

IMAGINAIRES ET SAVOIRS

Jan Assmann

J'aimerais aborder le thème de cet ouvrage en suivant deux trajets. L'un nous dévoile en dix étapes les différentes images que la postérité s'est faites de la culture de l'Égypte antique : son thème est l'Égypte imaginaire. L'autre nous présente en dix étapes également les caractéristiques et les conquêtes de la culture de l'Égypte antique telles que les a mises en évidence la recherche moderne en égyptologie. Il ne s'agit donc pas là de l'Égypte imaginaire, mais de l'Égypte des chercheurs.

Premier trajet

Imaginaires. Les souvenirs traditionnels de l'Égypte antique

1. L'« Égypte antique », une invention européenne

La culture de l'Égypte antique est une invention européenne et une création du XIX^e siècle. Certes, il existe aussi une certaine réception de cette culture dans le monde arabe sous forme de légendes et de théories liées aux traditions de la Bible et du Coran et aux ruines gigantesques (EL-DALY), mais l'image scientifique de la culture de l'Égypte antique avec la structure dynastique de son histoire et les caractéristiques de son organisation politique, économique et religieuse n'a pu émerger qu'à la suite d'une recherche systématique qui débute avec l'expédition napoléonienne (1798) et la publication de ses résultats (1809-1827). Depuis la fin du XVIII^e siècle, l'Europe est prise d'une fièvre archéologique qui s'étend à tous les pays de la partie orientale du bassin méditerranéen – Grèce, Turquie, Palestine, Iraq, Iran, Égypte, Libye – mais ne vient pas de ces pays eux-mêmes. Au cours de leur développement ultérieur, certains pays se sont identifiés de manière croissante au passé que leur ont « implanté » les chercheurs occidentaux, c'est le cas par exemple de la Grèce et de l'État

moderne d'Israël, ainsi que de l'Iran avant la révolution islamique de 1979. Pour d'autres, c'est un corps étranger que certains vont jusqu'à rejeter, comme l'Égypte moderne pour laquelle *fira' oûni* (« pharaonique ») est une injure. Contrairement au monde islamique pour lequel l'Égypte antique est le symbole du paganisme, l'Occident s'attribua la culture et l'histoire de l'Égypte antique comme partie prenante de son propre passé. La recherche et la reconstruction scientifiques de l'Égypte antique débutèrent lorsque les Français entreprirent de déchiffrer les hiéroglyphes (Jean-François Champollion, 1822) et d'organiser les fouilles de manière systématique (Auguste Mariette, à partir de 1850) ; bientôt la France fut rejointe par l'Allemagne, principalement avec Karl Richard Lepsius qui perfectionna le système de Champollion et donna une assise solide à l'histoire et à la chronologie de l'Égypte. Puis, dans les années charnières entre le XIX^e et le XX^e siècle, l'« École berlinoise », vieille adversaire de la France, parvint à rendre accessible la grammaire égyptienne dans ses différents niveaux de langue ainsi qu'à créer le dictionnaire qui fait encore autorité aujourd'hui¹. L'égyptologie devint ainsi principalement une philologie et put s'établir en tant que matière universitaire dans de nombreux pays occidentaux (HORNUNG). Cependant, plus la recherche faisait apparaître la culture de l'Égypte antique, plus celle-ci semblait étrange et exotique au grand public. En cela, l'égyptologie fait aussi partie de cette approche occidentale de l'Orient qu'Edward Saïd (en une formule idéologique) a nommée orientalisme. Rien n'illustre mieux ce retournement qu'une comparaison des deux opéras égyptiens, l'*Aïda* de Verdi et *La Flûte enchantée* de Mozart. *Aïda* se déroule dans une Égypte antique mise en scène à travers des décors et des costumes d'une extrême précision historique, *La Flûte enchantée* se passe dans un univers de jardins francs-maçons dans lequel les mystères d'Isis perdurent ou ressurgissent.

2. L'Égypte des francs-maçons

L'expédition de Bonaparte qui a mis un terme à l'Égypte imaginaire s'inspirait quant à elle de l'image en vogue à la fin du XVIII^e siècle, celle que *La Flûte enchantée* met en scène. Cette Égypte ésotérique des initiations et des transmissions cachées exerça une grande fascination sur le siècle des sociétés secrètes, en particulier les francs-maçons et les *illuminati*. Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, des douzaines de traités parurent qui avaient pour thème les mystères de l'Égypte antique. La mode des romans de sociétés secrètes dont les héros se faisaient initier dans les couloirs et les souterrains des pyramides remonte à plus loin encore. En 1731, parut le roman *Sethos* de l'abbé Terrasson qui décrit l'initiation d'un jeune prince sur plus de cent pages et dans tous les détails. Loin sous terre, il doit passer une épreuve par le feu, l'eau et l'air. De multiples

¹ Adolf Erman et Hermann Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Berlin, 1928-1957, 11 vol.

romans similaires ainsi que le *libretto* de *La Flûte enchantée* mais aussi des prescriptions de rituels maçonniques et des règlements de loges font référence à cette description de Terrasson qui fut prise pour une source authentique. Les vastes installations souterraines entièrement inscrites que l'on découvrait dans les récits des voyageurs (nous savons aujourd'hui qu'elles étaient des tombeaux de rois ou des tombes privées) étaient interprétées à cette époque comme les lieux de cultes à mystères. Puisque, dès l'Antiquité, l'on pensait que les anciens Égyptiens utilisaient deux écritures, l'une pour la communication normale et l'autre comme écriture chiffrée pour les mystères, l'image d'une culture double dotée d'une face extérieure exotérique et d'une face intérieure ésotérique semblait à présent être confirmée par tout ce que l'on apprenait sur l'architecture et ses deux modes de construction, sur et sous terre. Les francs-maçons et les autres sociétés secrètes du XVIII^e siècle s'y reconnurent comme dans un miroir. De même que les prêtres de l'Égypte antique se terraient au sens propre du terme pour pratiquer leurs mystères, ils se retiraient dans le secret de leurs loges pour travailler au « perfectionnement » de l'homme et de la société (ASSMANN, *Religio Duplex*).

William Warburton, le principal agent de cette identification à l'Égypte antique, livra une interprétation politique de cette division entre une religion publique et une religion privée (ASSMANN, *Religio Duplex*). Selon lui, la religion secrète du « Tout-un », de la nature, ne pouvait pas étayer le pouvoir en place car la nature ne fait pas de différence entre l'ami et l'ennemi ou le Bien et le Mal. L'État et la société civile ont besoin de dieux qui garantissent ces distinctions, veillent sur les lois, récompensent les bons et punissent les méchants, si ce n'est dans cette vie, du moins dans l'au-delà, et qui représentent la collectivité. Comme les États païens furent exclus de la Révélation, ils durent inventer ces divinités en défiant les rois et les législateurs. Mais comme ils voulaient conserver la religion vraie et originelle du Tout-un, ils durent la faire passer à l'arrière-plan et en faire une religion secrète afin que le caractère fictif de la religion du peuple ne soit pas découvert et que les fondements de l'État et de la société ne soient pas ébranlés. Cette interprétation fut en particulier reprise par les *illuminati* qui se considéraient comme les héritiers des mystagogues (*i.e.* prêtres qui initiaient aux mystères) antiques. Dans son livre *Die Hebräischen Mystereien oder die älteste religiöse Freymaurerey* [« Les mystères hébraïques ou la plus ancienne franc-maçonnerie religieuse »] (1788), le jeune philosophe Carl Leonhard Reinhold (1757-1825) reprit la thèse soutenue par Spencer (*v.* § 3) d'une origine égyptienne de la religion de l'Ancien Testament. Il interpréta les mots par lesquels Dieu se révèle à Moïse dans la scène du buisson ardent – « Je suis celui qui est » – comme étant synonymes de l'inscription de « L'image voilée de Saïs » : « Je suis tout ce qui est, ce qui fut et ce qui sera » et entendit les deux comme l'expression du Tout-un. Schiller, qui connaissait Reinhold, résuma les idées de son livre dans son essai *La Mission de Moïse* et assura leur diffusion bien au-delà des cercles de francs-maçons et d'*illuminati*.

3. L'Égypte des théologiens et des philosophes

L'image d'une Égypte antique à la culture double, divisée en une religion du peuple et une religion secrète, un monde d'en haut et un monde d'en bas, remonte au XVII^e siècle et est liée aux noms de deux savants en particulier qui travaillèrent à la même époque à Cambridge : John Spencer (1630-1693) et Ralph Cudworth (1617-1688). Dans son livre *The True Intellectual System of the Universe* (1678), Cudworth soutenait une thèse que l'on pourrait résumer par les termes de « monothéisme cosmogonique » : toutes les religions de la terre sont monothéistes en ce sens qu'elles reconnaissent un dieu unique comme origine ou créateur du monde. Cela vaut aussi pour les religions polythéistes qui voient ce monde né de l'unité comme un monde régi par de nombreux dieux. Ces religions « païennes » distinguent une « *public theology* » dédiée aux nombreux dieux et une « *arcane theology* » qui vénère le dieu unique. Derrière la représentation de dieu divisée en deux théologies, l'une publique, l'autre secrète, il n'y a cependant pas encore la distinction que fait Warburton entre théologie politique et théologie naturelle mais celle propre à la tradition platonicienne et à sa sociologie du savoir entre le petit nombre d'« amoureux de la sagesse » qui aspire à une connaissance authentique et la masse qui a besoin des mythes, des images et des allégories. Le monde phénoménologique des apparences est la toile par laquelle la vérité se révèle et celle qui en même temps la voile. *L'Évangile selon Philippe* (§ 67), texte gnostique venant d'Égypte et écrit en copte, l'exprime de la plus belle manière :

La vérité ne vint pas au monde nue,

Elle y vint à travers des symboles et des images.

Le monde ne la recevra pas autrement¹.

L'Égypte ancienne, dont l'*arcane theology* est transmise par les traités du *Corpus hermeticum* ainsi que par bien d'autres sources grecques et latines et qui peut se résumer par la formule *Hen to pan* (« un est tout » – « tout est un ») constitue le modèle d'une telle culture clivée entre ce qui est public et ce qui reste secret. Cette idée du Tout-un est inhérente à la religion et à la théologie secrètes des Égyptiens anciens, celle qu'ils transmettaient dans leurs mystères. John Spencer comparait dans son livre *De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus* (1685) les lois rituelles de Moïse avec ce que l'on pouvait déduire des rituels de l'Égypte antique, à partir des sources antiques. Il en arrivait à la conclusion surprenante que les lois rituelles bibliques et avec elles la structure de la religion révélée par Dieu à Moïse étaient un héritage de l'Égypte. Si ce n'était pas le cas, pourquoi Dieu aurait-il conduit son peuple à vivre quatre cents

1. Guy Stroumsa a compilé, dans le premier chapitre de *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Leyde, E. J. Brill, 1996, p. 11-26, de nombreux passages semblables sur le cryptage mythologique de la vérité.

ans en Égypte et aurait-il mis à sa tête un homme élevé comme prince à la cour du pharaon et, par conséquent, initié aux mystères ? Les lois rituelles énigmatiques de l'Ancien Testament seraient des « hiéroglyphes », exactement sur le modèle égyptien. Quant au sens mystique des rites, qui ne doit se dévoiler qu'au fil du temps, il y serait crypté.

4. L'Égypte de la Renaissance

Deux découvertes de textes datant de l'Antiquité tardive, soi-disant égyptiens et rédigés en grec, ont fait fureur au xv^e siècle et ont placé l'Égypte antique au centre de débats philosophiques et théologiques : les deux œuvres de Horapollon sur les hiéroglyphes qu'un commerçant florentin acheta en 1419 dans un monastère sur l'île d'Andros et le *Corpus hermeticum*, recueil de dix-sept traités qui arriva à Florence après la conquête de Constantinople par les Turcs et dans les mains de Marsile Ficin en 1463¹. Ficin interrompit la traduction de Platon à laquelle il était en train de travailler et se mit immédiatement à traduire le *Corpus hermeticum*. Ce texte était à ses yeux bien plus important parce que beaucoup plus ancien. Hermès Trismégiste était, disait-on, un sage qui vécut et enseigna bien avant Moïse. C'était la source à laquelle avait bu Platon, ainsi que Moïse lorsqu'il reçut son éducation de prince à la cour égyptienne. C'était le véritable maître à penser de l'Occident². Ce fut l'association de ces deux découvertes qui déclencha une révolution intellectuelle.

Horapollon vivait au v^e siècle et écrivait en grec mais il fit passer son œuvre sur les hiéroglyphes pour une traduction de l'égyptien. Il décrivait les hiéroglyphes comme une écriture imagée capable de résumer des raisonnements entiers en une seule image. Il faisait totalement abstraction de la valeur phonétique des signes dont il n'avait sans doute pas la moindre idée. Il remplaça ce savoir disparu par une zoologie morale : le lièvre ne ferme jamais les yeux, le canard a un certain sens de la famille, le pélican nourrit ses petits avec le sang de son cœur, le lion est un animal royal, le serpent est immortel parce qu'il rajeunit sans arrêt, etc. Il devient ainsi possible de représenter voire d'« écrire » des concepts abstraits tels que « ouvrir », « famille », « sollicitude », « souveraineté », « immortalité », etc., au moyen d'images concrètes. Pour Horapollon, il faut être initié à ce genre de savoir pour pouvoir comprendre les hiéroglyphes³. Celui qui maîtrise les hiéroglyphes connaît les caractéristiques des choses qu'ils

1. Voir « Théologie et magie hermétiques chez Marsile Ficin » de Julie Reynaud, p. 474.

2. Concernant l'idée de la *theologia* ou *philosophia prisca* comme savoir originel universel qui aurait été transmis au monde occidental par Hermès Trismégiste et Zoroastre tout d'abord puis par Orphée et Pythagore, voir Daniel P. Walker, *The Ancient Theology*, ainsi que Michael Stausberg, *Faszination Zarathushtra*.

3. C'est aussi la manière dont Rabelais comprend les hiéroglyphes : « Bien aultrement faisoient en temps iadys les saiges de Égypte, quant ilz escrivoient par lettres, qu'ilz appelloient hieroglyphiques. Lesquelles nul n'entendoit qui n'entendist : & un chacun entendoit

représentent : le caractère des animaux, l'action de la nature, la cohérence du monde. La phonologie est remplacée par la physiologie et la connaissance de la langue, par le savoir sur le monde. C'est dans ce sens que Diodore de Sicile écrit aussi : « En s'efforçant donc de découvrir les significations cachées dans ces formes, ils parviennent à force de pratiquer et d'entraîner leur mémoire des années durant à lire tout ce qui est écrit » (*Bibliotheca historica* III, 3-4, d'après MARESTAING, p. 48 *sq.*).

À la Renaissance, cette fonction (présumée) des hiéroglyphes conduisit à une floraison de l'art héraldique qui se voulait la continuation ou la reprise de la science des hiéroglyphes de l'Égypte ancienne. On se réclamait sur ce point de Plotin qui interprétait les hiéroglyphes comme des signes qui, contrairement à l'écriture par lettres, « n'imitent pas les sons et la prononciation des phrases » mais résumant tout un discours en une image qui « est comprise en une action unique et non par une pensée et une organisation d'esprit discursives » (« De la beauté intelligible », *Ennéades*, V, 8, 6)¹. Marsile Ficin interpréta ce passage en prenant l'exemple de l'ouroboros (le serpent qui se mord la queue) comme le signe du « temps » :

Vous avez un savoir discursif sur le temps qui est multiple et flexible, lorsque vous dites par exemple que le temps passe et que, après un certain cycle, la fin rejoint le commencement [...]. Les Égyptiens résumant cependant tout un discours de ce genre en une image unique, celle du serpent ailé qui se mord la queue (*In Plotinum* V, VIII).

On tenait alors les hiéroglyphes pour une écriture secrète créée pour transmettre les doctrines hermétiques. Aujourd'hui encore, le concept de hiéroglyphe est entouré d'une aura de mystère dans le langage de tous les jours². L'écriture hiéroglyphique apparaissait dans la description d'Horapollon comme une écriture naturelle qui ne dépeignait pas les pensées par le détour d'une langue mais directement au moyen des choses elles-mêmes. La sagesse transmise dans le *Corpus hermeticum* était montrée comme une théologie naturelle qui voyait le divin incarné dans le monde et le monde animé d'un souffle divin. De même que l'écriture naturelle des hiéroglyphes s'opposait aux écritures conventionnelles que l'on connaissait jusqu'ici et qui fonctionnaient grâce à un code, la théologie naturelle, le « cosmothéisme » du *Corpus hermeticum*, s'opposait aux révélations par les écritures des religions connues.

Dans le platonisme chrétien de la Renaissance, chez Marsile Ficin, Pic de la Mirandole, Paracelse et beaucoup d'autres, la théologie naturelle de

qui entendist la vertus/propriété/et nature des choses par ycelles figurés » (Rabelais, *La Vie inestimable du grand Gargantua, père de Pantagruel*, chap. VIII).

1. Voir à ce sujet Daniel Stolzenberg, « Lectio Idealis. Theory and Practice in Athanasius Kircher's Translations of the Hieroglyphs », p. 74-97, ici p. 87 *sq.*

2. Concernant la science des hiéroglyphes de la modernité, voir en particulier Liselotte Dieckmann, *Hieroglyphics* ; Madeleine V. David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphique aux XVII^e et XVIII^e siècles* et Erik Iversen, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition*.

l'hermétisme et la « sémiotique naturelle » de l'écriture hiéroglyphique vinrent s'associer à la doctrine du « livre de la nature » propre au Moyen Âge tardif. Selon cette doctrine, Dieu ne se serait pas révélé seulement dans le livre des Écritures mais aussi dans le livre de la nature. Ainsi le cosmothéisme de l'Antiquité tardive pouvait-il être rattaché à la philosophie chrétienne. Cela conduisit à la conception d'une théologie originaire (*prisca theologia*) qui plaçait Moïse et Platon dans un groupe de sages et de porteurs de révélations bien plus anciens tels que Zarathoustra et Hermès Trismégiste. Ce n'est que vers la fin du XVI^e siècle que le Vatican repoussa cette idée qu'il qualifia d'hérésie et que la frontière traditionnelle entre le monde païen et le monde chrétien fut renforcée.

Sur une mosaïque du sol de la cathédrale de Sienne, Hermès Trismégiste est représenté comme un « Moïse égyptien », le pendant égyptien de Moïse. Tous deux enseignaient la science divine de la révélation que le premier inscrivait dans la Torah et l'autre dans le *Corpus hermeticum*. Tout comme Moïse était lié au surnaturel, Hermès Trismégiste était lié au naturel ; Moïse était un prophète, Hermès Trismégiste un « mage » au sens que la Renaissance donnait à ce terme : philosophe, théologien, philologue, médecin, expert en sciences naturelles, astrologue, devin, sorcier, ingénieur¹.

5. L'Égypte de l'alchimico-hermétisme et du paracelsisme

Dans la tradition hermétique, on peut distinguer une orientation philosophique et une orientation pratique. L'orientation philosophique trouve en particulier son expression dans les traités du *Corpus hermeticum* dont quelques-uns tels que l'*Asclépius* en latin ainsi que d'importants extraits d'autres textes étaient aussi connus au Moyen Âge par des citations (surtout chez Lactance). S'y ajoutèrent des textes coptes², arabes, des textes traduits dès le XII^e et le XIII^e siècle en latin tels la *Tabula smaragdina* (la « Table d'émeraude ») de l'Antiquité tardive et le livre du Moyen Âge *Picatrix* (*Ghâyat al-hakîm*), par exemple. L'alchimie, dont les deux branches principales, la chrysopée et la pharmacie, remontent également à l'Antiquité tardive égyptienne, représente le côté pratique de l'hermétisme ; elle est attestée par une foule de manuscrits grecs et arabes durant tout le Moyen Âge. Cependant, les deux faces sont indissociables ; l'alchimie métallurgique et médicale, aussi, s'entend comme un « art divin » et présuppose la vision du monde magico-gnostique de l'hermétisme philosophique dans lequel tout est interdépendant. La technique de la « sublimation » des

1. Voir Anthony Grafton, *Cardanus Kosmos*. Cardan, l'inventeur de ce que l'on a appelé d'après son nom « le joint de Cardan », était mathématicien, médecin, astrologue, philosophe, encyclopédiste.

2. Voir Tonio Sebastian Richter, « What Kind of Alchemy is Attested by Tenth-Century Coptic Manuscripts ? », p. 23-35 et « "The Master Spoke" : "Take One of the Sun and One Unit of Amalgam". Hitherto Unnoticed Coptic Papyrological Evidence for Early Arabic Alchemy ».

métaux fut toujours liée à la représentation de la sublimation intérieure et psychique de l'alchimiste, selon le principe des correspondances entre les éléments terrestres et les corps célestes d'une part, le système psychico-psychique de l'être humain, d'autre part. Le but de la sublimation ou du perfectionnement de l'homme était d'atteindre l'immortalité.

L'important n'est pas de savoir si l'alchimie provient bien d'Égypte mais de savoir qu'elle a été reliée à l'Égypte et qu'on l'a fait remonter à Hermès Trismégiste. Cette tradition était bien moins orientée vers la philosophie que vers la pratique, c'est-à-dire principalement vers la médecine et l'alchimie et se répandit surtout au nord des Alpes ; son représentant le plus remarquable fut Theophrastus von Hohenheim, dit Paracelse (c'est pour cette raison que cette tradition est aussi appelée alchimico-paracelsisme).

Les divers discours théoriques et pratiques de l'hermétisme ne tirent pas leur autorité de la force persuasive de leurs arguments mais de ce qu'ils en appellent à une révélation plus haute, soustraite à la raison courante. Un âge plus avancé signifie une vérité plus profonde. La meilleure des connaissances est la plus ancienne. Ainsi le savoir hermétique passe-t-il pour le savoir originaire qui a été sauvé, la sagesse d'Adam qui, d'une manière ou d'une autre, a survécu au Déluge. Sur ce point l'on pouvait s'appuyer sur diverses légendes antiques. Flavius Josèphe raconte que les petits-fils d'Adam et fils de Seth auraient écrit ce savoir originaire sur deux piliers, l'un de briques au cas où il y aurait un incendie, l'autre de pierre au cas où il y aurait un déluge. Le pilier de pierre aurait résisté au Déluge et pourrait encore être observé en Syrie. (Pseudo-)Manéthon distingue deux personnages portant le nom d'Hermès. Le premier aurait inscrit sa sagesse au moyen de hiéroglyphes sur des stèles. La *Tabula smaragdina* rejoint aussi cette légende. Après le Déluge, le second Hermès, fils d'Agathos Daimon et père de Tat, aurait traduit ces textes en grec, en aurait fait des livres, et les aurait déposés dans les temples. Ammien Marcellin écrit enfin que les sages égyptiens auraient construit des couloirs et des voûtes souterrains en prévision d'une inondation catastrophique et les auraient recouverts d'inscriptions hiéroglyphiques dans lesquelles résiderait toute leur sagesse. De telles légendes commencèrent à se propager dès l'Antiquité tardive autour des monuments égyptiens devenus énigmatiques, furent grandement enjolivées par des auteurs arabes du Moyen Âge et parvinrent alors, *via* ces sources, à l'alchimico-paracelsisme, aux rosicruciens et aux francs-maçons.

6. Les mystères d'Isis dans l'Antiquité tardive gréco-romaine

La sixième étape nous ramène dans l'Antiquité gréco-romaine. C'est ici que naît l'image de l'Égypte, transmise à la modernité européenne par les Moyen Âge occidentaux, arabes et byzantins. Ses deux principaux aspects sont de nature théologique et grammatologique : l'idée d'une divinité Tout-un qui est dans le même temps l'un et le tout, et l'idée du

hiéroglyphe qui communique et cache à la fois. L'idée de la divinité qui est tout et un, déjà rencontrée dans les écrits du *Corpus hermeticum*, se rattache surtout au nom d'Isis dans l'histoire des religions de l'Antiquité (tardive). Les « mystères » de cette déesse commencèrent à se répandre dans tout le monde connu de l'époque à un moment où l'Égypte elle-même avait perdu son importance politique après la conquête par les Perses (525 av. J.-C.) et les Grecs (323 av. J.-C.). À l'époque hellénistique, Isis fut promue au rang de divinité universelle qui incarnait de fait toutes les divinités féminines, de Vénus, Minerve et Cérès jusqu'à la Maya indienne. Tous les peuples et toutes les religions de la terre vénèrent Isis dans leurs langues et leurs rites sous différents noms « mais les Éthiopiens et les Égyptiens – ainsi que l'énonce la déesse sous la plume d'Apulée dans son *Âne d'or* – qui ont le savoir originel me vénèrent selon les rites qui me sont propres et c'est de mon vrai nom qu'ils m'appellent, Isis Reine » (APULÉE). La déesse a beaucoup, voire « infiniment » de noms (on l'appelle *myrionyme*, la déesse aux dix mille noms) parce que tous les noms de dieux renvoient à elle en dernier lieu, mais parmi tous ces noms innombrables se trouve un seul nom véritable : Isis. Isis demeura égyptienne, même en tant que divinité globale, universelle et internationale. Ce fait paradoxal est important. On ne peut prendre connaissance de son *verum nomen* que par l'initiation aux rites égypto-éthiopiens. Cette religion se considérait comme étant égyptienne, même si elle n'avait que peu à voir avec la tradition égyptienne et qu'elle était si répandue dans le monde de l'époque.

Isis est « l'Une », *moune*, qui est en même temps « tous », *hapasai*, par quoi l'on entend « toutes les déesses » (hymne d'Isidôros). Sur une inscription de Capoue, elle est même appelée « *una quae es omnia* », « toi l'une qui est tout ». À présent, Isis n'est plus seulement le symbole et la somme de toutes les divinités mais est dans un sens quasiment panthéiste le « tout » par excellence. Toutefois, l'inscription sur « l'image voilée de Saïs » revêt pour l'Isis panthéiste une importance toute particulière. Plutarque mentionne cette inscription au chapitre IX de son traité *D'Isis et d'Osiris*. À Saïs, écrit-il, « l'image assise [tò hédos¹] d'Athéna [le pendant grec de l'égyptienne Neith], qu'ils tiennent aussi pour Isis, porte l'inscription suivante : “Je suis tout ce qui fut, est et sera ; et nul mortel n'a jamais soulevé mon vêtement [tòn emòn péplon]².” »

Proclus cite une autre version de la même inscription. Il la localise dans l'*adyton* (le saint des saints) du temple, nomme le vêtement de la déesse *chitón* (un sous-vêtement léger en lin) au lieu de *péplos* (un vêtement lourd en laine), traduit le « nul mortel » de Plutarque par « personne » (ce

1. *Tò hédos* peut toutefois aussi signifier « siège » au sens de « Lieu saint ».

2. Cité par John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 130 sq. et 283 sq. Voir aussi Jean Hani, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, p. 244 sq. et Christine Harrauer, « “Ich bin, was da ist” : die Göttin von Saïs und ihre Deutung von Plutarch bis in die Goethezeit », p. 337-339.

qui inclut les dieux) et ajoute une phrase qui donne une autre tournure au motif :

Le fruit de mes entrailles est le soleil¹.

Ici, le constat « personne n'a soulevé mon vêtement » se rapporte au fait que la déesse a créé le soleil sans contribution masculine. Proclus ne peut pas tenir sa version de Plutarque. Lorsque l'on se penche sur la tradition égyptienne, on serait tenté de donner la préférence à Proclus. De fait, Neith passe aussi pour être une incarnation de l'océan originel, duquel a surgi le soleil. En revanche, si l'on jette un œil sur la réception plus tardive, la version de Plutarque de l'inscription de Saïs s'avère avoir été celle qui a eu de loin le plus d'impact. Elle seule relie le panthéisme et le mystère, le Tout-un et le dissimulé.

Dans les mystères d'Isis, il s'agissait surtout de l'espoir d'une vie éternelle. Dans ce rôle, la déesse apporte de son passé égyptien un héritage particulièrement important. Elle est celle qui a éveillé Osiris à une vie nouvelle par la force de ses formules magiques. Et, comme dans la foi égyptienne, tout homme devient un Osiris après l'exécution des rites mortuaires, il espère également recevoir d'Isis l'immortalité. De nombreux éléments laissent à penser que dans les mystères d'Isis de l'époque hellénistique subsistent des rites funéraires de l'Égypte antique qui ne sont pas mis en scène et interprétés comme l'enterrement de défunts mais comme l'initiation de vivants.

Seul Apulée, qui décrit l'initiation nocturne par allusions énigmatiques, nous donne des informations sur l'initiation aux mystères d'Isis².

Accessi confinium mortis

et calcato Proserpinae limine

per omnia vectus elementa remeavi

nocte media vidi solem

candido coruscantem lumine

*deos inferos et deos superos accessi
coram*

et adoravi de proxumo

J'ai touché aux portes du trépas ;
mon pied s'est posé sur le seuil de
Proserpine.

Au retour, j'ai traversé tous les
éléments.

Dans la profondeur de la nuit,
j'ai vu rayonner le soleil.

Dieux de l'enfer, dieux de
l'Empyrée, tous ont été vus par moi
face à face

et adorés de près³.

1. Proclus cite l'image de Saïs et son inscription dans son commentaire du *Timée* et dans le contexte de la visite de Solon à Saïs (*Timée* 30), voir Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. I, p. 140 et John Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 283.

2. Jan Bergman, « Per omnia vectus elementa remeavi », p. 671-702 ; Erik Hornung, « Les racines des mystères d'Isis dans l'Antiquité égyptienne », p. 287-293 ; Reinhold Merkelbach, *Isis Regina*, chap. xxiii, p. 266-303.

3. John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros*, p. 296-308.

L'initiation a ici clairement le sens d'une mort anticipée qui confère au myste une proximité avec dieu telle qu'elle n'est accordée, sinon dans la représentation égyptienne, qu'au mort « purifié » de manière rituelle. Il semble s'agir d'un voyage souterrain symbolique dans lequel le monde d'en bas est le royaume du soleil de minuit, tout comme dans la tradition égyptienne.

7. Mystères et écriture :

Porphyre, Jamblique, Plutarque, Clément d'Alexandrie

Deux particularités de la culture écrite égyptienne fascinèrent les Grecs par-dessus tout : l'existence (apparente) de plusieurs écritures totalement différentes dans leur aspect extérieur et l'aspect concret et imagé de l'une de ces écritures, les hiéroglyphes. Nous savons aujourd'hui qu'il s'agissait là uniquement de variantes d'un seul et même système scriptural, dont les unes, imagées, étaient utilisées pour les inscriptions et les autres, cursives, pour les manuscrits ; les Grecs en firent pourtant leur propre interprétation et attribuèrent l'écriture manuscrite à tous, à l'usage général, et l'écriture monumentale, uniquement aux prêtres (d'où le terme *hiéroglyphe*, de *hieros*, « sacré », « prêtre »). Hérodote, qui parcourait l'Égypte vers 450, écrivait déjà que les Égyptiens « utilisent deux sortes de signes scripturaux, les uns sont appelés "sacrés", les autres "populaires" (démotique)¹ ». Diodore de Sicile (1^{er} siècle av. J.-C. selon Hécatee d'Abdère) s'exprime de manière semblable :

Les Égyptiens possèdent deux écritures : l'une appelée « démotique » que tous apprennent, l'autre appelée « sacrée ». Parmi les Égyptiens, seuls les prêtres connaissent cette dernière pour l'avoir apprise des pères lors des mystères².

Les Mystères apparaissent comme une institution vouée à l'apprentissage des hiéroglyphes comme écriture sacrée.

Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, les Égyptiens de l'époque gréco-romaine ne faisaient pas usage de deux écritures mais de trois : hiéroglyphique, hiératique et démotique. Le Père de l'Église Clément d'Alexandrie, qui écrivit deux siècles après Diodore, détaille cette triade d'écritures de manière beaucoup plus précise (*Stromata* V 4,20,3)³. Il décrit l'apprentissage de ces écritures comme un chemin initiatique menant du simple écrivain au scribe initié (*hierogrammateus*). L'étudiant apprendrait tout d'abord l'écriture

1. *Historiae* II 36. Sur ce point, l'arétologie d'Isis de Kyme, dans laquelle la déesse se décrit elle-même en énumérant ses bienfaits, s'exprime aussi très clairement : « J'ai [...] distingué les écritures [*grammata*], les sacrées et les profanes, afin que tout ne soit pas écrit de la même façon. »

2. *Bibliotheca historica* III 3, voir Aleida et Jan Assmann (éd.), *Hieroglyphen. Alt-ägyptische Ursprünge abendländischer Grammatologie*, VIII, p. 33.

3. Voir sur ce point Philippe Derchain, « Les Hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque », p. 243-256.

épistolaire, puis celle des prêtres ou hiératique, et enfin la hiéroglyphique. Clément appelle l'écriture hiéroglyphique *hystatēn kai teleutaian*, l'écriture « apprise et perfectionnée en dernier lieu ». Elle est le couronnement d'une culture de l'écriture sacrée élevée au rang d'art majeur et d'une virtuosité extrême. L'expression *teleutaia* fait indéniablement allusion à *teletē* (« mystères, ordination, initiation »). Porphyre traite lui aussi des écritures égyptiennes dans le contexte de l'initiation aux mystères égyptiens, dans ce cas précis, de l'initiation de Pythagore dont on dit qu'il a étudié des dizaines d'années auprès des prêtres égyptiens. Tout comme Clément, il distingue trois types d'écritures qu'il nomme « épistolographique », « hiéroglyphique » et « symbolique » (*De vita Pythagorae*, 11-12). Clément et Porphyre rattachent l'écriture des hiéroglyphes à la représentation d'un secret ou d'une cryptographie qui est en relation avec sa fonction dans les mystères.

Le second objet de fascination dans la culture écrite égyptienne réside dans le pouvoir symbolique réel des hiéroglyphes. Les Grecs en conclurent que l'écriture se rapportait directement aux choses et aux concepts et non aux phonèmes. La théorie des hiéroglyphes comme pure idéographie sans rapport avec les sons d'une langue particulière est basée sur l'œuvre précédemment citée (voir § 5) de l'Antiquité tardive, les *Hieroglyphica* d'Horapollon du Nil, Égyptien qui vécut au début du v^e siècle alors que la connaissance de l'écriture hiéroglyphique s'était déjà perdue en Égypte (livre II). Il ne faut toutefois pas oublier qu'il pouvait avoir recours à des œuvres plus anciennes, aujourd'hui perdues, comme les *Hieroglyphica* de Chérémon¹ en particulier qui reposaient sur une connaissance encore vivante des hiéroglyphes.

Bien que dans l'interprétation que donne Horapollon des hiéroglyphes comme pure idéographie sans valeur phonétique il s'agisse d'un malentendu qui empêcha longtemps leur déchiffrement, certaines caractéristiques de l'écriture hiéroglyphique ont favorisé ce malentendu. En premier lieu leur symbolisme concret. De fait, ils représentent quelque chose que l'on peut reconnaître. Ce ne sont donc pas des signes arbitraires comme l'écriture alphabétique mais une sorte d'écriture de choses, si bien que l'on fut tenté de croire qu'ils se rapportaient, par le biais d'une transposition métaphorique, non seulement aux choses représentées elles-mêmes mais aussi à tous les autres concepts possibles. Ce n'est effectivement pas tout à fait faux, si ce n'est que le mode de transposition n'est pas un système métaphorique basé sur le contenu mais l'homophonie, la consonance phonique. De plus, parmi les hiéroglyphes, il existe des signes qui n'ont pas de valeur phonétique mais seulement une valeur de signification, ou déterminatifs. Nous appelons déterminatifs des signes qui se réfèrent à des catégories de signification telles que les « dieux », les « personnes », le « mouvement », l'« espace », le « temps », le « liquide », les « plantes », etc. Ces signes

1. Chérémon vécut au I^{er} siècle apr. J.-C. Il fut d'abord prêtre égyptien puis s'en alla à Rome en tant que précepteur de Néron. Voir les travaux de Pieter W. Van der Horst.

n'ont aucune valeur phonétique et, le plus souvent, ils ont une valeur de signification pour laquelle la langue égyptienne ne dispose d'aucun mot¹.

Mais l'idée d'une signification immédiate et iconique des hiéroglyphes repose surtout sur une conception que les Égyptiens eux-mêmes se faisaient déjà de leur écriture. Elle s'exprime dans un procédé que l'on pourrait nommer « étymographie » par analogie avec l'étymologie². Lorsque les Égyptiens réfléchissaient à la signification d'un mot, ils partageaient la plupart du temps de la graphie. Dans le mythe démotique de l'œil du soleil, par exemple, on trouve plusieurs explications de signes qui suivent la méthode étymographique de Horapollon : « Si l'on veut écrire le mot "miel", on dessine une image de Nout un roseau à la main, elle est en effet celle qui purifie les temples de la Haute et de la Basse-Égypte lorsqu'ils sont refondés » (LOPRIENO, t. 3-5, p. 1054). « Lorsqu'on veut écrire le mot "année", on dessine l'image d'un vautour car elle [la déesse représentée par le vautour] fait advenir les mois. La déesse originelle est celle qui fait advenir tout ce qui existe sur la terre : c'est d'elle que tout procède³. » L'énoncé « On nomme aussi l'abeille "reine" » réfère à la graphie du titre royal *hjt* utilisant l'abeille. D'autres explications de hiéroglyphes se trouvent dans le décret de Canope (SPIEGELBERG, p. 74 et 91) et sur le papyrus Jumilhac. Concernant les trois signes unilitères j – n – p, avec lesquels on écrit le nom du dieu Anubis, on y lit : « En ce qui concerne le "J", c'est le vent ; le "N" est l'eau ; le "P" est la montagne » (Papyrus Jumilhac VI.7)⁴. Un autre passage raconte comment l'ennemi des dieux, Baba, s'est suicidé d'un coup de hache, ce que les dieux commentent ainsi : « "Son arme est dans sa tête" et c'est ainsi qu'est né le mot *hfty* ("ennemi") » : il s'écrit avec le signe d'un homme à terre qui s'est fendu lui-même le crâne avec une hache (*heauton timōroumenos*) (Papyrus Jumilhac XIV.20). Ce qui « est né » ici n'est donc pas le mot mais le signe scriptural – une preuve éclatante de la pensée étymographique. Devant le mot *hfty* (« ennemi »), l'Égyptien ne pensait pas à l'étymologie du mot (de *hft*, « en face », donc comme l'allemand *Gegner*, le grec *enantios*, le français *adversaire*) mais à sa graphie.

L'Égyptien voulait représenter par son écriture non seulement les choses mais également l'ordre des choses comme en attestent des textes comme le *Monument de théologie memphite* qui y tient une place de premier plan

1. Voir les travaux de Orly Goldwasser et Matthias Müller.

2. Jan Assmann, « Etymographie. Zeichen im Jenseits der Sprache » [« L'étymographie. Signes dans l'au-delà de la langue »], in Aleida et Jan Assmann (éd.), *Hieroglyphen...*, p. 37-64.

3. L'œil du soleil (pLeiden I 384 rto IX, 10 sq.), voir LOPRIENO, p. 1057. ; Baudouin Van de Walle, « Le Décret d'Horemheb », *Chronique d'Égypte*, n° 22 (1947), p. 230-238, p. 253 sq. ; Mark J. Smith, « Sonnenaug » [« Œil du soleil »], in *Wörterbuch der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, 1984, col. 1082-1087, ici col. 1085, n. 37 ; Erich Winter, « Hiéroglyphes », in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15, p. 92.

4. Voir à ce sujet Jacques Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, p. 155 n. 133.

(SETHE)¹. Il y est question d'une représentation de la création par la parole qui s'avère être, à y regarder plus précisément, une création par l'écriture. L'univers est né de Ptah, de son cœur qui le conçut et de sa langue qui le formula. « Et Ptah fut ainsi satisfait », résume le texte, « après qu'il eut créé toutes les choses et tous les hiéroglyphes ». « Toutes les choses et tous les hiéroglyphes » – cela doit signifier l'équivalent des formes de la nature et de leur retranscription dans les signes scripturaux, donc *res* et *signa*. Le cœur imagine les formes (*signa*), la langue les vocalise en *verba* et, grâce au pouvoir créateur divin, les paroles se réalisent comme choses dans le monde sensible en cours de formation. Le cœur qui imagine équivaut à Horus, la langue qui parle à Thot. Thot est le dieu de l'écriture, dont les Grecs ont fait leur Hermès. Il parvient à transformer les pensées du cœur en langue parlée et écrite. La création est un acte d'articulation : de pensées, d'icônes et de phonèmes. Les hiéroglyphes sont les images primitives des choses qui forment l'ensemble de la réalité. En concevant les images primitives des choses, Ptah inventa aussi en même temps l'écriture que Thot n'a plus qu'à dessiner, de même que, dans son rôle de langue, il ne lui reste plus qu'à formuler les pensées du cœur. Un onomasticon, c'est-à-dire une liste de mots triés par thèmes, est de ce fait intitulé liste « de toutes les choses que Ptah a créées et que Thot a écrites » (GARDINER, p. 1). Dans le *Monument de théologie memphite*, nous avons affaire à un pan de la philosophie de l'écriture égyptienne. L'idée d'une création par la parole prit, tout naturellement, chez les Égyptiens qui pensaient de manière étymographique ou hiéroglyphique, la forme d'une création par l'écriture, d'une construction scripturale de la réalité, d'une concordance entre la totalité des choses et la totalité des signes scripturaux.

C'est dans la phase finale de la culture de l'Égypte antique, lorsque les hiéroglyphes s'éloignèrent de l'écriture cursive et qu'au hiératique vint s'ajouter le démotique, que l'idée d'une écriture symbolique, et avec elle le discours sur les hiéroglyphes, a dû voir le jour. Ce n'est donc pas en Grèce mais en Égypte même qu'est né le discours hiéroglyphique occidental. Dans la culture de l'Égypte antique elle-même se développaient déjà les points de départ de ce débat grammatologique dont les Grecs déployèrent ensuite la théorie. Sa reprise à la Renaissance influença finalement l'art et la philosophie du monde occidental jusqu'à nos jours.

1. Voir aussi Hermann Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift) et Die politische Lehre von Memphis*. Concernant la datation du texte, voir Friedrich Junge, « Zur Fehlдатierung des sog. Denkmals memphistischer Theologie, oder der Beitrag der ägyptischen Theologie zur Geistesgeschichte der Spätzeit », p. 195 sq. ; Hermann A. Schlögl, « Der Gott Tatenen ».

8. L'« égyptologie » grecque et l'autoreprésentation égyptienne

La façon qu'eurent les Grecs d'étudier la culture égyptienne prit véritablement les traits d'une égyptologie¹. Le second livre des « Histoires » d'Hérodote, qui parcourut l'Égypte en 450 av. J.-C., est une description détaillée de ce pays avec des digressions dans les domaines historique, religieux, des us et coutumes, géographique et chronologique. L'histoire d'Égypte en quatre volumes d'Hécatée d'Abdère, qui vécut à la fin du IV^e siècle av. J.-C. à Alexandrie, doit avoir été bien plus détaillée encore. Diodore de Sicile, un contemporain de Cicéron, a repris dans sa *Bibliotheca historica* d'importantes parties de ce manuscrit. Strabon a consacré le dix-septième livre de sa description de la terre à l'Égypte (JONES ; YOYOTTE, CHARVET et GOMPERTZ). Ces œuvres traitent de l'Égypte d'une manière très détaillée, abordant l'État, la constitution, la religion, la culture, l'histoire, les coutumes, la géographie, la mythologie entre autres choses. Elles sont toutes dominées par la fascination et l'admiration malgré un étonnement et un rejet occasionnels. C'est peut-être chez Hécatée et Diodore que cette tendance positive se fait le plus sentir. Cette représentation de la culture de l'Égypte antique est aussi ce qui a eu de loin le plus d'influence sur l'image de l'Égypte au siècle des Lumières.

Avec l'annexion de l'Égypte comme colonie de l'Empire romain, le pays perdit son attrait politique pour les Grecs. En revanche, la religion et la culture scripturale à laquelle on la rattachait étroitement devinrent le centre de leur attention. Parmi les œuvres les plus importantes de l'égyptologie grecque qui nous soient parvenues de cette période, on compte le traité de Plutarque *De Iside et Osiride* (*Écrits de philosophie des religions*, p. 135-292) ainsi que le manuscrit du néoplatonicien Jamblique qui se présente comme la réponse d'un prêtre égyptien, Abammon, à la *Lettre à Anébon* de Porphyre et que l'on connaît depuis la Renaissance sous le titre *Les Mystères d'Égypte*.

Naturellement, les « égyptologues » grecs ne pouvaient pas disposer d'un savoir de première main sur la religion égyptienne. Ils ne connaissaient pas la langue et ne pouvaient pas déchiffrer l'écriture. C'est pourquoi l'égyptologie moderne a largement contesté à cette littérature le statut de source authentique sur la religion égyptienne. L'on oublie toutefois ce faisant que des Égyptiens cultivés écrivant le grec, et très familiers de l'écriture, de la langue et de la religion égyptiennes, ont aussi pris part à ce discours égyptologique, en particulier les prêtres Manéthon de Sebennytos (première moitié du III^e siècle av. J.-C.) et Chérémon d'Alexandrie (I^{er} siècle apr. J.-C.)². La majeure partie de leurs œuvres ne nous est

1. Christian Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote* ; François Hartog, « Les Grecs égyptologues », p. 953-967 et « Voyages d'Égypte ».

2. Voir les travaux de Pieter W. Van der Horst, *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher* ; *Hierogliefen in de ogen van Grieken en Romeinen*, p. 44-53 et « The Secret Hieroglyphs in Classical Literature », p. 115-123.

certes pas parvenue mais Plutarque, Jamblique et d'autres encore purent les utiliser. Des informations authentiques peuvent aussi tout à fait être arrivées de cette manière dans leurs manuscrits. Il est donc possible que se trouvent plus d'idées et de motifs authentiquement égyptiens que nous le pensons dans l'image de l'Égypte que les « égyptologues » grecs nous ont transmise.

À ces écrits « égyptologiques » gréco-égyptiens s'ajoute dans l'Antiquité tardive une littérature religieuse gréco-égyptienne très abondante, parmi laquelle on peut citer en particulier les « papyrus magiques¹ » et les traités du *Corpus hermeticum*. Cette littérature se présente le plus souvent comme une traduction de l'égyptien, mais elle est si imprégnée de motifs et de concepts néoplatoniciens que l'on a volontiers écarté ce qui était égyptien comme une mascarade². Cependant, Jamblique souligne formellement que les écrits « hermétiques » ont été lors de leur traduction en grec transcrits aussi « dans la langue [c'est-à-dire l'appareil conceptuel] des philosophes » (*De mysteriis* VIII.3). Cela veut dire que les choses pourraient être inversées : l'« emballage » n'est pas l'égyptien mais le grec ; en tout cas, les parties égyptiennes de ce discours aussi sont aujourd'hui considérées sous un jour tout autre (FOWDEN)³.

Toutefois, la littérature grecque écrite par des Égyptiens avait indéniablement des visées de propagande, c'est-à-dire qu'elle souhaitait donner l'image la plus impressionnante possible de la culture égyptienne aux Grecs et aux autres peuples. Il faut se représenter ces auteurs comme des membres de la classe supérieure cultivée et parlant grec. C'étaient surtout des prêtres. Dans le contexte de la domination étrangère qui débuta avec la conquête de l'Égypte par les Perses en 525 av. J.-C. puis se renforça à bien des égards avec les Macédoniens et les Romains, l'élite égyptienne native dut supporter la perte de son pouvoir politique qui passa alors aux mains des occupants. Si les Perses dirigèrent le pays avec la participation des Égyptiens, les Grecs quant à eux émigrèrent de manière massive en Égypte et s'établirent dans le pays en tant que nouvelle classe supérieure⁴.

1. Karl Preisendanz et Albert Henrichs, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* ; Hans Dieter Betz et al., *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells*. Voir également les cinq volumes édités par Reinhold Merkelbach et Maria Totti, *Abrasax, Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts* (détaillés dans la Bibliographie). Concernant l'arrière-plan égyptien de la littérature magique gréco-égyptienne, voir en particulier Jacco Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*.

2. André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, conteste tout arrière-plan égyptien des écrits hermétiques et les comprend seulement dans le contexte du néoplatonisme.

3. Le point de départ de cette reconsidération fut la découverte des écrits hermétiques en copte de Nag Hammadi, voir sur ce point Jean-Pierre Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*.

4. Concernant les conditions sociales de l'Égypte ptolémaïque et romaine, voir David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* ; Koen Goudriaan, *Ethnicity in Ptolemaic Egypt* et Roger S. Bagnall, *Hellenistic and Roman Egypt. Sources and Approaches*. Christina Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and*

L'élite égyptienne réagit à la perte de son influence politique et de son statut social par un processus d'émigration intérieure et se retira dans les temples. Cela conduisit, d'une part, à une cléricatisation de la culture égyptienne dont le support était alors surtout le clergé et, d'autre part, à une modification structurelle de la religion. Les traditions religieuses furent transformées en un système incroyablement complexe de rituels, de science et de grammatologie, une sorte de jeu des perles de verre qui put jusqu'à un certain point dédommager l'élite cléricale de la perte de son pouvoir politique par sa virtuosité, son pouvoir magico-spirituel et son prestige scientifique et intellectuel face aux Grecs. Ce changement se fait tout particulièrement jour dans la culture scripturale. Le nombre de signes de l'écriture hiéroglyphique est multiplié par dix, apprendre à écrire devient une initiation durant des décennies à un univers de savoir hautement complexe et la maîtrise de l'écriture, un art noble. Dans l'espace protégé des temples, la culture égyptienne cléricalisée parvint à résister à la pression de l'hellénisation pendant plusieurs siècles de la manière la plus étonnante, mais paya son émigration intérieure par la perte de contact avec le peuple.

L'image grecque et moderne de l'Égypte comme une culture partagée entre espace public et espace secret ne repose donc pas seulement sur une projection grecque unilatérale mais aussi sur une autoreprésentation égyptienne. On peut très bien s'imaginer que les prêtres égyptiens aient présenté aux visiteurs grecs leur religion comme une *religio duplex* (« religion double »). Naturellement, les premières questions des Grecs portèrent sur les aspects surprenants, voire repoussants de la religion égyptienne : les animaux sacrés, la forme hybride des dieux à têtes d'animaux et certains rituels et coutumes festives cruels ou obscènes tels qu'en décrit Hérodote par exemple. Tout cela, leur aura-t-on répondu, n'est que religion populaire et côté extérieur, mais derrière se cache une sagesse profonde, inaccessible au peuple. La recherche du secret dans les traditions religieuses peut s'expliquer par la situation d'une élite privée de son pouvoir politique et déchue de son rang social qui lutte pour conserver son statut, son prestige et sa reconnaissance.

9. La « Renaissance saïte »

Les deux dernières étapes de notre voyage dans le temps à travers l'Égypte imaginée nous emmènent en Égypte même, nous quittons le cadre des images européennes. Les Égyptiens ont déjà intensément travaillé sur leur passé ; ils se sont fait une idée de leur culture. C'est sans doute parce que cette dernière a été si consciente de son passé que les Grecs aussi bien que les Juifs la revendiquèrent également comme leur passé, les uns

Funerary Religion, est également instructif. Les coutumes funéraires montrent justement que la séparation des classes entre Grecs et non-Grecs n'était pas appliquée de manière stricte mais qu'il y avait une certaine mobilité sociale et des formes de mélange culturel.

positivement, les autres négativement. Le souvenir de l'Égypte commence en Égypte même. La raison pour laquelle elle joua un rôle tellement central dans la mémoire culturelle de l'Occident, c'est que ce pays plein de souvenirs s'est penché à travers les siècles sur son propre passé.

L'époque majeure du souvenir et de l'auto-imagination égyptiens fut ce que l'on appelle l'époque saïte, du nom de Saïs, capitale de la dynastie régnante, une époque profondément conservatrice qui aspira à purifier l'Égypte des ravages liés aux conquêtes assyriennes et à restaurer un pouvoir central de style classique, pharaonique, après quatre siècles d'éparpillement. Cette restauration politique alla de pair avec un vaste retour culturel vers le passé que l'on nomme « renaissance saïte¹ ». À cette époque, l'Égypte prend conscience de sa profondeur temporelle unique et copie des monuments et des textes de toutes les époques de sa longue histoire. L'éclectisme de ses formes d'expression culturelle fait de cette époque un vrai bal costumé, on assiste pour ainsi dire à une première vague d'« égyptomanie » dont les Égyptiens eux-mêmes sont les représentants. Si l'on entend l'égyptomanie au sens d'un enthousiasme pour le langage extérieur des formes de la culture égyptienne, formes qu'une époque ultérieure revêt comme un costume, l'époque saïte contient déjà les germes d'une telle mascarade culturelle.

Ce travail intensif sur son propre passé donne à la culture égyptienne une dimension réflexive, elle prend conscience de son passé et des coutumes qui lui sont propres. La mentalité égyptienne de l'Antiquité tardive à laquelle les Grecs eurent à faire en Égypte en est imprégnée : la conscience d'une « mémoire culturelle » unique qui atteint des temps reculés depuis longtemps oubliés ailleurs, un conservatisme appuyé qui voit dans la remise en œuvre et la préservation des cultes et de la culture du savoir égyptiens une sorte de garantie pour la continuité du monde et qui prône la diffusion d'idéaux de pureté pastoraux qui se généralisent et s'accroissent alors pour devenir des normes et des formes de vie culturelles. L'époque saïte fut un objet durable de remémoration ultérieure et fut elle-même une époque de souvenir culturel qui vivait dans la citation, se penchait sur toutes les époques du passé égyptien pour se les approprier et se les rendre volontairement présentes.

Le cas de la renaissance saïte n'est pas sans parallèle dans le monde ancien. Comme l'époque éthiopienne et celle de Saïs en Égypte, l'empire néo-assyrien fut une sorte de renaissance en Mésopotamie et ce n'est certainement pas un hasard que ces deux renaissances aient eu lieu sensiblement au même moment, entre le VI^e et le VIII^e siècle. Ce fut une période où ces deux civilisations qui faisaient alors autorité se construisirent une conscience temporelle spécifique, le sentiment d'être une culture ancienne qui contemple derrière elle une longue histoire et une « antiquité » vieille de plusieurs

1. Voir sur ce point Peter Der Manuelian, *Living in the Past. Studies in the Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, ainsi que Ian Assmann, *Ägypten – eine Sinngeschichte*, p. 375-382, contenant d'autres références.

millénaires. Une histoire classique, aussi, c'est-à-dire exemplaire et faisant autorité : c'est justement à cette époque que furent écrits les premiers textes bibliques et grecs faisant état de ces grandes cultures anciennes.

Le concept de « renaissance » suppose l'idée d'une « antiquité ». Tout passé n'est pas une antiquité. Ce qui caractérise une antiquité n'est pas seulement qu'elle appartient au passé. Elle doit aussi être accomplie et avoir cessé d'agir de manière continue sur le présent, sinon il ne s'agit que d'un passé. Le concept d'antiquité participe de la distance, de l'accompli, du terminé, d'une certaine manière même du « mort », auquel s'ajoute toutefois aussitôt le concept d'immortalité. Le fait que l'antiquité soit tout à la fois irrévocablement révolue et fasse autorité de manière intemporelle fait partie de son paradoxe. On ne peut pas la continuer mais on peut la faire revivre. Toute référence à l'antiquité est un acte de réanimation. L'idée d'une antiquité suppose l'expérience d'une rupture. La rupture dont il est question dans le cas des renaissances néo-assyrienne et saïte est, dans la terminologie des archéologues, celle qu'on situe entre l'âge de bronze et l'âge de fer. Elle provoque partout dans le vieux monde des retours mémoriels sur un passé exemplaire.

Cette rupture caractérise aussi de manière particulièrement claire l'histoire égyptienne. À la fin du VIII^e siècle commence en Égypte une phase de retours plus intensifs sur des époques plus anciennes qui perdure jusqu'à la conquête perse en 525 av. J.-C. et dure donc en tout deux cents ans. En égyptologie, on la désigne par les termes « archaïsme » et « renaissance ». Il s'agit d'une époque où le retour en arrière par la pensée est aussi important que l'innovation. Cette époque peut être considérée à la fois comme celle qui fut la plus tournée vers le passé et comme celle qui fut la plus novatrice et la plus moderne de l'histoire égyptienne.

10. L'invention du passé à l'époque ramesside

Si nous faisons aussi entrer dans l'histoire de l'Égypte imaginaire les Égyptiens eux-mêmes et que nous recherchons les étapes de l'auto-imagination mémorielle par laquelle les Égyptiens travaillèrent sur leur propre passé, il nous faut encore faire un grand pas en arrière en deçà de l'époque saïte. Dès le Nouvel Empire, au XIII^e siècle av. J.-C., se produit un retour inédit sur le passé. L'explication en est, d'une part, l'énorme rupture dans les traditions que représenta l'époque amarnienne avec le renversement monothéiste d'Akhenaton et, d'autre part, un processus de longue durée, un changement dans la langue égyptienne. Ce changement a fait apparaître au cours des siècles, entre la langue littéraire du Moyen Empire et la langue usuelle des XIII^e et XIV^e siècles, un fossé qui conduisit finalement à apprendre la langue classique comme une langue étrangère. On prit ainsi conscience jusque dans le grand public de l'écart culturel avec la tradition textuelle littéraire et religieuse du Moyen Empire. Le passé était devenu étranger, mais il n'en était devenu par là que plus important et que plus porteur d'autorité. Jusqu'à l'époque amarnienne (vers 1350

av. J.-C.), la langue scripturale et littéraire du Nouvel Empire se rattacha à l'idiome du Moyen Empire ; mais, à l'époque amarnienne, on rapprocha les textes écrits de ceux du langage familier. L'époque ramesside a repris cette innovation et a développé sa propre langue littéraire qui représente un compromis entre langue familière et langue écrite. Toutefois, on recommença à rédiger en même temps des textes dans la langue du Moyen Empire qui n'était alors plus une langue écrite contemporaine mais devait être apprise à part comme une « langue classique »¹. C'est pourquoi le changement dans la langue et la rupture dans les traditions se conjuguèrent pour faire naître la « littérature classique » du Moyen Empire.

La littérature sapientale du Moyen Empire est le symbole de la « littérature classique ». L'enseignement ramesside du papyrus Chester Beatty (IV recto. 2.5-3.11) nous donne un aperçu de la structure du canon littéraire de cette époque :

Y a-t-il ici quelqu'un comme Hordjédef ?

Ou quelqu'un comme Imhotep ?

Il n'existe personne tel que Néferti parmi nos contemporains

Ou tel que Khéty, le plus grand d'entre eux.

Je te cite seulement les noms de Ptahemdjehuti et de Chacheperresenb.

Y a-t-il un autre Ptahhotep ?

Ou quelqu'un tel que Kaires² ?

Cet « *Ubi sunt* ? » est le signe d'une nouvelle conscience historique, pour laquelle le passé est tout à la fois lointain et sacré. On ne peut pas rivaliser avec ces auteurs, on ne peut que les copier et les apprendre par cœur. Parmi ces huit noms, sept nous sont familiers : Imhotep, Hordjédef, Néferti, Khéty, Kaires, Chacheperresenb et Ptahhotep. Certes, aucune ligne d'Imhotep ne nous est parvenue mais il est cité ailleurs aussi comme auteur. On dit qu'il a composé un enseignement, à l'instar de Hordjédef, Khéty, Ptahhotep et, nous le savons depuis peu (VERHOEVEN, p. 87-98), Kaires, dont les œuvres nous sont plus accessibles. Les noms de Néferti et de Chacheperresenb sont liés à des descriptions du chaos ou à des lamentations. Le nom de Ptahemdjehuti se relie aussi à l'un de ces deux genres. C'est donc la littérature sapientale qui rend son auteur immortel.

Un autre document, un bas-relief du culte classique ramesside, provient d'une tombe de la XIX^e dynastie, à Saqqarah (WILDUNG, p. 28-29). Il s'agit d'une longue liste qui récapitule les personnalités importantes du passé sur le modèle d'une liste de rois. Les deux registres du bas-relief, les seuls à être conservés, citent chacun treize noms, en haut des vizirs et des grands-prêtres de Ptah, en bas des prêtres de rang un peu inférieur et entre les

1. Voir à ce sujet Friedrich Junge, « Sprachstufen und Sprachgeschichte », p. 17-34 ; Antonio Loprieno, « Linguistic Variety and Egyptian Literature », p. 515-529 et Pascal Vernus, « Langue littéraire et diglossie », p. 555-564.

2. Voir Dietrich Wildung, *Imhotep und Amenhotep : Gottwerdung im alten Ägypten*, p. 25-27.

deux encore une ligne horizontale avec d'autres noms. Cinq d'entre eux se rapportent ouvertement à des auteurs du passé. Quatre apparaissent aussi sur l'autre liste : Kaires, Imhotep, Chachepresenb et Khéty ; le cinquième est Ipou-Our, l'« auteur » des *Admonestations d'Ipou-Our* qui appartiennent au genre de la lamentation.

Le papyrus et le bas-relief de la tombe illustrent l'intérêt de l'époque ramesside pour le passé de deux façons tout à fait différentes. Ils se distinguent en effet en un point essentiel : le texte littéraire souligne la rupture, le bas-relief en revanche souligne la continuité. Le texte du papyrus souligne la rupture en donnant à entendre que le présent ne peut être comparé au passé dans la mesure où aujourd'hui personne n'arriverait à la cheville de Hordjédef et d'Imhotep. C'est la forme classique sous laquelle le présent se rattache à un passé élevé au rang de classicisme. Le classicisme est à la fois quelque chose d'exemplaire et d'inaccessible. Le bas-relief souligne en revanche la continuité parce qu'il prolonge la liste des personnalités du passé jusque dans le présent. L'une des listes correspond au vœu de prendre modèle, l'autre au vœu de construire une continuité. Elles rendent toutes deux le passé accessible.

II^e trajet

Savoirs. Regards scientifiques sur l'Égypte antique

Dans la seconde partie de cet article, j'aimerais présenter dix aspects de la culture de l'Égypte antique qui proviennent de la recherche égyptologique, et non du souvenir ou de la « réception » de l'Égypte qui furent transmis par les Grecs et la Bible.

1. L'État

Aussi loin que remontent nos sources, l'Égypte est le premier grand État de l'histoire de l'humanité. Les structures politiques d'un âge comparable en Mésopotamie, en Élam (Perse) et dans la vallée de l'Indus sont des cités-États qui ne se sont associées que bien plus tard pour devenir des États territoriaux plus étendus. Ce n'est qu'en Égypte, vers 3000 av. J.-C., dans la vallée du Nil, que naît un grand État centralisé. Celui-ci s'étend de la Méditerranée jusqu'à la première cataracte. La particularité de l'idée égyptienne de l'État résulte du caractère unique de ces circonstances historiques. En Égypte, Pharaon règne comme un dieu sur la terre. La distance qui existe entre lui et les hommes correspond à la grandeur inédite du rôle de souverain.

La représentation du monde propre à l'Égypte antique est imprégnée de l'idée d'un monothéisme cosmogonique. Dans la vision égyptienne du monde, tout, l'univers entier, ciel et terre, hommes et dieux compris, procède du soleil qui pour sa part « procède de lui-même ». Dans cette

pensée, « procéder de » est toutefois inséparable de « être dépendant de ». « Tout procède du soleil » et « tout dépend du soleil » sont deux phrases qui sont la condition et la cause l'une de l'autre. Mais les Égyptiens vont encore plus loin : ils interprètent la dépendance comme un rapport de souveraineté. La dépendance des créatures vis-à-vis du créateur est interprétée comme une souveraineté politique du créateur sur ses créatures. Le dieu-soleil exerce cette souveraineté à un niveau cosmique en parcourant le ciel et le monde d'en bas durant le cycle jour-nuit. Le roi ne peut légitimer sa souveraineté qu'en l'exerçant en relation avec le soleil. La souveraineté du roi transforme l'énergie cosmogonique provenant du soleil en un ordre politique. Ce modèle qui fait exercer la souveraineté sur la terre au dieu-soleil lui-même dans la personne du roi domine jusqu'à la fin de la IV^e dynastie, l'époque des grands bâtisseurs de pyramides.

À l'époque primitive, le roi, en tant qu'incarnation du dieu-soleil, porte comme titre le nom divin d'Horus. Horus est à l'origine le dieu-soleil et forme un couple avec la déesse du ciel Hathor dont le nom signifie « maison d'Horus¹ ». Le disque ailé du soleil, symbole de l'Horus d'Hiérakonpolis, fonctionnera jusqu'au bout comme une sorte de blason étatique de l'Égypte pharaonique et aussi de ses héritiers grecs et romains. Lors de la transition vers la V^e dynastie, Rê d'Héliopolis est promu au rang de dieu d'État. Le roi n'est plus alors une incarnation du soleil mais son fils. Par ce changement, la royauté prend une forme « constellative » : elle se réalise dans la constellation du père et du fils.

La conception « constellative » de la royauté est exprimée très clairement dans un texte connu, à valeur canonique. Il spécifie les tâches les plus importantes du roi en tant que représentant de dieu incarnant la justice et le culte :

Rê a établi le roi sur la terre des vivants

Pour l'éternité,

Pour rendre la justice pour les hommes et satisfaire les dieux,

Pour réaliser la justice (*Ma'at*) et chasser l'injustice

Il donne aux dieux leurs offrandes

Et aux morts leurs offrandes².

La conception égyptienne de l'État se définit comme une royauté du sacré et de la justice. Le roi, c'est-à-dire l'État, est établi pour faire advenir la *Maât* sur la terre en rendant la justice pour les hommes et en faisant des offrandes aux dieux et aux morts. Un autre texte explique le sens de « rendre la justice pour les hommes » : il s'agit de « décider entre le fort

1. En égyptien, le ciel est féminin et est toujours une déesse. C'est pourquoi Horus ne peut être le dieu du ciel (comme on l'avait supposé jusqu'ici).

2. Voir Jan Assmann, *Der König als Sonnenpriester ; ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern ; Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, p. 48 sq. et *Ma'at : Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, p. 205-212. Voir aussi Maria C. Betrò, *I testi solari del portale di Pascerientaisu*.

et le faible » ou encore de « sauver le faible du fort »¹. Le principal danger que doit conjurer l'État égyptien est donc le chaos qui prend la forme de l'oppression des faibles par les forts. C'est l'injustice que le roi doit chasser de la terre. À la place, il doit instituer la *Maât* – vérité, justice, ordre².

Cependant, le roi conserve aussi le titre d'Horus. En tant qu'Horus, à présent, il incarne le fils d'Osiris. Dans le cadre du mythe osirien qui se constitue, Horus passe du rôle originel de dieu-soleil et partenaire de la déesse Hathor à celui de fils d'Osiris. Ce dernier est le dieu du monde d'en bas, du royaume des morts. Il est le dieu mort du panthéon égyptien. Son culte est un culte des morts. De même qu'Horus représente celle du roi régnant, Osiris représente l'incarnation du prédécesseur mort dont le successeur doit assurer le culte en tant que fils et héritier. Dans la conception égyptienne de la fonction royale se rejoignent donc deux constellations différentes de filiation divine : l'une en tant que « fils de Rê » avec le dieu-soleil et l'autre en tant que « Horus » avec Osiris. Dans la filiation avec Osiris, il s'agit de la relation avec le royaume des morts et les ancêtres. Dans la filiation avec Rê, de la relation au ciel et à la cosmogonie, ce qui signifie prolonger l'œuvre de la création dans les conditions du monde créé, la conserver et la renouveler. Comme le dieu-soleil impose l'ordre, la justice et la vérité dans l'univers des dieux par ses infatigables périples célestes autour de la terre, le roi impose ceux-ci sur terre dans l'univers humain en faisant des offrandes aux dieux et aux morts et en rendant la justice pour les hommes. La filiation du roi avec Osiris le place dans une succession dynastique qui remonte à travers les générations et les dynasties antérieures jusqu'aux dieux. Là aussi, le dieu-soleil se situe à l'origine, pourtant, la souveraineté ne se transmet pas immédiatement au roi comme c'est le cas dans le mythe de la procréation divine mais plutôt par la profondeur temporelle qui véhicule l'héritage à travers l'Horus actuel.

2. L'invention de la construction en pierre

La sémantique fondamentale de l'énorme activité de construction qui marque l'Ancien Empire est l'idéologie de la pierre. C'est pourquoi l'invention de la construction monumentale en pierre sous le règne du roi Djoser représente un tournant culturel de toute première importance. Le souvenir de Djoser demeura très longtemps vivant en raison de cette performance, il fut vénéré comme un dieu à Saqqarah, des visiteurs recouvrirent ses monuments de graffitis et il reçut le surnom de *weba-iner*, « l'ouvreur de la pierre ». Le vizir et architecte Imhotep fut même admis comme fils de Ptah dans le monde des dieux et on lui rendit un culte (WILDUNG). Le fait qu'une réalisation technique ait revêtu une telle importance dans

1. *Le Livre des morts*, chapitre 126, voir sur ce point Jan Assmann, *Ma'at*, p. 197 sq., p. 202 sq., 207, ainsi que *Ägypten – eine Simgeschichte*, p. 216 sq.

2. Voir sur ce point, dans le détail, Jan Assmann, *Ma'at*.

la mémoire culturelle vient de la signification toute particulière attribuée en Égypte à la pierre comme médium d'immortalité. Avec le roi Djoser, commence en Égypte une sorte d'ère des mégalithes qui, après lui, atteint très vite, sous les règnes de Snéfrou, de Kheops et de Khephren, une apogée absolue et jamais égalée depuis. La pyramide ne sert cependant pas à la glorification personnelle du roi mais à celle du dieu de l'État et du soleil qu'il incarne. Par leur forme, la pointe dressée vers le ciel et leur orientation exacte selon les points cardinaux, les pyramides représentent un lien entre le ciel et la terre. La pyramide de Kheops (ou Khoufou) se nomme *achet chufu* en égyptien. *Achet* est la région intermédiaire entre le ciel, la terre et le monde d'en bas, et en particulier le lieu où se lève le soleil. Le *tertium comparationis* (le tiers comparatif) entre l'*achet* et la pyramide est l'idée de l'ascension céleste. De même que le dieu-soleil s'élève du monde d'en bas vers l'*achet* et apparaît dans le ciel, le roi s'élève, lorsqu'il est inhumé dans la pyramide, vers son *achet*, son seuil de lumière.

Le thème central des *Textes des pyramides*, inscrits depuis le roi Unas dans les chambres funéraires, repose sur l'idée d'ascension céleste. La récitation de ces textes et les rites qui les accompagnent ont pour but de faire monter le roi au ciel et de l'associer à la course du soleil. On peut ainsi relier cette fonction mentionnée dans les *Textes des pyramides* à la forme de la construction pyramidale : elle serait alors la réalisation architecturale et symbolique de l'ascension céleste et de l'entrée du roi dans la course du soleil.

La construction en pierre devient en Égypte un médium de l'architecture sacrée. On construit en pierre les pièces sacrées dans lesquelles on ne peut entrer que si l'on a été purifié rituellement, à savoir celles des temples et des tombeaux, tandis que l'on construit les habitations en briques d'argile. Par le biais de la pierre, on construit l'espace d'une durée éternelle, en égyptien *djet*, dans lequel l'homme peut s'insérer en édifiant un tombeau de pierre. L'édification de ces espaces sacrés en pierre et qui s'inscrivent dans la durée représente la tâche principale de l'État égyptien. À l'époque des pyramides à proprement parler, durant les III^e et IV^e dynasties (environ 2800-2550 av. J.-C.), les grands travaux de construction de l'État se concentrent exclusivement sur les pyramides et sur les nécropoles de fonctionnaires qui les entourent. Le culte de l'État est le culte des pyramides. Lors du passage à la V^e dynastie, c'est-à-dire à la royauté « constellative » qui ne voit plus dans le roi l'incarnation mais le fils et le représentant du dieu-soleil, les rois construisent aussi des temples solaires à côté de leurs pyramides, dont la taille a diminué. Mais ce n'est qu'à partir du Moyen Empire (environ 2000 av. J.-C.) que l'architecture de pierre promue par l'État s'étend également aux temples locaux dédiés aux dieux. Sous le Nouvel Empire (à partir de 1500 av. J.-C.), les édifices cultuels peuvent atteindre des dimensions colossales. Si l'on excepte les temples nubiens creusés dans la roche et qui occupent une place particulière, tous les grands édifices de cette époque relèvent de l'architecture durable : le temple d'Aménophis III

à Louqsor, la salle hypostyle de Séthi I^{er} à Karnak, le temple d'Osiris du même roi à Abydos et les temples funéraires monumentaux élevés à l'ouest de Thèbes comme ceux d'Aménophis III, de Ramsès II (Ramesseum) et de Ramsès III (Médinet Habou). La divinité du pharaon est mise en scène lors d'un drame sacré pendant les grandes fêtes dédiées aux dieux et pour lesquelles des milliers de personnes affluent de très loin vers Thèbes et Abydos. Les grands temples de l'époque gréco-romaine s'inscrivent eux aussi dans cette tradition jusqu'à la fin de la culture pharaonique.

3. Le temps : la chronologie et l'histoire

C'est le roi qui remplit le temps d'événements qu'il juge dignes d'être transmis et immortalisés. Le temps, c'est le temps du règne, les années étant décomptées en années de règne, chaque date doit donc se rapporter à un roi. À chaque changement de règne, on recommence à compter à partir de l'an 1 et si lors de « périodes de transition » plusieurs rois règnent sur le pays, on utilise autant de calendriers et de règles temporelles. Le calendrier est un règlement rituel et l'histoire est l'accomplissement de ce rituel. Les rituels ont un caractère performatif. Ils ne reproduisent pas la réalité mais la font advenir. Le règlement n'est donc pas seulement appliqué mais il est aussi réalisé, transféré dans la réalité. Les inscriptions royales qui représentent de tels transferts dans la réalité du règlement sous une forme monumentale se rapportent plutôt à ce qui doit se produire (et comment) qu'aux événements qui se produisent de fait et ont donc un caractère plutôt prescriptif que descriptif.

L'histoire pharaonique de l'Égypte, telle qu'elle est périodisée et représentée de manière identique dans tous les livres d'histoire égyptologiques, distingue les « empires », les « périodes intermédiaires » et les « dynasties » et repose sur la structure dynastique de la chronologie égyptienne. Dans sa structure cyclique et son alternance de périodes de prospérité et de périodes de transition, l'histoire égyptienne reflète les hauts et les bas de la royauté, la succession des maisons régnantes et des interrègnes.

La division en « dynasties » (en égyptien *pr.w* « maisons ») remonte à un prêtre égyptien du nom de Manéthon qui écrivit sous Ptolémée II, dans la première moitié du III^e siècle av. J.-C., une histoire de l'Égypte en grec (*Manetho*). Manéthon dénombre trente et une dynasties. La série commence, après le règne de « dieux » et de « demi-dieux », par Ménès, l'unificateur de l'Empire, premier roi de la I^{re} dynastie, et finit par Nectanébo II. Manéthon se fonde sur d'anciennes sources dont il a certainement rendu compte dans l'introduction de son œuvre, mais cette partie ne nous est pas parvenue. Deux de ces sources peuvent être identifiées : des listes de rois et des annales¹. Les listes des rois du Nouvel Empire font déjà commencer la série des souverains à « Ménès », qui est célébré dans les

¹ 1. Concernant les annales égyptiennes et les listes de rois, voir l'excellente étude de Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day Books*.

sources grecques de manière typiquement hellène comme fondateur d'empire et législateur. On s'accorde à reconnaître dans ce Ménès le « Horus » *Aha*, c'est-à-dire le « combattant » qui, avec un groupe de souverains aux noms semblables – « scorpion », « cobra », « mauvais silence » (*Narmer*), « celui qui coupe » (*Den*), « celui qui attrape » ou « celui qui pose les pièges » (*Djer*) et « celui qui a le bras levé (pour frapper) » (*Qa-a*) –, conduit la I^{re} dynastie (VERCOUTTER, t. I, p. 240). La tonalité agressive de ces premiers noms de rois exprime la violence fondatrice qui fut liée au développement de l'Empire égyptien à partir du territoire d'Héracléopolis. Le concept égyptien de l'histoire provient de celui de l'État ou de la royauté. Le système des annales qui tenait le registre des actions du roi aussi bien que des niveaux du Nil et d'autres événements était lié au programme d'actions royales. La connaissance du passé qui se fondait sur ces annales fait partie des compétences qui rendirent les Égyptiens célèbres dans l'Antiquité (ainsi Hérodote, *Histoires* II, 77). À partir des matériaux d'archives, on rédigeait des listes de rois qui constituaient un canevas chronologique exact allant du roi régnant jusqu'au fondateur de l'Empire, Ménès, et de celui-ci encore plus loin dans le passé, citant les « morts transfigurés » (les « héros » chez Manéthon), les dieux de « la petite Ennéade » (« demi-dieux » chez Manéthon) et les dieux de « la grande Ennéade » (« dieux » chez Manéthon) jusqu'au début du monde. Au XVIII^e siècle encore, Giambattista Vico reprend à Hérodote et Manéthon la répartition en ères de règne « divin », « héroïque » et « royal » provenant de la liste égyptienne de rois (BURKE, p. 36, 39, 50-54, 67-70, 88). Cette liste a en commun avec la liste sumérienne d'inclure des époques de règnes mythiques et de remonter aux commencements du monde ; mais aussitôt qu'on atteint avec Ménès le seuil qui sépare encore aujourd'hui la « préhistoire » de l'« histoire », la liste égyptienne de rois perd tous ses éléments mythiques et se fait transmission exacte de données historiques. Le seul exemplaire d'une telle liste de rois d'avant Manéthon est le papyrus royal de Turin qui date de la fin du XIII^e siècle av. J.-C. et présente la répartition suivante :

I^{re}-V^e dynastie

VI^e-VIII^e dynastie (rois de Memphis)

IX^e-X^e dynastie (rois d'Héracléopolis)

XI^e dynastie (rois de Thèbes)

XII^e dynastie (rois de Licht).

Le papyrus de Turin note les années d'interrègne comme *wz*f, « vacantes », « inoccupées » afin que l'ordre chronologique ne soit pas perturbé par les désordres des successions au trône. Des récitations liturgiques de noms de rois se fondent alors sur de telles listes, telles qu'on en retrouve surtout sur des monuments de l'époque ramesside (temples et tombeaux). La plus connue est la liste des rois à Abydos – qui représente Séthi I^{er} faisant des offrandes à la série quasi complète de ses prédécesseurs jusqu'à Ménès –

ainsi qu'une liste semblable provenant d'un tombeau privé de Saqqarah (YOYOTTE, « À propos d'un monument copié par G. Daressy »).

Les archives remontent dans le passé jusqu'à Ménès et permettent d'ordonner selon une chronologie précise les innombrables monuments qui couvrirent l'Égypte avec une densité sans égale dans l'histoire des civilisations. C'est ainsi que les Égyptiens cultivés avaient sous les yeux le passé de leur civilisation jusqu'à ses commencements et l'on peut tout à fait comprendre la dérision dont ils firent preuve à l'endroit d'un voyageur grec de l'aristocratie (Hécatee le Milésien) qui prétendait descendre d'un dieu à la seizième génération, d'après une anecdote relatée par Hérodote (*Histoires* II, 143). Pour les Égyptiens, l'époque à laquelle les dieux se promenaient sur la terre et se mêlaient aux hommes remontait à plusieurs millénaires.

4. Les hiéroglyphes (la pierre et l'écriture)

Le déchiffrement des hiéroglyphes par Jean-François Champollion en 1822 représente la découverte la plus importante, celle qui, en premier lieu, a rendu possible toutes les explorations et les défrichages du monde de l'Égypte antique. Cette prouesse signe l'acte fondateur de l'égyptologie scientifique. La percée de Champollion reposa sur un acte audacieux, celui de se libérer de manière volontaire du savoir traditionnel sur les hiéroglyphes, savoir qui s'appuyait surtout sur les *Hieroglyphica* d'Horapollon. Cette vision qui considérait les hiéroglyphes comme une écriture symbolique plutôt que comme une écriture phonétique semblable à d'autres avait empêché la découverte de la véritable signification des signes scripturaux pendant exactement quatre cents ans (l'unique exemplaire de cette œuvre était parvenu à Florence en 1422). Nous savons depuis comment fonctionne le système hiéroglyphique et ce que la proximité de plusieurs variantes d'écritures veut dire. Les hiéroglyphes sont utilisés pour les inscriptions sur pierre ; le hiératique, l'écriture cursive qui en découle, pour les manuscrits sur papyrus et les *ostraka* et le démotique (à partir du VII^e siècle av. J.-C.) pour l'écriture de la langue familière. L'idée de secret ne se rattache à aucune de ces variantes scripturales. Certes, il existe à l'intérieur de l'écriture hiéroglyphique à partir du Moyen Empire des formes de cryptographie qui reposent sur le caractère ouvert de ce système d'écriture, c'est-à-dire la possibilité d'introduire de nouveaux signes ou de modifier des signes existants mais les inscriptions cryptographiques sont si rares qu'elles ne peuvent pas être considérées comme une écriture propre. La plupart du temps, leur fonction repose moins sur le maintien d'un secret que sur l'esthétique.

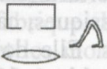


Les hiéroglyphes ont une valeur phonétique et s'y rapportent par le biais d'unilitères, de bilitères ou de trilitères. Comme l'écriture hébraïque et arabe, mais au contraire du cunéiforme, ils font abstraction des voyelles. Dans l'écriture des mots, les Égyptiens font ressortir la racine ou le radical et coupent largement les formes de flexion ou les autres variations dans

la mesure où celles-ci sont produites par des modèles de vocalisation. Le lien phonétique apparaît dans le fait qu'avec des images de choses représentables de manière univoque, d'autres mots (homophones) aux significations différentes peuvent aussi être écrits, par exemple avec le lièvre, non seulement la déesse-lièvre *wnw.t* mais aussi le verbe *wn*, « ouvrir ». De par l'absence de voyelles, le cercle de mots homophones et donc homographes est ainsi considérablement élargi.

Toutefois, l'écriture hiéroglyphique code au-delà de l'articulation phonétique certains éléments de l'articulation sémantique. À l'intérieur de cette codification sémantique, il faut encore une fois distinguer entre la fonction idéographique et la fonction de classification. La fonction idéographique consiste en un principe de simple illustration. L'image d'un scarabée signifie « scarabée », celle d'un œil signifie « œil », celle d'une étoile « étoile », etc. C'est la fonction la plus facilement concevable et certainement la fonction originelle de l'écriture hiéroglyphique. Elle se cantonne certes proportionnellement à un petit nombre de choses représentables de manière univoque. La fonction de classification des hiéroglyphes, c'est-à-dire des « déterminatifs », est plus intéressante. Ici, l'image ne signifie pas l'objet représenté lui-même mais une catégorie de sens qu'il représente. Ainsi, une paire de jambes qui marchent indique les verbes et les concepts de mouvement, un œil les concepts de la vision, le soleil ceux du temps et le plan d'une maison ceux de l'espace. De ce fait, l'écriture hiéroglyphique contient une foule de signes qui n'ont pas de valeur phonétique mais qui transmettent des informations sémantiques. Alors que les informations données par l'écriture alphabétique deviennent complètement audibles ou peu s'en faut dans la lecture à haute voix, l'écriture hiéroglyphique recèle de nombreuses informations qui ne sont accessibles qu'à l'œil qui lit. La particularité des déterminatifs ou signes de classification réside dans le caractère abstrait de leurs dénnotations¹. Dans la plupart des cas, ils caractérisent des concepts qui ne sont pas réalisés dans la langue. Ainsi, l'égyptien a certes un déterminatif pour la catégorie arbre par laquelle des mots comme sycomore, figuier-Isched, figuier Persée, palmier doum, palmier ima, tamarix, pin, cèdre, etc., sont déterminés mais ne possède aucun mot pour l'« arbre » en général. Le déterminatif pour arbre représente un sycomore puisqu'on ne peut pas représenter « l'arbre en soi ». Le sycomore est donc le représentant typique de la catégorie de sens « arbre ». Des concepts tels que « le temps », « l'espace », « le mammifère » (ou « le quadrupède ») n'existent pas non plus dans le lexique de la langue égyptienne. C'est ici que l'écriture s'émancipe le plus de la langue.

Il existe des signes qui peuvent remplir les trois fonctions, par exemple le signe « maison » :

1. Voir sur ce point et sur ce qui suit Orly Goldwasser et Matthias Müller, « The Determinative System as a Mirror of World Organization ».

Phonographie	Idéographie	Classification
		
<i>prj</i> « sortir » + dét. « paire de jambes »	<i>pr</i> « maison » + trait d'idéogramme	catégorie de sens « espace » par exemple dans s.t. « siège »

Depuis que nous savons comment lire les hiéroglyphes, nous pouvons aussi évaluer ce qui a provoqué les malentendus grecs. Ils reposent sur deux propriétés de l'écriture hiéroglyphique qui la distinguent de toutes les autres écritures du monde connu alors. C'est, en premier lieu, son extrême valeur imagée qui ne s'est affaiblie à aucun moment de sa longue histoire. En second lieu et qui en découle, sa différence aussi bien extérieure qu'au niveau du système avec l'écriture cursive car celle-ci n'a pas seulement une tout autre apparence, elle ne peut pas non plus introduire d'autres signes parce qu'elle ne constitue pas un système ouvert, au contraire de l'écriture hiéroglyphique. Où trouverait-on au monde quelque chose de semblable ? On conçoit ainsi aisément que ces deux particularités de l'écriture hiéroglyphique furent celles qui devaient sauter aux yeux des Grecs et celles que les Égyptiens eux-mêmes considèrent comme quelque chose d'unique. L'erreur des Grecs et aussi de l'Égyptien Horapollon fut d'étendre la fonction des déterminatifs à l'ensemble du système d'écriture hiéroglyphique et de faire totalement abstraction de l'aspect phonographique de l'écriture.

Au-delà de leurs trois fonctions, phonogrammes, idéogrammes et déterminatifs, les hiéroglyphes ont toutefois une propriété qui ne découle pas du système : leur iconicité. Un hiéroglyphe est une image qui représente un objet avec le maximum de précision mais aussi souvent en plus sous une forme détaillée, par exemple un oiseau avec son plumage, une jambe avec ses muscles, une corde avec le dessin de son tissage, etc., des détails qui ont une valeur purement calligraphique mais ne contribuent aucunement à la lisibilité. Jusqu'à la fin de son histoire, l'écriture hiéroglyphique n'a jamais réduit, de façon si minime que ce soit, son caractère réaliste et imagé. L'exemple de l'écriture cursive qui fut développée à partir des hiéroglyphes montre que ce caractère imagé est superflu pour son fonctionnement. Elle renonce à l'iconicité, au caractère reconnaissable des objets figurés et ne fonctionne que sur la base de l'emploi d'un contenu donné de signes faisant l'objet d'une convention qui ne peut ni introduire de nouveaux signes ni varier de manière ludique les signes existants. Tout cela relève des possibilités offertes par l'écriture hiéroglyphique qui en fait bien sûr un usage restreint pendant la période classique de l'histoire

de l'écriture égyptienne au profit d'une meilleure lisibilité. En revanche, à la période tardive (pour des raisons sur lesquelles je reviendrai), elle exploite de manière exponentielle ce principe de l'ouverture du système qui repose sur le caractère imagé du signe (SAUNERON). Le caractère imagé et l'ouverture du système de l'écriture vont de pair ; cette ouverture reste toutefois latente, à l'état de possibilité, pendant les périodes classiques, car l'écriture n'a pas besoin d'autant de signes qu'il y a d'objets. Elle doit toutefois exprimer beaucoup de choses qui ne sont pas représentables : des verbes, des conjonctions, des prépositions, des interjections, des pronoms, etc. Ainsi se forme un stock de signes relativement fermé de sept cents à mille signes conventionnels, bien en deçà des choses représentables. Mais, à l'époque où les Grecs rencontrèrent la culture égyptienne, le nombre de signes de l'écriture hiéroglyphique avait été décuplé par l'exploitation systématique des possibilités auparavant réservées à la cryptographie et reposant sur le caractère imagé des signes. La maîtrise de cette écriture devint ainsi un art élevé, ésotérique – la stratégie typique d'une élite dépossédée de son pouvoir par la colonisation.

5. *Maât*

La représentation égyptienne de l'univers dans l'Antiquité et la conception de ce qui rend le monde – l'État, la société et le cosmos – cohérent au plus profond de lui-même repose sur le principe *maât*, mot que l'on peut paraphraser par vérité, justice, ordre et harmonie. L'idée fondamentale de *maât* est ce que l'on peut nommer la « connectivité », c'est-à-dire ce qui lie les hommes en une communauté. Mais il nous faut toutefois ici écarter d'emblée un malentendu. La connectivité est autre chose que la collectivité. La collectivité serait la soumission de l'individu au collectif. La collectivité ou le collectivisme agit de haut en bas. Le concept du collectif comme « peuple », « communauté », « nation », « communauté religieuse »..., auquel l'individu doit se soumettre, a la préséance sur le concept d'individu. Mais de tels concepts du collectif font défaut dans la langue égyptienne, contrastant de manière éclatante avec Israël où le concept de peuple n'apparaît pas seulement dans deux lexèmes (*am* et *goj*) mais est de plus souligné de manière emphatique par l'idée du peuple élu ou saint. La connectivité en revanche agit de bas en haut ; c'est une affaire de vertus connectives qui permettent à l'individu de se relier à d'autres dans des constellations et cercles du plus petit au plus grand, de la famille jusqu'au service du roi. L'Égyptien voit dans cette connectivité le secret de la vie. Vivre signifie : se relier à d'autres et rester relié, la mort est la dissolution, la séparation, l'isolement. Un proverbe égyptien dit : « L'un vit quand l'autre le conduit¹ » ; ce qui signifie la même chose que le proverbe africain « ce n'est qu'ensemble que nous pouvons vivre » (SUNDERMEIER).

¹ Dans un texte magique, la déesse Isis prononce cette sentence comme un proverbe courant. Stèle de Metternich M 50, éditée par Constantin E. Sander-Hansen, *Die Texte*

Maât n'est pas inscrite dans le monde comme un programme qui, dès lors, le dirigerait. Elle doit plutôt être sans cesse fabriquée, réalisée, exécutée. Elle n'est pas innée dans le monde cosmique ni dans le monde humain. Ce qui est inné en revanche dans le monde des deux sphères, c'est une tendance ou une force d'attraction de la stagnation et la dissolution. *Maât* fabrique de la communauté non seulement entre les dieux, les hommes et les morts mais aussi entre les événements. Au niveau des événements, *Maât* correspond donc à ce que l'on pourrait aussi nommer « sens » car le sens peut être défini en premier lieu comme une « relation » entre les actions et entre les événements. Nous faisons l'expérience de l'absurdité en particulier lorsque nous ne voyons pas comment ceci entre en relation avec cela (ASSMANN, « Sinnkonstruktionen im Alten Ägypten », p. 17-32). Dans l'Orient de l'Antiquité, peut-être dans l'ensemble du monde antique, on voyait le sens de ce qui arrivait en ce que « l'acte revient vers l'acteur ». Rien ne demeure sans conséquence, à un moment donné, le Mal est vengé et le Bien récompensé d'une manière ou d'une autre (JANOWSKI, p. 167-191). Cette signification profonde est encore vivante dans des proverbes populaires de nos sociétés sécularisées : « rira bien qui rira le dernier », « tel est pris qui croyait prendre », « ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fasse » – non pas parce que Dieu le veut ainsi mais parce que l'expérience nous apprend que le monde fonctionne ainsi et que par conséquent ce chemin est le bon.

Maât est le principe de la cohésion au plan social et temporel. Sur le plan social, elle agit en créant solidarité, communauté, harmonie et paix, et sur le plan temporel, elle crée stabilité, continuité et préservation. Sur le plan social, elle protège du conflit et de l'isolement et sur le plan temporel de l'échec et de la disparition. *Maât* délivre de la mort en réparant une relation qui a été détruite (ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, p. 59-78 et p. 477-500). Or, les hommes sont eux-mêmes responsables de cette relation. Ils la construisent, ils la maintiennent. En tant qu'êtres relationnels, ils sont dépendants de *maât*, mais ils doivent tout faire pour la préserver et pour demeurer dans la *maât*. La possibilité de l'échec est toujours donnée. Les hommes ont deux façons de manquer la *maât*, en tant qu'individu et en tant que société. Si l'individu ne se tient pas à la *maât*, il échoue, si ce n'est durant sa vie, alors dans la mort. La mort signifie pour lui la fin, dont aucune continuité ne viendra le sauver. Si la société manque la *maât*, elle détruit le cadre des conditions qui permettent à l'individu de se référer à la *maât* et de préserver son existence au-delà de la mort. Le sens disparaît ainsi du monde, le monde se disloque. Parmi les hommes règnent le meurtre et le crime, les plus forts tuent les plus faibles, le droit, l'ordre, la sécurité et la confiance disparaissent du monde et le lien entre les hommes et les dieux est détruit. C'est ce que dépeignent en détail les

der Metternichstele, p. 35 sq. et p. 41. Voir aussi Adolf Klasens, *A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, p. 10 et p. 52 ; Heike Sternberg-el Hotabi, « Die Metternichstele », p. 376.

« lamentations », un genre de la littérature édifiante. Les lamentations veulent montrer aux hommes ce qui arrive quand les liens de la connectivité se rompent afin de les stimuler et de les pousser à s'engager pour la *maât*. *Maât* est le principe d'une société hiérarchique, non égalitaire. Elle relie ceux qui sont en haut et ceux qui sont en bas au sens d'une responsabilité et d'une obéissance. Elle relie surtout les vivants et les morts. Elle est le secret de la durée et de la pérennité :

Mais la *ma'at* sera éternelle.

Elle descend au royaume des morts à la main de celui qui l'exerça.

Il est enterré et s'unit à la terre,

Mais son nom ne sera pas effacé de la terre

Mais on se souviendra de lui grâce à sa vertu¹.

Tous les monuments de pierre sont inutiles s'ils servent à honorer la mémoire de quelqu'un qui n'en est pas digne. Le vrai tombeau n'est pas fait de pierre mais il est construit par une vie conforme à la *maât* : « Le monument d'un homme est sa vertu² », ou dans les phrases de l'enseignement de Mérikarê :

Rends ta maison parfaite à l'ouest

et décore magnifiquement ton siège dans la nécropole

de probité et d'actions guidées par la *ma'at*,

Car c'est la seule chose en laquelle le cœur d'un homme peut avoir confiance³.

6. L'idée du jugement des morts

Le philosophe néoplatonicien Jamblique a résumé le principe fondamental de la religion égyptienne comme suit :

Tout demeure inchangé et toujours nouveau parce que la course du soleil ne fut jamais suspendue ; tout reste parfait et complet parce que les mystères d'Abydos ne furent jamais dévoilés (*De mysteriis* VI.7, 187 sq.).

L'important dans la religion égyptienne est la continuité du monde et celle-ci repose sur deux piliers : la continuité sans obstacles de la course du soleil et la préservation du secret des mystères d'Abydos. Derrière cela se cache la philosophie dramatique d'une course du soleil sans cesse menacée par l'arrêt et des mystères d'Abydos sans cesse menacés dans leur secret.

1. B1 338-342 = B2 72-76, Richard Bruce Parkinson *The Tale of the Eloquent Peasant*, p. 43 sq. = alt B1, 320-322 = B2, 84-87 ; Friedrich Vogelsang, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, p. 215 sq.

2. Stèle de Montouhotep, Londres, UC 14333, voir Hans Goedicke, « Neglected Wisdom Text », 26, 35 (ao).

3. Mérikarê p. 127-128, voir Georges Posener, « L'enseignement pour le roi Merikarê », p. 343 ; Gerhard Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, p. 50 sq.

Les « mystères d'Abydos » sont dédiés au dieu Osiris qui fut tué par son frère Seth et fut guéri de cette mort par sa sœur-compagne Isis et par son fils Horus. Les mystères d'Abydos gardent le secret de ce sauvetage. Seth, le meurtrier, est l'ennemi qui menace sans cesse de briser le secret de ces mystères. Tout Égyptien aspire à partager le destin d'Osiris par l'accomplissement des rites d'embaumement et d'inhumation et à être délivré de la mort en passant dans le monde des dieux. Cette délivrance était liée à la condition d'une justification face à un tribunal des morts devant lequel devait se présenter chaque défunt/défunte. Celui qui réussissait cet examen entrait dans les « champs d'Ialou », l'Élysée, vers la vie éternelle.

Dans l'Ancien Empire, l'Élysée était réservé au roi, dans la mort, il s'élevait tel un faucon vers le ciel alors que les hommes se cachaient dans la terre, comme le disent les textes. Dans les *Textes des pyramides*, la distance que prend le pharaon avec le destin de tous les mortels est le thème central. L'Élysée était donc à l'origine une idée politique ; il surplombait de très loin le monde des morts tout comme la personne du roi surplombait le monde des hommes.

Avec le déclin de l'Ancien Empire, l'image royale de l'au-delà s'étendit à tous les hommes. La distinction entre monde des morts et Élysée perdit par là son sens politique (au roi l'Élysée, aux hommes le monde des morts) et s'ouvrit à d'autres interprétations. Elle devint avant tout une question de morale. C'est ainsi qu'on en vint à l'idée de jugement des morts. Ce n'est pas le caractère divin de la fonction royale qui sauvait le défunt du monde des morts mais sa bonté et sa justice. La justification face à l'ennemi fit place à une justification devant le tribunal divin. La bonté et la justice ne sont plus entendues dès lors comme des conditions préalables pour perdurer seulement dans la mémoire sociale, sur terre donc, mais aussi pour passer dans le monde élyséen où l'on est délivré de la mort et de l'oubli.

Le tribunal des morts comprend quarante-deux juges (un pour chacun des quarante-deux nomes) sous la direction du maître des morts, Osiris, devant lequel doit se présenter chaque défunt/défunte immédiatement après sa mort et non pas au jour d'un « Jugement dernier ». Après un chemin dangereux que le mort devait parcourir en passant par les vingt et une portes du monde d'en bas et après l'interrogatoire ayant lieu avant l'entrée dans le tribunal, il devait réciter une liste de quatre-vingt-deux fautes et affirmer ne pas les avoir commises. Pendant ce temps, son cœur était posé sur le plateau d'une balance tandis que se trouvait dans l'autre un symbole de la *maât* (vérité/justice). Il importait alors que le cœur demeurât plus léger que ce symbole – une plume. À chaque mensonge, il deviendrait plus lourd et le défunt serait alors dévoré par le monstre qui est assis près de la balance. Mais celui en lequel on n'avait pas trouvé de fautes était accepté dans l'empire d'Osiris et entrait dans la dimension de l'éternité (ASSMANN, *Tot und Jenseits im Alten Ägypten*, p. 100-115).

Si l'on rapproche l'affirmation « je n'ai pas commis x » du commandement « tu ne x point », l'enseignement du tribunal des morts tel qu'il est codifié au chapitre 125 du *Livre des morts* correspond en bien des points

à la conception de la Loi dans l'Ancien Testament. Tous deux, Torah et chapitre 125, peuvent être définis comme un code de justification. On peut toutefois se demander si ce code de justification a pu influencer le mode de vie des Égyptiens d'une façon comparable à la Torah. Dans quelle mesure *Le Livre des morts* était-il même accessible à l'Égyptien moyen, de son vivant ? Quoi qu'il soit, au XIV^e siècle av. J.-C., un certain Baki déclare avoir conformé sa vie aux préceptes du *Livre des morts* :

La ma'at est un excellent rempart pour celui qui la dit

Le jour où il arrive devant le tribunal

Qui juge l'opprimé et dévoile le caractère,

Punit le pécheur (*jzffj*) et coupe son ba [âme].

[...]

Je suis un noble, [...] qui fut l'émule des lois de la « salle
des deux ma'at »,

Car je projetais d'arriver au royaume des morts

Sans que mon nom soit lié à quelque bassesse,

Sans avoir fait du mal aux hommes

Ou quelque chose que leurs dieux réprimandent.

Dans nombre d'inscriptions de tombes se trouvent aussi des déclarations semblables à celles qui apparaissent dans *Le Livre des morts* 125.

Le modèle du chapitre 125 du *Livre des morts* consiste en préceptes qu'un groupe se donne, par exemple certains clergés. On y lit aussi le serment que les novices avaient à faire lorsqu'ils étaient admis dans le clergé, celui d'obéir à ces préceptes comme de ne pas avoir commis certains actes, ni de les commettre à l'avenir :

Je ne mangerai rien qui soit interdit aux prêtres.

Je ne couperai pas avec un couteau [...] et je ne chargerai personne
de faire ce qui est interdit.

Je n'ai coupé la tête à aucun être vivant,

Je n'ai tué aucun être humain

Je n'ai eu aucun commerce avec des personnes impures,

Je n'ai couché avec aucun garçon,

Je n'ai pas couché avec la femme d'un autre, [...]

Je ne mangerai ni ne boirai ce qui est interdit ou est signalé
[comme interdit] dans les livres.

Il ne doit rien rester accroché à mes doigts.

Je ne pèserai pas de grain sur l'aire de battage.

Je ne prendrai pas de balance dans la main.

Je ne ferai pas œuvre d'arpenteur.

Je n'entrerai dans aucun lieu impur.

Je ne toucherai pas la laine du mouton.

Je ne toucherai pas de couteau jusqu'au jour de ma mort¹.

1. Reinhold Merkelbach, « Ein ägyptischer Priestereid », p. 7-30 et « Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch », p. 69-73.

91 Celui qui observe ces règles fait partie de l'alliance, celui qui les enfreint est exclu. Les règles de ce *nomos* (« droit ») sont inscrites sur les murs des passages que les prêtres ont à franchir chaque matin pour aller célébrer leur office et ceci afin de leur rappeler quotidiennement leurs devoirs (ALLIOT, p. 142 *sq.*, p. 181 *sq.* ; FAIRMAN, p. 86-92).

92 L'idée du tribunal des morts transpose ce concept dans l'au-delà. L'au-delà – la sphère de la vie éternelle appelée « maison d'Osiris » à la différence du monde des morts – est ici l'espace social dans lequel le mort est admis, sur le modèle de l'admission du prêtre novice dans le temple et dans sa communauté religieuse. Le 125^e chapitre du *Livre des morts* codifie le *nomos* de l'au-delà.

93 L'histoire de l'idée du tribunal des morts forme un fil rouge qui parcourt non seulement l'histoire trois fois millénaire de la religion égyptienne mais se prolonge aussi dans celle de la chrétienté. À l'époque classique cependant, le verdict du dieu ne fait que confirmer le verdict de la société et le placer sur des bases inébranlables. C'est seulement à l'époque hellénistique que le jugement du tribunal des morts s'affranchit totalement du jugement des hommes et se met à évaluer selon des critères tout autres. Il peut arriver à présent que celui qui est méprisé dans ce monde reçoive les plus grands honneurs dans l'au-delà tandis que le riche honoré dans ce monde soit réprouvé et méprisé dans l'au-delà où il devra subir de terribles châtiments, ainsi que le raconte l'histoire démotique de Setna. Le jugement divin opère un renversement du jugement de la société. Ici pointe une influence étrangère, peut-être celle des débuts du judaïsme ou du christianisme qui ont repris l'idée égyptienne d'un tribunal des morts et l'ont modifiée dans un sens de critique sociale. Quoi qu'il en soit, on peut voir dans cette continuité l'une des raisons pour laquelle le christianisme a trouvé en Égypte un terreau si fécond.

7. La course du soleil

94 La conception égyptienne du cosmos comme une cosmogonie qui se répète constamment prend racine dans l'idée de « course du soleil », celle du mouvement apparent du soleil autour de la terre. Les Égyptiens se la figuraient comme le trajet du dieu du soleil dans deux barques : l'une pour le trajet diurne dans le ciel, l'autre pour le trajet nocturne dans le monde d'en bas. Pratiquement toutes les divinités d'importance du panthéon égyptien et une foule de divinités spécifiques prennent part à ce processus. Chaque phase de la course du soleil est caractérisée par des constellations spécifiques – la naissance, à l'aube, du ventre de la déesse du ciel, l'éducation par les nourrices divines, l'accession au trône du matin par les adorateurs et leurs acclamations, à midi, la confrontation avec l'ennemi par les dieux secourables, le déclin du soleil comme retour au corps maternel, modèle de la mort juste qui conduit par son aspect cyclique au renouvellement, l'union avec Osiris dans le monde d'en bas et la renaissance au matin depuis l'océan originel comme répétition de l'étincelle

cosmogonique initiale, de la toute première fois. Chaque phase a une signification propre, une dramaturgie propre et exige des efforts spécifiques pour rendre possible le triomphe de la lumière. Nous sommes ici clairement sur le territoire du temps cyclique et pouvons maintenant comprendre que la forme circulaire est une forme culturelle que l'on impose au monde par des efforts rituels. On donne au monde une forme cyclique pour le maintenir en marche à travers le culte en général et en particulier par celui du « rituel des heures » qui accompagne la course du soleil par des récitations, toutes les heures.

Les hymnes au soleil rendent les processus cosmiques visibles dans trois dimensions : dans celle étatico-politique de la souveraineté se trouve le salut qui se manifeste dans la course du soleil, dans le triomphe de l'ordre sur le chaos, de la lumière sur l'obscurité et du mouvement sur l'immobilité. Au niveau social, le sens de salut de la course du soleil réside dans la justice dont le dieu remplit le monde. Au niveau individuel, c'est le cycle de la mort et de la renaissance, du vieillissement et du rajeunissement qui fait de la course du soleil le modèle et le but des espoirs mis en l'au-delà. Le mythe de la course du soleil a donc un caractère sotériologique. De même que le soleil remonte chaque matin du monde d'en bas, l'homme veut surmonter la mort. Mais, ici, le concept de « salut » n'a pas le sens d'une rédemption mais d'un renouvellement et d'un maintien en marche. Le salut réside dans le fait de surmonter l'immobilisme et la dissolution. En cela, nous retrouvons le concept de connectivité qui produit une continuité dans la dimension temporelle et de solidarité dans la dimension sociale. Elle « unit les cœurs et produit de l'ordre » (BALANDIER, p. 31, formulé en référence à la Chine).

Au centre se trouve l'idée d'une double victoire : celle sur le *Mal* qui menace la barque du soleil d'immobilité sous la forme du dragon des eaux Apopis et celle sur la *Mort*. Toutes deux sont des manifestations du chaos. Il s'agit de deux aspects du même processus. La victoire sur le Mal est l'aspect actif, transitif, orienté vers l'extérieur. Le dieu-soleil y apparaît comme le roi de l'univers qui crée l'ordre, rend la justice, assure le ravitaillement et « chasse le Mal » par sa parole souveraine. De ce point de vue, la course du soleil est un « processus » au sens d'un démêlé juridique où l'on règle les comptes avec le Mal et où l'on « justifie » le dieu-soleil. La victoire sur la *Mort* est l'aspect passif, intransitif du trajet nocturne. Le processus y apparaît comme celui de la vie que le dieu-soleil parcourt lui-même en vieillissant, mourant et ressuscitant. Le mystère de la renaissance du soleil représente le fait sotériologique central de la religion égyptienne. Sous cet angle, le cosmos tout entier apparaît dans une sorte de perspective sotériologique. De nouveau, le temps a la préséance sur l'espace. Tandis que le Grec admire l'harmonie du tout, l'Égyptien est fasciné par le processus d'une justification et d'une renaissance perpétuelles. Dans ce processus, le cosmos lui apparaît comme l'essence d'une plénitude de vie surmontant la mort et d'une force ordonnatrice bannissant le chaos. À la lumière du mythe du soleil, l'homme se retrouve dans le cosmos.

C'est *sa* mort qui y est surmontée, *son* ambivalence entre Bien et Mal qui s'y résout en Bien, *son* désordre qui y est maîtrisé, *sa* souveraineté qui y est exercée. Le cosmos n'est pas expliqué, il est interprété. Il recèle un message que l'homme peut rapporter à lui-même, un sens qu'il peut activer en lui-même.

Avec l'idée du tribunal des morts, l'enseignement de la course du soleil constitue l'histoire sotériologique égyptienne. Les espoirs humains en une vie éternelle et en la réversibilité d'un temps vieillissant se fondent sur la régénération d'un soleil qui se lève de nouveau chaque matin. Le soleil puise cette force de renouvellement de son immersion nocturne dans l'état originel du monde avant la création : l'océan primitif, ou Noun, et l'obscurité primitive, ou Kouk. Le chaos n'est pas surmonté avec la cosmogonie mais reste au contraire présent dans le monde créé comme sphère de renouvellement. Dans l'union de minuit du dieu-soleil avec le cadavre d'Osiris qui repose au plus profond du monde d'en bas se produit la réunion de Neheh et de Djet, du changement et de la durée, les deux aspects du temps.

8. Les Lumières

La découverte la plus importante qu'aie faite l'égyptologie est la redécouverte du roi hérétique Akhenaton qui accéda au trône vers 1350 av. J.-C. Il abolit la religion traditionnelle et introduisit à sa place un nouveau dieu : le dieu du soleil et de la lumière, Aton. Les anciens dieux furent pourchassés, leurs images et leurs noms détruits, leurs cultes et leurs fêtes arrêtés, leurs temples fermés et leurs prêtres renvoyés. Ce fut, d'un côté, l'aboutissement d'une évolution qui se dessinait depuis 1500 av. J.-C., de l'autre, un acte de violence qu'il faut davantage considérer comme une révolution que comme une évolution. Au cours du Nouvel Empire, le mythe de la course du soleil connut un changement important. Le dieu-soleil qui, dans la conception traditionnelle, agissait de concert avec les autres dieux et déesses dans des constellations variées, prend désormais de plus en plus ses distances avec les autres dieux et finit par faire le tour du monde seul dans sa barque. Même si les autres dieux continuent à exister comme créatures du dieu-soleil à côté des hommes, la perspective d'unité monothéiste est dès lors devenue bien plus marquée. Akhenaton radicalise cette évolution en rejetant l'univers traditionnel des dieux dans son ensemble. Pour lui, le soleil ne parcourt plus le ciel dans une barque, il est désormais simplement représenté avec des rayons qui finissent par des mains – seul élément anthropomorphique subsistant.

Le monothéisme d'Akhenaton – et en cela réside la principale différence avec le monothéisme biblique – reste cependant cosmothéiste : il repose sur la vénération d'une puissance *cosmique* qui se manifeste en tant que soleil, par la lumière et le temps, le rayonnement et le mouvement. Sa révélation ne consiste pas en des lois morales et en une action historique mais en la reconnaissance du fait que *tout* – l'ensemble de la réalité visible

et invisible – peut être rapporté à l'action de la lumière et du temps et, au-delà de cela, du soleil. Akhenaton croyait avoir découvert le seul et unique principe d'où procéda et procède le monde chaque jour de nouveau. Par cette connaissance, Akhenaton se plaçait au début d'une chaîne que les philosophes ioniens de la nature ne poursuivirent que huit cents ans plus tard en posant la question d'un principe qui soit la condition et l'explication de tout. Une chaîne qui se terminera par les théories contemporaines du Tout, chez Einstein et Heisenberg (ALLEN, p. 89-101).

Mais le roi ressentit cette nouvelle théorie du Tout comme une révélation *religieuse* qu'il mit en pratique avec une extrême radicalité. Tous les lieux de culte traditionnels furent fermés, on n'avait que le droit de vénérer « Aton », le nouveau dieu. De cette manière, Akhenaton se plaça au début d'une tout autre lignée que poursuivirent après lui le Moïse de la légende puis Bouddha, Jésus et Mahomet : la lignée des fondateurs de religion.

Aton, le nouveau dieu, est le soleil, en égyptien « le soleil *vivant* ». Il est cette énergie qui par son *mouvement* produit le temps et par son *rayonnement* la lumière et avec elle toutes les choses visibles. La nouvelle image de la course du soleil est antimythique, anticonstellative et anti-anthropomorphe. On ne dit du dieu que ce que l'œil observateur et la pensée du roi parviennent à distinguer comme étant les effets de la lumière et du mouvement du soleil : c'est donc une théologie strictement héliomorphe.

L'Akhenaton fondateur de religion était un homme éclairé et iconoclaste. La force révolutionnaire de la nouvelle doctrine s'exprime plus dans ce qu'elle nie, rejette et exclut que dans ce qu'elle représente de manière positive. Ce qui remplace les temples et les cultes, les rites et les fêtes, les mythes, les hymnes et les images traditionnels, c'est une poignée d'hymnes qui développent la nouvelle doctrine, un culte puritain sans magie et sans symbolisme et une présence massive de la famille royale. Tout ceci aurait sans aucun doute été achevé et enrichi si quelques siècles de développement au moins avaient été accordés à la nouvelle religion. Nous ne la percevons ainsi dans ces textes qu'au stade des tout premiers commencements. Mais c'est un fait unique dans l'histoire des religions. Où aurait pu être conservée ailleurs une nouvelle religion à un stade comparable de commencement ? Partout ailleurs il nous faut reconstruire ces commencements à partir des rapports et des systèmes doctrinaux ultérieurs. Ici en revanche, il n'y a rien d'ultérieur, pas de tradition qui est toujours une falsification, pas de réception, pas de rédaction, pas d'extension ni de transformation, pas d'interprétation ni d'adaptation. Un révolutionnaire et un fondateur de religion nous parle ici dans la fraîcheur matinale des premières paroles révolutionnaires.

Le dieu de la religion d'Akhenaton, le « soleil vivant » est un autre dieu que le dieu-soleil traditionnel des Égyptiens. Celui-ci n'était pas seulement vénéré comme le créateur qui préserve mais aussi comme une instance éthique qui veille à la justice :

Celui qui entend les suppliques de celui qui est dans l'affliction
 Dont le cœur est bienveillant lorsqu'on crie vers lui ;
 Qui sauve celui qui a peur de la main de celui qui est brutal
 Et rend la justice entre le pauvre et le riche¹!

C'est ce qu'on lit dans un hymne à Amon-Rê, qui est probablement plus vieux de deux cents ans que les hymnes d'Akhenaton et dans lesquels on cherche en vain de telles affirmations. Le dieu d'Akhenaton est le soleil et rien que le soleil qui brille sur le bien comme sur le mal et ne fait aucune différence entre pauvre et riche, juste et injuste.

À Amarna (*i.e.* la ville fondée par Akhenaton), le rôle de l'instance éthique passe des dieux, en particulier le dieu-soleil, au roi. Ici, le roi et le dieu règnent ensemble sur le monde au sens d'une régence partagée ; c'est pourquoi le « grand nom » du dieu est inscrit comme celui d'un souverain régnant dans des cartouches royaux. Le dieu s'occupe de la nature, le roi du monde des hommes. Le caractère royal des dieux et l'écriture de leurs noms dans des cartouches se retrouvent aussi parfois dans la religion traditionnelle mais se rapportent alors au temps originel mythique pendant lequel les dieux régnerent sur la terre. L'idée d'un temps originel mythique et même d'une cosmogonie de départ est supprimée à Amarna ; il n'y règne qu'un pur présent. Le dieu crée le monde, voire même le roi, de nouveau, chaque matin, en l'éclairant de ses rayons. Le temps primitif et le mythe n'existent plus, seuls existent l'ici et le maintenant de la présence divine immédiate.

Akhenaton est à présent l'instance éthique qui « vit de la *maât* ». Mais on n'entend plus par *maât* une idée générale de justice et de vérité mais la nouvelle doctrine du roi. Vit selon la *maât* celui qui écoute la doctrine et est loyal au roi dont on dit :

Il fait subir son pouvoir (justicier) à celui qui ignore sa doctrine
 Et témoigne sa faveur à celui qui le (re)connaît².

Tous les aspects du divin qui se rapportent au monde des hommes sont à présent concentrés en Akhenaton. Il est le :

Dieu du destin, dispensateur de vie, seigneur des commandements,
 La lumière de chaque pays
 Dont la vue nous fait vivre,
 Le Nil de l'humanité,
 Dont le Ka nous rassasie.
 Dieu qui crée les grands et édifie les pauvres,
 L'air pour chaque nez par lequel on respire³.

1. Papyrus Le Caire 58038 d'après la traduction allemande, in Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, n° 87C, vers 69-72.

2. Maj Sandman, *Texts from the Time of Akhenaton*, 86.15-16.

3. *Ibid.*, 24.1-7.

Ce n'est que dans la personne du roi qu'on peut s'adresser au divin ; pour les hommes, Aton est le soleil et Akhenaton est le dieu. De nombreux reflets de cette doctrine se retrouvent dans les inscriptions de l'époque. Conformément au style loyaliste du Moyen Empire, elles louent le roi comme celui qui apporte le salut en infléchissant le cours du destin, comme ravitailleur, et se réfèrent en différents endroits à sa « doctrine » qui, manifestement, répandait de telles idées¹. Les doctrines sur le cosmos peuvent être présentées encore plus concrètement. Ce que l'on appelle *Le Grand Hymne à Aton* est déjà une doctrine du cosmos qui contient en germe toute une série de traités plus longs. Si l'on se représente ces pensées développées dans un traité théorique, on parvient à des textes tels qu'en ont peut-être écrits les philosophes ioniens de la nature (dont les œuvres ne nous sont parvenues que sous forme de citations dispersées) – à ceci près, il est vrai, que l'impulsion dogmatique et iconoclaste qui caractérise la religion amarnienne est absente de la philosophie ionienne de la nature.

Le renversement d'Akhenaton fut après sa mort bien vite effacé et les traces de cet épisode totalement supprimées. La « stèle de la restauration » de Toutankhamon contient le règlement de comptes le plus amer qu'une inscription royale égyptienne ait jamais faite sur une époque antérieure :

Les temples des dieux et déesses

D'Éléphantine jusqu'au Delta

[étaient délaissés et] sur le point de tomber en ruines ;

leurs chapelles étaient menacées de décrépitude

et transformées en décombres

envahies par les mauvaises herbes.

Le pays était frappé d'une grave maladie :

Les dieux s'étaient détournés de ce pays.

Lorsqu'on envoyait une armée en Palestine

Pour élargir les frontières de l'Égypte,

Elle n'arrivait à rien.

Lorsqu'on priait un dieu ou une déesse

Pour lui demander quelque chose, il ou elle ne venait pas du tout.

Leurs cœurs étaient devenus faibles dans leurs corps de culte [statues]².

Les Égyptiens durent éprouver un terrible choc du fait que les dieux chassés de leurs temples se soient « détournés de ce pays ». Des indices montrent clairement que, malgré tout le soin mis à effacer les traces, le souvenir d'Amarna est resté gravé jusqu'au bout comme celui d'une époque de profonde souffrance. Ainsi, Diodore (I-II,34, p. 222 *sq.*) écrit-il par exemple que, à côté de la dédicace habituelle des trois grandes pyramides à Kheops, Khephren et Mykérinos, il existe une autre interpréta-

1. Voir sur ce point B. Van de Walle, in Erik Hornung et Othmar Keel (éd.), *Études d'enseignements sur la vie de l'Égypte antique*, p. 353-362 ; Jan Assmann, « Die "Loyalistische Lehre" Echnatons », p. 1-32.

2. Musée national du Caire CG 34183 ; Wolfgang Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, cahier 22, p. 2025-2032.

tion (I, 64.13). Selon cette attribution, la pyramide de Kheops aurait été construite par Armâis (Horemheb), celle de Khephren par Amasis (Ahmosis) et celle de Mykérinos par Inaros (Inaros I^{er}). Ceci ne peut se rapporter qu'à trois périodes de souffrances et à ceux qui les ont surmontées. On dit qu'Horemheb a surmonté l'époque amarnienne, qu'Amasis a chassé les Hyksos et qu'Inaros I^{er} fut le héros de la résistance contre les Assyriens (RYHOLT, p. 231-238, en part. p. 236 *sq.*). La transmission de ces trois traumatismes historiques doit avoir été si vivante qu'on put même la relier aux trois pyramides de Gizeh.

9. La dévotion personnelle

L'échec de la religion amarnienne favorisa l'émergence d'une nouvelle image de dieu à laquelle elle s'était opposée de toutes ses forces. C'est une théologie de la volonté qui ne voit pas celle des dieux liée au maintien de la marche du monde mais voit les dieux – et en premier lieu le dieu des dieux, Amon-Rê – comme les maîtres de l'histoire qui sont libres d'intervenir dans le destin du peuple comme dans celui de l'individu en punissant et en sauvant. Cette nouvelle image de dieu s'exprime surtout à travers quatre phénomènes :

(a) L'oracle. À maintes reprises, à commencer par l'accession au trône de la reine Hatchepsout, le dieu Amon-Rê intervient dans la succession par un oracle. Après l'époque amarnienne, ce phénomène s'étend à des personnes privées et à tous les domaines de la vie. De plus, le domaine des déclarations divines s'élargit de façon telle que, vers la fin du XI^e siècle, à Thèbes, on établit un État divin dans lequel le dieu Amon-Rê règne par décisions d'oracles et le roi agit sous cette souveraineté en tant que grand-prêtre, général et vizir.

(b) La compréhension de l'histoire. Dans la vision traditionnelle du monde, l'expression « ce qui se passe » a une signification négative. Dans *L'Enseignement de Mérikarê*, on parle du « coup des événements » : pour s'en protéger, Dieu aurait donné la magie aux hommes¹. Dans les « événements », on ne voit pas un décret divin mais l'irruption d'un désordre qu'il faut repousser. Des concepts tels que « le futur » (*jj.t*, « ce qui arrive ») et « l'histoire » (*hprij.t*, « ce qui se produit ») ont en ancien égyptien la connotation du malheur (MORENZ). On peut lire désormais dans les hymnes à Amon-Rê : « Ton *ka* est tout ce qui se produit. » Le temps est revêtu d'une nouvelle cohérence créée par la volonté de Dieu, les événements peuvent être lus d'une autre manière.

(c) Concernant l'individu, l'histoire de sa vie est dirigée par Dieu. Le dieu prend maintenant exactement la fonction que le roi avait revendiquée dans la religion d'Amarna : « dieu du destin, dispensateur de

1. Enseignement de Mérikarê, P 136-137, voir Joachim Friedrich Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, p. 78 *sq.*

vie, maître des commandements ». L'idéal est « le vrai silencieux », qui, plein de pieuse humilité, soumet sa vie à la volonté de Dieu, se « place » comme on dit en égyptien « dans les mains de Dieu ». Ce changement se ressent même dans le style épistolaire. Tandis qu'on disait auparavant « aujourd'hui je vais bien mais je ne sais pas comment j'irai demain » (BAKIR, p. 77 et 91), on écrit à présent « aujourd'hui je vais bien mais demain est dans la main de Dieu¹ ».

(d) L'expression égyptienne de cette nouvelle forme de relation à Dieu est « prendre Dieu à cœur ». L'homme pieu « place Dieu dans son cœur », c'est-à-dire qu'il se rend conscient du pouvoir de Dieu. Dans la Bible, on appelle cela « crainte de Dieu ». L'important est de faire de Dieu le « pilote » de son cœur ainsi qu'on le dit dans *L'Enseignement d'Aménémopé* et de le laisser nous guider :

Fais-toi lourd en ton cœur, affermis ton cœur,

Ne pilote pas avec ta langue,

[Certes] la langue de l'homme est le gouvernail du navire,

[Mais] le maître de toutes choses est son pilote².

Cette « dévotion personnelle » nouvelle fait aussi partie des découvertes importantes de l'égyptologie. On crut tout d'abord avoir affaire à la religion d'une couche inférieure de population parce que les expressions les plus claires du fait de « prendre Dieu à cœur » se trouvaient sur des stèles de la cité ouvrière de Deir el-Médineh. L'égyptologue américain James Henry Breasted reconnut cependant dès 1912 l'importance et la richesse de ce mouvement pour l'histoire des mentalités : elle s'exprima même dans des inscriptions royales, des biographies de tombeaux et des œuvres de littérature édifiante. Breasted nomma l'époque ramesside (XIII^e-XI^e siècle av. J.-C.) tout entière « l'ère de la dévotion personnelle ».

10. Tous les dieux sont un : le cosmothéisme égyptien

Dès le début et à toutes les époques de son développement, la vision égyptienne du monde repose sur un « monothéisme cosmogonique » : tout, monde, dieux et hommes, est né à partir d'une origine, le soleil. La religion d'Amarna ne concevait pas l'unité de Dieu comme originelle mais comme présente. En réponse à cette révolution radicale, l'époque qui suivit a développé la conception d'un dieu du monde omniprésent qui est aussi bien originel que présent, animant le monde de l'intérieur – comme l'âme (*ba*) le fait avec le corps – et se manifestant dans l'innombrable multiplicité des choses et des êtres (y compris les dieux) comme « l'unique qui devient des millions » :

1. Par exemple J. Černý, *Late Ramesside Letters*, 1.8 ; 16.3 ; 27.15 ; 34.1-2. Voir également la lettre de l'oracle pBM 10417, in BLACKMAN, pl. 38 : « N'attache pas ton cœur à ceux-ci, ils vivent dans le présent – demain est dans la main de Dieu. »

2. Aménémopé XX.3-6, Irene Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, p. 124-128.

L'illustre Ba, qui naquit au commencement,
 Le grand dieu qui vit de la vérité.
 Le premier dieu originel d'où procédèrent les dieux originels,
 D'où provient chaque dieu.
Le dieu unique qui devient des millions.
 Le seul et unique qui créa **tout ce qui est**,
 Qui créa la terre au commencement,
 De naissance secrète, riche en incarnations et dont on ne connaît pas
 l'origine¹.

L'« unique qui devient des millions » est une formule qui revient sans cesse dans les hymnes ramessides et que l'on retrouve jusqu'à l'époque romaine. J'y vois l'équivalent égyptien des nombreuses formules grecques et latines qui caractérisent la divinité suprême comme *Hen to pan, unus et omnia, una quae es omnia*, etc.

Or, on lit aussi dans les hymnes que le cosmos visible est son corps :

Tes deux yeux sont la lune et le soleil
 Ta tête est le ciel
 Tes pieds sont le monde d'en bas².
 Son corps est le vent,
 Le ciel repose sur sa tête,
 L'eau originelle porte son secret³.
 Tu es le ciel, tu es la terre, tu es le monde d'en bas,
 Tu es l'eau, tu es l'air entre eux⁴.

On trouve de tels propos dans les hymnes jusqu'à l'époque gréco-romaine et des occurrences presque littérales dans des textes grecs de magie également :

Toi dont les yeux infatigables sont le soleil et la lune [...],
 Dont la tête est le ciel,
 Dont le corps est l'air,
 Dont les pieds sont la terre ;
 Mais l'eau autour de toi est l'océan :
 Agathodémon,
 Qui produit tout ce qui est bon, le nourrit et le multiplie,
 Toute la terre habitée et tout le cosmos⁵ !

1. Décret divin pour la reine Neschons (papyrus du Caire CG 58032, Vladimir Golenishev, *Papyrus hiératiques*, p. 171 sq.) et pour le roi Painudem (papyrus du Caire CG 58033, *ibid.*, p. 196 sq.), d'après la traduction allemande *ÄHG* n° 131.

2. Tombe thébaine, in Karl Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, t. I, p. 140.

3. Norman de Garis Davies, *The Temple of Hibis el-Khârgeh oasis*, III, pl. 33 = *ÄHG*, n° 130, p. 26-28.

4. Du même, Nr. 130, p. 205 sq. En raison de son parallèle dans le papyrus Berlin 3056, le texte doit être daté de la 20^e dynastie.

5. *Papyri Graecae Magicae*, Karl Preisendanz (éd.), Stuttgart, Teubner, 1973, t. XII, p. 242 sq. ; t. XIII, p. 767 sq. ; t. XXI, p. 4 sq.

Le dieu invoqué, Agathodémon, correspond au dieu égyptien (*P*)*Schai*, « destin »¹, et ce dieu hérite à son tour du dieu-soleil traditionnel son rôle d'être suprême. Il est ici représenté comme dieu de l'univers : le cosmos tout entier, conçu de manière anthropomorphe, forme le corps de ce dieu. Macrobe nous transmet de même un oracle de révélation du dieu Sarapis :

Le cosmos céleste est ma tête

Mon ventre est la mer

La terre mes pieds.

Mes oreilles atteignent l'air,

Mon œil est la lumière du soleil qui rayonne alentour².

C'est ce « *deus mundus* », l'univers comme dieu, d'après lequel fut forgé le concept de « cosmothéisme » au XVIII^e siècle³. Mais ce concept s'adapte bien mieux à l'ensemble de la religion que celui de « polythéisme » car une perspective d'unicité forte la caractérisait dès le départ en tant que monothéisme cosmogonique. L'important était l'immanence du divin dans le monde. Avec cette conception religieuse à l'arrière-plan, on comprend le traumatisme de l'expérience d'Amarna, lorsque les dieux prirent congé de leur immanence et se furent détournés du monde. Or, c'est justement cette peur qui imprègne aussi le regard que portent les païens égyptiens de l'Antiquité tardive sur les nouvelles religions et autres courants monothéistes et gnostiques dans lesquels ils voyaient arriver leur fin :

Et cependant, un temps viendra où l'on aura l'impression que les Égyptiens auront en vain vénéré la divinité d'un cœur pieux et avec une abnégation continuelle et que l'on se sera tournés en vain de manière sainte vers les dieux et que cette attitude aura été dépouillée de ses fruits. Car la divinité quittera la terre pour remonter au ciel et quittera l'Égypte. Ce pays, autrefois siège de la religion, sera désormais privé de la présence divine. Des étrangers peupleront ce pays et les anciens cultes ne seront pas seulement délaissés mais complètement interdits.

1. Jan Quaegebeur, *Le Dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, p. 170-176 qui contient d'autres références, en particulier Jan Bergman, « Beitrag zur Interpretatio Graeca. Ägyptische Götter in griechischer Übersetzung », p. 207-227 et Jack Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, p. 301-322. Quaegebeur n'aborde pas plus en détail les textes grecs, les parallèles présentés ici confirment sa thèse d'une origine égyptienne de la conception alexandrine d'Agathodémon.

2. Saturnalia I, 20.17 d'après Theodore Hopfner, *Fontes historiae*, p. 597 sq. La citation de ce passage sert à Macrobe typiquement dans le contexte à avancer l'argument « syncrétique » de l'identité unique de Sol et Sarapis (c'est-à-dire que celui-ci est contenu dans celui-là).

3. L'expression « cosmothéisme » fut forgée par Lamoignon de Malesherbes dans son édition de l'histoire de la nature de Pline l'Ancien pour caractériser la vénération antique, en particulier stoïcienne du cosmos comme celle d'un être suprême. Il commenta le passage « *mundum, et hoc quodcumque nomine alio coelum appellare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, numen esse credi par est* » en proposant de ne pas qualifier Pline d'athée « mais [de] cosmo-théiste, c'est-à-dire quelqu'un qui croit que l'univers est Dieu », voir Emmanuel J. Bauer, *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*, p. 234 sq.

De la religion égyptienne ne subsisteront que des fables et des pierres gravées. [...] Durant cette période, les gens en auront assez de la vie et cesseront d'admirer et de vénérer le cosmos (*mundus*). Cet ensemble si réussi qu'il n'y en eut jamais de meilleur et qu'il n'y en aura jamais, sera en danger de sombrer, les hommes le verront comme un fardeau et le mépriseront. Ils n'aimeront plus ce monde, l'œuvre incomparable de Dieu, cette glorieuse construction, constituée d'une infinie diversité de formes, instrument (*machina*) de la volonté divine, qui répand sans aucune réserve sa grâce dans son œuvre où se montre dans une diversité harmonieuse tout ce qui est digne de vénération, de louange et d'amour comme l'un et le tout. On préférera l'obscurité à la lumière et la mort à la vie. Personne ne lèvera ses yeux au ciel. On tiendra l'homme pieux pour un fou, l'homme sans religion pour un sage et le mauvais pour un homme bon. [...]

Les dieux se sépareront des hommes – oh séparation douloureuse ! – et seuls demeureront les mauvais démons qui se mêlent aux hommes et poussent les misérables par la force à toutes sortes de crimes, à la guerre, au vol, à la tromperie et à tout ce qui est contraire à la nature de l'âme.

À cette époque-là, la terre ne sera plus ferme et la mer ne sera plus navigable, le ciel ne gardera pas les astres et leurs révolutions et les astres ne conserveront pas leur chemin dans le ciel ; toute voix divine s'éteindra obligatoirement. Les fruits de la terre pourriront, le sol deviendra stérile et l'air lui-même sera étouffant et lourd. C'est la vieillesse de l'univers : l'absence de religion (*inreligio*), d'ordre (*inordinatio*) et de raison (*inrationabilitas*)¹.

Dans cette représentation, la décadence d'un monde bien installé et habitable n'est pas la conséquence d'une révolution politique mais d'une décision religieuse, d'une conversion. Les hommes abandonneront l'ancienne religion qui consistait en une vénération du cosmos et se tourneront vers une religion nouvelle qui « voit » le cosmos « comme un fardeau » et « le méprise ». Les rites et les cultes, dont le sens est de maintenir le monde en marche par la vénération et d'acclimater les dieux à la terre, vont être suspendus et interdits. La conséquence en est que les dieux quittent la terre et que le monde qui n'est plus maintenu en marche de manière rituelle vieillit et sort de ses gonds. Dans ces images s'articule le sentiment de fin des temps de la culture égyptienne. Le sens du cosmothéisme égyptien, et cela devient très clair ici, réside dans le fait de maintenir le monde en marche grâce à l'offrande, à l'exhortation et à la

1. Asclepius, 24-26 in *Corpus hermeticum*, vol. II, p. 326-329 ; version copte : Nag Hammadi Codex VI, 8.65.15-78.43, in Martin Krause et Pahor Labib (éd.), *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, p. 194-200. Au latin *inrationabilitas bonorum omnium* correspond en copte « l'absence de paroles bonnes ». Le déclin de la raison langagière et le fait que la violence prenne le dessus font partie des motifs centraux des descriptions égyptiennes du chaos, voir Jan Assmann, « Dogme royal et espoir de salut », in *Stein und Zeit*, p. 259-287.

vénération « d'un cœur pieux, avec une abnégation continuelle et en se tournant de manière sainte » vers les dieux. La conscience des Égyptiens était manifestement imprégnée de ce que le monde a besoin d'une telle vénération continuelle pour être habitable à l'homme.

Traduction de l'allemand par Kristell Glimois