

NOMMER L'UN DANS LA THÉOLOGIE ÉGYPTIENNE

Le tournant du polythéisme vers un monothéisme, activé par la christianisation et l'islamisation du monde antique, fait partie des plus grands pas évolutionnaires de l'Ancien Monde tels que l'urbanisation, la formation de l'État et l'invention de l'écriture. Cependant, les termes « poly- » et « mono- », donc la distinction entre la pluralité et l'unité du divin, ne parviennent pas à décrire ce tournant suffisamment. Certes, « un Dieu », *Heis Theos*, *JHWH echad* : c'est la devise des « religions monothéistes », mais aucune religion polythéiste n'a pour devise « *Plusieurs dieux !* », *polloi theoi*. Il n'y a pas de proclamation de la pluralité du divin telle qu'il y en a pour l'unité du divin. Bien au contraire : même les textes religieux des Égyptiens sont pleins de louanges adressées à « l'Un, l'Unique ». Pour les Égyptiens, cela ne signifie pas qu'il existait seulement un Dieu, mais que le tout, l'univers y compris la pluralité des dieux, provient d'un Dieu, d'une origine donnant naissance à tout et dont tout dépend. L'unité divine ou du divin est un sujet commun au monothéisme ainsi qu'au polythéisme ; par conséquent, cette notion s'avère inadéquate. Elle ne met pas en évidence la distinction dont il s'agit réellement, qui est la distinction entre les religions cosmiques ou « naturelles » et les religions de révélation ou « positives ». Au lieu de polythéisme, je préfère donc parler de « cosmothéisme¹ ». Nommer l'Un est le sujet commun des religions dites mono- et cosmothéistes.

Dans les religions de l'Ancien Monde, l'appellation de l'Un repose sur deux conditions différentes qui mettent en évidence la distinction dont il est réellement question : d'une part, la devise : « Pas d'autres dieux à part l'Un » et d'autre part, la devise : « Tous les dieux sont Un ! ». On peut considérer ces deux formes comme un « monothéisme exclusif » et un « monothéisme inclusif ». Dans le cadre du monothéisme

1. Voir mes livres Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien*. Un essai d'histoire de la mémoire, trad. L. Bernardi, Paris, Aubier, 2001 ; *Moïse l'Égyptien*, Le prix du monothéisme, trad. L. Bernardi, Paris, Aubier 2007 et *Religio duplex. Comment les lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, trad. J.-M. Tétaz, Paris, 2013.

exclusif, il s'agit de différencier encore une fois entre deux formes. L'une s'appuie sur la formule : « *Il y a plusieurs dieux, mais pour moi, pour nous, pour vous, il ne peut y avoir que l'Un !* » ; j'appelle cette forme de monothéisme le « monothéisme de la fidélité » ; contrairement à celle-ci, l'autre ne reconnaît pas d'autres dieux. Il *existe* seulement *un* Dieu. J'appelle cette forme le « monothéisme de la vérité » puisqu'il considère les autres dieux comme des idoles, des chimères.

Ce sont ces différentes façons de nommer l'unité ou l'unicité de Dieu ou du divin que j'aimerais bien illustrer à travers l'exemple de l'Égypte ancienne, cependant, en faisant abstraction du « monothéisme de la fidélité » qui représente, à mes yeux, la grande nouveauté qui a été introduite par Israël dans l'histoire des religions et qui, par conséquent, n'apparaît pas dans les sources de l'Égypte ancienne. Je commence par la forme la plus ancienne et la plus répandue du monothéisme inclusif, le « monothéisme cosmogonique ». D'après cette théorie, le monde est plein de dieux, mais ces dieux proviennent, comme tous les autres êtres vivants ainsi que le monde en tant que tel, d'*un seul* Dieu primordial.

1. LE MONOTHÉISME COSMOGONIQUE

1.1 La cosmogonie héliopolitaine

L'idée des origines du monde constitue dans l'Égypte ancienne la clé de voûte et peut-être même le sujet le plus sacré de la religion et de la culture, un sujet que l'on ne mentionne pas simplement, mais auquel on touche dans des contextes importants et dans le cadre d'un rituel, afin d'en obtenir certains effets, des effets relatifs à la création et au renouvellement.

Cela se rapporte au fait que, dans l'Égypte ancienne, la création n'est pas un élément appartenant au passé. Ici, la création n'a pas de fin comme le septième jour de la création biblique où Dieu se reposa de son travail. En général, on ne peut raconter le passé ou en faire le récit que s'il s'agit d'un passé achevé. En Égypte, cependant, toutes les références à la genèse du monde se rapportent à un processus continu. Ce que l'on appelle « création » dans la *Bible*, *be-rechît*, d'après les premiers mots du premier chapitre du premier livre de Moïse, « au commencement », ou bien « création », s'appelle en égyptien *zep tepi* « la première fois » : la première fois de quelque chose, qui, en effet, dès lors, se répète infiniment. La création continue toujours. Le monde est une création perpétuelle, un processus d'un retour cyclique et chaque cycle, c'est-à-dire chaque jour et chaque année, doit s'imposer contre une tendance à l'arrêt et à la dissolution. Les énergies, qui donnèrent naissance au monde lors du commencement, sont toujours en vigueur

pour le maintenir. Chaque mention de ces processus touche à ces énergies et libère de l'énergie cosmogonique.

Cette conception de la genèse du monde n'est pas très étrange pour nous. Nous supposons également qu'il y eut un moment cosmogonique sous forme d'une explosion primordiale ou d'un big-bang libérant des énergies cosmogoniques qui sont toujours en vigueur. Nous voyons ces énergies en vigueur, non pas tant à cause des mouvements circulaires des astres auxquels est lié le mouvement circulaire du temps et de la végétation, qu'à cause de l'expansion continue de l'univers. De même, grâce à la portée et à la sensibilité de nos appareils, nous sommes capables de percevoir le big-bang encore comme un rayonnement de fonds dans le cosmos et de nous approcher jusqu'aux premières secondes du moment cosmogonique. Sans recourir à un tel équipement technique, les Égyptiens vécurent cette expérience, qu'ils comprenaient comme la « la première fois », jour après jour avec le lever du soleil et année après année avec l'inondation du Nil. Ils voyaient cela comme la répétition du moment cosmogonique et ils pouvaient activer les énergies cosmogoniques pour parvenir à leurs fins en accueillant le matin le soleil comme créateur et en utilisant l'eau du Nil pendant le culte des morts pour la régénération des morts. C'est à travers de tels rituels que l'on évoquait en Égypte l'Un dont tout est provenu. Ce sont des moments obligatoires de la pratique rituelle. Si, dans ce qui suit, nous considérons certains modèles égyptiens de la naissance du monde, nous devons toujours tenir compte du fait que ces textes se trouvent dans un contexte rituel.

Le premier texte que nous voulons traiter date du milieu du troisième millénaire av. J.-C. C'est une formule qui a été récitée lors de l'inauguration d'une pyramide. À l'aide de celle-ci, la pyramide est placée dans un contexte cosmogonique en tant que nouvelle création et les énergies, qui ont été produites par le monde et qui le maintiennent chaque jour, sont mobilisées pour sa protection. Avant de regarder le texte de plus près, écoutons-le d'abord une fois dans toute son étrangeté :

Atoum ! Khepre !

tu t'étais élevé comme colline,

tu brilles comme le Benben dans la Demeure du phénix à Héliopolis !,

tu craches Chou,

tu expectores Tefnout,

tu places les bras autour eux, comme le bras du ka

(afin que) tu sois avec eux.

Atoum ! place tes deux bras autour N,

autour cette construction, autour cette pyramide, comme le bras du ka,

afin que le ka de N soit en eux

fort pour l'éternité !

O Atoum,

mets ta protection sur N.,

sur cette pyramide,
 sur cette construction de N.
 Empêche que quelque chose de mauvais ne lui arrive,
 éternellement,
 comme tu es mis la protection sur Chou et Tefnout².

Atoum-Khepri est un double-Dieu qui incarne d'un côté, en tant qu'Atoum (Atoum signifie le « tout » aussi bien que le « non-être », c'est l'univers au stade précédant son commencement) la préexistence, et de l'autre en tant que Khepri, le soleil matinal dans lequel il se transforme pendant le moment cosmogonique, donc pendant le big-bang égyptien. Khepri signifie « celui qui vient à l'existence, celui qui devient » ; le terme s'écrit avec le scarabée qui est, pour les Égyptiens, également le symbole central du salut. Les Égyptiens croyaient que le scarabée vient de lui-même à l'existence dans un acte de genèse spontanée qui fait abstraction de toute reproduction sexuelle et de cette manière ils s'expliquaient également la naissance du soleil.

Ce lever primordial est décrit de deux manières : d'une part, comme un lever d'une colline émergeant de l'inondation primordiale et d'autre part, comme un lever du soleil sur l'obélisque sacré qui se dresse sur cette colline. Simultanément avec le lever en tant que soleil, ce nouveau Dieu, Atoum transformé en existence, donne naissance à deux autres dieux qu'il recrache et expectore en toussant : Chou et Tefnout. Chou est le Dieu de l'air et Tefnout la Déesse du feu, de la chaleur ardente du soleil. Il est facile de suivre cette pensée qui comprend le rayonnement solaire comme une combinaison d'air et de feu, bien que, d'après les connaissances de nos jours, cette idée soit incorrecte.

Atoum prend le couple divin, auquel il a donné naissance, dans ses bras et leur transmet par cette étreinte son « Ka », sa vitalité cosmogonique, à l'aide de laquelle ils peuvent alors se propager. Le mot égyptien « Ka » s'écrit sous la forme d'une paire de bras étendus dans une étreinte. De cette manière, Atoum doit également prendre la pyramide dans ses bras afin qu'elle soit également pleine de force cosmogonique. La suite sera consacrée à l'énumération des neuf grands dieux provenus d'Atoum.

O grande Ennéade qui es à Héliopolis :
 Atoum, Chou, Tefnout, Geb, Nout,
 Osiris, Isis, Seth, Nephthys,
 Enfants d'Atoum !

...

Aucun d'entre vous ne se sépare d'Atoum,
 (quand) il protège N
 (quand) il protège cette construction de N,

2. Louis SPELEERS, *Les Textes des Pyramides Égyptiennes*, Bruxelles 1923, p. 102.

(quand) il protège cette pyramide de N
 contre tous les dieux
 contre tous les morts,
 (quand) il empêche que quelque chose de mal lui arrive
 éternellement³.

Après Chou et Tefnout viennent Geb et Nout, c'est-à-dire la terre (masculin en égyptien) et le ciel (féminin) et de ces deux dieux naissent quatre autres dieux : Osiris, Isis, Seth et Nephtys. Ainsi nous avons à faire à quatre générations. C'est la théogonie d'Héliopolis. Chaque génération correspond à un stade de la genèse du monde. Nous nous intéressons en particulier à la première démarche, la naissance de l'univers de l'Un.

Le premier stade est l'autogenèse du Dieu primordial. Le Dieu Atoum, qui se transforme en soleil, est également connu sous le nom de « celui qui s'est créé lui-même » (kheper djes=ef). C'est le Dieu suprême du panthéon égyptien. Tous les autres dieux proviennent de lui. Ainsi, le polythéisme égyptien fait preuve d'une perspective unificatrice. Dans la spéculation, on peut toujours associer la pluralité infinie du polythéisme égyptien à son unité primordiale. De cette manière, le Dieu Atoum est, dès l'origine, lié à l'idée d'une Tout-Unité. Il est l'Un qui donne naissance à tout. L'idée de la « monogenèse », donc que le monde a une seule origine, est très répandue. Presque toutes les religions polythéistes s'appuient sur cette idée. Ici, je parle d'un « monothéisme cosmogonique ». Selon l'idée égyptienne, le monde ne provient pas du néant, mais de l'Un et cet Un se crée lui-même.

La première démarche de la genèse du monde par l'Un consiste en l'auto-multiplication par trois du Dieu primordial et préexistant qui se transforme en soleil et ainsi également en une triade constituée par le soleil, l'air et la lumière. D'après l'idée égyptienne, c'est le moment cosmogonique, donc ce que nous appelons dans notre cosmologie le big-bang.

Dans les textes des sarcophages datés autour de 2000 av. J-C., l'idée d'un moment cosmogonique reçoit une nouvelle interprétation et nouvelle conception. Ici, le moment cosmogonique est perçu comme le moment où Atoum, en prenant conscience de lui-même, sort de sa lassitude qui le prive de toute action et entre dans la conscience, la volonté et l'action. Ce moment de l'autogenèse est caractérisé comme « la multiplication par trois » du Dieu primordial : « Lorsqu'il était un et qu'il devint trois ».

Je suis la Vie, le maître des années,
 la vie éternelle,

3. SPELEERS, *ibid.*, p. 103.

le possesseur d'éternité,
 qu'Atoum a fait le plus ancien par sa magie,
 quand il mit au monde Chou et Tefnout à Héliopolis,
 quand il était seul et qu'il devint trois,
 quand il sépara Geb de Nout,
 alors que n'avait pas encore été mise au monde la première corporation
 (de dieux),
 alors que n'était pas encore venue à l'existence l'Énnéade des dieux
 primordiaux ;
 ils étaient avec moi dans son nez,
 (car) il m'a porté dans son nez,
 je suis sorti de ses narines,
 et il ne permet pas que je reste éloigné de lui⁴.

Un autre texte de cette époque démontre que l'action de la multiplication par trois ne peut en aucun cas être comprise comme un engendrement et une naissance puisque le texte laisse intervenir Chou, le Dieu de l'air, en disant de lui-même : « Il (Atoum) ne m'a pas mis au monde par sa bouche, il ne m'a pas conçu dans son poing⁵ ». On a toujours pensé que cette formule sert à rejeter l'image rude de la masturbation ; mais cela n'était pas choquant pour l'Égyptien. Ce que l'on rejette ici, c'est plutôt l'idée qu'Atoum ait *créé* Chou et Tefnout. Le moment cosmogonique ne doit pas être pensé comme une création, mais comme un (auto)-épanouissement. Chou et Tefnout étaient déjà avant le monde chez Atoum et ils formaient avec lui l'unité primordiale qui se transforma en trois composants.

Comme je l'ai déjà mentionné auparavant, Chou et Tefnout sont les dieux de l'air (Chou) et du feu (Tefnout). Jusqu'à présent, on a toujours interprété Tefnout comme « l'humidité ». Pour une telle interprétation il n'existe aucun indice. Bien au contraire : tout ce que nous apprenons de Tefnout à travers les textes nous signale qu'il s'agit d'une Déesse du feu. L'air et le feu – c'est-à-dire la naissance de l'expansion remplie de lumière – constituent le premier stade cosmogonique. Pendant sa transition de la préexistence à l'existence, Atoum se transforme lui-même en soleil dont le rayonnement est interprété par le mythe comme un souffle d'ardeur composé de feu et d'air. Le moment cosmogonique n'est rien d'autre que le premier lever du soleil. Mais cela n'est pas tout. Les textes des cercueils, datés du début du deuxième millénaire, attribuent à ces dieux en même temps une interprétation

4. Paul BARGUET, *Textes des sarcophages du Moyen Empire*, Paris 1986, p. 472-473.
 cf. Suzanne BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, Freiburg/Göttingen 1994, p. 116.

5. Texte de Sarcophage (CT) I 354 c ; BICKEL, *La cosmogonie égyptienne*, p. 79.

allégorique. Chou – l'air – est compris comme la « vie » et Tefnout – le feu ou la lumière – est compris comme la « vérité ».

Je flotte étant entièrement engourdi,
mes membres (?) étant inertes.

C'est mon fils Vie qui constituera mon cœur, (« celui qui éveille ma conscience »)

puisse-t-il faire vivre mon cœur après avoir réuni ces miens
membres très engourdis. »

Noun dit à Atoum :

« Respire ta fille Maât, porte-la à ton nez afin que ton cœur vive.

Ils ne sont pas loin de toi, Maât est ta fille avec ton fils Chou dont
le nom est vie.

Puisses-tu te nourrir de ta fille Maât,
c'est ton fils Chou qui te soulèvera⁶.

Atoum dit : « c'est ma fille vivante, Tefnout,
elle sera avec son frère Chou.

« Vie » est son nom à lui, « Maât » est son nom à elle.

Je vivrai avec mes deux enfants, je vivrai avec mes deux oisillons,
car je suis au milieu d'eux deux,

l'un d'eux étant à mon dos, (l'autre) à mon ventre.

Vie est à l'état d'inertie avec ma fille Maât,

l'un étant à l'intérieur de moi, l'autre autour de moi.

Je me suis levé sur eux deux, leurs bras étant autour de moi⁷.

Le tournant de la préexistence à l'existence se produit avec l'autogenèse du Dieu primordial. Comme dans la *Bible*, ce tournant est interprété comme la naissance de la lumière. Chou et Tefnout, l'air et le feu, qui se répandent à partir de celui qui, en se levant en tant que soleil provoque ainsi la multiplication par trois de l'Un, reçoivent deux interprétations allégoriques : ils sont non seulement interprétés comme la « vie » et comme la « vérité/justice », mais encore comme le temps, dans leurs deux aspects de l'éternel retour, en égyptien Neheh, et de la durée immuable, en égyptien Djet. Dans ces textes plus récents on dit également : « Car Chou c'est Neheh, Tefnout c'est Djet⁸ » ; « Moi je suis Neheh, le père des dieux Heh, ma sœur Tefnout c'est Djet⁹ ». Neheh et Djet sont des notions désignant la plénitude et l'infinitude du temps. Neheh désigne le mouvement perpétuel du temps circulant en lui-même et Djet désigne la durée éternelle et immuable de ce qui s'est

6. CT II, 34g-35h [80]; BICKEL, *La cosmogonie égyptienne*, p. 48-49

7. CT II, 32b-33a [80]; BICKEL, *ibid.*, p. 49-51.

8. CT II, 28d [80]; BICKEL, *ibid.*, p. 134 : « Vois, Chou est la pérennité, Tefnout est l'éternité. »

9. CT II, 22a; 23 a,c [78]; BICKEL, *La cosmogonie égyptienne*, p. 134 s. : « C'est moi, la pérennité qui met au monde les millions / les génies-*hḥw* l'éternité, c'est (ma sœur) Tefnout. »

produit et achevé dans le temps. Selon cette interprétation, le temps naît dans ses deux aspects de répétition cyclique et de durée éternelle simultanément avec la lumière.

Il y a encore une raison pour laquelle Tefnout est un cas particulier. La Déesse est considérée comme l'« œil » ou « l'œil unique » du Dieu du soleil qu'il se dressa sur le front sous forme du serpent d'Uraeus comme un symbole de son pouvoir. Ainsi, nous tombons sur le troisième aspect très central et particulier de la théorie égyptienne de la naissance du monde. Pour le résumer encore une fois, je vois dans les deux premiers aspects l'absence d'une fin, c'est-à-dire la présence perpétuelle du processus de la naissance du monde, et la caractérisation de ce processus comme une genèse et non comme une création. Dieu est l'origine du monde et non le créateur du monde. Dieu se transforme à travers le monde, et s'il agit en créant, c'est qu'il s'agit d'une *creatio ex Deo*, il crée le monde à partir de lui-même en le laissant sortir de lui-même. Le troisième aspect est celui-ci : simultanément avec les premiers pouvoirs provenant de celui qui s'est créé lui-même viennent au monde non seulement Chou et Tefnout, l'air et la lumière, mais encore la domination, plus précisément, le règne des rois pharaoniens dont le symbole est le diadème d'Uraeus. L'arrière-plan de cette pensée peut être illustré à l'aide d'une réflexion que l'on peut résumer en trois phrases :

1. Le monde est plein de dieux, mais ils proviennent tous de l'Un. C'est le principe du « monothéisme cosmogonique ».

2. « Provenir de » signifie « dépendre de ». Ce qui provient d'une origine reste dépendant de cette origine. Tout (la vie, mais également le temps et l'espace) provient du soleil et dépend ainsi du soleil.

3. Cette dépendance doit être comprise comme une domination exercée par le Dieu du soleil sur le monde provenant de lui-même. Non seulement la lumière et l'air, mais encore la domination proviennent du soleil. La domination est issue de la même origine que le monde et ainsi elle est aussi ancienne que celui-ci. Il s'agit alors non seulement d'une cosmogonie, mais encore d'une cratogonie (de *kratos*, pouvoir, domination) et d'un monothéisme cratogonique.

Sous forme de l'œil du soleil en flammes, Tefnout incarne la domination qui rayonne du soleil ainsi que la lumière et l'air, la vie et la vérité-justice et également le temps en tant que changement cyclique et durée éternelle.

Après avoir vu le moment cosmogonique de la genèse spontanée et de la multiplication par trois du Dieu primordial, la prochaine phase du processus cosmogonique consiste en la naissance de l'espace avec la naissance du ciel et de la terre. En tant qu'enfants de Chou et de Tefnout, ils constituent la deuxième génération d'éléments provenant du Dieu primordial, c'est-à-dire du Dieu du soleil :

Chou et Tefnout

Geb et Nut

(la terre et le ciel)

En Égypte, le sexe du ciel et de la terre diffère de notre habitude : la terre est masculine, le ciel est féminin, ainsi on comprend la terre comme le père et le ciel comme la mère. La naissance de la lumière sous forme du premier lever du soleil est suivie par la naissance de l'espace cosmique qui devient visible dans la lumière.

Aux trois particularités du moment cosmogonique des anciens Égyptiens – l'absence d'une fin, *creatio ex Deo*, cratogonie – s'ajoute une quatrième particularité et celle-ci est peut-être, après l'appellation de l'Un, la plus importante pour notre approche.

1.2 Préexistence et transcendance

La spéculation des anciens Égyptiens – et c'est notamment en quoi leur pensée diffère de la pensée scientifique moderne qui atteint ici sa limite infranchissable – allait jusqu'au temps avant le moment cosmogonique, jusqu'au stade précédant le commencement du monde, c'est-à-dire jusqu'au mystère de la préexistence. On ne se limite pas à penser Atoum. On attribue à ce Dieu, qui se trouve au stade préexistant à l'être, une atmosphère préexistante à la naissance du monde, un chaos primordial que l'on imaginait sans lumière, sans structure temporelle et sans forme¹⁰. Cette pensée gagne sa conception classique dans la théorie hermapolitaine de la cosmogonie¹¹. Dans celle-ci, la préexistence ou le chaos était personnifié sous forme d'un huit ayant l'aspect d'une tête de serpent et d'une tête de grenouille qui représentaient les quatre caractéristiques du chaos dans leur manifestation masculine et féminine :

Kouk et Kaouket : l'obscurité

Houh et Haouhet : l'infini

Noun et Naounet : l'eau

Amoun et Amaounet : celui qui est caché

D'après l'idée égyptienne, le chaos n'est pas un néant, un gouffre béant (comme l'indique le terme grec « chaos »), mais une boue primordiale remplie de germes qui pourraient venir à l'existence. D'après la théorie de la cosmogonie de Hermopolis, le Dieu du soleil s'éleva de

10. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne*, p. 23-31.

11. Kurt SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des ägyptischen Götterkönigs*. Berlin 1929 (= Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jg. 1929, Nr. 4.

cette boue primordiale, encore une fois par une autogenèse spontanée, en tant qu'enfant sur la fleur du lotus¹².

En principe, il y a deux possibilités de s'imaginer le monde avant la création, une possibilité négative et une possibilité positive : ou bien en tant que chaos avec des aspects hostiles et destructeurs, comme quelque chose que l'on doit surmonter pour que le monde puisse être, ou bien comme un germe de potentialité, comme quelque chose qui doit être développé ou accouché afin que le monde puisse naître et se renouveler sans cesse. La seconde idée est l'option égyptienne.

Le point crucial est que, d'après l'idée égyptienne, non seulement la naissance du monde n'est jamais achevée et ne connaît pas de fin, mais encore le monde préexistant au monde continue à exister. Les Égyptiens touchent à ce monde incréé ou préexistant à la naissance du monde à chaque fois qu'ils mettent leurs nouveaux projets de construction en pratique et qu'ils atteignent les eaux souterraines en exécutant les travaux de fondation. De plus, selon la conviction des Égyptiens, l'inondation annuelle du Nil provient également de l'eau primordiale qui continue à exister infiniment sous la terre. Pour les Égyptiens, chaque lever du soleil est identique au premier lever du soleil provenant de l'inondation primordiale et des ténèbres primordiales. Le dernier tableau du *Livre des portes* représente la fin de la nuit comme le lever du soleil et démontre que le soleil, étant dans sa barque, est élevé au ciel par les bras du Noun. Dans l'éternité de l'espace aérien Heh et Hehet sont toujours actifs pour élever le soleil à la hauteur du ciel. Dans la nuit, l'obscurité primordiale fait retour.

Cette idée d'un état primordial précédant la naissance du monde tout en persistant dans le monde existant est peut-être le point qui nous paraît le plus étrange dans la vision égyptienne du monde. Néanmoins, c'est l'idée cruciale sur laquelle repose l'idée égyptienne de la récursivité et de la réversibilité du temps. Le temps est capable de revenir en arrière en lui-même et toute chose temporelle peut se renouveler puisqu'il est possible – à condition que l'on y parvienne – d'entrer en contact avec le monde préexistant à la naissance du monde en suivant l'exemple du soleil.

Nous sommes donc confrontés à deux formes, dans lesquelles l'unité primordiale est toujours présente dans la pensée égyptienne :

1. La domination que le soleil exerce sur tout ce qui est issu de lui.

12. Hermann Alexander SCHLÖGL, *Der Sonnengott auf der Blüte : eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches*, Basel, 1977.

2. La persistance de la préexistence sous forme de l'océan primordial autour de et sous la terre et sous forme des ténèbres qui s'épandent pendant la nuit et dans les régions que la lumière du soleil n'atteint pas.

Je souhaite désigner l'idée égyptienne de la préexistence, de l'état non-crée, comme une formule de transcendance. Elle est une forme de penser au-delà du monde. Dans la mesure où cette sphère précédant le commencement du monde et en dehors du monde est liée aux termes du sacré et de la divinité, cela annonce déjà l'idée de la transcendance de l'Un. Le monde provient de l'Un et à la fin du temps il retournera dans cette unité. Dans le chapitre 175 du *Livre des morts*, Atoum répond à la question d'Osiris au sujet de la durée sa vie :

Tu es destiné à des millions de millions d'années, une durée de vie de millions d'années. Mais moi, je détruirai tout ce que j'ai crée ; ce pays reviendra à l'état de Noun, à l'état de flot, comme son premier état. Je suis ce qui restera, avec Osiris, quand je me serai transformé à nouveau en serpent, que les hommes ne peuvent pas connaître, que les dieux ne peuvent pas voir¹³.

Dans une inscription tardive du temple il est dit d'Osiris :

On parle de lui selon ce qui se trouve dans les écrits, alors qu'il dure pendant l'éternité. Il est l'unique qui reste ensemble avec la Majesté de Rê, tandis que la terre est Noun [qui sort du] flot primordial comme à son état premier et (tandis) qu'aucun autre dieu ou déesse n'existe, (lui) qui se changera en un autre serpent¹⁴.

Retenons : d'après l'idée traditionnelle des Égyptiens, qui remonte jusqu'au troisième millénaire et qui sera également toujours présente dans tous les autres stades de développement plus tardifs de la théologie égyptienne, l'Un est l'origine de l'être dans ses deux aspects de la transcendance préexistante au-delà de tout être venu à l'existence et dans son apparition immanente et créatrice en tant que soleil. Cependant, à l'intérieur du monde provenant du soleil, le Dieu du soleil est, bien qu'il soit le Dieu suprême, un Dieu parmi de nombreux autres dieux et Déeses dans le monde des dieux.

1.3. L'universalisme solaire du Nouvel Empire

Cette vision du monde que le monothéisme cosmogonique présuppose est aussi ancienne que la culture égyptienne. Néanmoins, après 1500, une nouvelle chose commença à se développer : une perspective universaliste s'ajouta à la perspective unitaire. Jusque là, on vécut dans

13. P. BARGUET, *Le livre des morts des anciens égyptiens*, Paris 1979, p. 261.

14. C. de Wit, *Le Temple d'Opet*, Bruxelles 1968, III, 59.

un monde qui coïncidait avec l'Égypte. Ce qui se trouvait à l'extérieur ne faisait plus partie du monde organisé, mais d'un chaos négatif qu'il faut évincer. À partir de 1500, les Égyptiens commencèrent à faire des expériences qui changèrent fondamentalement leur vision du monde. À la suite d'événements politiques bouleversants, que je ne peux pas préciser ici (le mot-clé est la domination étrangère, Hyksos), les Égyptiens entrèrent dans un réseau de politique mondiale et ils devinrent une grande puissance parmi d'autres grandes et petites puissances. Ainsi, l'on se rendait compte du fait que le monde organisé ne s'arrête pas aux frontières égyptiennes, mais qu'il comprend également une quantité d'autres civilisations et d'autres États organisés comparables à ceux de l'Égypte ancienne. On divisa les hommes en quatre races, les Égyptiens, les Libyens, les Asiatiques, les Nubiens ou en cinq races en ajoutant les Crétois, la civilisation mycénienne et égéenne, et on rendit le Dieu-créditeur responsable de tous. Ainsi, par exemple dans le papyrus de Kairo 58038, il est dit dans l'hymne au Dieu-créditeur, qui est un des hymnes les plus importants :

Salut à toi ! Rê, Seigneur de justice (Maât),
dont la chapelle est cachée, Seigneur des dieux ;
Khepri au milieu de sa traversée,
qui a ordonné et les dieux sont venus à l'existence ;
Atoum, créateur des *rekhyt*,
qui distingue leurs races et les fait vivre,
qui différencie leurs peaux l'une de l'autre,

qui écoute la supplique de qui est dans l'oppression,
dont le cœur est bienveillant lorsqu'on l'appelle,
qui arrache le timide au violent,
qui tranche entre le puissant et le malheureux,
Seigneur de *Sia*, dont *Hou* est la Parole.

Le Nil est venu selon son désir.
Seigneur de la tendresse, grand en amour.
Il est venu faire vivre les *rekhyt*,

faisant sans cesse s'ouvrir (?) tout œil.
(Ses) deux yeux sont dans le Noun.
Sa bienfaisance a fait exister la lumière.
Les dieux exultent de sa perfection.
Leurs cœurs vivent quand ils le voient¹⁵.

Ce Dieu est universel à double titre : il est non seulement le Dieu des Égyptiens, mais également celui de tous les hommes, il brille pour tout le monde en tant que soleil ; de plus, il est non seulement un pouvoir

15. A. BARUCQ, F. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, (HPEA), p. 195.

cosmique créant et maintenant tout, mais encore un dieu auxiliaire personnel protégeant le pauvre à l'égard du riche et le faible à l'égard du fort et répandant en même temps avec sa lumière une sphère de justice sur terre.

On associe à l'idée de ce Dieu un prédicat qui démontre le motif de l'unité par un doublement, « l'Un, en étant seul (unique, solitaire) » :

Forme unique qui crée tout ce qui existe,
 Un qui demeure Unique, créant les êtres.
 Les hommes sont sortis de ses yeux,
 les dieux sont venus à l'existence sur sa bouche.
 (Il) fait l'herbe pour faire vivre le bétail,
 et les arbres fruitiers pour les henmemet.
 Il fait ce dont vivent les poissons du fleuve
 et les oiseaux qui peuplent (?) le ciel.
 Il donne le souffle à ce qui est dans l'œuf,
 vivifie le petit du lézard,
 fait ce dont vivent les mouches
 ainsi que les vers et les puces,
 fait ce dont les souris ont besoin dans leurs trous
 et vivifie la gent ailée sur tout arbre.

Salut à toi qui crées cela en totalité !
 Un qui demeure unique, aux bras nombreux,
 qui passe la nuit à veiller sur l'humanité endormie,
 cherchant ce qui est utile à son troupeau ; (...)
 qui soulève le ciel et repousse le sol,
 faisant ce qui est, formant les êtres ;
 Souverain (vie, santé, force !) à la tête des dieux¹⁶.

À travers cette perspective universaliste, la cosmologie change également. D'après l'idée du monothéisme cosmogonique primordial, le Dieu primordial qui donna naissance à tout, sortit, lors de sa transformation en soleil et en créateur, de son unicité et devint, tout en étant le Dieu suprême, un Dieu parmi d'autres. En tant que soleil, il monta avec les autres dieux dans une barque afin de tourner autour de la terre de jour et de nuit tout comme d'un pôle à l'autre cherchant à animer, à organiser, et à maintenir de cette manière le monde auquel il a donné naissance. Cette idée, qui est l'idée la plus centrale de la vision égyptienne du monde, subit depuis environ 1400 un changement décisif. La distance entre l'Un et les autres dieux devient de plus en plus grande et finalement l'Un tourne seul autour du monde. Même si les autres dieux existent toujours, de même que les hommes, en tant que créatures du Dieu du soleil, la perspective monothéiste qui vise l'unité est

16. HPEA no. 69, 197 s.

devenue beaucoup plus forte. L'unité et l'unicité de Dieu se manifestent non seulement par la préexistence et le moment cosmogonique de la multiplication par trois du Dieu primordial, mais encore par le soleil que, dès lors, l'on ne s'imagine plus passer dans une barque au-dessus du ciel et par le monde souterrain en étant accompagné par une équipe de dieux, mais que l'on s'imagine comme étant seul au ciel et en face de la terre. La distance temporelle du big-bang et la préexistence sont remplacées par la distance spatiale du soleil à l'égard de la terre et la transcendance est remplacée par l'idée de ce à quoi nous ne pouvons avoir accès, ce qui est caché. Même en tenant pleinement compte de l'immanence et de la visibilité du soleil, son trajet reste, comme on le dit toujours à nouveau, caché.

Dans des hymnes au soleil qui datent du début du 14^e siècle et qui sont encore plus clairement qu'avant des louanges à l'Un, on dit par exemple :

Si tu traverses le ciel-lointain, tout visage te voit.
 Mais tu chemines aussi caché à leurs visages.
 Quand tu te montres au matin, chaque jour,
 ta navigation est prospère sous ta majesté.
 En une brève journée tu parcours la route,
 des lieues par millions et centaines de mille.
 C'est un instant pour toi que chaque journée,
 et, quand elle est passée, tu te couches.
 Pour toi, les heures de la nuit sont accomplies pareillement
 car tu les as réglées pour que ne cesse point un instant ton œuvre¹⁷.

Un extrait tiré de l'hymne sur la stèle Leyde V 70 :

Tu t'es établi haut, haut
 loin, loin,
 tu t'es montré dans le ciel-lointain en étant seul –
 chaque dieu sur terre,
 leurs bras (levés) en adoration lors de ton lever ;
 tu brilles et ils voient,
 ils se lèvent, leurs bras fléchis
 en respect profond face à la démonstration de ton pouvoir¹⁸.

L'énorme distance du soleil a pour effet que celui-ci rayonne sur tous les êtres vivants et qu'il est pour l'un aussi proche que pour l'autre. Ainsi, il est dit dans un des hymnes un peu plus tardif :

Ton disque-solaire est seul, mais ses rayons sont [dans le visage ;
 la terre] s'élargit beaucoup, mais tu pénètres jusqu'à sa fin.
 [Quand ta majesté] s'approche [du début (du sud) de la terre,]

17. HPEA no. 68, 188 (Stèle des architectes Suti et Hor (ÄHG 89).

18. Stèle Leyde V 70, ÄHG 90.

alors tu es en face de ce qui est à la fin (au nord) de la terre ;
l'ouest et l'est, tu es [dans leur visage ;]

tu t'es éloigné et tu es quand même proche,
(mais) on ne peut pas [te] reconnaître ;
[tu] circules au-dessus de tout ce que tu as créé,
toi seul, et tu la contemples en étant seul.

Tu traverses sans cesse le ciel-lointain en face d'eux,
(mais) personne ne connaît ta démarche¹⁹.

Et dans un autre hymne :

Salut à toi, Amon-Rê,
qui s'est fondu lui-même en or,
l'unique (dont) les manifestations sont (en) tous ses lieux,
les deux pays sont englobés sous ton disque-solaire.

Ton ba est dans le ciel-lointain,
loin au-dessus de l'humanité ;
ses rayons touchent les grottes de la Douat.

Louanges à toi au matin de ta naissance,
on se lève tôt pour louer ton Ka.
Ton disque-solaire est seul, mais ses rayons sont dans le visage,
la terre s'élargit beaucoup, mais tu pénètres jusqu'à sa fin.

Quand ta majesté s'approche du devant (du sud) de la terre,
alors tu es en face de ce qui est à la fin (au nord) de la terre.
Tu accomplis ta tâche dans un temps infini,
n'omettant rien que l'on puisse constater²⁰.

De cette manière, l'immanence et l'universalisme vont ensemble. L'Un, présent et visible à l'intérieur du monde, se trouve face au monde dans toute son expansion et face à tout être vivant. Mais jusqu'ici, le monde, auquel le Dieu du soleil fait face dans une distance solitaire, est rempli de dieux. Nous sommes toujours au niveau d'un monothéisme inclusif. Aux environs de 1350 av. J.-C., cela change radicalement avec l'accession au trône d'Akhenaton.

1.4. L'abolition de la transcendance

Akhenaton radicalise la nouvelle vision du monde de sorte que les autres dieux soient rapidement anéantis, que leurs images soient détruites, que leurs noms soient arrachés, que leurs cultes et leurs fêtes cessent, que leurs temples soient fermés et que leurs prêtres soient renvoyés.

19. ÄHG 97 (Tombe thébaine [TT] 163, 373).

20. ÄHG 98 (TT 23, 194).

Simultanément avec la disparition des dieux et de leurs cultes, la transcendance est également abolie, c'est-à-dire les idées de la préexistence, du temps primordial et de la cosmologie sont bannies des textes religieux. Le Dieu d'Akhenaton était présent depuis toujours et chaque jour il crée le monde à nouveau. Son idée du temps consiste en un présentéisme radical. Akhenaton se débarrasse de tout ce qui présuppose une différence entre l'ici, le maintenant et leur négation respective : il se débarrasse du mythe et des images du culte, c'est-à-dire qu'il se débarrasse des formes de la représentation symbolique. Les motifs mythiques de la cosmogonie, de « la première fois », du temps primordial et du monde préexistant à la naissance du monde n'existent pas dans les textes d'Amarna. Il va de même pour les images du culte qui, en « re-présentant » le sacré, présupposent sa non-présence. Dans le culte d'Amarna, le roi (représenté par aucune prêtrise) et le Dieu présent corporellement dans la lumière se rencontrent directement face à face. Le parcours du soleil n'a rien à voir avec la naissance et la mort, avec la justice et la domination et avec d'autres images dans lesquelles se reflètent les existentiels du monde humain. On rompt radicalement avec ces mythes. La nouvelle image du parcours du soleil est anti-mythique, anti-anthropomorphe et anti-constellative. De ce Dieu, l'on dit seulement ce que l'œil investigateur et l'esprit critique du roi affirment comme effets de la lumière et du mouvement du soleil : ainsi s'élabore une théologie strictement héliomorphe. C'est un soleil et rien d'autre qu'un soleil.

Dans le grand hymne d'Akhenaton, l'Un est célébré comme le soleil par les mots suivants :

Tu as formé le ciel au loin pour y briller,
Afin de contempler ce que toi seul tu crées,
Éclatant en ta forme de Disque vivant,
Apparu rayonnant, loin et proche à la fois.

De toi seul tu produis des myriades de formes,
Cités, villes et champs, le chemin et le fleuve.
Juste en face de lui chaque œil te contemple,
Toi le Disque du jour au-dessus de la terre²¹.

Certaines choses, comme la distance, le monde en face de Dieu, sont connues. Mais l'idée d'interpréter le monde, qui est visible pour des millions de yeux, qui est habitable et accessible, comme une transformation ou émanation, en égyptien : Kheperou, du soleil, est entièrement nouvelle. Ici, se trouve le germe menant au panthéisme qui, par

21. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris 1998, Le Grand hymne à Aton, VIII, p. 115.

la suite, se développera encore d'une manière impressionnante. Dans ledit petit hymne il est dit :

Car tu es le Disque vivant, l'éternité est ton image ;
 Tu as formé le ciel au loin pour y briller,
 Afin de contempler ce que toi seul tu crées.
 La vie, en ses millions de formes, possède en toi
 [sa source pour animer les êtres :
 Le souffle de la vie vers les nez se dirige,
 Voir tes rayons c'est être,
 Toute fleur est vivante,
 Et ce qui pousse sur le sol,
 Par ton éclat se voit revigoré²².

Comme avant, l'Un, c'est-à-dire le soleil, se trouve ici en face des millions de créatures, mais leur lien commun n'est pas le concept de la transformation (*kheperou*) mais celui du souffle de vie. Le Dieu anime tout avec sa lumière qui se propage par le rayonnement du soleil et qui laisse participer tous les êtres à la vitalité infinie de Dieu. En égyptien, « des millions » signifie autant que le « tout ».

Ici, la perspective universelle atteint également son point culminant :

La Syrie, la Nubie et la terre d'Égypte.
 Tu assignes à chacun sa juste position,
 [créant pour ses besoins ce qui est nécessaire :
 Chacun se voit ainsi pourvu de nourriture,
 [et d'un temps d'existence justement mesuré.
 Leurs langues dans leurs bouches en langage différent,
 [et leur apparence de même ;
 Leur couleur de peau est distincte,
 [car tu différencies les peuples étrangers.

Dans le sein des Enfers, tu provoques une crue,
 [l'amenant à ta guise,
 Pour faire vivre les gens, car tu les crées pour toi,
 Leur maître universel, qui prends peine pour eux,
 Seigneur de toute terre, et qui brille pour eux,
 [toi le Disque du jour à l'immense prestige.
 Quant aux contrées lointaines, toutes tu les fais vivre,
 Ayant fait qu'une crue pour eux des cieux descende,
 Telle une mer battant les montagnes de vagues,
 Pour inonder leurs champs au moment qu'elle y tombe.
 Que tes desseins sont harmonieux,
 [Ô Seigneur de l'éternité !
 Une crue vient du ciel pour les peuples étrangers
 Et les bêtes sauvages cheminant sur des pattes ;

22. GRANDET, *ibid.*, Le Petit hymne à Aton, IV-V, p. 131-133.

Une autre pour l'Égypte surgit hors des Enfers²³ !

Le monde, en face duquel l'Un se trouve en tant que soleil, comprend l'Égypte aussi bien que tous les pays et peuples étrangers.

À travers le regard et le rayonnement, Dieu et la création sont liés par des liens étroits, mais ces liens étroits ne se manifestent pas dans la langue et dans l'esprit de la compréhension. Cela est uniquement l'affaire du roi. Les créatures ont des yeux pour regarder Dieu, mais seul le roi a le cœur muni de compréhension pour le connaître. Son cœur est l'unique pôle de stabilité dans l'oscillation permanente entre la lumière et l'obscurité, entre la vie et la mort, entre le devenir et l'avoir été où le Dieu est également présent de nuit. Car le monde, né de l'agitation de la main divine, est tel qu'il le créa :

Aucun de ceux que tu engendres ne te voit,

Tu résides en mon cœur.

Il n'existe pas un autre qui te connaisse

À l'exception de ton fils Akhenaton,

Tu le rends connaissant de tes projets, de ta puissance.

L'univers vient à l'existence sur ta main comme tu le créés.

Tu te lèves, Ils vivent. Tu te couches, Ils meurent.

Tu es le temps même, on vit par et dans toi²⁴.

Ce fut la grande découverte faite par le roi. Que le monde dépende du soleil et de la lumière provenant du soleil, sont des faits que l'on connaissait déjà avant le roi. L'idée que le temps, et avec celui-ci la lumière et l'air, provienne du soleil apparaissait également déjà dans les textes anciens. Mais l'idée que le temps, et non seulement temps cosmique, mais encore la durée de vie de tout être vivant dans laquelle tout naît, se développe et disparaît, provient du mouvement, du lever et du coucher du soleil, cela fut la thèse révolutionnaire qui expliquait strictement tout comme l'œuvre du soleil et qui rendait les autres dieux superflus.

2. NOMMER L'UN DANS LES HYMNES DE L'ÉPOQUE RAMESSIDE : LA RÉINVENTION DE LA TRANSCENDANCE

2.1 *Ba* : la manifestation et le caché

Les concepts d'auto-transformation et d'animation par lesquels Dieu et le monde, l'Un et les millions, sont liés, ne sont pas des formules

23. GRANDET, *ibid.*, Le Grand hymne à Aton, VI-VII, p. 111-113.

24. M. SANDMAN, *Texts from the time of Akhenaten*, BAeg VIII (1938), p. 95.17-18. Cf. JAN ASSMANN, *Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, Heidelberg 1975, p. 55.

de transcendance, bien au contraire. La théologie d'Akhenaton est une théologie fondée sur l'idée d'un Dieu strictement immanent et va à l'encontre de toute forme de transcendance. Après la mort d'Akhenaton, toutes les traces de son bouleversement religieux sont effacées et le pays se retourne vers ses anciens dieux. Après la période amarnienne, les théologiens, en particulier les prêtres d'Amon de Thèbes, développent en contrepartie un concept tout à fait nouveau pour penser la relation entre Dieu et le monde. Ce terme réintroduit l'idée de la transcendance. Il s'agit du terme « *ba* » que nous traduisons par « âme ».

Ba désigne l'âme corporelle qui anime le corps de son vivant et qui se sépare de lui après sa mort pour s'élever au ciel tout en maintenant la relation avec le corps momifié. Cependant, déjà dans les textes du Moyen Empire, le terme *ba* se réfère également aux dieux. Le *ba* des dieux est compris comme leur manifestation cosmique perceptible par les sens. En l'occurrence, la formule « le *ba* d'A est B » signifie autant qu'« A se manifeste dans B », par exemple, « le *ba* de Chou (le Dieu de l'air) est le vent ». Dès lors, cette relation est également et surtout employée dans le sens inverse, c'est-à-dire on ne se réfère pas à B, la manifestation cosmique perceptible, mais on se réfère à A, c'est-à-dire à la puissance de l'âme cachée. Ainsi, le Dieu suprême est maintenant pensé en tant que « *ba* » qui s'incarne dans le monde comme l'âme dans le corps. Dans ce sens, *ba* est une formule de transcendance bien claire. L'Un transcende le monde comme l'âme transcende le corps. Mais en même temps, les nombreux dieux, qui maintiennent le monde, sont expliqués comme les *bas* du Tout-Un dans lesquels il se manifeste dans le monde. Les dieux deviennent des formes démontrant l'orientation de l'Un vers le monde, ils deviennent des formes caractérisant sa présence à l'intérieur du monde.

De cette manière, on trouve une forme tout à fait nouvelle pour penser la relation entre la transcendance et l'immanence, c'est-à-dire entre l'unité et la pluralité²⁵. Dans le cadre du monothéisme cosmogonique, le divin n'était pensable qu'en tant qu'unité à l'extérieur du monde créé, à savoir en tant que préexistence. Ainsi, la relation entre Dieu et le monde était temporalisée : l'unité de Dieu était pensée avant et après mais non pas dans le monde. À l'aide du concept de *ba* on avait

25. Pour une description détaillée du concept de *ba* et de son importance dans le cadre de la théologie thébaine pendant l'époque ramesside cf. *Re und Amun*, p. 203-211, cf. également la critique de DIETER, « Die kultische Bindung der Ba-Konzeption. 1. Teil : Die Tempelbindung der Ba-Formen », dans *SÄK* 28, 2000, p. 161-206, en particulier p. 176-183. Kessler conteste surtout le nouveau caractère de cette « théologie » ainsi que le fait qu'elle se distingue des formes concrètes du culte. De cette manière, ce ne seraient pas les idées qui sont nouvelles, mais leurs moyens de parvenir à leur articulation. Mais c'est justement ce moyen de parvenir à les articuler qui nous occupe ici comme une forme exprimant une théologie (explicite).

trouvé, dès lors, une catégorie permettant de penser le divin en tant qu'unité à l'intérieur, ou plutôt *simultanément avec* le monde créé. À côté du paradigme traditionnel de la cosmogonie – l'Un comme l'origine de la pluralité – parut alors le paradigme de la manifestation : l'Un se manifestant comme la pluralité, le monde des dieux se manifestant comme une forme de l'immanence divine. Ce qui est décisif, c'est que Dieu, en tant qu'Un et en tant que Dieu caché, n'est plus seulement pensé comme un Dieu *préexistant* à la naissance du monde, mais encore comme Dieu *caché* au monde, cette démarche étant cruciale pour accéder à un nouveau concept de transcendance. Cependant, il faut toujours retenir la différence importante entre le concept égyptien et le concept occidental de la transcendance. Tandis que le Dieu transcendant du monothéisme biblique et de la métaphysique grecque est séparé de l'immanence par un *khorismos*, une discontinuité catégorique, il existe, dans la théologie ramesside, une continuité entre Dieu et le monde. Dans ce fait réside un moment panthéiste que nous avons déjà rencontré dans la théologie amarnienne, mais qui est beaucoup plus accentué dans la théologie ramesside.

Dans le musée de Leyde, il existe un papyrus avec des hymnes à l'Un, l'Un primordial et le Dieu du soleil Amon-Rê. Un de ces hymnes place les aspects de ce qui est manifeste et de ce qui est caché, ou de l'immanence et la transcendance, côte à côte :

Mystérieux d'existence, resplendissant de formes,
 dieu merveilleux aux multiples existences ;
 chaque dieu se glorifie en lui,
 pour se magnifier de sa perfection parce qu'il est divin.
 Rê lui-même s'est uni à son corps.
 Il est le Grand dans Héliopolis.
 On l'appelle To-Tjenen,
 Amon, sorti du Noun, guide des humains. (...)

C'est son *ba*, dit-on, qui est dans le ciel lointain.
 Lui-même est dans la Douat et le premier de l'Orient.
 Son *ba* est dans le ciel, son corps dans l'Occident.
 Sa statue est dans Hermonthis et exalte ses apparitions-glorieuses.

Unique est Amon (*Imn*) qui se cache (*imn*) d'eux,
 qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect.
 Il est plus éloigné que le ciel-lointain ; il est plus profond
 que la Douat.
 Aucun dieu ne connaît sa véritable nature.
 Son image n'est pas étalée dans les écrits.
 On n'a point sur lui de témoignage parfait.
 Il est trop mystérieux pour que soit découverte sa prestigieuse majesté.
 Il est trop grand pour être interrogé, trop puissant pour être connu.

On tomberait à l'instant mort d'effroi
 si on prononçait son nom secret, intentionnellement ou non.
 Aucun dieu ne sait l'appeler par ce nom.
Ba-caché (imn) est son nom, tant il est mystérieux²⁶.

C'est surtout le dernier verset, qui identifie le « *ba-caché* » avec le dieu caché, qui est important. L'hymne est divisé en deux parties ; la première partie traite du sujet de la manifestation à l'intérieur du monde (théologie positive), la seconde partie a pour sujet le caché (théologie négative).

Dans le prochain hymne, issu de la même collection, la dialectique entre la manifestation et le caché est également fondamentale :

Trois sont tous les dieux,
 Amon, Rê, Ptah qui n'ont pas de semblable.
 Qui cache son nom en tant qu'Amon ;
 il est Rê par le visage ; son corps c'est Ptah.
 Leurs villes, dans le Pays, sont établies pour l'éternité ;
 Thèbes, Héliopolis, Memphis sont destinées à la pérennité. (...)
 Excepté lui [seul, Amon, avec Rê]
 [et Ptah] uni à trois²⁷.

Tous les dieux sont trois, mais les trois ne sont que des manifestations à l'intérieur du monde de l'Un en tant que Dieu caché qui n'est ici pas appelé par son nom, mais seulement par le mot « il ». Cet Un caché se manifeste à l'intérieur du monde en tant que nom (Amon), en tant que soleil (Rê) et en tant qu'image du culte (Ptah). En revanche, cette triade est à la base de tous les autres dieux.

Le terme *ba* « âme » sert comme modèle pour penser la relation entre Dieu et le monde. Dieu se comporte à l'égard du monde comme l'âme à l'égard du corps. Quant à savoir si, dans ce contexte, on peut penser au terme platonique de l'âme du monde, il m'est impossible de me prononcer. Il y a un grand écart entre ces concepts et ils manquent d'éléments intermédiaires. Mais ces éléments intermédiaires me semblent bien saisissables par rapport à deux autres motifs de la théologie d'Amon ramesside. Il s'agit de la Tout-Unité et du Dieu universel.

2.2. La Tout-Unité (*Hen kai pan*)

Une formule particulièrement fréquente pour désigner l'Un caché qui se manifeste en tant que pluralité, ou tout simplement en tant que tout, est le prédicat de l'Un « qui s'est fait en millions ». Pour en donner des exemples, voilà deux extraits tirés d'hymnes ramessides.

26. Pap. Leyde I 350, IV, 12-21. Zandee, p. 75-86. Re und Amun, p. 200-203 ; HPEA, p. 223 s.

27. HPEA no.72, 224f. ; chapitre 300.

Salut à toi, dieu unique
 qui s'est fait en millions.
 Sa longueur, sa largeur [...] sont sans limite.
 Puissance toujours prête, qui s'est mise au monde elle-même.
 Uraeus dont la flamme est abondante.
 Grande-magicienne aux formes mystérieuses.
Ba mystérieux qui inspire le respect²⁸.

Ba auguste qui vint à l'existence au commencement,
 dieu grand, qui vit de vérité (*Maât*), premier (dieu) primordial qui a mis
 au monde les (dieux) primordiaux,
 par qui tout dieu est venu à l'existence,
 L'Un qui s'est fait en millions
 L'Un Unique, qui a fait ce qui existe
 qui fonda la terre à la première fois ;
 mystérieux de naissances,
 aux formes innombrables, dont on ignore l'origine²⁹.

Ces hymnes qui louent Dieu comme le « *ba* mystérieux » ou comme le « *ba* auguste » louent également l'aspect d'un Dieu caché dont les formes démontrent son attention pour le monde. Dieu est l'Un, qui s'est fait en millions, qui est caché, qui est sans limites, qui se manifeste comme le monde. La formule « L'Un qui s'est fait en millions » est une formule que l'on rencontre toujours à nouveau dans l'époque ramesside et qui apparaît également dans les textes égyptiens jusque dans l'époque romaine. Je considère la formule comme l'équivalent égyptien des nombreuses formules grecques et latines désignant la déité suprême en tant que *Hen to Pan*, *unus et omnia*, *una quae es omnia*, etc. Dans la langue égyptienne, il n'y pas d'équivalent du mot « *pan* » ou bien « *omnia* ». Les expressions pour dire « tous », « chaque » sont des expressions adjectivales. Ainsi, je suppose que le mot « millions » remplace ici les mots *ta panta* ou bien *omnia*. En l'occurrence, les millions désignent plutôt « tous les êtres vivants » au lieu de « toutes les choses », mais elles désignent surtout « tous les dieux ». Derrière cette formule se trouve l'idée que tous les dieux soient Un et que ces dieux constituent dans leur totalité également le monde entier. Dans le *Corpus Hermeticum*, l'on trouve cette formule plus de 25 fois en différentes versions. Le néoplatonicien Ralph Cudworth les a regroupées dans son *Intellectual System of the Universe* et il a interprété la théorie de l'unité-totalité comme une théologie égyptienne secrète. Bien qu'il accepte tout à fait la datation de Casaubon, qui est une datation plus tardive des écrits hermétiques que l'on avait estimés dater de l'époque prémosaïque

28. HPEA no.89, 318 s. ; cf. également : pMagHarris III. 10-IV. 8 ed. H. O. Lange, *Der Magische Papyrus Harris*, Kopenhagen 1927, p. 32 s., partie G, cf. ÅHG Nr. 129.

29. HPEA no.79, 256 s.

ou même anti-diluviale, il la réintègre (évidemment dans l'ignorance totale de la tradition de l'Un et des millions) dans le contexte égyptien et non dans le contexte héraclitien et platonicien qu'il perçoit beaucoup plus comme une bouture tardive de la théologie égyptienne secrète.

Le symbole de l'*ouroboros*, du serpent se mordant la queue, est un symbole égyptien pour l'éternité cyclique du parcours solaire. Il devient un symbole de la Tout-Unité dans la tradition alchimiste. Quand Lessing écrivit sa formule *Hen kai pan* sur la tapisserie du « temple d'amitié » de Gleim, cela signifiait l'attachement à la devise panthéiste de Spinoza *deus sive natura*, mais également une reprise de la théologie naturelle ou de la sagesse primordiale des Égyptiens que l'on interprétait, au 18^e siècle, comme un spinozisme avant la lettre.

2.3. Le Dieu cosmique

Le lien entre la théologie égyptienne et la philosophie antique devient plus clair ou moins spéculatif dans le cas du troisième motif, le monde en tant que corps de Dieu qui représente le corrélatif logique du concept de Dieu en tant que *ba* caché qui anime ce corps du monde.

Dans l'antiquité, on rencontre la figure du Dieu universel, du Dieu cosmique, comme l'appelait André-Jean Festugière, dans beaucoup de formes et de traditions. À celles qui sont plutôt philosophiques, à savoir stoïciennes, l'on peut attribuer l'hymne à Zeus de Cléanthe et le *deus mundus* chez Pline. Cela va de même pour un hymne orphique dans lequel il est dit :

Zeus est le ciel-lointain et la terre, le vent, le feu, l'eau, le soleil et la lune. Tout est enfermé dans le corps de Zeus³⁰.

Mais ce Dieu joue également un grand rôle dans la magie, surtout dans les papyrus magiques du 2^e au 4^e siècle apr. J.-C., qui sont d'origine égyptienne mais rédigés dans la langue grecque. Là, on lit plusieurs fois l'appel suivant :

Toi, dont les yeux infatigables sont le soleil et la lune (...),
dont la tête est le ciel-lointain,
dont le corps est l'air,
dont les pieds sont la terre ;
l'eau autour de toi, cependant, est l'océan :
Agathos Daimon,
celui qui fait naître, nourrit et prolifère tout ce qui est bien,
toute la terre habitée et tout le cosmos³¹.

30. G. WIDENGREN, *Religionsphänomenologie*, Berlin/New York 1969, p. 102.

31. *Papyri Graecae Magicae* ed. Karl Preisendanz, Stuttgart 1973 (=PGM) XII, 242 s. : XIII, 767 s. : XXI, 4 s.

Le Dieu invoqué, Agathos Daimon, correspond au Dieu égyptien (P) Schai, « le destin », mais ce Dieu succède au Dieu du soleil traditionnel dans son rôle d'un être suprême. Ici, il est représenté comme le Dieu cosmique : tout le cosmos qui est pensé anthropomorphe, constitue le corps de ce Dieu. Macrobe transmet une révélation similaire de l'oracle du Dieu Sarapis :

Le cosmos céleste est ma tête
 mon ventre est la mer
 la terre mes pieds.
 Mes oreilles s'étendent dans l'air,
 mon œil est la lumière du soleil rayonnante jusqu'au lointain³².

Un témoignage particulièrement étrange se trouve dans les *Oracles sibyllins* (livre I, v. 137-140). Là, la formule « Je suis qui je suis » (Ex 3,14) désignant Yahvé est interprétée dans le sens cosmothéiste du Dieu universel : « Je suis celui qui est (*eimi d'égoge ho ôn*), reconnais cela dans ton esprit : je portai le ciel-lointain en vêtement, je me revêtis de l'océan, la terre est le sol sous mes pieds, l'air est le corps qui m'entoure et les étoiles tournent autour de moi³³ ».

La particularité de cet exemple réside dans la négation systématique de l'opposition entre le monothéisme et le cosmothéisme, entre le Dieu d'Israël à l'extérieur du monde et le Dieu universel de la religiosité hellénistique.

En Égypte, l'on trouve les premiers témoignages évidents de l'idée d'un Dieu Cosmique dans les hymnes de la 19^e et 20^e dynastie, donc du 13^e au 12^e siècle av. J.-C. Dans les livres des hymnes de Leyde, qui datent du 13^e siècle, il est dit d'Amon :

Il est Harakhtès qui est dans le ciel-lointain.
 Son œil droit est le jour, son œil gauche la nuit. (...)
 Son corps est le Noun, ce qui est en lui c'est le Nil,
 pour enfanter tout être et faire vivre ce qui existe.
 Son souffle ardent est le vent pour tout nez³⁴.

Mais ce n'est qu'avec quelques textes de la 20^e dynastie, dans lesquels les formulations correspondent déjà presque mot à mot aux

32. MACROBE, *Saturnalia* I, 20.17. Dans le contexte, la présentation de cet oracle sert de manière significative à Macrobe comme démonstration de l'argument « syncrétique » que Sol et Sarapis sont identiques (c'est-à-dire que l'un se trouve dans l'autre).

33. R. MERKELBACH, M. TOTTI, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, Bd. 2, Gebete (Abh. der rhein.-westf. Akad. d. Wiss., Sonderreihe Papyrologica Coloniensia, Opladen) 1991, p. 131.

34. J. ZANDEE, *Hymnen aan Amon*, 98 - 101 ; ÅHG, Nr. 141 ; HPEA no.72, chapitre 600.

textes magiques grecs cités plus haut, que l'identification totale entre Dieu et le cosmos est effectuée :

Tes deux yeux sont le soleil et la lune
ta tête est le ciel-lointain
tes pieds sont la Douat³⁵.

dont le corps est le vent
le ciel est sur sa tête
le Noun est sous sa forme mystérieuse³⁶.

Tu es le ciel, tu es la terre,
Tu es la Douat, tu es l'eau,
Tu es l'air qui est entre eux³⁷.

En Égypte, l'idée de Dieu reste toujours présente jusqu'au temps gréco-romain. Lisons quelques exemples d'inscriptions égyptiennes du temple qui sont plus tardives, ainsi par exemple un qui se réfère au Dieu Sobek-Rê de Kôm-Ombo :

dieu grand, des yeux de qui sont sortis les deux disques :
son œil droit qui brille durant le jour,
et son œil gauche durant la nuit ;
dont les deux Oudjats vénérables illuminent les ténèbres.
Le vent sort de sa bouche
et le vent du nord de son nez.
Le Nil coule comme (sa) sueur vivante³⁸.

Ainsi pour Amon à Thèbes :

Sa sueur est le Nil
ses yeux sont la lumière
son nez est le vent³⁹.

Il semble que ces textes identifient également le cosmos avec le corps d'un Dieu cosmique ; mais il s'agit alors toujours de certaines parties du corps comme les yeux, le nez, la bouche, la sueur et il s'agit également de certains phénomènes cosmiques comme la lumière, l'air et l'eau, ou bien le Nil, donc il s'agit d'éléments qui non seulement

35. Tombe Thébaine 65 ed. K. PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques*, Stockholm/Leipzig 1909, I, 140.

36. HPEA no.90, 331.

37. HPEA no.90, 341.

38. Hermann JUNKER, «Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo», ZÄS 67 (1931), p. 51-55, 54 s. ; HPEA no.127.

39. Otto FIRCHOW, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit = Urkunden des ägyptischen Altertums Abt. VIII, Heft 1*, § 65c vgl. § 1b ; 7b ; 17^e ; 57b = 70b ; 59b ; E. Naville, *The Temple of Deir el-Bahari*, 7 Bände, London 1894-1898, Bd. V, 149 ; K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, APAW, Berlin 1929, § 202.

constituent le cosmos, mais qui l'animent surtout. Ainsi s'explique également l'absence de la terre⁴⁰. Le rapport des éléments avec l'idée de l'animation est clarifié par l'exemple suivant de l'éloge d'Amon :

Celui qui crée la vie, soit le vent, la lumière, le Nil et le feu,
dont les effets donnent vie à tout⁴¹.

Ainsi, il s'agit surtout d'un Dieu de la vie animant le monde avec ses sécrétions corporelles et moins d'un Dieu universel au sens strict du terme dont le corps représente le monde. Eh bien, dans la théologie égyptienne, le monde est non seulement perçu comme le corps de Dieu, mais encore Dieu comme l'âme du monde.

Le thème du Dieu cosmique fait partie intégrante de la théologie d'Amon ramesside et il est inséparable de l'idée de Dieu qui est autant *ba* du monde que *ba* caché et il est également inséparable de l'idée de la Tout-Unité. En l'occurrence, il s'agit d'un concept de Dieu qui, grâce à sa survie dans les discours grecs et occidentaux, est présenté jusqu'au 19^e siècle comme un concept philosophique (de Dieu).

D'une part, je vois l'importance particulière de la tradition égyptienne dans le fait que celle-ci nous rende saisissable le concept d'un Dieu universel englobant le tout en remontant jusqu'au 13^e siècle av. J.-C et qu'elle nous fasse comprendre ce concept comme une réaction suite à la première expérience avec un monothéisme radical. D'autre part, cette idée de Dieu semble concilier sans obstacles des aspects qui, dans notre pensée, nous semblent si inconciliables, c'est-à-dire les aspects du Dieu universel englobant le tout et ceux du Dieu en tant que auxiliaire et juge personnel. Cela est peut-être dû au fait que les deux pôles bien contraires soient mis en lien par un troisième pôle qui, bien typique pour l'Égypte, est celui du concept du Dieu de la vie. Dieu est non seulement le monde, mais encore la force qui anime le monde en faisant battre son pouls et qui le maintient en mouvement, il est *natura* en tant que *naturans* et *naturata* et cette force produit un effet non seulement sur le cosmos, mais également sur moi-même.

Nommer l'Un – dans les textes égyptiens, cela se réfère toujours à l'Un, l'origine de l'être ou plutôt de l'« être et du non-être », car, d'après l'idée égyptienne, le non-étant fait également partie du monde provenant de l'Un et non du monde préexistant, qui est Un dans toute

40. Contrairement à ces exemples, la terre est présente dans des modèles d'éléments dans lesquels l'idée de l'animation est moins importante que l'idée des zones cosmiques dans leur action constitutive, cf. p. ex. J. ASSMANN, *Das Grab des Basa*, AV 6, Berlin/Mainz 1, p. 72-73 ; ID., *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik I*, MÄS 19, Berlin 1969, p. 80 ; H. WILD, « Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire », *BIFAO* 60 (1960), p. 43-68, 53.

41. Urk. VIII (note 42), § 1g.

sa pureté et qui ne connaît pas de distinctions. Les textes qui traitent de l'idée de l'Un le pensent toujours au-delà du monde et ils tournent autour de cet au-delà surtout avec deux formules de transcendance. L'une, la plus vieille, comprend cet au-delà dans le sens temporel comme une préexistence et une post-existence, avant la naissance du monde et après la fin du monde, dans laquelle, d'après l'idée égyptienne, ne règne pas le néant, mais l'unité indiscernable. L'autre, la plus jeune, comprend cet au-delà comme le caché. Dieu est le Tout-Un qui, en tant que monde, se manifeste et se voile en même temps. Nous ne pouvons pas le voir, mais seulement l'entrevoir à partir de ses manifestations. C'est le concept de Dieu que les textes hermétiques ont transmis à l'Occident par la formule *Hen kai pan* et que Plutarque a transmis avec l'inscription sur l'image voilée de Saïs « Je suis tout ce qui était, est et sera ; et aucun mortel n'a jamais enlevé mon voile (*tòn emòn péplon*)⁴² ».

Jan ASSMANN
 Université de Heidelberg
 Traduit de l'allemand
 par Christian Mehrin

42. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, chap. 9 (354C) = Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, p. 130 s., p. 283 s.; Jean HANI, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976, p. 244 s.