

University of Groningen

Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642)

Dijkstra, Jitse Harm Fokke

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version

Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:

2005

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Dijkstra, J. H. F. (2005). *Religious encounters on the southern Egyptian frontier in Late Antiquity (AD 298-642)*. s.n.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Nederlandse Samenvatting

Inleiding

De Oudegyptische cultus op Philae, een eiland gelegen in het uiterste zuiden van het Oude Egypte en het Romeinse rijk, heeft altijd een uitzonderingspositie ingenomen in het onderzoek naar de religieuze overgang van de Oudegyptische godsdienst naar het christendom in de late Oudheid (4de-7de eeuw n.Chr.). Dit heeft alles te maken met de ligging van Philae aan de grens met het zuidelijker gelegen Nubië. Terwijl algemeen wordt aangenomen dat Egypte in de 6de eeuw christelijk was geworden, zouden de laatste priesters van Philae de rituelen nog in stand hebben gehouden.

Dit beeld is gebaseerd op een passage uit het werk van de 6de-eeuwse, Byzantijnse historicus Procopius, waarin deze vertelt hoe twee volkeren die leefden in het Nijldal in Nubië ten zuiden van Philae, de Blemmyers en de Noebaden, de tempels nog bezochten tot in de regeerperiode van keizer Justinianus (527-565). Volgens Procopius maakte deze keizer een einde aan de 'heidense' cultus door opdracht te geven aan zijn generaal Narses de tempels te vernietigen. Aldus geschiedde: Narses zette de priesters gevangen en stuurde de godenbeelden naar Byzantium (Constantinopel). Met deze gebeurtenis, die is te dateren tussen 535 en 537, zou een einde zijn gekomen aan de Oudegyptische cultus op Philae en daarmee aan de eeuwenoude Egyptische godsdienst.

Er zijn echter problemen verbonden aan deze letterlijke interpretatie van Procopius. Alleen al de mededeling dat de tempels vernietigd werden roept argwaan op, want de tempels van Philae behoren tot op de dag van vandaag tot de best bewaarde antieke monumenten in heel Egypte. Ook de suggestie dat de Oudegyptische cultus door toedoen van de Blemmyers en de Noebaden in de zesde eeuw springlevend was, roept vragen op. Al vanaf de vierde eeuw was er een bisschopszetel gevestigd op Philae en moet er ook een christelijke gemeente hebben geleefd op hetzelfde kleine eiland. Bovendien ligt het voor de hand dat een wereld die geleidelijk aan christelijk werd, haar effect moet hebben gehad op de Oudegyptische cultus op Philae. Het lijkt er dan ook op dat het verhaal ingewikkelder is dan Procopius het voorstelt. Wat gebeurde er met de Oudegyptische cultus op Philae in de late Oudheid? En welke rol speelde het christendom in deze veranderende situatie?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden, probeert deze studie het beeld dat Procopius oproept op twee belangrijke punten te nuanceren. Ten eerste zijn de opmerkingen van Procopius getoetst aan andersoortige bronnen zoals documenten en archeologische gegevens. Ten tweede is de Oudegyptische cultus op Philae geplaatst tegen de achtergrond van een serie regionale ontwikkelingen, waarin het christendom langzamerhand de overhand kreeg. Een regionale studie kan een complexer en dynamischer beeld geven van het proces van religieuze overgang. Daarom gaat deze studie niet alleen in op het proces te Philae, maar ook in twee andere nederzettingen in de regio, Syene (het moderne Aswan) en Elefantine. Met regio wordt hier het gebied rond de eerste stroomversnelling van de Nijl bedoeld, oftewel het eerste Cataractgebied.

De Oudegyptische cultus op Philae in de vierde en vijfde eeuw

Voordat de situatie op Philae bestudeerd kan worden, is het echter noodzakelijk eerst iets naar het zuiden te gaan om de relatie van het tempeleiland met de zuidelijke volkeren te kunnen begrijpen. Ook in dit geval geeft Procopius een vereenvoudigde weergave van een veel complexere werkelijkheid. In de genoemde passage vertelt Procopius over de terugtrekking van de zuidgrens van het Romeinse rijk naar Elefantine in 298. Keizer Diocletianus zou op Philae vrede hebben gesloten met de Blemmyers en de Noebaden door hun, naast toegang tot Philae, jaarlijks een geldbedrag te beloven in ruil voor het niet uitvoeren van invallen in Egypte.

Dit beeld van twee volkeren die duidelijk gescheiden van elkaar aan de zuidgrens van het Romeinse rijk leefden, heeft de interpretatie van de vierde- en vijfde-eeuwse bronnen

aangaande de streek ten zuiden van Philae, de Dodekaschoinos (“Twaalfmijlenland”), bepaald. Uit een nieuwe interpretatie blijkt dat de situatie aan de zuidgrens veel complexer was dan Procopius het voorstelt. De bevolking van de Dodekaschoinos bestond uit een lappendeken van stammen. Blemmysche stammen, die oorspronkelijk de Oostelijke Woestijn bewoonden, vestigden zich in de loop van de vierde eeuw in de Dodekaschoinos te midden van de inheemse, Nubische bevolking. In de loop van de vijfde eeuw nam die Nubische bevolking, nu pas Noebaden genaamd, het heft in handen.

Procopius heeft deze vijfde-eeuwse situatie vermoedelijk geprojecteerd op 298, hiertoe geïnspireerd door de historicus Priscus. Deze beschrijft namelijk een ander vredesverdrag van de Romeinen met de twee volkeren in 452 of 453, waarbij hun onder meer toestemming werd gegeven de tempels van Philae te bezoeken. De bezoekers zullen echter eerder in kleine groepen dan in hele volksstammen naar Philae zijn gekomen. De Romeinen tolereerden de toegang van de zuidelijke stammen tot het eiland uit vrees voor invallen in Egypte, en dit moet de verklaring zijn waarom de Oudegyptische cultus op Philae na 298 nog zo lang voortleefde. Maar voor de vraag hoe lang, moet het antwoord gezocht worden in de inscripties op het eiland zelf.

Op de muren van de tempels van Philae is een rijk archief van inscripties overgeleverd. Het epigrafische materiaal varieert van keurig uitgehakte, officiële inscripties van de Ptolemaeën tot bezoekersinscripties waarin een naam, soms vergezeld van een gebed, wens of andere formulering, haastig in steen is ingekrast. In de Grieks-Romeinse periode was het gebruikelijk voor Egyptische pelgrims hun bezoek aan een tempel te vereeuwigen op de tempelmuren, zodat zij op deze manier voor altijd bij de goden zouden zijn. Zodoende zijn er vele honderden inscripties bewaard gebleven in verschillende schriftsoorten, met name in het Griekse en het Demotische schrift (het meeste cursieve van de Oudegyptische schriften), maar ook in het hiëroglifische, Meroïtische (het van het Demotisch afgeleide schrift van het rijk Meroë, een Nubisch koninkrijk gelegen ten zuiden van Egypte in de Grieks-Romeinse tijd), Latijnse en Koptische schrift.

Van deze inscripties dateren er twaalf Griekse en vierentwintig Demotische uit de vierde en vijfde eeuw. Aan één van de Demotische inscripties gaat een hiëroglifische inscriptie vooraf die dateert van 24 augustus 394. De inscriptie is daarmee de laatst gedateerde tekst in dit Egyptische schrift. Van de Demotische inscripties dateert de laatste tekst van 2 december 452. Deze laatantieke Demotische teksten zijn de enige die uit deze late periode bekend zijn en dit roept dan ook de vraag op hoe de positie van het Demotisch in deze tijd moet worden voorgesteld. Een vergelijking met andere antieke schriftsystemen toont aan dat marginaliserende schriften onder een kleine groep schrijvers nog lang in stand kunnen worden gehouden. Het schrift houdt op te bestaan bij de laatste beoefenaar ervan en verdwijnt daarna abrupt. Een dergelijke situatie lijkt ook van toepassing op de positie van het Demotisch op Philae in de vierde en vijfde eeuw. Deze veronderstelling wordt ondersteund door een analyse van het aantal, de plaats en de inhoud van de zesendertig laatantieke inscripties.

Om te beginnen bij de aantallen: het is verhelderend om het aantal Griekse en Demotische inscripties van de eerste drie eeuwen van onze jaartelling te vergelijken met dat van de vierde en vijfde eeuw. Uit deze vergelijking blijkt dat het aantal inscripties sterk afneemt in de late Oudheid, vooral wat de Demotische inscripties betreft. Daarnaast duidt ook de plaats waar deze inscripties zijn teruggevonden op een inkrimping van de Oudegyptische cultus in deze periode. Waar de eerdere inscripties gevonden werden op tempels verspreid over het hele eiland, zijn de laatantieke inscripties geconcentreerd in of vlakbij de belangrijkste tempel, die van Isis. De laatantieke cultus kan daarom niet onaangetast verder zijn gegaan, zoals ook duidelijk wordt uit een analyse van de inhoud van deze inscripties.

Het gaat hier merendeels om pelgrimsinscripties, die ook uit eerdere periodes bekend zijn. De laatantieke inscripties zeggen echter weinig over de bezoekers van Philae, omdat de schrijvers bijna allemaal priesters van Philae zijn. Dit duidt erop dat de cultus in deze tijd in toenemende mate geïsoleerd raakte. Isolatie blijkt ook uit wat bekend is over de in de inscripties genoemde priesters. De laatste hiëroglifische tekst is tegelijk de enige uit deze tijd en de manier waarop de Demotische inscripties zijn geschreven, laat zien dat de priesters de

Egyptische schriften nauwelijks meer meester waren. Verder trad er een vermenging op tussen de schriftsoorten, waardoor bijvoorbeeld een formulering die normaal gesproken alleen in het Demotisch werd geschreven, in het Griekse schrift werd weergegeven. Daarnaast zijn Demotische inscripties gedateerd naar de jaren van de christenvervolger Diocletianus, hetgeen voorheen niet voorkwam. Hoewel de dagelijkse rituelen, festivals en activiteiten van cultusverenigingen gewoon doorgingen, hielden de priesters de hoogste functies binnen een kleine kring. Zo is relatief veel bekend over de familie van de Smets, die in de meeste vijfde-eeuwse inscripties worden genoemd en drie generaties lang kunnen worden gevolgd. Rond 450 hadden drie broers uit deze familie de hoogste functies op het tempeleiland in handen.

Al deze kenmerken tezamen duiden erop dat de Oudegyptische cultus in de vierde en vijfde eeuw sterk was ingekrompen. Wanneer in een Griekse inscriptie van 456/457 voor het laatst sprake is van een nog bestaande cultus, dan kan deze niet lang meer hebben voortbestaan. De Oudegyptische schriften waren essentieel voor het uitoefenen van de cultus en met het schrift lijkt dan ook de cultus te zijn opgehouden. Deze constatering spreekt Procopius' bewering van een nog levende cultus in 535-537 tegen en het belang dat aan deze datum wordt gehecht moet dan ook worden heroverwogen. Het epigrafische materiaal laat zien dat de gebeurtenis niet veel meer kan zijn geweest dan een symbolische sluiting van de tempels.

De uitbreiding van het christendom in de regio in de vierde en vijfde eeuw

In deze zelfde periode had het christendom zich over het hele Cataractgebied uitgebreid. Deze uitbreiding is wat de regio betreft te volgen in drie ontwikkelingen. Ten eerste: waar misschien voorheen al enige organisatie aanwezig was, daar organiseerde de Kerk zich rond 330 definitief door twee bisschopszetels te creëren. Van oudsher was Egypte verdeeld in districten, gouwen genaamd, en de meeste bisschopszetels waren rond het Concilie van Nicaea (325) in de hoofdsteden van deze gouwen gevestigd. Het Cataractgebied lag in de eerste Opper-Egyptische gouw en had als hoofdstad Omboi (Kom Ombo), veertig kilometer ten noorden van de regio. Het getuigt van de bijzondere positie van het gebied aan de zuidgrens van Egypte dat rond 330, of in ieder geval niet lang daarna, twee bisschopszetels in de regio werden ingesteld: die van Syene, ook verantwoordelijk voor Elefantine en Contra-Syene, en die van Philae.

Op basis van kerkelijke documenten, overgeleverd in de werken van de aartsbisschop Athanasius van Alexandrië, de Koptische heiligenkalender (het *Synaxarion*) en documenten uit het gebied zelf is het mogelijk twaalf vierde- en vijfde-eeuwse bisschoppen van Syene en Philae te achterhalen. Voor Philae is daarbij zelfs nog een legendarische geschiedenis van de eerste vier bisschoppen van Philae overgeleverd die onderdeel uitmaakt van een Koptisch heiligenleven, het *Leven van Aäron*. De kerkelijke documenten laten zien dat de bisschoppen van Syene en Philae een bescheiden doch aanwezige rol vervulden in de Egyptische Kerk. Zo werden bisschop Neilammon van Syene en Marcus van Philae in 356 door de Arische aartsbisschop Georgius van Cappadocië verbannen naar de Siwa oase.

De documenten die uit de streek zijn overgeleverd, hoewel schaars, geven inzicht in de toenemende rol van de bisschop in de vijfde-eeuwse samenleving. Tussen 425 en 450 richtte bisschop Appion van Syene een petitie tot de keizers Theodosius II en Valentinianus, die bekend is geworden vanwege een opmerking die Theodosius zelf aan het document heeft toegevoegd. In de petitie vraagt Appion om bescherming van de troepen die in zijn bisdom zijn gelegerd tegen invallen van de Blemmyers en de Noebaden, zoals dat ook het geval was in het bisdom Philae. Een ander voorbeeld zijn twee inscripties uit 449-450 of 464-465, waaruit blijkt dat bisschop Daniël(ios) van Philae betrokken was bij bouwwerkzaamheden aan de kademuren van het eiland. De bisschop nam het initiatief tot het project en financierde in ieder geval een gedeelte ervan; dit alles met toestemming van de gouverneur van de provincie.

Ten tweede is de uitbreiding van het christendom in de regio te merken aan het toenemende gebruik van christelijke namen. Door papyri te bekijken die handtekeningen bevatten, is er – ondanks het kleine aantal ervan – een duidelijke toename van christelijke namen tussen de vierde en vijfde eeuw waarneembaar. Uit deze papyri wordt ook duidelijk dat

aan het einde van de vijfde eeuw het gebruik van christelijke formules en symbolen algemeen gangbaar was geworden. Verder duiken kerkelijke ambtsdragers regelmatig in de papyri op. Een derde ontwikkeling is dat kloostergemeenschappen zich in het gebied vestigden, hoewel ook hiervoor het bewijs schaars is. De belangrijkste bron voor lokale monniken is het eerdergenoemde *Leven van Aäron*.

Omdat deze hagiografische bron nog niet systematisch bestudeerd is, besteedt deze studie uitgebreid aandacht aan elementaire gegevens als de datum en de plaats van compositie van het werk, de auteur en zijn publiek. Gezien de regionale *Sitz im Leben* van het werk is het *Leven van Aäron*, niet de bijbelse figuur maar een plaatselijke monnik, vermoedelijk geschreven voor een regionaal publiek. Het werk beschrijft de levens van heilige mannen uit de streek, levens die in de vierde en begin vijfde eeuw gesitueerd worden. Het is onder te verdelen in drie samenhangende delen: een beschrijving van de levens van heilige mannen in de omgeving van Syene, een geschiedenis van de eerste bisschoppen van Philae en het eigenlijke leven van de monnik Aäron.

Het gedeelte over de eerste bisschoppen is daarbij opmerkelijk, want hiervoor bestaan verder geen parallellen in andere hagiografische werken. De vraag is dus hoe historisch dit gedeelte is. Zoals hierboven al opgemerkt is, zijn de genoemde bisschoppen hoogstwaarschijnlijk historische figuren. Maar dit wil niet zeggen dat het *Leven van Aäron* zomaar als historisch geïnterpreteerd mag worden. Het werk kan beter benaderd worden als 'spirituele communicatie' tussen een hagiograaf en zijn publiek, waarin de auteur door middel van het werk de heiligheid van de heilige tracht over te brengen op zijn publiek. Hij doet dit, in het geval van het *Leven van Aäron*, door aan te sluiten bij de belevingswereld van zijn regionale publiek, bijvoorbeeld door specifieke informatie te geven over de streek. Op deze manier kan ook de invoeging van de bisschopsgeschiedenis worden gezien: als legitimatie voor het ontstaan van het bisdom Philae en als verklaring voor het ontstaan van een volledig christelijke gemeenschap op het eiland. Dientengevolge kan geconcludeerd worden dat het *Leven van Aäron*, dat speelt in de vierde en het begin van de vijfde eeuw, geschreven moet zijn door een lokale monnik in een latere tijd waarin deze gemeenschap zich als geheel christelijk beschouwde. Er zijn aanwijzingen dat voor deze tijd aan de zesde eeuw moet worden gedacht.

De christelijke samenleving van de zesde eeuw

In de zesde eeuw speelde de bisschop van Philae een belangrijke rol in de eerste keizerlijke missie die naar Nubië werd gestuurd. Het verhaal van deze eerste missie is overgeleverd in de Syrische *Kerkgeschiedenis* van Johannes van Efeze. Daarin beschrijft Johannes hoe de priester Julianus het initiatief nam tot een missie naar Nubië met de bedoeling de monofysitische leer in te voeren (de leer dat Jezus van één, goddelijke natuur is). Daarop stuurden keizer Justinianus en zijn vrouw Theodora beiden een delegatie naar het zuiden: de eerste om de orthodoxe doctrine (de tweenaturenleer) en de tweede om de monofysitische doctrine te verkondigen. Door de intriges van Theodora arriveerde de monofysitische delegatie onder leiding van Julianus als eerste en zo bekeerde de koning van Noebadia zich tot het christendom. Hoewel deze beschrijving duidelijk is beïnvloed door de monofysitische agenda van de auteur en de 'wedstrijd' tussen keizer en keizerin waarschijnlijk verzonnen is, is er geen gereede twijfel over de historiciteit van de missie.

Uit de tekst valt op te maken dat de eerste missie naar Nubië ergens tussen 536 en 548 moet hebben plaatsgevonden. Julianus verbleef twee jaar in Nubië en liet het pas bekeerde koninkrijk over aan de bisschop van Philae, Theodorus. Die zou pas in 551 weer zijn teruggekeerd naar zijn bisdom. De sluiting van de tempels van Philae, zoals beschreven door Procopius, vond plaats in dezelfde tijd als de eerste missie naar Nubië. Tot nu toe is er een direct, causaal verband verondersteld tussen beide gebeurtenissen: eerst moest er een einde worden gemaakt aan de 'heidense' cultus van Philae alvorens Nubië gekerstend kon worden. De gebeurtenissen zijn dan ook geïnterpreteerd als deel uitmakend van een door Justinianus geïnitieerde, anti-'heidense' campagne.

Deze interpretatie roept echter de vraag op waarom de sluiting van de tempels van Philae, als die van zo wezenlijk belang was voor de missie, dan niet genoemd is in Johannes' verslag. De sluiting moet, zoals al was vermoed op basis van het epigrafische materiaal, eerder gezien worden als een propagandistische maatregel van Justinianus, die verder weinig te maken had met de missie naar Nubië. Met deze missie zette de keizer het vroegere beleid voort van verdragen sluiten met de volkeren aan de Egyptische zuidgrens. Als er al een verband was tussen de genoemde gebeurtenissen, dan moet deze worden gezocht in het algemene politieke beleid van de keizer.

Wat was dan Philae's rol in de eerste missie naar Nubië? Het aandeel van Philae in de missie kan verklaard worden doordat hier het dichtstbijzijnde Egyptische bisdom bij Nubië was. Een inscriptie uit Dendur, zo'n zeventig kilometer ten zuiden van Philae, uit 544 of 559, toont aan dat bisschop Theodorus zich bezighield met de stichting van Nubische kerken. Vermoedelijk deed hij dit vanuit zijn bisdom en verbleef hij niet een aantal jaren in Nubië, zoals Johannes beweert. Ook laat de inscriptie zien dat de Noebadische Kerk al enigszins georganiseerd was vóór de tweede missie naar Nubië plaats vond in 569. De opmerking van Johannes dat de leider van die missie, bisschop Longinus, deze organisatie volledig voor zijn rekening nam, is daarom onjuist. Behalve in de *Kerkgeschiedenis* van Johannes wordt Theodorus ook genoemd in enkele kerkelijke documenten. Kennelijk had hij een prominente positie verworven binnen de Egyptische Monofysitische Kerk. Deze positie was niet alleen bepaald door zijn aandeel in de eerste missie naar Nubië, maar ook omdat Theodorus één van de langstzittende monofysitische bisschoppen in Egypte was die nog door een gelijkgezinde aartsbisschop was benoemd.

Behalve op de Egyptische kerkpolitiek van de zesde eeuw, heeft Theodorus (ca. 525-na 577) ook een groot stempel gedrukt op het bisdom Philae. Zijn meest opzienbarende daad was de bouw van een kerk gewijd aan de heilige Stefanus in de voorhal van de tempel van Isis, waarvan enkele inscripties getuigen. Hoewel de inscripties ongedateerd zijn, zijn zij wel in verband gebracht met de sluiting van de tempels van Philae in 535-537. Dientengevolge is ook deze gebeurtenis geplaatst in het kader van de anti-'heidense' campagne van Justinianus: Theodorus zou na de sluiting in opdracht van de keizer spoedig een kerk hebben gebouwd in de tempel. Er is echter geen enkele reden om aan te nemen dat de kerkbouw direct volgde op de sluiting en ook Procopius noemt deze gebeurtenis niet. Waarschijnlijker is het dat de tempel enkele jaren leeg stond tot de bisschop, en niet de keizer, besloot tot de bouw van de kerk.

Aanleiding tot de bouw kan een incident zijn geweest dat rond 567 plaatsvond. In een petitie van de raadsliden van Omboi aan de gouverneur van de provincie wordt namelijk verteld over een hoge Egyptische functionaris die samenzweert met een groepje Blemmyers en in ruil voor hun steun bij het plunderen van het land, hun "heiligdommen" renoveert. In deze studie is beargumenteerd dat met "de heiligdommen" de tempels van Philae worden bedoeld. Als dit correct is, dan hielden de Blemmyers nog zo'n dertig jaar na de sluiting van de tempels hun band met het heilige eiland in stand, al moet hierbij niet worden gedacht aan een volledig herstel van de Oudegyptische cultus.

De inwijding van de kerk moet dan ook in een lokale context worden geplaatst. Theodorus nam tijdens zijn episcopaat enkele maatregelen die de christelijke identiteit benadrukten, zoals blijkt uit zijn betrokkenheid bij wereldlijke en kerkelijke bouwprojecten en uit zijn samenwerking met monniken uit de omgeving. Deze maatregelen waren niet nieuw, maar het is wel opvallend dat zij alle tezamen in zijn episcopaat voorkomen. Daarom is het *Leven van Aäron*, dat immers het ontstaan van die christelijke identiteit benadrukt, in deze periode gedateerd. De christelijke identiteit van Philae was zich al jaren aan het vormen, maar onder Theodorus werd dit proces van identiteitsvorming definitief afgesloten. De inwijding van de kerk van de heilige Stefanus in de tempel van Isis moet daarom niet worden gezien als een 'triomf' van het christendom na een strijd met het 'heidendom', maar als een bevestiging dat de identiteit van de bevolking van Philae volledig christelijk was geworden.

Net als op Philae was de samenleving in het hele Cataractgebied in de zesde eeuw christelijk geworden. Een analyse van het hergebruik van enkele tempels uit de streek laat zien

dat deze gebouwen niet massaal tot kerken werden omgebouwd in de vierde en vijfde eeuw, zoals wel wordt gedacht, maar dat de meeste gebouwen werden hergebruikt voor andere, meer wereldse doeleinden of eenvoudigweg leegstonden. Slechts in enkele gevallen werden tempels hergebruikt als kerken. Dit gebeurde in de zesde eeuw of later. Door de jaren heen was de focus van het religieuze landschap daarbij verplaatst naar de kerken. Een laatste factor waaruit blijkt dat de zesde-eeuwse samenleving een christelijke was geworden is de aanwezigheid van geestelijken in het openbare leven. Zo waren kerkelijke ambtsdragers betrokken bij het schrijven en ondertekenen van documenten, traden zij op als notarissen of rechters maar stelden zij als privé-personen ook documenten op.

Conclusie

Afsluitend kan geconcludeerd worden dat het proces van religieuze overgang in het eerste Cataractgebied veel geleidelijker is verlopen dan tot nu toe gedacht. Met name het beeld dat de Oudegyptische religie eindigde op Philae in 535-537 moet worden bijgesteld. Philae behoudt weliswaar de reputatie dat met zijn cultus de Oudegyptische religie als instituut, bestaande uit een priesterschap, Oudegyptische schriften, rituelen en festivals, ten einde kwam, maar de cultus was al vanaf de vierde eeuw in verval en hield waarschijnlijk niet lang na 456/457 op te bestaan. Dit hoeft echter niet te betekenen dat daarna alles voorbij was: bepaalde tradities, zoals bezoeken van de Blemmyers aan het eiland kunnen nog lang hebben voortbestaan, ook na 535-537. Hoe uniek de positie van de Oudegyptische cultus in de late Oudheid ook mag zijn geweest, zij moet tegelijkertijd worden gezien tegen de achtergrond van een ontwikkeling in de hele regio waarin de samenleving geleidelijk christelijk werd. In deze context was het misschien niet zo verwonderlijk, wellicht zelfs onvermijdelijk, dat de cultus de zesde eeuw niet haalde. Het waren de laatste priesters van Philae zelf, niet een Byzantijnse generaal, die zijn einde aanschouwden.