

RELIGIONS IN
THE GRAECO-ROMAN WORLD

EDITORS

R. VAN DEN BROEK H.J.W. DRIJVERS
H.S. VERSNEL

VOLUME 134



PILGRIMAGE
AND
HOLY SPACE IN
LATE ANTIQUE EGYPT

EDITED BY

DAVID FRANKFURTER



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1998

LES DÉPLACEMENTS PIEUX EN ÉGYPTE PHARAONIQUE: SITES ET PRATIQUES CULTUELLES*

YOURI VOLOKHINE

La question des pèlerinages et des pèlerins

Encore aujourd'hui, l'étude que Jean Yoyotte écrivit en 1960 sur les pèlerinages en Egypte ancienne fait référence et demeure indispensable à consulter.¹ Le dossier réuni est très complet, offrant une claire mise au point méthodologique et un important choix de sources. Depuis cette publication, peu de nouveaux documents importants sont venus compléter les références réunies alors. Récemment, M. Malaise et E. Bernand ont utilement complété l'article fondateur de J. Yoyotte.² Cependant, il pourra sembler nécessaire, dans un volume sur les pèlerinages coptes, de réfléchir encore sur les éventuelles préfigurations de ce phénomène en Egypte pré-chrétienne. Au préalable, on ne peut éviter d'évoquer les réserves que certains ont formulées sur la question. Il y a en effet une ancienne réticence à user du terme "pèlerinage" pour décrire une manifestation religieuse observée en Egypte pharaonique. On gardera à l'esprit qu'il n'existe pas de termes égyptiens traduisant ou même évoquant *grosso modo* le terme "pèlerinage". Mais la raison invoquée pour ce refus est ailleurs. Ainsi, dans le *Lexikon der Ägyptologie*, H. Beinlich ne consacre-t-il que quelques lignes à sa notice "Wallfahrt": la notion de pèlerinage ne s'applique pas selon lui à l'Egypte ancienne avant les époques tardives.³ Cette situation, ce refus de poser le problème, s'explique par

* Je tiens à remercier, pour leurs suggestions dans l'élaboration de cet article, le prof. P. Borgeaud, D. Devauchelle, et D. Frankfurter.

¹ J. Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Egypte ancienne", *Les pèlerinages*, Sources Orientales 3 (Paris 1960), 19-74.

² M. Malaise, "Pèlerinages et pèlerins dans l'Egypte ancienne", *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux*, ed. J. Chélini et H. Brant-homme (Paris 1987), 55-82 et pour les pèlerinages d'époque gréco-romaine, voir E. Bernand, "Pèlerins dans l'Egypte gréco-romaine," *Mélanges Pierre Lévêque*, ed. M.M. Mactoux et E. Genys, Centre de recherches d'histoire ancienne, Annales littéraires de l'Université de Besançon (Paris 1988), 49-63.

³ H. Beinlich, s.v. "Wallfahrt," *LA* 6 (1986):1145-1146.

le fait que les attestations égyptiennes ne sont pas conformes aux définitions du pèlerinage telles que choisies par l'auteur. Ce rejet catégorique est ancien. Comme l'évoquait J. Yoyotte dans sa présentation du sujet, certains auteurs reconnaissent l'existence de pèlerinages en Egypte (J. Vandier, H. Bonnef),⁴ d'autres concèdent à ce phénomène une existence occasionnelle (A. Erman), d'autres enfin préférèrent ne pas faire usage du terme (S. Morenz).⁵ Comment prendre méthodologiquement position sur cette question? Faut-il, pour traiter du pèlerinage, en choisir au préalable une définition qui devrait se révéler contraignante? Henry Branthomme proposait aux chercheurs conviés à enqûer sur les pèlerinages du monde non-chrétien un cadre assez souple et peu restrictif: "l'existence d'un lieu sacré, ou considéré comme tel; une démarche spéciale pour s'y rendre (...), un certain nombre d'actes religieux, individus ou collectifs à accomplir avant, pendant, à l'arrivée et au retour de cette marche."⁶ De même, les rédacteurs du volume *Les pèlerinages* de la collection "Sources orientales" cherchaient à éviter la contrainte des définitions pré-établies, mais s'accordaient pour une description minimale du phénomène: la sainteté du lieu où l'on se rend spécialement; le déplacement collectif ou individuel vers ce lieu; le but du déplacement qui est l'obtention d'un certain bien matériel ou spirituel.⁷ En se contentant d'une telle définition, il semblerait que tous les éléments soient requis pour reconnaître l'existence de pèlerinages en Egypte. Mais la notion de pèlerinage est bâtie en bonne partie sur un modèle chrétien et musulman. Si l'on adopte comme schéma de référence pour le pèlerinage des rassemblements du type de ceux de La Mecque ou de Lourdes, la documentation égyptienne, qui n'atteste pas comme nous le verrons de pareils déplacements de populations sur une longue distance, infirme le pèlerinage massif. Il reste que l'on peut reconnaître facilement comme universel le fait que tout pratiquant dans toute culture peut, un jour ou l'autre, être amené à visiter un sanctuaire, un site particulièrement vénéré, hors

⁴ Voir la notice de H. Bonnef, s.v. "Wallfahrt", *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952), 861-863.

⁵ Comme l'évoquait Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Egypte ancienne," 20-21. La situation est toujours identique et l'on peut encore constater dans les synthèses récentes l'usage paratimonieux du terme. Sur cette question, voir aussi Bernand, "Pèlerins dans l'Egypte gréco-romaine," 50.

⁶ *Histoire des pèlerinages non chrétiens*, ed. Jean Chélini et Henry Branthomme (Paris 1987), 21.

⁷ *Les pèlerinages*, 9-10.

de son horizon immédiat: dans ce cadre, l'Egypte n'échappe pas à la règle.

Dans un volume consacré au monde copte, où la pratique des pèlerinages est d'une importance considérable, il peut être utile de mettre en évidence les antécédents, les "points de raccord" pour reprendre une expression de J. Quaegebeur, entre le monde copte et l'ancienne tradition égyptienne. Dans différents domaines religieux, des antécédents préchrétiens ont été reconnus,⁸ et l'on a justement évoqué, dans cette optique, la question des pèlerinages.⁹ Il ne s'agit pas d'affirmer que les pratiques égyptiennes préfigurent strictement les usages et de déplacements vers les sanctuaires préfigurent strictement les coutumes coptes. Il existe à l'évidence un particularisme copte irréductible: les "sept aspects spécifiques" du pèlerinage copte définis par G. Viaud ne présentent donc pas tous un terrain idéal à un éventuel "accrochage" avec les pratiques pharaoniques (mise à part la question de l'incubation).¹⁰ Mais il reste à observer les éléments constitutifs et les conditions indispensables d'un pèlerinage: voyage et motivation religieuse du voyage (ou lors du voyage), lieu sacré vers lequel on se rend, démarche individuelle ou collective. Ces éléments sont présents dans l'Egypte chrétienne et païenne.

Enfin, il ne faudra pas perdre de vue que les différentes rubriques qui seront traitées ici embrassent une large chronologie, dans l'intention de dresser un état général de la question. On aura donc soin de pas oublier les grandes inégalités de notre documentation entre les époques anciennes et plus récentes. En outre, l'évolution inémer-niable des croyances égyptiennes au cours des millénaires, l'émigration progressive dans notre documentation des témoignages d'une religiosité personnelle, doivent nécessairement être prises en compte pour comprendre les attitudes individuelles envers les dieux. Pêleriner implique un but au voyage, un site de visite, des lieux de passage. Dans ce cadre, nous rencontrerons essentiellement les temples et leurs

⁸ J. Quaegebeur, "Les "saints" égyptiens préchrétiens", *OIP* 8 (1977):129.

⁹ G. Viaud, *Les pèlerinages coptes en Egypte*, Bibliothèque d'Etudes Coptes 15 (Cairo 1979), 78. C'est au sujet des "possédés" que Viaud dit que "nous devons tenir compte d'une mentalité qui est l'héritière de la pensée et des sentiments religieux de l'âme de l'Ancienne Egypte. Beaucoup de phénomènes religieux coptes doivent se référer aux traditions de l'Egypte pharaonique".

¹⁰ A savoir: les prières spéciales, les baptêmes, les vœux, les offrandes, la conversion des pauvres vers les sanctuaires, les soins accordés aux malades, et la question des possédés: Viaud, *Pèlerinages coptes en Egypte*, 75 et *idem*, s.v. "Pèlerinages", *The Coptic Encyclopedia*, ed. A.S. Atiya (New York 1991), 1968-1975.

abords, ainsi que certains sites particuliers (mais toujours bâtis); aussi les conditions d'accès et l'environnement des sanctuaires doivent-ils également être envisagés. Nous serons conduits inévitablement à traiter des inscriptions de visiteurs. Ces derniers, s'ils ne sont pas des pèlerins au sens plein du terme, en adoptent néanmoins quelques caractéristiques (déplacement vers un lieu saint, intention pieuse). La première partie de cet article abordera la question des déplacements pieux jusqu'à la Basse Époque. Une seconde partie sera consacrée à l'époque gréco-romaine. Cette division est surtout suggérée par l'apport de la documentation en langue grecque.

I. Égypte ancienne

A. Voyager en Égypte

Pour pèleriner, au sens étymologique du terme, il faut voyager, se déplacer. Le problème réside en la motivation première du voyage. Pour J. Yoyotte, les Égyptiens sont plus *passés* en pèlerinage, qu'*allés* en pèlerinage. Au lieu de pèlerins, nous trouvons donc plutôt des visiteurs occasionnels de sites ou de monuments, qui n'ont souvent pas manqué de laisser traces de leur passage. Il ne s'agira pas ici d'établir une frontière nette entre visiteurs pieux et pèlerins, ce qui est un peu aléatoire, et procède finalement plus de la querelle terminologique que d'une distinction impérative.

1. Prendre la route: les risques du voyage

Prendre la route pour partir loin de chez soi, sortir des limites de son nome, cela n'était pas très aisé en Égypte. Les déplacements des Égyptiens au sein de leur propre pays ne sont pas des voyages d'agrément. Si l'on se déplace, c'est parce que l'on doit remplir une tâche, une mission, généralement confiée par l'administration à ses fonctionnaires. Le paysan, la masse silencieuse de l'Égypte ancienne, reste attaché à sa terre.¹¹ Certaines catégories de la population sont appelées à voyager: les artisans, qui, vraisemblablement, essaïmaient à partir de certains centres de formation, les militaires qui se déplaçaient avec leur garnison, les fonctionnaires, les "messagers" particuliè-

¹¹ Voir le portrait saisissant du paysan égyptien écrit par R. Caminos, "Le paysan", dans: *L'Homme Égyptien*, éd. S. Donadoni (Paris 1992; éd. originale *L'Uomo egiziano* 1990), 15-49.

rement,¹² et les prêtres à qui l'on pouvait confier une charge dans une autre cité. Voyager reste cependant un acte suffisamment extraordinaire pour avoir marqué l'imaginaire: ce n'est pas un hasard si bon nombre de textes littéraires égyptiens ont le voyage comme toile de fond ou même centre de leur intrigue. Ainsi le voyage aux confins mythiques du récit du "Naufragé", le voyage à but commercial du paysan spolié (un voyage singulièrement contrarié), les tribulations de Sinouhé,¹³ le voyage d'Ounamon, les péripéties du conte des deux frères dans une topographie fabuleuse. De même dans les récits mythiques, les dieux ne se privent pas de parcourir en long et en large une Égypte qui apparaît comme une transposition du territoire réel.¹⁴ On peut relever plusieurs éléments expliquant la nature particulière du voyage dans la pensée et particulièrement la méfiance ou la crainte des Égyptiens au moment de prendre la route. Bien entendu, voyager en Égypte est toujours grevé des risques d'accidents inhérents à l'entreprise; qui plus est, le parcours peut amener le voyageur sur les routes du désert, région pour laquelle on connaît l'aversion atavique des Égyptiens. L'appréhension du voyage, le fait de partir loin de son horizon familial, se double également de la peur d'une mort qui pourrait survenir loin des siens. Un tel décès risquerait de priver le défunt des soins funéraires dont il a impérativement besoin pour subsister dans l'au-delà. Sinouhé nous fait part de cette crainte communément exprimée:

Ô, tout dieu (quel que tu sois) qui es à l'origine de cette fuite, sois clément et ramène-moi à la maison. Sûrement, tu permettras que je

¹² Sur ces fonctionnaires voir M. Valloggia, *Recherche sur les "messagers" (wpwtyw) dans les sources égyptiennes profanes*, Centre de recherche d'histoire et de philologie de la IV^e section de l'EPHE, Hautes Etudes orientales (Genève/Paris 1976). Sur la circulation des artisans, cf. J.-L. de Cenival, "Les textes de la statue E. 25550 du Musée du Louvre", *RdE* 17 (1965), 15-20, où nous lisons: "J'ai été un artisan compétent pour la Haute et la Basse Égypte, le travail de mes bras a atteint Eléphantine, et au nord, Tcha-Iou, dans les monuments que Sa Majesté a faits pour Amon" (p. 16).

¹³ Pour une rapide présentation de ces textes, voir l'utile recension de R.B. Parkinson, "Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom", *Middle Kingdom Studies*, ed. S. Quirke (Whitstable 1991), 91-122 (le Paysan éloquent p. 115, le Naufragé, 115-116, Sinouhé, 113-114).

¹⁴ D. Meeks et C. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens* (Paris 1993), 125-142 (les espaces et les lieux). Parmi les mythes relatifs aux voyages des dieux vers l'étranger, on relèvera notamment le mythe de l'oeil de Ré en Nubie, voir: Y. Volokhine, "Quelques remarques sur la déesse égyptienne Hathor et ses rapports avec l'étranger", *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious perceptions and Islam*, *Studia Religiosa Helvetica* 1 (Bern 1995), 209-223.

voie (à nouveau) l'endroit où mon coeur passe la journée. Qu'y a-t-il de plus important que mon corps soit enseveli dans le terroir dans lequel je suis né?¹⁵

Lorsque le voyage s'impose, il faut résoudre l'importante difficulté du trajet lui-même.¹⁶ Anciennement, il existait un réseau de pistes, reliant les oasis à la vallée du Nil, parcourues par des caravanes, que l'on empruntait lors de voyages qui restaient toujours difficiles vu l'aridité et l'hostilité du désert.¹⁷ Dans la Vallée, le moyen de transport usuel est bien sûr le bateau, le Nil étant un axe de communication naturel. C'est à partir du vocabulaire nautique que l'on désigne le fait de voyager vers le sud ou le nord. C'est sur les bateaux de l'administration que les officiels en mission se déplaçaient; il ne semble pas que les privés pour leur part pouvaient facilement disposer de barques. Il y a donc également des obstacles matériels et topographiques aux voyages en Egypte, qui s'ajoutent à une réticence préalable. Ainsi, c'est lors de voyages contraints que les Egyptiens ont parfois pris le chemin d'un sanctuaire autre que celui de leur terroir d'origine. Ajoutons que le détour par un sanctuaire n'est pas obligatoire: il s'avère d'autant plus révélateur d'une attitude personnelle. Si la question de la motivation s'efface lors d'un voyage forcé, elle ressortit donc lors du détour facultatif, un détour qui, dans bien des cas, est néanmoins ancré dans une coutume. Ainsi, le plus souvent, les visites aux sanctuaires se déroulent lors de voyages initialement prévus à d'autres fins. C'est certainement ce constat qui a parfois conduit à rejeter l'acception du terme "pèlerinage" pour l'Egypte. Or, cette réticence ne peut que s'effacer si l'on veut bien accepter l'idée que le pèlerinage consiste en un moment du voyage, c'est-à-dire le "pèlerinage occasionnel" décrit par J. Yoyotte. Cette adaptation, cet équilibrage de la notion de pèlerinage pour notre matière est nécessaire. Par ailleurs, le fait de pèleriner en Egypte ne peut être restreint aux longs déplacements: il faut également envisager les pèlerinages locaux, les déplacements périodiques, par exemple à l'occasion des fêtes.

¹⁵ Sinouhé B 156-160.

¹⁶ Malaise, *Histoire des pèlerinages*, 65-66.

¹⁷ M. Valloggia, "Les routes du désert dans l'Egypte ancienne", *Le désert. Image et réalité*, Les Cahiers du CEPOA 3 (Louvain 1989), 165-171; voir également J. Osim, "Les voies de communication entre les oasis égyptiennes et la vallée du Nil", *Voyages et voyageurs au proche-orient ancien*, Les Cahiers du CEPOA 6 (Louvain 1995), 159 sq.

2. Voyager en pensée

Prendre la décision de partir en pèlerinage, ou de faire un détour pour visiter un dieu, exprime un intérêt envers une divinité liée à un site éloigné de l'horizon géographique immédiat du fidèle. On pourrait être tenté de deceler dans la littérature des témoignages d'un tel type d'intérêt. Certains textes font en effet état d'un attachement envers une ville ou un dieu lointain: dans la poésie amoureuse du Nouvel Empire,¹⁸ plusieurs allusions de ce type sont à remarquer. Dans une rêverie, le protagoniste du papyrus Harris 500 voyage en esprit jusqu'à la ville de Memphis:¹⁹

Je suis en train de descendre le fleuve dans le bateau, en tant que ramqueur alutit(?), ma natie de roseau sur l'épaulé. Je me dirige vers Ankhtaouy (toponyme désignant Memphis). Je dirai à Ptah, maître de justice, "Donne-moi la "soeur" cette nuit". Le fleuve, il est comme du vin, Ptah est son roseau, Sakhmis sa feuille de lotus, Iadet son bouton de lotus, Néteroum sa fleur de lotus joyeuse, (Hathor?) c'est de sa beauté que s'éclaire le pays. Memphis est comme une coupe de mandragore déposée devant "Celui-qui-fait-bonne-figure."²⁰

Dans la suite du texte, la compagne ("la soeur") exprime un désir similaire de voyage vers un dieu, en l'occurrence Rê, à Héliopolis.²¹ Le papyrus Anastasi IV (XIX^e Dynastie) consigne un texte aux accents comparables mais dans un contexte différent (il s'agit d'une miscellanée), qui exprime également l'attachement à un dieu, le désir d'aller lui rendre visite:²²

Vois, ma pensée (lit. mon coeur: ib) est partie comme un voleur. Elle se hâte vers un lieu qu'elle a vu. Elle est partie au Sud pour voir Hout-ka-Ptah (Memphis). Ainsi, si je suis assis en attendant mon coeur (ma pensée), c'est pour qu'elle me dise comment est Memphis. Aucune tâche n'est accomplie de ma main, mon coeur (hâty) bat (lit. bondit)

¹⁸ Sur cette littérature, voir B. Mathieu, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, Bde. 115 (Cairo 1996), P. Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique* (Paris 1992). Également D. Meeks, s.v. "Liebeslied", *LAI* 3 (1979):1048-1052.

¹⁹ Mathieu, *La poésie amoureuse*, 58; Vernus, *Chants d'amour*, 76.

²⁰ Traduction: P. Vernus. Néfer-her "celui-au-beau-visage"; sur cette épithète notamment liée au Ptah memphite, voir par exemple M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah* (Lund 1946), 109-111.

²¹ Vernus, *Chants d'amour*, 77.

²² Pap. Anastasi IV 4.11-5.3, cf. A.H. Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, Bibliothecca Aegyptiaca 7 (Bruxelles 1937), 39 9-13; trad: R. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, Brown Egyptological Studies I (Oxford 1954), 150-152.

à sa place. Viens à (moi) Ptah et emmène (moi) vers Memphis; fais que je te voie librement. Je passe les jours alors que ma pensée (ib) est endormie, comme morte ...

Dans le cas présent, le texte n'exprime pas l'attachement envers un dieu d'une région très lointaine, puisque le texte provient de la région Memphite, mais exprime un désir très marqué de se rendre en un lieu précis. Le souhait de séjourner dans une cité est ainsi un thème littéraire courant à l'époque ramesside. Ces textes témoignent essentiellement d'un attachement envers la région natale.²³ Reconnaître dans ces textes une expression du désir de partir en pèlerinage serait exagéré. Cependant, ils témoignent d'un état d'esprit qui pourrait prédisposer à cette entreprise.

3. *Les voyages des morts*

S'il existe un authentique désir de partir en pèlerinage en Egypte, c'est dans un contexte funéraire qu'il faut le situer. On a tenté de déceler derrière les différentes scènes où le défunt se rend en barque dans des villes saintes le reflet de la pratique du pèlerinage, car les Egyptiens ont souvent conçu l'au-delà à l'aune du monde terrestre. Comme l'a clairement résumé J. Yoyotte, il s'agit néanmoins de considérer *stricto sensu* ces manifestations comme funéraires.²⁴ Dès l'Ancien Empire, dans le cadre d'un rituel de régénération *post mortem*, le roi se rend en barque à des sanctuaires du Delta; on y a vu une visite à ses ancêtres.²⁵ La scène sera reprise dans les tombes des particuliers, et se colorera d'éléments osiriens à partir du Moyen Empire. Par ailleurs, dans les formules funéraires et les représentations figurées dans les tombes, dès le Moyen Empire, apparaît le

²³ Voir sur le sujet de l'attachement à une ville, attachement qui n'est d'ailleurs pas exclusivement de nature pieuse, G. Posener, "La complainte de l'échanson Baky", *Fragen an die altägyptische Literatur*, ed. J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer, Studien zum Gedenken E. Otto (Wiesbaden 1977), 385-397.

²⁴ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 25-28, pour les navigations funèbres, 28-30 pour la pérégrination funéraire vers Saïs et Bouto et p. 30-33 pour Abydos. Ajouter notamment J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne* 5 (Paris 1969), 886-1014 *passim*, spécialement p. 941-953 et la notice détaillée de H. Altenmüller, s.v. "Abydosfahrt", *LA* 1 (1975):42-47; Malaise, *Histoire des pèlerinages*, 79-81.

²⁵ J. Vandier, "Quelques remarques sur les scènes de pèlerinages aux villes saintes dans les tombes de la XVIII^e Dynastie", *CdE* 19 (1944):35-61 résume et prolonge l'ancienne théorie de Junker (MDAIK 9 [1940]), p. 1-39. Voir aussi C. Desroches-Noblecourt, "Poissons, tabous et transformations du mort. Nouvelles considérations sur les pèlerinages aux villes saintes", *Kēmi* 13 (1954):33-42, sur la nature symbolique de ce pèlerinage évoquant les transformations du mort.

souhait d'aller à Abydos. Ce pèlerinage des défunts consiste en une navigation: une barque funéraire se dirige vers la ville d'Abydos et s'en retourne; à son bord, le bénéficiaire accomplit donc un pèlerinage, mais *post mortem*. A bord du navire, c'est souvent l'effigie du défunt ou sa momie qui fait le trajet. Des modèles peuvent aussi suffire à la représentation de la scène, pour ceux qui n'ont pas les moyens de s'offrir un caveau décoré. Cette documentation nous confirme qu'il y a donc bien un désir, plutôt qu'une contingence liée à la survie dans l'au-delà, d'aller à Abydos, pour se concilier les faveurs du dieu des morts en sa ville d'élection. Ce voyage doit cependant être compris sur un plan funéraire, rituel. Comme il l'a été dit, le mort égyptien ne doit rien laisser inachevé sur terre.²⁶ Ce voyage "en images" pourrait s'inscrire dans un cursus idéal, et se substitue pleinement à la réalisation effective du pèlerinage. Les nombreuses représentations de promenades en barque, sur le Nil, dans les marais, en direction de régions mythiques (le "champ des offrandes"), ou comme on l'a vu vers un site fameux dont l'aura religieuse rayonne dans toute l'Égypte (Héliopolis, Bousiris, etc.),²⁷ procèdent certainement de la même symbolique. En parcourant la littérature funéraire, on se rend par ailleurs vite compte que les grands centres cultuels (Abydos, Saïs, Bouto, Héliopolis) apparaissent fréquemment comme des lieux où l'on souhaite se rendre, où l'on affirme être allé (pour assister à des cérémonies par exemple).²⁸ Significatif à cet égard le texte du "*Livre de parcourir l'Eternité*", rituel funéraire d'époque romaine, dévoile une véritable pérégrination dans l'Égypte à laquelle se livre le défunt, plus précisément son *ba*.²⁹ On peut se demander si ces phénomènes sont des substituts à des pèlerinages réels, que des contingences tant matérielles que topographiques ont

²⁶ Comme l'exprime C. Barocas, "La décoration des chapelles funéraires égyptiennes", dans: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, ed. G. Gnoli et J.-P. Vernant (Cambridge/Paris 1982), 429-440, spécialement p. 435-436.

²⁷ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 25-28.

²⁸ Par exemple, dans le Livre des Morts: "je pleure ce que j'ai vu quand je sortais de la fête-déni à Abydos" (chap. 64, traduction: P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, LAPO 1 [Paris 1967], 102); voir aussi l'interrogatoire du chapitre 125 où le défunt mentionne sa participation aux mystères d'Abydos (op. cit., p. 163).

²⁹ Voir F.-R. Herbin, *Le Livre de parcourir l'Eternité*, OLA 58 (Louvain 1994); par exemple: "tu traverses cette terre sous la forme des vents et te hâtes vers le chemin que tu désires; tu vogues vers Busiris, tu navigues vers Ta-our (Abydos) (de sorte que) les provinces divines possèdent ton image" (I.14-15, op. cit., 48); "tu t'envoles vers les sanctuaires des temples de Busiris, et survoles les rivages d'Abydos" (II.3-4, op. cit., 50).

rendus impossibles, ou au contraire si ces idées s'expriment indépendamment d'un regard vers le réel. Dans le premier cas, il faudrait supposer que le pèlerinage puisse être une exigence pour la survie dans l'au-delà; rien cependant ne peut le laisser entendre; c'est tout au plus un élément souhaitable pour la survie. Ensuite, la tentation de voir dans ces différentes mentions de pèlerinages funèbres et de voyages *post mortem* le reflet de pratiques courantes doit être confrontée à la documentation attestant des visites réelles; or, comme nous le verrons ci-dessous à propos du dossier abyddénien, cette documentation infirme l'idée de pèlerinages massifs.

B. *Aller vers un dieu*

Partir en pèlerinage impliquerait donc de ressentir un attachement particulièrement marqué pour une divinité. Trouver l'expression de ce désir à l'Antique et au Moyen Empire est rendu ardu en raison de la nature de la documentation, qui est essentiellement funéraire pour les époques antiques. Il faut attendre le Nouvel Empire pour que le temple et ses abords nous soient mieux connus. La documentation, notamment épigraphique, nous révèle alors une religion populaire, une piété personnelle. Le dossier concernant cette forme de religiosité qui prend racine en Égypte au moins dès le Nouvel Empire est trop vaste pour que nous l'examinions ici.³⁰ Il serait cependant utile d'en évoquer quelques composants. Par la désignation de piété personnelle, phénomène que l'on a aussi appelé improprement "religion du pauvre" ou plus correctement "piété populaire", on entend généralement une forme de relation plus personnelle entre l'homme et le dieu qui se manifeste notamment par une phraséologie particulière, spécialement dans le vocabulaire de la prière, par la production d'objets votifs, attestant d'une relation directe et immédiate souhaitée entre le fidèle et le dieu. Ce phénomène, d'ailleurs, entre-tient avec l'idéologie officielle un rapport contrastif d'emprunts et de

³⁰ Consulter notamment J. Baines, "Practical Religion and piety", *JEA* 73 (1987): 79-98; cet article est développé par Baines dans: "Society, morality and religious practice", in *Religion in Ancient Egypt*, éd. par B. Shafer (Ithaca NY 1991), 123-200. Voir aussi les articles importants de G. Rosener, "La piété personnelle avant l'âge amarnien", *RdE* 27 (1975): 195-210; "Amon juge du pauvre" *BABA* 12 (1971), 59-63. Voir les conclusions de P. Vernus, "Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique".

1. *S'attacher à un dieu*

Une expression fréquente des inscriptions laissées par les visiteurs autistes qu'ils sont "venus voir" un site. On peut remarquer qu'un désir de contact visuel est exprimé dans d'autres catégories de témoignages. Parmi les idées exprimées par les Égyptiens dans le domaine de la "piété populaire", celle de "voir le dieu" (généralement le verbe utilisé est *m33*) nous importe donc particulièrement.³² Ce souhait implique-t-il une notion de déplacement? Signifie-t-il implicitement "aller voir le dieu"? L'idée d'un déplacement "pour voir" sous-entend dans un premier temps qu'il y a bien quelque chose à voir. Nous aurons à repartir brièvement des conditions d'accès au divin, d'accès au temple. Or, on le sait, le temple égyptien est un espace fermé: les dieux qui y résident, c'est-à-dire leurs statues cultuelles, sont normalement invisibles. Cet état de fait lie à la conception même de l'espace sacré égyptien, à notamment poussé les fidèles à substituer à cette absence visuelle et matérielle divers artifices (voir § I.C.1). Concrètement, "voir le dieu" peut signifier voir sa statue; l'expression a cependant également une valeur métaphorique, signifiant une relation que l'on souhaite intime entre le fidèle et le dieu.³³ Si les dieux résident sur terre (en tant que statues), ils restent cependant généralement invisibles au peuple, enfermés qu'ils sont au fond de leur naos. Les processions, désignées en égyptien par le terme de "sortie" (*prt*), permettent aux fidèles de voir la statue, du moins la châsse censée la contenir, portée par les prêtres; assister à une procession, si celle-ci est publique, implique un déplacement. Il est certain que certaines grandes processions devaient drainer un nombre considérable de fidèles qui "suivaient" le dieu à cette occasion.

2. *Notion de dieu local*

Une autre question importante est la notion de dieu local. Il se trouve que l'Égyptien tisse plus particulièrement des liens "affectifs"

que", *Colloques de la Société Ernest-Renan*, Centre interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et techniques (Orsay 1977), 143-157. Du même auteur, on lira également pour une précision du contexte historique présidant à l'éclosion de la religion personnelle: *Affaires et scandales sous les Ramsès. La crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire* (Paris 1993), 159-195.

³² Cf. l'analyse de D. Van der Plas, "Voir le dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne", *BSFE* 115 (1989): 4-35.

³³ L'idée de "voir le dieu" revêt souvent un caractère purement métaphorique. Le fait que le soleil manifeste la présence d'un dieu (Rc, Amon-Rc), conduit à ce

avec les dieux de son terroir d'origine, de sa ville. Lorsqu'une raison (généralement professionnelle) le conduit à vivre dans une autre région, il préfère "avoir les dieux à la maison": on choisit de transporter ses dieux locaux avec soi plutôt que de retourner leur rendre visite.³⁴ Ainsi, on peut voir que des représentants de divers corps de métiers ont transporté sur leur lieu de travail leurs divinités locales, et ont aussi continué à exprimer leur attachement aux dieux de leur région d'origine de diverses façons.³⁵ A Deir el-Médineh en particulier, on rencontre des oratoires consacrés aux dieux memphites; ce culte est probablement lié au fait que Memphis était un centre de formation pour les artisans spécialisés qui oeuvraient à la construction des tombeaux royaux.³⁶

3. Passer voir le dieu du lieu

Cependant, lorsqu'il voyage, lorsqu'il passe dans une ville ou près d'un site à la renommée particulière, l'Égyptien peut faire le détour pour visiter le dieu qui y réside.³⁷ Chaque région a ses dieux; certains lui sont propres tandis que d'autres y sont vénérés sous une forme ou une épithète locale. Le pouvoir d'un dieu local semble se dissoudre lorsqu'on franchit les limites de sa région. C'est donc sous la protection du dieu local de la région dans laquelle il se trouve, que l'Égyptien en déplacement va se placer, et, comme l'a relevé E. Hornung, cet état de fait expliquerait bien que les dieux asiatiques, nubiens, lybiens ont acquis une certaine importance pour les Égyptiens qui étaient appelés à se déplacer hors des frontières de l'Égypte.³⁸ Cette situation est clairement exprimée par une lettre du Nouvel Empire écrite par un scribe thébain: "Je dirai à Harsaphès Maître d'Hérakléopolis, à Thot Maître d'Hermopolis et à tous les dieux et déesses près desquels je passerai, de te donner vie, pros-

que l'on affirme parfois que "voir le beauté du visage (du dieu)" revient à voir le soleil: le contact avec le dieu est donc aussi instantané que permanent, puisque la vision en elle-même est rendue possible par la lumière qui émane du soleil. J. Assmann, "Ocular Desire in a Time of Darkness. Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt," *Ocular Desire, Yearbook for Religious Anthropology*, A.R.E. Agus and J. Assmann (éd.), 1994, p. 13-29.

³⁴ Malaise, *Histoire des pèlerinages*, p. 68-69.

³⁵ Voir A. Gasse, "Une influence héliopolitaine dans la science de la construction?", *RdE* 33 (1981):23-28.

³⁶ Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, 233-235; B. Bruyère, *Mert Seger à Deir El Médineh*, MIFAO 58 (Cairo 1930), spécialement p. 5 sq., 15, 48.

³⁷ Vernus, "Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique," 144.

³⁸ E. Hornung, *Les dieux de l'Égypte* (Monaco 1986), 150 et note 85 p. 270. Voir aussi 203-205, sur la question du local et du "national."

périté et santé, une longue existence et une longue et bonne vieillesse."³⁹ Le texte ne dit pas explicitement qu'il faut faire le détour par le sanctuaire lorsque l'on est en voyage; il peut simplement signifier que le passant se met sous la protection du dieu local, ce qui n'implique pas forcément un détour vers son temple, peut-être seulement une prière en pensée. Par contre, on voit que le fidèle peut en voyage songer à ses amis et prier pour eux le dieu local. Une autre attitude, confirmée par plusieurs documents, est la piété "par procuration"; il n'est pas toujours nécessaire de se déplacer soi-même pour faire une offrande à un dieu d'une autre cité, car on peut charger de cette mission une autre personne. Un bon exemple de cette pratique est consigné sur un ostracon de Deir el-Médineh. Il s'agit de livrer un âne dans une autre ville; sur son dos l'animal transporte des dons que son propriétaire destine à la divinité locale du lieu de destination: "envoie-le au sud en portant des offrandes pour Râttaouy."⁴⁰

L'attitude de dévotion envers les dieux locaux est illustrée par des exemples beaucoup plus marquants; lorsque la pratique est royale, elle prend une valeur emblématique. Un exemple frappant est le comportement pieux du pharaon Pi(ânkh)y (XXV^e Dynastie) lors de sa reconquête de l'Égypte (729-728 BCE). Sous ses ordres, les troupes éthiopiennes vont défaire les troupes coalisées autour de Tefnakht. La reconquête de Pi(ânkh)y s'inscrit dans la perspective d'une légitimation du pouvoir. Issu d'une dynastie nubienne liée au dieu Amon du Gebel Barkal, Pi(ânkh)y tire de l'histoire reculée de sa région (depuis les campagnes nubiennes de Touthmosis III) le sentiment de véhiculer un passé prestigieux, gage de légitimation. C'est donc avec une attitude respectueuse envers les dieux qu'il part en campagne. Le décret qu'il fit graver à l'occasion de sa victoire⁴¹ nous éclaire sur la piété du roi. Voici comment il s'adresse à son armée:

Quand vous arriverez dans Thèbes, devant Ipet-Sout, entrez dans l'eau, purifiez-vous dans le fleuve, habillez-vous de lin pur; posez l'arc,

³⁹ Pap Leiden I 369; traduction: E. Wente, *Late Ramesside Letters*, SAOC 33 (Chicago 1967), p. 18; texte égyptien: J. Černý, *Late Ramesside Letters*, *Bibliotheca Aegyptiaca* 9 (1939), pl. I; voir Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 64 n. 9.

⁴⁰ S. Allam, *Hieratische Ostraka and Papyri*, *Urkunden zum Rechtsleben im alten Ägypten* 1 (Tübingen 1973), 180 n° 179 et pl. 42, O. Gardiner n° 140; A.I. Sadek, *Popular Religion in Egypt During the New Kingdom*, HAB 27 (Hildesheim 1987), 197-8.

⁴¹ N. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ânkh)y au Musée du Caire (JE 48862 et 47086-47089)*, MIFAO 105 (Cairo 1981).

de la dédicace gravée, on souhaite qu'à leur tour, ceux-ci, en lisant la prière, bénéficient de la faveur des dieux.⁴⁹

C. Lieux et moments de rassemblement

1. Se rendre au temple

Le site de convergence de la population pieuse est le temple, ou plutôt ses abords directs, car, comme on le sait, le temple égyptien est un espace clos, fermé aux fidèles. Pourtant, il saute aux yeux que pèleriner vers un espace fermé qui n'accueille pas les dévots n'est pas gratifiant. La nature du temple égyptien a donné naissance à un phénomène intéressant; les fidèles se pressent vers les murs du temple, et c'est là que leur piété va se développer. Ils tenteront de pallier l'absence effective du dieu, le fait que son image cultuelle reste cachée, par une sorte de sacralisation du mur d'enceinte et des représentations qui pouvaient y figurer. On peut relever à cet égard un témoignage marquant, un bassin à libations (dédié à Ptah) en forme de muraille sur laquelle on a accolé des oreilles,⁵⁰ gage de l'écoute du dieu.⁵¹ Sur des stèles du Nouvel Empire qui préfigurent les reliefs cultuels,⁵² on observe également des figures du pylône du temple, des représentations donc de ce qui était possible pour le couple d'adorer.

Les temples, au cœur des villes, près des marchés (qui avaient lieu sur le dromos), sont par leur topographie même des lieux d'affluence. Ainsi, près des temples, ce ne sont pas seulement des motifs pieux qui attirent les foules. Devant le temple, les prêtres-juges rendent la justice;⁵³ à cette occasion, on peut facilement supposer que l'on

⁴⁹ Par exemple: Gardiner et al., *The Inscriptions of Sinai*, p. 122 n° 118; p. 148 n° 167.
⁵⁰ J. Jaquet et H. Wall-Gordon, "Un bassin à libation du Nouvel Empire dédié à Ptah," *MDAIK* 16 (1958):161-175; Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 44.
⁵¹ Sur ces objets, voir notamment R. Schlichting, s.v. "Ochrenstele", *LfA* 4 (1982):562-566. Également A.I. Sadek, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, 245-267 et pls. I-XXVIII; Malaise, *Histoire des pèlerinages*, 70-72.
⁵² Voir l'analyse de cette documentation par D. Devauchelle, "Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne", *BSPF* 131 (1994):38-60. Voir également R. Schulman, *Ceremonial Execution and public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, OBO 75 (1988), 8-115.
⁵³ J. Quaegebeur, "La justice à la porte des temples et le toponyme 'Prémit', *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copie*, Mélanges A. Théodoresco, éd. C. Cannuyer et J.M. Kruchten, (Athens/Bruxelles/Mons 1993), 201-220.

déposez la flèche, ne vous vaniez pas d'être maître de puissance (devant) celui sans l'assentiment de qui le brave est sans puissance (...). Aspergez-vous de l'eau de ses autels. Baisez le sol devant lui et dites : [suit une prière à Amon afin qu'il accorde la victoire].⁴²

Après avoir rejoint son armée, Pt(ankh)y se livre, en marge de ses victoires militaires, à un véritable pèlerinage dans les sanctuaires principaux du pays. Ainsi à Ity-taoui: "Sa Majesté alla offrir un grand sacrifice aux dieux de cette ville: des boeufs, du bétail sans cornes, toutes choses bonnes et pures."⁴³ A Memphis, c'est à Ptah, maître des lieux, que s'adresse le roi: "Je voudrais consacrer un sacrifice à Ptah et aux dieux qui résident dans le Mur-Blanc, faire une offrande à Sokaris dans la Chéty, voir Celui-qui-est-au-sud-de-son-mur..."⁴⁴

La ville fut attaquée; il y eut certainement un carnage (le texte mentionne même le fait que beaucoup de memphites furent massacrés). Une fois la ville prise, Pt(ankh)y se rend au sanctuaire de Ptah et sacrifie alors à ce dieu. Ensuite, le roi va à Héliopolis pour la aussi sacrifier au dieu local, Ré. Derrière ce programme de pieuses visites, il y a plus que le désir de se concilier les dieux des villes que l'on attaque; il s'agit d'une quête de légitimation, via l'assentiment des grands dieux du pays, prenant la forme d'un pèlerinage individuel.⁴⁵ Le cas se reproduira d'ailleurs lorsque Tanoutamon (664-663 BCE) tentera une semblable reconquête (qui ne durera pas).⁴⁶

Pour les Égyptiens, les expéditions hors frontières sont des moments par excellence où l'on fait un détour, s'accordant une pause pour exprimer par une inscription sa piété envers le dieu du lieu.⁴⁷ Ainsi, au Sinai, où les Égyptiens exploitaient des mines, on s'adresse à la déesse locale Hathor; dans les inscriptions qui lui sont consacrées, on n'omettait pas de mentionner que l'on souhaitait revenir sain et sauf au pays.⁴⁸ De même, en s'adressant "à ceux qui passeront" près

⁴² Traduction: Grimal, *La stèle triomphale*, 26, 10.5.
⁴³ Traduction: Grimal, *La stèle triomphale*, 90, 28.11.
⁴⁴ Traduction: Grimal, *La stèle triomphale*, 94, 29.10.
⁴⁵ Dans ce sens, cf. Grimal, *La stèle triomphale*, 266-268.
⁴⁶ Le texte est consigné sur la stèle du Songe de Tanoutamon, voir N. Grimal, *Quatre stèles nubiennes au Musée du Caire (JE 48863-48866)*, MIFAO 106 (Cairo 1981), VII-VIII et p. 3-20; lignes 16-18 (visite au temple de Ptah à Memphis). Pour une traduction, cf. *Fontes Historiae Aethiopum* 1, éd. T. Eidt, T. Hagg, R.H. Pierce, L. Torök (Bergen 1994), 193-210.
⁴⁷ Voir D. Devauchelle, "A propos de l'étranger et de ses dieux dans l'univers des anciens Égyptiens", *Scholarly Approaches to Religion*, 179-207, spécialement p. 194.
⁴⁸ A.H. Gardiner, T.E. Peet, J. Cerny, *The Inscriptions of Sinai* (2), EES (London 1955), par exemple p. 69 n° 28; p. 73 n° 40.

cherchait, via prières ou ex-votos, à se concilier le dieu qui résidait derrière les murs de l'édifice. Une façon originale de transmettre les prières de la population au dieu se fit par l'intercession de statues. Devant une porte de l'enceinte d'Amon à Karnak, des effigies d'Amenhotep fils de Hapou (qui de son vivant fut architecte au service d'Amenhotep III) jouent le rôle d'intercesseurs auprès d'Amon.⁵⁴ Sur une des statues, les suppliants ont usé de leur main l'inscription contenue sur le papyrus que tient déplié devant lui Amenhotep. Ce geste de piété est indéniablement transculturel. Les inscriptions de la statue nous renseignent sur la nature de l'objet, ainsi que sur son "public"; après la mention des prêtres, des gens de Karnak, le texte s'adresse aux personnes qui viennent de loin: "O gens de Haute et Basse Egypte, tous ceux (litt: tout-œil, *irt nbt*) qui voyez le disque, qui venez en descendant ou remontant vers Thèbes pour prier le Maître des dieux, venez à moi: je rapporterai ce que vous direz à Amon d'Ipet-sout."⁵⁵ Ce texte laisse entendre que l'on pouvait éventuellement venir de loin pour prier Amon; mais cela n'indique pas, ni n'infirmes, que tel était le seul but du voyage. Cette formule entre dans la typologie des appels aux passants, un genre généralement funéraire. L'Égyptien, qui aime à laisser à la postérité une marque de son bon comportement, s'adresse aux passants, qui, en lisant la formule, tout en étant édifiés par une vie exemplaire, contribueront à la survie du défunt dans l'au-delà; ce sont les célèbres "appels aux vivants."⁵⁶ Comme on l'a vu, le texte de la statue d'Amenhotep fait clairement référence à des voyageurs; dans le décret d'Horemheb, une notation comparable sur les voyages est formulée: "Les gens du nord remontent le courant, les gens du pays de Kar (Soudan méridional) descendent le courant pour le voir" (à savoir: pour voir le roi).⁵⁷ Il s'agit probablement d'une formulation symbolique de l'obédience de la population du pays entier envers le roi.

S. Sauneron, "La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées)", *BIFAO* 54 (1954):117-127.

⁵⁴ J. Quaegebeur, "Les 'saints' égyptiens préchrétiens," 33-34.

⁵⁵ Urk. IV, 1833 12-16; Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 42-43.

⁵⁶ Sur cette formule, voir J. Sainte Fare Garnot, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire*, RAPH 9 (Cairo 1938). Il est fréquent que dans ces formules on s'adresse à un public large, par exemple: "ô vivants qui êtes sur terre (qui passerez près de cette tombe), soit en descendant le courant soit en le remontant" (op. cit., p. 63-4; Urk. I, 116.7). Cette phraséologie est banale, et les nombreuses variantes procèdent donc d'un même stéréotype.

⁵⁷ Urk. IV, 2142 5-6. Ce fragment n'est pas repris dans l'édition de J.-M. Kruchten.

C'est à la Basse Époque que l'on trouve des mentions plus explicites se référant à des sanctuaires où l'on vient de loin dans un but thérapeutique. Sur une statue placée en un lieu de culte d'Imhotep à Saqqarah (XXX^e dynastie), figure un appel aux visiteurs éventuels, qui, dans ce cas, sont explicitement venus pour implorer le dieu:

O, tout serviteur-du-dieu, tout prêtre-ouâb, tout dignitaire, tout homme qui venez des provinces et des villes pour implorer la vie au maître de vie, pour qu'il donne un fils à celui qui le demande, une femme à celui qui supplie pour cela et qui guérit tout enfant malade...⁵⁸

Il est difficile cependant de savoir dans ce cas si l'on a affaire à un pèlerinage local (villes et provinces des alentours), ou plus étendu.

Lorsque l'Égyptien se rend au temple, il peut laisser des traces de son passage: on trouve ainsi des graffitis, des objets votifs,⁵⁹ voire une petite stèle, qui témoignent de visites au sanctuaire. On aime ainsi à marquer le moment de son passage. Un simple objet déposé commémore une visite, mais de façon anonyme, et accompagnait sûrement une prière aujourd'hui imperceptible. Corollairement, à travers la pratique du graffiti, on perçoit une constante de l'esprit égyptien: le désir de laisser son nom, de s'associer à un dieu, d'être présent sur un site, dans la pérennité de la marque laissée par l'écriture. Cette idée rejoint la croyance en l'efficacité de l'écriture, en la valeur de la préservation du nom. À cet égard, les statues dites "gardiennes de portes" (analysées par J.-J. Clère) sont particulièrement intéressantes.⁶⁰ Dans ce cas, l'offrant a dédié au dieu une statue où, par l'inscription, il se désigne comme portier, souhaitant donc rester à jamais en fonction dans le temple du dieu: "... accorde moi de demeurer dans ton temple, et accorde que je reste indemne à ses portes, sans y être déplacé de côté et d'autre."⁶¹

D'autre part, on se souviendra que la pratique de la procuration était certainement bien répandue. Si l'on se trouvait empêché d'aller au temple pour y prier le dieu, ou consulter son oracle, on pouvait

⁵⁸ D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, MÄS 36 (1977) p. 43; texte hiéroglyphique: A. Wiedemann, *Rec Trav.* 6 (1885):121-122. Texte comparable (Brooklyn L 68.10.1, Wildung, op. cit., p. 44-45 et taf. VII).

⁵⁹ Sur cette documentation, H. Brunner, s.v. "Votivgaben," *LÄ* 6 (1986):1077-1081. Voir aussi G. Pinch, *Votive offerings to Hathor* (Oxford 1993), spécialement chap. 3.3 "Deity and donors", 349-355.

⁶⁰ J.-J. Clère, "Deux statues 'gardiennes de porte' d'époque ramesside", *JE* 4 (1968):135-148.

⁶¹ Traduction J.-J. Clère, "Deux statues," 139.

2. *Les fêtes*

Les moments de rassemblement sont par excellence les fêtes. Très nombreuses dans l'année égyptienne, on en tient des calendriers. Certaines manifestations sont locales, comme la fête d'Opet à Thèbes ou la fête de la Vallée à Thèbes, d'autres concernent un ensemble de localités, comme la fête où Hathor de Dendera rend visite à Horus d'Edfou. Il est très probable que certaines fêtes occasionnaient des grands rassemblements de population. Hérodote, qui voyagea en Égypte au V^e siècle BCE, peut en parler, son évocation des fêtes de Bubastis est célèbre: "... Parvenus à Bubastis, ils (les Égyptiens) fêtent la déesse avec de grands sacrifices, et l'on boit plus de vin de raisin pendant cette solennité que pendant tout le reste de l'année. Il s'y rend, tant hommes que femmes (sans compter les petits enfants) quelque sept cent mille personnes selon les gens du pays.⁶⁶ Un tel rassemblement n'est pas attesté par les sources égyptiennes; sans doute y a-t-il une portée symbolique derrière le chiffre rapporté par Hérodote, tout au moins l'expression d'une multitude innombrable. Comme on le voit, fêtes et réjouissances vont de pair, encore que l'évocation d'une forte consommation alcoolique peut également évoquer un comportement rituel.⁶⁷ Hérodote mentionne encore d'autres fêtes, mais sans donner d'estimation chiffrée de la population qui s'y rend.⁶⁸

Diverses sources, essentiellement de Basse Époque, attestent des déplacements de population ou d'individus à buts pieux, notamment pour assister à des fêtes. Une stèle funéraire tardive mentionne de façon plus détaillée qu'à l'accoutumée les catégories de personnes pouvant être amenées à passer devant le monument d'un certain Gemehthorhak.⁶⁹

O notables et serviteurs, embaumeurs, chefs des mystères, hommes qui déposent des offrandes en tant que prêtres-ouâb, et tous les hommes qui s'avancent sur les chemins, qui viennent à cette nécropole, qui

⁶⁶ Hérodote II, 60; traduction A. Baraguet, *Hérodote*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris 1964), 166.
⁶⁷ J.-C. Goyon, "Hathor, l'ivraie, l'ivresse", *Bulletin du cercle lyonnais d'égyptologie* *Victor Loret* 8 (1992): 7-16.
⁶⁸ Outre les fêtes de Bubastis, Hérodote cite les fêtes de Bousiris, de Sais, d'Héliopolis, de Bouto (II, 59 et 61-63).
⁶⁹ E. Drioton, *Les fêtes de Bouto*, BIE 25 (Cairo 1943), 1-19. Drioton voit en l'auteur un égyptien érudit ayant plus au moins pastiché en langue égyptienne de tradition un poème alexandrin.

confier cette charge à un proche. Un exemple intéressant de cette attitude est confirmé par une lettre de la fin de la XX^e Dynastie, où un dévot, constatant que le dieu reste caché au fond de son sanctuaire et qu'il n'y a pas accès en personne, confie alors à l'un de ses amis, un scribe du temple en question, sa requête au dieu.⁶²

Le problème majeur et constant réside dans le fait que généralement on ne dispose que de trop peu d'informations pour connaître le lieu d'origine du fidèle: il est souvent impossible de déterminer si le fidèle est venu de loin, s'il s'agit d'un réel "pèlerin", ou s'il n'a eu que quelques mètres à faire pour se rendre au temple. Les indices de passage n'offrent pas toujours un terrain facile pour cette enquête. Un objet votif reste généralement anonyme. Si le fidèle mentionne son nom, le critère onomastique ne suffit pas à déterminer sa provenance. A Karnak, par exemple, sur 1428 graffiti répertoriés, l'on ne trouve mention que de 186 noms ou titres de personnes, qui sont majoritairement des scribes ou des membres du personnel local.⁶³ Ces chiffres infirment l'idée de pèlerinage vers ce temple, pour autant il faut changer de rive pour trouver une documentation intéressante sur notre sujet. Quoi qu'il en soit, les sondages effectués pour déterminer l'origine des graveurs de graffiti que l'on trouve dans les temples montrent que, dans une large mesure, il s'agit de locaux.⁶⁴ Enfin, les visiteurs peuvent également laisser des marques anonymes de leur piété. C. Traunecker a consacré une étude aux cupules laissées sur les monuments;⁶⁵ pour lui, leurs auteurs, les gens du peuple illettrés, se livraient peut-être par cette pratique à un rite de magie guérisseuse. En prélevant un peu de la substance du temple, chargée de la poudre récoltée confectonner un breuvage magique. Tout au moins, car il n'y a jamais de preuves définitives pour ce type de pratique anonyme, marquait-on ainsi son passage.

⁶² J. Barmis, "The Newell Papyrus: a late Ramesside Letter to an Oracle", *JEA* 35 (1949): 69-71; E. Wente, *Letters from Ancient Egypt* (Atlanta 1990), 219. Il y a dans ce cas à la fois procuration et médiation.
⁶³ Cf. Traunecker, "Manifestations de piété personnelle à Karnak", *BSEF* 85 (1979): 22-31.
⁶⁴ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 23.
⁶⁵ C. Traunecker, "Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak", dans *La Magia in Egitto al tempo dei Faraoni*, ed. A. Roccati et A. Silio (Milano 1987), 221-242.

s'avancent vers cette rampe, qui vont à Imet le jour de la pleine lune pour demander la vie auprès de la Dorée et pour voir Ouadjet, dont le visage devient clément en accordant des enfants aux visiteurs(?) [cf. note 71 pour ce terme que Drioton traduit par "pèlerin"] qui viennent de la campagne du dieu lorsque les plantes verdoient pour adorer pendant la fête d'Horus (...) Citoyens de Imet et serviteurs qui allez et venez pour baiser la poussière dans le Temple du Silence, devenu antichambre de tombeau, tandis que le roi monte vers Akhet au temps de la famine, et que les suppliants(?) [cf. note 71] descendent vers Min et vont en procession vers Celui qui préside à la Campagne (...): prononcez mon nom!⁷⁰

Cette évocation est certes toute littéraire, et ne correspond peut-être pas à une réalité observée. Cependant, elle stylise tout de même assez bien les catégories de visiteurs. On remarquera que les deux termes que Drioton a traduits par "pèlerin" (*snb*, *ḏ3b*) sont trop vagues pour que l'on admette qu'ils désignent expressément ce type de pieux visiteurs.⁷¹

Enfin, on ne saurait oublier de mentionner que les dieux font eux-mêmes, en quelque sorte, des pèlerinages, tant locaux que plus lointains. Les statues divines, comme on l'a vu, sont parfois appelées à sortir du temple, pour que le dieu rende visite à un autre sanctuaire ou à un autre dieu. La distance parcourue peut être plus au moins longue. Par exemple, Amon de Karnak peut sortir pour aller à Louqsor tout proche, ou, à l'occasion de la Fête de la Vallée, traverser le Nil pour se rendre sur la rive ouest de Thèbes. À sa suite, les Thébains vont visiter leurs morts, et en profitent, comme nous le verrons ci-dessous, pour effectuer un petit pèlerinage local à Hathor de Deir el-Bahari. Les textes ptolémaïques du temple d'Edfou décrivent la navigation qui conduit Hathor de Dendera jusqu'à Horus d'Edfou. Le personnel sacré de Dendera embarquait avec la déesse, sous les ordres d'un fonctionnaire délégué par le roi pour veiller à la bonne marche du pèlerinage divin. L'arrivée à Edfou était saluée par la population assemblée, certainement dans un climat proche de celui décrit par Hérodote, population à laquelle se joignaient certainement des fidèles venus de régions plus éloignées (oasis du désert libyque ou nomes voisins).⁷²

⁷⁰ Traduction d'après Drioton, *Les fêtes de Bouto*.

⁷¹ Comme le suggère Drioton, *snbw* (pluriel ou collectif) est peut-être à rapprocher de *snbb* "rendre visite" (*Wb* IV.161), et *ḏ3bw* du verbe *ḏ3b* "saluer" (*Wb* V.522).

⁷² M. Alliot, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, BdE 20, 2 (Cairo 1954), 447-448. Voir aussi le "pèlerinage" des dieux lors des fêtes d'Esna, cf. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Esna 5 (Cairo 1962), 49 sq.

D. La question abydénienne

1. Le site

Il nous faut à présent revenir au Moyen Empire pour examiner le dossier concernant les pèlerinages abydéliens. L'existence d'un réel pèlerinage à Abydos et de sa portée effective au sein de la population a déjà fait couler passablement d'encre.⁷³ Abydos est un centre de culte particulièrement important d'Osiris. Le site actuel comprend notamment le temple de Sethi Ier et son cénotaphe royal, l'Osireion, construction étonnante épousant l'apparence d'un tombeau du dieu, un temple de Ramses II, une nécropole remontant au prédynastique, et les nécropoles privées du Moyen Empire et du Nouvel Empire. La ville, explicitement depuis le Nouvel Empire, affirme détenir la plus précieuse des reliques: la tête coupée du dieu Osiris, démembré par Seth. Des représentations montrent le visage du dieu Osiris dans ce que l'on appelle le reliquaire abydélien.⁷⁴ Cet objet, qui est attesté dès l'époque thinite, donc avant l'implantation du culte d'Osiris à Abydos, ne devait pas à l'origine être destiné à contenir la tête du dieu; il s'agit d'une réinterprétation osirienne d'un motif plus ancien.⁷⁵ En outre, on pouvait admirer à Abydos un tombeau d'Osiris, en fait la tombe d'un souverain archaïque (ce qu'est justement Osiris dans les conceptions égyptiennes),⁷⁶ et on y célébrait en grande pompe les "mystères" du dieu, fête majeure du calendrier égyptien. Aussi, au moins dès le Moyen Empire, les gens de la région se pressent autour du sanctuaire (remanié constamment par les rois successifs), et laissent comme marque de leur croyance des stèles (sur lesquels nous reviendrons ci-dessous) et même des petits cénotaphes. Le site enfin est un lieu de passage important, au débouché des routes des oasis de Kharga et Dakhla.⁷⁷ Ainsi, reliques, monuments particulièrement sacrés, fêtes religieuses prestigieuses,

⁷³ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 33-40. Sur l'activité religieuse du site, cf. R. David, *A guide to religious ritual at Abydos* (Warminster 1981).

⁷⁴ Cf. A.M. Calverley, *The temple of the King Sethos I at Abydos*, 3 (London/Chicago 1938), pl. 6. et p. VIII.

⁷⁵ H.E. Winlock, *Bas-reliefs from the Temple of Rameses I at Abydos*, The Metropolitan Museum of Art Papers (New York 1921), 15-27; B. Bruyère, *Rapports sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-35)*, FIFAO 16 (Cairo 1939), 175-192; H. Beinlich, *Die "Osirisreliquien": zum Motiv der Körperzerliederung in der altägyptischen Religion*, ÄgAbh 42 (Wiesbaden 1984), 22-224.

⁷⁶ J. Gwyn Griffiths, *LÄ* IV (1982):630 (s.v. "Osirisgrab").

⁷⁷ M. Valloggia, "This sur la route des oasis," *BIFAO* (Livre du Centenaire) 100 (1981):185-190.

présence d'un dieu majeur et lié à des espérances pour l'au-delà, apparaîtraient aisément comme constitutifs d'une définition standard d'un site de pèlerinage.

2. *Témoignages d'officiels en mission et de "pèlerins"*

Depuis l'étude de J. Yoyotte, plusieurs travaux marquants sur Abydos sont à relever. Il faut tout d'abord citer l'étude de W. Simpson, qui s'applique à reconstituer les chapelles privées que les Égyptiens dressaient "sur la rampe du grand dieu."⁷⁸ Miriam Lichtheim a également réexaminé la question de la portée réelle du pèlerinage à Abydos.⁷⁹ Selon son analyse, on peut classer en trois catégories les nombreuses stèles trouvées à Abydos pour l'époque du Moyen Empire: stèles élevées par des habitants de la région, par des officiels en mission, et enfin par des "pèlerins" (les guillemets sont de M. Lichtheim), à savoir des personnes venues à Abydos de leur propre initiative, notamment pour participer aux fêtes d'Osiris.⁸⁰

Dès le Moyen Empire, des stèles nous indiquent que des officiels, passant par Abydos, y ont laissé une marque commémorative de leur piété. Dans les exemples qui vont suivre, on verra que ces "pèlerins" occasionnels n'omettent pas de mentionner le fait qu'ils ont voyagé; souvent, c'est par ordre royal que ces fonctionnaires sont allés à Abydos, pour accomplir diverses tâches, certaines de nature religieuse. En rappelant ce voyage dans leur stèle "autobiographique", ces fonctionnaires commémorent un honneur. Retenons quelques documents révélateurs; tous sont des textes d'offrandes dédiés à Osiris. Mery, sous Sésostris Ier, fut envoyé à Abydos pour travailler à la construction du temple d'Osiris, en raison de la confiance que le roi lui témoigne, comme sa stèle le rappelle.⁸¹ Un sculpteur précise qu'il est venu à Abydos pour travailler alors qu'il pratiquait précédemment dans une ville différente.⁸² Un autre fonctionnaire affirme qu'il

⁷⁸ W. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt Publications 5 (New Haven/Philadelphia 1974). Voir également: G. Andreu, "La stèle Louvre C. 249: un complément à la reconstitution d'une chapelle abydénienne," *BIFAO* 80 (1980): 138-147.
⁷⁹ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies chieft of the Middle Kingdom. A study and an anthology*, OBO 84 (1988). Voir spécialement les chapitres: "officials on mission" (84-100); "pilgrims," 101-128.
⁸⁰ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 65.
⁸¹ Pour la bibliographie et la traduction, cf. Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 85-88, n° 36 (Louvre C 3), l. 4-6.
⁸² Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 90-92, n° 38 (Los Angeles County Museum).

est venu de Thèbes pour une mission dans les oasis; passant par Abydos, il s'y arrête pour consacrer au dieu une stèle.⁸³ Plusieurs documents révèlent la nature religieuse de la mission, comme la stèle d'Ikhernofret, célèbre pour sa description des mystères d'Osiris; c'est un ordre du roi Sésostris III qui l'a conduit à se rendre à Abydos: "Ma majesté a ordonné que (tu) remontes vers le nome Thinite d'Abydos, pour ériger un monument à mon père Osiris Khentymentyou, et pour orner son image secrète avec de l'or fin..."⁸⁴ Le texte reproduit l'ordre du roi, qui se conclut par les mots "va et retourne après avoir fait tout ce que Ma Majesté a ordonné" (l. 8-9). Comme d'autres dignitaires, Ikhernofret fut envoyé à Abydos pour prendre part aux mystères d'Osiris. Le texte consigné par un autre haut fonctionnaire, chargé par le roi Amenemhat II d'une tournée d'inspection des sanctuaires de Haute Egypte, est significatif de l'attitude d'un officiel en mission:⁸⁵

J'allais jusqu'à Elephantine conformément à ce qui m'était ordonné et je me prosternai devant Khnoum, seigneur de la Cataracte. Je revins par la route où j'étais passé. J'ai jété l'amarré à Abydos. J'ai laissé mon nom à l'endroit où est le dieu Osiris-Khentymentyou, seigneur de l'Occident, (lieu) vers lequel vient tout ce qui nité et souverain de l'Occident, (lieu) vers lequel vient tout ce qui existe, afin que je sois glorifié parmi les suivants du maître de vie.⁸⁶

Parfois, c'est en raison d'un désir pieux du roi que l'on envoie un délégué à Abydos. Ainsi le roi Nefertchep I^{er} (XIII^e Dynastie) se tation d'une bibliothèque de temple le pousse à faire acte de piété. Désirant rendre hommage à Osiris, il fait appeler un courtisan:

Voyage donc en remontant le courant vers le sud (avec) une équipe d'ouvriers. Ne dors ni la nuit ni le jour jusqu'à ce que tu arrives à Abydos. Je veux faire sortir Khentymentyou en procession; puis je ferai son monument comme (lors de) la première fois. Alors ce courtisan dit: "Comme est beau ce que tu dis, ô prince, mon Seigneur. Je

⁸³ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 93-94, n° 39 (Berlin 1199).
⁸⁴ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 98-100, n° 42 (Berlin 1204), l. 3-4. Il arrive bien sûr aussi que le roi donne l'ordre à un fonctionnaire de participer à une fête religieuse dans une ville différente; par exemple, le dignitaire Neboutou qui fut chargé de quitter Thèbes pour participer aux fêtes de Min, voir H. Gaubier, *Les fêtes du dieu Min*, RAPH 2, (Cairo 1931), 16 (= Urk. IV, 209 3-6).
⁸⁵ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 38, texte égyptien: *HTBM* 2 (1912), pl. 8-9.
⁸⁶ Traduction: Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 38.

ferai ton monument à Abydos pour ton père Khenty-Imentyou". Ce dignitaire voyagea donc en remontant le courant vers le sud (conformément à) ce que lui avait ordonné Sa Majesté. Il arriva (à Abydos) afin de faire apparaître en gloire (ce dieu) ...⁸⁷

Certaines stèles témoignent par ailleurs de pèlerinages apparemment spontanés. Avec ce type de documents, nous sommes amenés à envisager le pèlerinage à Abydos comme un acte religieux individuel et libre, à la différence des voyages commandités des officiels qui laisseront à cette occasion une marque de leur piété. Cet acte personnel, vu la nature du dieu Osiris et de ce que le fidèle peut attendre de lui, contribuait probablement à assurer au dévot une place de choix dans l'au-delà. Il faut remarquer, à la suite de M. Lichtheim, que la visite ne semble pas apporter un profit au fidèle de son vivant. Il s'agit de laisser un témoignage, une stèle funéraire qui remplira son rôle après la mort du dédicant; on va à Abydos pour laisser une marque de sa présence auprès d'Osiris. Le meilleur exemple de pèlerinage spontané, le seul vraiment explicite d'ailleurs, est celui d'un certain Ankhou, qui se rendit à Abydos à la XII^e Dynastie.⁸⁸ La courte inscription de sa stèle est assez originale:

L'honoré Ankhou dit: je suis un brave qui frappe (même) un plus brave que lui, qui saisit le souffle du ciel (en) paix; je suis assis à l'avant de ma maison, le bout d'un papyrus à la main. J'ai fait cette stèle après que je sois venu pour vénérer le monument d'Osiris, maître d'Abydos, maître de la Terre Sacrée.

Malheureusement, si nous voyons ici confirmée l'existence du déplacement individuel pour aller honorer Osiris, nous ne savons rien de la provenance du personnage. Peut-être ne vient-il que de la région immédiate, en un pèlerinage local. Ce qui est sûr, c'est la valeur d'une stèle de ce type aux yeux des Egyptiens. Ainsi celle que laissa Montououser est un don du roi, probablement pour récompenser un sujet particulièrement fidèle.⁸⁹ On ne sait pas si Montououser est allé en personne à Abydos où s'il fit envoyer sa stèle. En effet, il existe

⁸⁷ W. Helck, *Historisch-Biographische Texte der zweiten Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, KAT (1975), 23-24 (l. 13-14); bibliographie, 21.

⁸⁸ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 103-104 et 101, n° 43. Voir aussi B. Van de Walle, "Une stèle égyptienne du Moyen Empire au Musée Curtius de Liège", *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales III - volume offert à J. Capart* (1935):563-574.

⁸⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 104-105, n° 44 (Metropolitan Museum 12.184).

une intéressante pratique consistant à effectuer en quelque sorte ce pèlerinage par procuration. La stèle de Nebipousenouseret, à l'époque d'Amenemhat III, le confirme clairement. Gravée à la résidence royale du nord, elle fut donnée à la charge de prêtres se rendant au sud de l'Égypte: "Cette stèle a remonté le courant vers le sud avec le prêtre-lecteur en chef Ibi, lorsque que la prêtrise du temple fut venue pour voir le roi à sa fête parfaite d'éternité."⁹⁰

Comme nous le montrent les différents documents retenus, ainsi que la majorité de la documentation, le pèlerinage à Abydos est une possibilité offerte à qui passe dans la région, à qui y habite. Les vrais "pèlerins", motivés individuellement à se rendre par piété à Abydos, sont beaucoup plus rares. Dans la masse des stèles abydoniennes, les sondages pour déterminer l'origine des dédicants n'attestent que de façon infime la présence de personnes venues de loin.⁹¹ La foule qui se presse autour du sanctuaire est surtout celle des gens de la ville et des environs. Le pèlerinage en Abydos concerne sûrement une espérance liée à l'au-delà, mais n'apparaît pas comme une condition nécessaire pour être admis auprès d'Osiris dans l'autre monde. C'est une option, une occasion à saisir, mais certainement pas une obligation. L'attrait de la ville sacrée d'Osiris ne s'exerce donc pas sur les foules des provinces lointaines. Mais à l'occasion, le libre arbitre et les moyens de chacun peut laisser envisager une visite.

Au Nouvel Empire, le site ne perd pas de son aura. Bien au contraire, dès cette époque, on vénère comme tombe d'Osiris une sépulture prédynastique, la tombe du roi Djer.⁹² Dans ce périmètre, une foule d'objets votifs témoignent des visites effectuées à ce site. On peut penser que la tombe d'Osiris est une étape dans le parcours des mystères du dieu. Si à Basse Époque différentes villes finiront par prétendre détenir en relique une partie du dieu démembré, l'Égypte devenant ainsi quadrillée par un réseau de tombes d'Osiris, Abydos, en conservant la tête du dieu, restera en tout cas un site osirien d'élection. Les différents souverains poursuivent une politique de construction et de réfection de sanctuaires.⁹³ Les notables de

⁹⁰ Lichtheim, *Ancient Egyptian autobiographies*, 122-124, n° 56 (BM 101), B l. 8-9.

⁹¹ Les étrangers repérables sont signalés par Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 38.

⁹² Cf. L^A s.v. "Osirisgrab."

⁹³ Reconstruction du temple d'Osiris au Nouvel Empire, voir B. Kemp, "The Osiris temple at Abydos", *MDAIK* 23 (1968):138-155, spécialement 140-148.

passage ne manquent pas de dédier à Osiris une stèle; ainsi sous Ramsès II, Mahou, prêtre à Héliopolis et Youpa, prêtre thébain, en mission à Abydos, dédient à Osiris une stèle commune.⁹⁴ A la Basse Epoque, des textes continuent d'attester que des officiels en mission ou de passage laissent à Abydos des témoignages de leur piété envers Osiris.⁹⁵ On peut citer notamment l'exemple de Neshor, natif du Delta, haut fonctionnaire dans l'Égypte Saïte.⁹⁶

E. L'intérêt pour le passé

A partir du Nouvel Empire, des inscriptions commémorent les visites de sites fameux dans un but généralement pieux, encore que l'on ne puisse à coup sûr tracer une frontière nette entre visiteur curieux et dévot. Une des caractéristiques de ces visites réside dans le choix d'un monument ancien comme site d'attraction. Ce phénomène s'inscrit dans la large problématique de l'intérêt manifeste des Égyptiens pour leur passé, mais pose aussi la question de l'accessibilité des lieux cultuels. De nombreux exemples pourraient être évoqués pour illustrer l'attrait du passé prestigieux, et cela à divers niveaux de la civilisation pharaonique: la valeur des écrits anciens, notamment en matière religieuse, le goût pour les fables dont l'histoire se situe dans un passé plus ou moins mythifié, la politique architecturale des pharaons dont le pieux souci de réflexion des monuments anciens se manifeste continuellement. Ce regard vers le passé apparaît en fait comme une disposition de l'esprit égyptien, dont le conservatisme éclaire notamment dans l'écriture hiéroglyphique elle-même, transcrivant une langue de tradition distincte du langage courant. Effectivement, le passé est foncièrement bénéfique, puisque la conception historique des Égyptiens conçoit leur société comme issue d'un "âge d'or" où les dieux régnaient sur terre, et que le pharaon régnant est leur successeur et leur incarnation fonctionnelle. Plus précisément, il

⁹⁴ Sadek, *Popular Religion in Egypt*, 197; KRI III, p. 444 (Turin 1465).
⁹⁵ Comme Peltianouch à qui Amasis confia la charge de mener à Abydos des travaux de restaurations d'édifices religieux, texte consigné sur une statue naophore (Louvre A 93), traduction et bibliographie: M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* 3 (Berkeley 1980), 33-36. Voir également sur ce texte et en général sur les cultes à Abydos à cette époque A. Leahy, "The Date of Louvre A 93," *GM* 70 (1984):45-58.
⁹⁶ O. Perdu, "Socle d'une statue de Neshor à Abydos," *RdE* 43 (1992):145-162, spécialement 161-162. Sur ce personnage, voir aussi O. Perdu, "Neshor à Mendès sous Apries," *BSE/E* 118 (1990):38-49; P. Vermeus, "Une statue de Neshor surnommée 'Psamtek-Menkhith,' *RdE* 42 (1991):241-249.

se trouve que l'on va parfois directement puiser aux sources, comme à l'époque saïte où l'on se plait à la copie littéraire et au pastiche du passé.⁹⁷ On a évoqué, dès le Nouvel Empire, la renaissance de la conscience du passé liée à un besoin de ressourcer une Égypte dont les frontières, conséquence d'une politique de conquête, s'étar-gissent.⁹⁸ La légitimation par le passé est fondamentale de l'idéologie royale. Les Ramessides ont ainsi un fort sens de la lignée, des ancêtres, et donc un intérêt intrinsèque pour le passé. Exemple notoire, Khaemouaset, fils de Ramsès II, le prince que l'on a qualifié de "premier égyptologue", lance un programme de réflexion de sites anciens, notamment dans la région memphite.⁹⁹ On remarquera que l'attention de Khaemouaset se focalise notamment sur les nécropoles (Giza-Saqara). Aussi, une fois encore, les attitudes personnelles les que l'on observe sur ces sites entrent en résonance avec l'idéologie royale ce rapport d'inspiration et de récupération mutuelles que l'on a déjà évoqué.

F. Visiteurs pieux du Nouvel Empire

Cet intérêt "archéologique" pour le passé est confirmé par les inscriptions laissées par les visiteurs qui, au Nouvel Empire, allaient admirer les merveilles du passé.¹⁰⁰ Si le mot "pelerin" convient assez mal pour décrire ces visiteurs, le terme de "touriste" serait également mal adapté. Vraisemblablement, dans l'éducation des scribes, ces visites occupent une place dans un cursus et répondent à un souci de piété. Un formulaire, constamment répété, enlève souvent à ces dédicaces la spontanéité d'une admiration que l'on sent tout de même sincère, mais nous montre que les visiteurs connaissaient par cœur une

⁹⁷ Importante bibliographie sur le sujet; à propos de l'archaïsme saïte, voir récemment P. der Matnuchian, *Living in the past. Studies in archaism of the Egyptian 26th dynasty. Studies in Egyptology* (London 1994), spécialement 1-59.
⁹⁸ Pour cette question et ce qui suit, cf. D. Redford, *Pharaonic King-lists, Annals and Days-books. A contribution to the study of the Egyptian Sense of History*, SSEA publication 4 (Mississauga 1986), spécialement 166-176 (renaissance à la XVIII^e dynastie) et sur les Ramessides, 190 sq.
⁹⁹ Sur le personnage, voir F. Gomaa, *Chamwese, Sohn Ramses' II und Hohenpriester von Memphis*, AgAbh 27 (Wiesbaden 1973); ajouter les remarques de M. Gittin, compte rendu de F. Gomaa, *Chamwese*, *CdE* 51 (1976):296.
¹⁰⁰ Sur ce type d'inscription, voir W. Helck, "Die Bedeutung der ägyptischen Besucherschriften," *ZDMG* 102 (1952):39-56; D. Wildung, s.v. "Besucherschriften," *LfI* 1 (1975):766-767 et Voyelle, "Les pèlerinages dans l'Égypte antique," 49-53.

formule consacrée. Ce formulaire nous indique que l'on est "venu pour voir" le site (*jw ptw jr.n N r m33*), qu'on l'a trouvé plaisant (*gm.n.N sy nfr hr jb.f*); suivent généralement des formules d'admiration stéréotypées apprises par cœur. Cette phraséologie des graffitis est typique d'un style littéraire qui était enseigné aux jeunes scribes en leurs écoles (que l'on pense à cet égard aux formules toutes faites de la "Kémit").¹⁰¹ Dans chaque région, les visites ont pour but des vestiges du passé. A Thèbes, on visite de vieilles tombes, depuis longtemps ouvertes à tous les vents: par exemple, la tombe du vizir Antefoker (XII^e Dynastie), qu'un visiteur mal renseigné, peut-être induit en erreur par le nom de la belle-mère du vizir, la dénommée Sisobek, prend pour la tombe de la reine Sobek-néferou-Ré.¹⁰² Dans une large mesure, ces inscriptions commémorent la visite de locaux. Mais il est tout de même important de voir derrière ces manifestations la constitution d'une Égypte de monuments fameux, attirant de pieux visiteurs. Il est pourtant plus difficile de déterminer quelle est la nature exacte de cette piété. Il peut s'agir, comme l'écrit J. Yoyotte "d'un pèlerinage aux sources", essentiellement réservé à des intellectuels, à savoir les scribes. On peut aussi remarquer que les sites choisis pour ces visites sont en marge des temples officiels, qui, comme on l'a vu, ne sont pas destinés à recevoir les fidèles qui se cantonnent à leurs abords. Des sites comme le Sphinx, les pyramides, les nécropoles anciennes, constituent à cette époque des ensembles religieux relevant du passé, passablement ruinés, qui ne sont plus liés à des cultes d'État et qui, désertés par les prêtres en service, deviennent ainsi ouverts et directement accessibles aux visiteurs.

1. Dans la nécropole memphite

Plusieurs sites antiques de la nécropole memphite furent l'objet de visites au Nouvel Empire. A Abousir, on se rendait au temple funéraire du roi Sahouré (V^e Dynastie). A la XVIII^e Dynastie, les scri-

¹⁰¹ M. Megally, "Two visitors' graffiti from Abûsir," *CdE* 56 (1981), 240, cite à ce propos un ostraka contenant le début de la formule (*jw ptw jr.n s3 N r m33*), qui est peut-être un exercice scolaire, cf. W.C. Hayes, *Ostraka and name stones from the tomb of Sen-Mut (n° 71) at Thebes*, The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition (New York 1942), pl. XX n° 97 et p. 25.

¹⁰² N. de Garis Davies et A.H. Gardiner, *The tomb of Antefoker vizier of Sesostris I and of his wife Senet* (London 1920), pl. xxv.3. La tombe consigne 36 inscriptions de visiteurs (pl. xxv-xxvii); autre exemple d'une erreur (éventuelle dans ce cas) à Bêni Hassan dans la tombe de Khnoum-hotep, qu'un visiteur confond avec Khéops, cf. Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 72, note 111.

bes memphites visitaient les ruines de ce complexe funéraire. Leurs inscriptions sont empreintes d'une phraséologie de circonstance, comparant avec emphase le site à quelque merveille céleste, et appelant à une pluie de myrrhe bienfaisante sur le temple; le but de la visite semble en partie consister en un acte de piété envers cet ancien roi, en perpétuant un culte funéraire depuis longtemps oublié.¹⁰³ Toujours à la XVIII^e Dynastie, la même phraséologie, la même motivation, est attestée par une inscription du site de Meidum, où l'on va admirer la pyramide de Snéfrou:

Le 12^e jour du 4^e mois d'été, 41^e année du règne de Thoutmès III, le scribe Aakheperèsneb, fils d'Amenmesou (scribe et ritualiste du défunt roi Thoutmès I^{er}) est venu voir le magnifique temple du roi Snéfrou. Il le trouva comme si le ciel était en lui et comme si le soleil se levait en lui. Alors il dit: "Puisse le ciel pleuvoir de la myrrhe fraîche, puisse-t-il couler de l'encens sur le toit du temple du roi Snéfrou."¹⁰⁴

Dans certains cas, la visite n'est pas seulement un acte de piété envers un roi disparu, mais relève bien d'une piété personnelle envers une divinité locale. A Abousir, dans les ruines du complexe funéraire de Sahouré, un culte populaire dédié à la déesse Sekhmet prit naissance, probablement autour d'une ancienne représentation de la déesse lionne.¹⁰⁵ Un clergé local se constitua même. On s'y rendait en excursion. Ainsi, sous Ramsès II, un scribe et son fils, venant de Memphis laissent une commémoration de leur visite sur un mastaba adjacent:

L'an 50, premier mois de la saison prt, le 16^e jour. Le scribe Ptah-em-ouia et (son) père le scribe Ioupa sont venus pour voir l'ombre des pyramides, après qu'ils soient allés en chantant pour faire offrande (...) à la Sekhmet de Sahouré, en ce jour, ayant écrit (...): fais un bienfait, fais un bienfait (*ir nfr ir nfr*), Sekhmet de Sahouré, pour le scribe Ptah-em-ouia et le scribe Ioupa ...¹⁰⁶

¹⁰³ Voir Megally, "Two visitors' graffiti from Abûsir," 218-240.

¹⁰⁴ W. Flinders Petrie, *Medum*, ERA (London 1892), 40. I.E.S. Edwards, *Les pyramides d'Égypte*, (rééd. Paris 1992), 99-100.

¹⁰⁵ Sur la Sekhmet de Sahouré, voir Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 49-50; voir la note n° 100 p. 71 pour la bibliographie des fouilles. Lire également S.E. Hoernes, *Untersuchungen zu Wesen und Kult der Göttin Sachmet* (Habelts Dissertationsdrucke, Bonn, 1976), 113-118.

¹⁰⁶ Texte: KRI III, 437; traduction de l'inscription: Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 57-58.

A Saqqara, on visite également les pyramides de Djéser, de Tété. Un scribe consigne qu'il est venu pour se divertir (*sḏȝ-ḥr*). Il n'oub- lie cependant pas de transformer cette promenade en une pieuse visite, puisque dans son inscription il rend grâce aux dieux de la Nécropole.¹⁰⁷ Un autre scribe, Nachouyou, implore les rois Djéser et Tété par la formule consacrée "*ir nfr ir nfr*,"¹⁰⁸ sur une inscription qu'il laissa sur une ruine proche.¹⁰⁹ Quant au scribe Ahmès, il consi- gne de façon traditionnelle sa visite auprès de Djéser:

Le scribe Ahmès fils de Iptah est venu pour voir le temple de Djéser. Il l'a trouvé comme le ciel en son intérieur, lorsque Ré s'y lève. Il dit: "que l'on apporte du pain, des boeufs, des volailles et toutes sortes de bonnes choses pures pour le ka de Djéser. Puisse le ciel pleuvoir de la myrrhe et couler de l'encens."¹¹⁰

2. Le Sphinx

A Giza, à la lisière du désert, le Sphinx, monument d'une antiquité immémoriale, ne pouvait manquer de frapper l'imagination des Mem- phites.¹¹¹ Initialement statue du roi Khéphren (IV^e Dynastie), l'iden- tité du Sphinx sera réinterprétée au début du Nouvel Empire: on en fit Harmakhis ("Horus dans l'Horizon", ou "Horus dans Akhet", nom de la nécropole de Giza), on vit en lui une forme de Ré-Horakhty, les Sémites établis dans la région y reconnurent leur Houroun, dieu faucon comme Horus. La "fabrique des dieux" fonc- tionnait bien à coup sûr: à l'instar du colosse de Memnon dont nous reparlerons, nous assistons ici à une reconstruction à partir d'une figure religieuse antïque, qui est dotée d'une nouvelle identité et d'un

¹⁰⁷ Texte: KRI III, 148; traduction: Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte an- cienne," 58. Voir aussi, K. Kitchen, *Ramsès II. Le pharaon triomphant* (trad. français; Paris 1985), 206-208.
¹⁰⁸ Sur cette formule voir M. Marciniak, "Quelques remarques sur la formule 'ir nfr, ir nfr'", *Études et Travaux* 2 (1968): 26-31. La formule se rencontre aussi dans d'autres contextes, cf. P. Vernus, *Attributs*, BDE 74 (Cairo 1978), 174 (doc. 145), et du même auteur: *Affaires et scandales sous les Ramsès* (1993), 230 n. 100.
¹⁰⁹ Texte: G. Jéquier, *Deux pyramides du Moyen Empire*, Fouilles à Saqqarah, (Cairo 1933), p. 14-15; traduction Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 58 et Kitchen, *Ramsès II*, 207.
¹¹⁰ Voir C. Firth et J.E. Quibell, *The step pyramid I* (Cairo 1935), 78; D. Wildung, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt*, MÄS 17 (Munich 1969), 66 pour ce qui suit, voir C. Zivie, *Giza au 2^e millénaire*, BDE 70 (Cairo 1976), 320-328 et C. Zivie-Coche, "Aux marges de Memphis: Giza", dans: *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*, éd. du CNRS (Paris 1988), 113-122 (spécialement 119-121); Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 50-52.

nouveau nom. Il est cependant difficile de déterminer si l'émergence des le début de la XVIII^e Dynastie de ce regain d'intérêt est d'ori- gine royale ou populaire. L'intérêt des princes pour le monument, comme le confirment des textes fameux, en est une constituante im- portante, si ce n'est fondamentale: ils ne pouvaient oublier que le site est un haut lieu de la royauté. Zone d'escapade, de promenade, de chasse dans le désert, Giza était en outre un lieu de délassement pour les princes memphites. Sommeillant à l'ombre du Sphinx, le futur Toutânès IV eut un songe célèbre, dans lequel la statue s'adres- sant à lui, lui demanda de rétablir son culte. Le texte précise que le monument fait déjà l'objet d'un pèlerinage de la part des popu- lations locales: "Les districts de Memphis venaient à lui (le Sphinx), ainsi que toutes les villes qui étaient à proximité, leurs bras en ado- ration de son visage, et chargés de nombreuses offrandes pour son ka."¹¹² Le site est ainsi un lieu de convergence, objet d'une piété royale autant que populaire, comme le confirment les nombreux documents trouvés sur place.

3. Deir el-Bahari

L'activité religieuse privée régissant à Deir el-Bahari, sur la rive ouest de Thèbes, illustre à la fois le phénomène du culte local, des déplace- ments à l'occasion des fêtes, et la pratique des inscriptions commé- morant une visite. Comme à Saqqara, c'est sur les marges, en bordure du désert, que les pèlerins locaux vont occasionnellement se déplacer. A Deir el-Bahari, les Thébains vont visiter et prier la déesse Hathor. Les visiteurs du lieu à l'époque ramesseide, dont quelques hauts per- sonnages de la Cour, ont laissé leurs inscriptions sur les parois de l'ancien temple de Toutânès III, devenu site d'un culte populaire envers Hathor.¹¹³ Si le pèlerinage local concerne essentiellement les Thébains, des personnes de passage peuvent également s'arrêter au sanctuaire: ainsi un certain Hori, scribe employé au temple de Min, qui vient peu-être de Panopolis, au nord, et un prêtre du "temple d'Horus" (d'Edfou?).¹¹⁴ Un groupe considérable de ces inscriptions

¹¹² Texte: Urk. IV, 1539-1544; passage choisi ici: 1542 8-9; voir le texte, le com- mentaire et la traduction chez Zivie, *Giza au 2^e millénaire*, 125-145.
¹¹³ M. Marciniak, *Deir el-Bahari I. Les inscriptions hiéroglyphes du Temple de Thoutmès III*, Centre d'Archéologie Méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences (Varsovie 1974), 20-36.
¹¹⁴ Inscriptions n° 28 et 119, Marciniak, *Deir el-Bahari I*.

furent écrites à l'occasion de la "Belle Fête de la Vallée", lors de laquelle on se déplaçait sur la rive ouest:

L'an 22(?) deuxième mois de la saison Chemou, le 23 ème jour. Ce jour-là est venu le scribe Ashakheret, dans la maison de Khonsou à Karnak avec la danseuse d'Amon Taynedjem pour prier devant la maîtresse Hathor, maîtresse de Djoseret, pendant la Belle Fête de la Vallée d'Amon-Ré, le roi des dieux, fille de Ré. Donne-moi la santé (et) la force.¹¹⁵

Participant probablement à un cortège clérical, l'auteur de cette inscription, à l'instar de ceux des autres attestations étudiées par Marciniak, a sans doute profité de l'occasion de la fête d'Amon l'amenant sur la rive ouest pour aller prier Hathor. On remarquera aussi que le style de ces graffiti est moins conventionnel qu'à l'accoutumée, plus spontané. Ces inscriptions sont des demandes de protection, des formules de reconnaissance envers la divinité; parfois seul un nom fut gravé. Ce groupe homogène d'inscriptions diffère passablement de celles des sites qui ne sont que des monuments remarquables que l'on visite, même avec une pieuse intention, ou un comportement de dévot. Ce ne sont pas des inscriptions de visiteurs en promenade admirant les merveilles du passé; le site est un oratoire, à l'instar de celui de Sekhmet à Abousir, on y prie une divinité à laquelle on rend visite à l'occasion, probablement rapidement, comme le suggère Marciniak.

II. Époque gréco-romaine

Il serait abusif de tracer une nette césure entre l'époque ptolémaïque et celles qui la précèdent, notamment en matière religieuse. Cependant, la question des pèlerinages dans l'Égypte gréco-romaine a pu être traitée pour elle-même, sans que l'on conçoive ces pèlerinages comme un prolongement direct des pratiques pharaoniques plus anciennes. Cela est principalement dû au fait que pour une part importante, la documentation considérée est en langue grecque. Les égyptologues et les épigraphistes s'accordent pour reconnaître en Égypte gréco-romaine l'existence indéniable de pèlerinages individuels.¹¹⁶ Il reste à déterminer dans quelle mesure les visites et cer-

¹¹⁵ M. Marciniak, "Encore sur la Belle Fête de la Vallée", *Études et Travaux* 5 (1971):54-64, inscription n° 1, 54-56.

¹¹⁶ Sur le sujet en général, lire E. Bernand, "Pèlerins dans l'Égypte grecque et

tains pèlerinages manifestes de l'époque gréco-romaine attestés par des inscriptions grecques procèdent ou non de coutumes égyptiennes plus anciennes. Il ne faut pas oublier que pour pèleriner il faut bénéficier d'une situation politique propice au voyage. Dans les périodes de confusion et de troubles qui suivirent le Nouvel Empire, puis lors des guerres, des invasions, le climat n'était certes pas favorable aux expéditions lointaines. La paupérisation de la population contribua encore à accroître les tendances autarciques des Égyptiens. Aux époques plus fastes, sous les Saïtes, sous la domination perse, les cultes populaires connurent une nouvelle recrudescence: que l'on songe au témoignage d'Hérodote. Aussi, on verra facilement dans l'époque ptolémaïque puis romaine une stabilité intérieure (certes entrecoupée de périodes plus au moins agitées), liée à une autorité centrale de plus en plus puissante, permettant aux voyageurs des trajets assez sereins à l'intérieur du pays. Avec l'arrivée des Grecs, s'ajoute également une nouvelle donnée: un intérêt pour le passé prestigieux de l'Égypte, une fascination chez les intellectuels pour les secrets d'une civilisation riche en mystères.¹¹⁷ Cet intérêt se manifeste par la visite des sites du passé prestigieux, devenus curiosités touristiques. Nous ne sommes finalement pas très loin de l'intérêt des Égyptiens du Nouvel Empire pour leur propre passé, d'autant plus que cet intérêt des Grecs pour les dieux et les monuments égyptiens s'accompagne lui aussi de piété. Si l'on se tourne vers Alexandre, on découvre que c'est un souci de légitimation et de fierté personnelle qui le poussa à prendre la longue route de l'oasis de Siouah, pour rendre visite au dieu Amon et à son oracle.¹¹⁸ Ce pèlerinage individuel est un exemple marquant de l'attirance exercée par les cultes égyptiens, ainsi que des motivations qui peuvent conduire à prendre la route pour rencontrer un dieu particulier.

romaine", *Mél. Lévêque* (1988), 49-63. N. Hohlwein, "Déplacements et tourisme dans l'Égypte romaine", *CdE* 15 (1940):253-278.

¹¹⁷ Voir notamment F. Hartog, "Les Grecs égyptologues", *Annales ESC* 5 (1986):953-967. Sur l'historique des Aegyptiaca grecques précédant l'époque ptolémaïque, cf. C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote* (Paris 1971). Sur Hérodote et son approche "touristique" des cultures qu'il rencontre, cf. J. Redfield, "Herodotus the tourist", *Classical Philology* 80 (1985):97-118.

¹¹⁸ Récit chez Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 26.11-27.11 et Arrien, *Anabase*, 3.3-4. Sur le site et la visite d'Alexandre, cf. K. Kuhlmann, *Das Ammonion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, AVDAIAK 75 (Cairo 1988), notamment 141-157. Également dans un souci d'égyptianisation de la part d'un souverain étranger, cf. P. Derchain, "La visite de Vespasien au Sérapeum d'Alexandrie", *CdE* 28 (1953):261-279.

beau nom de X demeure ici devant (le dieu).¹²³ formule parfois complétée d'implications: "celui qui effacera cela, on effacera son nom au ciel."¹²⁴ A Médinet Habou par exemple, l'étude des graffiti démotiques a montré que la majorité des inscriptions provenait de prêtres en service dans le temple même ou venant des alentours.¹²⁵ Si le souhait de rester auprès du dieu, concrétisé par une inscription sur pierre, émane très souvent des locaux, cependant, comme on le verra, certains sanctuaires drainent également parmi leurs fidèles des gens venus spécialement de loin. La piété envers le dieu du lieu, ce "pèlerinage occasionnel" déjà décrit, est parfaitement illustrée par l'acte d'adoration d'un certain Sansnôs, écrit sur un mur du temple de Kalabchah (Talmis) en Nubie, à l'époque impériale:

Sansnôs, fils de Pseno ..., écrit: vénère le divin, sacrifie à tous les dieux, visite chaque sanctuaire en faisant acte d'adoration, honore particulièrement les dieux ancestraux et vénère surtout Isis, Sarapis, les plus grands dieux, sauveurs, bons, bienveillants, bienfaiteurs.¹²⁶

Selon E. Bernard "le texte met en évidence les trois éléments qui paraissent constituer du fait de pèleriner: (1) une intention pieuse qui motive (2) un déplacement (3) vers un lieu consacré."¹²⁷ Par ailleurs, des conseils de piété comparables sont aussi attestés dans la documentation démotique.¹²⁸

Précisons que dans la foisonnante documentation de l'époque gréco-romaine, il ne sera possible ici que de retenir quelques cas marquants et emblématiques. Des questions sensibles, comme la pratique de l'incubation et les procédures oraculaires, sont également liées aux

ces inscriptions liées à des carrières, montrent qu'il s'agit plus que de simples marques commémorant le passage: ce sont des témoignages de piété envers les dieux locaux.

¹²³ Voir F.L. Griffith, *Catalogue of the Demotic graffiti of the Dodecaschoenus* (Oxford 1937), 8-11.

¹²⁴ D. Devauchelle, "Les graffiti démotiques du toit du temple d'Edfou", *BIFAO* 83 (1983):123-131.

¹²⁵ H.J. Thissen, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu*, *Demotische Studien* 10, (Sommerhausen 1989), 220-221. Le texte n° 236, p. 146-149, témoigne cependant peut-être de la visite d'un groupe de prêtres venus "en pèlerinage". L'auteur donne également une bibliographie sur les éditions des graffiti démotiques (3-5).

¹²⁶ E. Bernard, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 98 (Paris 1969), 573-76, n° 165.

¹²⁷ E. Bernard, "Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine," 49. Ainsi Apollonius de Tyane (Philostate, *Apollonius de Tyane* 5.43) allait de localité en localité, passant sans cesse d'une rive à l'autre du Nil pour ne pas laisser sans visite un temple.

¹²⁸ J.D. Ray, "A pious soldier: stèle Aswan 1057", *JEA* 73 (1987):169-180; lire le texte traduit p. 175.

La documentation de base pour les visites de sanctuaires à cette époque sont les prosocynèmes, inscriptions grecques qui consistent un type particulier de dédicaces et de formules d'hommages religieux inscrites sur les monuments. Ce type de formule d'adoration se substitue épigraphiquement à la présence du fidèle sur les lieux.¹¹⁹ Dans cette mesure, le prosocynème procède du même désir attesté par les sources égyptiennes de demeurer auprès du dieu, de laisser son nom: "Je ferai que ton nom soit établi pour l'éternité et à jamais, je ne permettrai pas que ton nom périclisse dans les temples."¹²⁰ On retiendra, comme une autre pétrification de ce souhait, les gravures de pieds (les "pieds de pèlerins", en fait souvent les prêtres du temple) sur les dallages et sur les toits des temples.¹²¹ Il serait vain de chercher à déterminer si la pratique grecque du prosocynème dérive de coutumes égyptiennes (tout en adoptant une forme nouvelle) ou bien s'il s'agit d'une invention spontanée; il y a plutôt lieu de constater l'expression simultanée d'un désir de même type au sein de la population: laisser son nom lors d'une visite, rendre hommage aux dieux du lieu. Enfin, si l'on parle de prosocynèmes grecs, on se gardera de voir automatiquement l'acte d'adoration d'un "grec authentique" (à savoir un citoyen d'une cité grecque d'Égypte), définition à laquelle il est préférable de renoncer en ce qui concerne l'Égypte campagnarde et populaire de cette époque, une Égypte multi-culturelle, où les indigènes hellénisés sont nombreux, et où le seul critère onomastique ne fournit pas une preuve "ethnétique" suffisante. L'étude des prosocynèmes et des inscriptions démotiques laissées sur les monuments montre généralement que, à l'instar de ce que l'on constatait pour l'Égypte des époques précédentes, ce sont surtout des gens de passage, des fonctionnaires en mission, des militaires, qui ont profité de leur présence sur ou près d'un lieu sacré pour rendre hommage aux dieux, et pour pérenniser sur pierre leur présence en ces lieux.¹²² Dans les temples, c'est sur les toits que les prêtres en service ont parfois laissé une marque de leur piété. Une formule standard en démotique assure la permanence du fidèle auprès du dieu: "que le

¹¹⁹ Selon la définition de G. Ceraci dans son étude majeure sur la question, "Ricerche sul Prosocynema," *Aegyptus* 51 (1971):3-211.

¹²⁰ G. Posener, *Le papyrus Vandier*, Bibliothèque générale de l'IFAO 7 (Cairo 1985), 47-48, 1-15-21.

¹²¹ Pour l'essentiel, Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 59 et notamment 73-74, note 133 pour la bibliographie.

¹²² Voir par exemple la documentation publiée par D. Devauchelle et G. Wagner, *Les graffiti du Gebel Teir. Textes démotiques et grecs*, RAPH 22 (Cairo 1984). L'étude de

déplacements vers les temples, les motivant: s'y attarder en détail dépasserait le cadre de cet article.

A. Constaté un miracle: la visite au colosse de Memnon

À Thèbes, le célèbre colosse de Memnon, attira pendant plusieurs siècles des visiteurs, dont certains de marque, venus constater un miracle inexplicable, sinon par la puissance des dieux: le chant matinal d'une statue mutilée.¹²⁹ C'est donc un phénomène, et non pas un monument, qui cause la venue des visiteurs. Des deux statues d'Amenhotep III qui marquaient l'entrée de son temple funéraire disparu, seule celle de droite était douée de cette faculté singulière. Sur ses jambes, jusqu'à une hauteur d'environ 5 mètres, 107 inscriptions grecques et latines (aucune en démotique), nous informent sur le miracle. Bien que le phénomène soit également corroboré par de nombreuses sources antiques, l'incertitude règne cependant sur les événements précis qui amenèrent tout d'abord la statue à chanter, la conduisant à être investie de la personnalité du fils de l'Aurore,¹³⁰ puis finalement à se taire. La plus ancienne source sur le miracle est Strabon (XVII, 1,46) qui visite le site en 24 BCE: aussi on suspecte le tremblement de terre de 26 BCE d'être la cause d'une brisure qui aurait provoqué à l'aube (à cause de changements thermiques?) les singuliers craquements. Le colosse se tait vers la fin du 2^e siècle de notre ère. On a remis en doute l'hypothèse que la fin du phénomène résulterait de travaux entrepris par Septime Sévère.¹³¹ En effet, la seule source est *l'Histoire Auguste*, qui ne consigne pas explicitement des travaux:

¹²⁹ A. et E. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon*, BdE 31 (Cairo 1960). Les visiteurs attribuent aux dieux le phénomène; d'autres esprits moins pieux (à l'instar de Plin, 36,58) à l'action mécanique des rayons solaires.

¹³⁰ Les Grecs nommaient la région Memnonia depuis longtemps déjà; ce terme générique désignait les palais ruinés de l'Orient, Memnon étant lié à l'Éthiopie et à l'Orient en général, voir A. Bataille, *Les Memnonia* (Cairo 1952), 1-22, et 153-168 sur le colosse. Il est probable que le nom même égyptien d'Amenhotep (Neb-maât-Ré prononcé peut-être approximativement Nimmuria ou Mimmuria) dont la statue est l'effigie, soit homophone aux oreilles grecques avec celui de Memnon, cf. A.H. Gardiner, "The Egyptian Memnon", *JEA* 47 (1961):91-99. Cf. G. Haeny, "L'origine des traditions Thébaines concernant Memnon," *BIFAO* 64 (1966):203-212. Sur ce phénomène des étymologies diverses et des explications différentes d'un même nom, lire, comme me l'indique P. Borgcaud: P. Kingsley, "Poimandres: the etymology of the name and the origins of Hermetica," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993):1-24.

¹³¹ G. Bowersock, "The Miracle of Memnon", *BASP* 21 (1984):21-32, souhaiterait

Sévère ne cessa, par la suite, de rappeler le plaisir que lui avait procuré ce voyage, qui lui avait permis de connaître le culte du dieu Sérapis, de contempler les monuments antiques et de voir des lieux nouveaux. Il avait en effet minutieusement visité (diligenter inspexit) Memphis, la statue de Memnon, les Pyramides et le Labyrinthe.¹³²

Nous n'avons en fait pas de documents nous permettant de connaître exactement la nature des événements qui firent taire le colosse: on songe généralement à des réfections malencontreuses (des blocs de calcaire placés pour soutenir la tête), mais il pourrait aussi s'agir finalement d'une cause fortuite, d'une dégradation naturelle.

À la lecture chronologique des inscriptions, on est sensible à la construction d'une tradition. De l'étonnement face à un phénomène naturel dont on est témoin, à une interrogation sur la nature de la statue, un fils de l'Aurore ou un roi d'Orient dont Cambyse brisa l'effigie (inscription n° 103, 104), le bloc de pierre devient un être que l'on pressent divin et dont on organise le culte. Autant dire que c'est essentiellement dans le cadre d'une tradition grecque, qui fournit le schéma de référence mythologique pour le personnage, que ce miracle, plus que simple curiosité touristique, va attirer d'illustres personnages, comme les empereurs romains. Seul parmi les merveilles de l'Égypte, le colosse de Memnon laisse entrevoir directement aux fidèles à l'état de veille et sans intermédiaire la présence d'un dieu, du moins aux esprits aptes à accepter un tel prodige et à ceux qui veulent bien attendre le moment propice.

B. Les tombeaux royaux

Une autre curiosité thébaine: les "Syringes", tombeaux royaux ruinés de la montagne occidentale (nommés ainsi car leurs longs boyaux rappelaient la forme d'une flûte, en grec *syrix*).¹³³ Ici, à la différence du colosse de Memnon, point de miracles à constater. La visite des tombeaux figure néanmoins dans le parcours "touristique" de la rive ouest de Thèbes, plusieurs visiteurs étant auparavant allés voir le colosse; d'autres y cherchent (et y trouvent) la tombe du fils de l'Aurore. Si auprès du colosse on rêve à Homère, dans la pénombre

voir là l'action restauratrice de la reine Zénobie. Voir le nouvel examen du dossier par A. Théodoridès, "Pèlerinage au colosse de Memnon", *CdE* 64 (1989):267-282.

¹³² *Histoire Auguste*, trad. A. Chastagnol, Robert Laffont (Paris 1994), 330-331, Sévère 17.4.

¹³³ Pour ce qui suit, voir Bataille, *Les Memnonia*, 168-177.

des tombes aux décorations inquiétantes, on se plait à rechercher Platon. Sans doute que la célèbre caverne du philosophe, dont une tradition attestait la visite en Egypte, parut digne des vestiges ruïnés des grands rois du deuxième millénaire. On restera sensible à ce phénomène déjà fréquemment constaté en Egypte: un monument du passé se voit élaborer une nouvelle mémoire.

C. Les soins miraculeux

Les sanctuaires guérisseurs drainent à l'époque gréco-romaine une foule de visiteurs "intéressés", des pèlerins venant dans un but thérapeutique. De même, les visiteurs convergeant vers les oracles¹³⁴ sont plus poussés par l'intérêt personnel que par une pitié individuelle et spontanée. À l'époque ptolémaïque, les sanctuaires oraculaires et thérapéutiques qui s'adjoignent aux temples connaissent une forte vogue, ce que l'on constate du reste également hors d'Égypte, et génèrent des déplacements de personnes plus nombreux qu'auparavant.¹³⁵ L'étude des inscriptions laisse cependant entrevoir, comme à l'accoutumée, une grande majorité de visiteurs venant de la région: ainsi à Deir el-Bahari, où le sanctuaire ptolémaïque d'Amenhotep fils de Hapou est un lieu oraculaire qui s'ouvre à la population des environs (comme on l'a vu, le site attire des pèlerins locaux depuis le Nouvel Empire).¹³⁶ Nous sommes par ailleurs assez mal renseignés

¹³⁴ Sur cette question dont l'examen nous amènerait trop loin, voir essentiellement J. Cerny, dans: R. Parker, *A Saïte oracle papyrus from Thebes*, Brown Egyptological studies 4 (Providence 1962), 35-48. Résumé et bibliographie de la question par J. Lécuyer, "Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique", dans: *La divination* I, éd. A. Caquot et M. Lebourvié (Paris 1968), 1-23. P. Vernus, "Un texte oraculaire de Ramsès VI", *BIFAO* 75 (1975):103-110. L. Kakosy, s.v. "Orakel", *IA* 4 (1982):600-606. Sur la procédure à l'époque chrétienne, dont la ressemblance avec les antécédents pharaoniques est patente, cf. H. Youie, "Questions to a christian oracle", *ZPE* 18 (1975):253-257. Voir également les études de J. Quaegebeur, à partir de l'onomastique démotique, sur les dieux liés aux oracles (Thot, Tithoes, Pnepheros): "Considérations sur le nom propre égyptien Tēphthia-phōnukhos", *OLP* 4 (1973):85-100. "Tēphthibis, dieu oraculaire?", *Enchirion* 5 (1975):19-24. Voir N. Lewis, *La mémoire des sables* (Paris 1988), 100-102. Sur les mentalités dans la chora égyptienne, et sur le recours aux oracles, voir F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cultes isiaques du Musée du Caire*, EPRO 76 (1979):122-124.

¹³⁵ E. Laszkowska-Kuszał, *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*, Deir el-Bahari 3 (Varsovie 1984), spécialement 118-127. Également, A. Bataille, "Aménothès, fils de Hapou à Deir el-Bahari", *BSEF* 3 (1950):6-14, et: *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari* (Cairo 1951), notamment, sur les pèlerins locaux.

sur les pratiques thérapeutiques exactes auxquelles on recourait dans les sanatoria, édicules annexes à certains temples. On y trouvait des statues guérisseuses que l'on aspergeait d'une eau qui était buc par la suite, après que le liquide, ayant coulé sur les textes magiques inscrits sur la pierre, se soit imprégné de leurs vertus apotropaïques. On prenait également, comme à Dendera, des bains curatifs.¹³⁷ Les pratiques les plus intrigantes sont liées à l'incubation: on espérait des songes divins offrant la guérison.¹³⁸ S'il est certain qu'il existait en Égypte une antique tradition d'oniromancie, antérieure à celle consignée par Artémidore dans sa clé des songes,¹³⁹ il faut peut-être également prendre en compte pour la relation oniromanic-thérapeutique une influence grecque (et même babylonienne) dans ce domaine où, dans le sillage du dieu Asklépios d'Épidaure, les pratiques d'incubation sont notoire. En fait, ces pratiques sont à la mode dans différentes régions à cette époque, et le jeu d'influence entre les diverses manières (avec les pratiques babyloniennes par exemple) est probable, sans que l'on puisse mettre clairement en lumière une règle d'échange précise. Quelques documents attestent des sommeil dans les temples à buts curatifs avant l'époque ptolémaïque,¹⁴⁰ mais cette pratique se développe essentiellement à partir de l'époque gréco-romaine (cf. infra § II.D.3.). Au Fayoum, à l'époque ptolémaïque puis surtout à l'époque romaine, les oracles des formes locales de Sobek se multiplient (oracles de Soknopaios à Soknopaiou Nesos, de

p. xv-xxx. Le site attire encore des visiteurs à l'époque chrétienne, au quatrième siècle: ainsi les prosélytes laissés par des *siderurgi* d'Hermionthis (à une vingtaine de kilomètres) attestent de leur venue afin de sacrifier un âne; voir A. Lajjar, *Journal of Juristic Papyrology* 21 (1991):53-70. On pourrait être enclin à voir là une pratique patémique tardive, mais la raison du déplacement de ces artisans-siderurgistes, le choix du lieu, la nature du sacrifice, le dieu nommé ("Le Grand Dieu") sont autant d'éléments qui demeurent mystérieux.

¹³⁷ F. Daumas, "Le Sanatorium de Dendera", *BIFAO* 56 (1957):35-57. W. Weidenfeld, s.v. "Sanatorium", *IA* 5 (1984):376-377.

¹³⁸ S. Sauneron, "Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", dans: *Les songes et leur interprétation*, Sources Orientales 2 (Paris 1959), 17-61; spécialement sur l'incubation, 40-43. Études de base sur l'oniromancie, à partir de documents démotiques: A. Volten, *Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso)*, *Analecta Aegyptiaca* 3 (Copenhague 1942), et J. Ray, *The Archive of Hor* (London 1976), 130-136. Ajouter notamment l'étude de J. Assmann, portant sur un rêve envoyé par la déesse Hathor, dont les paroles nocturnes sont consignées par le réveur, Thotemheb: "Eine Traumoffbarung der Göttin Hathor", *RdE* 30 (1978):22-50.

¹³⁹ P. Vernus, s.v. "Traum", *IA* 6 (1984):745-749.

¹⁴⁰ Voir les remarques de Sauneron, "Les songes et leur interprétation", 52-53.

cune", 62 (note 143).

Soknebkoneus à Bakhias, de Soknebtynis à Tebtynis).¹⁴¹ Une prière intéressante, conservée sur un papyrus démotique, nous apprend qu'une femme fait appel à Sobek de Tebtynis afin que le dieu la soigne.¹⁴² Ce type de requête aux dieux à but thérapeutique est d'ailleurs également attesté dans les sources assyriennes.¹⁴³ Pour notre sujet, on retiendra essentiellement que ces pratiques généraient des déplacements nombreux vers les temples et ses officines.

Parmi les structures accueillant les malades ou les dévots en quête de quelque remède, il faut noter l'existence de chapelles de magie guérisseuse attenantes aux temples. A Karnak, un petit édifice de ce type fut découvert.¹⁴⁴ Un notable thébain avait fait construire (sous la XXV^e ou au début de la XXVI^e Dynastie) un édicule sur le parvis du temple de Mout, dont les parois consignaient des extraits de formules apotropaiques contre les scorpions. Cet édifice, qui précède l'époque ptolémaïque, confirme que les malades se rendaient vers les temples en quête de soins ou de remèdes prophylactiques magiques.

D. Quelques sanctuaires prestigieux

Bien que chaque région soit dotée de l'attirail religieux devant répondre aux souhaits des fidèles, certains sanctuaires ont une réputation pan-égyptienne. C'est le cas notamment de Philae, aux portes de l'Égypte, aux sources mythiques de la crue; c'est le cas d'Abydos au passé immémorial, et des grands centres religieux memphites. Si l'on vient à passer dans la région, le détour s'impose; mais parfois, le voyageur peut venir de plus loin pour honorer un dieu prestigieux, et inscrire un acte d'adoration qui installera le fidèle en bonne grâce auprès de la divinité. Dans certains cas cependant, la visite d'un site est plus à mettre au compte de la curiosité du touriste que de la piété du pèlerin. Ainsi, on allait voir les crocodiles sacrés du Fayoum pour le singulier spectacle qu'ils offraient.¹⁴⁵ D'autres visites aux animaux sacrés sont attestées dans les sources égyptiennes. Par exem-

¹⁴¹ Voir *LA* 5 (1984):1013 et note 367 col. 1028.

¹⁴² J.D. Ray, "Papyrus Carlsberg 67: a healing prayer from the Fayum," *JEA* 61 (1975):181-188.

¹⁴³ Comme le signale Ray, "Papyrus Carlsberg 67": voir W. Hallo, "Individual prayer in Sumerian: the continuity of a tradition", *JAOS* 88 (1968):71-89.

¹⁴⁴ Pour ce qui suit, cf. C. Traunecker, "Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak," *JARCE* 20 (1983):68-92.

¹⁴⁵ Strabon 17.38. D. Crawford, *Kerkeosiris. An Egyptian village in the Ptolemaic period* (Cambridge 1971), 95.

ple, cette inscription figurant sur une statue d'un prêtre de Mendès: "O, vous qui voyagez d'amont ou d'aval pour voir les grands béliers, priez le dieu en faveur de cette statue."¹⁴⁶

1. Philae

Les actes d'adoration écrits sur les parois du temple d'Isis à Philae¹⁴⁷ proviennent essentiellement de "pèlerins occasionnels", des gens de passage; de rares inscriptions consignent la fonction de leur auteur, précision qui permet de percevoir les raisons de la présence de la personne sur le site. Tout comme à Eléphantine auprès du dieu Khnoum et de la déesse Satis,¹⁴⁸ les visiteurs qui se pressent à Philae pour approcher Isis, s'ils ne viennent pas de la région, sont des fonctionnaires en mission, ou des gens de leur escorte, des militaires. Dans une requête émanant des prêtres de l'abaton de Philae, une évocation des visiteurs occasionnels témoigne bien de l'ordinaire des "pèlerins":

Attendu que les gens de passage à Philae, stratèges, épistates, thébarques, greffiers royaux, chefs des gendarmes, tous les autres fonctionnaires, les troupes qui les accompagnent et le reste de leur suite, nous contraignent à faire les frais de leur présence ...¹⁴⁹

Mais dans certains cas, explicitement, des visiteurs sont venus de loin, et même parfois d'Alexandrie à l'autre extrémité de l'Égypte; c'est le cas de Serenus, un authentique pèlerin qui, à la suite d'un oracle, vient honorer Isis:

Celui qui a adoré l'Isis de Philae a un sort heureux, non seulement parce qu'il devient riche, mais parce qu'en même temps il obtient une longue vie. Moi, qui ai été élevé près de l'Isis de Pharos, je suis venu ici-je suis Serenus, adjoint du très illustre Ptolémaïos-, en compagnie de Félix et d'Apollônios le peintre; incités par les oracles d'Apollon, prince invisible, c'est pour des libations et des sacrifices, que nous sommes venus ici, désireux d'y participer. Car cela était bienséant. On ne trouvera là rien à blâmer.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Yoyotte, "Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne," 20; M. Burchardt, "Ein säkularer Statuensockel in Stockholm," *ZAS* 47 (1910):111-115 (p. 112, texte B l. 1). H. De Meulnare et P. MacKay, *Mendes II* (Warminster 1976), 198, n° 58.

¹⁴⁷ A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae* 1-2 (Paris 1969).

¹⁴⁸ H. Machler, "Visitors to Elephantine: who were they?", in: *Life in a multi-cultural society: Egypt from Cambyses to Constantine*, éd. J. Johnson, SAOC 51 (Chicago 1992), 209-213.

¹⁴⁹ A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae* 1:165, n° 19 l.26.

¹⁵⁰ A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae* 2:166 sq., n° 168.

Quand on vient de loin, on aime à le souligner, comme si la piété du fidèle se mesurait à la distance parcourue: "Catillus a consacré sur la pierre divine une sainte épigramme, venu ici de la ville d'Alexandre."¹⁵¹ On compte ainsi parmi les visiteurs un certain Héliodore fils de Zénon (IG Philae n° 170), venu de Césarée Panias aux sources du Jourdain, pèlerin qui a d'ailleurs également laissé sur le colosse de Memnon une marque de son passage (inscription n° 69). Nous ne saurons jamais sans doute si dans son cas c'est un intérêt culturel ou artistique pour les merveilles de l'Égypte, ou si c'est sa piété personnelle, qui le conduisit à entreprendre ce long voyage. A Philae d'ailleurs, Isis et son temple ne sont pas les seules curiosités. La région en elle-même, une porte de l'Égypte, où la crue se gonfle, où le tumulte des cataractes du Nil témoigne de l'activité d'un dieu enfoui mystérieusement sous les blocs granitiques (comme on aime à le représenter), est chargée de sacralité: "Nous sommes venus à la limite de l'Égypte, à l'île splendide, pour voir la terre d'Isis, fille d'Inachos, et le cours profond du Nil qui, chaque année, conserve l'Égypte féconde pour le bonheur de César."¹⁵²

Si la plupart des inscriptions de Philae sont des actes d'adoration envers les dieux, environ le quart des dédicaces consiste en actes d'allégeance envers les souverains, qui ont laissé des inscriptions commémorant leur visite (Ptolémée III, Ptolémée VIII).¹⁵³

Au 5^e siècle encore, voisinent à Philae les cultes païens et les chrétiens. Le site change de propriétaire, mais ne perd pas de son attrait.

2. Abydos

A Abydos, dans les ruines du fastueux temple funéraire de Séthi I^{er}, où Strabon reconnaît un Memnonion (XVII, 1, 42), de nombreux prosyncèmes grecs,¹⁵⁴ très souvent émanant de soldats en retour de mission, remercient Sérapis de bien vouloir leur accorder la santé. Cependant, dans l'ancienne cité d'Osiris, ce n'est pas seulement pour la gloire de Sérapis-Osiris ou pour la beauté de sa parèdre Isis que l'on accourt, mais pour le rictus d'un "démon". En effet, dans les

¹⁵¹ A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae* 2:77-78, n° 142.
¹⁵² A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae* 2:128 sq., n° 158.
¹⁵³ A. et E. Bernard, *Les inscriptions grecques de Philae*, 55 sq.
¹⁵⁴ Pour ce qui suit, notamment pour les données sur l'oracle de Bès, voir P. Perdrizet et G. Lefebvre, *Les graffiti grecs du Memnonion d'Abydos, Inscriptions Graecae Aegypti III*, (Nancy 1919; repr. Chicago 1978), vii sq. Ajouter B. Boyaval, "Graffiti grec de l'Osireion d'Abydos," *CDE* 44 (1969):353-359.

ruines du temple d'Osiris, une chapelle oraculaire du dieu Bès attire les foules, principalement à l'époque romaine. La présence de Bès en ces lieux n'est pas si incongrue que certains ont pu le penser. Promu divinité majeure dès la Basse Époque, dieu populaire par excellence, Bès, comme le montre D. Meeks, rejoint Osiris par divers aspects de sa personnalité: comme ce dernier, il est acéphale et masqué.¹⁵⁵ En outre, c'est depuis longtemps en Égypte un dieu lié au sommeil, dont il est un protecteur. Les inscriptions grecques précèdent clairement que l'on venait dormir dans le temple, parfois à plusieurs reprises, pour y obtenir des songes inspirés par le dieu: "Ici, j'ai plusieurs fois dormi et j'ai vu des songes véritables, moi, Harpokras, habitant de la sainte ville de Pan, prêtre, fils chéri de Koptrias. A Bès, de qui émanent tous les oracles, reconnaissance infinie."¹⁵⁶ L'oracle de Bès prend place dans l'histoire mouvementée de la fin du paganisme. Comme le rapporte Ammien Marcellin (XIX, 12), un scandale majeur éclata à Abydos, lié à l'oracle du dieu. En 359 CE, l'Empereur Constance II est informé que l'on avait questionné le dieu sur la durée de son règne: en plein climat de proscription des oracles, cette information subtilisée aux archives du temple d'Abydos, où l'on gardait les questions adressées au dieu Bès, déclencha une féroce campagne de répression.¹⁵⁷

3. Giza et Saqqara

Sur le plateau de Giza, le Sphinx, comme le témoignent de nombreux ex-votos, ainsi que les travaux officiels de restauration, attire toujours les pèlerins locaux.¹⁵⁸ A l'époque impériale, le monument est soigneusement entretenu; les actes d'adoration, à la différence de ceux que l'on rencontre par exemple sur le colosse de Memnon, ne

¹⁵⁵ D. Meeks, "Dieu masqué, dieu sans tête," *Archéo* N° 1 (1991):5-15 (p. 11 sur Bès à Abydos). Sur l'oracle de Bès et sur son identification à un démon au début du Christianisme, voir Sauneron, "Les songes et leur interprétation," 50-52. Voir également L. Kákosy, "Problem der Religion im römischzeitlichen Ägypten," *AWR* II, 18.5 (1995), 2980-2982. F. Dunand, "L'oracle de Bès à Abydos," *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient, 15 Paris, 1997, 65-84.
¹⁵⁶ Bernard, *Inscriptions métriques*, 525, n° 131 (= IG Abydos n° 528).
¹⁵⁷ Cf. P. Chuvp, *Chronique des derniers païens* (Paris 1990), 46, 252 sq. Sur l'histoire du site à la fin du paganisme, voir aussi A. Piankoff, "The Osireion of Seti I at Abydos during the greco-roman period and the Christian occupation," *BSAC* 15 (1958/60):125-149.
¹⁵⁸ C.M. Zivie, "Bousiris du Letopolis," *Leire du Centenaire*, MIFAO 104 (Cairo 1980), 91-107.

sont pas le fait de fonctionnaires en visite, mais émanent de fractions de la population provenant de milieux plus modestes.¹⁵⁹ La statue passe pour oeuvre divine, et on vient l'admirer comme telle: "Ton corps étonnant a été façonné par les dieux éternels (...) et ils t'ont disposé au milieu d'un socle naturel, après avoir écarté le sable."¹⁶⁰ Monument du passé objet d'une nouvelle ferveur, il est possible que l'apparence du Sphinx ait en outre rappelé à des habitants du Fayoum leur dieu local Mestasytmis, dieu dont le visage se présente de face, coiffé du némès, montrant des oreilles bien visibles, prêtes à écouter les prières.¹⁶¹ Comme le dit Plin, "on vénère la face peinte en rouge du monstre" (*Hist.Nat.* XXXVI.12).

A Saqqara, la nécropole memphite est l'objet de visites de pèlerins locaux. C'est le cas du secteur du Sérapéum, où les différents lieux de cultes composaient une mosaïque culturelle trépidante.¹⁶² On y rencontrait bien sûr Sérapis, Anubis qui y avait un temple, Bastet mais aussi Astarté, on y célébrait le culte des philosophes et des poètes grecs,¹⁶³ et plus tard, dans la plaine des environs, de Mithra.¹⁶⁴ Les cultes des animaux sacrés foisonnaient: outre le taureau Apis, on momifiait "à la chaîne" ibis, chats, babouins sacrés.¹⁶⁵ Une chapelle de Bès, près de la pyramide de Têti, à quelque distance du Sérapéum, ainsi que des nombreux objets votifs à caractère obscène (notamment les phallophores) démontrent l'existence d'un culte populaire voué à ce dieu.¹⁶⁶ L'ensemble culturel comporte des chambres, on l'on peut supposer que les suppliants dormaient pour recevoir

¹⁵⁹ E. Bernand, "Pèlerinage au grand Sphinx de Gizeh", *ŽPE* 51 (1983):185-189. C.M. Zivic, s.v. "Gisa," *LA* 2 (1976):608.

¹⁶⁰ E. Bernand, *Inscriptions métriques*, 510, n° 129.

¹⁶¹ Voir G. Wagner et J. Quaegebeur, "Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode," *BIFAO* 73 (1973):4 1-60. L'inscription en cause est un socle où en démotique est invoqué Harmachis et Mestasytmis (CG 50041), *ibid.*, 46 et 57.

¹⁶² D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton 1988), 212-65.

¹⁶³ Voir J.-Ph. Lauer et Ch. Picard, *Les statues ptolémaïques du Sérapéion de Memphis* (Paris 1955). Les éléments de cet ensemble monumental unique qui sont restés *in situ*, sont aujourd'hui passablement dégradés.

¹⁶⁴ On peut voir au Musée du Caire les reliefs provenant du Mithracum memphite (rez-de-chaussée, salle 34 n° 990). Voir F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* 2 (Bruxelles 1896), 520-522, n° 285.

¹⁶⁵ Voir le résumé de H.S. Smith, qui dresse par ailleurs un excellent portrait de la physionomie des lieux, "Les catacombes des animaux sacrés", *Les dossiers d'Archéologie* 146-147 (1990):114-19.

¹⁶⁶ P. Derchain, "Observations sur les Erotica", dans G.T. Martin (éd.), *The sacred animal necropolis at north Saqqara* (London 1981), 166-170. Pour la découverte des chambres de Bès, cf. J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara* (Cairo 1907), 12 14, 28 29.

des songes prophétiques du dieu. Les fidèles venaient aussi pour consulter des onirocrites, au Sérapéum même, mais également dans les alentours: une officine d'un devin crétois nous a laissé sa célèbre enseigne près du pastophorion (devant le Sérapéum).¹⁶⁷ De nombreux graffiti et autres documents attestent d'une importante fréquentation: des visites royales, des fonctionnaires (essentiellement memphites), et la masse des fidèles, venant très majoritairement des nomes voisins.¹⁶⁸ Tout comme auprès du Sérapis de Canope, dont le temple est célèbre pour ses cures miraculeuses (Strabon XVII.17), le sanatorium du Sérapéum de Memphis attire les malades des environs. Dans l'enceinte du Sérapéion, des reclus volontaires (*katochoi*) sont au service du dieu.¹⁶⁹ Leur milieu est mixte, gréco-égyptien. Une collection d'ostraca démotiques, a permis de recueillir les archives de Hor, un prêtre égyptien originaire de la ville de Sebennyos qui vers 150 BCE pratiquait l'incubation.¹⁷⁰ Les archives de Ptolemaios,¹⁷¹ un *katochos*, sont célèbres et nous dépeignent les querelles, les problèmes de la vie quotidienne, mais aussi le climat onirique qui règne en ces lieux, où l'on attend les signes nocturnes de Sérapis. Ces *katochoi* devaient également, vraisemblablement, faire fonction d'interprètes des rêves pour les consultants.¹⁷² On n'a pas de mal à imaginer l'atmosphère bigarrée des lieux, et certainement, ceux qui venaient y chercher un point d'ancrage à leur dévotion, devaient être confrontés à une armée de charlatans.

E. Conclusions et perspectives chronologiques

Après cet examen d'une documentation enjambant les millénaires, on aura noté quelques constantes qu'il serait tentant d'expliquer par le conservatisme de la société et de l'esprit égyptiens. On pourra ainsi

¹⁶⁷ Bernand, *Inscriptions métriques*, 435-40, n° 112.

¹⁶⁸ U. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit* 1 (Berlin/Leipzig 1927), 50-52.

¹⁶⁹ Sur la katoché, ou réclusion volontaire, voir L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 47 (Munich 1964). Également: Wilcken, *UPZ* 1:52-77.

¹⁷⁰ Ray, *The Archive of Hor*.

¹⁷¹ Voir N. Lewis, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, (Oxford 1986), chapitre 5 "the recluse Ptolemaios", p. 68-87, qui nous dépeint de manière vivante l'atmosphère des lieux. Également, F. Dunand, dans: F. Dunand et C. Zivic-Coche, *Dieux et hommes en Égypte* (Paris 1991), 299-303. Pour mémoire, cf. A. Bouché-Leclercq, "Les reclus du Sérapéum de Memphis," *Mélanges Perrot* (Paris 1903), 17-24.

¹⁷² Wilcken, *UPZ* 1:60.

dévois du Nouvel Empire et des époques postérieures, que leur piété conduisait aux nécropoles des rois illustres du passé. À Hermopolis en Haute Égypte, on recueillera le cas du tombeau de Pétosiris, célèbre personnage en lieu de pèlerinage.¹⁷⁶ Le souvenir d'un personnage d'exception, que l'on n'hésiterait pas à qualifier de saint, constitue dans ce cas la cause de cet attrait pour un tombeau: "J'adresse la parole à Pétosiris dont le cadavre est sous terre, mais qui réside en réalité parmi les dieux. Sage, il est avec les sages..."¹⁷⁷ De même les sommets dans les sanctuaires, la pratique gréco-romaine de l'incubation à but curatif, et ses racines plus anciennes, préfigurent certaines pratiques chrétiennes. On avait ainsi acquis l'habitude de prendre le chemin des sanctuaires pour y obtenir une guérison d'origine divine. Avec le christianisme, la pratique reste ancrée, mais la divinité vers laquelle on se dirige alors devient le dieu chrétien. De même, l'existence des *kalochoi*, vivant en communauté, en marge de la société, évoque les tendances au monachisme de la société chrétienne postérieure.¹⁷⁸ Les mentalités, les coutumes populaires, particulièrement en Égypte, sont tributaires d'un héritage plus que millénaire.

Situer ces données en arrière plan du dossier concernant l'Égypte copte. Si l'on s'accorde à reconnaître en Égypte l'existence de pèlerinages occasionnels, et spécialement de déplacements à buts thérapeutiques, le voyage n'est pas à intégrer en lui-même dans le cadre d'une expérience religieuse. Si des sites d'attraction génèrent des mouvements de population, les mouvements de masse s'observent cependant dans des limites régionales. Mis à part peut-être le cas abydeen où c'est la nature même d'Osiris, dieu des morts, qui permet d'envisager la visite dans le cadre d'une espérance pour l'au-delà, la motivation qui préside aux déplacements vers les temples concerne des soucis courants, et non pas une quête de salut: la santé, la bonne marche des affaires, le quotidien.¹⁷³ Dans cette mesure, le développement des oracles, le recours aux dieux sauveurs, sont significatifs. Comme le remarquait J. Cerny,¹⁷⁴ la teneur des pétitions écrites en grec adressées aux oracles correspond aux demandes égyptiennes; de même, les papyrus coptes du VII^e ou du VIII^e siècle confirment que la pratique de l'oracle ne disparaît pas avec le paganisme. On s'adressait à Sérapis, à Sobek: on s'adresse à présent au dieu chrétien. L'Islam seul mettra fin à des millénaires de pratique. De même, on ne verra pas forcément de césure entre l'époque païenne et chrétienne en ce qui concerne les habitudes de déplacements vers les sanctuaires. C'est cependant au niveau de l'espérance, du contenu religieux de l'expérience, que la différence sera notable. On ne trouve pas en Égypte pharaonique des exigences de comportement, comme l'ascèse, incluant à définir le pèlerin comme un type de dévot à part entière: le pèlerinage demeure en Égypte, comme l'avait clairement défini J. Veyotte, une pratique occasionnelle, un moment, un détour. La piété que l'Égyptien éprouve pour le dieu de son terroir, il est également capable de la ressentir pour le dieu devant lequel sa route ramène.

Pour Shenoute "C'est une chose excellente que d'aller prier sur le tombeau d'un saint ou d'un martyr, pour y chanter des hymnes et des psaumes et se purifier pour ensuite communier."¹⁷⁵ On n'aura pas de mal à voir comme des préfigurations de cette attitude, celle des

¹⁷³ Lire sur la question: D. Meeks, "Le Salut en Égypte", *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 11/61 (1987):487-498.
¹⁷⁴ A. Sadek, *Les pèlerinages coptes en Égypte*, 2. Voir aussi J. Quaegebeur, "Les saints égyptiens préchrétiens", 131 note 10, qui cite H. Delehay, P. Pecters, R. Lechat, "Les Martyrs d'Égypte", *AnBoll* 40 (1922):38.

¹⁷⁵ Cité par G. Viaud, *Les pèlerinages coptes en Égypte*, 2. Voir aussi J. Quaegebeur, "Les saints égyptiens préchrétiens", 131 note 10, qui cite H. Delehay, P. Pecters, R. Lechat, "Les Martyrs d'Égypte", *AnBoll* 40 (1922):38.
¹⁷⁶ Ce que rappelle J. Quaegebeur, "Les saints égyptiens préchrétiens", 129-131.
¹⁷⁷ Bernard, *Inscriptions métriques*, 495-98, n° 125. Voir aussi G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris* (Cairo 1924), 21-25.
¹⁷⁸ Ce que rappelle J. Quaegebeur, "Les saints égyptiens préchrétiens", 129-131.

CONTENTS

<i>List of Maps</i>	ix
<i>Acknowledgments</i>	x
<i>Abbreviations</i>	xi

I INTRODUCTION

DAVID FRANKFURTER	
Approaches to Coptic Pilgrimage	3

II INDIGENOUS FOUNDATIONS

YOURI VOLOKHINE	
Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques cultuelles	51
ALLEN KERKESLAGER	
Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt	99

III THE GREAT REGIONAL CULTS

IAN RUTHERFORD	
Island of the Extremity: Space, Language, and Power in the Pilgrimage Traditions of Philae	229
DOMINIC MONTSERRAT	
Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity	257
PETER GROSSMANN	
The Pilgrimage Center of Abû Mînâ	281
STEPHEN DAVIS	
Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt	303

HEIKE BEHLMER	Visitors to Shenoute's Monastery	341
IRFAN SHAHID	Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period	373
IV THE RITES OF COPTIC PILGRIMS		
LUCIA PAPINI	Fragments of the <i>Sortes Sanctorum</i> from the Shrine of St. Colluthus	393
LESLIE S.B. MACCOWILL	Chant in Coptic Pilgrimage	403
JANET TIMBIE	A Liturgical Procession in the Desert of Apa Shenoute	415
V BEYOND PILGRIMAGE, BEYOND EGYPT		
DAVID BRAKKE	"Outside the Places, Within the Truth": Athanasius of Alexandria and the Localization of the Holy	445
GEORGIA FRANK	Miracles, Monks, and Monuments: The <i>Historia Monachorum</i> in <i>Aegyptio</i> as Pilgrims' Tales	483
Index		507
Diagrams and Plates		517

LIST OF MAPS

Roman and Coptic Egypt	frontispiece
Egypt and Western Arabia	105
Desert of Judah	375
Sinai	378
Arabia and the Fertile Crescent in the Sixth Century	381