudier plus en détail les différentes sources susceptibles de nous permettre de comprendre le dernier volet de l'histoire de la religion égyptienne, il reste un dernier terme sur lequel il faut s'arrêter : celui de « païen ». J. Dijkstra a souligné le problème que pose cette notion, qui est employée à propos de toutes

10. Nous avons repéré, dans l'article, en moyenne, au moins une attestation de ce mot par page, sans compter ses synonymes. Cette insistance sur le thème du déclin avait déjà été remarquée par DIJKSTRA 2008, p. 19-20.

11. <http://www.cnrtl.fr/definition/déclin>.

12. BAGNALL 1988, p. 285.

13. FRANKFURTER 1998, p. 6.

14. DIJKSTRA 2008, p. 22. Pour un résumé des points qui opposent les deux auteurs américains cf. *ibid.*, p. 19-22.

les religions différentes du christianisme, à l'exception du judaïsme¹⁵. P. Chuvin a étudié le sens du terme *paganus*, qui désigne l'autochtone, celui qui garde ses propres coutumes, en opposition aux *alieni*, les gens « d'ailleurs » qui sont devenus de plus en plus chrétiens¹⁶. Cette distinction reflète en effet l'attention portée par les païens du III^e et IV^e siècle aux traditions de leurs ancêtres, appelées les *patria* en langue grecque. Dans le cadre de l'Égypte les ancêtres peuvent faire référence aussi bien aux Grecs qu'aux Égyptiens. Bien qu'il s'agisse de deux systèmes très différents, les religions grecque et égyptienne ont pourtant cohabité et dialogué pendant plusieurs siècles dans le même territoire¹⁷. La transformation de la société pendant la période romaine rend de plus en plus perceptible son caractère grec, même s'il reste toujours marqué par des traits égyptiens¹⁸. Ainsi au moment où les auteurs chrétiens se réfèrent aux païens, c'est plutôt avec les dieux de la Grèce, semble-t-il, qu'ils poléminent¹⁹. En effet leurs connaissances sur la matière dérivent surtout des auteurs grecs, mais elles sont assez superficielles et approximatives, comme le démontre par exemple la croyance que les païens d'Égypte vénéraient l'oignon²⁰.

En ce qui concerne plus spécifiquement les témoignages chrétiens, R. Bagnall a souligné un autre sens possible pour le terme « païen ». Un des buts de la polémique des auteurs chrétiens était en effet celui de faire apparaître leurs adversaires comme des païens et il est donc nécessaire de remettre ces témoignages dans leur contexte historique, c'est à dire le contexte des querelles doctrinales entre les différents courants du christianisme au cours des IV^e et V^e siècles. En prenant en considération la volonté de maintenir une certaine uniformité au sein du christianisme²¹, dans les écrits de ces hommes de foi le terme « païen » pourrait aussi avoir le sens de

15. DIJKSTRA 2008, p. 16-17.

16. CHUVIN 1990, p. 17.

17. Cf. SMITH 2002, p. 244-245.

18. A propos de ces changements, cf. WIPSZYKA 1988, p. 161-163, et plus récemment VANDORPE 2012, p. 260-276.

19. Il n'est pas toujours aisé de saisir l'identité exacte de ces divinités, notamment quand elles sont attestées dans les documents en langue grecque. Dans les papyrus ces dieux peuvent aussi bien porter un nom grec qu'égyptien sans que cela soit un facteur déterminant pour leur identification. Sur cette question cf. TALLET 2012, p. 442-444, et STADLER 2012a, p. 191. Pour une analyse de l'iconographie de ces divinités représentées à travers des canons hellénistiques, cf. RONDOT 2013.

20. GASCOU 1996, p. 349. L'oignon joue un rôle dans le cadre des cultes sokariens, mais il n'est pas possible de parler de phytolatrie pour ce légume, cf. GRAINDORGE 1992, p. 87-105.

21. Mais pour FRANKFURTER 1998, p. 7, cette uniformité chrétienne n'est qu'un idéal décrit dans les sermons coptes.

«hérétique»²². Dans son invective contre Gessios²³ par exemple, Shenouté l'accuse de paganisme, en lui reprochant d'avoir affirmé que «Jésus n'était pas de nature divine» ou plus exactement que «Jésus n'était pas un dieu»²⁴. Cette affirmation rappelle les positions théologiques de l'adoptianisme ou du subordinatianisme, dont elle serait une sorte de «short-form sloganistic version»²⁵. Or, puisque Gessios avait été gouverneur de la Thébaïde sous le règne de l'empereur Valens, qui fut un défenseur de l'arianisme, il pourrait avoir embrassé la même hérésie que celle que supportait l'empereur. Un autre indice susceptible de confirmer cette hypothèse réside dans le fait que son *cursus honorum* s'arrête à la mort de l'empereur et que le notable de Panopolis se retira de la vie publique après cet événement²⁶.

Ces exemples illustrent la variété de sens que peut revêtir le terme païen : la définition de qui ou qu'est-ce qu'un païen dépend ainsi en grande partie de la perspective de l'observateur et, comme le rappelle C.P.Jones, «Paganism is always a blurred and shifting category that defies net taxonomies»²⁷. Cela devient d'autant plus sensible lorsque le mot païen est employé en opposition à celui de chrétien. La définition de chrétien en effet, notamment dans l'empire romain des III^e et IV^e siècles, est fuyante et une démarcation nette entre pratiques religieuses païennes et chrétiennes ne peut être toujours établie avec précision²⁸. Ainsi, si le concept de déclin est essentiellement une notion relative, celui de religion(s) païenne(s) présente aussi plusieurs définitions possibles qui entrent en ligne de compte dans l'étude des différents faciès du déclin du paganisme en Égypte.

Le silence de l'épigraphie

Pour soutenir la thèse selon laquelle le déclin progressif de la religion égyptienne traditionnelle, commencé dès le I^{er} siècle, s'achève au milieu du III^e siècle, R.Bagnall se concentre d'abord sur les sources épigraphiques grecques et hiéroglyphiques en remarquant que le soutien impérial pour les travaux de construction, réparation et rénovation des sanctuaires, disparaît au milieu du III^e

22. BAGNALL 2008, p.28-32; pour un avis différent, cf. WIPSYCKA 1988, p.147-148.

23. À propos de cet épisode cf. *infra*, «Le témoignage de la littérature chrétienne», p.264-271.

24. EMMEL 2002, p.99.

25. BAGNALL 2008, p.31.

26. BAGNALL 2008, p.31.

27. JONES 2014, p.7.

28. FRANKFURTER 1998, p.286-287. À propos de la permanence de traditions païennes parmi les chrétiens et de l'intégration de ces pratiques au sein du christianisme, voir MACMULLEN 1997, p.103-149. Au sujet des «survivances païennes», cf. aussi *infra* «De la religion du temple aux pratiques religieuses privées», p.260-264.

siècle, et que, dans le domaine privé, la situation ne semble guère différente²⁹. R. Bagnall se sert ensuite des témoignages archéologiques indiquant qu'un certain nombre de temples ont été abandonnés à cette époque et que leur système d'écriture, démotique et hiéroglyphique, ne semble pas leur avoir survécu³⁰. Enfin il constate que la documentation papyrologique est assez avare de renseignements sur les temples et leur personnel après le milieu du III^e siècle³¹. Y a-t-il moyen de nuancer ce constat ?

J. Geffcken en 1929 datait déjà la fin du paganisme civique de cette période, pendant laquelle disparaissaient les inscriptions témoignant de l'apport matériel des personnes privées au culte des dieux³². Toutefois R. Macmullen a mis en évidence les problèmes de méthode que pose une analyse de ce phénomène qui se fonde sur la fréquence des attestations épigraphiques pour déterminer la vitalité ou le déclin d'un culte. Pour que le raisonnement soit correct l'ampleur du corpus étudié (c'est à dire la totalité des inscriptions sans distinction) devrait rester constante selon les périodes; or ce n'est pas le cas. Il faut en effet prendre en considération ce que R. Macmullen définit comme «the epigraphic habit», c'est-à-dire la fréquence avec laquelle les gens ont recours aux inscriptions. Dans son étude l'auteur a identifié le milieu du III^e siècle comme le moment charnière pour le changement de «l'habitude épigraphique». Après avoir atteint son point culminant sous le règne de Septime Sévère, le nombre de toutes les inscriptions, et pas seulement les inscriptions religieuses, diminue très nettement, aussi bien dans le domaine public que privé³³. Dans un tel contexte, la diminution des inscriptions à caractère cultuel au III^e siècle ne peut pas être considérée comme la preuve du déclin des religions païennes, mais elle est tout simplement conforme à la tendance remarquée pour la période en question.

Une deuxième objection méthodologique à l'emploi de l'absence de sources comme preuve pour démontrer la fin du paganisme réside dans la valeur de l'argument *a silentio*. R. Bagnall considère que le silence des sources est aussi important que leur présence; et cette absence ne peut pas être uniquement le fruit du pur hasard³⁴. Non seulement les temples des villages, mais aussi ceux des villes auraient souffert d'un manque des moyens nécessaires à leur entretien: les élites de l'époque de Sévère, en effet, s'engageaient plus dans les dépenses liées aux institutions publiques civiles,

29. BAGNALL 1988, p.287.

30. BAGNALL 1988, p.288-289.

31. Pour la documentation papyrologique cf. *infra*, p.253-256.

32. GEFFCKEN 1929, cité par BROWN 1983, p.66.

33. MACMULLEN 1982, p.239-244.

34. Pour un avis différent sur l'importance du rôle du hasard dans la conservation des documents et ses implications dans l'analyse du phénomène en question cf. STADLER 2012a, p.192.

comme par exemple le monde des athlètes. Le déclin serait donc venu d'une simple indifférence vis-à-vis des anciens lieux de culte³⁵.

Toutefois l'étude de G.Hölbl sur les temples de l'Égypte romaine ne donne pas l'impression d'un long déclin dont les résultats seraient devenus manifestes au III^e siècle. Au contraire, les témoignages épigraphiques et archéologiques montrent une activité des temples toute aussi importante qu'aux périodes précédentes non seulement pour la vallée du Nil, mais aussi pour les Oasis et la Nubie³⁶. En s'appuyant sur les contenus de la base de données de l'université de Würzburg³⁷ et sur le travail de G.Hölbl, W.Clarysse a publié un tableau récapitulatif des scènes décorées dans les temples d'époque gréco-romaine³⁸. D'après les chiffres que l'auteur présente, l'activité décorative entre le règne de Tibère et celui de Néron est de la même ampleur, voire légèrement plus importante, qu'à l'époque de Ptolémée III et de Ptolémée IV³⁹. Pourtant à l'époque où les deux souverains Lagides ont régné, il n'a jamais été question du déclin des temples égyptiens. Dans la seule région thébaine, par exemple, quatorze temples sont décorés ou construits entre le règne d'Auguste et celui d'Antonin le Pieux et les travaux continuent aussi sous les Sévères⁴⁰. Mais nombre de ces monuments n'ont été découverts que récemment ou n'ont pas encore été fouillés et une bonne partie des inscriptions romaines sont encore inédites ou trop souvent négligées⁴¹. R.Bagnall cite quelques-uns de ces édifices, mais ces bâtiments ne sont considérés que comme des cas isolés, des exceptions qui confirment la règle. Il est pourtant possible de les estimer comme s'inscrivant dans la continuité des travaux en faveur des temples, et c'est dans un même contexte vivant, dynamique et à forte portée politique, qu'il faut inscrire le martelage des cartouches de Geta et de Philippe l'Arabe à Esna⁴². Le martelage des noms du frère cadet de Caracalla et du successeur de Decius des parois du sanctuaire de Khnoum pourrait paraître superflu, compte tenu de la position géographique de ce temple, dans la partie méridionale

35. BAGNALL 2008, p.34, 38-39.

36. HÖBL 2000-2005. Pour les temples de l'époque romaine cf. aussi MINAS-NERPÉL 2012, p.362-382, et le site internet créé par l'université de Pise: < <http://www.romeinegypt.unipi.it/index.php> >.

37. Consultable en ligne sur le site < <http://www.serat.aegyptologie.uni-wuerzburg.de/> >

38. CLARYSSE 2010, t. I, p.276.

39. Pour des remarques similaires, cf. DERCHAIN 1992, p.5.

40. KLOTZ 2012, chap.5, p.225-381.

41. KLOTZ 2012, p.4.

42. SAUNERON 1952a, p.111-121. Pour un épisode plus ancien où la dimension politique joue toujours un rôle de premier plan dans la décoration des temples cf. CAUVILLE 2007, p.29-40.

de la Haute Égypte, et du nombre très restreint de personnes encore capables de lire les hiéroglyphes⁴³. Malgré le fait qu'à l'époque, l'image de l'empereur-pharaon en tant qu'officiant du culte ne correspond plus à une réalité historique, cet acte, d'une part, montre que le contrôle de l'autorité impériale sur la décoration des temples était encore en vigueur⁴⁴ et, d'autre part, «révèle que les prêtres avaient gardé intacte la vieille conception du fonctionnement de leur culte et savaient encore la signification de leurs actes par rapport à la cosmologie traditionnelle. De tout temps, en effet, pour être efficace, la gravure qui assurera la pérennité de l'acte liturgique qu'elle représente doit fixer un moment du réel, celui où un pharaon réel pourrait assumer réellement la fonction dont le tableau est le signe»⁴⁵. Cette attention portée à l'actualité des noms des empereurs romains inscrits sur les parois des temples est donc le résultat d'une volonté politique, mais aussi la conséquence de l'observation des règles du rituel.

Le passage où Dion Cassius décrit le mépris qu'Auguste portait à la religion traditionnelle égyptienne est bien connu⁴⁶, pourtant c'est sous son règne que l'activité architecturale en faveur des temples égyptiens est l'une des plus importantes⁴⁷. Si ces travaux peuvent se justifier pour des empereurs qui ont montré un intérêt particulier pour la religion égyptienne, tels que Néron ou Domitien (dont les cartouches se retrouvent par exemple dans deux temples d'Hermopolis restaurés sous leurs règnes⁴⁸), comment expliquer alors les très nombreuses constructions qui eurent lieu sous des empereurs plus traditionnalistes tels Tibère ou Antonin⁴⁹? Aussi les orientations religieuses de l'empereur ne rendent-elles pas compte à elles seules de la politique romaine en matière de construction des temples. Plusieurs facteurs de nature et d'échelle différentes peuvent expliquer une baisse de cette activité: à côté de raisons économiques, comme la crise de l'empire au III^e siècle, il peut y avoir aussi des explications d'ordre local, et spécifiques seulement à certains sites.

43. La même question se pose déjà pour la modification du nom de Galba dans les cartouches du temple de Aïn Birbiyeh suite aux événements s'étant produits à Rome en 68, cf. KAPER 2010, p. 181-201.

44. KAPER 2010, p. 196.

45. DERCHAIN 1992, p. 11.

46. Dion Cassius, *Histoire Romaine*, 51.16.5; cf. par exemple STADLER 2012b, p. 457.

47. Cf. CLARYSSE 2010, p. 276.

48. Les derniers travaux dans le « temple sud », construit par Ramsès II et probablement dédié à Ptah, datent du règne de Néron, cf. SPENCER 1989, p. 75. Sous le règne de Domitien est construit un temple dédié à la déesse Nehemetôuay parèdre de Thot: SNAPE 1989.

49. KLOTZ 2012, p. 225, n. 5.

Il est certain qu'à partir de la fin du III^e siècle nous n'avons plus de traces officielles d'une activité de décoration ou de construction importante pour les temples égyptiens. Comment faut-il interpréter ce silence ? La diminution objective du nombre d'inscriptions et de décorations dans les temples est-elle suffisante pour affirmer le déclin des sanctuaires ? La crise du III^e siècle précédemment citée a dû avoir sans doute un effet sur tous les aspects de la vie des temples et R. Bagnall rappelle à ce propos qu'« au tournant du II^e-III^e siècle, l'existence de versions grecques de l'*Oracle du potier* avec demande urgente de restauration des temples, révèle une conscience bien marquée de leur déclin »⁵⁰. L'emploi de ce texte prophétique en tant que témoignage des difficultés que traversaient les sanctuaires égyptiens nécessite cependant la plus grande prudence⁵¹. S'il est possible que certains passages du texte renvoient à des situations historiquement vécues, sa dimension littéraire doit aussi être prise en compte, notamment en raison des nombreux points communs qu'il partage avec d'autres textes bien plus anciens comme *La prophétie de Neferty* ou *Les lamentations de Ipouour*⁵², qui relèvent de la tradition égyptienne bien établie de la prophétie *post eventum*⁵³. De plus cette demande de restauration des temples dans l'*Oracle du Potier* indique tout de même que ces édifices fonctionnaient encore, autrement pourquoi se soucier de leur entretien ?

La domination romaine et les biens des temples

Toutefois la question de l'état des temples à la fin du III^e et au début du IV^e siècle mérite d'être posée. Traditionnellement c'est avec les réformes administratives qui eurent lieu à partir de la domination romaine que l'on fixe le début du déclin des temples. Ces réformes consistent en la confiscation⁵⁴, effectuée sous le règne d'Auguste, des terres appartenant aux sanctuaires, puis en la soumission du clergé égyptien à l'inspection de l'*Idios Logos*⁵⁵ et, à partir de 120 apr. J.-C., du grand prêtre

50. BAGNALL 1988, p.292.

51. Ce texte est transmis par deux papyrus de Vienne, *P.Graf.* (G 29787) et *P.Rain.* (G19813), et par un papyrus d'Oxyrhynchos *P.Oxy.* XXII, 2332 : cf. DUNAND 1977, p.41-67, et aussi HOFFMANN, QUACK 2007, p.192-193, 354.

52. En ce qui concerne la dimension historique de l'*Oracle du potier*, cf. DUNAND 1977, p.61-65, et au sujet des points communs que ce texte partage avec des œuvres égyptiennes plus anciennes cf. *ibid.*, p.48-49. Pour les deux textes cités, se référer par exemple à l'édition de PARKINSON 1997, p.131-143, pour *La prophétie de Neferty* et p.166-199 pour *Les lamentations de Ipouour*.

53. Cf. par exemple la prophétie sur l'origine de la V^e dynastie d'après le compte du Papyrus Westcar : PARKINSON 1997, p.102-127, et plus particulièrement p.116-120.

54. *P.Tebt.* II 302, cf. *infra*.

55. SWARNEY 1970.

d'Alexandrie qui était un officier civil romain⁵⁶. Des études récentes ont toutefois nuancé le poids de ces réformes sur le fonctionnement économique du temple, en suggérant que l'intervention romaine dans le domaine religieux avait principalement pour but de bien administrer les temples et d'empêcher toute irrégularité dans l'exercice des fonctions des prêtres⁵⁷.

Le document le plus souvent cité pour illustrer la politique romaine relative aux domaines fonciers des temples égyptiens est une pétition datée du règne de Vespasien et adressée au préfet d'Égypte de la part des prêtres de Soknebtynis à Tebtynis⁵⁸. Le texte évoque un épisode s'étant déroulé sous le règne d'Auguste, alors que Petronius était préfet : il s'agit de la conversion de 500 aroures de terre appartenant au temple de Tebtynis en terre royale. Le temple avait alors décidé de garder le contrôle de ces terres en payant un loyer à l'État, au lieu de recevoir la subvention annuelle (*syntaxis*) destinée à compenser les terres confisquées. Certains textes définissent la terre pour laquelle les temples payaient un loyer comme « publique et sacerdotale » (*demosia gē hiereutikē*) ou « royale et sacerdotale » (*basilikē gē hiereutikē*), ce qui indiquerait bien qu'elle restait sous le contrôle du clergé qui était toutefois obligé de verser une somme d'argent à l'État⁵⁹. Le scribe du village a essayé à plusieurs reprises de faire payer au clergé de Soknebtynis un loyer additionnel à celui que ce dernier versait déjà et c'est pour cette raison que les prêtres s'adressent au préfet d'Égypte en lui demandant de l'aide. Le revenu des terres en question permettait en effet d'assurer le culte et garantissait en même temps une rente aux prêtres eux-mêmes : le paiement d'un montant plus élevé aurait réduit ces bénéficiaires.

En s'appuyant sur la documentation démotique issue des archives de Sokonopis fils de Sigeris, homme lié à une famille de prêtres de Tebtynis, A. Monson a émis l'hypothèse que les terres pour lesquelles le temple de Soknebtynis payait un loyer ne constituaient pas la totalité des domaines du temple, mais seulement la partie qui était directement administrée par ce dernier⁶⁰. Tout d'abord à la fin de l'époque ptolémaïque ce temple possédait environ 130 aroures de terre seulement dans le village de Kerkeosiris et il semble donc peu probable que les 500 aroures dont il est question dans la pétition correspondent à l'intégralité des terres du temple⁶¹. Dans les archives de Sokonopis figurent ensuite plusieurs transactions ayant pour objet la terre sacrée. Le temple avait la faculté de donner à bail des parcelles de cette terre pour qu'elles soient cultivées ; ces contrats, qui n'étaient pas de très longue durée,

56. DUNAND, ZIVIE-COCHE 2006, p. 281-284, cf. aussi DIELEMAN 2005, p. 208-211.

57. KLOTZ 2012, p. 2-5.

58. *P.Tebt.* II 302.

59. MONSON 2012, p. 136-137.

60. MONSON 2005, p. 78-91.

61. *P.Tebt.* I 61 b, 323-325, cf. MONSON 2005, p. 85-86.

pouvaient être renouvelés à plusieurs reprises⁶². Il y a aussi un autre type de contrat attesté dans ces archives: d'après un papyrus⁶³, les prêtres du temple ont loué (*šḥn*) des terres à Sokonopis et la durée du bail est fixée «à jamais» (*š^c d.t*). Étant donné cette précision, il faudrait accorder au verbe égyptien *šḥn* le sens de «confier» plutôt que celui plus restreint de «louer»⁶⁴. D'un point de vue juridique, il serait possible de comparer cet acte à un bail héréditaire, mais avec une différence fondamentale: le bénéficiaire avait en effet des droits aliénables sur les terres qu'il recevait et qu'il pouvait ainsi donner à une tierce personne, alors que pour un bail héréditaire cela n'était pas possible et le locataire devait restituer les terres au temple s'il ne pouvait plus les cultiver⁶⁵. Un autre document du même lot de papyrus offre un exemple de cette distinction: il atteste que les terres confiées à Sokonopis appartenaient auparavant à un certain Sokonopmois, qui les avait à son tour obtenues d'un nommé Petosiris en échange (*šb.t*) d'autres terres⁶⁶.

La documentation ptolémaïque de Tebtynis offre ainsi de nouveaux éléments pour comprendre le rapport entre le statut des temples et la propriété privée des terres faisant partie des domaines sacrés. Au lieu de s'occuper directement de la culture de leurs propres terres, ou de les donner à bail, les temples pouvaient aussi les confier à des particuliers pour des périodes bien plus étendues. Ces personnes exerçaient, de fait, les droits de la propriété privée sur ces terres qui pouvaient être léguées en héritage, voire aliénées au moyen d'un échange, à d'autres particuliers⁶⁷. Cette pratique n'est pas exclusivement attestée dans le Fayoum, car la terre sacrée

62. Pour des exemples de ce type de contrat: *P.Cair.Dem.* II 30613, 30614, 30615, 30626, 31079, cf. MONSON 2005, p. 82.

63. *P.Cair.Dem.* II 30631.

64. Cf. le commentaire juridique de P. W. Pestman au *P. Recueil* II 10, p. 102. L'expression *š^c d.t* «à jamais» est aussi présente dans d'autres types de contrat démotiques où elle n'est pas à interpréter au sens littéral. Les contrats de vente où les personnes se vendaient elles-mêmes comme esclaves «à jamais», sont en réalité des engagements personnels temporaires, dont la durée est souvent d'un an renouvelable. Cf. MENU 1998, vol. II, p. 377-383. La question est de comprendre si dans ces locations de terre sacrée l'expression *š^c d.t* est une sorte de fiction légale ou si elle indique que le bail est vraiment perpétuel.

65. Cf. par exemple *P. Tebt.* II 309 et 310.

66. *P.Cair.Dem.* II 30630.

67. Pour une analyse plus complète et détaillée, cf. MONSON 2012, p. 131-136. Il s'agit d'une pratique déjà attestée aux époques antérieures comme le prouve le *P. Wilbour*, un registre de mesures et d'évaluation des revenus concernant diverses catégories de terre agricole, qui date de la quatrième année de règne de Ramsès V. Cf. GARDINER 1948.

de Pathyris pouvait être achetée ou prise à loyer par des particuliers qui avaient la faculté d'en disposer avec les mêmes droits que s'ils en étaient les propriétaires⁶⁸.

Au II^e siècle apr. J.-C. les temples donnent encore à loyer leurs terres par des baux à court terme ou héréditaires⁶⁹, mais il ne s'agit pas de la seule continuité entre époque ptolémaïque et romaine. Les archives de Tebtynis présentent en effet, pour la première moitié du I^{er} siècle de notre ère, des actes de vente et des cessions de terre sacrée qui peuvent être comparés aux mêmes types de transactions relatives à la terre catœcique ou plus généralement à la propriété foncière privée⁷⁰. Cela prouve donc qu'encore à l'époque romaine des particuliers, qui faisaient partie de la classe sacerdotale, avaient le droit d'être propriétaires de la terre sacrée⁷¹; cette terre gardait sa désignation de « sacrée », mais elle était classée dans la catégorie de la terre privée et elle recevait la même taxation que ce type de terre, c'est à dire une artabe par aroure. Ce taux était moins élevé que celui imposé aux terres contrôlées directement par les temples⁷². Or, si la totalité des terres du temple avait été confisquée à la suite de l'édit de Petronius, cela voudrait dire que même la terre sacrée sous le régime de la propriété privée aurait été saisie et l'État romain aurait donc violé les droits de propriété des particuliers. Cela serait toutefois contradictoire dans la mesure où le nouveau régime fiscal romain était censé favoriser la propriété privée foncière avec un taux d'imposition moins élevé que celui des terres publiques⁷³. Toutefois, si l'on admet que ce n'était pas l'intégralité des terres qui était concernée par cet édit, mais simplement celles qui étaient administrées directement par le temple, cela impliquerait alors que seuls les droits des temples à gérer leurs domaines d'une façon autonome ont été visés par ces réformes⁷⁴. Sous la domination romaine les temples ne sont donc plus directement propriétaires des terres qu'ils contrôlent, pour lesquelles ils payent un loyer. Cependant, au sein du domaine sacré, une partie des terres est considérée comme privée et reste dans les mains des particuliers, parmi

68. PESTMAN 1969, p. 148.

69. *P.Tebt.* II 309, 310, 311 et 390, *P.Harris* I 138, *P.Petaus* 44; cf. MONSON 2012, p. 136-137.

70. *P.Mich.* V 254, 255, 256, 260, 261, 263; pour ces documents cf. MONSON 2005, p. 86.

71. Cette pratique continue aussi pendant le III^e siècle, cf. par exemple *P.Ammon* II 50, daté de 299 apr. J.-C., où Horion, archiprophète du temple de première classe (ἱερόν πρωτολόγιμον) de Panopolis, déclare que parmi les terres des prêtres de la cinquième *phylè*, 50 aroures de terre privée appartiennent à la *propheteia*.

72. MONSON 2012, p. 137-138.

73. ROWLANDSON 1996, p. 61-62.

74. Pour la distinction entre terre sacrée publique et privée, cf. ROWLANDSON 1996, p. 139-140.

lesquels les prêtres occupent une place importante, même si elle n'est peut-être pas exclusive⁷⁵.

Non seulement les terres des temples, mais aussi leurs propriétés et leur personnel font l'objet d'une inspection de la part de l'administration romaine. Le préfet d'Égypte Tuscus, sous le règne de Néron, ordonne l'établissement de listes des revenus et de listes du *cheirismos*⁷⁶ des temples et c'est encore à ces inventaires que les magistrats romains se réfèrent lorsqu'ils doivent vérifier la situation financière d'un temple, comme le prouvent trois papyrus datés du règne d'Antonin⁷⁷. Tous les sanctuaires, à la fin de l'année administrative, doivent rédiger des déclarations à l'intention des autorités romaines, pour les informer sur trois points: l'état du *cheirismos* du sanctuaire, l'identité des prêtres qui étaient en charge dans le temple et les opérations fiscales que ce dernier avait réalisées⁷⁸. Dans ces documents il apparaît que ces inventaires (*graphai*) devaient assurer que le nombre des prêtres, les revenus et le *cheirismos* du sanctuaire inspecté n'étaient pas augmentés depuis la rédaction de la première liste (*logos*) sous Tuscus⁷⁹. Ces contrôles ont souvent été interprétés comme des mesures qui visaient une limitation de la liberté de la classe sacerdotale et qui traduisaient l'ingérence de l'empire dans les affaires des temples. J. Whitehorne concluait même que «this may encourage us also to identify in the account of the temple revenues and property submitted by the priests under Tuscus an important milestone in the decline of the Egyptian temples under Roman domination»⁸⁰. Cependant F. Burkhalter a démontré que le *cheirismos* cité dans ces documents désigne seulement le mobilier *cultuel* du sanctuaire et non l'ensemble des propriétés mobilières. Ainsi «en tant que groupe d'objets relativement figé, le *cheirismos* ne peut nous informer sur la prospérité ou le déclin des sanctuaires d'Égypte au cours de la période romaine; il peut en revanche nous informer sur l'importance relative des sanctuaires d'Égypte à l'époque où la première liste des objets appartenant aux dieux fut dressée dans chaque sanctuaire sur l'ordre du préfet C. Caecina Tuscus»⁸¹.

75. Cf. ROWLANDSON 1996, p. 136 et CLARYSSE 2010, p. 290. À Tebtynis par exemple, les archives de Kronion et d'Isidora permettent de suivre la même famille de prêtres sur huit générations: de l'époque julio-claudienne jusqu'au premier quart du III^e siècle apr. J.-C. Pour ces archives, cf. HICKEY 2009, p. 72-74.

76. Pour la définition de ce mot cf. *infra*.

77. *P.Lond.* II 359, 2-3, *P.Oxy.* XLIX 3472, 8-9 et *SB VI* 9066, col. I, 16-19 et II, 11-16. Pour ces documents cf. WHITEHORNE 1978, p. 321-328 et *id.* 1979, p. 143-148.

78. Cf. BURKHALTER 1985, p. 124.

79. BURKHALTER 1985, p. 130-131.

80. WHITEHORNE 1980, p. 226.

81. BURKHALTER 1985, p. 134.

En ce qui concerne les prêtres en service dans les sanctuaires, le document employé pour démontrer l'hostilité de la politique romaine à l'égard de la classe sacerdotale est un édit de l'an 4 de notre ère, émis par le préfet Turranius⁸². Selon cet édit les temples devaient enregistrer tous leurs pastophores et tous leurs prêtres (*hiereis*) dont la charge était héréditaire, ainsi que les enfants de ces derniers. Ces membres du personnel des sanctuaires étaient aussi obligés d'indiquer quelles étaient les fonctions (*chreiai*) dont ils étaient chargés. Dans ce cas toutefois, contrairement à l'édit précédemment cité de Tuscus, il n'est pas question d'un document plus ancien auquel l'administration devait se référer et qui fixerait une fois pour toutes le nombre de prêtres pour chaque sanctuaire. Ainsi ne faut-il pas forcément interpréter ces dispositions comme des mesures répressives vis-à-vis des prêtres, dont le nombre devait être limité à tout prix, mais plutôt comme une tentative d'empêcher les abus dans l'accès à cette charge qui, même à l'époque romaine, continuait à offrir des privilèges et des exemptions fiscales non négligeables⁸³ : ainsi cette forme de contrôle ne nous semble pas un argument suffisant à prouver l'hostilité de l'état à l'égard du clergé.

C'est ainsi dans ce sens qu'il est possible de comprendre les clauses relatives à la classe sacerdotale, décrites dans le *Gnomon* de l'*Idios Logos*⁸⁴. Le rôle de l'*Idios Logos* à ce propos était principalement de s'occuper de l'attribution et de la vente des prêtrises, d'enquêter sur les irrégularités dans l'occupation de ces mêmes fonctions et d'établir des amendes lorsque ces dispositions n'étaient pas respectées⁸⁵. C'est ainsi, par exemple, qu'il était interdit aux prêtres d'exercer d'autres professions que celle de prêtre⁸⁶. La rigueur du contrôle de l'administration romaine rendait certes l'accès au statut de prêtre plus restreint, mais c'était moins pour une politique hostile à leur égard que pour le souci d'éviter les problèmes de fraude ou de corruption souvent associés à cette charge⁸⁷.

Pendant les troubles du III^e siècle, les temples égyptiens ont traversé les mêmes difficultés économiques que le reste de l'empire romain, et ils sont sortis affaiblis

82. *BGU* IV 1199.

83. CLARYSSE 2010, p.290, et MONSON 2012, p.220 et n.61.

84. *BGU* V 1210, 181-219 (§§ 71-98).

85. SWARNEY 1970, p.93-94.

86. *BGU* V 1210, 181-182 (§ 71).

87. Pour une analyse différente de l'impact des réformes romaines sur le statut des prêtres, cf. MONSON 2012, p.219-227. Selon l'auteur, ce seraient les propriétaires fonciers des métropoles qui auraient tiré les plus grands avantages du régime fiscal romain. Entreprendre la carrière de prêtre désormais n'était plus aussi rentable qu'il pouvait l'être à l'époque ptolémaïque. Les élites gagnaient davantage dans l'achat de terres plutôt que dans l'acquisition de charges au sein des temples, qui disposaient de moins en moins de pouvoir économique.

de cette période; toutefois il n'y aurait pas de traces d'un déclin des sanctuaires commencé dès l'époque d'Auguste à cause des réformes introduites pendant la domination romaine.

Les derniers temples et les derniers prêtres d'après la documentation papyrologique

Un autre point étroitement lié à la question du déclin des temples est celui de leur abandon: à quel moment les sanctuaires ont-ils cessé leur activité⁸⁸? Les papyrus ne sont pas à même de nous donner beaucoup de détails sur la question: les temples n'ont pas disparu de la documentation papyrologique du III^e siècle, mais d'après ces témoignages, il est difficile de comprendre l'état dans lequel ils se trouvaient⁸⁹. À *Oxyrhynchos* par exemple, un papyrus⁹⁰ daté de la fin du III^e siècle ou du début du IV^e nous apprend que sept gardiens avaient été affectés à la surveillance du temple de Sarapis et sept autres à celui de Thouéris, mais le contexte ne donne pas de renseignements supplémentaires sur les deux sanctuaires. R. Bagnall remarque à ce propos «qu'on ne peut donc pas dire si les temples de Sarapis et de Thouéris étaient vraiment encore des centres de culte»⁹¹. Si le temple d'Hadrien, situé dans la même ville et employé en tant que prison et tribunal⁹², avait probablement perdu sa fonction originelle, peut-on dire la même chose à propos du temple de Korè où se déroulaient des procès au IV^e siècle⁹³? Une liste d'immeubles rédigée par une commission de recensement à *Panopolis* mentionne un certain nombre de temples⁹⁴: ces édifices n'étaient probablement pas abandonnés, mais nous n'avons aucun élément pour savoir s'ils fonctionnaient encore ou s'ils avaient été affectés

88. Pour cette question, se rapporter désormais à l'étude de DIJKSTRA 2011, p. 389-436.

89. Il faut aussi avoir à l'esprit que le mot «temple» dans cette documentation peut se référer à une vaste gamme d'édifices (petits temples ruraux et temples poliades, temples en style grec, temples pour le culte impérial), et non seulement aux temples pharaoniques traditionnels, cf. DIJKSTRA 2011, p. 393, n. 17.

90. *P.Oxy.* I 43 verso.

91. BAGNALL 1988, p. 290.

92. *P.Oxy.* XLV 3249, 11-12, *P.Oxy.* LIV 3764 et 3767. La documentation de l'époque pharaonique offre toutefois quelques attestations de temples actifs qui ont servi de prison. Dans le premier rapport de *La chronique de Pétéisé*, qui relate les mésaventures du prêtre Pétéisé de Téoudjoï sous le règne de Darius I^{er}, il est dit que ce dernier fut emprisonné avec son fils et quatre de ses frères dans un logis du temple d'Amon (*P.Rylands* 9 II, 6-7). Pour ce texte cf. VITTMANN 1998, 2 vol.

93. *P.Oxy.* LIV 3759. Justice et temple forment un binôme attesté depuis longtemps en Égypte cf. par exemple QUAEGBEUR 1993, p. 201-220.

94. *P.Berl.Bork.* (= SB XXIV 16000).

à un autre usage que l'usage cultuel⁹⁵. En 324 apr. J.-C. un ouvrier de Théadelphie doit travailler dans le temple d'Hermès de Memphis pendant un mois, mais nous ne connaissons pas le but de ces travaux, ni l'état du temple⁹⁶. D'autres attestations de ce type peuvent être ajoutées à celles qui ont déjà été citées⁹⁷, mais le résultat ne changerait pas : nous ne pouvons pas, à partir de ce silence, déduire la désaffectation des sanctuaires.

Les sources papyrologiques des III^e et du IV^e siècles offrent aussi un certain nombre de renseignements à propos des prêtres et de leur activité. La mention d'une prêtrise peut en effet faire office de preuve indirecte quant au fonctionnement d'un temple et de son culte. F. Zucker, qui a rassemblé dans un article ces occurrences, constate que l'ensemble du matériel disponible pour la *chôra* égyptienne après l'époque des persécutions sous Dèce est assez pauvre comparé à celui des époques précédentes et en tout cas insuffisant pour établir des statistiques d'une certaine amplitude⁹⁸. Cinquante ans après la parution de cet article, M. Choat constate également que «officials of the Graeco-Egyptian cults retreat steadily from the documentary record throughout the fourth century»⁹⁹. Comment expliquer cette diminution ? Ce phénomène ne concerne pas exclusivement les membres du clergé, mais aussi les *graphai* du *cheirismos* des temples¹⁰⁰. Le dernier inventaire des biens d'un sanctuaire connu provient en effet d'Hermopolis et date de 260 apr. J.-C.¹⁰¹. Cela pourrait donc nous amener à penser que l'économie des temples a été sérieusement mise à l'épreuve pendant la deuxième moitié du III^e siècle. Il nous reste toutefois des preuves attestant la persistance des sacerdoxes jusqu'aux environs de la moitié du IV^e siècle, presque cent ans plus tard. À ce propos R. Bagnall affirme que ces prêtrises n'étaient plus que de simples marqueurs du statut social des individus¹⁰². Il est vrai que, dans les documents où ces prêtres sont nommés, l'accent n'est pas mis sur leurs fonctions religieuses, en raison de la nature des documents en question. Un procès verbal de provenance inconnue et daté d'après la paléographie du III^e siècle relate une dispute au sujet de droits de propriétés dans laquelle des prêtres et

95. BAGNALL 1988, p.290.

96. *P.Sakaon* 22 (= *P.Thead.* 34).

97. ZUCKER 1956, p.167-174 et BAGNALL 1993, p.264-265.

98. ZUCKER 1956, p.167-168.

99. CHOAT 2006, p.70.

100. À propos de ces rapports cf. *supra*, «La domination romaine et les biens des temples», p.247-253.

101. *P.Ryl.* II 110.

102. BAGNALL 1988, p.291.

des *pastophoroi* sont impliqués¹⁰³. À Oxyrhynchos en 320 un *pastophoros* fait une demande d'acte pour la circoncision de son fils¹⁰⁴. Dans l'oasis de Dakhlah, Aurelius Stonios fils de Tepnachthes, prêtre du village de Kellis, est appelé en 335 au partage d'un héritage, car l'une des personnes concernées ne sait pas écrire (γράμματα μὴ εἰδώς)¹⁰⁵. Certes ce dernier document ne nous offre aucun indice sur l'activité du prêtre dans le temple de Toutou de Kellis, mais nous n'avons pas non plus d'éléments pour affirmer que cette prêtrise était devenue purement honorifique. Enfin un texte, provenant des archives d'Ammon¹⁰⁶, *scholastikos* de Panopolis, et daté d'environ 330¹⁰⁷, fait référence à une dispute pour l'héritage d'une *propheteia*: le prestige et les avantages économiques liés à cette charge constituent les raisons principales du désaccord. Le contexte de ce document est cependant différent des autres que nous venons de mentionner: Ammon et sa famille font partie du milieu païen de Panopolis et le *scholastikos*, dans les textes qui composent ce dossier d'archives, se réfère explicitement aux dieux, comme par exemple lorsqu'il évoque les «ennemis des dieux»¹⁰⁸. Ces documents, comme l'ont remarqué leurs éditeurs, «throw a rare and striking light on the cultural life of their class shortly before the final victory of Christianity, providing documentation of pagan piety, priestly activity and temple income at least a half century later than documentary evidence available hitherto»¹⁰⁹.

Pour affirmer la laïcisation des fonctions sacerdotales du culte public païen, R. Bagnall s'appuie sur les remarques formulées par E. Wipszycka dans son étude sur la christianisation de l'Égypte qui constate que ces fonctions «n'étaient désormais plus que des postes de prestige dans la carrière municipale»¹¹⁰. E. Wipszycka fait référence à une constitution¹¹¹ signée par Gratien, Valentinien II et Théodose et adressée au préfet d'Alexandrie: «les empereurs ordonnent que l'*archierosyne* soit confiée exclusivement à ceux qui n'ont pas abandonné «le culte des temples», et

103. *CPR* VII 13.

104. *PSI* V 454, dans la mesure où la pratique de la circoncision caractérisait les prêtres, cette demande pourrait indiquer que le garçon était destiné à en devenir un.

105. *P.Kellis* I 13.

106. *P.Ammon* I 3.

107. Pour cette datation, différente de celle des éditeurs qui proposent 348 apr. J.-C., cf. VAN MINNEN 2002, p. 193-195, 199.

108. *P.Ammon* I IV, 22 (οἱ θεοῖς ἐχθροί). Les auteurs voient dans ces ennemis une référence aux chrétiens, alors que P. van Minnen considère plutôt qu'il s'agit des personnes s'opposant à l'accès du neveu d'Ammon à la charge de prophète.

109. *P.Ammon* I, p. 6.

110. WIPSYCKA 1988, p. 128.

111. *Cod. Theod.* 12.1.112.

non à des chrétiens comme cela arrivait»¹¹². Il s'agit donc d'un contexte différent de celui que le papyrologue américain prend en examen: ce n'est pas le clergé des villes de la *chôra* qui est concerné, mais l'*archiereus* d'Alexandrie. Le cadre chronologique n'est pas le même non plus: les exemples recueillis par R. Bagnall se situent tous au III^e siècle ou dans la première moitié du IV^e, alors que le cas en question date de 386, c'est à dire un moment où le culte païen était déjà limité par les édits impériaux¹¹³. Un dernier papyrus à caractère fiscal, daté de 367-368 et provenant du nome hermopolite, recense le paiement d'impôts de différente nature¹¹⁴. À la ligne 15 du texte une des personnes concernées par le paiement de ces impôts, *Pinoution*, est définie comme étant *neokoros*. Ce mot peut se référer à des personnes qui occupent des fonctions modestes au sein de l'administration d'un sanctuaire aussi bien qu'à des prêtres de rang élevé; en Égypte il est en général haut placé dans la hiérarchie sociale¹¹⁵. E. Wipszycka a démontré que cette expression ne désigne pas un membre du clergé chrétien, dans la mesure où le terme *neokoros* n'apparaît pas dans la terminologie ecclésiastique. Elle conclut ainsi que « nous avons affaire à un *neokoros* païen. Celui-ci était certainement un prêtre païen de haut rang »¹¹⁶.

Ainsi l'emploi de termes tels que pastophore, prophète et prêtre dans la documentation du III^e et du IV^e siècle semble suggérer, comme M. Choat l'a remarqué, que ces titres étaient toujours associés au culte d'une façon ou d'une autre, ou que du moins ils l'étaient dans l'esprit du rédacteur de ces textes. Toutefois cela n'implique pas systématiquement l'existence de temples en fonction auxquels ce personnel aurait été rattaché¹¹⁷.

L'apport des données archéologiques

Les témoignages archéologiques, même s'ils ne sont pas toujours faciles à interpréter, apportent un éclairage complémentaire à celui des inscriptions et des papyrus. La conversion du temple de Louxor en forteresse militaire est un des exemples les plus connus et les plus fréquemment cités¹¹⁸. Le temple aurait changé de fonction sous le règne de Dioclétien et une de ses salles aurait été consacrée au culte impérial. Que le gouvernement romain ait fermé un temple en activité a toujours été considéré comme invraisemblable, et la seule possibilité était donc de considérer

112. WIPSYCKA 1988, p. 128.

113. *Cod.Theod.* 16.10.1-4.

114. *SB XIV* 11972; pour sa réédition se rapporter à WOPF 1993, p. 29-34.

115. WIPSYCKA 1995, p. 183.

116. WIPSYCKA 1995, p. 186.

117. CHOAT 2006, p. 70-71.

118. GOLVIN, EL-SAGHIR, REDDÉ 1986.

que le temple avait cessé toute activité culturelle¹¹⁹. D.Klotz a toutefois critiqué les éléments sur lesquels cette opinion repose¹²⁰. Les graffiti grecs à l'intérieur du temple ont toujours été considérés comme la preuve de sa désaffectation : ces inscriptions en effet n'étaient pas gravées dans les parties du sanctuaire qui étaient encore en fonction, sauf quand leurs auteurs étaient des prêtres, dans la mesure où l'accès à ces lieux était interdit aux pèlerins et à toute autre personne ne faisant pas partie du personnel du sanctuaire¹²¹. Or, à Louxor, ces graffiti ne sont pas situés à l'intérieur du temple principal, mais sur les parois extérieures de ses murs et dans la cour de Ramsès II, lieux ouverts au public déjà au Nouvel Empire, comme le montrent les graffiti de l'époque pharaonique. De plus, la partie du temple qui avait été destinée au culte impérial n'était pas le saint-des-saints, mais le vestibule des fêtes d'Amenhotep III¹²². Pourquoi la création de ce culte impérial n'aurait-elle pu coexister avec le culte d'Amon ? Les modifications architecturales effectuées par les Romains mettent en valeur l'accès oriental à la chapelle de la barque sacrée : ce reposoir devenait ainsi le point focal de la partie méridionale du temple. Ces changements restitueraient aux chapelles d'Amon le rôle qu'elles jouaient dans l'ensemble du temple avant les transformations de l'époque ptolémaïque. Certes il ne s'agit que d'hypothèses, mais à ces éléments il faut ajouter le fait que la chapelle de la barque ne présente pas, contrairement aux autres pièces du temple, des traces d'une réaffectation et qu'aucun graffiti n'a été trouvé sur ses parois. D'un point de vue archéologique, il n'y a donc pas de preuves d'une désaffectation du temple au début du III^e siècle¹²³, comme déjà P.Lacau l'avait suggéré en constatant que le niveau du sol autour du temple ne présentait pas de surélévation et que donc « le terrain environnant n'avait pas encore été envahi par des constructions et était encore sacré. Mais le temple devait vivre d'une vie bien ralentie »¹²⁴.

Un autre temple qui est traditionnellement considéré comme abandonné à l'époque de Dioclétien est le sanctuaire de *Triphis* à Atripé. Nous savons en effet par un papyrus qu'à l'occasion de la visite de l'empereur en Égypte, un *palatium* fut édifié à l'intérieur du *Triphéion*. Les transformations architecturales nécessaires pour aménager la résidence impériale auraient été trop importantes pour que le

119. BAGNALL 1988, p.287.

120. KLOTZ 2012, p.376-379.

121. BINGEN 1986, p.330-334. Pour une définition des graffiti et pour les pistes de réflexion que leur interprétation peut offrir cf. CRUZ-URIBE 2008, p.196-230. Pour une critique de ces arguments cf. STARING 2013, p.385-387. À propos de l'importance d'une étude comparée des textes et des images des graffiti cf. DIJKSTRA 2012, t. I, p.19-22.

122. BAGNALL 1988, p.287.

123. Contrairement à ce que dit VANDORPE 1995, p.236.

124. LACAU 1934, p.44.

temple puisse encore fonctionner correctement¹²⁵. Or, le mot *palation* ne signifie pas forcément un aménagement palatial avec sa propre forteresse, d'autant plus qu'aucune preuve archéologique attestant la présence de cette construction militaire dans le sanctuaire n'a été trouvée jusqu'à présent. Ce terme désignerait plutôt le siège principal de l'empereur se déplaçant à l'extérieur de Rome¹²⁶. Pour quelle raison Dioclétien ne pouvait-il pas résider dans un sanctuaire encore en activité, ou dont au moins une partie fonctionnait encore ? Caracalla lors de son voyage à Alexandrie avait demeuré au Sérapéum, qui pourtant n'était pas désaffecté¹²⁷. Quoiqu'il en soit, il n'y a pas de preuves concrètes démontrant que le sanctuaire de *Triphis* était déjà abandonné au moment de l'arrivée de l'empereur.

Les derniers témoignages de l'activité des temples

Certains temples ont continué à fonctionner après le milieu du III^e siècle : l'enregistrement du niveau de la crue se poursuit dans le temple d'Amon et de Souchos à Hakoris jusqu'au milieu du IV^e siècle et peut-être même au-delà de cette période¹²⁸. Une inscription démotique du temple d'Isis à Philae datant du troisième quart du IV^e siècle prouve que les fêtes du mois de Khoiak étaient encore célébrées sur l'île¹²⁹. Ammien Marcellin décrit la découverte du dernier taureau Apis sous le règne de Julien l'Apostat¹³⁰ et la dernière stèle funéraire du taureau Bouchis date de Constance II¹³¹. D'après le texte de ce document, l'animal serait né en 316-317 et mort en 340. Comme Ph.Derchain l'a remarqué, « que ce taureau ait occupé paisiblement l'étable sacrée du temple pendant vingt-quatre ans suggère que ses prêtres jouissaient encore d'un prestige étendu dans la région, de revenus adéquats et n'étaient pas inquiétés dans l'exercice de leurs fonctions, mais au contraire que l'activité du sanctuaire se maintenait évidemment grâce à l'attachement de la population »¹³².

J.Dijkstra dans son étude sur la fin des temples égyptiens rappelle les risques de l'emploi des dernières inscriptions datées comme témoignages *précis* de la

125. BAGNALL 1993, p.265.

126. KLOTZ 2010, p.207, et plus particulièrement n.46 et 47.

127. Dion Cassius, *Histoire Romaine*, 78.23.3.

128. WORP 1989, p.137.

129. DIJKSTRA 2008, p.204-206.

130. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, 22.14.6-8.

131. GRENIER 1983, p.197-208 ; sur la question cf. aussi VOLOKHINE, SÁNCHEZ, SCHUBERT 2010, p.127-132.

132. DERCHAIN 1992, p.60.

fin de l'activité d'un sanctuaire. La plus tardive inscription conservée n'est pas nécessairement la dernière, dans la mesure où une grande partie de la documentation n'est pas datée ou est perdue. De plus, même dans l'hypothèse où la dernière trace écrite du fonctionnement d'un temple serait conservée, ce dernier a pu poursuivre son activité même après cette date, à un rythme moins intense¹³³. Il est *plausible* de considérer que les sanctuaires n'ont pas continué de fonctionner très longtemps après ces dernières inscriptions, et que donc elles peuvent nous donner une idée de la fin du culte, mais ces considérations impliquent inévitablement une certaine approximation¹³⁴.

Il ne s'agit pas de nier que déjà au III^e siècle un certain nombre de temples avaient été abandonnés ou reconvertis dans le but de servir à des fins autres que cultuelles. Toutefois, en partant du même *corpus* philologique et archéologique que celui étudié par R. Bagnall, il est possible d'aboutir à des conclusions différentes. Le nombre de temples désaffectés cités est le même que celui des temples pour lesquels nous disposons de traces de leur fonctionnement. Simplement, les cas appartenant à ce deuxième groupe sont considérés comme des exceptions ou des faits isolés. En réalité il ne s'agit que d'un problème de point de vue, selon que l'on veuille faire porter l'accent sur le « déclin », considéré comme un ralentissement de la vie institutionnelle du culte, ou sur la « résistance¹³⁵ » c'est-à-dire la survivance de pratiques païennes dans un contexte de plus en plus chrétien. Un raisonnement similaire peut être valable en ce qui concerne les fêtes : la dernière attestation des *Amesysia* date de 257, et leur disparition est probablement à mettre en rapport avec un affaiblissement général du culte d'Isis¹³⁶. Toutefois un ensemble de graffiti du milieu du IV^e siècle enregistre les visites annuelles au temple de Deir el-Bahari d'un groupe de forgerons d'Armant, le 1^{er} Tybi¹³⁷. Grâce à cette date, D. Klotz a rapproché ces déplacements du pèlerinage annuel de Montou-Rê-Horakhty d'Armant à Djémé qui avait lieu le 26 Khoiak, démontrant ainsi que les forgerons perpétuaient une tradition dont l'origine remonte peut-être au Nouvel Empire¹³⁸. Un papyrus provenant des archives de Théophanès et daté entre 317 et 323 atteste encore pour cette période le déroulement de processions à Hermopolis. Il s'agit d'une lettre destinée à un certain Sarapion, où l'auteur, Anatolios, mentionne le mois sacré de Pharmouthi « dans lequel de nombreuses processions ont lieu, les unes après les autres en bon

133. Dans ce cas aussi la question soulevée par R. Macmullen à propos de l'« habitude épigraphique » doit être prise en ligne de compte ; cf. *supra*, p. 243-247.

134. DIJKSTRA 2011, p. 403.

135. RÉMONDON 1952, p. 63-78.

136. BONNEAU 1984-85, p. 369-370.

137. ŁAJTAR 1991, p. 53-70 et *id.* 2006. Cf. aussi BAGNALL 2004, p. 15-22.

138. KLOTZ 2009, p. 256, n. 40 et *id.* 2012, p. 397-398.

ordre, auxquelles il est inévitable que j'assiste pour deux raisons : la dévotion que je porte envers la divinité et pour avoir la meilleure occasion de prier pour ta santé et ta renommée »¹³⁹. Ce texte ainsi que d'autres présentent un certain nombre de points se référant au paganisme et notamment à Hermès Trismégiste¹⁴⁰. Si ces éléments peuvent suggérer que le dieu de la ville au IV^e siècle n'était plus vénéré que par un milieu restreint de notables d'Hermopolis, la mention des nombreuses *komasiai* du mois de Pharmouthi offre une image de la vie religieuse municipale bien plus dynamique que ce que l'on pourrait croire. La *komasia* désigne en effet un cortège pendant lequel les images des dieux, qui sortaient de leurs temples pour l'occasion, étaient portées en procession dans la ville. Dans les papyrus grecs on trouve la mention d'un édifice, le *komastèrion*, qui est probablement le point de départ de ces processions¹⁴¹. À Hermopolis un tel édifice existait¹⁴², et les archéologues du British Museum ont peut-être identifié cette structure avec une construction datant de l'époque d'Antonin, proche du dromos du temple d'Hermès¹⁴³. Par ailleurs, l'analyse de la stratigraphie de ce sanctuaire permet de dater son abandon de la fin du IV^e siècle, ce qui suggérerait que le temple a continué de fonctionner après la fin du III^e siècle¹⁴⁴. Les éléments rassemblés jusqu'ici peuvent ainsi permettre de nuancer cet « inexorable déclin » qui aurait frappé les temples d'Égypte avec leurs fêtes et leur personnel.

De la religion du temple aux pratiques religieuses privées

L'analyse de R. Bagnall se concentre principalement sur le fonctionnement des sanctuaires, car il considère ces lieux comme le cadre privilégié pour le déroulement de l'interaction entre l'humain et le divin : c'est-à-dire le culte. Il nie l'existence d'une religion populaire¹⁴⁵ qui s'opposerait à la religion institutionnelle et officielle des sanctuaires, dans la mesure où les conceptions religieuses populaires, dont les terres cuites constituent un des moyens d'expression les plus connus, suivent en effet la religion des temples¹⁴⁶. La religion égyptienne est une religion du culte et

139. *P.Herm.* 2, 20-26 ; cf. MATTHEWS 2006, p.21 et MOSCADI 1970, p.120-121.

140. MATTHEWS 2006, p.12, n.1.

141. Pour une synthèse sur ce bâtiment cf. ŁUKASZEWICZ 1986, p.61-64.

142. Voici la liste des attestations de cet édifice pour le nome hermapolite : *CPR* VI 72, 12-13 ; *P.Ryl.* II 68, 7-9 ; *SB* VIII 9699, XVIII, 408 ; *SB* X 10299, 183.

143. Pour certains problèmes à propos de cette identification, cf. MEDINI 2012, p.9-13.

144. SPENCER 1989, p.76.

145. Il faudrait plutôt parler de pratiques religieuses privées, cf. DUNAND, ZIVIE-COCHE 2006, p.375.

146. BAGNALL 1988, p.285.

l'interruption du déroulement de ses rites mettrait donc un terme à son existence¹⁴⁷. Il est alors légitime de se demander quelles étaient les répercussions des « troubles des temples¹⁴⁸ » sur la santé de la religion égyptienne. Autrement dit, la religion égyptienne pouvait-elle survivre à la mort des temples, qui représentaient le théâtre des rites qui l'animaient ? Il est vrai qu'elle « apparaît au premier abord comme une religion du temple¹⁴⁹ », lieu auquel le fidèle n'a accès que d'une manière occasionnelle, cependant les témoignages offerts par la piété privée font partie des sources à étudier¹⁵⁰. Certes les cultes populaires se nourrissaient des doctrines sacerdotales, mais on ne peut pas superposer entièrement ces deux aspects et « il faut bien admettre qu'on assiste au développement de croyances et de pratiques qui n'ont pas grand chose à voir avec le rituel des temples ; dans une certaine mesure, les comportements religieux échappent ainsi à l'emprise sacerdotale¹⁵¹ ». C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre la grande diffusion des figurines d'Harpocrate, le dieu le plus répandu dans les différentes collections de terres cuites conservées. Malgré l'importance accordée à la théologie des dieux enfants à l'époque gréco-romaine on n'assiste pas à une progression comparable de cette divinité dans le culte officiel des temples¹⁵².

Concevoir la religion égyptienne dans un contexte privé : tel est le but que D. Frankfurter vise dans son ouvrage *Religion in Roman Egypt*. Cette dynamique centrifuge des cultes égyptiens, s'éloignant progressivement des temples, n'est pas considérée par l'auteur comme un signe de déclin : en citant D. Brown il affirme qu'il s'agit simplement d'un « shift in the locus of the holy »¹⁵³. Cet éloignement des grands centres régionaux vers une sphère plus intime est toutefois accompagné d'un mouvement contraire, vers les lieux oraculaires. Or si une des caractéristiques de cette piété privée était de laisser peu de traces de son existence, nous disposons d'un certain nombre d'attestations d'oracles qui persistaient au IV^e siècle, tel que celui de Bes à Abydos interdit par l'empereur Constance II en 359¹⁵⁴. Si les arguments

147. STADLER 2012b, p.458-460.

148. Cf. BAGNALL 1993, p.261-268.

149. DUNAND, ZIVIE-COCHE 2006, p.375.

150. Sur cette question cf. FRANKFURTER 2012, p.319-336.

151. Cf. DUNAND 1979, p.134.

152. Pour une synthèse sur cette divinité cf. SANDRI 2006.

153. FRANKFURTER 1998, p.30. Il faut toutefois nuancer ce propos, car cette dynamique ne constitue pas un phénomène exclusif de l'époque romaine : dans l'Égypte pharaonique la maison était déjà le cadre de pratiques culturelles qui coexistaient avec le culte officiel des temples. Cf. à ce sujet QUACK 2009, p.361-66.

154. Ammien Marcellin, *Res Gestae*, 19.12.

présentés par D. Frankfurter pour prouver l'existence d'au moins quinze oracles en Égypte entre le III^e et le IV^e siècle mériteraient d'être reconsidérés¹⁵⁵, l'auteur remarque en revanche à juste titre que la pratique oraculaire reste un des modes, voire le mode par excellence du contact entre l'humain et le divin. Le deuxième moyen pour développer cette interaction, qui constitue – comme nous l'avons déjà observé – l'essence même du culte, était constitué par les pèlerinages¹⁵⁶. À travers ces deux pratiques nous retrouvons ainsi les sanctuaires, dans la mesure où ils constituent le cadre privilégié de leur déroulement. Plusieurs personnes se rendaient dans ces lieux pour connaître les réponses du dieu ou simplement pour inscrire une formule d'adoration, *proskynema*¹⁵⁷, dans les lieux qui leur étaient accessibles. « En gravant son nom, et éventuellement celui des siens, dans le sanctuaire, le dévot place à jamais sa personne et la leur sous la protection du dieu »¹⁵⁸. En suivant le modèle d'analyse proposé par A. Łajtar¹⁵⁹, il faut distinguer entre les « inscriptions de pèlerinage », motivées par des raisons religieuses, et celles « des visiteurs » qui se déplaçaient vers ces sanctuaires poussés par la curiosité¹⁶⁰. En effet même un temple désaffecté pouvait encore faire l'objet de la vénération populaire. Comme pour le temple de Louxor, souvent ces inscriptions sont employées comme moyens pour comprendre quelles parties du temple étaient encore en activité¹⁶¹. C'est ainsi que J. Dijkstra, en étudiant l'emplacement de ces textes au temple de Philae par exemple, a pu démontrer une restriction spatiale du culte pendant le IV^e siècle¹⁶². Il faut donc reconnaître que les temples, même fonctionnant à un rythme sans doute plus réduit, continuent d'être un élément important du panorama religieux égyptien au début du IV^e siècle¹⁶³.

155. Cf. KAPER 2001, p. 126-132.

156. Pour des renseignements bibliographiques, cf. DIJKSTRA 2008, p. 186, n. 44.

157. À propos du *proskynema*, cf. la bibliographie dans DIJKSTRA 2008, p. 183, n. 54.

158. CUVIGNY 1997, p. 139.

159. ŁAJTAR 2006, p. 80-86.

160. Toutefois il n'est pas toujours facile d'établir cette distinction car souvent ces deux catégories de personnes vont ensemble : les pèlerins se déplacent pour visiter des lieux saints dont la renommée est grande et les visiteurs de ces endroits sont souvent motivés par leurs croyances.

161. Cf. *supra*, « L'apport des données archéologiques », p. 256-258.

162. DIJKSTRA 2008, p. 183-185.

163. À quel moment peut-on considérer qu'un temple arrête son fonctionnement et qu'il ne constitue plus un site religieux actif ? Cette question a été traitée par E. Cruz-Urbe à travers l'exemple du temple d'Isis à Philae cf. CRUZ-URIBE 2010, p. 499-506.

B. Caseau a essayé de concilier la vision du déclin dont parle R. Bagnall et celle du déplacement du domaine du culte décrite par D. Frankfurter. Elle propose de voir la fin des temples en tant qu'institution religieuse publiquement reconnue pendant le IV^e siècle, mais dans les villages, des temples païens privés auraient continué à fonctionner encore jusqu'au V^e siècle¹⁶⁴. Les temples pharaoniques en effet ne trouvaient pas nécessairement leur place dans le nouveau régime municipal : dans l'espace habité ne pouvaient se maintenir que les monuments civiques et les temples du culte impérial et des dieux assimilés par Rome, à savoir ceux qui abritaient le culte des dieux protecteurs des collectivités locales. Il s'agissait d'institutions publiques qui, au moins jusqu'au début du IV^e siècle, étaient entretenues par des revenus publics ou par des offrandes. La survivance des lieux de culte privés, des centres oraculaires et de soin recevant un support ponctuel par les communautés villageoises plutôt que par l'État, a été soulignée aussi par O. Kaper¹⁶⁵.

La description que Libanios nous livre des zones rurales de l'empire romain à l'époque de Théodose souligne l'importance que ces endroits revêtaient : dans son discours¹⁶⁶ en faveur des temples, il rappelle à l'empereur Théodose que les temples sont « l'âme de la campagne »¹⁶⁷. Cependant il ne faut pas s'imaginer les zones rurales séparées des zones urbaines par une frontière imperméable et menant deux vies religieuses complètement indépendantes. Ce serait là une image trop statique du rapport entre la ville et la campagne, qui est au contraire bien plus dynamique¹⁶⁸. De la même manière, l'idée du « vide religieux » dans lequel le christianisme a pu s'insérer paraît trop simpliste. La religion en tant qu'institution était peut-être défunte, mais pratiques et rituels pouvaient continuer bien après le IV^e siècle. Sur ce point R. Bagnall est assez catégorique : en ce qui concerne le paganisme, une séparation entre culte et croyance est à ses yeux impossible. « Lorsque la base institutionnelle du culte des dieux anciens a disparu, la christianisation est devenue plus facile, même si les attitudes populaires ont changé très lentement »¹⁶⁹. Dans cet aspect réside un des points les plus délicats de la question. R. Macmullen distingue « deux éléments dans tout phénomène religieux ; le manifeste, ce qui se laisse percevoir, c'est à dire les pratiques et tout ce qu'elles impliquent pour quelqu'un qui adhère ouvertement

164. CASEAU 2004, p.112.

165. KAPER 2001, p.126-132. Les chapelles privées rentrent aussi dans cette catégorie d'édifices : ces lieux de culte sont assez répandus dans la *chôra* égyptienne, mais n'ont laissé que rarement des inscriptions.

166. Libanios, *Oratio 30, Pro templis gentilium non excindendis*; pour une édition traduite et commentée de ce discours cf. à présent NESSELRATH 2011.

167. ψυχὴ γάρ, ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερά, Libanios, *Pro templis*, § 9, NESSELRATH 2011, p.48-49.

168. BAGNALL 2008, p.36.

169. BAGNALL 1988, p.294.

à une croyance; et le problématique, à savoir, les pensées et les sentiments qui accompagnent la reconnaissance d'un dieu par le fidèle»¹⁷⁰. Ce deuxième aspect, dont il est en effet difficile de retrouver des traces matérielles, n'est pas vraiment pris en compte dans l'analyse de R. Bagnall. Le même auteur s'est intéressé à cet aspect dans une autre étude: la piste qu'il propose pour analyser les manifestations moins apparentes du sentiment religieux réside dans l'examen des anthroponymes¹⁷¹. Il s'agit d'une question déjà abordée par le papyrologue américain qui, sur la base de l'étude de l'onomastique, propose une date assez haute pour la christianisation de l'Égypte, c'est à dire le premier quart du troisième siècle¹⁷². Cette idée n'a pas été acceptée par tous les chercheurs et a fait couler beaucoup d'encre¹⁷³. M. Depauw et W. Clarysse ont repris cette analyse à l'aide de la base de données « Trismegistos¹⁷⁴ », mais les conclusions auxquelles ils sont parvenus sont différentes: l'apparition et l'évolution des noms chrétiens se produisent bien plus lentement que ce que l'on a cru¹⁷⁵. Le seuil de 70% des chrétiens dans la population, que R. Bagnall indiquait pour le premier quart du IV^e siècle, les deux auteurs l'observent seulement pour la fin du même siècle. Les noms chrétiens augmentent progressivement tout au long du IV^e siècle, ce qui reflète la christianisation graduelle de l'Égypte pendant cette période; ce n'est qu'au milieu du V^e siècle que le pays peut se dire presque entièrement chrétien¹⁷⁶. Ce modèle correspond ainsi assez bien avec le tableau d'une d'Égypte de la fin du IV^e siècle où les chrétiens sont certes majoritaires, mais où des pratiques païennes sont encore attestées.

Le témoignage de la littérature chrétienne

L'image de la *chôra* égyptienne dans laquelle les pratiques païennes continuent à résister à l'expansion chrétienne pendant le IV^e et le V^e siècle est un des principaux résultats auxquels aboutit la réflexion de D. Frankfurter. Il ne s'agit pas de simples

170. MACMULLEN 1987, p.213.

171. BAGNALL 2008, p.40.

172. BAGNALL 1982, p.105-124 [= BAGNALL 2003, n° VIII]. D'un point de vue méthodologique la question de la valeur de l'onomastique en tant qu'instrument pour mesurer la christianisation de l'Égypte demeure délicate, dans la mesure où tous les chrétiens ne portaient pas forcément un prénom chrétien.

173. WIPSYCKA 1986, p.173-181, BAGNALL 1987, p.243-250 [= BAGNALL 2003, n° IX], WIPSYCKA 1988, p.164-165.

174. < <http://www.trismegistos.org/index.html> >

175. DEPAUW, CLARYSSE 2013, p.1-29.

176. Pour une vision critique de l'étude des statistiques liées à l'onomastique en tant que moyen pour établir le degré de christianisation de l'Égypte, FRANKFURTER 2014, p.285-288.

survivances païennes, mais de phénomènes organisés, expression de la culture religieuse locale. Pour arriver à ces conclusions l'auteur se sert abondamment de la littérature hagiographique et monastique. Tout en admettant la présence d'un certain nombre de stéréotypes et de *topoi* littéraires présents dans ces récits, il se concentre sur les détails de ces histoires, car il les considère moins comme appartenant à une tradition littéraire, que comme des reflets historiquement authentiques¹⁷⁷. Il y aurait en effet assez de précisions religieuses permettant de considérer ces textes comme des preuves de la persistance des cultes païens, pour le IV^e et le V^e siècle¹⁷⁸. M. Smith a souligné les approximations ou les mauvaises interprétations de l'auteur à propos d'un certain nombre de passages des vies des saints et des moines qui sont étudiées¹⁷⁹. R. Bagnall, qui ne s'était pas servi de ce type de sources dans son bilan, est revenu sur cette question récemment, en soulignant les stratégies rhétoriques des auteurs chrétiens, leurs exagérations fréquentes, leur ton souvent trop triomphaliste et le but idéologique dans lequel ces œuvres ont été rédigées. Il estime que ces sources peuvent seulement éclaircir le contexte dans lequel ces textes ont été composés, mais il ne les considère pas comme des témoignages fidèles d'événements s'étant réellement déroulés¹⁸⁰.

J. Gascou, dans son étude sur les églises d'Alexandrie, définit les récits hagiographiques comme « l'explication d'un culte, telle qu'entend la propager à un moment donné l'institution religieuse qui l'organise ou en bénéficie »¹⁸¹. De ce fait l'enracinement dans la vie locale de ces textes peut offrir d'utiles renseignements d'ordre topographique, mais les données historiques et chronologiques ne peuvent pas être reçues sans examen¹⁸². L'hagiographie égyptienne en effet a été copiée et diffusée à des époques très tardives et bien postérieures aux événements qu'elle est censée relater¹⁸³. Une certaine prudence à l'égard de ces sources a été également recommandée par B. Caseau qui a remarqué qu'il faut distinguer entre les cultes païens maintenus en vie par les païens eux-mêmes et les « survivances païennes », c'est-à-dire des pratiques qui n'ont rien à voir avec des cultes païens, mais qui sont

177. FRANKFURTER 1998, p.21-22.

178. FRANKFURTER 2006, p.13-38. Le problème que pose l'utilisation de sources hagiographiques en tant que témoignages historiques est au cœur de cet ouvrage; pour des avis différents sur la question cf. les contributions de J. van der Vliet et de P. van Minnen dans le même volume.

179. SMITH 2002, p.245-247.

180. BAGNALL 2008, p.26.

181. GASCOU 1998, vol. 1, p.24.

182. Sur la « valeur topographique » de ces sources cf. aussi CLARYSSE 1995, p.392.

183. Les sources coptes datées d'avant le VII^e siècle qui apportent des renseignements sur cette question sont très peu nombreuses, cf. CLARYSSE 1995, p.392-395.

dénoncées en tant que tels par les évêques¹⁸⁴. Elle exprime aussi ses réserves sur le témoignage de Libanios, d'après lequel les responsables de la destruction des temples seraient les moines¹⁸⁵.

D. Frankfurter a rassemblé la liste¹⁸⁶ des témoignages décrivant les actes de destruction perpétrés par ces hommes «en uniforme noir¹⁸⁷», et il souligne l'attention que ces récits portent aux idoles païennes. P. Chuvin avait déjà remarqué l'intérêt que les hommes de l'Antiquité tardive portaient aux statues : «avec l'interdiction du culte, la distinction ancienne entre *eikôn*, image ou portrait, notamment impérial, et *agalma*, idole divine, s'efface. Il n'y a plus de statues sacrées, mais avec le temps on en viendra à considérer que toutes les statues peuvent détenir des pouvoirs surnaturels»¹⁸⁸. Cette force qu'elles possèdent est en relation directe avec les lieux où elles sont conservées : c'est pour cela qu'une des premières actions accomplies par les moines consiste dans le déplacement de ces images à l'extérieur de l'endroit où elles étaient conservées et dans leur exposition publique pour les tourner en dérision et les rendre impuissantes¹⁸⁹.

Si cette réponse iconoclaste au pouvoir que ces images dégageaient est étayée par des preuves archéologiques¹⁹⁰, il faut rester plus prudent à propos des actions violentes portées contre les temples eux-mêmes¹⁹¹. S. Emmel constate que les sources littéraires sur la fin des temples ne s'accordent pas souvent entre elles et encore moins avec les sources archéologiques¹⁹². La destruction d'un temple constitue un processus bien plus complexe que ce qui apparaît dans le discours s'y rapportant. Il

184. CASEAU 2004, p. 112-113.

185. Il faut d'abord remarquer que le mot «destruction» peut avoir en effet une simple valeur symbolique et se limiter à désigner de simples actes comme le renversement d'une statue de culte de son piédestal. De plus la destruction complète d'un temple demandait des efforts techniques et économiques considérables que pouvait difficilement accomplir un groupe de moines sans le soutien des autorités locales, cf. CASEAU 2004, p. 120, 129-130.

186. FRANKFURTER 2008, p. 136 ; cf. aussi DIJKSTRA 2011, p. 394-400.

187. οἱ δὲ μελανειμονοῦντες : Libanios, *Pro Templis*, § 8, NESSELRATH 2011, p. 46-47.

188. CHUVIN 1990, p. 249-250.

189. FRANKFURTER 2008, p. 140-146.

190. Cf. par exemple le sanctuaire de Ain Labakha, HUSSEIN 2000, p. 107 et certaines statues mutilées retrouvées à Alexandrie, GODDIO 2006, p. 148.

191. Plusieurs de ces récits évoquent la destruction d'édifices alors qu'il ne s'agissait que d'une simple fermeture des temples en question. Cf. à ce sujet la bibliographie rassemblée par DIJKSTRA 2008, p. 87, n. 5.

192. HAHN, EMMEL, GOTTER 2008, p. 2, et plus généralement sa contribution dans le même ouvrage, EMMEL 2008, p. 161-202.

faut aussi tenir compte du rôle joué par les « acteurs » impliqués dans l'événement à savoir les païens, les chrétiens – moines et évêques –, et les représentants de l'autorité impériale, en sachant que les rôles qui leur sont souvent attribués ne peuvent pas correspondre à la réalité. Ainsi, par exemple, est-il inconcevable de croire à un évêque qui aurait eu le pouvoir juridique de convoquer l'armée ou de mener un interrogatoire public d'un prêtre païen¹⁹³. Un autre problème est constitué par le fait que ces textes n'offrent pas une description fiable des pratiques qui étaient effectuées dans ces lieux de culte et que les tableaux présentés sont souvent caricaturaux ou exagérés. En effet, seul un culte vivant pouvait justifier une attaque violente, et il est donc nécessaire que le culte en question soit présenté par l'auteur comme le plus florissant possible. L'importance accordée par l'auteur à la description du sanctuaire incriminé et de son activité s'inscrit dans la même logique. Ce serait pour cette raison par exemple, selon le récit de Zacharie le Rhéteur dans la *Vie de Sévère*, que des moines du monastère de Canope auraient détruit un sanctuaire semi-clandestin d'Isis situé à Ménouthis¹⁹⁴. À propos de la destruction de cet édifice, P.Chuvin remarque que « la description des lieux correspond tout à fait au dispositif d'un temple de style pharaonique. En revanche, les rites sacrificiels évoqués sont de type grec et la description des images procède de lieux communs patristiques¹⁹⁵ ». Quelle confiance faut-il donc accorder à ce récit ? Comme l'a remarqué J. Gascou, ce texte n'est pas une simple chronique d'événements survenus à Ménouthis, mais une composition rhétorique dont le but était celui de défendre Sévère, accusé de paganisme pendant ses années de jeunesse, et en même temps « de discréditer les plus éminentes figures intellectuelles de l'Alexandrie de l'époque, les philosophes païens Horapollon, Héraïskos, Ammonios, Isidore et surtout Asclépiodote, en les associant aux « impudicités » et supercheries de l'oracle d'Isis »¹⁹⁶. Par conséquent il n'est pas possible de considérer ce texte comme une preuve de la survivance d'un culte païen d'Isis dans la région d'Alexandrie à la fin du v^e siècle apr. J.-C.¹⁹⁷.

193. GASCOU 2007, p.280 ; ces détails sont mentionnés dans l'épisode du sanctuaire païen d'Isis à Ménouthis, cf. *infra*.

194. KUGENER 1907, p.27-29.

195. CHUVIN 1990, p.110-112 et 292 n.10, en citant une remarque de J. Yoyotte. Fr.Dunand, que je remercie ici, m'a communiqué sa perplexité à l'égard de cette interprétation et elle considère plutôt l'endroit décrit dans le récit (« une maison totalement couverte d'inscriptions païennes ») comme un lieu de culte privé. Ces inscriptions ont souvent été interprétées comme des signes hiéroglyphiques, ce qui a amené M.A.Stadler à émettre l'hypothèse qu'il s'agissait d'une forme égyptienne du culte d'Isis : STADLER 2012a, p.193-194.

196. GASCOU 2007, p.278 ; pour une critique plus détaillée de ce récit cf. *ibid.*, p.278-280.

197. Pour une vision plus optimiste de la fiabilité historique de Zacharie le Rhéteur se rapporter à WATTS 2010, p.265-268. Selon l'auteur l'épisode de la destruction du sanctuaire de Ménouthis fait partie d'une section de la *Vie de Sévère*, centrée autour

Un autre témoignage chrétien qui ne peut pas être considéré comme une source historiquement fiable, mais pour des raisons différentes de l'épisode de Ménouthis, concerne la fin du paganisme à Philae. Il s'agit d'un récit copte composé vers le VI^e-VII^e siècle, la *Vie de Apa Âron*, qui décrit la christianisation de l'île comme l'œuvre de son premier évêque Macedonius dans les années 340¹⁹⁸. Un jour ce dernier entra dans l'aire des temples, ayant vu des personnes adorer un faucon qui était dans une « cage démoniaque »¹⁹⁹. Profitant de l'absence du prêtre, Macedonius sortit l'oiseau, lui coupa la tête et la jeta dans le feu. Après avoir échappé à la colère du prêtre et avoir baptisé ses deux fils, il convertit l'île et baptisa tous ses habitants. Le récit abonde de lieux communs de la littérature hagiographique et le schéma de l'histoire suit la même structure que présentent d'autres vies de saints²⁰⁰. Le but du texte est clairement étimologique, il explique, à un moment où la communauté de l'île se sentait entièrement chrétienne, les origines de sa christianisation : telle est la seule valeur historique qui puisse lui être accordée.

À travers l'étude des inscriptions et des graffiti du temple d'Isis, J. Dijkstra a pu démontrer en effet que le culte, malgré une contraction évidente, s'est maintenu tout au long du IV^e siècle²⁰¹. Quatre proscynèmes démotiques par exemple, datés de 373 et inscrits sur une des parois de la terrasse située sur le toit du temple, prouvent que les rites funéraires d'Osiris étaient encore pratiqués à cette époque²⁰². Deux d'entre eux mentionnent l'arrosage des figurines végétales d'Osiris employées pendant les fêtes de Khoiak²⁰³. Un proscynème en langue grecque en l'honneur d'Isis et d'Osiris a été gravé par le protostoliste Smetchem fils du prophète Pachoumios en l'an 169

de l'étudiant Paralius, dont la structure thématique et la rhétorique diffèrent du reste du texte. Zacharie viserait en effet à discréditer l'autorité intellectuelle des enseignants païens de l'école philosophique et rhétorique d'Alexandrie ; ainsi, dans un souci de plus grande crédibilité, il est vraisemblable que l'épisode présenté ne diverge pas excessivement de la façon dont il a été imprimé dans la mémoire de ses contemporains. E. Watts considère en outre que la description de la destruction du sanctuaire serait le résultat de l'observation directe de cet événement par Zacharie.

198. BUDGE 1915, p.445-456 ; pour une nouvelle édition de certains passages cf. DIJKSTRA 2008, p.253-269, et pour un commentaire de ce texte, *ibid.*, p.225-252. Le manuscrit copte qui a transmis le texte date du X^e siècle, mais il existe des fragments sur papyrus que l'on peut dater entre 491 et 700, cf. *ibid.*, p.227-231.

199. Le mot grec est μάγανον, pour ce terme cf. *ibid.* p.211, n. 100.

200. Cf. *ibid.* p.246-252.

201. Pour ces inscriptions cf., *ibid.*, p.202-214, et ZAKI 2009, p.382-385.

202. *I.Philae.Dem.* 369, 370, 371, 372.

203. *I.Philae.Dem.* 369, 370.

de l'ère de Dioclétien, c'est à dire de 452 apr. J.-C.²⁰⁴. Il est donc improbable que l'évêque Macedonius ait pu mettre fin au paganisme de l'île et christianiser ses habitants au courant du deuxième quart du IV^e siècle.

Il y a toutefois un détail dans le récit de l'évêque qui mérite une attention particulière : la mention d'un faucon vivant, adoré dans un temple. Cela est à mettre en relation avec le culte d'Horus dans l'île. Ce dieu en tant que protecteur et successeur de son père Osiris, avait un rôle important associé au culte d'Isis à Philae, où il était vénéré sous sa forme de Harpocrate, mais aussi de faucon vivant²⁰⁵. L'épithète «Horus sur son trône», qu'on trouve dans les textes du pylône doit être prise à la lettre, dans la mesure où les inscriptions hiéroglyphiques nous apprennent que quand un faucon mourait, un autre était posé sur le trône à sa place. J. Dijkstra propose d'identifier l'endroit où se trouvait ce «trône» avec le balcon du premier pylône. Il lie l'aspect solaire du faucon, en tant que *ba* de Rê, à la symbolique du pylône comme représentation de l'horizon. Sur les murs des deux massifs de la structure les reliefs représentent le faucon divin accompagné de Thot et Horus. Pour empêcher que les murs de la balustrade le cachent à la vue, il devait y avoir une structure, appelée la «fenêtre d'apparition», pour supporter la cage où se trouvait le faucon. Quatre trous de poteaux dans les parois du pylône, pourraient être la trace de cette «cage»²⁰⁶. Le témoignage de Strabon à propos de Philae semble aussi aller dans ce sens²⁰⁷. Il y a enfin un dernier élément pour soutenir cette théorie. Sur la partie arrière de la colonnade Est, située entre les deux pylônes, des inscriptions laissées par des pèlerins grecs et datées des années 430 sont accompagnées de trois dessins. Les images gravées représentent une divinité hiéracocéphale coiffée d'un disque solaire et possédant une queue de crocodile, se tenant sur un piédestal. J. Dijkstra voit dans ce piédestal le «trône d'Horus», le disque solaire soulignant son aspect de *ba* de Rê, et lie ces images, certes influencées par une iconographie nubienne, au culte du faucon qui serait donc encore actif au début du V^e siècle²⁰⁸. Malgré la mention du faucon, qui pourrait évoquer des traditions locales, la *Vie de Apa Âron* ne peut toutefois être considérée comme la description d'un événement historique précis s'étant réellement produit. Ce texte se focalise autour de la construction de l'identité religieuse de la région de la première cataracte par une reconstruction du passé de la communauté de Philae, où l'accent est par conséquent mis sur une christianisation bien plus précoce que ce qui s'est passé en réalité²⁰⁹.

204. *I.Philae* II 197.

205. DIJKSTRA 2008, p.209, n. 89.

206. DIJKSTRA 2002, p.7-10, fig.1.

207. Strabon, *Géographie*, 17.1.49.

208. DIJKSTRA 2008, p.213.

209. À propos de cet épisode, cf. aussi DIJKSTRA 2015, p.61-75.

Les textes concernant les actions entreprises par l'abbé Shenouté contre les païens de la région de Panopolis au contraire, n'ont pas toujours été mis, d'un point de vue historique, sur le même plan que les autres récits hagiographiques précédemment cités. À ce propos M.A. Stadler insiste sur le fait que ces écrits, contrairement aux vies de saints, sont contemporains, ou presque, des événements exposés et qu'ils sont moins assujettis que les autres à un modèle biblique dont ils seraient censés s'inspirer²¹⁰. S. Emmel a publié un texte inédit de Shenouté qui vient s'ajouter au dossier concernant son conflit avec Flavius Aelius Gessius, gouverneur de la Thébàide sous l'empereur Valens. Il s'agit d'une lettre ouverte aux habitants de Panopolis, dans laquelle il doit se défendre de l'accusation portée contre lui d'avoir enfreint la loi en pénétrant dans la maison d'un particulier²¹¹. Pour sa défense il fait appel à la législation impériale à propos des temples : dans la mesure où ces édifices doivent être détruits et le culte interdit dans ces lieux, on a le droit d'éliminer les idoles. Par conséquent, si l'on trouve les mêmes objets utilisés aux mêmes fins à l'intérieur d'autres lieux (comme par exemple la maison d'un particulier), il faut les détruire aussi. Shenouté donne ensuite une liste détaillée des idoles qu'il aurait détruites, et pour certaines d'entre elles il s'agit sans doute d'objets appartenant à la religion égyptienne, tels que « les images de prêtres au crâne rasé et portant des autels dans leurs mains » ou « la mesure de la montée des eaux²¹² ». Nous pouvons reconnaître là une référence aux statues naophores et aux coudées votives. Shenouté dit avoir reconnu chez Gessius les mêmes objets que ceux qu'il avait détruits dans un temple qu'il avait brûlé. Mais avec quelle autorité aurait-il accompli ces actions ? En effet les édits impériaux auxquels il fait référence avaient pros crit les cultes et interdit toute fréquentation des temples, mais ils n'avaient pas autorisé leur destruction²¹³. Nous pouvons aussi nous demander si Shenouté avait vraiment découvert un lieu de culte privé encore en activité, ou s'il ne s'agissait pas plutôt d'une simple cachette d'objets d'art, certes égyptiens, qui n'étaient plus employés.

Dans le texte Shenouté fait aussi référence à un temple, situé à Atripé, qu'il aurait purifié par le feu. S. Emmel propose, avec prudence, d'identifier ce sanctuaire avec celui de la déesse Triphis (Répit), le plus grand des trois temples de la ville. D. Klotz a étudié des éléments architecturaux qui ont été utilisés dans la construction

210. STADLER 2012a, p. 194-195. Un écart chronologique très réduit n'est toutefois pas un élément suffisant, à lui seul, pour ôter tout doute au sujet de la fiabilité historique de ces textes.

211. EMMEL 2008, p. 182-197. Le titre de la lettre « Que nos yeux », est une citation du quatrième livre des Proverbes, 4 : 25 « Que tes yeux regardent droit en face, et que tes paupières se dirigent droit devant toi ».

212. *Ibid.*, Fr. 1.3, p. 182 et Fr. 2.5, p. 188.

213. CHUVIN 1990, p. 64-68 et le *Cod. Theod.* 16.10.3-4, 8, 10, 13, 14. La seule destruction autorisée concerne les petits temples ruraux, situés à l'extérieur des villes et dépourvus de tout intérêt artistique : cf. *Cod. Theod.* 16.10.16.

du monastère de Sohâg et qui proviendraient, à son avis, du *Triphéion* d'Atripé²¹⁴. Il s'agit d'un ensemble de dalles décorées en calcaire remployées dans l'escalier nord-est de l'église du monastère. L'un de ces blocs, que le décor permet de dater de l'époque hellénistique ou romaine, présente en effet une inscription qui atteste la construction, par un souverain non identifié, de la toiture d'une chapelle ou d'un temple dédié(e) à la déesse Répit²¹⁵. En raison de la position de ces vestiges dans une partie située à l'intérieur de l'église, D. Klotz a émis l'hypothèse qu'ils seraient là depuis la création du lieu de culte chrétien, qui aurait donc été édifié à l'aide de matériaux issus du temple de Répit. Cependant, même si le sanctuaire de la déesse avait été employé en tant que cave pour la construction du monastère, cela ne prouve pas que Shenouté ait réellement détruit un temple encore en activité²¹⁶.

Le destin des temples païens

Comme l'analyse du récit de Shenouté l'a démontré, le destin des temples païens était moins dramatique que ce qui est généralement admis et lorsqu'une destruction se produisait, c'était moins pour des raisons religieuses que par mesure d'économie²¹⁷. Ce démontage ne concernait pas des temples encore en activité, mais il se produisait seulement après une période d'abandon de l'édifice : ce fut le cas, par exemple, du temple de Khnoum à Éléphantine, dont certains blocs ont servi à la construction de maisons²¹⁸.

214. KLOTZ 2010; *contra* EL-SAYED 2010, p.526-531. Selon l'auteur les remplois proviendraient au contraire du temple d'Horus du village de *Neshaou/ad-Dayr al-Abyad*. Le choix d'utiliser les monuments de ce site en tant que carrière de pierre aurait présenté moins de problèmes logistiques dans le transport des matériaux en raison de la proximité de ce village au monastère blanc; cf. aussi GROSSMANN 2008a, p.37 n.6 et p.53 n.89. Pour l'histoire et une analyse archéologique du temple de Triphis, cf. EL-SAYED, EL-MASRY 2012.

215. KLOTZ 2010, p.203-205.

216. Shenouté lui-même n'emploie pas le verbe détruire, mais brûler. Il faudrait plutôt comprendre qu'il a brûlé le matériel cultuel du temple, comme il a fait avec les objets dans l'habitation de Gessius, cf. EL-SAYED, EL-MASRY 2012, p.26-30. À propos des attitudes violentes des chrétiens vis à vis des images de culte païennes, cf. FRANKFURTER 2008, p.140-149.

217. La législation permettait l'utilisation du matériel provenant de la destruction des temples pour la construction ou la réparation de routes, ponts, aqueducs et enceintes, cf. *Cod. Theod.* 15.1.36. Le emploi d'éléments architecturaux provenant de temples abandonnés est une pratique attestée depuis l'Ancien Empire, cf. HABACHI 1972, p.192-198. L'emploi des éléments architecturaux des temples égyptiens en tant que *spolia* a d'ailleurs continué aussi à l'époque arabe. Le temple d'Akhmîm fut ainsi détruit et un collège fut construit avec ses pierres, cf. SAUNERON 1952b, p.123.

218. DIJKSTRA 2008, p.113-114.

Cette pratique était bien plus répandue que la conversion de temples en églises : une telle transformation en effet n'avait lieu que si le sanctuaire était depuis longtemps abandonné. Lorsque cela se produisait, il faut aussi signaler que l'église ne se développait jamais sur la totalité de l'espace occupé par le temple, et en aucun cas la partie concernée ne coïncidait avec le *sankhna*. Des raisons liturgiques étaient à l'origine de ce choix, car l'espace réduit du *naos* ne garantissait pas assez de place pour accueillir l'assemblée des fidèles. C'est ainsi que le *pronaos* ou les cours étaient préférés : le temple de Khonsou à Karnak ou le temple de Ramsès III à Médinet Habou constituent deux exemples de ce phénomène²¹⁹.

Dans l'étude du sort réservé aux temples désaffectés il faut aussi prendre en considération les cas où un sanctuaire était tout simplement laissé à l'abandon sans être remployé à d'autres fins : deux papyrus²²⁰ provenant d'Hermopolis et datés du v^e siècle apr. J.-C. montrent la politique de l'État à l'égard des temples abandonnés. Un édit²²¹ de l'empereur Gratien vers 380 avait ordonné la confiscation de tous les sanctuaires et les lieux de culte païens qui étaient ainsi annexés à la *res privata*, c'est à dire l'ensemble des biens de l'empereur et de l'État²²². Comme le rappelle R. Delmaire en effet « à côté des biens impériaux, l'autre grande catégorie de biens qui constitue la *res privata* ce sont les biens du fisc, provenant des confiscations sur les condamnés, les biens caducs ou vacants. Ils sont aliénables, peuvent être concédés ou vendus, mais la plupart du temps, le fisc les adjuge contre paiement d'un canon qui alimente l'*aerarium privatum* et ils restent attachés à la *res privata* par le biais du canon même lorsqu'ils sont passés en *ius privatum* »²²³. Les documents hermopolitains précédemment cités offrent un exemple de cette pratique : deux lieux de culte sont en effets vendus « conformément à un édit impérial, sous le régime du droit privé, le canon étant maintenu »²²⁴. Dans les deux textes en question c'est le *comes Aegypti* Théodotus, gouverneur militaire de l'Égypte revêtu aussi d'une autorité civile²²⁵, qui achète à la caisse « des largesses et des revenus impériaux »²²⁶

219. GROSSMANN 2008b, p.312-315.

220. SB VI 9598 et SPP XX 143.

221. Cod. Theod. 16.10.20.

222. À propos de la *res privata* et de son organisation cf. DELMAIRE 1989, p.597-701.

223. DELMAIRE 1989, p.699-700.

224. SB VI 9598, 4.

225. Sur le *comes Aegypti*, cf. CARRIÉ 1998, p.105-121 et plus particulièrement p.108-111.

226. λαργυτιωναλικῶν καὶ δεσπο[τι]κῶν προσόδων, SPP XX 143, 9.

deux lieux de culte désertés²²⁷ situés à Hermopolis. Ainsi, bien que les sanctuaires soient vendus, l'État réserve son droit de propriété manifesté par le paiement d'un revenu fixe annuel ; il cherche donc à se débarrasser des biens dont il ne se sert pas, mais sans pour autant s'en aliéner complètement. C'est la solution la plus pragmatique qui est choisie et les temples sont traités comme tout autre immeuble en possession de l'État.

Conclusion

Après avoir étudié les différents aspects de la fin du paganisme en Égypte, nous pouvons affirmer que l'idée d'un *long déclin* des temples égyptiens commencé dès le I^{er} siècle et dont les résultats deviendraient manifestes au III^e siècle de notre ère²²⁸ ne peut être acceptée²²⁹. Les sources documentaires, littéraires et archéologiques en effet, malgré une interprétation qui est souvent délicate, ne supportent pas une telle conclusion.

Les temples païens ne disparaissent pas de la documentation papyrologique du III^e siècle, bien que ces témoignages ne permettent pas toujours de comprendre précisément l'état dans lequel se trouvaient les sanctuaires à cette époque. D'une façon similaire, l'attestation de prêtrises dans les papyrus des III^e et IV^e siècles semble suggérer que ces titres étaient encore associés à un culte, même si cela ne prouve pas systématiquement l'existence de temples en fonction auxquels ce personnel aurait été rattaché. Dans le domaine de l'épigraphie, la diminution des inscriptions à caractère cultuel au III^e siècle ne peut être considérée comme la preuve du déclin des religions païennes, mais elle est tout simplement conforme à une tendance de l'époque qui enregistre un changement dans l'habitude épigraphique caractérisée par une nette diminution de tous les types d'inscriptions. Par ailleurs, l'emploi des dernières inscriptions datées attestées dans un temple en tant que témoignages de la fin de l'activité cultuelle de ce lieu ne s'avère pas un procédé méthodologiquement correct. En effet, même quand la trace écrite du fonctionnement du temple dont on dispose se révélait être la plus récente, rien n'empêche d'envisager que le sanctuaire ait pu poursuivre son activité au delà de la date de l'inscription en question.

Au III^e siècle, le martelage des cartouches des empereurs romains à Esna montre que le contrôle de l'autorité impériale sur la décoration des temples était encore en vigueur et que les sanctuaires n'étaient pas complètement délaissés par le pouvoir. À l'époque romaine en effet les terres des temples, leurs propriétés et leur personnel

227. Le mot employé est « ἔρημον ». Il s'agit d'un sanctuaire d'Amon (*SPP* XX 143, 3) et d'un lieu dit « sacré », ἱερατικόν (*SB* VI 9598, 4 ; nouvelle lecture de H. Cuvigny qui, d'après un cliché du document, a pu corriger la lecture fautive ἱερακόν).

228. BAGNALL 1988, p. 292.

229. C'est dans ce sens que va l'analyse de W. Clarysse pour qui il n'y a pas de traces de ce déclin des temples d'Égypte pendant les deux premiers siècles apr. J.-C., cf. CLARYSSE 2010, p. 289-90.

font l'objet d'une inspection de la part de l'administration: ces contrôles ont été traditionnellement interprétés comme la conséquence de l'ingérence de l'empire dans les affaires des temples. Sous la domination romaine les temples ne sont plus directement propriétaires des terres qu'ils contrôlent, pour lesquelles ils payent un loyer. Cependant, une partie des terres appartenant au domaine sacré est considérée comme privée et reste donc dans les mains des particuliers, parmi lesquels les prêtres occupent encore une place importante. Ces formes de contrôle exercées par l'État ne prouvent pas nécessairement son hostilité à l'égard du clergé. Ces dispositions en réalité peuvent être interprétées moins comme des mesures qui limitaient la liberté des prêtres que comme une tentative d'empêcher les abus dans l'accès à cette charge qui, même à l'époque romaine, continuait à offrir des privilèges. Les sanctuaires égyptiens, intégrés au système économique de l'empire romain, ont suivi ce dernier dans la crise du III^e siècle. Ces troubles les ont affaiblis et ont ralenti leur activité, mais c'est vers le milieu du IV^e siècle qu'il faudrait situer la dernière phase de la vie des temples.

Les témoignages archéologiques apportent des éléments complémentaires à propos de la désaffectation des sanctuaires. Bien que dans certains cas les traces d'une réaffectation d'une partie du temple soient reconnaissables, cela n'implique pas l'abandon des activités cultuelles dans la totalité de l'édifice. Si la fin des temples, en tant qu'institution religieuse publiquement reconnue, peut se situer au milieu du IV^e siècle, dans les villages, des sanctuaires païens privés ou des petits centres oraculaires ont continué à fonctionner encore jusqu'à la fin du même siècle, selon ce qui a été défini comme un «*shift in the locus of holy*».

Néanmoins l'emploi de la littérature monastique en tant que témoin de la «*suprême résistance*» païenne au «*dramatique triomphe*» du christianisme reste délicat, et les descriptions de sanctuaires actifs au delà du V^e siècle, semblent à rejeter, ainsi que celles des affrontements violents entre les soldats du Christ et les défenseurs de l'ancienne religion. D'une façon similaire la destruction des temples païens, lorsqu'elle avait lieu, était dictée moins par des raisons d'ordre religieux que par des arguments économiques, comme par exemple la nécessité d'économiser sur le coût des matériaux, qui pouvaient être plus facilement récupérés des anciens sanctuaires. Les temples abandonnés étaient traités comme tout autre immeuble en possession de l'État, qui cherchait à se débarrasser des biens dont il ne se servait pas, mais sans pour autant s'en aliéner complètement.

L'abandon des temples ne marque pas la fin de toute activité cultuelle, et même désaffectés, les temples demeurent longtemps un élément visible dans le paysage local²³⁰. Pour avoir un tableau plus précis sur la disparition du paganisme en Égypte c'est avant tout à un niveau régional qu'une étude serait à même de porter le plus

230. Voir par exemple le temple d'Akhmîm qui à la fin du XI^e siècle suscitait encore l'admiration des voyageurs: SAUNERON 1952b, p. 123-135.

de résultats²³¹. Cette analyse devrait aussi s'accompagner d'une enquête sur la disparition de chaque divinité, dans la mesure où tous les dieux n'ont pas connu le même sort: certains ont été vénérés plus longtemps que d'autres et la disparition d'une seule divinité n'implique pas l'effacement de tout un panthéon²³². De tels objectifs sortent cependant du cadre de ce travail.

L. MEDINI

Bibliographie

Pour les éditions des papyrus se référer à :

OATES J., *et alii*, *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets* (5^e édition, *Bulletin of the American Society of Papyrologists. Supplements* 9), Atlanta (2001). La version mise à jour est accessible sur le site < <http://papyri.info/docs/checklist> >.

BAGNALL R. 1982, «Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt», *BASP* 19, p.105-124.

BAGNALL R. 1987, «Conversion and Onomastics: A Reply», *ZPE* 69, p.243-250.

BAGNALL R. 1988, «Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive», *Ktèma* 13, p.285-296.

BAGNALL R. 1993, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton.

BAGNALL R. 2003, *Later Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration*, Aldershot.

BAGNALL R. 2004, «The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari», *JJP* 34, p.15-22.

BAGNALL R. 2008, «Models and Evidence», in J. HAHN, St. EMMEL, U. GOTTER (éds), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde, p.23-42.

BELL H.I. 1954, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool.

BINGEN J. 1986, «Épigraphie grecque: les proscynèmes de Louqsor», *CdE* 61, p.330-334.

BONNEAU D. 1984-1985, «Les fêtes Amesysia et les jours épagomènes d'après la documentation papyrologique et égyptologique», *ASAE* 70, p.365-370.

BROWN P. 1983, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris.

BUDGE E. (éd.) 1915, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Coptic Texts 5, New York, 1915.

BURKHALTER F. 1985, «Le mobilier des sanctuaires d'Égypte et les listes des prêtres et du *cheirismos*», *ZPE* 59, p.123-134.

231. Une telle approche méthodologique avait déjà été préconisée par FRANKFURTER 1998, p.33-36. Pour un exemple sur la région de la première cataracte, se rapporter à DIJKSTRA 2008.

232. Cf. FRANKFURTER 1998, p.98-131 pour une étude portant sur plusieurs divinités.

- CARRIÉ J.-M. 1995, «Compte rendu de R.Bagnall, *Egypt in late Antiquity*», *Antiquité tardive* 3, p.322-326.
- CARRIÉ J.-M. 1998, «Séparation ou cumul? Pouvoir civil et autorité militaire dans les provinces d'Égypte de Gallien à la conquête arabe», *Antiquité Tardive* 6, p.105-121.
- CASEAU B. 2004, «The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside», in W.BOWDEN, L.LAVAN, C.MACHADO (éds), *Recent Research on the Late Antique Countryside* Leyde, p.105-144.
- CAUVILLE S. 2007, «L'impossible serrement de main ou la *pax romana* à Dendara», *REgypt* 58, p.29-40.
- CHOAT M. 2006, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri*, *Studia Antiqua Australiensia* 1, Turnhout.
- CHUVIN P. 1990, *Chronique des derniers païens*, Paris.
- CLARYSSE W. 1995, «The Coptic Martyr Cult», in M.LAMBERIGTS, P.VAN DEUN (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 117, Louvain, p.377-395.
- CLARYSSE W. 2010, «Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman», in A.B.LLOYD (éd.), *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford, p.274-290.
- CRUZ-URIBE E. 2008, *Hibis Temple Project III, The Graffiti from the Temple Precinct*, San Antonio.
- CRUZ-URIBE E. 2010, «The Death of Demotic Redux. Pilgrimage, Nubia, and the Preservation of Egyptian Culture», in H.KNUF, Chr.LEITZ, D.VON RECKLINGHAUSEN (éds), *Honi soit qui mal y pense*, OLA 194, Louvain, p.499-506.
- CUVIGNY H. 1997, «Le crépuscule d'un dieu. Le déclin du culte de Pan dans le désert oriental», *BIFAO* 97, p.139-147.
- DELMAIRE R. 1989, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV^e au VI^e siècle*, CEFR 121, Rome.
- DEPAUW M., W.CLARYSSE 2013, «How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion», *VChr* 67, p.1-29.
- DERCHAIN Ph. 1992, *La vie des temples en Égypte romaine : essai*, Sorède.
- DIELEMAN J. 2005, *Priests, Tongues and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, RGRW 153, Leyde – Boston.
- DIJKSTRA J. 2002, «Horus on his Throne: The Holy Falcon of Philae in His Demonic Cage», *Göttinger Miscellen* 189, p.7-10.
- DIJKSTRA J. 2008, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: a Regional Study of Religion Transformations 298-642*, OLA 173, Louvain.
- DIJKSTRA J. 2011, «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt», in L.LAVAN (éd.), *The Archaeology of Late Antique «Paganism»*, Leiden – Boston, p.389-436.
- DIJKSTRA J. 2012, *Syene I, The figural and textual graffiti from the temple of Isis at Aswan*, Beiträge zur ägyptische Bauforschung und Altertumskunde 18, Mayence, Le Caire.
- DIJKSTRA J. 2015, «“I Wish to Offer a Sacrifice to God Today”: The Discours of Idol Destruction in the Coptic *Life of Aaron*», *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies* 7, p.61-75.

- DUNAND Fr. 1977, «L'oracle du potier et la formation de l'apocalyptique en Égypte», in Fr. RAPHAËL (éd.), *L'Apocalyptique*, Études d'histoire des religions 3, Paris, p.41-67.
- DUNAND Fr. 1979, *Religion populaire en Égypte romaine: les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, EPRO 76, Leyde.
- DUNAND Fr., Chr. ZIVIE-COCHE 2006, *Hommes et dieux en Égypte 3000 a.C.-395 p.C.*, Paris.
- EMMEL St. 2002, «From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis», in A. EGBERTS (éd.), *Perspectives on Panopolis*, Leyde, p.95-113.
- EMMEL St. 2008, «Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality», in J. HAHN, St. EMMEL, U. GOTTER (éds), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde, p.161-202.
- FOURNET J.-L. 2010, «La fin du paganisme», in G. ANDREU-LANOË (éd.), *Inventaire de l'Égypte*, Paris, p.112-116.
- FRANKFURTER D. 1998, *Religion in Roman Egypt*, Princeton.
- FRANKFURTER D. 2006, «Hagiography and the Reconstruction of Local Religion in Late Antique Egypt: Memories, Inventions, and Landscapes», in J. DIJKSTRA, M. VAN DIJK (éds), *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leyde – Boston, p.13-38.
- FRANKFURTER D. 2008, «Iconoclasm and Christianisation», in J. HAHN, S. EMMEL, U. GOTTER (éds), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde, p.135-160.
- FRANKFURTER D. 2012, «Religious Practice and Piety», in Chr. RIGGS (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p.319-336.
- FRANKFURTER D. 2014, «Onomastic Statistic and the Christianization of Egypt: A response to Depauw and Clarysse», *VChr* 68, p.284-289.
- GARDINER A.H. 1948, *The Wilbour Papyrus, vol. II, Commentary*, Londres.
- GASCOU J. 1996, «Compte rendu de R. Bagnall, *Egypt in late Antiquity*», *Topoi* 6, p.333-349.
- GASCOU J. 1998, «Les églises d'Alexandrie, questions de méthode», in Chr. DÉCOBERT, J.-Y. EMPEREUR (éds), *Alexandrie médiévale*, Études alexandrines 3, Le Caire (1998), vol. 1, p.23-44.
- GASCOU J. 2007, «Origines du culte des saints Cyr et Jean», *AB* 125, p.278-280.
- GEFFCKEN J. 1929, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg.
- GODDIO Fr. (éd.) 2006, *Trésors engloutis d'Égypte*, Catalogue de l'exposition présentée au Grand Palais à Paris du 9 décembre 2006 au 16 mars 2007, Paris.
- GOLVIN J.-C., M. EL-SAGHIR, M. REDDÉ 1986, *Le camp romain de Louqsor*, Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 83, Le Caire.
- GRAINDORGE C. 1992, «Les oignons de Sokar», *REgypt* 43, p.87-105.
- GRENIER J.-Cl. 1983, «La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis», *BIFAO* 83, p.197-208.
- GROSSMANN P. 2008a, «Zur Stiftung und Bauzeit der großen Kirche des Shenuteklosters bei Sühāġ (Oberägypten)», *ByzZ* 101, p.35-54.
- GROSSMANN P. 2008b, «Modalitäten der Zerstörung und Christianisierung pharaonischer Tempelanlagen», in J. HAHN, St. EMMEL, U. GOTTER (éds), *From Temple to Church*.

- Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde, p.299-334.
- HABACHI L. 1972, «The Destruction of Temples in Egypt», in H.SAMIR (éd.), *Medieval Studies and Middle Eastern Studies in Honour of A.S. Atiya*, Leyde, p.192-198.
- HAHN J., St.EMMEL, U.GOTTER (éds), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, RGRW 163, Leyde.
- HICKEY T. 2009, «Tebtunis on the Arno (and Beyond): “Two Archives”», in G.BASTIANINI, A.CASANOVA (éds), *100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia*, Studi e testi di papirologia 11, Florence, p.67-81.
- HOFFMANN F., J.Fr. QUACK (éds) 2007, *Anthologie der demotischen Literatur*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4, Münster.
- HÖLBL G. 2000-2005, *Altägypten im Römischen Reich*, 3 vol., Zaberns Bildände zur Archäologie, Mayence.
- HUSSEIN A. 2000, *Le Sanctuaire rupestre de Piyris*, Mémoires publiés par les membres de l'IFAO 116, Le Caire.
- JONES Chr.P. 2014, *Between Pagan and Christian*, Cambridge, Londres.
- KAPER O. 2001, «Review of D.Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, Princeton 1998», *BOr* 58, p.126-132.
- KAPER O. 2010, «Galba's cartouches at Ain Birbiyeh», in K.LEMBKE, M.MINAS-NERPÉL, St.PFEIFFER (éds), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule*, Leyde–Boston, p.181-201.
- KLOTZ D. 2009, «Logeia-Receipts and the Construction of Deir Shelwit», *ZPE* 168, p.252-256.
- KLOTZ D. 2010, «Triphis in the white monastery: reused temple blocks from Soagh», *AncSoc* 40, p.197-213.
- KLOTZ D. 2012, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, Monographies Reine Élisabeth 15, Bruxelles.
- KUGENER M.-A. 1907, *Vie de Sévère, patriarche d'Antioche 512-518, par Zacharie le scholastique. Textes syriaques publiés, traduits, et annotés*, PO II-6, Paris.
- LACAU P. 1934, «Inscription latines du temple de Louxor», *ASAE* 34, p.17-46.
- ŁAJTAR A. 1991, «Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron Workers from Hermonthis in the Temple of Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th cent. A.D.», *JJP* 21, p.53-70.
- ŁAJTAR A. 2006, *Deir El-Bahari in the Hellenistic and Roman periods: a study of an Egyptian temple based on Greek sources*, JJP Suppl. 4, Varsovie.
- ŁUKASZEWICZ A. 1986, *Les édifices publics dans les villes de l'Égypte Romaine*, Varsovie.
- MACMULLEN R. 1982, «The Epigraphic Habit in the Roman Empire», *AJPh* 103-3, p.233-246.
- MACMULLEN R. 1987, *Le paganisme dans l'empire romain*, Paris.
- MACMULLEN R. 1997, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eight Centuries*, New Haven – Londres.
- MATTHEWS J. 2006, *The Journey of Theophanes*, New Haven.
- MEDINI L. 2012, «Hermopolis gréco-romaine ou les limites de l'archéologie d'une ville disparue», *RAMAGE* 15, p.1-21. url: < http://anthropologiedelart.org/ramage/?page_id=159 >

- MENU B. 1998, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, vol. II, BiÉtud 122, Le Caire.
- MINAS-NERPÉL M. 2012, «Egyptian temples», in Chr. RIGGS (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p.362-382.
- MONSON A. 2005, «Sacred Land in Ptolemaic and Roman Tebtunis», in S. LIPPERT, M. SCHENTULEIT (éds), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben in römerzeitlichen Fajum*, Wiesbaden, p.79-91.
- MONSON A. 2012, *From the Ptolemies to the Romans: political and economic change in Egypt*, Cambridge.
- MOSCADI A. 1970, «Le lettere dell'archivio di Teofane», *Aegyptus* L, p.88-154.
- PARKINSON R. 1997, *The Tale of Sinuhe and Others Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*, Oxford.
- NESSELRATH H.-G. (éd.) 2011, *Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz. Libanios' Rede für den Erhalt der heidnischen Tempel*, Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia XVIII, Tübingen.
- PESTMAN P.W. 1969, «A Greek Testament from Pathyris», *JEA* 55, p. 129-160.
- RONDOT V. 2013, *Derniers visages des dieux d'Égypte*, Paris.
- ROWLANDSON J. 1996, *Landowners and Tenants in Roman Egypt: The Social Relations of Agriculture in the Oxyrhynchite Nome*, Oxford.
- QUACK J.Fr. 2009, «Miniaturisierung als Schlüssel zum Verständnis römerzeitlicher ägyptischer Rituale?», in O. HEKSTER, S. SCHMIDT-HOFNER, C. WITSCHÉL (éds), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leyde – Boston, p.349-66.
- QUAEGEBEUR J. 1993, «La justice à la porte des temples et le toponyme Premit», Chr. CANNUYER, J.-M. KRUCHTEN (éds), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte*, Ath, p.201-220.
- RÉMONDON R. 1952, «L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (v^e-vii^e siècles)», *BIFAO* 51, p.63-78.
- SAUNERON S. 1952a, «Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esne», *BIFAO* 51, p.111-121.
- SAUNERON S. 1952b, «Le temple d'Akhmîm décrit par Ibn Jobar», *BIFAO* 51, p.123-135.
- SAYED R. EL- 2010, «Shenute und die Tempel von Atripe», in H. KNUF, Chr. LEITZ, D. VON RECKLINGHAUSEN (éds), *OLA* 194, Louvain, p.526-531.
- SAYED R. EL-, Y. EL-MASRY 2012, *Athribis I*, Le Caire.
- SANDRI S. 2006, *Har-pa-chererd (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, *OLA* 151, Louvain – Paris – Dudley.
- SMITH M. 2002, «Aspects of the Preservation and Transmission of the Indigenous Religious Traditions in Akhmim and its Environs during the Graeco-Roman Period», in A. EGBERTS (éd.), *Perspectives on Panopolis*, Leyde, p.233-247.
- SNAPE St.R. 1989, *A temple of Domitian at El-Ashmunein*, British Museum Occasional Paper 68, Londres.
- SPENCER A.J. 1989, *Excavations at El-Ashmunein II, The Temple Area*, British Museum Expeditions to Middle Egypt, Londres.

- STADLER M.A. 2012a, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten*, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 7, Berlin.
- STADLER M.A. 2012b, «Egyptian Cult. Evidence from Temple Scriptoria and Christian Hagiographies», in Chr.RIGGS (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p.457-473.
- STARING N. 2013, «Bookreview of J.Dijkstra, *Syene*, t. I, *The figural and textual graffiti from the temple of Isis at Aswan*, Mayence, Le Caire, 2012», *BOr* 70, p.381-387.
- SWARNEY P.R. 1970, *The Ptolemaic and Roman Idios Logos*, ASP 8, Toronto.
- TALLET G. 2012, «Imported cults», in Chr.RIGGS (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p.436-456.
- VAN MINNEN P. 2002, «The Letter (and Other Papers) of Ammon: Panopolis in the Fourth Century A.D.», in A.EGBERTS (éd.), *Perspectives on Panopolis*, Leyde, p.177-199.
- VANDORPE K. 1995, «City of Many a Gate, Harbour of Many a Rebel», in Sv.VLEEMING (éd.), *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman period*, Papyrologica Lugduno-Batava 27, Leyde.
- VANDORPE K. 2012: VANDORPE K., «Identity», in Chr.RIGGS (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p.260-276.
- VITTMAN G. 1998, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, 2 vol., Ägypten und Altes Testament 38, Wiesbaden.
- VOLOKHINE Y., P.SANCHEZ, P.SCHUBERT 2010, «Une dédicace grecque de l'époque impériale tardive trouvée à Hermonthis (Ermant, Haute-Égypte)», *ZPE* 174, p.127-132.
- WATTS E. 2010, *Riot in Alexandria: Traditions and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Londres – Los Angeles.
- WHITEHORNE J.E.G. 1978, «P. Lond. II 359 and Tuscus' List of Temple Perquisites», *CdE* 53, p.321-328.
- WHITEHORNE J.E.G. 1979, «Tuscus and Temples Again (SB VI 9066)», *CdE* 54, p.143-148.
- WHITEHORNE J.E.G. 1980, «New Light on Temple and State in Roman Egypt», *JRH* 11, p.218-226.
- WIPSYZKA 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», *ZPE* 62, p.173-181.
- WIPSYZKA E. 1988, «La christianisation de l'Égypte aux IV^e-VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques», *Aegyptus* LXVIII, p.117-165.
- WIPSYZKA E. 1995, «*Neokoros* dans SB XIV 11972: un ecclésiastique ou un prêtre païen?», *JJP* 25, p.181-186.
- WORP K.L.A. 1989, «Marginalia on Published Documents», *ZPE* 78, p.133-138.
- WORP K.L.A. 1993, «SB XIV 11972 Fr. A: Eine Neuedition», *APF* 39, p.29-34.
- ZAKI G. 2009, *Le premier nome de Haute-Égypte du III^e siècle avant J.-C. au VII^e siècle après J.-C.*, Monographies Reine Élisabeth 13, Turnhout.
- ZUCKER Fr. 1956, «Priester und Tempel in Ägypten in den Zeiten der decianischen Christenverfolgung», in R.M.ROHRER (éd.), *Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie*, Vienne, p.167-174.