



HAL
open science

Changements religieux et patrimoine culturel : le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive

Jean-Luc Fournet

► To cite this version:

Jean-Luc Fournet. Changements religieux et patrimoine culturel : le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive. J.-L. Fournet, J.-M. Mouton & J. Paviot. Civilisations en transition (IV). Patrimoine partagé et patrimoine identitaire, p. 45-81, 2018. hal-01991040

HAL Id: hal-01991040

<https://hal.science/hal-01991040v1>

Submitted on 23 Jan 2019

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

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



CIVILISATIONS EN TRANSITION (IV)

PATRIMOINE PARTAGÉ ET PATRIMOINE IDENTITAIRE

**Actes du colloque Scientifique International
23-24 Octobre 2017**

Jean-Luc FOURNET

Jean-Michel MOUTON

et

Jacques PAVIOT (dir.)

Byblos - 2018

Les opinions exprimées dans ce livre sont celles de leurs auteurs et ne peuvent, en aucun cas, être imputée au Centre International des Sciences de l'Homme.

Tous droits sont réservés au CISH. Nulle partie de ces textes ne peut être transcrite, ou copiée par n'importe quel moyen mécanique ou électronique, sans un permis de la direction du CISH.



ISBN: 978-9953-9032-0-0

Avant-propos

**Jean-Luc Fournet, Jean-Michel Mouton &
Jacques Paviot**

« Il existait, en effet, sur les frontières de la Perse un temple auquel il n’y avait rien de comparable, au témoignage de tous ceux qui l’ont vu. Ce temple colossal avait été construit avec des pierres gigantesques et occupait autant de terrain que la ville elle-même. Il suffisait au salut des habitants, au milieu des terreurs de la guerre, que l’envahisseur n’eût occupé que la ville elle-même, incapable qu’il était d’emporter aussi le temple ; car la force de son enceinte défiait toutes les machines de siège ... De plus, quand on montait sur le toit, on voyait la plus grande partie du territoire ennemi, avantage inappréciable pour des soldats attaqués. Cependant ce temple si beau et si grand, — et je ne parle pas des beautés cachées de son plafond ni de ses nombreuses statues de fer qui étaient recelées dans l’ombre loin du soleil —, ce temple est détruit, il est perdu. »

Ces paroles du grand orateur grec Libanios, qui pleure, dans son Discours XXX (*Pro templis*) la destruction du grand temple d’Édesse (aujourd’hui Urfa en Turquie) dans les années 385, trouvent un étrange écho dans la situation que les sites archéologiques connaissent ces

dernières années dans certaines régions du Proche-Orient et qui a encore défrayé la chronique avec l'insupportable dévastation de Palmyre il a peu de temps. Pourtant entre la destruction du temple d'Édesse et celle de Palmyre, bien des choses avaient changé, notamment le développement du concept de patrimoine qui s'est peu à peu accompagné de l'idée, sans cesse plus largement partagée, de la nécessité de le protéger. Avec la création de l'Unesco en 1945 et le classement au patrimoine mondial d'un certain nombre de sites depuis 1978, l'idée fondamentale qui semblait s'être imposée était celle d'un patrimoine partagé de l'humanité qui faisait l'objet d'un consensus de la communauté internationale.

Pourtant, la destruction des Bouddhas de Bâmiyân par les Talibans, des mausolées de Tombouctou par Ansar Dine et des sites de Palmyre ou Nimrud par Daesh montre que non seulement cet idéal n'a pas été atteint, mais que nous pourrions même vivre une régression en la matière et qu'en tout cas, une réflexion nouvelle doit désormais être conduite sur les moyens de protéger le patrimoine de chaque pays. Cette préservation ne peut plus seulement reposer sur le classement national ou international d'un site, sur sa fréquentation touristique qui assure son indépendance économique et sa visibilité ou encore sa protection internationale souvent illusoire. Il faut proposer une approche nouvelle, plus historique et sociologique, de la notion de patrimoine en essayant

d'analyser les raisons qui ont rendu la survie de celui-ci aussi précaire au Proche-Orient ces dernières années, en cherchant dans l'histoire et le temps long ce qui a permis ou empêché la conservation de certains monuments, et en proposant à partir de ces enseignements du passé de construire au Proche-Orient un nouveau discours sur le patrimoine ayant sans doute un ancrage local beaucoup plus fort.

Tout monument est porteur à la fois d'une histoire qui peut être authentique comme celle des circonstances de sa construction, du nom et des motivations de son constructeur, des cérémonies, des fêtes et des cultes qui lui ont été attachés ou des personnalités politiques, religieuses ou autres qui l'ont fréquenté, visité, voire habité. Il peut aussi être porteur d'une histoire largement reconstituée, voire légendaire, élaborée à un moment donné dans un but politique ou religieux. Le monument enfin est porteur de représentations réalistes ou symboliques directement compréhensibles par les contemporains, mais qui perd au fil du temps son sens premier et peut devenir l'objet d'interprétations parfois dangereuses pour sa survie. L'ensemble de ces messages qui s'offrent à la vue ou à l'intellect, qui sont attachées à une croyance ou à une idéologie, peuvent à un moment donné être source de protection de ce patrimoine, mais à d'autres moments être la cause d'une grande fragilité.

Ce colloque s'est fixé comme objectif d'identifier dans

l'histoire du Proche-Orient et dans le Proche-Orient contemporain les facteurs qui ont entraîné la destruction de biens patrimoniaux et qui menacent encore ce patrimoine. Vu l'ampleur du sujet et son caractère multiforme, nous avons souhaité croiser les regards : ceux d'historiens de toutes les périodes, d'archéologues, d'anthropologues, de conservateurs ou directeurs de musée. Tous ensemble et chacun à sa manière, nous avons essayé de réfléchir sur les processus qui ont conduit à la mise en péril d'un site ou d'un monument vénéré et protégé pendant des siècles : un discours politique ou religieux, un pouvoir nouveau ou une force occupante, un zèle excessif voulant le valoriser (aménagement pour un tourisme de masse, hypertrophie d'un discours nationaliste et interventionniste sur le monument). L'analyse des menaces repérées dans l'histoire et dans les sociétés contemporaines nous conduit à un certain nombre de préconisations à même de contribuer à sécuriser ce patrimoine et de le prémunir de toute agression future. Ainsi face aux enseignements de l'histoire, au regard porté par les sociétés contemporaines du Proche-Orient sur leur patrimoine et à l'utilisation récente du patrimoine comme instrument de propagande politique et religieuse, ce colloque a cherché à proposer une façon nouvelle de considérer les biens patrimoniaux en les replaçant au cœur des sociétés du Proche-Orient.

Y avait-il cadre plus idéal que Beyrouth et Jbayl pour la

tenue de ce colloque ? On sait le lourd tribut que le Liban a payé du fait de guerres qui ont porté atteinte à l'intégrité de son exceptionnel patrimoine. C'est pour cela que les éditeurs de ces actes veulent adresser leurs remerciements à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, en la personne de son doyen, M^{me} Christine Babikian Assaf, et au Centre International des Sciences de l'homme de Byblos qui ont accueilli ce colloque. Nous leur devons l'organisation logistique de ces journées qui ont rassemblé des orateurs venus de France, d'Iraq, de Jordanie et du Liban. Nous souhaiterions aussi remercier la Fondation Hugot du Collège de France pour son soutien. Le Collège de France tente depuis bientôt cinq siècles de défendre, contre l'intolérance et l'ignorance, ce patrimoine immatériel qu'est la culture sous toutes ses formes, et il se réjouit de pouvoir participer à travers certains de ses professeurs à une réflexion qui, depuis si longtemps, lui tient tant à cœur. C'est enfin à S.E. M. Ghattas Khoury, ministre de la Culture, que va notre reconnaissance pour avoir bien voulu placer sous son haut patronage ces deux journées, et nous avons été très honorés de sa présence lors de l'ouverture du colloque.

Pour finir nous aimerions dire toute notre reconnaissance au directeur du Centre International des Sciences de l'homme de Byblos, Adonis Akra, qui, plus que son directeur, est son âme. Nous avons toujours trouvé en lui

un homme vif, bouillonnant d'idées, ouvert, à l'enthousiasme communicatif et à l'humanité exemplaire. Au-delà des joies de l'esprit que nous ont procurées les rencontres qu'il a suscitées et auxquelles il a su donner forme, ce sont des trésors d'amitié que nous avons découverts. Pour tout cela, nous souhaitons aujourd'hui lui dire toute notre gratitude ¹.

¹Nous tenons à remercier chaleureusement Antonio RICCIARDETTO (ATER au Collège de France) pour son aide dans la mise en forme de ces actes.

Table des matières

J.-L. Fournet, J.-M. Mouton & J. Paviot, <i>Avant-propos</i>	3
Les auteurs de ce volume	9
H.-P. Francfort, <i>Mise en abyme de monuments et patrimonialisation : quelques exemples antiques de la Méditerranée à l'Asie centrale</i>	15
J.-L. Fournet, <i>Changements religieux et patrimoine culturel : le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive</i>	45
J.-M. Mouton, <i>Conservation et destruction du patrimoine architectural antique dans l'islam médiéval : le cas de la ville de Damas</i>	83
J. Paviot, <i>Les pèlerins occidentaux et le patrimoine religieux au Proche-Orient au Moyen Âge</i>	105
D. Pieri, <i>Le sanctuaire paléochrétien de Saint-Syméon en Syrie du Nord : un site dans la tourmente</i>	129
J.-P. Brun, <i>Le désert Oriental d'Égypte, d'un état de préservation exceptionnel à la destruction totale des sites</i>	143

A. Tohme Tabet, <i>Conséquences des destructions des monuments et des sites patrimoniaux causées par les guerres sur le patrimoine culturel immatériel. Quelques exemples du Moyen-Orient</i>	167
Yves. Bruley, <i>Patrimoine partagé ou identitaire? La diplomatie française et les Lieux saints de Jérusalem et Bethléem au milieu du XIX^e siècle</i>	193
J.-O. Guilhot, <i>Légiférer sur l'archéologie : une évidence patrimoniale ou une stratégie d'appropriation territoriale? Les priorités de la France autour de la Méditerranée (1835-1941)</i>	219
L. Bucciante-Barakat, <i>Patrimoine urbain et mémoire d'une ville : Beyrouth</i>	263
S. Hakimian, <i>Réflexions sur la sauvegarde du patrimoine à travers l'expérience du Liban</i>	275
Annexe	295

Changements religieux et patrimoine cultuel : le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive

Jean-Luc Fournet

Le titre de notre colloque (« Patrimoine partagé ou patrimoine à usage identitaire ») pose le problème du sectarisme (qu'il soit religieux ou plus largement communautaire) dans l'usage et la conservation du patrimoine. S'il est d'une brûlante actualité, ce problème est vieux comme le monde et mérite, comme toujours avec les défis du présent, qu'on l'examine aussi avec un regard historique qui puisse aider à le resituer dans une perspective plus juste, ou en tout cas moins naïve. C'est ce que j'ai choisi de faire ici en soumettant à votre réflexion le cas du sort des temples d'Égypte au moment de la révolution religieuse et culturelle que fut la christianisation de l'Empire au début du IV^e s.¹. Quel fut le destin des lieux de culte païens (qu'ils soient de tradition égyptienne, classique ou mixte ²) lorsque triomphe le christianisme ? Ont-ils continué à être un

¹ Cette question a suscité une immense bibliographie. Pour ne citer que les principales ou celles qui ont traité la question de façon globale en Égypte : O'Leary (1938) ; Habachi (1972) ; Grossmann (1995) ; les contributions de Bagnall, Brakke, Frankfurter, Emmel, Grossmann dans Hahn, Emmel & Gotter (2008) ; Dijkstra (2011).

² Sur ces notions, cf. récemment Naerebout (2007 : 524-529), qui donne une liste des temples de style classique en Égypte.

patrimoine partagé par la communauté et, dans ce cas, selon quelles modalités ? Ou bien ont-ils connu une utilisation de type identitaire, — on pense évidemment à leur conversion en lieux de culte chrétiens — ? Ou ont-ils été enfin purement et simplement détruits ? Derrière ces interrogations se profile l'opinion, si souvent répétée, que les temples païens ont été soit détruits soit transformés en églises. La réalité, on le sait depuis longtemps, fut beaucoup plus complexe et pose une fois de plus le problème de nos sources et du regard que nous portons dessus.

1. Patrimoine annihilé : la destruction des temples

Dans l'esprit du large public, le sort subi par les temples païens est typiquement celui du Sérapéum d'Alexandrie, autrement dit la destruction. Si son histoire est très controversée dans le détail, il est certain que le Sérapéum, le monument le plus important de l'Empire après le Capitole de Rome selon Ammien Marcellin³, fut l'objet d'un violent conflit entre païens et chrétiens qui passe pour l'exemple fondateur d'un temple illustre tombé sous le coup de la nouvelle religion. Il aurait eu pour origine un édit de Théodose I^{er} interdisant les sacrifices sanglants et ordonnant la fermeture des temples en 391. L'évêque d'Alexandrie, Théophile (385-412), en aurait profité pour

³ Ammien Marcellin, XXII 16, 12.

s'en prendre aux pratiques païennes et, après une première provocation, chercher à détruire le Sérapéum, le plus important sanctuaire de la capitale égyptienne, transformé en base offensive par les païens, sous le commandement du philosophe néoplatonicien Olympios. Les chrétiens fanatisés par l'évêque et les militaires firent tomber cette citadelle et détruisirent le Sérapéum. On ne sait pas précisément dans quelle mesure le temple fut détruit, — probablement pas en totalité comme en témoigne la colonnade de la cour qui existait encore à l'époque arabe⁴ mais suffisamment pour que la chute du Sérapéum ait été vécue par les païens comme un épisode traumatique et ressentie par les chrétiens comme une victoire emblématique qu'illustre bien l'allégorique vignette de l'« Alexandrian world chronicle » (V^e-VI^e s.) où l'on voit Théophile piétiner symboliquement le Sérapéum (dont on aperçoit le haut de la tête de la statue de Sérapis) [Fig. 1]⁵.

La destruction du Sérapéum constitua un précédent qui fut suivi, très vite, durant le V^e s., d'autres destructions de temples à travers tout le pays, relatées par les sources

⁴ Grossmann (1995 : 188-189), parle de destruction complète, opinion sur laquelle il est revenu (Grossmann [2008 : 300-302]). Voir aussi Hahn (2008b : 351, n. 50). Pour Dijkstra (2011 : 399), « It seems likely that the temple was only gradually dismantled for building material after the late 4th c. riots. » En 451, il joue encore un certain rôle dans une émeute (Priscus, fr. 22, cité par Gascou [1998 : 34]).

⁵ Bauer & Strzygowski (1905 : pl. VI verso) (Moscou, Musée Pushkin, inv. 310/8).

littéraires. Les premières sont liées à l'abbé Shénouté, figure iconique du monachisme de Haute-Égypte pour avoir dirigé le célèbre Couvent Blanc avec une longévité remarquable (de 385 à 465⁶) et laissé une œuvre abondante, témoin de sa personnalité originale et de son vigoureux activisme⁷. Selon ses propres écrits et sa *Vie* laissée par un de ses disciples, il a détruit par le feu un temple à Atripe sur la rive gauche du Nil près de Sohag, en face de Panopolis et à Pnewit⁸. Et sous son impulsion, le couvent dont il était le supérieur devint un centre de production littéraire mettant en scène des *holy men* à l'anti-paganisme musclé⁹. C'est le cas du récit de la destruction miraculeuse du temple de Kothos (v^e s.) à l'initiative de Macaire, relatée dans le *Panégyrique de saint Macaire de Tkôw* : apprenant que les païens égorgaient des enfants de chrétiens sur l'autel de Kothos, Macaire se rend sur les lieux et, après plusieurs péripéties, sur la recommandation d'une voix céleste, le temple prend feu et se consume entièrement¹⁰. Plus tard, vers 500, le temple d'Apollon et quatre autres temples à Abydos auraient été détruits par Moïse, autre abbé

⁶ Emmel (2002 : 97-98) et Emmel (2016).

⁷ Sur Shénouté et le paganisme, cf. Hahn (2004 : 223-269) ; Emmel (2008).

⁸ Emmel (2008). L'affaire du temple de Pnewit (ou Plewit) est plus compliquée (cf. Emmel [2008 : 165, n. 15]).

⁹ Brakke (2008 : 108-109) : « The White Monastery became a kind of literary headquarters for the production of literary portraits of monks in Shenoute's image. »

¹⁰ Cf. Fournet (2011).

charismatique, d'après la *Vie* qu'on en a donnée aux VI^e/VII^e s.¹¹. Mais ces récits, — il y en a d'autres —, nous sont transmis par des sources suspectes, et leur caractère souvent surnaturel achève de les rendre historiquement peu crédibles¹². Ils ne sont pas corroborés par les données archéologiques et arborent une rhétorique antipaïenne qui ne les rend pas facilement exploitables¹³. L'exemple de la destruction du temple de Kothos est de ce point de vue un cas d'école : la divinité éponyme du temple nous est inconnue ; sa destruction est miraculeuse ; enfin elle est suivie d'une conclusion qui en donne tout le sens véritable : après que le temple se fut consumé, Macaire rencontre sur le chemin du retour le grand prêtre de ce temple, le fait arrêter et le jette dans un feu où il « fut brûlé en même temps que les idoles qui avaient été trouvées dans sa maison ». Or ce grand prêtre s'appelle Homère, nom qui n'était guère usité à cette époque et qui nous montre bien que derrière l'incendie du temple et la mort de son ministre, c'est la fin de la culture païenne que Macaire (ou l'auteur de sa *Vie*) prônait.

¹¹ Amélineau (1888-1895 : II, 686-687) ; Till (1935-1936 : II, 46-81). Sur cette *Vie*, voir, plus récemment, Moussa (1998) et (2003).

¹² La recherche moderne ne cesse de dénoncer la non-fiaibilité de ces textes : Hahn, Emmel & Gotter (2008 : 1-2) ; Bagnall (2008 : 25-32) ; Dijkstra (2011 : 394-400) ; etc.

¹³ Voir, par exemple, la fin des *Apophtegmes des Pères du désert*, collection systématique (éd. Guy [2003]), XII, 3 : « Abba Bessarion dit : "Une réponse vint du Seigneur, que les temples seraient renversés"... C'est ce qui se passa ; ils furent renversés. »

La destruction des temples ne fut d'ailleurs pas encouragée par la politique impériale. L'abondante législation laissée en la matière, principalement par le *Code Théodosien*, montre avant tout le souci d'éradiquer les cultes païens qu'abritaient les temples : en 341, les sacrifices sont abolis¹⁴ ; en 346, les temples sont fermés¹⁵. Il est d'usage de penser que c'est sous Théodose I^{er} (379-395) et Arcadius (383-408) que la situation se durcit. Mais en fait leur législation est plus ambiguë qu'il n'y paraît et ne peut entériner l'idée qu'ils encouragèrent la destruction des temples : en 392, ils interdisent d'entrer et d'approcher d'un temple¹⁶ et, en 397, le second permet d'utiliser les matériaux résultant de la démolition des temples pour entretenir les rues, ponts, aqueducs et enceintes¹⁷. Certes, en 399, Arcadius et Honorius ordonnent la destruction des temples de campagnes, mais à condition que cela ne provoque ni trouble ni désordre¹⁸. Cela pourrait bien ressembler à une montée en puissance des lois encourageant la démolition des édifices cultuels païens s'il n'y avait pas eu en même temps d'autres lois les protégeant : en 382, l'empereur ordonna qu'on

¹⁴*CTh.* XVI, 10, 2 ; répétition de cette interdiction, avec peine de mort, en 356 (*CTh.* XVI, 10, 6 et 10, 4, — sur la date de cette dernière, cf. les discussions résumées dans Magnou-Nortier [2002 : 370, n. 12]).

¹⁵*CTh.* XVI, 10, 4 (sur la date, cf. Magnou-Nortier [2002 : 370, n. 12]).

¹⁶*CTh.* XVI, 10, 12.

¹⁷*CTh.* XVI, 1, 36.

¹⁸*CTh.* XVI, 10, 16, prenant le contrepied de *CTh.* XVI, 10, 3 (346) qui protège les temples « situés hors des murs ». Sur les temples ruraux, cf. Caseau (2004).

maintienne le temple d'Édesse ouvert pour le peuple¹⁹ ; en 399, il interdit les destructions de temples, même vides, d'Afrique et de la Gaule méridionale²⁰.

En fait, ce qui a donné l'impression d'une croisade anti-temples sous Théodose tient moins aux lois édictées par cet empereur que la situation sur le terrain, pour une grande part davantage due aux initiatives personnelles des hauts fonctionnaires ou prélats locaux que motivées par des directives impériales. Ainsi le Préfet du Prétoire d'Orient Maternus Cynegius (384-388), applique les consignes de fermeture des temples dans le diocèse d'Orient avec plus de zèle que ne le souhaitait probablement l'empereur, en commettant des destructions *manu militari*²¹ qui poussèrent Libanios à écrire son *Pro templis*, accusant le préfet de désobéir à l'empereur et de le tromper, alors même que celui-ci, nous dit l'orateur, n'a jamais ordonné de toucher aux temples²².

¹⁹*CTh.* XVI, 10, 8.

²⁰*CTh.* XVI, 10, 15 et 18.

²¹ Rufin, *Histoire ecclésiastique*, II, 26 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, VII, 5, 11-15 ; Libanios, *Or.*, XXX, 44-45 ; Zosime, *Histoire nouvelle*, IV, 37. Voir Gassowska (1982).

²²*Or.*, XXX (éd. Foerster). On trouvera une traduction française de ce texte dans Van Loy (1933), que j'utilise ici. Voir § 27 : « Si par le renversement des temples, les croyances avaient dû changer, il y a longtemps que par ton ordre ils auraient été renversés, car il y a longtemps que tu aurais vu avec plaisir ce changement. Mais tu savais que cela te serait impossible. Voilà pourquoi tu n'as pas touché aux temples. Quant à ces gens-là, même s'ils s'attendaient à pareil changement, c'est avec ta permission qu'ils auraient dû l'entreprendre, c'est sur celui qui est le maître qu'ils auraient dû en faire rejaillir l'honneur. »

Les évêques locaux ont aussi été responsables de destructions comme Marcellus contre le temple de Zeus à Apamée vers 386²³, Porphyre contre le Marneion de Gaza en 402²⁴ ou Théophile à Alexandrie contre le Sérapéum²⁵. Libanios (*Or.*, XXX, 8-9) accuse aussi les moines d'être les principaux instigateurs de ces destructions, — ils auraient même fait pression sur Cynegius par l'intermédiaire de sa femme — :

[...] ces hommes vêtus de noir qui mangent plus que des éléphants et qui fatiguent, par la quantité de coupes qu'ils vident, ceux qui leur servent à boire au milieu des chants et qui cachent leurs désordres sous une pâleur artificielle, ces gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui reste toujours en vigueur, courent vers les temples, portant des morceaux de bois, des pierres et du fer ; quelques-uns même se contentent de leurs mains et de leurs pieds. Alors, les toits sont abattus ; les murs, sapés ; les statues, renversées ; les autels, détruits de fond en comble.

Il s'agit là d'initiatives locales qui restent bien plus rares que ne voudraient nous le faire accroire les sources littéraires. Les cas avérés par l'archéologie sont plutôt

²³Théodoret, *Histoire ecclésiastique*, V, 21, qui raconte que l'évêque a reçu de l'aide des militaires pour empêcher toute résistance parmi la population et insiste sur le fait que c'est la première destruction d'un sanctuaire par un évêque. Cf. Chuvin (2009 : 65).

²⁴ Marc le Diacre, *Vie de Porphyre*, 47-50 ; 63-70. Cf. Chuvin (2009 : 82-84).

²⁵ Socrate, *Histoire ecclésiastique*, VII, 16, 1, raconte que Théophile a demandé à l'empereur un rescrit pour détruire le Sérapéum.

rare sans compter que la destruction complète d'un temple en pierre n'est pas une petite affaire²⁶. On se contente la plupart du temps d'enlever et de briser les statues (les idoles, habitées par les démons), de badigeonner les fresques²⁷ ou de marteler les bas-reliefs comme on en a tant d'exemple en Égypte, notamment à Philae [Fig. 2].

On pourrait croire que tout change en 435 avec la loi édictée par Théodose II et Valentinien III, ordonnant la destruction et la purification des temples²⁸. Mais on a montré avec justesse que cette loi doit être interprétée comme la réitération de lois plus anciennes interdisant les cultes encore en activité. Elle ne touche en fait que les temples où se font encore les sacrifices (considérés comme la quintessence du culte païen) qui, eux, doivent être détruits, — non les autres²⁹.

Si l'on persiste malgré tout à interpréter cette loi dans un sens ambigu, celle qu'édictent Majorien et Léon en 458 a le mérite de la clarté : ils interdisent purement et simplement la destruction de temple, renouant avec les lois protectionnistes antérieures³⁰.

Cette politique de lutte contre le vandalisme religieux visant les temples a laissé au moins une trace en Égypte :

²⁶ Cf. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre*, 68-70.

²⁷ Temple de Domitien à Éphèse, cf. Foss (1979 : 30).

²⁸ *CTh.* XVI, 10, 25.

²⁹ Bayliss (2004 : 18).

³⁰ *Nov. Maj.*, 4.

Shénouté, dans une courte autobiographie qu'il a écrite lui-même, avoue que, dans leur croisade de destruction des temples païens, certains de ses acolytes eurent maille à partir avec la justice³¹.

En bref, les temples durent souffrir plus souvent de déconsécérations agressives que de réelles démolitions³².

2. Patrimoine converti : « du temple à l'église »

L'autre *opinio communis* concernant le sort des temples est qu'ils furent convertis en églises, soit après une destruction totale, soit en accueillant dans leurs murs encore debout le nouvel édifice chrétien. Elle est résumée par la célèbre expression « du temple à l'église » due au grand historien de l'art Friedrich Deichmann³³ et reprise depuis³⁴. Malgré son succès, le sens téléologique qu'elle véhicule n'en doit pas moins la rendre suspecte : elle semble entériner l'idée que la récupération chrétienne des lieux de cultes païens est un fait normal, correspondant à une dynamique historique et reposant sur le présupposé qu'un lieu sacré le reste pour toujours en dépit des mutations religieuses³⁵.

³¹ Cf. Emmel (2008 : 162-164).

³² Bayliss (2004 : 18).

³³ Deichmann (1964). Voir sur le même sujet, Deichmann (1939) et son article dans *RLAC*(II : 1228-1241).

³⁴ Cf. le titre de Hahn, Emmel & Gotter (2008).

³⁵ Bagnall (2008 : 33).

L'idée d'une conversion des temples en églises a connu, comme pour le phénomène de destruction, un précédent qui lui a servi de modèle avec le premier empereur chrétien, Constantin : d'après Eusèbe, il aurait fait construire une église sur l'emplacement du temple d'Aphrodite construit par Hadrien sur le Golgotha, après l'avoir entièrement rasé et excavé.

Les exemples égyptiens sont loin de présenter une linéarité aussi exemplaire dans la récupération culturelle.

Le premier cas de conversion est celui du Mithraeum d'Alexandrie transformé en oratoire par l'évêque Georges (357-361)³⁶. Mais on apprend par une autre source que le temple était désaffecté depuis longtemps et laissé à l'abandon, et que pour cette raison, il avait été donné par Constance à l'Église d'Alexandrie³⁷.

On voit donc qu'il y a une rupture de continuité culturelle qui incite à ne pas prêter de motivations idéologiques à cette transformation architecturale : la construction d'une église n'avait pas pour but de remplacer un lieu de culte païen et d'affirmer la victoire du christianisme sur le paganisme, mais s'explique, plus prosaïquement, par la

³⁶ Socrate, *Histoire ecclésiastique*, III, 2. Lors des travaux de construction de l'oratoire, on aurait retrouvé des crânes humains, interprétés par les chrétiens comme les restes de sacrifices humains. Ils auraient été exhibés en procession par l'évêque pour faire honte aux païens. Les troubles provoqués par de telles manœuvres auraient été la cause de son assassinat par ces derniers. Cf. Gascou (1998 : 31-32).

³⁷ Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, III, 2.

récupération d'un local vacant.

On retrouve le même schéma avec le Sérapéum. Après sa destruction, on aurait construit, selon une source, un martyrium consacré à Jean Baptiste sur un côté du temple et une église sur l'autre³⁸. Selon un autre auteur, c'est le temple qui aurait été transformé, peu de temps après sa chute, en une église éponyme d'Arcadius³⁹ alors qu'une troisième source nous dit que Théodose aurait converti le Sérapéum en église en lui donnant le nom de son fils cadet Honorius mais qu'elle porte aussi celui des martyrs Côme et Damien⁴⁰. On voit que les sources se contredisent. De plus, les investigations archéologiques n'ont pas mis en lumière de bâtiments chrétiens de la fin du IV^e s. ou du début du V^e s. sur le site même du temple⁴¹.

Quittons Alexandrie et sautons presque un siècle et demi avec le troisième exemple, celui du temple de Philae qui passe pour le cas le mieux documenté de conversion de temple en église en Égypte. Le temple sis sur l'île de Philae était le sanctuaire le plus tardivement en activité du fait d'un vieil accord diplomatique conclu entre Dioclétien et les populations nubiennes limitrophes de l'Égypte (Blemmyes et Nobades) aux termes duquel elles pouvaient fréquenter le temple de Philae, y accomplir

³⁸ Rufin, *Histoire Ecclésiastique*, XI, 27.

³⁹ Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, VII, 15.

⁴⁰ Jean de Nikiou, *Chronique*, 83, éd. Zotenberg, p. 330.

⁴¹ McKenzie, Gibson & Reyes (2004), notamment 108-110.

leurs rites et venir y chercher annuellement la statue d'Isis en échange de la paix sur le *limes*. Justinien ne pouvait tolérer ce foyer de paganisme. Il envoya donc le général Narsès mettre fin à cette inacceptable anomalie et fermer le temple d'Isis⁴². On a depuis longtemps mis cette fermeture en rapport avec l'instauration, dans le temple même, d'un culte votif à saint Étienne par l'évêque Théodore, commémorée par cinq inscriptions⁴³ au point de penser que l'aménagement d'une chapelle votive avait été ordonné par Justinien⁴⁴.

Mais là encore, la concaténation des deux événements est loin d'être certaine. Tout d'abord, il n'est pas acquis que la fermeture du temple ait effectivement mis fin aux activités cultuelles du temple : les dernières inscriptions attestant l'existence d'un culte païen datent de 456/457, et il est fort possible que le temple n'était plus en fonctionnement au moment de sa fermeture par Justinien⁴⁵. Celle-ci aurait donc été purement symbolique. Par ailleurs, on ne sait pas quand Théodore a établi le culte à saint Étienne, mais, étant donné la longévité de son épiscopat (d'env. 525 à au moins 577), cela a pu avoir lieu quelques décennies après la fermeture du temple par Justinien. On le voit, les quelques exemples non suspects attestent, non des conversions directes ou linéaires, mais

⁴² Procope, *Pers.*, I, 19, 31-37. Cf. récemment Hahn (2008a).

⁴³ *I.Philae*, II, n^{os} 200-204 (éd. Bernand [1969]).

⁴⁴ Cf. Nautin (1967).

⁴⁵ Dijkstra (2011 : 425-426).

des conversions indirectes intervenues après abandon des lieux pendant un certain temps et qui ont pu, secondairement, être investies d'une valeur symbolique par les auteurs qui en ont parlé. La plupart des cas sont tardifs (surtout à partir du VI^e s.)⁴⁶. Le plus souvent, cette rupture dans la solution de continuité s'accompagne d'un démantèlement partiel de l'ancien lieu de culte et/ou une dissociation spatiale (souvent minimisée par les sources littéraires) : l'église ou le monastère sont construits ailleurs ou dans une partie excentrée du sanctuaire, — en tout cas pas dans le *naos*, totalement inadapté⁴⁷—, avec les matériaux (*spolia*) provenant du temple⁴⁸. Les exemples de tels emplois sont multiples : je me contenterai de citer celui de la basilique d'Hermopolis (fin V^e-VI^e s.) bâtie avec des emplois du temple de Ptolémée III et avec des colonnes d'un temple romain non identifié⁴⁹.

Les conclusions auxquelles aboutit l'examen des cas

⁴⁶ Bayliss (2004 : 56-57) pour une vue générale non limitée à l'Égypte. Selon Bayliss (2004 : 51), les conversions directes auraient pu être encouragées par la loi de Majorien et Léon (*Nov. Maj.*, 4) de 458 qui interdisait la destruction des temples.

⁴⁷ Contrairement aux temples païens où le culte est rendu dans la partie interne ou la plus reculée, excluant la présence du peuple, les églises sont configurées pour que ce dernier puisse y participer sans médiation, ce qui rend les anciens temples impropres à leur conversion en église.

⁴⁸ Malgré les lois de protections dont on a parlé. Sur les modalités de conversion-emploi, cf. Bayliss (2004 : 32-49) ; sur les emplois de matériaux provenant de temples, cf. Grossmann (2008a : 309-312).

⁴⁹ Cf. Grossmann (1995 : 189-190) ; (2002 : 441-443) ; McKenzie (2007 : 284-286) ; Grossmann (2008a : 306).

égyptiens sont à l'unisson de ce qui se passe dans le reste de l'Empire. Ainsi, pour prendre le cas de la Grèce, il a été montré que la construction d'églises dans des temples ou sur l'emplacement d'anciens temples détruits est un phénomène tardif et dénué de toute finalité de démonstration anti-païenne⁵⁰.

3. Patrimoine abandonné : la désaffectation des temples

Les deux schémas que nous venons d'examiner (destruction et conversion) ont montré leurs limites, devant beaucoup trop à la propagande anti-païenne et à une certaine littérature qui n'a cessé de la relayer. Le sort subi par les temples fut moins dramatique qu'il n'y paraît. Les temples ont été moins les victimes des ravages des hommes et du fanatisme religieux que de leur propre décrépitude. Ils sont morts non sous les coups du christianisme mais de leur propre mort. Beaucoup d'entre eux étaient en effet déjà abandonnés avant le IV^e s., ou en tout cas en mauvaise posture, et les contrexemples que constituent le Sérapéum ou Philae ne doivent pas nous cacher la forêt des petits sanctuaires, urbains ou villageois, qui ne parvenaient plus à se maintenir bien avant l'officialisation du christianisme.

Les temples étaient subventionnés par l'État, les offrandes

⁵⁰ Spieser (1976) ; Foschia (2000). Voir aussi Bayliss (2004) pour la Cilicie.

ou leurs propres ressources. Or les subventions publiques se sont considérablement amenuisées au III^e s., mettant les temples dans une situation d'affaiblissement irréversible⁵¹. Mais la crise du III^e s. n'a fait qu'accroître des tendances déjà existantes : dès le I^{er} s. apr. J.-C., les empereurs avaient mis un frein au soutien matériel que le souverain était censé apporter en matière de construction, de rénovation, de décoration et d'entretien des lieux de culte égyptiens (comme les rois ptolémaïques en avaient donné l'exemple). Aussi la diminution sous Auguste fit-elle place à une forte réduction après Antonin le Pieux (138-161), puis à une totale disparition vers le milieu du III^e s. Les grands sanctuaires s'étiolent, les petits meurent. Le christianisme s'est donc installé dans un paysage culturel désolé.

L'hagiographie n'a pas manqué de souligner cette situation en développant la figure du *holy man* se retirant dans un temple ou monument païen abandonné où il pouvait d'autant mieux affirmer sa force morale et sa foi qu'il y combattait avec constance et succès les démons hantant encore les lieux⁵². Le temple abandonné devient donc un espace où le saint peut manifester son charisme et produire des miracles et surtout un lieu d'ascèse où il peut mettre à l'épreuve la vigueur de sa foi.

Loin d'être seulement un lieu commun de la littérature

⁵¹ Bagnall (1988), réaffirmé dans Bagnall (2008).

⁵² Cf. Mango (1992) ; Brakke (2008).

chrétienne, la désaffectation des temples est un phénomène bien corroboré par l'archéologie en même temps que les sources papyrologiques. Plusieurs papyrus attestent la déshérence des temples et leur récupération par l'État, qui pouvait les louer ou les vendre, de façon très encadrée, à des particuliers⁵³ :

- *P.Sakaon* 93 (Théadelphie, 314-323) est une pétition dans laquelle le plaignant explique qu'en raison de la désertification de son village, il se retrouve à habiter seul avec sa femme dans un temple (*hieron*) dont il assure la garde ;
- *SB VI* 9598 (Hermopolis, 427/428 ou 442/443) est la validation d'une demande de location d'un sanctuaire désaffecté ;
- *SPP XX* 143 (Hermopolis, 435) est une quittance de loyer pour un sanctuaire d'Ammôn désaffecté.

Ces deux derniers textes, de même provenance et de dates proches, permettent de comprendre comment étaient gérés ces biens sacerdotaux vacants. Appartenant à l'État, ils dépendaient de la Caisse des largesses et revenus impériaux, représentée localement par le gouverneur militaire. « Ils étaient concédés à des particuliers, mais

⁵³ Les deux textes qui suivent ont été présentés avec des corrections (que je suis ici) et commentés par Jean Gascou à la séance de l'Association des Études Grecques du 7 janvier 2008 (résumé dans Gascou[2008]). Il y citait aussi un inédit de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (P.Acad. inv. 69, Lycopolis, 420) mentionnant le « ci-devant temple de Pouenbnêu » (τοῦ ποτεῖεροῦ Πουενβνήου).

sous le régime du bail emphytéotique (bail perpétuel), ce qui montre que les autorités souhaitaient conserver la propriété éminente de ces édifices. »⁵⁴

On pourrait penser que le païen Palladas a forcé le trait en racontant dans une de ses épigrammes que le Tychaion d'Alexandrie est devenu une taverne : « jadis honorée d'un temple, tu tiens un cabaret en ta vieillesse ! »⁵⁵. Mais les papyrus cités précédemment montrent que de telles reconversions n'étaient pas du tout impossibles.

Dans un certain nombre de cas, les temples étaient affectés à un usage public. Ainsi on aménage, dans le temple de Triphis près de Panopolis, un « palais » (*palation*) qui accueille l'empereur Dioclétien et sa suite lors de sa visite en Égypte en 298⁵⁶. Le temple d'Hadrien (Hadrianon) à Oxyrhynchos est transformé en prison et en salle d'audience judiciaire au IV^e s.⁵⁷ tandis que, dans la même cité et à la même époque, le temple de Korê sert de tribunal⁵⁸.

Le meilleur exemple archéologique de cette étatisation des anciens temples reste le temple d'Amon de Louqsor

⁵⁴ Gascou (2008).

⁵⁵ *AP*, IX, 180-183. La citation est empruntée à l'épigramme 183, vers 3. Sur ce groupe de textes, cf. Cameron (2016 : 103-105). Voir aussi Hahn (2008b : 353, n. 39).

⁵⁶ *P.Panop.Beatty*1, 260. Sur le mot *palation*, cf. *P.Oxy.* LV 3788, 4.

⁵⁷ Cf. *P.Oxy.* LXXI 4827, 3. Déjà en 316, il apparaît dans une liste d'édifices nécessitant des travaux (*P.Oxy.* LXIV 4441, VI, 12).

⁵⁸ *P.Oxy.* LIV 3739, 1 (325).

transformé en camp militaire en 301/302⁵⁹. L'enfilade du pylône, des salles, cours hypostyles du temple s'est ainsi retrouvée prise dans une enceinte de briques crues rythmée par des portes et des tours en fer à cheval et encadrée aux angles par des tours quadrangulaires [Fig. 3]. La salle centrale du temple d'Aménophis II a été aménagée en chapelle aux enseignes : on y a recouvert les parois de peintures mettant en scène les tétrarques. C'est un cas ancien de récupération, avant l'avènement du christianisme d'État, montrant bien que la récupération des édifices cultuels n'était pas motivée par la polémique anti-païenne.

Les témoignages archéologiques et papyrologiques livrés par l'Égypte sont en parfait accord avec la politique mise en œuvre par les empereurs en matière de valorisation des temples désaffectés. En tant qu'édifices publics, les bâtiments des temples sont expressément destinés par la législation à un usage public⁶⁰. Plusieurs lois, on l'a vu, interdisent leur démolition ainsi que leur cession indue. Quand ils sont en ruines, leurs matériaux doivent être affectés à des travaux publics. Et c'est souvent par leur sécularisation dans un cadre public qu'ils ont ainsi pu être sauvés. Le païen Libanios l'a bien compris, qui propose lui-même que tel temple soit transformé en bureau des impôts dans son discours *Pro templis* (*Or.*, XXX, 42).

⁵⁹ El-Saghir, Golvin, Reddé, Hegazy & Wagner (1986).

⁶⁰ *CTh.*, XVI, 10, 19 (407), extrait de la *Const. Sirm.*, 12.

On comprend donc que l'État se soit opposé à la démolition des temples. Une fois les cultes païens disparus, son intérêt résidait avant tout dans la sauvegarde et le remploi de ces édifices potentiellement réutilisables pour des services publics, ou sources de revenus en cas de location sur la longue durée.

4.Patrimoine protégé et partagé : les temples défendus pour leur valeur patrimoniale

Il ne faudrait pas croire que la question de la survie du patrimoine culturel païen ne se soit posée qu'en termes économiques et pratiques. Malgré les profondes mutations religieuses à l'œuvre qui ne pouvaient qu'accroître la distance entre les chrétiens et ces productions architecturales d'un autre temps participant d'un autre univers mental, des considérations de nature plus culturelle, voire artistique ont aussi joué dans leur sauvegarde et ont donné lieu à une politique de défense du patrimoine au sens moderne du terme⁶¹.

J'ai déjà évoqué certaines mesures prises par les empereurs pour entraver ou interdire la démolition des temples. La législation impériale donne parfois des motivations qui dépassent la pure raison économique ou en tout cas qui la justifient par le rôle social et artistique que les temples pouvaient être amenés à jouer. Ainsi,

⁶¹ Kunderewicz (1971) ; Meier (1996).

quand Constant I^{er} interdit déjà en 342 de toucher aux temples situés en dehors des murailles de Rome, il justifie sa décision par leur utilité dans l'organisation régulière des jeux et autres réjouissances publiques, soulignant ainsi la fonction sociale des temples encore au IV^e s.⁶². Quand Théodose I^{er} ordonne en 382 de ne pas fermer le temple d'Édesse, c'est encore pour y permettre des grands rassemblements publics, mais aussi parce que « s'[y] trouvent des idoles [= statues ou bas-reliefs] que l'on doit juger davantage pour leur valeur artistique que pour la divinité qu'elles évoquent »⁶³ : aux considérations sociales et politiques s'ajoutent ici pour la première fois des raisons liées à la dimension esthétique des œuvres décorant les anciens temples. Cette série de lois de protection culmine avec l'édit de Majorien de 458, déjà évoqué, qui tente de sauvegarder les édifices construits par les Anciens et qui constituent la « splendeur des cités » (*ad splendorem urbium*). Le *judex* qui aura autorisé leur destruction sera soumis à de très lourdes amendes (50 livres d'or) et les fonctionnaires de son bureau qui ne contreront pas ses décisions seront fouettés et auront les mains coupées !

Derrière l'argumentation esthétique se déchiffre avant

⁶²*CTh.*, XVI, 10, 3.

⁶³*CTh.*, XVI, 10, 8. L'emplacement de ce temple n'est pas expressément donné, mais la critique moderne, en rapprochant cette loi adressée au duc d'Osroène, de Libanios, *Or.*, XXX, 44, en a conclu qu'il devait s'agir du temple d'Édesse.

tout, outre la recherche de rentabilité économique, « la volonté têtue [...] d'entretenir ou de restaurer le cadre urbain traditionnel des cités »⁶⁴, de préserver dans l'Empire de plus en plus multiforme « un idéal urbain, [...] facteur de sa cohésion sociale »⁶⁵.

L'Église elle-même, *a priori* moins prête à oublier les obstacles que les temples et leur mobilier pouvaient constituer face à l'entreprise d'éradication des pratiques culturelles désormais interdites, n'a pourtant pas été insensible à la dimension patrimoniale des anciens temples. On rappellera que le canon 58 du V^e concile de Carthage (401) prône la destruction des temples ruraux ou éloignés des villes à condition qu'ils ne présentent pas d'*ornamenta*⁶⁶ ; c'est une reconnaissance, exprimée négativement, de la valeur patrimoniale de certains temples.

Nombreux sont les auteurs chrétiens, qui, à titre personnel, n'ont pas caché leur admiration devant les beautés des anciens temples. Ainsi Prudence († 405-410) n'hésite pas à dissocier la beauté artistique d'un monument païen et son usage cultuel, souillé par le sang impur des sacrifices :

Lavez, ô nobles, les marbres qui sont éclaboussés et

⁶⁴ Lepelley (1992 : 369).

⁶⁵ Rémondon (1964 : 322).

⁶⁶ *Concil. Carth.*, 16 juin 401 (*Reg. Eccl. Carth. Excerpt.*, 58, éd. Munier [1974 : 196] = Mansi, III, col. 766).

tachés de sang putréfié. Qu'il soit permis à vos statues, œuvres de grands artistes, de rester propres ; qu'ils soient les plus beaux ornements de notre pays, et qu'aucun usage dégradé ne souille les monuments de l'art et ne le transforme en un vice⁶⁷.

L'art transcende la fonction religieuse. Et c'est au prix de ce basculement de valeurs, de ce changement de regard que l'« idole » devient licite. Une fois désacralisée, débarrassée de sa charge religieuse, elle se fait objet de décoration, œuvre d'art, qui peut être recherchée et collectionnée sans risque⁶⁸. Constantin a donné l'exemple en commençant à parer Constantinople de statues issues d'anciens sanctuaires, initiant une dynamique qui fit des grandes cités de véritables musées⁶⁹. Cet intérêt culturel a permis à ce patrimoine culturel d'être encore partagé au-delà des clivages religieux et de se maintenir dans la conscience collective, même s'il a eu aussi pour conséquence la destruction du patrimoine architectural en encourageant le pillage des temples, — ce qui explique, pour une large part, les mesures de protection des temples et édifices publics anciens qu'ont dû prendre les empereurs. À défaut d'être préservé dans son intégrité, il a été au moins accepté, compris et intégré dans cette nouvelle société.

⁶⁷ Prudence, *Contre Symmaque*, I, 501-505.

⁶⁸ Caseau (2001 : 110-112) ; Mango (1994) ; Hannestad (1999).

⁶⁹ Pour Constantinople, cf. Dagron (1984 : 128-136).

L'Égypte n'a pas échappé à cet engouement et a donné sa contribution à l'avidité des collectionneurs même si les informations livrées par les sources et l'archéologie sont rares et difficilement interprétables. On a quelques exemples de récupération de statues païennes. La plus impressionnante est la cache datant du V^e s., découverte dans la villa de Sidi Bishr dans la banlieue d'Alexandrie, qui contenaient des statues intactes d'Aphrodite, Éros, Arès, Dionysios, Hygie, Asklépios, Arès, le Nil [Fig. 4]⁷⁰. On a interprété l'enfouissement de ces statues comme la preuve que leur propriétaire était un païen qui aurait voulu cacher des œuvres trop compromettantes. Mais l'examen des autres caches connues incite aussi à envisager la possibilité que ce soit un chrétien amateur d'antiquités qui ait ainsi voulu se mettre à l'abri d'accusation de paganisme ou qui ait été, à un certain moment, contraint de protéger sa collection.

Certaines statues anciennes pouvaient être conservées au prix de minimes transformations comme la gravure d'une croix⁷¹. Ainsi cette statue de Marc-Aurèle, conservée au musée Gréco-Romain d'Alexandrie (inv. 22186), dont on a gratté la décoration de la partie inférieure de la cuirasse pour y graver une croix [Fig. 5]. Il ne s'agit pas là d'une statue cultuelle, mais le procédé a sans nul doute été

⁷⁰ Kiss (2007 : 195-196).

⁷¹ Myrup Kristensen (2009 : 167), qui renvoie sur le sujet à Marinescu (1996).

utilisé pour désacraliser certaines effigies de temples et les rendre acceptables en leur donnant ainsi une seconde existence. Était-ce le cas des statues de dieux olympiens à Alexandrie dont nous parle Palladas dans une de ces épigrammes ?

Devenus chrétiens, les dieux aux demeures olympiennes habitent ici à l'abri des outrages ; et le creuset qui produit la petite monnaie nourricière ne les mettra pas au feu⁷².

Les statues de culte étaient encore recherchées sous le très chrétien Justinien (527-565) : c'est ce même empereur, — qu'on ne peut accuser de sympathie pour le paganisme !—, qui aurait demandé au général Narsès d'envoyer à Constantinople les statues du temple de Philae une fois que son ordre de le fermer fut exécuté⁷³.

La survivance du patrimoine culturel égyptien montre clairement deux phases. La première qui couvre avant tout le IV^e s. mais aussi une partie du V^e s. est marquée par une opposition frontale entre paganisme et christianisme. Celle-ci a pu se traduire, de la part des chrétiens maintenant en position de force, par des destructions et des mutilations. Mais elles ont été plus rares que nous le font croire les sources littéraires, souvent parcourues par des intentions apologétiques ou polémiques qui se plurent à transformer quelques modestes ascètes en croisés de la

⁷² *AP*, IX, 528. Sur cette épigramme, cf. la bibliographie citée par Hahn (2008b : 354, n. 61).

⁷³ Procope, *Pers.*, I, 19, 37.

nouvelle foi sur un mode violemment épique. En tout cas, les chrétiens ne souhaitèrent pas se réapproprier ces lieux à des fins culturelles. La plupart du temps, déjà abandonnés ou sur le point de l'être, l'État, qui en était le propriétaire, chercha à en tirer profit : il sécularisa et affecta à des fonctions publiques les plus prestigieuses ou les plus adaptés à ses projets et loua les plus modestes à des particuliers. Pour cela, il mit en place une politique de protection de ce patrimoine, en lui reconnaissant un rôle social, culturel et artistique, ce qui n'empêcha pas la convoitise de certains collectionneurs d'antiquités. En tout cas, il était perçu comme une source de revenus et un objet d'intérêt.

À partir de la seconde moitié du V^e s. et pendant le VI^e s., le goût change : les formes d'art dans lequel le paganisme s'était exprimé (la statue en rond de bosse) s'étiolent pour laisser place à d'autres modes comme la mosaïque. Parallèlement, l'espace public se métamorphose : on laisse peu à peu à l'abandon les grands édifices (théâtres, hippodromes) qu'on cesse d'entretenir : les temples sont alors réutilisés comme carrières ou sont partiellement réinvestis par des églises et des monastères sans que ces occupations aient une quelconque valeur symbolique. Il n'était plus de saison d'affirmer dans la topographie religieuse la victoire du christianisme sur le paganisme. Ce dernier ne constituait plus un ennemi dangereux à combattre ; en revanche ses anciens lieux de culte

offraient des espaces à investir à moindre coût. Voilà qui était peu exaltant, et les hagiographes et historiens, — ils étaient souvent les deux à la fois —, eurent tôt fait, à coup d'étiologie et de symboles, de gommer les ruptures et d'inventer des continuités qui donnaient à la réalité plus d'éclat et de sens.

BIBLIOGRAPHIE

Amélineau, É. (1888-1895), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles*, Paris.

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

Bagnall, R.S. (2008), « Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 23-41.

Bauer, A. & Strzygowski, J. (1905), *Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev* (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 51.2), Vienne.

Bayliss, R. (2004), *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion* (BAR International Series 1281), Oxford.

Bernand, É. (1969), *Les inscriptions grecques et latines de Philae*. Tome II. *Haut et Bas Empire*, Paris.

Brakke, D. (2008), « From Temple to Cell, from Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 91-112.

Budge, E.A.W. (1915), *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, Londres.

Cameron, A. (2016), *Wandering Poets and Other Essays on Late Antique Greek Literature and Philosophy*, Oxford.

Caseau, B. (2001), « Πολεμειν λιθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », in M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées* (Byzantina Sorbonensia 18), Paris : 61-123.

— (2004), « The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside », in W. Bowde, L. Lavan & C. Machado (éd.), *Recent Research on the Late Antique Countryside*, Leyde-Boston : 105-144.

Chuvin, P. (2009), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 3^e éd., Paris.

Dagron, G. (1984), *Constantinople imaginaire. Études*

sur les recueils des « Patria » (Bibliothèque byzantine. Études 8), Paris.

Deichmann, F. (1939), « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *JDI*, 54 : 105-136 (repr. in *idem*, *Rom, Ravenna, Konstantinopel, Naher Osten. Gesammelte Studien zur spätantiken Architektur, Kunst und Geschichte*, Wiesbaden, 1982 : 56-94 avec des additions).

— (1964), « Von Temple zur Kirche », in *Mullus: Festschrift Theodor Klauser* (JAC Ergänzungsband 1), Münster : 52-59.

Dijkstra, J.H.F. (2007), « 'Une foule immense de moines'. The Coptic *Life of Aaron* and the Early Bishops of Philae », in B. Palme (éd.), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses. Wien, 22.-28. Juli 2001* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Kommission für antike Rechtsgeschichte. *Papyrologica Vindobonensia* 1), Vienne : 191-197.

— (2008), *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)* (Orientalia Lovaniensia Analecta 173), Louvain.

— (2011), « The Fate of the Temples in Late Antique Egypt », in L. Lavan & M. Mulryan (éd.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'* (Late Antique

Archaeology 7), Leyde : 389-436.

— (2015), « "I Wish to Offer a Sacrifice to God Today": The Discourse of Idol Destruction in the Coptic Life of Aaron », *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*, 7 : 61-75.

Egberts, A., B.P. Muhs & J. van der Vliet (éd.) (2002), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Papyrologica Lugduno-Batava 31), Leyde.

El-Saghir, M., J.-C. Glovin, M. Reddé, E. Hegazy & G. Wagner (1986), *Le camp romain de Louqsor* (MIFAO 83), Le Caire.

Emmel, S. (2002), « From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis », in Egberts, Muhs & van der Vliet (éd.) 2002 : 95-113.

— (2008), « Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 161-201.

— (2016), « Editing Shenoute, Old Problems, New Prospects: The Date of Shenoute's Death », in P. Buzi, A. Camplani & F. Contardi (éd.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22th, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*

(Orientalia Lovaniensia Analecta 247), II, Louvain-Paris-Bristol : 937-944.

Festugière, A.-J. (1964), *Les moines d'Orient*.IV/1. *Enquête sur les moines d'Égypte* (Historia monachorum in Aegypto), Paris.

Foschia, L. (2000), « La réutilisation des sanctuaires païens par les Chrétiens en Grèce continentale (IV^e-VII^e s.) », *Revue des Études Grecques*, 113 : 413-434.

Foss, C. (1979), *Ephesus after Antiquity*, Cambridge.

Fournet, J.-L. (2011), « Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (*Panegerico di Macario di Tkôw* e *Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni*) », in L. Cristante & S. Ravalico (éd.), *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, IV, Trieste : 19-31.

Frankfurter, D. (2008), « Iconoclasm and Christianization in Late Antique Egypt: Christian Treatments of Space and Image », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 135-159.

Gascou, J. (1998), « Les églises d'Alexandrie : questions de méthode », in C. Décobert & J.-Y. Empereur (éd.), *Alexandrie médiévale* 1 (Études Alexandrines 3), Le Caire : 23-44.

— (2008), « Le sort des temples après la prohibition des cultes païens », *Revue des Études Grecques*, 121 : XII (résumé).

Gassowska, B. (1982), « Maternus Cynegius, *Praefectus Praetorio Orientis* and the Destruction of the Allat Temple in Palmyra », *Archeologia*, 33 :107-123.

Grossmann, P. (1984), « Die Kirche des Bischofs Theodoros im Isistempel von Philae. Versuch einer Rekonstruktion », *Rivista degli Studi Orientali*, 58 : 107-117.

— (1995), « Tempel als Ort des Konflikts in christlicher Zeit », in P. Borgeaud & E. Norelli (éd.), *Le temple, lieu de conflit* (Les Cahiers du CEPOA 7), Louvain : 181-201.

— (2002), *Christliche Architektur in Ägypten*, Leyde.

— (2008a), « Modalitäten der Zerstörung und Christianisierung pharaonischer Tempelanlagen », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 299-334.

— (2008b), « Zur Stiftung und Bauzeit der großen Kirche des Schenuteklosters bei Sühāğ (Oberägypten) », *BZ*, 101 : 35-54.

Guy, J.-C. (2003), *Les apophtegmes des Pères. Collection systématique. 2. Chapitres X-XVI* (Sources chrétiennes 474), Paris.

Habachi, L. (1972), « The Destruction of Temples in Egypt », in *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, Leyde : 192-198.

Hahn, J. (2004), *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden*

und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.) (Klio Beihefte, Neue Folge 8), Berlin.

— (2008a), « Die Zerstörung der Kulte von Philae. Geschichte und Legende am ersten Nilkatarakt », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 203-242.

— (2008b), « The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-loving' City », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 335-365.

Hahn, J., S. Emmel & U. Gotter (éd.) (2008), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Religions in the Graeco-Roman World 163), Leyde-Boston.

Hannestad, N. (1999), « How did Rising Christianity Cope with Pagan Sculpture? », in E. Chrysos & I. Wood (éd.), *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, Leyde : 173-204.

Kiss, Z. (2007), « Alexandria in the Fourth to Seventh Centuries », in R.S. Bagnall (éd.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge : 187-206.

Kunderewicz, C. (1971), « La protection des monuments d'architecture antique dans le Code Théodosien », dans *Studi Eduardo Volterra*, Milan, IV : 137-153.

Leipoldt, J. (1906-1913), *Sinuthii Archimandritae Vita et*

Opera Omnia (CSCO 41, 42, 73 [= Copt. 1, 2, 5]), Paris.

Lepelley, C. (1992), « Permanences de la cité classique et archaïsmes municipaux en Italie au Bas-Empire », in *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV^e siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)* (Publications de l'École française de Rome 159), Rome : 353-371.

McKenzie, J. (2007), *The Architecture of Alexandria and Egypt 300 BC-AD 700*, New Haven-Londres.

Magnou-Nortier, É. (éd.) (2002), *Le Code Théodosien, Livre XVI et sa réception au Moyen-Âge* (Sources canoniques 2), Paris.

Mango, C. (1992), « Diabolus byzantinus », *DOP*, 46 : 215-223.

— (1994), « L'attitude byzantine à l'égard des antiquités gréco-romaines », in *Byzance et les images*, Paris : 95-120.

Marinescu, C.A. (1996), « Transformations: Classical Objects and their Re-Use during Late Antiquity », in R.W. Mathisen & H.S. Sivan (éd.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot : 285-298.

Martin, A. (1984), « Les premiers siècles du christianisme à Alexandrie. Essai de topographie religieuse (III^e-IV^e siècles) », *Revue des Études Augustiniennes*, 30 : 211-225.

— (1996), *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (Collection de l'École française de Rome 216), Rome.

McKenzie, J.S., S. Gibson & A.T. Reyes (2004), « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *JRS*, 94 : 73-121.

Meier, H.-R. (1996), « Alte Tempel-Neue Kulte. Zum Schutz obsoleter Sakralbauten in der Spätantike und zur Adaption alter Bauten an den christlichen Kult », in B. Brek (éd.), *Innovation in der Spätantike* (Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz, Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 1), Wiesbaden : 363-376.

Moussa, M. (1998), *Abba Moses of Abydos*, M.A. diss., Catholic University of America.

— (2003), « The Coptic Literary Dossier of Anna Moses of Abydos », *Coptic Church Review*, 24 : 66-90.

Munier, C. (1974), *Concilia Africae a. 345-525* (Corpus Christianorum Series Latina 149), Turnhout.

Myrup Kristensen, T. (2009), « Religious Conflict in Late Antique Alexandria: Christian Responses to "Pagan" Statues in the Fourth and Fifth Centuries », in G. Hinge & J.A. Krasilnikoff (éd.), *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot* (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity 9), Aarhus : 158-175.

Naerebout, F.G. (2007), « The Temple at Ras el-Soda. Is

it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what? », in L. Bricault, M.J. Versluys & P.G.P. Meyboom (éd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World*, Leyde : 506-554.

Nautin, P. (1967), « La conversion du temple de Philae en église chrétienne », *Cahiers Archéologiques*, 17 : 1-43.

O'Leary, E.D.L. (1938), « The Destruction of Temples in Egypt », *Bulletin de la Société d'archéologie copte*, 4 : 51-57.

Orlandi, T. (1968-1970), *Storia della Chiesa di Alessandria*, Milan.

Rémondon, R. (1964), *La crise de l'Empire romain de Marc-Aurèle à Anastase*, Paris.

Saradi, H. (2008), « The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographic Texts », in Hahn, Emmel & Gotter (éd.) (2008) : 113-134.

Schwartz, J. (1966), « La fin du Sérapeum d'Alexandrie », in *Essays in Honor of C. Bradford Welles* (American Studies in Papyrology 1), New Haven (Conn.) : 97-111.

Spieser, J.-M. (1976), « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », in U. Jantzen (éd.), *Neue Forschungen in antiken Heiligtümern. Internationales Symposium in Olympia vom 10. bis 12. Oktober 1974*, Tübingen : 309-320 (repr. *in id.*, *Urban and Religious Spaces in Late Antiquity and Early Byzantium*, Aldershot-Burlington, 2001, chap. VI en anglais avec additions).

Stewart, P. (1999), « The Destruction of Statues in Late Antiquity », in R. Miles (éd.), *Constructing Identities in Late Antiquity*, Londres, 1999 : 159-189.

Till, W.C. (1935-1936), *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, Rome.

Van Loy, R. 1933, « Le "Pro templis" de Libanius », *Byzantion*, 8 : 7-39.

Changements religieux et patrimoine culturel : le sort des temples égyptiens durant l'Antiquité tardive

(Jean-Luc Fournet)



Fig. 1 — Illustration de l'« Alexandrian World Chronicle » (Ve-VIe s.), Moscou, Musée Pushkin, inv. 3108/, verso (photo tirée d'A. Bauer & J. Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik. Text und Miniaturen eines griechischen Papyrus der Sammlung W. Goleniščev, Vienne, 1905, pl. VI verso, détail*).



Fig. 2 — Représentation divine martelée sur un des murs du temple de Philae (photo : J.H.F. Dijkstra).

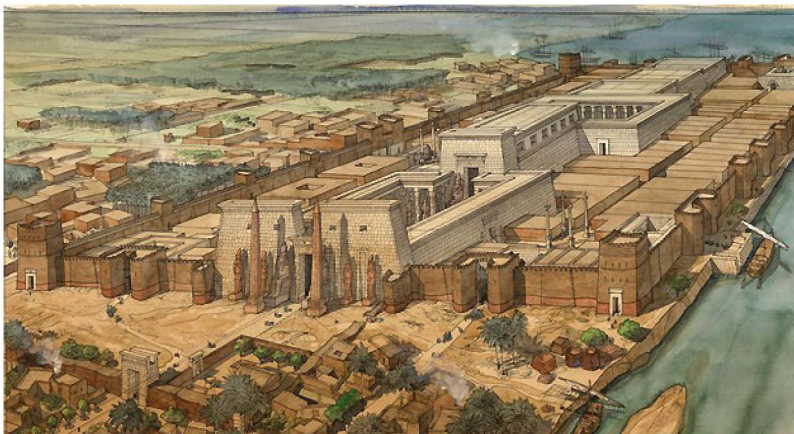


Fig. 3 — Reconstitution du camp militaire de Louqsor (aquarelle : J.-C. Golvin © Éditions Errance).

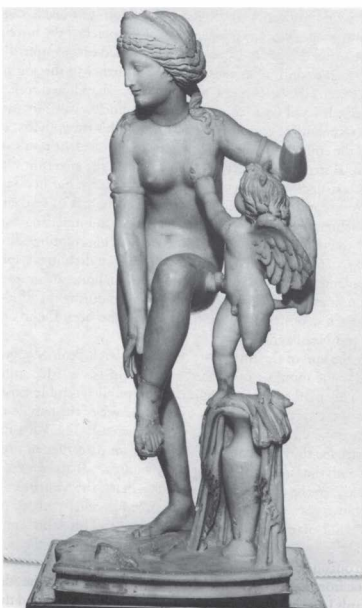


Fig. 4 — Statue d'Aphrodite et Éros provenant de la villa de Sidi Bishr (Musée Gréco-Romain, Alexandrie).



Fig. 5 — Croix ajoutée sur le bas de la cuirasse (après martelage) d'une statue de Marc-Aurèle (Musée Gréco-Romain, Alexandrie).