

KTEMA

CIVILISATIONS DE L'ORIENT, DE LA GRÈCE ET DE ROME ANTIQUES

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

EXTRAIT

UNIVERSITÉ DES SCIENCES HUMAINES DE STRASBOURG
CENTRE DE RECHERCHES SUR LE PROCHE-ORIENT ET LA GRÈCE ANTIQUES
GROUPE DE RECHERCHE D'HISTOIRE ROMAINE

N° 13

STRASBOURG

1988

Combat ou vide : christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive

L'histoire religieuse de l'Égypte entre l'avènement de Dioclétien et le Concile de Chalcédoine est dominée par le triomphe éclatant du christianisme, par ses divisions internes, et enfin par la rupture entre la plus grande partie de l'église de l'Égypte avec la hiérarchie ecclésiastique orthodoxe présidée par le patriarche de Constantinople (*). La victoire des chrétiens fut remportée au détriment de la religion païenne, et naturellement l'histoire est généralement racontée comme une lutte entre le christianisme et le paganisme. Cette lutte, qui fut réelle pendant bien des années, a été décrite par les savants à plusieurs reprises. Cependant, les vieilles divinités de l'Égypte et de la Grèce, avec leurs temples et leurs prêtres, ont une histoire particulière ; c'est pourquoi il nous faut décrire l'histoire des dieux, de leurs ennemis et de la dynamique de leur culte. Le déclin de la religion païenne et l'essor du christianisme pourraient bien être liés de façon plus complexe qu'on ne le croit généralement. On ne peut toutefois pas admettre automatiquement que les événements de l'Égypte ne sont que des illustrations d'un processus universel dans le monde romain.

Le christianisme est, comme le judaïsme et l'islam, une religion du Livre et des doctrines dérivées du Livre sacré ; néanmoins, l'importance capitale des doctrines dans son histoire a été surestimée par les théologiens, qui ont contrôlé les organes et conciles de l'église pendant des siècles et pour qui la théologie a été, avec le pouvoir ecclésiastique, la préoccupation principale. Pour le paganisme, au contraire, la théologie est tout à fait secondaire ; elle se trouve à la périphérie. Ce qui est central, c'est l'action, le culte. La religion consiste en une agglomération de dédicaces, de sacrifices, de rituels, et de toutes formes d'interaction entre l'humain et le divin. En Égypte, cette action réciproque avait été pendant plus de trois millénaires fixée dans les temples, petits ou grands, urbains ou villageois, riches ou pauvres. Il n'y avait pas de religion populaire qu'on puisse opposer à la religion institutionnelle et officielle, malgré les moyens d'expression populaire qui existaient dans les maisons. Comme l'a montré Françoise Dunand, la conception religieuse révélée par les terres-cuites populaires s'aligne sur la religion des temples (1). Une enquête sur l'état du paganisme égyptien commence donc avec les temples et leurs prêtres, comme c'est le cas d'ailleurs pour les cultes grecs importés sous les Ptolémées. Ceux-ci faisaient entièrement partie de la vie des villes, et les prêtres étaient soumis au contrôle des magistrats municipaux. Cependant, l'élite grecque des cités ne semble pas avoir fait de distinction entre cultes indigènes et cultes importés dans le cadre de la pratique quotidienne de la religion ; et la population rurale restait essentiellement égyptienne en matière de culte (2).

(*) Voir à la fin de l'article la liste des abréviations bibliographiques.

(1) Cf. F. DUNAND 1979, pp. 92-96 et 133, et généralement Siegfried MORENZ, *Egyptian Religion* (trad. angl. Londres, 1973), pp. 81-109, pour le caractère unifié de l'observance religieuse égyptienne.

(2) Cf. F. DUNAND 1979, p. 154, sur la base religieuse commune de la *chôra*. LANE FOX 1987, pp. 41-46, souligne l'unité essentielle de la religion urbaine et rurale dans l'empire oriental en général.

Pendant plus de trente siècles, les rois d'Égypte avaient commémoré leurs contributions à la construction et à la décoration des sanctuaires au moyen d'inscriptions hiéroglyphiques composées et gravées sur les parois par des employés des temples, qu'on appelait, jusqu'au I^{er} siècle de notre ère, des *hieroglyphoi*. Les Ptolémées ont suivi la coutume pharaonique, et leurs successeurs, les empereurs romains, ont continué cette pratique, par l'intermédiaire, bien sûr, des préfets d'Égypte. Auguste, cherchant à réorganiser et à revitaliser la terre et voulant s'assurer la bienveillance de l'ordre des prêtres, fit partout preuve de générosité à l'égard des projets de construction et de reconstruction ; ses cartouches ont été retrouvés dans l'Égypte entière, mais particulièrement dans le sud du pays (3). Cette activité a continué sous les empereurs suivants, mais à un rythme toujours moins rapide. À Memphis, aucune inscription dédiée au taureau Apis et datée de la période romaine n'a été retrouvée. En effet, le répertoire de Porter et Moss ne contient aucun document de l'époque impériale provenant de cette région, si ce n'est deux inscriptions privées datées de la septième année d'Auguste (4). De même, Edfou n'a livré aucun texte de cette période, en égyptien ou en grec, à l'exception peut-être d'un seul graffiti datant du règne de Tibère (5). À Karnak près de Thèbes, la dernière inscription date de l'époque de Domitien (6) ; à *Diospolis Parva*, Flinders Petrie a trouvé des blocs remontant à Nerva et à Hadrien, mais rien de plus tardif (7). En effet, l'enceinte du temple était employée essentiellement comme installation militaire. Les dernières inscriptions hiéroglyphiques de la région thébaine se présentent sous la forme de deux textes datant du règne d'Antonin le Pieux, l'une à Médinet Habou, l'autre au Temple d'Isis à Deir el-Shelwit. À *Dendara*, où une activité de construction presque continue est attestée jusqu'à la mort de Trajan, on n'enregistre rien après Antonin (8). Il en va de même dans les oasis du désert, où les derniers signes de construction datent d'Antonin, au temple de Tchonemyris à Qâsr Ain el-Zaiyan (9) et au temple de Kysis (10). Les derniers cartouches trouvés à *Philae*, à *Ombos*, et dans l'index de Porter et Moss pour la basse et moyenne Égypte datent tous de Caracalla ; le Delta ne livre rien de plus tardif qu'une statue trouvée à Mendès et réutilisée avec le nom de Caracalla (11). À *Esna*, on trouve quelques inscriptions de Trajan Déce (12). Après cela, le silence tombe sur les temples d'Égypte.

On pourrait peut-être objecter que les textes hiéroglyphiques ne sont pas représentatifs de la réalité : l'écriture elle-même, un des arcanes des temples, déclinait et n'était plus connue que par un très petit nombre de spécialistes qui, au III^e siècle, ne possédaient plus une véritable maîtrise de leur métier. Nous savons, en outre, que *Philae* est restée active après le règne

(3) Voir généralement les *indices* aux volumes de PORTER-MOSS, et LAURA PANTALUCCI et CLAUDE TRAUNECKER, «Premières observations sur le temple copte d'el-Qual'a», *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (= *ASAE*), 70, 1984-85, pp. 133-137, qui constatent l'activité développée sous Auguste, particulièrement en Thébaine, où eut lieu une révolte sanglante contre la domination romaine.

(4) PORTER-MOSS², III, 1-2, *indices*.

(5) ÉMILE CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, VIII, Le Caire, 1933 (*Mémoires IFAO*, 25), p. VII : «Sauf le graffiti au nom de Tibère (?) visible sur l'aile ouest du pylône, les empereurs n'ont laissé aucune trace témoignant de leur activité dans le temple d'Edfou».

(6) TRAUNECKER et GOLVIN 1984, p. 24.

(7) W. M. FLINDERS PETRIE, *Diospolis Parva. The Cemeteries of Abadiyeh and Hu, 1898-9*, Londres, 1901 (Egypt Exploration Society, Memoir 20), pp. 54-57.

(8) F. DAUMAS, *Les mammis de Dendara*, Le Caire, 1959, pp. XIX-XXI.

(9) PORTER-MOSS², II, *index* ; VII, *index* ; WAGNER 1987, p. 166.

(10) WAGNER 1987, p. 177 : inscriptions échelonnées de Domitien à Antonin.

(11) PORTER-MOSS, IV et VI, *indices*.

(12) S. SAUNERON, *Esna I : Quatre campagnes à Esna*, Le Caire, 1959, p. 44.

de Caracalla. Cependant, l'examen des inscriptions grecques nous livre la même impression. Un article d'Étienne Bernand, dans lequel on trouve la liste des inscriptions grecques dédicatoires de l'architecture sacrée en Égypte, ne révèle rien de postérieur à l'année 190, à l'exception seulement d'une dédicace privée de Senskis trouvée dans le désert oriental et attribuée au règne de Gallien (13). Dans le Fayoum, on ne trouve d'inscription païenne cultuelle d'aucun type, publique ou privée, après l'époque de Commode. Pour expliquer cette carence, Étienne Bernand invoque le déclin général du Fayoum à partir du milieu du III^e siècle, mais il me semble que cette explication ne peut pas être la bonne. Il existe un grand nombre de papyrus du Fayoum datant du III^e siècle, et le déclin de l'oasis est limité, il me semble, aux villages périphériques qui ont été engloutis par le désert ; ce qui est plus important, c'est que la documentation épigraphique, grecque ou hiéroglyphique, s'arrête au moins soixante-dix ans avant le milieu du III^e siècle, à une époque assez prospère pour le Fayoum (14).

De l'ensemble des sources hiéroglyphiques et grecques, donc, nous sommes forcés de conclure que le soutien matériel des empereurs pour la construction, la rénovation et la décoration des bâtiments dans les sanctuaires égyptiens a diminué à partir de la mort d'Auguste, s'est considérablement réduit après Antonin, et a totalement disparu vers le milieu du III^e siècle. En ce qui concerne l'activité privée, la situation ne semble pas très différente. À Deir el-Bahari, par exemple, André Bataille a fait remarquer que l'épigraphie n'a pas laissé de traces après la fin du II^e siècle ou le commencement du III^e (15). La datation la plus récente d'une inscription des Colosses de Memnon remonte à Septime Sévère, qui a contribué à la restauration des Colosses (16).

Les temples construits en pierre peuvent résister assez longtemps en Égypte, parce que c'est un pays doux. Le retrait des subventions impériales n'aurait pas causé une détérioration des opérations journalières ; les murs inachevés en auraient été la marque la plus visible (17). Après un certain laps de temps, néanmoins, des signes de difficulté pouvaient devenir visibles. On en trouve après un intervalle d'un siècle à peu près. Le temple de Louqsor, à Thèbes, a été converti en forteresse militaire après le milieu du III^e siècle, avec l'adjonction d'une courtine, de rues, de casernes et d'autres bâtiments. Le saint-des-saints fut destiné à la pratique du culte impérial (18). Les graffiti grecs, à l'intérieur du temple, montrent clairement que l'ancien culte a été effectivement abandonné avant que les Romains n'aient réutilisé le temple, comme on aurait pu s'y attendre. Il est presque impensable que le gouvernement romain ait pris possession d'un temple en activité et ait mis ainsi fin au culte (19). La date de l'abandon du temple de

(13) Étienne BERNAND, «Épigraphie grecque et architecture égyptienne à l'époque impériale», *Hommages à Lucien Lerat*, 1984, pp. 73-89 ; il omet la dédicace de l'époque de Trajan publiée dans F. DAUMAS, *Les mammis de Dendara*, Le Caire, 1959, pl. LIV (cf. p. 292) = *I. Portes*, 34.

(14) Étienne BERNAND, «Épigraphie grecque et histoire des cultes au Fayoum», *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, II, Le Caire, 1979, pp. 57-76.

(15) Mais Adam Lajtar (Varsovie) m'a aimablement montré quelques graffiti du IV^e siècle découverts dans le cadre de l'activité récente de la mission polonaise.

(16) A. BATAILLE, *Inscr. Deir el-Bahari* (Publ. Soc. Fouad, 10), p. xxiv sq. ; *I. Memnon*, p. 29.

(17) Cf. Gerhard HAENY, «A Short Architectural History of Philae», *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* (= *BIFAO*), 85, 1985, pp. 197-233 ; p. 229 sq. sur le «Kiosque de Trajan» (époque d'Auguste) comme exemple de bâtiment incomplet. Haeny note, p. 232, que la «Porte de Dioclétien» à *Philae* est un arc triomphal indépendant, et non pas une partie du sanctuaire.

(18) Voir *Le camp romain de Louqsor (avec une étude des graffiti gréco-romains du temple d'Amon)*, de M. EL-SAGHIR, J.-C. GOLVIN, M. REDDE, E. HEGAZY, G. WAGNER (*Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire*, 83), Le Caire, 1986.

(19) J. BINGEN, «Épigraphie grecque : les proscynèmes de Louqsor», *Chronique d'Égypte*, 61, 1986, pp. 330-334.

Karnak est moins facile à établir, mais elle ne peut pas être beaucoup plus tardive⁽²⁰⁾. Le temple qui se trouve à *Hibis*, dans l'oasis, était un camp militaire au IV^e siècle, mais la chronologie précise est là encore mal connue⁽²¹⁾. À *Hérakléopolis*, la plupart des pierres du temple ont apparemment été enlevées pendant — ou même avant — le III^e siècle, comme on peut le déduire de l'observation de Flinders Petrie, qui rapporte avoir trouvé des objets du III^e siècle dans les couches qui recouvrent celle des fondations alors disparues⁽²²⁾. Le Temple Nord à *Karanis* fut abandonné autour des années 250, le Temple Sud avant la fin du siècle⁽²³⁾. L'archéologie de l'Égypte romaine est moins développée qu'on ne le voudrait, et la chronologie archéologique de l'abandon des temples est tout sauf claire ; dans la plupart des cas, on ne sait rien de précis. Le témoignage des temples visiblement abandonnés au milieu du III^e siècle a donc beaucoup de poids ; et il ne faut pas renoncer à tirer parti du matériel que nous possédons, même si ce matériel est incomplet et ne fournit qu'une image approximative de la réalité⁽²⁴⁾.

On connaît, bien sûr, quelques exceptions. La crue du Nil continue d'être enregistrée, sous le contrôle d'un prêtre, sur des inscriptions dans le temple de Souchos et d'Ammon à *Akoris*, dans l'Hermopolite, jusque vers 295⁽²⁵⁾. Une inscription de Médamoud, à 5 km au nord-est de Karnak, datée de 291, parle de la dédicace par un irénarque au dieu local⁽²⁶⁾. Le culte de Bouchis à *Hermônthis* est attesté jusqu'à l'époque de Constance II, mais pas nécessairement sans interruption⁽²⁷⁾. Et les cultes égyptiens de *Philae* continuent jusqu'aux dernières décennies du V^e siècle ; mais ce sont là des faits isolés, dus principalement à l'action de la population païenne mais non égyptienne établie au sud de la cataracte d'Assouan⁽²⁸⁾.

Une autre source d'informations sur la condition des temples égyptiens est fournie par leurs systèmes d'écriture. Pour les observateurs tant anciens que modernes, l'écriture hiéroglyphique était — et reste aujourd'hui — une caractéristique particulière des Égyptiens⁽²⁹⁾. La connaissance de ce mode de représentation de la langue égyptienne avait été remplacée depuis longtemps, pour des fins pratiques, par l'écriture cursive qu'on appelle *démotique*, qui n'est autre qu'une version rapide des signes alphabétiques, syllabiques et idéogrammatiques employés dans les inscriptions hiéroglyphiques. Ces deux méthodes d'écriture, ainsi que l'étape intermédiaire qu'est le hiératique, sont difficiles à apprendre. Ceux qui en faisaient l'effort appartenaient principalement à l'administration royale et au personnel des temples. Les scribes exerçaient une

(20) Cf. TRAUNECKER et GOLVIN 1984, p. 32. R.-G. COQUIN, «La christianisation des temples à Karnak», *BIFAO*, 72, 1972, pp. 169-178, présente le matériel mais n'offre pas de date.

(21) WAGNER 1987, p. 48.

(22) W. M. FLINDERS PETRIE, *Ehnasya 1904*, Londres, 1905 (Egypt Exploration Society, Memoir 26), p. 28, fondé sur les restes déposés sur les fondations dénudées.

(23) A. E. R. BOAK, ed., *Karanis: The Temples, Coin Hoards, Botanical and Zoological Reports, Seasons 1924-31*, Ann Arbor, 1933 (*University of Michigan Studies, Humanistic Series*, 30), pp. 16 et 21.

(24) Comme le fait WIPSZYCKA 1988, p. 118.

(25) Voir maintenant S. BAGNALL, *Journal of the American Oriental Society*, 110, 1990, p. 754.

(26) *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten* (= SB), V, 8199.

(27) Cf. J.-C. GRENIER, *Chronique d'Égypte*, 63, 1988, pp. 69-71.

(28) On connaît aussi l'existence de cultes païens ailleurs en Nubie ; voir par exemple Günther ROEDER, *Les temples immergés de la Nubie. Debod bis Bab Kalabsche*, I, Le Caire, 1911, p. 173 sur *Kertassi*, où les proscynèmes grecs n'apparaissent plus après 251, mais cela n'implique pas la fin du culte ; p. 145 sur *Taifa*, où un culte d'Isis a survécu au commencement du IV^e siècle, apparemment avec de nouvelles statues dans la chapelle ; et vol. III (F. ZUCKER), 1912, pp. 156-164 pour le culte d'Isis à *Talmis* au V^e siècle.

(29) Cf. A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1957³, p. 8 sq. Gardiner donne, pp. 11-18, un résumé des interprétations, également remarquables, de la première partie de l'époque moderne et du déchiffrement par Champollion, et de ce qui en a résulté.

profession lucrative et distincte, en dehors de laquelle assez peu d'Égyptiens étaient capables de lire ou d'écrire.

L'arrivée des Ptolémées a été accompagnée de l'introduction du grec comme langue d'administration aux échelons intermédiaires et supérieurs, ce qui a nui à la position de l'égyptien — une position peut-être déjà un peu amoindrie par l'emploi de l'araméen par les Perses. Cependant, l'emploi du démotique dans l'administration locale, et l'état florissant des temples enchoriques sous les Ptolémées, ont donné au démotique la possibilité de se maintenir pendant au moins les deux premiers siècles de l'époque lagide. Car, en tant que véhicule de la littérature égyptienne tardive, le démotique a été florissant. On le trouve même en usage dans les lettres privées et dans d'autres activités en dehors des sphères traditionnelles. Mais déjà au cours du siècle qui précède l'arrivée des Romains on perçoit quelques signes de la préférence que les Égyptiens témoignaient au grec dans la plupart des actes juridiques et dans les affaires.

Le seul emploi officiel du démotique encore connu pendant la période romaine concerne les reçus d'impôt sur *ostraka*. Mais le nombre de ces reçus décline rapidement : après une chute de 85% entre les Julio-Claudiens et la fin du 1^{er} siècle, on observe une fréquence assez constante pendant trois-quarts de siècle, jusqu'au milieu du 1^{er} siècle. Ensuite, il n'y a que très peu de textes, et après 235, on n'en trouve aucun (30). Les documents privés, peut-être moins rares que ne le laisseraient croire les publications, occupent une petite place. On trouve des ventes, des comptes d'argent ou de denrées, et des contrats entre prêtres concernant leurs devoirs et leurs droits. Comparée aux richesses de la période lagide, cette récolte est maigre. Géographiquement aussi, il y a peu de variété : après Auguste, il n'existe pas un papyrus démotique publié qui provienne d'ailleurs que de *Tebtunis* ou de *Soknopaiou Nesos*, deux villages situés dans le Fayoum (31). Les textes religieux et littéraires, produits eux aussi à l'ombre des temples, sont plus nombreux ; en effet, les deux premiers siècles de l'empire romain constituent l'apogée de la production littéraire. Mais, encore une fois, le 1^{er} siècle ne nous a légué que peu de choses : il n'y a guère que les textes magiques qui continuent d'être rédigés en démotique (32). Le 1^{er} siècle, par ailleurs, n'offre que les étiquettes de momies, produit d'un milieu de quasi-prêtres. Aux 2^e et 3^e siècles, le démotique n'est plus qu'une ombre, préservée dans quelques temples isolés (33).

On ne peut qu'être frappé par la similarité d'échelonnement des textes démotiques et des inscriptions hiéroglyphiques dans les temples : l'activité est d'abord assez florissante pendant la première moitié du 1^{er} siècle de notre ère, malgré un certain déclin ; elle subit ensuite une forte réduction, qui continue jusqu'au milieu du 1^{er} siècle : finalement, elle effectue une plongée qui l'amène à l'extinction au milieu du 1^{er} siècle.

Si l'on commence à chercher dans les papyrus grecs des informations sur la santé de la religion égyptienne, on constate, par exemple, la disparition des *Amesysia*, fête d'Isis connue depuis l'époque d'Auguste et attestée pour la dernière fois en 257, probablement victime, selon Danielle Bonneau, d'un déclin général de l'intérêt pour le culte d'Isis en Égypte (34). Danielle

(30) ZAUZICH 1983, p. 78. Les chiffres qu'il donne sont fondés sur la liste de Pestman en 1965 et seraient bien plus élevés maintenant, mais la distribution n'a pas changé. Zauzich constate un développement important des trouvailles récentes, à savoir que la Haute-Égypte n'est plus la source exclusive des *ostraka* démotiques ; on en a trouvé maintenant aussi dans la Petite Oasis, à *Oxyrhynchos*, à *Sakkara*, à *Soknopaiou Nesos* et à *Narmouthis*.

(31) ZAUZICH 1983, p. 79.

(32) ZAUZICH 1983, pp. 78 et 80.

(33) ZAUZICH 1983, p. 77 sq.

(34) Voir Danielle BONNEAU, «Les fêtes Amesysia et les jours épagomènes (d'après la documentation papyrologique et égyptologique)», *ASAE*, 70, 1984-1985, pp. 366 et 369 sq., avec une bibliographie sur le déclin des cultes d'Isis.

Bonneau remarque aussi que le culte de la crue du Nil commence son déclin pendant le III^e siècle, alors que l'extinction finale ne vient que plus tard.

On observe, depuis Walter Otto, que les papyrus sont remarquablement avares de renseignements sur les temples et les prêtres après le milieu du III^e siècle (35). Même les documents qui existent ne nous renseignent pas bien sur l'état des temples. On peut citer, à titre d'exemple, le Temple d'Hadrien à *Oxyrhynchos*, qui apparaît fréquemment dans les documents du IV^e siècle, mais pour la seule raison qu'il était employé comme prison et tribunal (36). De même, le Temple de Korè a été employé pour un procès : était-il lui aussi désaffecté comme lieu de culte (37)? Les autres références aux temples ne fournissent pas beaucoup d'indications sur ce qui se passait à l'intérieur. Une liste des veilleurs de nuit à *Oxyrhynchos*, dressée à la fin du III^e siècle ou au commencement du IV^e (38), indique que sept gardiens furent attachés au Temple de Sarapis, sept autres au Temple de Thoéris (39). Et on sait que l'*Hadrianeion* était, lui aussi, doté de veilleurs choisis selon le système liturgique (40). On ne peut donc pas dire si les temples de Sarapis et de Thoéris étaient vraiment encore des centres de culte. En 324, le village arsinoïte de Théadelphie était obligé de payer la moitié des frais pour un ouvrier chargé de travailler pendant trois mois dans le temple d'Hermès à Memphis : mais nous ne savons pas de quel genre d'ouvrier il s'agissait, ni quel était le but des travaux (41).

La description d'immeubles à *Panopolis*, publiée par Zbigniew Borkowski et si riche en autres renseignements, comprend aussi une liste de quelques sanctuaires (*hiera*). Nous trouvons ceux d'Araus, d'Ammon, de Chnoubis, d'Agathos Daimon, de Perséphone et d'Hermès (42). Le fait qu'ils ne sont pas totalement abandonnés est apparent grâce à la mention à une autre ligne du papyrus d'un *psilos topos*, lieu vacant, d'un ancien *hieron* (43). Mais on ne peut presque rien dire du sort des temples mentionnés sur le plan économique et social. Un papyrus du III^e siècle provenant d'*Oxyrhynchos* mentionne une contribution destinée à l'érection d'une statue en or pour un temple, ce qui indique au moins que quelque activité relative à l'embellissement des temples municipaux s'est maintenue (44). Il n'y a, à vrai dire, qu'une seule description concernant directement l'état d'un temple pour toute la période qui va du règne de Trajan Déce à celui de Théodose I^{er}. Il s'agit d'une pétition de Théadelphie alléguant que le village est devenu désert et que celui qui soumet la pétition vit avec sa femme dans le temple afin de le protéger (45). Théadelphie, momie desséchée d'un village, ne nous fournit pas d'instrument de mesure. Comme source de diagnostic documentaire, on ne peut trouver pire.

(35) Voir déjà W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, Leipzig, 1905-1908, I, p. 404 sq.; on trouve une appréciation détaillée du problème dans ZUCKER 1956.

(36) *P. Oxy.*, XLV, 3249, 12n, donne l'évidence; ajouter *P. Oxy.*, LIV, 3764 et 3767.

(37) *P. Oxy.*, LIV, 3759 (325); cf. LIV, 3757, 1n., où gymnase, *logisterion* et *Capitolium* sont indiqués comme les autres endroits connus pour les procès. Une fonction publique est aussi probablement visée dans *Corpus Papyrorum Raineri* (= *CPR*), VII, 21 (IV^e siècle), où un temple sert à une activité qui nous reste inconnue.

(38) *P. Oxy.*, I, 43 verso.

(39) Le *Theorion* est encore attesté en 342 dans *P. Oxy.*, XIV, 1627, dans lequel un homme s'engage à officier comme gardien pour huit mois.

(40) Voir *P. Oxy.*, XLV, 3249 (326).

(41) *P. Sakaon*, 22.

(42) *P. Berl. Bork.* (?315-330), ix.3, xiv.27, xv.27, A.ii.4-5, A.iv.12, viii.5. BORKOWSKI (pp. 24-26) montre que *hieron* veut dire «sanctuaire», sans spécification de la forme exacte d'architecture. Il y a des références incomplètes aux sanctuaires aux lignes ii.21, vi.3-4 et xvii.3.

(43) *P. Berl. Bork.*, i.8.

(44) *P. Oslo*, III, 158; cf. *Berichtungsliste der griechischen Papyrusurkunden aus Ägypten* (= *BL*), 3, 128 (fin du III^e siècle).

(45) *P. Sakaon*, 93 (314-323). Jean-Jacques Aubert me fait remarquer que l'attribution de ce document à Théadelphie

Au III^e siècle, les prêtres de chaque temple étaient obligés de soumettre chaque année un rapport sur le clergé, sur les enfants de ce clergé, et sur l'équipement du temple (46). Il ne nous reste pas un seul exemple après 260 décrivant l'état d'un temple. Les références aux prêtres dans les papyrus sont plus nombreuses, mais pas plus utiles. Quelques-unes concernent le statut de la prêtrise ou les privilèges des prêtres. Une déclaration rédigée en 282 traite des enfants mineurs des prêtres d'un temple villageois dans le nome Kynopolite (47). Le procès-verbal d'un conflit entre prêtres et *pastophoroi* (48) rapporte une dispute au sujet de droits de propriété (49). En 320, un *pastophoros* d'*Oxyrhynchos* a soumis une requête concernant la circoncision de son fils (50). Dans une déposition sous serment adressée en 336 au *logistès* du nome oxyrhynchite, un prêtre du Temple de Zeus, d'Héra et des *theoi synnaoi* déclare qu'il doit son rang à son père, qui a occupé la même position (51). Tous ces documents montrent au moins que la documentation et la supervision officielle du statut et des droits des prêtres a continué jusque dans les années 330. Le gouvernement de Constantin, comme les précédents, avait vraisemblablement quelque intérêt à contrôler les privilèges et le statut légal des anciens temples, mais il ne les a pas fermés. Même en 371, un fonctionnaire d'un temple d'Apollon pouvait employer son titre dans un document public (52). Comme l'a dit E. Wipszycka, ces prêtrises «n'étaient désormais plus que des postes de prestige dans la carrière municipale» (53).

Les prêtres, en fait, apparaissent beaucoup moins dans leur fonction religieuse que comme individus, concernés comme tout le monde par la propriété foncière et les impôts. Ils sont désignés comme «prêtres» pour identification, comme c'est le cas des soldats et des gens de métier (54). Les papyrus offrent aussi une documentation suffisante relative aux fonctions civiles de prêtre, d'archiprêtre et d'archiprophète. Mais ces documents, comme les nominations aux liturgies, par exemple, sont avares de renseignements (55). Ici encore, il semble que jusqu'aux

est tout autre que certaine ; la seule base (à part la similarité générale des données avec ce qu'on sait de Théadelphie) est une leçon très douteuse du nom du village, qui pourrait aussi bien être celui de Philadelphie.

(46) *P. Ryl.*, II, 110 (259) est le dernier exemple connu. Cf. ZUCKER 1956, p. 168.

(47) *P. Oxy.*, X, 1256.

(48) Voir H. B. SCHÖNBORN, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter*, Meisenheim-am-Glan, 1976, pour les *pastophoroi*.

(49) *CPR*, VII, 13 (prov. inc.). L'éditeur, qui le date au III^e ou IV^e siècle, pense, correctement à mon avis, que l'écriture est probablement du III^e.

(50) *Papiri greci e latini. Pubblicazioni della Società Italiana ... (= PSI)*, V, 454 (cf. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists = BASP*, 16, 1979, p. 236).

(51) *P. Oxy.*, X, 1265. Il est aussi *komastes* des *protomai* divines et de leur Niké (une image de la Victoire, cf. WILCKEN, *BL*, I, 334).

(52) *P. Stras.*, IV, 243 ; cf. *BL*, 5, 139 (*Hermopolis*?, 371), un document signé par un fonctionnaire du temple d'Apollon, se portant caution pour quelqu'un d'autre. Le titre et le nom sont conservés en partie seulement.

(53) WIPSYCKA 1988, p. 128.

(54) Exemples : *P. Stras.*, VII, 618 (*Hermopolis*, après 319 d'après l'éd. ; liste d'impôts) ; *P. Sakaon*, 84 (298, reçu pour de la paille) et 85 (aussi 298, reçu pour de l'orge) ; *P. Sakaon*, 49 (314, prêt de semence), 5 (312, liste d'impôts), 19 (315-6, liste de livraisons) ; *O. Leid.*, 340 (IV^e siècle, reçu pour une livraison effectuée par un *pastophoros*) ; *O. Bodl.*, 2062 (303, la femme d'un *pastophoros* paie pour du blé) ; *P. Lond.*, I, 125 recto (p. 192) et *P. Lips.*, 97 (*Hermouthis*, 336-338, paiements dans les comptes) ; *P. Lips.*, 101 (cf. *BL*, I, 213 ; 6, 60 ; 7, 80) (années 320 ou 330?, *Hermopolis*, prêtre mentionné dans un registre d'exploitation agricole) ; *SB*, VI, 9502 (*Oxyrhynchos*, 296, mention de prêtres qui ont soumis une pétition au sujet de terrains agricoles) ; *PSI*, III, 215 (cf. *BL*, 2, 2.138 ; 3, 221) (339, *Oxyrhynchos*, des prêtres sont parties respectives dans un contrat de prêt) ; *O. Mich.*, II, 939 (*Karanis*, III^e/IV^e siècle, liste avec un prêtre).

(55) Un prêtre comme emprunteur dans *P. Oslo*, II, 41 (cf. *BL*, 3, 122 ; 6, 94) (331, *Oxyrhynchos*) ; une pétition au sujet de la succession disputée d'un archiprophète d'Alexandrie dans *P. Ryl.*, IV, 618 (ca 317). Il s'agit d'obtenir la position de kosmète dans *P. Rainer Cent.*, 73 (*Hermopolis*, III^e/IV^e siècle), une lettre qui mentionne l'archiprophète

années 330 il y ait eu une structure religieuse municipale, mais nous ne trouvons pas beaucoup d'indications sur son activité ou sur sa prospérité.

Il est ainsi difficile d'éviter la conclusion que les temples d'Égypte, avec leurs écritures, leur personnel, leur influence, leurs fêtes et leurs biens, ont subi un déclin frappant pendant le III^e siècle ; mais on constate également que plusieurs aspects de la vie des temples montraient déjà des signes d'affaiblissement pendant le I^{er} siècle. Ce qui distingue le III^e siècle, c'est qu'en son milieu, les résultats de ce long déclin deviennent manifestes. Depuis déjà un demi-siècle au moins, on n'a rien construit ni décoré. L'art des hiéroglyphes s'est perdu sauf à *Hermônthis* et *Philae* (56). Le démotique a disparu partout sauf à *Philae*. Les égyptologues ont bien observé un déclin déjà visible à la fin du II^e siècle (57), et S. Sauneron a remarqué que l'étude du paganisme à Esna ne peut être poursuivie au-delà du milieu du III^e siècle (58). 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, révèlent une conscience bien marquée du déclin des temples (59).

On peut soulever des objections à l'égard du portrait que j'ai dessiné d'un paganisme égyptien incapable de résister à l'expansion du christianisme au IV^e siècle. L'objection la plus évidente est que les sources nous renseignent à plusieurs reprises sur une résistance prolongée et déterminée de la part des païens. Les témoignages relatifs à cette résistance ont été décrits non seulement par Roger Rémondon, avec son éloquence habituelle, mais aussi par Friedrich Zucker, László Kákósy et tout récemment Ewa Wipszycka (60). On ne peut nier, assurément, qu'il y eût encore quelques païens en Égypte jusqu'à une date très tardive, et que la défense des traditions du paganisme fût passionnée. Mais la tradition est toujours constituée d'anecdotes, dont la signification est tout sauf facile à estimer ; et, comme le souligne E. Wipszycka, «ce qui frappe ... c'est la rareté des informations ... au sujet des païens» (61). Tout d'abord, on sait bien qu'il existait encore à Alexandrie, comme à Athènes, une coterie intellectuelle et philosophique au sein des hautes couches sociales, qui rejetait le christianisme. Le phénomène n'est pas propre à l'Égypte ; et un tel paganisme philosophique, qui est le fruit d'un petit groupe, n'a presque rien à faire avec les temples traditionnels et leurs cultes (62). Roger Rémondon, ainsi que d'autres savants, a considéré la plupart des sommités littéraires de la Haute-Égypte, tels que Nonnos et Cyrus, comme appartenant au cercle des païens intellectuels, mais on a montré qu'il n'en était rien (63). À l'autre bout de l'Égypte, les nomades de Nubie qu'on

et l'*archiereus* ; *P. Panop.*, 29 et 30 (332) concernent une prêtresse qui a désigné à tort un homme pour la fonction liturgique appelée kténarchie et qui reçoit l'ordre d'en désigner un autre ; *P. Panop.*, 14 (commencement du IV^e siècle), registre foncier mentionnant un archiprêtre.

(56) La publication d'un fragment de provenance inconnue avec le premier exemple d'un cartouche de Trébonien Galle ne fait que souligner la rareté des textes hiéroglyphiques à une telle date : J.-C. GRENIER, *Chronique d'Égypte*, 63, 1988, pp. 66-69.

(57) F. DAUMAS, dans C. ALDRED *et al.*, *L'Égypte du crépuscule*, Paris, 1980, p. 18 sq. : «Les chrétiens vont s'y multiplier à tel point qu'à la fin du I^{er} siècle ap. J.-C. on abandonne les grands travaux entrepris dans les temples païens, comme à Dendara par exemple». L'observation est correcte, mais son explication est sans fondement.

(58) S. SAUNERON, *Esna I : Quatre campagnes à Esna*, Le Caire, 1959, p. 39.

(59) DUNAND 1979, p. 126. Cf. FOWDEN 1986, pp. 62-65, sur le déclin de l'érudition traditionnelle des temples (mais vu dans une perspective purement interne, ne considérant pas le déclin comme le résultat de forces extérieures).

(60) RÉMONDON 1952 ; ZUCKER 1956 ; KÁKÓSY 1984 ; WIPSYZKA 1988.

(61) WIPSYZKA 1988, p. 122.

(62) Voir pour une discussion récente, Pierre CHUVIN, «I filosofi e la loro religione nella società di Alessandria nel V secolo», *Questioni Neoplatoniche*, éd. F. Romano et A. Tiné, Catania, 1988 (*Symbolon*, 6), pp. 47-61.

(63) Pierre CHUVIN, «Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 45, 1986, pp. 387-396 ; Alan CAMERON, «The Empress and the Poet : Paganism and Politics at the Court

appelle les Blemmyes ont maintenu un culte païen au-delà de la première cataracte pendant bien des années après la conversion de l'Égypte au christianisme⁽⁶⁴⁾. Mais ils n'étaient pas Égyptiens. La thèse selon laquelle la Petite Oasis serait restée païenne a été réfutée de manière décisive par Guy Wagner⁽⁶⁵⁾.

Pour les gens ordinaires du pays du Nil, cependant, et pour les cultes de l'Égypte, les philosophes, les Nubiens et les habitants des Oasis n'ont aucune importance. Les témoignages concernant la majorité des Égyptiens appartiennent presque entièrement à la littérature monastique. Shenute et Makarios, dit-on, devaient combattre le paganisme et détruire des temples⁽⁶⁶⁾. L'*Historia Monachorum* fait allusion à la nécessité pour Apollôs et Koprès, moines du désert et chefs de communautés monastiques, d'affronter le paganisme⁽⁶⁷⁾. On doit observer à ce sujet que la chronologie devient extrêmement vague et que l'élément folklorique est prépondérant. S'il y a un fondement historique, il doit s'agir du règne de Julien, qui représente une époque à part. Mais il est plus important de se demander de quel niveau est la qualité de ces précisions, et quelle signification structurelle elles possèdent. J'espère que personne ne considère l'*Historia Monachorum* et la littérature hagiographique comme historiquement sobre. Il est vrai qu'on rapporte quelquefois le chiffre de 5.000 moines à *Oxyrhynchos* (*HM*, 5, 4) comme un fait, mais ces 5.000 moines sont à mettre en parallèle avec les 10.000 moines vivant sous la juridiction de l'évêque d'*Oxyrhynchos*, ou avec les 20.000 vierges qu'il dirige (*HM*, 5, 6). Plus fantaisiste encore est l'affirmation que les Égyptiens ont adoré les oignons, l'ail et les autres légumes verts (*HM*, 8, 21). Les formules et les *topoi* abondent dans ces contes, où les saints passent de la condition d'analphabètes et de monoglottes à la connaissance du grec, du latin et de l'égyptien, tout simplement grâce à l'action divine : les corbeilles s'y remplissent de pain, les moines y prennent part à des concours de vertu, les enfants sont immolés par des païens ; j'en passe, et des meilleures. Les sermons et la littérature apologétique en général sont truffés également de formules et d'invéraisemblances grotesques.

Même si nous accordions quelque importance à ces renseignements fournis par les écrivains monastiques — si nous les mettions, par exemple, sur le même plan que les allusions aux familles dispersées à la suite de l'endettement d'un liturge à l'égard du fisc, qu'est-ce que nous en tirerions ? Je ne peux pas entrer dans les détails de cette question ici, mais la presque totalité de l'information concerne en quelque sorte les marges de la société. Si, comme se l'est demandé Roger Rémondon, nous voulons savoir jusqu'à quelle date le paganisme a survécu comme force sociale ouverte et acceptable, les sources hagiographiques ne nous aident pas. Au terme de l'évolution, nous trouvons en 426 un contrat de caution pour un conseiller d'*Oxyrhynchos* décrit comme ayant participé à un culte païen (WILCKEN, *Chrestomathie*, 123) : nous constatons qu'il est proscrit. Bref, je ne vois aucune indication qui suggérerait l'acceptabilité sociale ou la viabilité économique des anciens cultes égyptiens. Il me semble que nous ne voyons ici que des survivances éparses. Comme l'exprime E. Wipszycka⁽⁶⁸⁾, «probablement les païens constituaient, à la fin du IV^e siècle, un milieu trop marginal et trop isolé des chrétiens pour poser des problèmes aux membres du clergé dans la vie quotidienne de l'Église».

of Theodosius II», *Yale Classical Studies*, 27, 1982, pp. 217-289. WIPSYZKA 1988, p. 145, donne un portrait qui me semble déformé.

(64) Voir, e.g., RÉMONDON 1952, p. 73.

(65) RÉMONDON 1952, p. 72 ; voir WAGNER 1987, pp. 365-368.

(66) KAKOSY 1984, p. 69 ; RÉMONDON 1952, p. 71 ; ZUCKER 1956, p. 173. Une documentation abondante est rassemblée par WIPSYZKA 1988, pp. 145-158.

(67) *HM*, 8, 24-26 ; 10, 33-34.

(68) 1988, p. 124.

On pourrait soulever une objection plus importante : nos sources n'enregistrent que les aspects institutionnels, matériels et économiques du déclin de la religion païenne, tandis que la mentalité et les croyances qui y étaient associées ont survécu dans la vie privée. On peut y répondre de deux manières. Pour commencer, l'objection est en un sens justifiée, car les attitudes relevant de la mentalité populaire n'ont disparu qu'à long terme, en Égypte ou ailleurs, malgré le triomphe officiel du christianisme. Mais on peut ajouter que tout cela ne veut rien dire. Les chrétiens n'ont pas rejeté tous les fondements de cette mentalité ; au contraire, ils ont admis l'activité des dieux païens, tout en les considérant comme des démons⁽⁶⁹⁾. Les démons appartenaient aux croyances communes des païens et des chrétiens, et la littérature hagiographique est remplie de cette «Weltanschauung». Plus généralement, une dichotomie entre croyance et culte est fautive, comme nous l'avons fait remarquer. La séparation est, du moins pour le paganisme, 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.

Une troisième objection, peut-être la plus forte de toutes, est que la thèse que je soutiens s'inscrit en faux contre les recherches récentes sur l'état du paganisme dans l'empire au III^e siècle. Ramsay MacMullen et Robin Lane Fox, fondant leur travail sur celui de Louis Robert, ont démontré la vitalité continue du paganisme dans les cités de l'Orient grec sous l'empire romain⁽⁷⁰⁾. Comment supposer que l'Égypte constituait une exception, surtout au moment où le pays du Nil devient de plus en plus intégré au monde romain ? La réponse est en partie facile. L'Égypte joue un rôle relativement modeste dans ces travaux, bien que Lane Fox lui accorde quelque attention ; la question est donc circulaire, employant comme base un point qu'il reste à démontrer, la conformité de l'Égypte à une situation décrite principalement sur la base d'autres régions. D'autre part, la chronologie est capitale. Lane Fox dit explicitement qu'il traite du paganisme tel qu'il apparaît dans la période avant 235. La documentation après cette date est, comme il l'observe, beaucoup moins riche⁽⁷¹⁾. En effet, Lane Fox attache beaucoup d'importance au problème de la rénovation et de la conservation des temples, notant qu'ils se sont relevés au I^{er} siècle, après plus d'un siècle de négligence, mais sont retombés en décrépitude au III^e siècle⁽⁷²⁾. Malgré tout, il imagine une activité plus intense au milieu du III^e siècle que ne le suggère notre examen de la documentation égyptienne⁽⁷³⁾.

On peut, je crois, répondre d'une manière encore plus intéressante. Dans un compte rendu du livre de Robin Lane Fox, David Potter a discuté la distinction entre expérience religieuse active et expérience passive⁽⁷⁴⁾ ; David Potter définit comme «passif» essentiellement cet aspect de la vie religieuse qui est le fruit de la continuité et du milieu dans lequel sont pratiqués les cultes civiques, et comme «actif» celui qui fait du contact direct de l'individu avec le dieu l'élément central. En Égypte, les communautés urbaines gréco-romaines se sont développées assez tard et dans un contexte tout différent de celui de l'Asie Mineure ; les cultes des métropoles jouent ainsi un rôle très secondaire dans la documentation. C'est là, à mon avis, le fait de la faiblesse numérique de cette partie de la population, constituée par la minorité la plus hellé-

(69) Cf. D. POTTER, *Journal of Roman Archaeology*, 1, 1988, p. 209.

(70) R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, 1981 ; LANE FOX 1987.

(71) LANE FOX 1987, p. 32.

(72) LANE FOX 1987, p. 75.

(73) LANE FOX 1987, p. 256 ; comparer ses remarques sur l'Égypte, p. 166 sq., fondées sur les impressions de touristes, appartenant pour la plupart à une époque antérieure. La même remarque est valable pour FOWDEN 1986, pp. 14-17. Il dépasse largement mon intention présente de déterminer si un déclin de ce type se retrouve dans les autres parties de l'Orient romain.

(74) *Journal of Roman Archaeology*, 1, 1988, p. 210 sq.

nique, pour laquelle ces cultes ont représenté quelque chose d'important⁽⁷⁵⁾. Les villes, sans traditions démocratiques et sans autonomie réelle, n'abritaient qu'un petit groupe de familles pour lesquelles les institutions imposées avaient de l'importance — je veux parler du sénat municipal, du gymnase, des magistratures, ainsi que des autres institutions qui caractérisaient une ville romaine. Dans un tel contexte, les cultes municipaux pourraient avoir été plus vulnérables⁽⁷⁶⁾.

Pour la majeure partie de la population, au contraire, la participation passive aux rites traditionnels, ainsi que la consultation active des dieux au moyen des oracles, dépend entièrement des anciens sanctuaires égyptiens. Si les cultes grecs des métropoles avaient fleuri, cela n'aurait eu aucune importance pour la vie religieuse des indigènes ; par contre, pour cette partie de la population, l'état des temples égyptiens constituait un élément essentiel. Et cet état était déplorable.

Pourquoi en était-il ainsi⁽⁷⁷⁾? Il n'y a aucune raison de penser que le déclin était inévitable. Les temples, les cultes, les écritures (tout particulièrement le démotique) étaient sains, vitaux, même florissants pendant l'époque ptolémaïque, et la littérature démotique a eu assez de dynamisme pour se maintenir et se développer jusqu'à son apogée, au deuxième siècle de la domination romaine⁽⁷⁸⁾.

On peut hasarder une explication — certes insuffisante, mais probablement nécessaire — qui réside dans l'un des symptômes du mal, c'est-à-dire dans le déclin de la construction, de la décoration et des inscriptions des temples après le règne d'Auguste, menant au quasi-silence après Antonin. Nous pouvons facilement supposer que le gouvernement impérial n'a plus accordé son soutien financier aux travaux et aux besoins vitaux des temples. Auguste lui-même, on le sait, n'a pas hésité à montrer son mépris pour la religion égyptienne⁽⁷⁹⁾. Il a confisqué les terres des temples, et y a substitué un subside impérial en blé et argent, ou, dans quelques cas, la possibilité d'obtenir du fisc la location à un taux favorable d'une partie des anciennes terres⁽⁸⁰⁾. Dans la période qui suit le milieu du III^e siècle, on ne trouve plus de traces des revenus des temples. La crise de l'empire au III^e siècle⁽⁸¹⁾ offre l'occasion de

(75) Peter VAN MINNEN, «A Change of Names in Roman Egypt after A.D. 202. A Note on P. Amst. I 72», *ZPE*, 62, 1986, pp. 87-92, a constaté que la municipalisation des métropoles de nomes sous Septime Sévère semble avoir mené à l'abandon de noms égyptiens théophores en faveur de noms grecs (souvent équivalents directs des noms égyptiens abandonnés) par les membres de la classe supérieure, qui trouvaient dès lors que les noms grecs convenaient mieux à leur statut de conseillers. Beaucoup de membres appartenant à la classe la plus riche dans les métropoles semblent donc avoir eu un intérêt assez limité au maintien des cultes municipaux grecs.

(76) LANE FOX 1987, p. 82, soulève cette question de la connexion entre classe et culte, mais pas spécifiquement dans les circonstances particulières de l'Égypte.

(77) Il est au moins certain que cette détérioration n'était pas le résultat du christianisme, malgré l'opinion de F. DAUMAS, dans C. ALDRED *et al.*, *L'Égypte du crépuscule*, Paris, 1980, p. 18 sq. ; les racines du déclin sont trop profondes.

(78) Voir ZAUZICH 1983, p. 78.

(79) DION CASSIUS, 51, 16.

(80) Voir A. C. JOHNSON, *Roman Egypt to the Reign of Diocletian*, Baltimore, 1936 dans T. FRANK, *Economic Survey of Ancient Rome*, 2, pp. 639-649 et J. A. S. EVANS, «A Social and Economic History of an Egyptian Temple in the Greco-Roman Period», *Yale Classical Studies*, 17, 1961, pp. 149-283, pour la combinaison complexe des revenus, en grande partie très faibles, sur lesquels les temples vivaient à l'époque romaine.

(81) Il est évident que le déclin désastreux des temples au III^e siècle n'est pas le seul signe de difficultés en Égypte à cette époque. On remarque l'abandon de villages aux abords du Fayoum et ailleurs, et un déclin frappant de la documentation de quelques endroits de la Haute Égypte. On sait aussi que des incursions de nomades se produisaient fréquemment, etc. Tout cela est bien connu, même s'il reste difficile de savoir exactement l'étendue de ces troubles. On peut supposer que le processus que j'ai décrit n'est autre qu'une manifestation de la crise du III^e siècle, qui ne

diminuer les subsides annuels des empereurs aux temples égyptiens au profit des autres besoins impériaux⁽⁸²⁾. La manifestation des activités économiques des prêtres dans notre documentation limitée qui date de la deuxième moitié du III^e siècle et du IV^e siècle peut bien indiquer une grave nécessité de trouver des ressources autres que celles des temples eux-mêmes. Notre histoire n'a donc rien de dramatique : il s'agit seulement d'un affaiblissement graduel et d'une lente mort d'inanition de cultes vieux de trois millénaires ou plus. Comme l'a démontré Adam Lukaszewicz, il y a très peu de témoignages indiquant que le gouvernement impérial ait jamais investi dans la construction de bâtiments quels qu'ils soient dans les villes de l'Égypte⁽⁸³⁾.

Les conséquences, pour la société égyptienne, de la mort des temples furent plus importantes que ne le pensent les modernes. Il semble que la société des villages égyptiens n'avait d'autre articulation interne que celle fournie par ces temples, et les papyrus laissent entrevoir aussi un déclin de toutes les autres institutions villageoises à la même époque, peut-être au profit de la centralisation autour des métropoles. 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. Les paysans n'ont pas perdu confiance dans le caractère sacré du Nil, ni dans la nécessité de la propitiation divine en vue de la fécondité des champs, des animaux et des femmes. Au contraire, c'est le culte comme principe organisateur de la société qui s'est perdu. Il se peut que le vide ainsi créé par le gouvernement ait été en grande partie responsable de la propagation extraordinairement rapide du christianisme au IV^e siècle, car le christianisme a constitué la base de la structure villageoise autrefois fournie par les temples⁽⁸⁴⁾.

Roger S. BAGNALL (Columbia)

se limite pas à la religion. À mon avis, un tel argument ne tient pas compte de la documentation très abondante qui montre que le déclin a commencé deux siècles auparavant, au milieu du I^{er} siècle.

(82) Il y a une indication à *Esna* que Dèce, parallèlement aux persécutions chrétiennes, a témoigné d'un certain intérêt pour un culte égyptien ; voir Serge SAUNERON, «Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esna», *BIFAO*, 51, 1952, pp. 111-121, qui constate le martelage sous Dèce des inscriptions de Philippe l'Arabe.

(83) A. LUKASZEWICZ, *Les édifices publics dans les villes de l'Égypte Romaine*, Varsovie, 1986, pp. 96 sq. et 147 sq.

(84) J'ai le grand plaisir de remercier J. Gascoü pour son invitation à donner cette conférence à Strasbourg (mars 1989) ; des versions modifiées ont été présentées à Varsovie et à Florence (mai 1989). Pour des remarques précieuses et des compléments bibliographiques je remercie J. Gascoü, J. Schwartz, P. Chuvin, M. Manfredi, E. Wipszycka, et les autres auditeurs dans ces trois universités. Je remercie aussi Jean-Jacques Aubert pour avoir bien voulu corriger la version française.

Abréviations :

DUNAND 1979 : Françoise DUNAND, *Religion populaire en Égypte romaine*, Leiden, 1979 (= *EPRO*, 76).

FOWDEN 1986 : Garth FOWDEN, *The Egyptian Hermes*, Cambridge, 1986.

KÁKOSY 1984 : László KÁKOSY, «Das Ende des Heidentums in Aegypten», *Graeco-Coptica, Griechen und Kopten im byzantinischen Aegypten*, Halle, 1984 (= *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Wissenschaftliche Beiträge*, 1984/48 [I, 29]), pp. 61-76.

LANE FOX 1987 : R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, New York, 1987.

RÉMONDON 1952 : Roger RÉMONDON, «L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (V^e-VII^e siècles)», *BIFAO*, 51, 1952, pp. 63-78.

TRAUNECKER et GOLVIN 1984 : Claude TRAUNECKER et Jean-Claude GOLVIN, *Karnak, Résurrection d'un site*, Fribourg, 1984.

WAGNER 1987 : Guy WAGNER, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs (Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques)*, Le Caire, 1987 (= *IFAO Bibl. d'Étude*, 100).

WIPSYCKA 1988 : Ewa WIPSYCKA, «La christianisation de l'Égypte», *Aegyptus*, 68, 1988, pp. 117-165.

ZAUSICH 1983 : Karl-Theodor ZAUSICH, «Demotische Texte römischer Zeit», *Das römisch-byzantinische Ägypten*, 1983, pp. 77-80.

ZUCKER 1956 : Friedrich ZUCKER, «Priester und Tempel in Ägypten in den Zeiten nach der decianischen Christenverfolgung», *Akten VIII. Int. Kongr. Pap.*, 1956, pp. 167-174.