Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine

Gaëlle Tallet

▶ **To cite this version:**

Gaëlle Tallet. Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine. Mythe, imaginaire, fiction, 2006, Paris, France. p. 399-425. hal-00765118

HAL Id: hal-00765118
https://unilim.hal.science/hal-00765118

Submitted on 29 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CouvMytheFiction2:Mise en page 1 23/06/10 16:18 Page 1

Mythe et fiction

« Mythe » et « fiction » : deux catégories qui renvoient aux notions d'imagination, de fantaisie et de chimère ; à cette puissance ennemie de la raison raisonnante que Malebranche, dans une réflexion célèbre, appelait la « folle du logis ». « Mythe et fiction », un pléonasme ?

Le « mythe » est une forme de pensée structurante, un mode d'articulation logique de la réflexion en liberté. La « fiction » est un outil d'investigation efficace pour l'exploration d'un nouveau monde, l'espace littéraire dont les univers parallèles de la *fantasy* ou les mondes possibles de la *science-fiction* sont devenus les nouveaux paradigmes.

La Grèce et la Rome antique sont un carrefour idéal pour faire se rencontrer ces deux forces. Littéraires et historiens des mentalités et des représentations avaient déjà parcouru ces sentiers, mais sans les faire se croiser. Il était donc temps de procéder à un état des lieux de la recherche, dans sa diversité et ses complémentarités, dans ses oppositions et ses conciliations.

Aucune approche n'a été *a priori* exclue dans cette recherche de l'hybridation : textes et images, Antiquité et modernité se sont retrouvés l'espace d'un volume en dialogue. Voici l'ambition de *Mythe et fiction* : être un carrefour, un lieu de passage et de discussion où les théories du mythe et les théories de la fiction puissent se rencontrer.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS OUEST

23 €

ISBN : 978-2-84016-044-1

sous la direction de
Danièle AUGER
et Charles DELATTRE

Mythe et fiction

MYΘOΣ

Mythe et fiction

sous la direction de
Danièle AUGER
et Charles DELATTRE

FICTIO

PRESSES UNIVERSITAIRES DE PARIS OUEST

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 399

Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine*

Une aporie égyptienne : la mythologie introuvable ?

Dans sa récente publication du Papyrus Brooklyn 47.218.84, un document mythologique sans doute rédigé durant le règne de Psammétique I[er] par un prêtre féru de médecine, Dimitri Meeks souligne d'emblée le caractère fragmenté des mythes égyptiens tels qu'ils nous sont parvenus[1]. En effet, dans ce recueil de mythes relatifs à différents secteurs géographiques du Delta égyptien – en particulier des provinces d'Héliopolis et de Létopolis –, on ne trouve guère d'éléments de ce qu'on

* Je tiens à remercier chaleureusement Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche et Jean-Marie Bertrand pour leur relecture de cette contribution, ainsi que Charles Delattre, Catherine Bouaniche et Julie Stauder, qui ont beaucoup contribué, par leurs critiques et leurs suggestions, à faire progresser cette réflexion. Toutes les erreurs qui pourraient demeurer sont toutefois de ma seule responsabilité.

1. Meeks Dimitri, *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Brooklyn* 47.218.84, Le Caire, IFAO, 2006, p. 163-70. Sur cette question : Schott Siegfried, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs, Untersuchungen sur Geschichte und Altertumskunde Ägypten, XV, 1945 ; Assmann Jan, « Die Verbogenheit des Mythos in Ägypten », in *Göttinger Miszellen* (= GM) 25, 1977, p. 7-43 ; voir aussi, du même auteur, « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Probleme des ägyptischen Mythos », in *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Assmann Jan, Burkert Walter et Stolz Fritz (dir.), Fribourg, Academic Press, Orbis Biblicus et Orientalis

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 400

pourrait appeler une narration mythologique, et le mythe s'exprime sous la forme d'énoncés de ce type : « Quant à Sépa-le-vénérable-baou-d'Héliopolis, la divine relique que l'on nomme l'omoplate [c'est] la divine relique qui vit d'elle-même, ni vue ni entendue[2] ».

Comme le note D. Meeks, « il manque un décodage de son contenu culturel et cultuel pour qu'[une telle phrase] puisse prendre un sens qui nous soit accessible. Bien qu'ayant un contenu mythique, elle ne peut être considérée comme représentant une part, aussi minime soit-elle, d'une narration. Elle prend la forme d'un constat descriptif qui renvoie à un contenu plus vaste qui, au premier abord, échappe à toute préhension[3] ». À la suite des nombreux égyptologues qui se sont penchés sur la question, il convient qu'il n'y a pas, dans le domaine égyptien, de corpus mythique narratif structuré et que notre seul recours est de parcourir l'ensemble de la documentation textuelle, de repérer des éléments récurrents et de tenter de reconstituer, au moins en partie, le mythe sous-jacent auquel on se contente de faire allusion.

On retrouve là une définition somme toute assez classique du mythe, qui distingue d'une part un fonds mythique et d'autre part sa mise en forme, qui est celle d'une narration (μῦθος[4]). Cette distinction recouvre celle que

(=OBO), 48, 1982, p. 13-61 ; BAINES John, « Egyptian Myth and Discourse : Myth, Gods and the Early Written and Iconographic Records », in *Journal of Near Eastern Studies* (=JNES), 50, 1991, p. 81-105 ; « Myth and Literature », in *Ancient Egyptian Literature : History and Forms*, LOPRIENO Antonio (dir.), Leyde, Brill, « Probleme der Ägyptologie », 10, 1996, p. 361-377 ; TOBIN Vincent A., « Myth and Politics in the Old Kingdom of Egypt », in *Bibliotheca Orientalis*, 49, 1992, p. 605-636 ; ZEIDLER Jürgen, « Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten », in *GM*, 132, 1993, p. 85-109 ; GOEBS Katja, « A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes », in *Journal of Near Eastern Religions*, 2, 2002, p. 27-59 ; BROZE Michèle, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et de Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, Orientalia Lovaniensia Analecta (=OLA), 76, 1996, p. 1-11, 221-275.

2. P. Brooklyn., 47.218.84, II, 6-7.

3. *Ibid.*, p. 164.

4. Je renvoie ici aux travaux de Cl. Calame sur le sens du mot μῦθος ; voir, pour une présentation synthétique : MEZZADRI Bernard, « Entretiens avec Claude Calame », in *Europe*, n° 904-905, août-septembre 2004 (« Mythe et mythologie dans l'antiquité gréco-romaine »), p. 11-37.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 401

l'on marque en théorie littéraire entre histoire et récit[5]. Dans cette perspective, la mythologie serait le récit là où le mythe serait l'histoire, elle serait l'expression formelle du mythe, son actualisation dans un récit.

Dans le corpus textuel égyptien, une telle « mythologie » est pour ainsi dire absente. À l'exception de rares exemples, qui n'apparaissent pas avant le Nouvel Empire, comme le *Mythe de la Vache du Ciel*[6] ou *Les Aventures d'Horus et de Seth*[7], les mythes égyptiens nous ont été transmis de manière allusive, disparate, et rarement pour eux-mêmes. Pour pasticher une formule de Claude Traunecker, ils s'intègrent plutôt dans ce qu'on pourrait appeler une « mythologie appliquée », en ce que leur évocation est presque toujours tournée vers une visée autre que l'énoncé du mythe proprement dit[8].

Prenons l'exemple ici d'un mythe cosmogonique particulièrement populaire dans l'iconographie et les textes égyptiens à partir du Nouvel Empire, mythe réputé originaire d'Hermopolis, en Moyenne Égypte : la genèse du monde y est évoquée comme l'émergence d'une fleur de lotus, jaillie des eaux primordiales – ce que les astrophysiciens appelleraient la « soupe » primordiale et que les Égyptiens ont nommé *Noun*. Entre les pétales éclos de cette fleur, apparut, au matin du premier jour, le démiurge solaire sous la forme d'un enfant, qui donna vie et forme au monde[9].

5. En particulier, GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, « Points Essais », 1972 ; *Nouveau discours du récit*, Paris, Éditions du Seuil, « Poétique », 1983.

6. MAYSTRE Charles, « Le Livre de la Vache du Ciel dans les tombes de la Vallée des Rois », in *Bulletin de l'Institut d'Archéologie Orientale* (= BIFAO), 40, 1941, p. 53-115 ; HORNUNG Erik, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Fribourg-Göttingen, OBO, 46, 1982 ; SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La Naissance du monde*, Paris, Éditions du Seuil, « Sources orientales », 1, 1959, p. 17-91 ; GUILHOU Nadine, *La Vieillesse des dieux*, Montpellier, Orientalia Monspeliensia, V, 1989 ; Ead., « Un nouveau fragment du Livre de la Vache céleste », in *BIFAO*, 98, 1998, p. 197-213.

7. Je renvoie ici à l'étude de Michèle BROZE, *Mythe et roman*, pour la bibliographie.

8. TRAUNECKER Claude, *Les Dieux de l'Égypte*, Paris, PUF, 1991, p. 78 : il emploie l'expression de « théologie appliquée ».

9. Pour une présentation complète des textes se rapportant à ce mythe, voir MORENZ Siegfried et SCHUBERT Johannes, *Der Gott auf der Blume. Eine Ägyptische Kosmogonie und ihre weltweite Bildwirkung*, Ascona, Artibus Asiæ, 1954 ; SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La Naissance du monde en Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 51-62 ; SCHLÖGL Hermann, *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine Ägyptische Kosmogonie des Neuen Reich*, Genève, Les Belles Lettres, « Aegyptiaca Helvetica », 5, 1977.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 402

De ce mythe, toutefois, nous ne possédons aucun exposé systématique, aucun récit autonome et détaillé, comme on en trouve par exemple dans le monde babylonien avec l'*Enuma Elish*, dès le XIXe-XVIIIe siècle avant notre ère[10]. Ce constat peut d'ailleurs s'étendre à l'ensemble des traditions cosmogoniques égyptiennes, avec toutefois des exceptions notables comme la cosmogonie memphite transmise par la stèle copiée sous le règne de Chabaka, à la XXVe dynastie[11]. Notons également qu'un ensemble de formules funéraires des *Textes des Sarcophages*, souvent désigné sous le nom de *Livre de Chou*, retrace la cosmogonie solaire de tradition héliopolitaine, au Moyen Empire[12], et que le Papyrus Bremner-Rhind, une collection de textes religieux destinée à une bibliothèque de temple, comporte un monologue du dieu solaire décrivant son propre acte de création du monde[13]. Ce monologue fait partie d'une série de formules de protection du soleil contre les assauts d'Apophis. À l'époque gréco-romaine, enfin, des cosmogonies complexes ornent parfois les parois des temples, comme c'est le cas de la « cosmogonie de Khonsou », gravée sur deux scènes symétriques, dans la salle à quatre colonnes située à l'arrière du sanctuaire du temple de Khonsou à Karnak[14].

10. Voir l'édition de BOTTÉRO Jean et KRAMER Samuel N., *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1989.

11. Voir, sur ce texte : JUNKER Hermann, *Die Götterlehre von Memphis (Schabaka-Inschrift)*, Berlin, APAW, 1940 ; SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La Naissance du monde en Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 62-64 ; voir également leurs remarques générales en p. 21.

12. *Textes des Sarcophages*, formules n° 75-83 ; voir la traduction de CARRIER Claude, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*, Paris, éditions du Rocher, 2004, I, p. 184-231. Ces chapitres comportent des passages très nettement mythologiques, et en particulier la formule 80, qui est une véritable cosmogonie.

13. FAULKNER Robert O., *The Papyrus Bremner-Rhind* (BM n°10188), Bibliotheca Aegyptiaca III, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1983. Le document, rédigé en moyen égyptien, appartenait à un prêtre de dieux thébains, Nesmin.

14. Voir MENDEL Daniela, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, MERE, n° 9, Bruxelles, Brepols, 2003, p. 9-11 ; LESKO Leonard H. et PARKER Richard A., « The Khonsu Cosmogony », in *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I.E.S. Edwards*, BAINES John *et alii* (dir.), Londres, 1988, p. 168-75 et pl. 34-37 ; ZIVIE-COCHE Christiane, in *Annuaire EPHE*, n° 97, 1988-1989, p. 166 *sq.* ; n° 98, 1989-90, p. 185-89 ; n° 99, 1990-91. Voir aussi ZIVIE-COCHE Christiane, « Fragments pour une théologie », in *Hommages à Jean Leclant*, Bibliothèque d'Études, n° 106/4, Le Caire, IFAO, 1993, p. 417-427 ; CRUZ-URIBE E., « The Khonsu Cosmogony », in *JARCE*, n° 31, 1994, p. 169-189.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 403

Pour reconstituer le mythe de l'enfant solaire, il faut en collecter les diverses occurrences, dispersées dans des corpus de natures extrêmement diverses. On en trouvera ainsi plusieurs mentions relativement détaillées dans des formules associées à l'offrande de la fleur de lotus dans les temples d'époque ptolémaïque et romaine, comme ceux d'Edfou et de Dendéra :

> Offrir le lotus. Recevez ce dieu (qui est) au cœur de sa pièce d'eau, qui a jailli de votre corps (Ô Huit !), le grand lotus sorti du Grand Étang, qui inaugura la lumière, lors de la Première Fois... Vous voyez sa lumière, vous respirez son parfum, votre narine est emplie de lui. C'est votre fils qui se produit comme un enfant, éclairant le pays de ses deux yeux... Je vous apporte le lotus venu du marais, l'Œil de Rê en personne dans son marais, celui qui fait (en lui) la somme des Ancêtres, qui créa les Dieux Antérieurs et fit tout ce qui existe en ce pays... Ouvrant ses deux yeux, il illumine les Deux Terres, il sépare la nuit du jour. Les dieux sont issus de sa bouche et les hommes de ses yeux, toute chose ayant pris naissance par lui, l'enfant (qui brille) dans le lotus et dont les rayons font vivre tous les êtres[15].

Des formules funéraires du *Livre des Morts*, au Nouvel Empire, composées pour assurer au défunt sa survie dans l'au-delà, l'assimilent au démiurge et s'accompagnent de vignettes représentant la tête du défunt émergeant d'un lotus[16]. Dans une autre perspective, les textes autobiographiques du tombeau d'un prêtre (*lesonis*) de Thoth à Hermopolis, le dénommé Pétosiris, qui exerça ses fonctions dans la seconde moitié du IV^e^ siècle avant notre ère, détaillent ses activités de reconstruction et de restauration du sanctuaire ; or son lac sacré, rémanence du *Noun*, fut le lieu de la Première Fois, du premier lever de l'enfant solaire[17]. Des fragments magiques, des hymnes enfin, comme celui qui est gravé sur le soubassement de la porte donnant accès à la salle dite hypostyle du temple d'Amon à

15. CHASSINAT Émile, *Le Temple d'Edfou*, V, Le Caire, IFAO, 1930, p. 84-85 ; traduction dans SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La Naissance du monde en Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 59.

16. Voir par exemple celle du Chapitre 81 A, qui représente la tête du défunt sur une fleur de lotus : BARGUET Paul, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens* , Paris, Le Cerf, 1967, p. 119.

17. LEFEBVRE Gustave, *Le Tombeau de Petosiris*, Le Caire, IFAO, 1923-1924, inscription n° 81, I, p. 136-142 et II, pl. XXVIII-XXX.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 404

Karnak nous livrent des allusions au mythe hermopolitain : comme c'est fréquemment le cas dans les synthèses sacerdotales tardives, le dieu local thébain absorbe les qualités des autres grands dieux, en particulier leurs traits démiurgiques.

Ces fragments épars ont donné lieu à une reconstitution du mythe par S. Sauneron et J. Yoyotte : « Au lieu où s'élèvera plus tard Hermopolis est "l'Île de l'Embrasement". Sur ce tertre émergé de par une volonté si mystérieuse qu'on n'en précise pas l'origine, mais qui est peut-être celle des Huit eux-mêmes, éponymes de Shmoun (Hermopolis), est un bassin marécageux rempli de *Noun*. Sur ce "Grand Étang", un lotus divin. Les quatre mâles, débordant de force génésique, laissent couler de la semence sur la fleur qui, fécondée, s'entrouvre. Et, d'entre les pétales bleus, un bel enfant radieux se dresse, répand la lumière sur le monde et crée tous les dieux et les êtres[18] ».

Mais cette version, pourtant succincte, du mythe ne correspond en définitive à aucune attestation concrète. C'est une mise en forme narrative qui met côte à côte des éléments d'origine et de datation très disparates – ainsi de la mention des Huit, cette « Ogdoade » qu'on a longtemps cru retrouver dans des textes aussi anciens que les *Textes des Pyramides*, composés à l'Ancien Empire, mais dont l'existence n'est en fait attestée que tardivement[19]. Il s'agit donc d'un objet abstrait, qui présuppose l'existence d'un fonds mythique préexistant à l'état de virtualité, et qui prendrait forme, s'incarnerait dans les différentes attestations que la tradition nous a transmises.

Face à cette troublante absence de narrativité dans la mythologie égyptienne – en un sens une absence de mythologie –, toute une tradition égyptologique a envisagé la question des mythes égyptiens à travers celle de la date de leur « émergence » et de leur « mise par écrit », les deux phases étant ontologiquement et chronologiquement distinctes. Il y aurait donc eu des mythes égyptiens narratifs, véhiculés dans le cadre d'une tradition orale, qui aurait connu à partir de la fin du Moyen Empire et surtout du Nouvel Empire, une mise en forme écrite[20].

18. *Ibid.*, p. 57.

19. Cette question a fait ces dernières années l'objet du séminaire de Christiane Zivie-Coche à l'École Pratique des Hautes Études, V^e^ section.

20. C'est là en particulier la théorie développée par J. Assmann, qui distingue un « Geno-Texte », le mythe abstrait, de ses manifestations concrètes (« Phäno-

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 405

Mythologie(s)

Le statut mythologique de ces textes a d'ailleurs été fortement discuté, pour des motifs divers. Prenons ainsi l'exemple des *Aventures d'Horus et de Seth*, un récit littéraire datant de l'époque ramesside et émanant de milieux sacerdotaux, mais dont la truculence et le burlesque laissent penser qu'il intègre pour une grande part des éléments de la littérature orale. C'est d'ailleurs cet aspect oral qui a amené la plupart des commentateurs, outrés par le caractère scabreux de certains passages – en particulier les références à des relations incestueuses et homosexuelles entre les deux protagonistes – à dénier à ce texte le statut de mythe : pour A. Gardiner, qui a édité le texte, « notre histoire, en réalité, était manifestement destinée à une consommation exclusivement populaire ; on peut l'imaginer récitée par un conteur de village, devant un cercle de paysans accroupis, riant bruyamment[21] ». Combien de mythes grecs se verraient-ils à ce compte dénier le statut de mythes ?

Pour d'autres, comme J. Assmann, ce n'est pas leur caractère égrillard qui disqualifie les *Aventures d'Horus et de Seth*, mais au contraire leur caractère littéraire : émanant de milieux lettrés, témoignant d'une réelle subtilité de composition, il relève selon lui de la littérature de divertissement, et non du mythe[22].

Mais quelle place laisse-t-on dans cette perspective à une quelconque expression mythologique ? C'est un des apports fondamentaux de l'étude de M. Broze que d'avoir démontré qu'en l'occurrence, la création littéraire est ici aussi une création mythologique. Le mythe, perçu comme une entité virtuelle, comme une pure structure, pour reprendre la terminologie de Claude Lévi-Strauss, me semble extrêmement problématique dès lors que cette conception récuse le statut de mythologie à des manifestations, des

---

Texte ») : Assmann Jan, « Die Verbogenheit des Mythos in Ägypten », *op. cit.*, p. 38 ; sa problématique est reprise par D. Meeks.

21. Gardiner Alan H., *The Library of Chester Beatty. Description of a Hieratic Papyrus with a Mythological Story, Love Songs, and other miscellanous Texts I,* Oxford, E. Walker, 1931, p. 11.

22. Assmann Jan, « Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten », *op. cit.*, p. 33 (« Unterhaltungsliteratur »).

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 406

expressions concrètes du prétendu fonds mythologique, structure inconsciente et collective[23]. À mon sens, dans le cas précis des *Aventures d'Horus et de Seth*, il n'est nul besoin d'évoquer un référent virtuel : il s'agit d'une œuvre de lettré, écrite pour des lettrés, ce qui n'exclut pas l'existence concomitante de traditions orales. Le fait qu'elle relève de la création littéraire ne la disqualifie pas en tant que création mythologique[24].

Mais le problème principal que soulève à mon sens une telle approche concerne la relation postulée du mythe à la narration, qu'elle soit orale ou transmise par le biais de l'écrit. Elle implique en effet que la seule forme que puisse prendre la mythologie – l'expression du mythe – soit celle de la narration. Ce parti pris est largement tributaire de la définition aristotélicienne du μῦθος de la tragédie, qui en fait une intrigue, une narration posant des prémisses, développant une situation donnée et proposant une conclusion[25]. C'est sur cette base également, note M. Beard, qu'on a longtemps contesté l'existence à Rome de traditions mythologiques propres[26]. Et il est vraisemblable que les mythes égyptiens n'ont échappé à ce cinglant déni d'existence que parce qu'il était difficile de les confondre avec les mythes grecs… Les présupposés appliqués aux mythes romains, qu'énumère M. Beard – « le mythe romain […] est difficile à rencontrer, allusif ; il ne nous devient accessible qu'après un long processus de *re*découverte, un tra-

23. Pour Claude Lévi-Strauss, le mythe est comparable à une partition musicale, où la structure de la mélodie apparaît dans la manière dont elle est jouée, simultanément, par l'ensemble de l'orchestre : voir LÉVI-STRAUSS Claude, *Mythologiques*, *IV*, « L'Homme nu », Paris, Plon, 1971, p. 578-80.

24. Voir BROZE Michèle, *Mythe et roman*, *op. cit.*, p. 268-75 ; voir aussi JUNGE Friedrich, « Mythos und Literarizität. Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth », in *Quaerentes Scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, BEHLMER Heike (dir.), Göttingen, Seminar fur Ägyptologie und Koptologie, 1994, p. 83-102.

25. ARISTOTE, *Poétique* VI, 1450 b 5. C'est également la définition que propose J. Baines du mythe : « la définition la plus simple d'un mythe est qu'il s'agit d'une "narration sacrée ou centrale" ». Voir BAINES John, « Egyptian Myth and Discourse », *op. cit.*, p. 94.

26. BEARD Mary, « Dumézil, la déclamation et les problèmes de définition », in *Europe*, n° 904-905, août-septembre 2004 (« Mythe et mythologie dans l'antiquité gréco-romaine »), p. 190-218. Voir ainsi les affirmations de G. Wissowa : « La religion romaine ignore les récits sacrés, n'a pas de dieux avec parents et enfants, pas de monde des héros pour construire un pont entre les dieux et les hommes. En un mot, elle ne possède pas de mythologie » ; voir WISSOWA Georg, *Religion und Kultus des Römer*, Munich, O. Beck, 1902 (réédition 1912), p. 9.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 407

vail d'investigation parmi les déblais de la pensée et de la littérature gréco-romaine[27] » – seraient pourtant très largement applicables aux mythes égyptiens.

Mais il y a, dans ces approches du mythe, un hellénocentrisme à peine dissimulé – et de surcroît fondé sur un contresens. Comme le note avec beaucoup de justesse M. Beard, ce que constatent et regrettent G. Wissowa et ses successeurs, ce n'est pas l'absence de *mythes* à Rome, mais l'absence de *mythes grecs* à Rome. Peut-être en effet que si on renonce à « chercher un squelette d'histoire qui corresponde au mythe (grec)[28] » dans le corpus romain ou égyptien, on sera plus à même de concevoir des manières diverses et spécifiques de faire des mythes, à Rome ou en Égypte. Et d'ailleurs, cela n'est-il pas également vrai du corpus grec ? C'est en cela que je parle de contresens : les réflexions de J. Scheid et de J. Svenbro ont mis en relief la nature mythopoiétique de certains gestes dans leur essai sur *Le Métier de Zeus*[29], et les lectures que propose, parmi d'autres, F. Lissarrague des images aux flancs des vases grecs les font apparaître comme des mythes en soi, et non pas comme de simples illustrations des récits mythiques[30].

Un mythe ne s'énonce donc pas nécessairement sous la forme d'un récit. C'est bien d'ailleurs ce qui frappe dans le cas du mythe de l'enfant solaire, que je mentionnais plus haut. L'apparition du démiurge y est décrite certes sous l'espèce d'un processus, mais d'un processus qui se matérialise dans une image, se passant pour ainsi dire de déroulement narratif. S. Sauneron parle de « tableau naturaliste », construit autour d'un phénomène familier à tout Égyptien : le spectacle du lotus qui plonge sous l'eau du Nil ou des marais pendant la nuit et rejaillit chaque jour avec le lever du soleil[31]. La résurgence de la fleur et le cycle solaire sont mis en relation : après l'éclosion du lotus, le soleil apparaît sous la forme d'un enfant, le rayonnement de ses yeux fait coaguler le limon primordial, et, comme dans le monde

27. *Ibid.*, p. 190.

28. *Ibid.*, p. 192.

29. Scheid John et Svenbro Jesper, *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La Découverte, 1994.

30. Lissarrague François, *Un Flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, A. Biro, 1987.

31. Sauneron Serge et Yoyotte Jean, « La Naissance du monde en Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 39.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 408

égyptien, la lumière crée les conditions de l'apparition et de la vie humaine, car le jour est désormais séparé de la nuit.

Mais il ne s'ensuit pas pour autant un *calendrier* de la création : on nous précise seulement que le démiurge crée à partir de là le monde connu, comme si seule l'image de son apparition sur la fleur suffisait à la fois à exprimer la rupture ontologique que représente la création du monde à partir du chaos intemporel et à décrire l'essence du monde créé. En effet, la création, désignée par les Égyptiens comme la « Première Fois[32] », n'est que la première d'une succession de créations, répétées chaque jour. J. P. Allen utilise, pour décrire cette conception, l'image de la pièce de théâtre : la création du monde peut être considérée comme la première d'une pièce de théâtre rejouée à l'infini, avec toujours les mêmes personnages, mais pas les mêmes acteurs[33]. Elle instaure un temps cyclique, récurrent, exprimé ici par l'émergence répétée du lotus. Cette cosmogonie s'articule donc véritablement sur une cosmologie et une conception du monde, et le mythe privilégie nettement, au lieu d'une narration, une *image* de la création, image qui a connu un très grand succès et a été reprise dans des contextes très divers[34].

« Le monde des Égyptiens est une sorte de bulle d'air et de lumière noyée dans un infini inerte et morne d'eau obscure », affirme Cl. Traunecker[35] ; c'est précisément ce que représente l'image du dieu sur la fleur. L'enfant protégé par les pétales du lotus, souvent représenté dans un ourobore – un serpent qui se mord la queue et marque les limites du monde créé –, s'élève au-dessus de la boue primordiale grâce à la longue tige du lotus, et son halo constitue une bulle de lumière isolée des eaux obscures ; de même que le

32. Sur cette notion, *ibid*., p. 77-78.

33. ALLEN James P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale University Press, Yale Egyptological Studies, 2, 1988, p. 27.

34. Voir MORENZ Siegfried et SCHUBERT Johannes, *Der Gott auf der Blume, op.cit.* ; EL-KHACHAB Abd el-Mohsen, « Some Gems Depicting Harpocrates Seating on a Lotus Flower », in *Journal of Egyptian Archaeology*, 57, 1971, p. 132-145 ; ERICHSEN Wolja et SCHOTT Siegfried, *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift*. Pap. demot. Berlin 13603, Mayence, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1954, p. 56-57 ; YOYOTTE Jean, in *Annuaire de l'EPHE* (V^e^ section), LXXVI, 1968-1969, p. 110.

35. TRAUNECKER Cl., *Les Dieux de l'Égypte*, *op. cit.*, p. 81.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 409

Noun, repoussé aux frontières de la création, continue d'entourer le monde égyptien, les eaux primordiales demeurent autour du lotus[36].

Négocier les problèmes humains essentiels

Le mythe de l'enfant solaire est donc bien plus une image qu'un récit : on retrouve là les conclusions de Claude Lévi-Strauss, pour qui le mythe est assez indépendant des manières de dire, au point qu'on peut selon lui le réduire à une série d'éléments en relation[37]. Le mythe apparaît avant tout comme une structure impliquant la négociation des problèmes humains essentiels : « un mythe propose une grille, définissable seulement par ses règles de construction. Pour les participants à la culture dont ce mythe relève, cette grille confère un sens, non au mythe lui-même, mais à tout le reste[38] ».

Dans les temples égyptiens, l'enfant solaire apparaît surtout à l'époque tardive, dans deux contextes essentiellement : il est, d'une part, évoqué lors des rituels d'oblation du lotus à Edfou et à Dendéra[39], et d'autre part, dans les *mammisis*, « maisons de naissance » où étaient célébrées la naissance du dieu enfant local et la régénération de son représentant terrestre, le roi. Dans les deux cas, le mythe est mis au service de la régénération du monde, qui correspond à l'une des fonctions religieuses du roi. En effet, la création du monde n'étant qu'une « Première fois », elle doit se renouveler et se confirmer sans cesse, à travers les rites accomplis, en théorie du moins, par le roi. « Dans toutes ses actions, affirme E. Hornung, le pharaon idéal doit

36. C'est le cas de l'enfant solaire représenté dans le papyrus funéraire de Herouben, daté de la XXI[e] dynastie. Selon E. Hornung, l'ourobore, « "serpent qui se mord la queue", enserre l'univers tout entier. Son corps gigantesque se replie sur lui-même et enveloppe donc l'existence de tous côtés, la protégeant et la menaçant à la fois » : Hornung Erik, « Verfall und Regeneration der Schöpfung », in *Eranos Jahrbuch*, 46, 1977, p. 411-449. Pour J. Assmann, le mythe de l'enfant solaire est avant tout iconique : Assmann Jan, « Die Zeugung des Sohnes », *op. cit.*, p. 38-42.

37. Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 232.

38. Lévi-Strauss Claude, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 200 ; voir aussi « The Structural Study of Myth », in *Journal of American Folklore*, 78, n° 270 (« Myth, a Symposium »), octobre-décembre 1955, p. 428-444.

39. Voir, sur ce rituel : Ryhiner Marie-Louise, *L'Offrande au lotus,* Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, Rites égyptiens, VI, 1986.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 410

se conformer au modèle du dieu créateur car il est, sur terre, le fils et l'image même de ce dieu[40] ». Le roi se présente donc comme un nouveau démiurge, garant de l'ordre cosmique comme le soleil, Rê, et maintient le monde organisé au quotidien ; dans cette perspective, le rituel qui prend place dans le temple – conçu lui-même comme une image du macrocosme –, représente une actualisation de l'action royale et permet de renouveler quotidiennement son action[41]. Un texte du temple de Dendéra explicite le rôle joué par le rituel de l'oblation du lotus : « Élever le lotus vers celui qui brille dans le lotus, pour que son corps retrouve vigueur en son sein et que son cœur jubile en lui chaque jour[42] ».

L'acte rituel d'élever le lotus assimile le roi au démiurge lui-même et garantit sa régénération[43]. Assurer le renouvellement de la royauté, garante de l'ordre du monde, de la récurrence de la crue du Nil et de la fertilité de l'Égypte, promettre une autre vie dans l'au-delà, autant de « besoins

40. HORNUNG Erik, *L'Esprit du temps des pharaons*, Paris, Hachette, 1996.

41. Au sens que donnent les grammairiens à ce terme : l'action royale de maintien de l'ordre cosmique est une donnée virtuelle de la pensée égyptienne que les prêtres, chaque jour, par le biais des rituels, font passer dans le champ de l'actualité.

42. CHASSINAT Émile, *Le Temple de Dendara II*, Le Caire, IFAO, 1934, p. 177-178 ; traduction (modifiée) : SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La Naissance du monde en Égypte ancienne », *op. cit.*, p. 56. Voir également CAUVILLE Sylvie, *Dendara II*, OLA 88, Louvain, Peeters, 1999, p. 269.

43. Voir par exemple : CHASSINAT Émile, *Le Temple d'Edfou*, *op. cit.,* X, 1, pl. LXXXV, où la représentation réalise une sorte de chiasme iconographique entre le roi et l'enfant démiurge. Dans le même registre mais dans une perspective funéraire, une statuette de bois peint appartenant au matériel de la tombe de Toutankhamon représente la tête du jeune roi émergeant d'une fleur de lotus et contribue ainsi à sa renaissance dans l'au-delà, à l'instar du jeune démiurge naissant de la nuit du chaos : Musée Égyptien du Caire, JE 60723 ; voir également une plaque du roi Ioupout II (XXIII^{e} dynastie) du National Museum of Scotland (1956.1485) ; sur un pendentif de Ramsès II, le roi est représenté sur la fleur de lotus, avec la mèche de l'enfance, accroupi, et porte l'uraeus et le disque solaire : voir ALDRED Cyril, *Jewels of the Pharaohs*, Londres, Thames and Hudson, 1971, n° 128 ; on connaît également une amulette *ankh* de Thoutmosis IV représentant, sur la tige du signe *ankh*, l'enfant solaire sur la fleur de lotus : voir CARTER Howard et NEWBERRY Percy E., *The Tomb of Thoutmosis IV*, CGC 46001-46529, Westminster, 1904, pl. XXIV, n°46356 ; déjà sur un vase d'albâtre incrusté de verre, une jeune princesse amarnienne est représentée debout sur une fleur de lotus : ARNOLD Dieter, *The Royal Women of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt*, Metropolitan Museum of Art, New York, H. N. Abrams, 1996, p. 116, fig. 115.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 411

humains essentiels » qu'articule le mythe de l'enfant solaire. Et c'est précisément, à mon sens, la négociation collective de la communauté avec les forces surnaturelles que représentent les grandes fêtes qui entouraient les cérémonies de la naissance divine et royale dans les *mammisis* des temples égyptiens, où le mythe de l'enfant solaire est largement évoqué.

En effet, la naissance du dieu enfant, emblème de la royauté solaire, était affirmée lors de grandes fêtes dans tout le pays. « L'étude architecturale des *mammisis* nous a révélé [qu'ils] avaient été conçus à l'origine comme des reposoirs de processions », affirme F. Daumas[44]. D'après l'analyse des calendriers des fêtes inscrits sur les parois des *mammisis* d'Edfou et de Dendéra[45], « nous en connaissons assez pour dire que [le *mammisi*] était, à l'époque tardive, le théâtre d'une activité liturgique intense et nous comprenons maintenant d'autant mieux pourquoi, au moins dès le début du IV^e^ siècle avant notre ère, il a été séparé du grand temple à l'intérieur duquel il se trouvait au temps du Nouvel Empire. Ce culte très amplifié, renouvelant sans cesse les processions qui y conduisaient, n'aurait pu se célébrer aussi commodément à l'intérieur même du grand temple[46] ». Ces fêtes n'étaient pas célébrées à la même date dans tous les sanctuaires d'Égypte[47] : chaque temple suivait son propre calendrier et célébrait sa propre fête de la naissance divine. E. Louant, qui a recensé ces différentes festivités, remarque toutefois que la naissance divine prend toujours place au début de la saison de *Chemou*, soit au début des récoltes[48].

Ces grandes fêtes représentaient, au même titre que les festivals athéniens du V^e^ siècle avant notre ère, une série d'événements sociaux au cours desquels la totalité de la communauté participait à l'élaboration, en acte, de l'héritage mythique collectif[49].

44. DAUMAS François, *Les Mammisis des Temples égyptiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1958, p. 236.

45. *Ibid.*, p. 252-283.

46. *Ibid.*, p. 283.

47. Voir KAPLONY Peter, *Lexikon der Ägyptologie* (=LÄ), II, 1976, col. 477-479, *s. v.* « Geburtstage (Götter) ».

48. LOUANT Emmanuel, « Les fêtes au *mammisi* », in *Égypte, Afrique et Orient*, 32, octobre 2003, p. 31-48 (p. 37).

49. Sur la fête, voir CAILLOIS Roger, *L'Homme et le sacré*, Paris, Leroux, 1939, p. 125-127, 145 *sq.*, 159 *sq.* ; *La Fête, pratique et discours*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 412

Or, ces fêtes étaient organisées autour d'un événement central, l'apparition processionnelle, *khâ* (c'est aussi un des noms égyptiens de la fête), de l'image du dieu, de sa statue exhibée dans son *naos* portatif[50]. Cette sortie réglée des statues divines était une occasion exceptionnelle de contact entre le monde des dieux et celui de leurs fidèles. Dans le calendrier du temple de Khnoum à Esna, figure ainsi la description d'une procession annuelle de l'image du culte du dieu Heka (le « pouvoir magique », ici identifié avec le dieu principal, Khnoum), à travers les campagnes, après l'inondation du Nil[51]. L'hymne qui accompagnait la procession l'identifie à la puissance des moissons, au père de toute la végétation[52]. À côté d'un cycle rituel exclusivement réservé aux prêtres, à l'intérieur de l'enceinte cultuelle, les temples servaient donc aussi activement les besoins de la population paysanne de la *chôra*, et ces rituels servaient à imprégner les champs de la puissance sacrée liée à l'espace même du temple[53].

Dans la négociation de la population de la *chôra* avec les forces surnaturelles autour de ses conditions de vie matérielles, le « mythe-image » de l'enfant solaire joua un rôle très important. L'image sacerdotale de l'enfant, visible sur les murs extérieurs de nombreux *mammisis*, fut très largement reprise dans l'art des terres cuites[54] et sur des statuettes de bronze[55]. Cependant, l'image puisée dans les temples subit alors de nettes transfor-

50. L'importance prise par cette dimension spectaculaire à l'époque impériale a été soulignée par D. Frankfurter : FRANKFURTER David, *Religion in Roman Egypt*, Princeton, Princeton University Press, p. 58-60.

51. *Ibid.*, p. 38.

52. SAUNERON Serge, *Le Temple d'Esna*, *V*, « Les Fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme », Le Caire, IFAO, 1962, p. 29-35 ; 381-82.

53. D. Frankfurter parle d'« administrer le pouvoir de fertilité des dieux du temple » : FRANKFURTER David, *op. cit.*, p. 39.

54. Voir par exemple MOGENSEN Maria, *La Collection égyptienne de la Glyptothèque Ny Carslberg*, Copenhague, 1930, pl. XLI, A 254 ; BAYER-NIEMEIER Eva, *Bildwerke der Sammlung Kaufmann I*, Griechisch-Römische Terrakotten, Melsungen, 1988, p. 83, pl. 13, fig. 3 et 14, fig. 1 ; DUNAND Françoise, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, Leyde, Brill, EPRO, 76, 1979, p. 222-223, pl. LXXVII-LXXIX, n° 184-187.

55. Des exemples : *Les Antiquités du Musée Mariémont*, Bruxelles, Éditions de la Librairie Encyclopédique, 1952, pl. 10, E 62 ; MOGENSEN Maria, *op. cit.*, p. 28, pl. XXVI, A 111 ; ROEDER Gunther, *Ägyptische Bronzefiguren, Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung*, *VI*, Berlin, 1956, p. 18-19, pl. 9, fig. c, d, g et h ; p. 448, pl. 61, fig. g et h.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 413

mations. Ainsi, sur une figurine de terre cuite du Musée du Louvre[56], on constate que le motif cosmogonique du lotus est réinterprété comme un motif purement végétal : sa représentation met l'accent sur les graines que contient la capsule ; des épis, des fleurs de pavot et de lotus sont visibles ; l'enfant tient dans sa main un sceptre végétal, manifestement un bouton de lotus. Les traditionnels *regalia* (le sceptre et le *pschent*) cèdent donc la place à une thématique agraire prononcée. Cette thématique est renforcée par la présence de la déesse Isis sous sa forme de serpent, qui l'assimile à l'ancienne déesse Renenoutet, divinité égyptienne des moissons[57] ; le motif de la déesse serpent est ainsi redoublé par un symbolisme grec, celui des épis de blé, qui renvoie à Déméter, elle-même également assimilée à Isis[58].

C'est donc dans sa forme iconographique que le mythe égyptien accomplit ici pleinement sa fonction. « À l'époque impériale comme aux précédentes, les habitants de la *chôra* sont dans leur majorité des paysans dépendants ou de petits propriétaires, aux prises avec les exigences très lourdes du pouvoir romain ; il est clair que l'abondance des récoltes […] est pour eux une nécessité vitale », explique F. Dunand[59].

56. Paris, Musée du Louvre, E 30249 ; voir DUNAND Françoise, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes*, Paris, RMN, 1990, p. 95-96, n° 210.

57. WEBER Wilhelm, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten, König1iche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung*, *II*, Berlin, 1914, p. 64, note 112. Le culte de Renenoutet doit remonter à l'Ancien Empire, car elle est déjà mentionnée dans les *Textes des Pyramides* et possédait un temple à Medinet Madi sous Amenemhat III ; mais c'est à partir du Nouvel Empire que son assimilation à Isis est attestée.

58. L'identification d'Isis à Déméter semble être ancienne et l'*interpretatio* existe chez Hérodote au V^e^ siècle : voir DUNAND Françoise, *Le Culte d'Isis dans le bassin occidental de la Méditerranée, I*, Leyde, Brill, EPRO, 26, p. 89 ; DESCHÊNES Gisèle, « Isis Thermouthis : exemple d'un biculturalisme », in *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, CARON Jean-Benoît, FORTIN Michel et MALONEY Gilles (dir.), Québec, éditions du Sphinx, 1980, p. 363-370.

59. DUNAND Françoise, « Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine », in *Visible Religion*, 3, Leyde, Brill, 1984, p. 27-28.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 414

MANIÈRES GRECQUES DE FAIRE DES MYTHES EN ÉGYPTE GRÉCO-ROMAINE

Si la dimension narrative n'est pas complètement absente de la mythologie égyptienne, elle n'en est semble-t-il pas un élément prépondérant. Il faut donc accepter de considérer d'autres manières de produire du mythe que celle qu'Aristote a appelée μῦθος – et la tradition classique à sa suite. Quant à la connaissance des « mythes » égyptiens qui est la nôtre, n'oublions pas qu'elle est souvent le résultat d'une médiation grecque et d'une mise en forme que je qualifierais de « mise en μῦθος ». Il n'est pas anodin qu'une de nos principales sources sur le cycle mythologique osirien soit le *De Iside et Osiride* de Plutarque[60].

Un exemple de réarrangement grec d'une foisonnante tradition mythique égyptienne en un récit homogène est la relation que nous a transmise Hérodote, au V^e^ siècle avant notre ère, du mythe du phénix :

> Il y a encore un autre oiseau sacré, appelé le Phénix. Je ne l'ai pas vu, sinon en peinture ; aussi bien visite-t-il rarement les Égyptiens, tous les cinq cents ans, à ce que disent les gens d'Héliopolis ; il viendrait, d'après eux, quand son père meurt. […] On raconte de lui – à mon avis, c'est un récit incroyable – qu'il accomplirait cet exploit : partant de l'Arabie, il transporterait au sanctuaire d'Hélios le corps de son père enveloppé de myrrhe, et l'ensevelirait dans ce sanctuaire. Et, pour le transporter, il s'y prendrait de la manière suivante : il façonnerait d'abord avec la myrrhe un œuf, de la grosseur de ce qu'il peut porter, et s'essaierait ensuite à voler

60. Voir les réflexions de KAKOSY Laszlo, « Some Problems of Late Egyptian Religion », in *Acts of the First International Colloquium of Egyptologists*, Cairo, 1976. *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, REINECKE Walter F. (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 1979, p. 347-352 ; GRIFFITHS John G., *Plutarch's* De Iside et Osiride, Cardiff, University of Wales Press, 1970 ; HANI Jean, *La Religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, « Collection d'études mythologiques », 1976. Il n'est pas exclu que la représentation des événements du cycle osirien sous la forme de véritables « mystères » au sens médiéval du terme, à Abydos, ait déjà fourni, dans le corpus égyptien, des éléments d'une trame narrative, mais c'est toutefois par Plutarque que nous pouvons nous représenter comme un mythe organisé en narration les événements de la geste osirienne. Voir DUNAND Françoise, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », in *Mystères et Syncrétismes*, Paris, Paul Geuthner, 1975, p. 11-62.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 415

> avec cette charge ; l'épreuve faite, il creuserait l'œuf et y introduirait son père ; puis, avec d'autre myrrhe, il enduirait la partie de l'œuf qu'il aurait creusée et par où il aurait introduit son père, dont l'introduction rétablirait le même poids ; et, enveloppé de la sorte, il le transporterait en Égypte au sanctuaire d'Hélios. Voilà, dit-on, ce que fait cet oiseau[61].

Ce sont donc, selon Hérodote, les prêtres égyptiens du sanctuaire d'Héliopolis qui lui ont enseigné que le phénix apparaissait tous les cinq cents ans dans le temple du soleil (Rê) à Héliopolis pour enterrer son père mort ; mais il est vraisemblable, à première vue du moins, qu'ils ne lui ont pas transmis ces informations sous cette forme.

L'oiseau qu'Hérodote désigne sous le nom de phénix renvoie manifestement à une très ancienne figure égyptienne du démiurge dans la tradition héliopolitaine : l'oiseau-*benou*[62]. En effet, comme tous les autres grands sanctuaires, celui d'Héliopolis se revendiquait comme le lieu de la création du monde : le temple est présenté, notamment dans les sources funéraires, comme le lieu où aurait émergé, lors de la Première Fois, une butte primordiale, la pierre du *benben*, censée être conservée dans le temple. C'est sur cette butte que le dieu créateur, Atoum, sous la forme d'un oiseau proche du héron, le *benou*, aurait mis en forme le monde.

Cette butte avait une expression archéologique à Héliopolis. En effet, dans le temple, fouillé par W.M. Flinders Petrie en 1912, a été mise au jour une structure étonnante, qui a été interprétée comme un écho architectural de la butte primordiale et peut-être comme un lieu d'observation du ciel : il s'agit d'une plate-forme à peu près carrée, aux angles arrondis, dont l'imposante étendue incite à penser qu'il s'agit du *temenos* même d'Héliopolis,

61. HÉRODOTE, *Histoires* II, 73 (traduction de Ph.-E. Legrand, CUF) ; voir VAN DEN BROEK Roelof, *The Myth of the Phoenix according to Classical and Early Christian Traditions*, Leyde, Brill, EPRO 24, 1972, p. 146-150, 190-193, 401-403.

62. Sur le *benou*, *ibid.* ; KÁKOSY Laszlo, LÄ, IV, 1982, col. 1030-1039, *s. v.* « Phönix » ; BELLUCCIO A, « Le Mythe du Phénix à la lumière de la consubstantialité royale du père et du fils », in *Sesto congresso internazionale di Egittologia. Atti*, Torino, 1-8 settembre 1991, ZACCONE Gian Maria et RICARDI DI NETRO Tomaso (dir.), Turin, International Association of Egyptologists, 1992, p. 26-27 ; NAGY Arpad M., « Le Phénix et l'oiseau-*benou* sur les gemmes magiques », in *Le Phénix, Mythes et Signes*, FABRIZIO-COSTA Silvia (dir.), Berlin, Peter Lang, 2001, p. 57-84 ; VERNUS Pascal, in *Bestiaire des pharaons*, VERNUS Pascal et YOYOTTE Jean (dir.), Paris, Perrin, 2005, p. 380-82.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 416

surélevé par rapport au sol[63]. Cette structure est difficile à dater, mais remonte au Ier millénaire avant notre ère[64]. Notons qu'il est assez rare dans l'architecture égyptienne de voir un temple construit sur une butte.

Sur cette butte, même si le site d'Héliopolis est encore mal connu[65], les hypothèses de reconstitution du temple proposées par D. Jeffreys[66] et S. Quirke[67] permettent d'envisager l'existence d'un temple double, avec une salle centrale et commune d'où partaient, vers l'Est et vers l'Ouest, dos à dos, deux sanctuaires. Cette salle commune serait le « Domaine (de la pierre) du *benben* », qui symbolisait la butte émergée, et les deux sanctuaires seraient d'une part celui de Rê, tourné vers l'Est, vers le soleil levant et les collines du désert, et d'autre part celui d'Atoum, tourné vers l'Ouest, vers le soleil couchant et vers le Nil, la source de fertilité venant du monde inférieur.

Or, Atoum et Rê apparaissent dans de nombreuses sources comme deux formes complémentaires du dieu solaire. C'est le cas par exemple au chapitre 17 du *Livre des Morts*, où le démiurge dit : « Je suis Atoum, quand je suis seul dans le *Noun* (mais) je suis Rê quand il apparaît, au moment où il commence de gouverner ce qu'il a créé[68] ».

Le *benou* et son Domaine – le « Domaine du *benben* » est présenté dans des textes aussi anciens que les *Textes des Pyramides* comme le « Domaine

63. PETRIE W.M. Flinders et MCKAY Ernst, *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, Londres, Bernard Quaritch, BSAE, 24, 1915 ; RICKE Herbert, « Der 'Hohe Sand' in Heliopolis », in *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 71, 1935, p. 107-111.

64. QUIRKE Stephen, *The Cult of Ra. Sun-worship in Ancient Egypt*, Londres, Thames and Hudson, 2001, p. 85-88.

65. *Ibid*., p. 73-76 ; RAUE Dietrich, *Heliopolis und das Haus des Re. Eine Prosopographie und ein Toponym im Neuen Reich*, Berlin, Achet verlag, 1999.

66. JEFFREYS David, « The Topography of Heliopolis and Memphis : Some Cognitive Aspects », in *Stationen – Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens, Rainer Stadelmann gewidmet*, GUKSCH Heike et POLZ Daniel (dir.), Mainz-am-Rhein, Ph. Von Zabern, 1998, p. 63-71 ; « Joseph Hekekyan at Heliopolis » in LEAHY Anthony et TAIT John (dir.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, Londres, Exploration Society Occasional Publication, 13, 1999, p. 157-168.

67. Voir la proposition de plan du temple d'Héliopolis : QUIRKE Stephen, *op. cit.*, fig. 41.

68. SAUNERON Serge et YOYOTTE Jean, « La naissance du monde », *op. cit.*, p. 48, doc. n° 11.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 417

du *benou* » – apparaissent donc à l'articulation des deux formes, matinale et vespérale, du dieu solaire. L'oiseau peut à la fois apparaître comme une forme du soleil naissant, porteur de toutes les potentialités de la création, et comme une forme du soleil vespéral, vieillissant, appelé à se régénérer dans la nuit (Atoum). Son nom même, *benou*, a d'ailleurs souvent été mis en relation avec la racine *ouben* (briller)[69]. Ce sont donc deux formes du démiurge qui se déclinent et se fondent dans l'oiseau d'Héliopolis[70] et déjà dans les *Textes des Pyramides*, à l'Ancien Empire, on s'adresse ainsi au démiurge : « Atoum-Khépri, tu as culminé sur la butte, tu t'es élevé sous la forme du *benou*, qui est maître du *benben*, dans le château du *benou* à Héliopolis[71] ».

Dans les textes égyptiens, il n'est donc nullement question de deux oiseaux, encore moins d'un père et d'un fils, mais bien plutôt de deux aspects d'un même oiseau.

Toutefois, il est tout à fait envisageable qu'il y ait eu à Héliopolis un animal sacré – vraisemblablement un héron – qui ait incarné le *benou* le temps d'une année, avant de laisser la place à un autre oiseau, intronisé pour l'année suivante. C'était le cas au temple d'Edfou, où un faucon était choisi par le dieu lors des cérémonies du Nouvel An parmi les spécimens de la volière du temple[72], mais aussi à Memphis, avec les taureaux Apis, à Mendès, avec le bélier du dieu Banebdjed[73] et dans différents temples du Fayoum, avec les crocodiles du dieu Sobek[74]. C'est à Edfou, à l'époque gréco-romaine, que le

69. QUIRKE Stephen, *op. cit.*, p. 27.

70. BAINES John, « *Bnbn* : Mythological and Linguistic Notes », in *Orientalia*, n° 39, 1970, p. 392 ; QUIRKE Stephen, *op. cit.*, p. 113-114.

71. *Textes des Pyramides,* § 1652.

72. VERNUS Pascal et YOYOTTE Jean, *Bestiaire des pharaons*, *op. cit.*, *s. v.* « faucon », p. 377.

73. L'expression de « *ba* de Rê » désigne en général, à Mendès, « l'image vivante » du dieu, à savoir son animal sacré, le bélier. Sur le culte des béliers sacrés à Mendès, voir *ibid.*, *s. v.* « bouc », p. 490-496.

74. À Tebtynis, G. Bagnani pensait avoir découvert « l'enceinte où vivait le crocodile vivant » : BAGNANI Guido, « Gli Scavi di Tebtunis », in *Bolletino d'Arte*, 27, 1933, p. 121, fig. 2. ; mais V. Rondot a remis en cause cette hypothèse : RONDOT Vincent, *Le Temple de Soknebtynis,* Le Caire, IFAO, 2004, p. 17-18, § 21. Toutefois, à Narmouthis, les fouilles d'E. Bresciani ont permis de mettre au jour à proximité du temple ptolémaïque dédié à (Isis-)Hermouthis un petit sanctuaire supplémentaire,

21-Tallet:Mise en page 1 2/07/10 11:08 Page 418

statut de l'animal sacré est le mieux documenté[75]. Un véritable faucon vivant y était entretenu en tant qu'image du dieu et résidait dans un sanctuaire appelé « Temple du faucon ». L'endroit se situait très probablement à proximité du *mammisi*. Une des fêtes les plus anciennement attestées à Edfou est d'ailleurs celle du couronnement du faucon, « fête de l'ouverture de l'an (de règne) d'Horus d'Edfou, fils de Rê, aimé des hommes[76] » ; son déroulement est gravé sur la face Nord du mur d'enceinte. Elle consacrait précisément le renouvellement de la royauté par l'intermédiaire de l'animal sacré[77]. La statue hiéracocéphale du dieu était alors sortie de son tabernacle et portée en procession par des prêtres masqués représentant les rois des origines ; la procession gagnait en silence le temple du faucon sacré où la statue du dieu procédait elle-même au choix du faucon vivant qui serait intronisé pour l'année à venir. L'oiseau était ensuite présenté à la foule par la porte qui ferme l'enceinte du temple et la procession rentrait dans le temple, où le faucon recevait les emblèmes de la royauté. Cette fête faisait immédiatement suite aux fêtes de Khoiak célébrant la mort et la résurrection d'Osiris : il s'agissait alors d'assurer la succession de son « père » par le jeune faucon, nouvel Horus.

On ne connaît pas à ce jour à Héliopolis d'attestation de volières ou de textes précisant le déroulement des rituels associés à l'intronisation du nouvel animal sacré, manifestation vivante du dieu Rê, comme c'est le cas à Edfou. Plusieurs sources funéraires affirment toutefois que le dieu solaire

---

en brique crue, contenant, comme à Théadelphie et à Dionysias, un autel en pierre aménagé pour l'exposition des sauriens ; l'une des cavités contenait encore des plaques dermiques de crocodiles adultes. On y a aussi fait la découverte d'œufs de crocodiles à différents degrés de maturation, ensevelis sous le sable selon un procédé d'éclosion artificielle, et un petit bassin destiné à l'élevage des sauriens. Il s'agit d'une véritable « nursery » pour bébés crocodiles. Voir BRESCIANI Edda et PINTAUDI Rosario, « The Discovery of a New Temple at Medinet Madi », in *Egyptian Archaeology*, 15, 1999, p. 18-20 ; *ead.* et GIAMMARUSTI Antonio, « Le Temple double de Sobek sur la colline de Medinet Madi », in *Dossiers d'archéologie*, juillet-août 2001, p. 265 ; BRESCIANI Edda, « La ricerca archeologica dell'Universita di Pisa : da Assuan a Saqqara », in *Cento anni in Egitto*, CASINI Maria (dir.), Milan, 2001, p. 53-55.

75. ALLIOT Maurice, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I-II, Le Caire, IFAO, Bibliothèque d'Étude, 20, 1949-1954.

76. Voir le calendrier d'Edfou : *Le Temple d'Edfou*, *op. cit.*, V, 399, 7.

77. ALLIOT Maurice, *op. cit.*, II, p. 561-803. La même fête s'ouvrait au même moment à Dendéra.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 419

avait un corps, susceptible de mourir : ainsi, dans le *Livre des Portes*, on dit des ennemis qu'ils « se consument dans le Domaine du *benben* près de l'endroit où se trouve le corps (cadavre) de ce dieu[78] ». Également, au chapitre 85 du *Livre des Morts*, on lit « Je vois mon père, le Seigneur du soir. C'est son corps qui est à Héliopolis ».

La mention du corps du père du phénix dans le récit hérodotéen trouve donc des correspondances dans les sources égyptiennes : il s'agit ici clairement d'une référence au corps qu'habite le dieu solaire, vieillissant et traversant le monde des morts, au cours de son voyage nocturne. Il quitte ce corps, qui prend dans les représentations figurées la forme d'une momie, quand il se lève à l'Orient. Cette momie qu'habite le dieu solaire est celle du dieu mort Osiris, auquel il s'unit au cœur de la nuit, avant d'entamer sa remontée vers le monde terrestre, régénéré. L'oiseau *benou*, image du dieu solaire Rê, peut donc s'assimiler à Osiris, comme c'est le cas au chapitre 64 du *Livre des Morts* : « J'ai ressuscité (ou momifié) celui qui est tombé sur son dos (Osiris), le *benou* que les occupants de cette salle adorent[79] ».

Aurait-on eu affaire à Héliopolis, à un oiseau sacré, image vivante de Rê, susceptible d'être momifié ? Horapollon, originaire d'une famille de prêtres égyptiens panopolites, au V^e^ siècle de notre ère, se fait l'écho de traditions très proches du récit hérodotéen et affirme que les prêtres d'Héliopolis momifiaient le phénix[80].

Il apparaît donc que le récit d'Hérodote est bien informé. Mais là où la tradition égyptienne privilégie une image composite de la dualité fondamentale du dieu solaire, à la fois matinal et vespéral, à la fois Rê et Osiris, parfois fondus en une seule image, celle du *ba* uni des deux dieux, représenté dans la tombe de la reine Nefertari, au Nouvel Empire, comme une momie (osirienne) à tête de bélier (forme du dieu solaire Rê), le voyageur grec préfère une organisation du mythe en une narration (μῦθος)

78. Traduction d'après ZANDEE Jan, « The Book of Gates », in *Liber amicorum. Studies in Honour of Pr. Bleeker*, Leyde, Brill, 1969, p. 282-324.

79. Traduction d'après ALLEN Thomas George, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms*, Chicago, The University of Chicago Press, « Studies in Ancient Oriental Civilization », 37, 1974.

80. Hieroglyphica I, 34-35 ; II, 57.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 420

déployant les deux formes du dieu en une structure de filiation. Comme l'a fait remarquer A. Nagy, dans le récit que propose Hérodote du jeune phénix embaumant son père et l'enterrant avant de lui succéder, le discours théologique égyptien est transcrit sur le plan mythologique par l'image de la filiation. En cela, le paradigme osirien, fondé sur la transmission du pouvoir du dieu père, mort, Osiris, au dieu fils, triomphant des forces maléfiques, Horus, et rapproché à partir du Nouvel Empire avec le cycle solaire (soleil vespéral et soleil matinal), a pu légitimer le choix de cette trame : le fils prend en charge son père mort. La mise en μῦθος relève ici, d'une certaine manière, de la traduction d'une forme mythologique en une autre forme de mythologie, une sorte d'*interpretatio Graeca* formelle.

LES ORFÈVRES DU MYTHE

Mais qui sont les auteurs de cette « traduction » ? S'agit-il d'Hérodote lui-même, comme le suggère A. Nagy, qui aurait ainsi réorganisé des informations recueillies auprès des prêtres héliopolitains ? Ou s'agirait-il bien plutôt de ses informateurs, de ces prêtres auxquels il accorde un grand crédit ? Doit-on exclure que les prêtres égyptiens aient eux-mêmes élaboré, à l'intention de visiteurs comme Hérodote, une version hellénisée du mythe du *benou* ? La récente publication par K. Ryholt d'un texte démotique, le Papyrus Petese Tebt. C, contenant un passage très proche de l'anecdote de Pheros connue par les *Histoires* d'Hérodote, permet d'envisager une part active de ces clergés dans les échanges avec le monde et la culture grecque, avant même l'installation des colons grecs à la suite d'Alexandre le Grand[81]. Le prêtre Petese, le personnage principal de l'histoire du Papyrus Petese

81. RYHOLT Kim, *The Carlsberg Papyri, 6, The Petese Stories, II*, Copenhague, Carsten Niebuhr Institute, 2005, en particulier p. 13. L'anecdote de Pheros – ce nom n'étant qu'une transcription grecque du mot égyptien *pr*-aa, pharaon – apparaît en *Histoires* II, 111, ainsi que chez Diodore de Sicile (*Bibliothèque Historique* I, 59), dans une version légèrement différente, et chez Pline l'Ancien (*Histoire Naturelle* 36, 74). Voir également sur ce conte : DE MEULENAERE Herman, « La légende de Phéros d'après Hérodote (II, 111) », in *Chroniques d'Égypte*, n° 28, 1953, p. 248-60 ; LLOYD Alan B., *Herodotus* : *Book II,* III, *Commentary 99-182*, *EPRO*, n° 45, Leyde, Brill, 1988, p. 38-43 ; HAZIZA Typhaine, « Quelques remarques sur le thème de la démesure dans le Livre II des *Histoires* d'Hérodote », in *Kentron*, n° 22, 2006.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 421

Tebt. C, semble avoir été un sage héliopolitain très réputé, à la fois dans la littérature égyptienne et grecque.

Ces dernières années, les recherches sur les milieux bilingues gréco-égyptiens ont apporté un regard tout à fait nouveau sur tout un pan de la littérature égyptienne tardive. Les milieux hermétiques memphites sont apparus grâce aux travaux de G. Fowden comme des cercles sacerdotaux égyptiens[82] et la récente publication de K.-Th. Zauzich et de R. Jasnow d'une version démotique du *Livre de Thoth* est venue confirmer l'hypothèse d'un fonds égyptien de ces écrits et de la culture fondamentalement bilingue de leurs rédacteurs[83]. Récemment également, J. Dieleman a publié deux manuels de magie, écrits en partie en grec et en partie en égyptien, qui appartenaient à un grand lot d'archives (les archives Anastasi) émanant d'un milieu sacerdotal bilingue de Thébaïde, au III^e^ siècle de notre ère[84]. Ces textes magiques sont rédigés en hiératique, en démotique, en grec et en vieux copte, une même formule pouvant mêler les différentes langues et écritures et être le produit d'une même main.

Or, dans ce lot, se trouve un fragment d'un mythe égyptien, qui se présente sous une forme narrative[85]. Il s'agit du *Mythe de l'Œil de Rê*, texte qui relate comment une déesse résidant dans une terre lointaine après avoir

82. FOWDEN Garth, *The Egyptian Hermes : An Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

83. JASNOW Richard et ZAUZICH Karl-Theodor, *The Ancient Egyptian Book of Thoth : A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2005 ; voir aussi QUACK Joachim, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* III, *Die demotische und gräko-aegyptische Literatur*, Münster, Lit, « Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie », 3, 2005.

84. DIELEMAN Jacco, *Priests, Tongues, and Rites : The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leyde, Brill, RGRW, n° 153, 2005. Sur cette « bibliothèque magique thébaine », voir FOWDEN Garth, *op. cit.*, p. 168-76 ; RITNER Robert K., « Egyptian Magical Practice under the Roman Empire : The Demotic Spells and Their Religious Context », in *ANRW*, II. 18. 5, 1995, p. 3333-79 ; TAIT William J., « Theban Magic », in *Hundred-Gated Thebes : Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, VLEEMING Sven P. (dir.), Leyde, Brill, 1995, p. 169-82.

85. Le manuscrit démotique du « Mythe de l'Œil du Soleil » se trouve au verso d'un grimoire magique du lot Anastasi (P. Leiden I, 384 v.). Pour le mythe démotique, voir Pap. Leiden I, 384 (recto) : SPIEGELBERG Wilhelm, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge*, Strasbourg, 1917.

21-Tallet:Mise en page 1 2/07/10 11:08 Page 422

quitté l'Égypte par dépit[86], fut convaincue de rentrer à Héliopolis par un singe qui n'est autre que le dieu Thoth[87]. La déesse, apaisée, reprend sa forme bienveillante de Tefnout et remonte le Nil avec le messager des Égyptiens. Le dieu Rê en personne vient à sa rencontre à Memphis pour l'accueillir et la joie se répand dans toute l'Égypte[88].

Les textes de certains temples tissent un entrelacs d'allusions à ce mythe de la déesse lointaine, mythe dont les enjeux sont fondamentaux pour la vie de la collectivité – dans le temple de Philae, elle apparaît très clairement comme une figure de la crue du Nil, dont il fallait chaque année assurer le retour, depuis les sources du Nil jusqu'en Égypte[89]. Mais le document du lot Anastasi, rédigé en démotique et daté par la paléographie du IIe siècle de notre ère[90], se démarque de la démarche des textes des parois des temples :

86. P. Leiden V, 2 ; VIII, 16 ; X, 29. On ne précise pas les raisons de ce départ mais les conséquences en sont des troubles en Égypte et la réjouissance au pays de Koush (P. Leiden XI, 3). On peut donc supposer que le pays étranger dans lequel elle se trouve au début du récit est le pays de Koush ou un pays voisin.

87. Elle finit, après l'avoir menacé et pris en dérision, par accepter de le suivre en Égypte. Ils commencent le voyage à pied ; puis elle prend la forme d'un vautour et vole avec son compagnon jusqu'à Elkab. De là, ils se rendent à Thèbes, où elle se transforme en gazelle (XXI, 8-9). Le cynocéphale la veille pendant son sommeil et l'avertit de l'attaque d'êtres impies (Apopis selon le P. Leiden XXI, 31).

88. La déesse prend sa « bonne » forme de Tefnout et une réunion joyeuse se déroule à Memphis (XXII, 7-8). Vient ensuite un long hymne à la déesse sous toutes ses formes. Le texte s'arrête en plein milieu et la conclusion est perdue.

89. W. Spiegelberg a mis en relief les liens du mythe de l'Œil de Rê avec les mythes concernant la déesse lointaine, que H. Junker et K. Sethe avaient reconstruits sur la base d'inscriptions hiéroglyphiques des temples de l'époque gréco-romaine : JUNKER Hermann, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin, Königl. Akademie der Wissenschaften, 1911 ; *Die Onurislegende*, Vienne, Alfred Hölder, 1917 ; SETHE Kurt, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war*, Hildesheim, Georg Olms, « Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », 5, 1912 ; GERMOND Philippe, « Sekhmet et la protection du monde », in *Aegyptiaca Helvetica*, 9, 1981, p. 131-138 ; INCONNU-BOCQUILLON Danielle, *Le Mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, Le Caire, IFAO, Bibliothèque d'Étude, 132, 2001. Sur la dimension cosmique du récit : JUNKER Hermann, *Die Onurislegende*, *op. cit.*, p. 166-168 (qui identifie la déesse avec la lune) ; SPIEGELBERG Wilhelm, *op. cit.*, p. 2 (qui considère qu'elle est le soleil d'hiver) ; sur son identification avec la crue : BONNEAU Danielle, *La Crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, Paris, Klincksieck, 1964.

90. Le texte magique publié par J. Dielemann est inscrit sur un papyrus qui est un remploi de notre papyrus mythologique, ce qui explique que le manuscrit de l'*Œil de Rê* soit plus ancien d'un siècle environ.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 423

il élabore une véritable narration et cette narration connaît par ailleurs des parallèles dans deux autres papyrus en démotique, le Papyrus Tebtynis Tait 8[91] et un papyrus non numéroté de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille. Les trois papyrus sont datables, sur le plan de la paléographie, du IIe siècle de notre ère. Enfin, des fragments d'une traduction en grec, élaborée *à partir* du démotique, sont conservés dans un papyrus du British Museum, Inv. n° 274[92]. On le date du IIIe siècle de notre ère. L'usage d'une écriture phonétique, le démotique, a-t-il eu des implications sur le développement de cette forme narrative ?

Il a clairement été établi que la collection Anastasi provenait d'un milieu sacerdotal bilingue de la région thébaine : les scribes comme les lecteurs de ces papyrus étaient parfaitement à l'aise en grec et en égyptien. Tellement à l'aise et imprégnés de culture grecque qu'ils semblent en avoir emprunté des formes, comme la forme mythologique narrative (μῦθος), et ce, directement en égyptien : les versions démotiques sont antérieures à la version grecque et semblent lui avoir servi de support[93]. Plusieurs approches du mythe sont possibles et si la structure des scènes de temples ne semble pas en général privilégier le récit, la forme narrative peut avoir été élaborée en milieu égyptien.

Au IIe et au IIIe siècles de notre ère, l'urgence à recourir à des formes nouvelles et hellénisées, comme ici le μῦθος, pouvait se montrer particulièrement pressante, beaucoup plus qu'à l'époque hellénistique[94]. Comme l'a

91. TAIT William J., « A Duplicate Version of the Demotic Kufi Text », in *Acta Orientalia*, 36, 1974, p. 23-37 ; « A The Fable of Sight and Hearing in the Demotic Kufi Text », in *Acta Orientalia*, 37, 1976, p. 27-44 ; *Papyri from Tebtynis in Egyptian and Greek*, Londres, Egypt Exploration Society, 1977, p. 35-37 et pl. III.

92. WEST Stephanie, « The Greek Version of the Legend of Tefnut », in *Journal of Egyptian Archaeology*, n° 55, 1969, p. 161-183.

93. Sur les écarts entre la traduction grecque et les textes démotiques : *ibid.*, p. 182-183 ; TAIT William J., « A Duplicate Version of the Demotic Kufi Text », *op. cit.*, p. 29-30. Sur l'hypothèse que des contacts avec la culture grecque ont pu susciter des changements importants dans la littérature égyptienne tardive, et en particulier pour le développement de formes et de genres tout à fait nouveaux, voir QUACK Joachim, *op. cit.*, p. 171-5 (à propos du cycle d'Inaros, un récit épique).

94. Sur les nuances à apporter, toutefois, à la vision de l'époque ptolémaïque comme un âge d'or du clergé égyptien, voir GORRE Gilles, « Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après la documentation privée », in *Cahiers Glotz*, 14, 2003, p. 23-43 (et sa bibliographie).

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 424

démontré D. Frankfurter, à partir du moment où la puissance économique des temples s'est trouvée menacée et a décliné, et où des religions et des spécialistes de rituels concurrents ont fait leur apparition – je pense en particulier au christianisme –, les milieux sacerdotaux égyptiens ont été conduits à élaborer des démarches alternatives et à proposer des innovations susceptibles de séduire les fidèles, dont ils étaient de plus en plus dépendants pour le fonctionnement du culte. La plupart des temples égyptiens connurent de graves difficultés économiques à partir du IIIe siècle de notre ère et un contrôle de plus en plus étroit des personnels sacerdotaux s'est mis en place dès le règne d'Auguste. Cela ne signifie pas pour autant que ces personnels sacerdotaux et le système de pensée dont ils étaient les vecteurs perdirent toute emprise et toute influence sur la société égyptienne. En réaction à la privation progressive des privilèges traditionnels des temples, la religion égyptienne s'est recomposée autour de nouveaux centres de gravité et de nouvelles modalités d'autorité religieuse. En particulier, les consultations oraculaires connurent à l'époque romaine des mutations importantes, tendant à rendre plus fréquents et plus accessibles l'accès à la parole et la vision des dieux[95]. D'une certaine manière, les prêtres ont continué d'être investis d'une autorité en tant que prêtres, alors même que l'infrastructure qui définissait leur rôle se désintégrait[96] ; aux abords des temples et sous leur contrôle s'est élaboré un système de comportements, de pratiques et de croyances religieuses, imprégné de l'évolution de la société égyptienne commencée lors de l'installation de Grecs dans la *chôra*.

Dans ces conditions, ἑλληνίζειν, « faire le grec », se comporter ou parler comme un Grec, pouvait s'avérer salutaire pour des milieux sacerdotaux en perte de puissance institutionnelle et leur permettre d'espérer de nouveaux patronages.

Les travaux de G. Bowersock sur l'hellénisme dans l'Antiquité tardive, et en particulier la série de conférences qu'il a prononcées dans le cadre des *Thomas Spencer Jerome Lectures* à la fin des années 1980, ont souligné l'importance et les enjeux d'un problème « frustrant mais de toute évidence crucial », celui de la culture grecque en dehors de la Grèce à l'époque impé-

95. FRANKFURTER David, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 145-197.

96. *Ibid.*, p. 204-210.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 425

riale et au début de l'époque byzantine[97] : en Asie Mineure, en Syrie, en Arabie, en Palestine et en Égypte, la langue et les traditions grecques se sont adaptées à des cultures locales anciennes et puissantes, elles-mêmes soumises à l'influence de Rome, puis de Constantinople. L'hellénisme est apparu alors comme un vecteur culturel et linguistique extrêmement plastique, utilisable dans tout l'Empire dans des contextes traditionnels locaux. Loin de servir une hellénisation des cultures locales, au sens où la culture grecque se serait imposée à ces cultures, il a fourni à des identités culturelles et religieuses diverses des moyens d'expression nouveaux : une langue, un système de pensée, un répertoire mythologique et iconographique, des pratiques et des formes rituelles, mais aussi semble-t-il des formes littéraires.

Pour ces ancêtres des poètes itinérants qu'a décrits A. Cameron et qui se sont faits les porteurs d'un véritable hellénisme égyptien au V^e^ siècle de notre ère[98], peut-être que s'helléniser, ἑλληνίζειν, c'était aussi « faire de la mythologie ».

Gaëlle Tallet
Université de Limoges

97. Bowersock Glen W., *Hellenism in Late Antiquity. Thomas Spencer Jerome Lectures*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1990, p. XI.

98. Cameron Alan, « Wandering Poets : A Literary Movement in Byzantine Egypt », in *Historia*, n° 14, 1965, p. 470-509.

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 426

21-Tallet:Mise en page 1 23/06/10 15:37 Page 427