



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

BIFAO 24 (1924), p. 131-209

Georges Foucart

Chapitre III: Les précurseurs du Soleil.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

- | | | |
|---------------|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724711547 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

CHAPITRE III.

LES PRÉCURSEURS DU SOLEIL.



Aux plafonds des caveaux funèbres de Deir-el-Médineh (on les a voûtés à la ressemblance du firmament) s'étend, largement traitée, la symbolique coutumière, celle que répètent tant de compositions des syringes royales, ou celle que l'iconographie ramesside presse et accumule sur les parois intérieures de ses cercueils⁽²⁾ : le ⌈ de Mendès, et les longs sceptres ⌈ qu'il tient de ses deux bras, le reliquaire d'Abydos ⌈ ; la manifestation (☰) de la Lumière, jaillissant en disque solaire du calice du Lotus ☰, l'Isis et la Nephthys qui expriment, en ce rôle au moins, les deux moitiés de la voûte céleste Vocabulaire familier, manié par tant d'images des papyrus ou des murailles funèbres, et où la série des représentations n'est plus que le *corpus* d'un répertoire de signes, et son maniement l'agencement variable des signes d'une écriture véritable, aux valeurs assurées et constantes. Mais non pas le produit d'un jargon sacerdotal, créé sur le tard par une mystique en quête d'ésotérismes compliqués. Antique répertoire à n'en pas douter, où presque à chaque figure correspond, dans les plus anciens formulaires qu'il nous est donné de posséder encore, quelque verset des très vieux textes funéraires. Celles que voici peuvent s'appliquer à la doctrine du dogme thébain. Mais ce dogme n'existe pas encore que les croyances muées en ces figures existaient depuis des millénaires. Elles étaient si vieilles que le Soleil d'Héliopolis n'avait pas encore pris forme, lorsque ses prêtres réussirent à les façonner à la mesure de leur théologie.

Souvent, au centre de la voûte⁽³⁾, apparaît le long corps de Nouit, la Déesse

⁽¹⁾ Musée du Caire, cercueil de la Grande Prêtresse Nodzmit (n° 61024).

⁽²⁾ Cf. e. g. DARESSY, *Cercueils des cachettes royales*, pl. XXV, XXVII, XXXIV, XXXV, XLI,

XLV, XLVII, XLVIII, XLIX, L, LII, LIII, LVI, LVII, LIX, LX, LXII.

⁽³⁾ Nécropole de Deir-el-Médineh, tombes n° 216, 299, etc.

ciel. Elle semble planer au-dessus du sarcophage qui reposait directement au-dessous et qu'elle protège. Déjà les versets des Pyramides proclament :



V. — O Osiris N. . . . ta Mère Nouit s'est étendue au-dessus de toi.

R. — Et Elle te protège contre toute chose mauvaise ⁽¹⁾.

Parfois, les ailes à demi repliées et tombantes, la Divine Mère tient en chacune de ses mains le vase ⁽²⁾. L'eau «de renouvellement» s'en échappe, celle qui donne la vie ⁽³⁾ : . C'est par elle que, depuis que le monde est monde, se reconstitue la substance intime des «Astres Impérissables» et, avec eux, celle de tout ce qui vit en cet Univers, les d'abord, et puis ceux aussi qui ont su acquérir les destinées des dieux. Aux pieds de Nouit — comme dans la scène si connue de la Nouit du Sycomore — le fantôme du Mort, la paume des mains étendues, reçoit les filets de l'eau de Jouvence, et le voici «renouvelé en son nom d'eau du Renouveau». déclare la formule des temps memphites ⁽⁴⁾. Le mort est un Osiris. Mais si Osiris trouve la résurrection par l'eau divine, c'est qu'il est l'Osiris-Rā; c'est qu'il est un Soleil qui meurt quotidiennement, pour revivre chaque matin de s'être plongé chaque soir dans l'abîme des eaux célestes, au sein de Nouit. Le Soleil Osiris, l'Hor-m-Khouti et sa forme morte, nulle part mieux qu'au caveau de , la théologie thébaine n'a exprimé le double aspect de l'être unique, en images plus saisissantes, et parfois même inspirées d'une réelle grandeur. Cette unité divine qu'exprime le globe solaire flamboyant, où s'inscrit le nom , et dont les deux grandes ailes abaisées enferment entre elles la silhouette osirienne ⁽⁶⁾, le tombeau d'

⁽¹⁾ *Pyramides*, § 825 (version de *Mirinri*, l. 70).

⁽²⁾ Deir-el-Médineh, caveau du (n° 216, fouilles de l'Institut français, 1924).

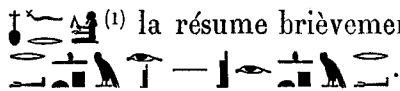
⁽³⁾ D'où l'équivalence si fréquente de Nouit tenant les deux à la place du . Cf. e. g. DA-RESSY, *Cercueils des cachettes royales*, pl. XXV.

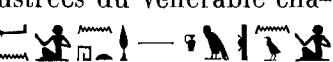
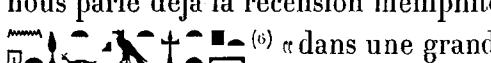
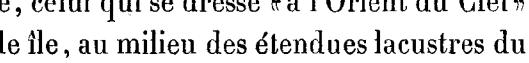
⁽⁴⁾ *Pyramides*, § 589. Sur l'adaptation de cette donnée au rituel de l', cf. le

chapitre XLIII du *Livre des Morts*, l. 4 (Pap. d'Ani), et les sections 3 et 4 du rituel de l'ouverture de la bouche, ainsi que ce qui en est dit par BUDGE, *Book of Opening the Mouth*, t. I, p. 17 et 19.

⁽⁵⁾ Nécropole de Deir-el-Médineh, tombeau n° 5.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, paroi C' (droite), registre B, panneau 4.

 la résume brièvement et fortement en cette assertion dogmatique :

En deux longues bandes de lignes ondées, la figuration de l’Ωκεανός délimite le centre de la voûte sépulcrale. Et voici à présent, superposée à l’image de Nouit le ciel, la très archaïque donnée de l’Arbre de Vie. Et l’arbre est placé directement sur la tête de la Déesse. Lui aussi est devenu Nouit, celle du Sycomore céleste, que tant de tombes thébaines — fresques murales ou bas-reliefs, parois de cercueils ou vignettes de papyrus — nous font voir, le buste à demi dégagé du tronc de l’arbre et versant au mort, à travers les rameaux, les eaux magiques du ☐⁽²⁾. Mais ici, il n’est qu’arbre, un arbre d’où sort un soleil. Tel le voici représenté, en cette tombe de , tel l’ont montré aussi les imageries des Livres des Morts, en cette vignette que les compilations thébaines attribuèrent, faute de mieux, aux versions illustrées du vénérable chapitre XLIV⁽⁴⁾, sans doute parce qu’il y était dit :  C’est bien « ce Sycomore élevé » dont nous parle déjà la recension memphite, celui qui se dresse « à l’Orient du Ciel »  « dans une grande île, au milieu des étendues lacustres du Paradis des Hotpou »  . Le vieux mythe d’âge immémorial, imaginé par tant d’humanités⁽⁸⁾, est entré à présent dans la légende de la

⁽¹⁾ Nécropole de Deir-el-Médineh, tombeau n° 290 (fouilles de l’Institut français, 1922).

⁽²⁾ C’est l’illustration bien connue du chapitre LIX, dont la plus belle représentation murale est sans conteste au tombeau d’ (Sheikh Abd el-Gournah, n° 51), et où le mythe original a été replacé en Amentit, sous l’influence osirienne. Cf. également, LXIII A (version de Soutimès, Musée du Louvre), où la vignette apparaît placée empiriquement sans rapport avec le texte, et le chapitre saïte CLII, qui renforce cette loi nouvelle : « O Sycomore de Nouit, qui rafraîchis ceux qui sont en Amentit ». Voir les répétitions fautives des vignettes du papyrus hiératique 3079 du Louvre dans Roucet, *Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, pl. XI.

⁽³⁾ N° 216. Cf. *supra*.

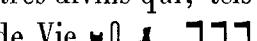
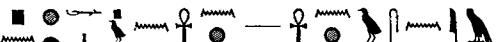
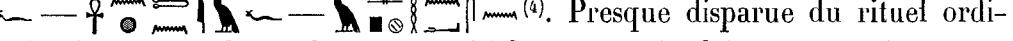
⁽⁴⁾ Cf. également chap. CIX et CXLIX.

⁽⁵⁾ Exemplaire de Nibseni (British Museum), ligne 44 de la « version longue ».

⁽⁶⁾ *Pyramides*, § 916. À noter la forme du signe  dans la version de *Nosirkari*, l. 941.

⁽⁷⁾ *Pyramides*, § 1216.

⁽⁸⁾ Comme il ne peut être question d’aborder ici la bibliographie du mythe de l’arbre de vie, même restreinte aux traditions sémitiques, on renvoie simplement aux références de vulgarisation très générales, telles que les donnent, par exemple, les dictionnaires de la Bible de Vigouroux (t. I, p. 898) ou de Hastings (n. b. s. v. *Life and Death*, t. III, p. 115. Cf. également *Encyclopædia of Religion and Ethics*, t. VIII, p. 39-41, même rubrique). La discussion sur la source de Genèse, II, 9, et III, 17,

naissance du Soleil d'Égypte. Lui aussi fait partie de ces êtres divins qui, tels des oiseaux, viennent percher sur les rameaux de l'Arbre de Vie   ⁽¹⁾ au feuillage bruissant (?)  ⁽²⁾. Le voici qui apparaît au sommet de l'arbre. Il prend son vol à travers le ciel, comme ces divins oiseaux que le texte nous montre volant au-dessus de l'Île et qui sont les étoiles Immortelles : « Volent les Dieux Oiseaux au-dessus d'elle — ces Dieux qui sont les Astres Indestructibles »  ⁽³⁾. Comme eux, il tire sa substance vitale de cet arbre de vie qui fait devenir les êtres comme des dieux exempts de la mort. « Et ils donnent à cet N que voici cet arbre de Vie — celui dont ils vivent. — Et voici que vous vivez de lui, à la fois, tous ensemble » :     ⁽⁴⁾. Presque disparue du rituel ordinaire des âges thébains, la donnée initiale réapparaît claire en cette iconographie des caveaux de Deir-el-Médineh, qui soude ainsi l'une à l'autre ces deux légendes et ces deux aspects de Nouit, la déesse ailée de la voûte céleste et le divin sycomore de l'Orient du ciel. Plus nettement se dégage leur identique nature de Mère de la lumière et de la vie. Et en nous montrant l'Astre du

sortirait encore plus du cadre de cette étude. On peut signaler néanmoins comme peu probantes les raisons données en général pour les attribuer à J² (parties moins anciennes du cycle yahviste). Cf. en particulier l'édition de la Bible du Centenaire (Paris, 1916), p. 2, note *b*, et p. 3, notes *h* et *k*.

⁽¹⁾ *Pyramides*, § 916. Le signe exact du déterminatif de l' de la version des Pyramides n'existe pas en notre typographie.

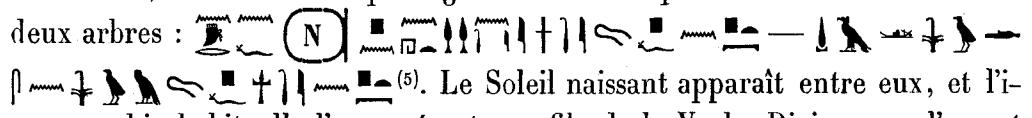
⁽²⁾ J'ai adopté, mais avec la même réserve, le sens proposé par Speleers (*Textes des Pyr.*, p. 65). Maspero (*Pyramides de Saqqarah*, p. 177) a traduit : «[vers lequel] accourent et sur lequel se posent les dieux». Si l'on admet ici une altération du texte, on peut aussi songer à une rédaction sans le  final, et où les dieux viennent «en bruissant» s'abattre sur les rameaux de l'arbre.

⁽³⁾ *Pyramides*, § 1216 *b-c*. Maspero (*op. cit.*,

p. 209) traduit : «sur lequel (le lac) se posent les dieux grands». Speleers (*op. cit.*) donne : «sur laquelle (l'île) les dieux font voler les hirondelles». Le sens de dieux-oiseaux me paraît mieux s'adapter à la fois au chapitre 916 et à l'iconographie générale du sujet.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, *d-e*. La cadence de la formule est sur le module usuel du type et la traduction plus approchée serait : «[Et puisqu']ils en vivent, vous en vivez [eux, N. et l'Étoile du matin]». Le sens d'*arbre* de vie, adopté dès la première heure (cf. BRUGSCH, *A. Z.*, 1881, p. 10 et pl. IV^b, l. 18, et MASPERO, *Pyramides de Saqqarah*, p. 209) ne semble pas avoir été contesté depuis (cf. *e. g.* BREASTED, *Development of Religion and Thought*, p. 134, et SPELEERS, *op. cit.*, p. 80), sinon, mais, ce semble, sans raisons décisives, par LE PAGE RENOUF, *Transactions S. B. A.*, t. VIII, p. 220.

jour qui jaillit des frondaisons du sycomore, comme en jaillit tout ce qui a pris forme en ce monde⁽¹⁾, la chaîne se relie en anneaux plus solides; et de la plus ancienne donnée, enchaînée par la compilation d'Héliopolis dans le rituel solaire, nous voici menés aux textes protothébains et à ceux de la Thèbes ramesside. A soudainement évoquer, en ces caveaux, le vénérable formulaire des Pyramides, et à deviner encore, par delà, les vieux récits des mythologies perdues dans le recul des temps, l'imagerie funèbre de ces murs prend un autre aspect. Elle n'est plus ce pur amas de pictographies que hérissent des sortes de rébus, fruit d'une symbolique éprouvée à la fois de devinettes mystiques et d'allitérations philologiques : et un souffle de poésie véritable anime pour un moment les vieilles figures.

Le sycomore n'y est pas le seul arbre figuré. Jujubier ou térébinthe, tamarix du Saïd, figuier du Soudan, palmier ou doum de Nubie, olivier du Delta⁽²⁾, tous ces arbres divins des antiques démiurgies, que le *corpus* des leçons d'Héliopolis a gardés si nombreux encore⁽³⁾, la recension thébaine n'en retient plus ici qu'une partie, celle qu'elle a pu associer sans trop de mal aux destinées définitivement solaires de l'au delà⁽⁴⁾. Voici cependant, sur les parois du caveau, une autre antique légende : le Portique du Ciel Oriental et ses deux arbres :  (5). Le Soleil naissant apparaît entre eux, et l'iconographie habituelle l'y représente en fils de la Vache Divine sous l'aspect d'un jeune veau de lait éclatant de blancheur⁽⁶⁾. Plus fréquemment encore,

⁽¹⁾ Il est dit aussi quelquefois l'Œuf d'Oie qui sort du Sycomore (e. g. stèle Metternich), par allusion au mythe bien connu de l'Œuf.

⁽²⁾ Cf. *infra* ce qui est dit du dieu qui est «sous son olivier» .

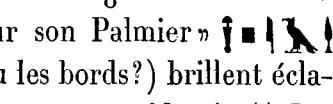
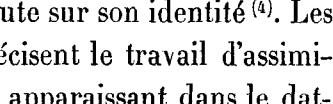
⁽³⁾ Voir ce qui en est dit un peu plus loin, à propos de Sopdou «qui est caché sous ses rameaux».

⁽⁴⁾ Pour la place qu'ils tiennent encore, devenus solaires ou osiriens, dans les chapitres de l'âge thébain, il suffira de se reporter aux divers index du vocabulaire du *Livre des Morts*.

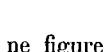
⁽⁵⁾ *Pyramides*, § 1433.

⁽⁶⁾ Deir-el-Médineh, tombes d' .

 et de . Cf. BUDGE, *Liturgy of funerary offerings*, p. 60. La version thébaine associe cette donnée au «chapitre cix (connaître les Esprits de l'Est)» (cf. e. g. l'exemplaire de Nibseni au British Museum). La variante, extrêmement curieuse, de la scène murale du caveau de  (n° 3) est confirmée par celle du caveau de  (fouilles de l'Institut, 1917). La présence de l'Hor-Douait, Étoile du Matin, figuré assis sur le dos du divin animal, y décèle une attribution tardive au cycle de Rā. La variante du Papyrus de Leyde montre l'Étoile placée au-dessus du jeune veau.

c'est le thème du Palmier, quelquefois du Doum⁽¹⁾, de bonne heure associé à cette figuration du Bassin de Vie où l'on voit le fantôme se désaltérer, agenouillé ou même couché, pour laper avidement l'eau vivifiante⁽²⁾. Comme c'est tant de fois le cas pour ces mythes si anciens, la glose du texte écrit ne possède plus l'intelligence des compositions picturales. Elle leur accolera gauchemenr quelques versets qui ne s'y rapportent que vaguement; ou bien elle se résigne à l'image sans plus, dénuée de toute rédaction qui la commente. Ailleurs encore, elle imaginera un chapitre dont l'intitulé, « chapitre de se transformer en Palmier », semble promettre un formulaire d'un haut intérêt, et qui consiste piètement en deux lignes à assurer au fantôme le privilège de se désaltérer. Ici, une fois de plus, la chaîne des vieux textes permet de remonter sinon jusqu'au mythe stellaire, au moins jusqu'à l'époque où il se fit solaire. Elle restitue partiellement à ces images la valeur que détint jadis le mythe qu'elles essaient encore de traduire. Une formule memphite, en réduisant à quatre aspects du Soleil quatre des anciens Astres Seigneurs du Firmament, nous a gardé l'invocation à « celui qui est sur son Palmier » . Et son épithète de « Dieu dont les pointes (ou les bords?) brillent éclatantes »  ne laisse pas de doute sur son identité⁽³⁾. Les textes des sarcophages protothébains achèvent et précisent le travail d'assimilation solaire, et nous montrent « l'œil de Rā-Atoum apparaissant dans le datier⁽⁵⁾ ».

Éliminons de cette décoration murale ce qui ne se rapporte pas au mythe solaire, directement au moins et à première vue : les thèmes purement osi-

⁽¹⁾ Deir-el-Médineh, tombes n° 1 () , n° 3 () , n° 290 () , etc.

⁽²⁾ Cette variante, exceptionnelle, ne figure encore, à ma connaissance, qu'au tombeau d'Ari-nofir. La scène de Pashedou montre le défunt comme prosterné, ce qui a fait croire qu'on le représentait en prière.

⁽³⁾ *Pyramides*, § 699 c. La formule appartient au type quadripartite bien connu, à double articulation (la fin du quatrième réponse apparaît tronquée. La clausule en ◊ est significative

de ce genre de travail syncrétique). Les trois autres Seigneurs de ces végétations célestes sont « celui dont l'arbre est vert »; « celui qui fait s'épanouir l'arbrisseau  (?) », et « celui qui est maître des Sokhit verdoyantes ».

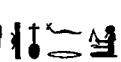
⁽⁴⁾ Le signe de la version de Téti (l. 334), assez semblable au  , avait entraîné Maspero à traduire : « toi qui fais jaillir les filets d'eau ». Le signe peut être une graphie hâtive des rayons solaires du ☀.

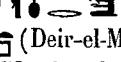
⁽⁵⁾ Cf. ROEDER, *Archiv für Religionswiss*, t. XVI (1913), p. 81.

riens ou leurs abrégés, les réverences ou les offrandes aux divinités, aux génies funéraires, au couple divinisé d'Ahmès Nofritari et d'Amenôthès I^{er}; les illustrations propres au sort des défunts, à leurs «purifications», à la protection de leur corps, aux ancêtres. . . . Restent le Soleil et ses naissances, le Soleil et ses aspects, ses courses, sa mort, sa transformation, sa résurrection. Le voici donc sous ces multiples formes et en ces séries de combinaisons qui nous semblent familières, tant le catalogue de l'archéologie funéraire nous en propose par milliers les combinaisons enchevêtrées : par les papyrus ou les sarcophages, par les stèles, les tombes privées ou les syringes royales. Ici, il élaboré son nouveau devenir dans les Ténèbres quotidiennes, et il est Khopir, le dieu à tête de scarabée; il triomphe de la nuit, et le voici disque rouge, en son navire céleste, ou bien homme hiéracocéphale, ou grand *lēpāz* de fière allure, l'Hor-m-Khouti triomphant; le prétendu «Phénix», le , l'accompagne à bord de son esquif, ainsi que les «Compagnons du Dieu», abrégés, comme à bord de l'«Ousirhat» d'Amon en un simple signe  ⁽¹⁾. Il meurt et le voici devenu une sorte de grosse boule noire : une nouvelle mère divine l'accueille et le prend sous sa protection, semblable d'aspect à la divine vache Haïthor de toutes les figurations votives privées ou royales : déesse ciel encore, comme l'atteste, en ces répliques, le ventre semé d'étoiles du divin animal; identique également à la grande vache céleste qui, aux tombes royales, enfante le Soleil, comme la Nouit Femme l'enfante aux plafonds des sanctuaires ptolémaïques. Cette nouvelle mère du Soleil, est-elle déjà une simple hypostase de Nouit? Se confond-elle déjà dans la troupe des Haïthors, comme la  ⁽²⁾, et tant d'autres des «nourricières» du Soleil? L'indice du ciel liquide, sous forme d'un grand lac , lui sert de support, quand elle figure allongée ⁽³⁾. Debout, elle apparaît à demi plongée dans les eaux célestes ⁽⁴⁾. Tout l'assimile à la constellation de la Grande Mihit, à cette  ⁽⁵⁾, qui apparaît encore, pourvue

⁽¹⁾ Voir au chapitre II.

⁽²⁾ Cf. le vieux mémoire de DEVÉRIA, *Biblioth. égyptol.*, t. I, p. 1-8, qui fait encore autorité sur le sujet.

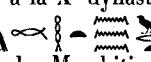
⁽³⁾ E. g. au caveau d'.

⁽⁴⁾ E. g. au caveau de  (Deir-el-Médineh, tombeau n° 2, fouilles de l'Institut français du Caire, 1917).

⁽⁵⁾ Maspero a hésité entre les sens de «Grande Plongée» ou «Grande Septentrionale». Je donnerai, le moment venu, les raisons qui me paraissent en faveur de la seconde traduction et la rattachent au ciel boréal, tandis que les «Sept Esprits» du chapitre LXXI (l. 17) se rapportent, comme on l'a déjà soupçonné, aux sept Etoiles de la Grande Ourse. Voir un peu plus bas, p. 141.

d'une personnalité et d'un rôle plus distincts dans le formulaire memphite ou dans les textes protothébains⁽¹⁾. Tandis que l'imagerie ordinaire du Livre des Morts ne nous la montre plus qu'en simple vache solaire, et qu'un texte insignifiant se borne à la mentionner en tête d'un chapitre dépourvu de tout lien bien apparent avec elle, — où sa présence s'explique beaucoup moins bien que ne l'aurait justifié l'insertion de l'image au chapitre xvii (l. 75-76) ou encore au chapitre lxxiv (l. 17).

Ainsi, et par indices accumulés, cette iconographie nous mène-t-elle à l'examiner sous un jour nouveau. A la première vue de toute cette décoration funèbre, il semblerait qu'elle se borne à résumer, par *excerpta*, l'illustration d'un Livre des Morts contemporain, et qu'elle corresponde aux chapitres écrits qui les accompagnent; ou qu'à défaut de textes, elle en soit l'abrégué pictographique. Tant la plupart de ces répertoires muraux, à les regarder dans leur ensemble, évoquent-ils immédiatement, en leur aspect général, l'idée d'un grand papyrus illustré reporté sur muraille, et que l'on aurait enluminé à la fresque. C'est chose communément acceptée, plutôt que discutée, que de la rédaction purement graphique du Livre des Morts est née graduellement son illustration — et cela est peut-être exact pour une partie de ses chapitres, mais pour une partie seulement. Ou l'on entend dire aussi que les thèmes de la décoration murale sont des répliques de l'illustration des papyrus à vignettes, quand c'est bien plutôt l'inverse qui résulte de l'examen de l'iconographie funéraire. L'expérience que j'ai pu acquérir des scènes de Deir-el-Médineh m'assure, et chaque jour avec de nouvelles preuves, que l'on y trouve des scènes qui ne sont pas simplement des variantes encore inédites du catalogue ordinaire du Livre des Morts, et qui ne sont pas davantage les élucubrations d'une mystique à la recherche de nouveaux moyens d'expression. Elle a pu quelquefois en grouper à nouveau les éléments. Elle ne les a pas inventés. Chaque fois, au contraire, que j'ai eu le loisir des recherches nécessaires, il m'a semblé que plus on arrivait à remonter haut dans le passé, et mieux les textes s'ajustaient à ce que ces images voulaient exprimer, — et que là où les textes faisaient défaut jusqu'à plus ample informé, c'étaient encore les débris du matériel ou du rituel des

⁽¹⁾ Cf. *e. g.*, à la X^e dynastie, le chapitre des Sept — de , inscrit sur le sarcophage de Masahiti, Prince d'Assiout

(Musée du Caire, n° 28118. Voir le texte dans LACAU, *Rec. de trav.*, N. S., t. X, p. 64 ff., si différent du chapitre thébain lxxi).

vieux âges. Je ne parle plus seulement ici de détails tels que l'Arbre de Vie, les deux Sycomores, le Palmier du Soleil, la Mihit-Oïrit, ou de thèmes en apparence nouveaux comme le Soleil noir, mais de représentations procédant de concepts en apparence entièrement inconnus, et qui sembleraient tout d'abord des manifestations épisodiques d'un esprit avide de trouver les subtilités de quelque symbolisme hermétique. Telle composition de ces sépulcres de Deir-el-Médineh nous met à l'improviste en présence de concepts et de figures jamais encore signalées dans l'iconographie thébaine. Telle, par exemple, cette représentation, jusqu'ici unique de son espèce en Égypte, où la momie osiriennne est remplacée par un Poisson; et j'ai signalé, lors de sa découverte, les premières suggestions qu'apportait une représentation si extraordinaire⁽¹⁾. Non moins étrange est la figuration voisine, que j'avais provisoirement renoncé à interpréter, des deux poissons divins faisant face à Osiris et Harma-khouti. On aurait pu songer — et je l'ai cru longtemps — que nous avions là une création d'une ingéniosité symbolique, bien digne des jeux mystiques de la décoration ramesside. Il m'a fallu plus d'une recherche pour arriver à relier ces représentations à des textes s'enchaînant assez solidement pour nous mener d'abord à l'Hor Si-Isit, de là au cycle de l'Hor-Douaït, à la Résurrection de la Lumière, et enfin — je crois au moins y être parvenu — à la légende d'Atoum plongé au sein des Eaux Primordiales.

Ici donc l'image domine le texte. Elle est l'élément essentiel de la défense magique ou de l'accomplissement des destinées de l'au delà. Que l'on suppute le nombre, mainte fois signalé, des chapitres thébains où l'image ne signifie rien qui soit en harmonie avec le texte qu'elle est censée illustrer. Ces textes qui devraient la commenter ne l'ont pas produite. C'est elle qui, en nombre de cas, a suggéré à la théologie thébaine un essai d'explication par le texte. Et quand le texte ne concorde pas en ces caveaux avec l'image, il est trop aisément de conclure sommairement à des négligences ou des erreurs du décorateur de tombeaux, surtout quand ces erreurs se répètent partout. Si le chapitre thébain qui en est censé la paraphrase écrite se trompe si souvent en ses efforts malhabiles, c'est qu'il est en face de conceptions singulièrement plus anciennes. S'il n'aboutit trop souvent qu'à de pauvres assertions (et je n'en veux

⁽¹⁾ G. FOUCAUT, *Sur quelques représentations...* (= *Bulletin de l'Institut égyptien*, t. XI, 1917, p. 261-324).

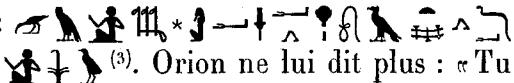
pour exemple que les deux misérables versets du « chapitre de se changer en Palmier »), c'est faute de savoir encore traduire des données devenues indistinctes dans le recul du passé.

Qu'en savaient-ils au juste? On hésite à rappeler des constatations aussi élémentaires, aussi ressassées en un siècle d'égyptologie, que les gloses superposées du fameux chapitre XVII, et les efforts impuissants de l'exégèse thébaine pour en tirer quelque chose qui pût s'harmoniser avec ses dogmes à elle. Ce qui n'est que « truisme » à propos de ce chapitre est vérité aujourd'hui acceptée pour les textes protothébains et pour les textes memphites. Les survivances deviennent souvent de plus en plus intelligibles à mesure que l'on se rapproche dans le temps de la date de compilation, mais c'est tout. C'est souvent assez néanmoins pour arriver, parvenus à ce point, à distinguer les traces des sutures, et parvenir quelquefois à isoler, pour le gros, les groupes primitifs. Qu'un tel travail de réajustements et de déformations ait commencé dès la plus ancienne période à nous accessible, c'est ce que démontrent assez, par exemple, des faits tels que les listes des constellations ou des astres des monuments protothébains comme nous les présentent, par exemple, les listes des Décans du sarcophage de Masahiti, Prince d'Assiout. Il y a déjà plus loin des origines à ces tables de la X^e dynastie, déjà pleines d'erreurs, d'hésitations, d'inintelligences de la donnée initiale, qu'il n'y a de siècles entre ces décans de la X^e dynastie et le catalogue grec d'Héphestion⁽¹⁾.

Et que deviennent, dans le catalogue thébain, les Sept Vaches Étoiles mères de la lumière? Quel sens précis a pu garder ce tableau qui les réunit en un groupe d'activités collectives et mal définies, les place sous la maîtrise d'un Taureau Noir — devenu naturellement un Soleil — se borne à répéter leurs noms dépouillés de leurs mythes — et les lièges, immuablement figées, aux vignettes du chapitre CXLVIII, aux tombes de la Vallée des Reines ou aux hypogées ramessides? On ne dira pas cette fois qu'il s'agit d'images inventées sur le tard. Le groupement peut l'être — mais non pas les êtres divins qu'il assemble ni les traits qu'il leur prête; car ceux-ci et ceux-là sont plus anciens que le rituel des Pyramides. Et quels sont ces Génies du tombeau d' et de , alignés accroupis à l'ancienne mode des Esprits de l'eau

⁽¹⁾ Cf. la belle étude comparative de DARESSY, *Une ancienne liste des décans égyptiens*, *Annales du Serv. des Antiq.*, t. I, p. 79-90.

delà, et qui reçoivent l'hommage du défunt? Aucune vignette de papyrus du type thébain ordinaire ne les donne. Les textes du caveau n'apprennent rien⁽¹⁾.

Mais voici devant eux les Sept Étoiles , et je crois bien y reconnaître les «Sept Esprits» du chapitre xvii, dont on ne savait déjà plus alors ni ce qu'ils faisaient, ni ce qu'ils étaient au juste, mais dont une seconde glose du chapitre xvii nous a gardé les noms d'astres⁽²⁾. Les grands mythes de Sahou-Orion, de Sopdit-Sirius, ont disparu de ces caveaux. Celui de l'Hor-Douaït, l'Étoile du Matin, s'est fondu dans les cycles de l'Hor Si-Isit et du Soleil levant. On ne les retrouve plus qu'à la voûte des plafonds astronomiques des Temples ou des Syringes. On ne voit plus, comme dans les formulaires protothébains, le mort atteindre Orion, saisir son sceptre de ce geste que les mastabas memphites réservent au fils héritier de son père : . Orion ne lui dit plus : «Tu es mon fils — et le maître de ma demeure⁽⁴⁾». Neith et la grande Constellation du Scorpion Selkit ne sont plus — sauf de furtives apparitions dans les troupes rangées en file des Étres célestes — que des comparses symétriques postées aux angles des sarcophages et des cercueils, ou aux portiques des tombes royales⁽⁵⁾. Et soudain cependant, au hasard de ces caveaux, une image ressuscite furtivement la silhouette de quelques protagonistes des plus vieux cycles.

J'arrête la liste de ces exemples. Je crois pouvoir assurer que le reste de ces scènes constitue un répertoire d'images partiellement antérieur, et de beaucoup, à la théologie qui persiste à l'employer, qui le comprend à sa façon

⁽¹⁾ Un très vague intitulé déclare simplement au tombeau de  (Deir-el-Médineh, n° 1) : «faire adoration à tous les dieux du ciel».

⁽²⁾ Si cette interprétation est correcte, elle tend à renforcer le sens, auquel je me suis déjà référé (cf. *supra*), des Sept Étoiles de la Grande Ourse. Cf. le chapitre cxxxiii. Au chapitre xvii, le rédacteur insère impartialément deux gloses inconciliables; la première fait des «Sept Esprits» les quatre Enfants d'Horus et trois autres divinités : Maa-Iotf, «celui qui est sous son Olivier» (, et Horus ), ce qui

n'a plus aucun sens, si l'on voit dans les premiers, comme il est généralement admis, un quatuor d'Étoiles se rattachant au groupe d'Orion.

⁽³⁾ Musée du Caire, n° 28083, couvercle du sarcophage de  (XII^e dynastie); cf. le texte dans LACAU, *art. cit.*, *Rec. de trav.*, N. S., t. X, p. 229.

⁽⁴⁾ *Ibid.*

⁽⁵⁾ Pour le rôle de la constellation du Scorpion, voir plus loin, à propos du rôle des mythes de Sahou et de Sopdit dans la formation du drame osirien et de la persistance de Selkit dans le rituel du Sacre Royal.

— ou se résigne à le perpétuer sans le comprendre. D'où vient-il spécifiquement? Rien n'exige rationnellement — car c'est l'objection qui vient tout de suite à l'esprit — que le *corpus iconographique* de cet inventaire eût matériellement existé sous la forme de quelque répertoire recopié d'âge en âge. C'est possible après tout⁽¹⁾, quoique ni la pauvreté de l'illustration protothébaine, ni le peu que nous savons de l'iconographie religieuse de l'âge memphite ne permettent de s'appuyer avec sûreté sur une telle conjecture. Mais c'est des éléments de cette iconographie qu'il s'entend ici et non des scènes obtenues par leurs groupements. Le répertoire même de ceux-ci est théoriquement infini; et qu'il ait dû se modifier, évoluer et s'altérer au cours des millénaires est trop évident. Ce qui a peu ou point changé, je crois, c'est le vocabulaire de cette langue symbolique. Rien n'est plus aisé que de se tromper en en voulant traduire les phrases d'affilée. Rien n'est plus dangereux que de divaguer très vite sur de tels sujets, et de prêter, sur le vu d'une symbolique, toute une métaphysique imaginaire à des peuples qui ne s'en doutaient guère. Cela s'est vu à propos de l'Égypte — et à propos d'autres pays aussi. Mais il n'est pas question ici d'instituer un essai d'interprétation mystique, qui ressemble en rien à ce qu'ont été, par exemple, les élucubrations imaginées jadis sur la symbolique de telle ou telle partie de l'architecture de nos cathédrales. Ce qui est base solide, dans le cas présent, c'est le « syllabaire » de cette mystique. C'est le nombre, relativement si restreint, des « signes » qu'elle emploie — peut-être une centaine au plus de « valeurs », invariables, et le double environ de sortes de notations demi-idéogrammatiques et demi-syllabiques à la façon des rébus. Là, nous avons le secours des vieux textes, de leurs descriptions et surtout de leur onomastique, et, au delà d'eux, celui des débris matériels des cultes — quelquefois bien plus haut que la période historique. Ici les fantaisies possibles de l'imagination sont contenues par la nécessité de s'assurer dès le début, par des équivalences assurées, du sens spécifique de chaque signe.

Il n'est donc pas du tout nécessaire, pour admettre l'ancienneté de ces figures thébaines, de supposer commodément — et arbitrairement — des sortes de cahiers de poncifs, légués d'âge en âge. Il n'est même pas besoin de supposer quelques-uns de ces vénérables « rouleaux de cuir »  dont les textes des

⁽¹⁾ Quand on voit, par exemple, une version au temple de Deir-el-Bahari. Cf. NAVILLE, *Deir el Bahari*, t. IV, p. 9 et pl. CIX à CXIII.
partiellement illustrée de textes des Pyramides

monuments historiques parlent si pieusement, et qui contenaient toutes les prescriptions canoniques relatives aux cultes et à leur matériel. Ce serait limiter leur apparition à la date de l'invention de l'écriture proprement dite. Les «rubriques» des Livres des Morts, qui prescrivent la manière de composer — et je ne dis pas : dessiner — les figures toutes-puissantes et d'accomplir, à leur propos, les opérations ritualistiques, ces rubriques-là ne sont nullement le fait de magiciens de basse époque. Elles remontent, suivant toute probabilité, non pas simplement aussi haut, mais beaucoup plus haut encore que le formulaire qu'elles accompagnent. Elles peuvent avoir été instituées *ne varietur* par prescriptions orales et traditionnelles, de la façon immuable dont tant de non-civilisés se lèguent de génération en génération leurs «trésors de sagesse». Le rituel de l'ouverture de la bouche était assurément millénaire au temps des Pyramides. Il est probable, il semble même acquis que les instruments matériels en existaient déjà dans le mobilier funéraire des tombes préhistoriques⁽¹⁾. Il importe peu, dès lors, de savoir s'il a pu en exister, fût-ce avant l'écriture, une série rituelle d'images canoniques. La formule du temps et la rubrique suffisaient pour assurer, le moment venu, la rédaction d'une illustration dont les éléments essentiels seraient, pris un à un, impératifs et invariables. L' des tombes thébaines et son imagerie sont en ce sens préhistoriques, au même titre que les accessoires d'un rituel de fondation, que ceux d'un rituel de Sacre, ou que l'appareil des religions «aniconiques» gardé dans les «insignes» des nomes de l'Égypte historique ou dans le matériel de ses temples. Il n'y avait peut-être pas encore d'Héliopolis; il n'y avait assurément pas de suprématie théologique d'un sacerdoce héliopolitain. Mais déjà existaient le bâton du dieu suprême de Saft el-Henneh, ou de celui de l'oasis de Siwah, et la pierre sacrée de Khonsou l'Ancien⁽²⁾. Et déjà aussi on ouvrait la bouche des Morts avec le fragment magique de la Grande Étoile, le  ou avec les briquettes du fer céleste, le . Le sacerdoce proclamera

⁽¹⁾ Cf. *e. g.* pour les instruments découverts dans les tombes d'Abydos signalés par Budge en son *Book of Opening the Mouth*, frontispice, et t. I, p. ix, et pour ceux attribués à la période néolithique, BUDGE, *Liturgy of funerary offerings*, p. 33 ff., et surtout *A guide to the 3rd and 4th Egypt. Rooms*, n° 888=37279 et fig. p. 58. Sur

ces attributions, cf. FOUCART, *Sphinx*, XIV, p. 42-52, et XIV, p. 90-122.

⁽²⁾ Voir ce qui est dit plus loin des dieux-cieux de l'Égypte et de leurs «pierres du ciel».

⁽³⁾ Cf. MASPERO, *Le Rituel du sacrifice funéraire* (= *Études de Mythol. et d'Archéol.*, t. I, p. 305 et 312).

un jour l'omnipotence de son Soleil. Il est antérieur à toute vie, il a créé les dieux, les déesses et tout ce qui existe *וְאֵת שָׁמָן וְאֵת שָׁמָן*⁽¹⁾ . « Il brillait dans les Eaux de l'Abîme — Et la Terre était dans les Ténèbres Concrètes — Et toutes choses étaient dans le chaos » *וְאֵת שָׁמָן וְאֵת שָׁמָן* *וְאֵת שָׁמָן וְאֵת שָׁמָן* Il fallait, pour en venir là, concevoir que la Lumière vient du Soleil. Il fallait imaginer le Soleil comme le créateur. C'est parler de la fin de l'histoire du Soleil.

C'est que l'apparition du Soleil, tout comme son rôle et son rang, furent très loin d'avoir, dans les fondements de la religion primitive, l'importance que leur accorde l'époque classique. Diminuer le rôle et l'importance du Soleil dans un système religieux comme celui que nous présente l'Égypte classique peut sembler tout d'abord étrangement paradoxal. C'est pourtant, je crois, un fait acquis en histoire des Religions que l'époque relativement tardive de l'accession des dieux Soleils au premier rang. Si tenace et si habile qu'ait été l'effort du sacerdoce héliopolitain, il n'est pas arrivé à masquer entièrement, en sa construction de la cosmogonie solaire, les traces des systèmes plus anciens; elles apparaissent encore, malgré la destruction des documents de la première Égypte, et nous prouvent que pas plus que le Soleil chaldéen ou que celui des Incas, l'Astre du ciel égyptien n'échappa à la règle. Maspero l'avait deviné il y a longtemps déjà : « Beaucoup des dieux qu'on s'est accoutumé à considérer comme des dieux solaires ou bien étaient des dieux stellaires à l'origine, ou se sont confondus avec des dieux stellaires »⁽³⁾. Une religion solaire suppose un très long effort dans les spéculations qui touchent aux origines supposées du monde sensible.

Et tout d'abord, que la lumière ait une existence indépendante en ce monde du Soleil, et que son apparition précède nécessairement l'existence de l'Astre du jour est un fait attesté par nombre de récits cosmogoniques. Le principe lumineux, principe de vie, commence par se dégager (ou être dégagé) des

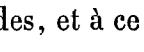
⁽¹⁾ Petit temple de Thotmès III à Médinet-Habou, texte ptolémaïque ajouté sur le montant droit de la porte menant au Reposoir, l. 1 (notes prises en avril 1924).

⁽²⁾ *Ibid.*, l. 2, au début.

⁽³⁾ MASPERO, *Les Hypogées royaux de Thèbes* (= *Études de Mythol. et d'Archéol.*, t. II, p. 16).

ténèbres concrètes. C'est le premier effort. Une fois séparée d'avec les ténèbres, la Lumière existe désormais par elle-même. «Ainsi fut le soir, ainsi fut le matin; (ce fut) le premier jour.» Le Soleil de la Genèse, dans les six jours que dure la création, n'apparaît qu'au quatrième. Encore est-il surtout un régulateur, «un luminaire» du jour, «servant de signe». J'ai eu occasion de dire ailleurs que dans le système égyptien «il ne faisait pas jour parce que le Soleil apparaissait, mais que le Soleil apparaissait parce qu'il faisait jour». C'est dire, en d'autres termes, que la manifestation de l'Astre n'était possible qu'autant qu'elle avait été préalablement assurée par la mise en activité de toute une série d'entités divines, dont le rôle efficace primait de beaucoup, aux débuts, celui du futur Roi des dieux. La bataille que ces entités avaient menée (et jusqu'à un certain point répétèrent à chaque aube nouvelle), pour arriver à assurer le triomphe de la Lumière, a laissé de par toutes les mythologies de l'Égypte des traces indélébiles dans les systèmes devenus ultérieurement des affirmations de la grandeur du Soleil. Les hymnes — et tout ce que le sacerdoce thébain entassa dans les chapitres que nous classons sous le chiffre xv au *Livre de la Mort* — sont littéralement remplis du souvenir de ces luttes, encore qu'un assez grossier maquillage les ait groupées sous l'hégémonie du Soleil et comme une apothéose de son peuple.

La définition de la naissance même du Soleil, du Rā d'Héliopolis plus tard associé à l'Amon thébain, comme celle des autres Soleils égyptiens, a donc nécessité pour chaque sacerdoce local un effort théologique comparable à celui que traduisent, de leur côté, les images belliqueuses des combats divins. Les «Mammisit» des grands sanctuaires n'ont fait là que reprendre et condenser les vieux éléments des cosmogonies déjà compilées par Héliopolis, et les mettre au compte du dieu fils de leur Triade. Ils ne font que répéter ce qu'ailleurs les bas-reliefs des Sanctuaires attribuaient traditionnellement à la naissance divine du Roi, à Luxor, à Deir-el-Bahari ou jadis à Ermonthis. Le tout était calqué sur la même donnée. Il remontait pour l'ensemble aux plus anciens efforts de coordination. Souvent encore les vieux Dieux Astres, qui jadis soutinrent de leur substance la force naissante du Soleil et lui communiquèrent leurs activités, figurent en ces scènes, mais réduits aux rôles de comparses, de génies, d'allaiteuses, de simples Fées. On n'indique même plus leurs noms, au moins à l'ordinaire. — Les Étoiles Mères et Nourrices du Soleil ont gardé des textes

anciens, qui leur attribuaient par symbole l'aspect de la Vache, la tête de cet animal ; et elles placent parfois entre leurs cornes le disque du soleil. Il faut, patiemment, retrouver un nom, inscrit une unique fois, et comme par mégarde, pour pouvoir donner quelque vie à ces figures anonymes et sans vigueur, pour découvrir alors qu'elles sont aussi anciennes que les religions de l'Égypte. Telles, ces deux «Fées» habituelles qui toujours, auprès du lit de l'accouchée, allaitent, comme des Haithors subalternes, le divin nouveau-né, et que le Mammisit d'Edfou⁽¹⁾ nous révèle soudain s'être appelées  et . Et nous voici soudain ramenés aux textes des Pyramides, et à ce qu'ils contiennent encore de fragments du vieux mythe stellaire⁽²⁾.

Amon n'apparaît pas en ces scènes de l'au delà. Sous les multiples Soleils que nous soupçonnons déjà en l'être composite qu'est Amon-Rā, ce Soleil le plus définitif — si j'ose dire — des Soleils égyptiens, l'entité Rā, seule, y condense et y résume ce que l'on croit et ce que l'on enseigne sur les destinées comme sur les avatars de l'Astre du jour. Le tout accompli, la forme du *Khopir*, du Scarabée des «Devenirs», s'y relie à la forme Atoum, et complète le cycle. La magnifique invocation du chapitre ccxvii des Pyramides : «O Rā-Atoum, N. vient à toi. . . . Ton fils vient à toi»⁽³⁾, a résumé toute la savante construction, tout le bel édifice harmonieux qu'avait su élever l'âge memphite. Il s'en faut que l'hégémonie de Rā, et encore moins celle d'Amon-Rā, aient pu construire rien de pareil au cours de leurs histoires.

Mais pour commencer, que savons-nous au juste de l'Amon funéraire, ou même d'Amon sans épithète? A parcourir les textes religieux, on constate à quel point sa geste divine nous est peu ou point connue. Jamais dieu égyptien ne fut plus souvent nommé, décrit, invoqué, ou glorifié. Jamais dieu non

⁽¹⁾ Sanctuaire du Mammisit d'Edfou, paroi nord. Cf. CHASSINAT, *Mammisi d'Edfou*, pl. XV et p. 29.

⁽²⁾ Voir plus loin, à ce qui est dit à propos du mythe de l'Horus Étoile du Matin.

⁽³⁾ Groupe des paragraphes 152-161 (= version d'Ounas seulement). Elle appartient au type quadripartique, où chaque section correspond à un quartier du monde céleste organisé sous l'hégémonie du chef de la grande Ennéade d'Hélio-

polis. La rédaction apparaît avoir été gravée avec assez de négligence, et il n'y a malheureusement pas de synoptiques. C'est ainsi que sur les quatorze articulations symétriques de chaque section, la première et la quatrième de celles-ci omettent le n° 12, et que la clause 13-14 n'a son vrai sens que dans la section de début. Lire partout : «S'il veut que vous mouriez, vous mourrez — et s'il veut que vous viviez, vous vivrez!».

plus ne s'absorba plus totalement en un autre. C'est d'Amon-Rā que parlent tous ces textes. C'est à Rā-Atoum, et rien qu'à lui, qu'ils s'adressent en fait⁽¹⁾. Amon reste dieu sans histoire. Il est pourtant aussi ancien que les dieux les plus vieux du cycle primitif de l'Égypte. Mais aucun des textes archaïques ne le mentionne. On voit souvent affirmer qu'il est nommé dès le formulaire d'époque memphite⁽²⁾ : l'examen des rares passages invoqués à l'appui montre qu'il n'en est rien. Qu'est son nom ? Les sacerdotes des derniers siècles ont cherché, par tous les raffinements chers à leur ingénieuse philologie, à faire signifier aux noms divins ce qu'il fallait qu'ils signifiassent pour être en harmonie avec leurs métaphysiques ou leurs cosmogonies. Ils ont fait le travail que l'égyptologie a tenté à son tour, quand il s'agissait de tirer un sens, par l'étymologie, de noms tels que  ou de mots tels que . Dix explications en ont été proposées, dont aucune ne prévaut contre l'observation répétée de Maspero⁽³⁾ que ces termes, aussi anciens que la langue elle-même, échappent à tout essai d'interprétation. On sait aussi tous les sens profonds que les prêtres tirèrent du nom Osiris. Amon devint donc sur la fin , , ce qui est « durée », ce qui est marque du caractère « éternel » du dieu suprême. Mais ces ingéniosités ne font que défigurer le sens primitif d'un  dont la signification non douteuse — et signalée au reste en égyptologie dès la première heure — est « celui qui est caché », *amoun* ou *amonou*; et les hymnes à Amon de la période ramesside ne laissent pas de doute que c'était encore en ce sens que Thèbes entendait alors le nom de son dieu.

C'est bien cette même épithète de « caché », d'« invisible » qu'ont employée les formules des Pyramides, là où on a voulu y retrouver non pas une simple épithète, mais la présence du dieu Amon nommément désigné. Le contexte ne permet guère, je crois, l'incertitude sur ce point. Lorsqu'au paragraphe 446⁽⁴⁾, le texte énumère « Amon et Amonit »   , ce seul intitulé nous avertit, à lui seul, qu'il ne peut être question de retrouver à la période memphite un

⁽¹⁾ Je ne citerai qu'à titre d'exemples indicatifs, en toute cette immense littérature, l'Hymne à Amon-Rā, celui de Nasi-Khonsou, les versions saïtes des chapitres CLXII, CLXIII, CLXV.

⁽²⁾ E. g. BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, t. II, p. 1; MASPERO (*Pyramides de Saqqarah*,

p. 74) semble avoir admis Amon au moins dans sa traduction du paragraphe 446.

⁽³⁾ *Études de Mythologie et d'Archéologie*, t. II, p. 6, 215 et *passim*.

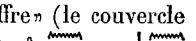
⁽⁴⁾ Cette version n'existe que dans *Ounas*, l. 557 ff.

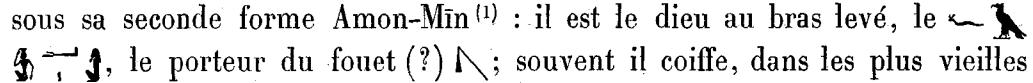
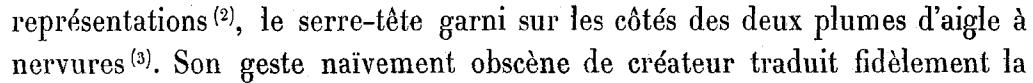
couple aussi artificiel et d'aussi fluide apparence que celui imposé par symétrie aux temps de la Thèbes Ramesside. C'est «le Caché et la Cachée» qu'il faut lire, et le reste de la formule le prouve à l'évidence, quand on voit qu'il s'agit d'une des tentatives les plus abstruses⁽¹⁾ de la doctrine d'Héliopolis, pour expliquer l'élaboration de l'Être se dégageant d'abord de lui-même pour prendre sa forme de créateur, d'Atoum, puis se manifester en ses énergies premières (Shou et Tafnouit). Voit-on ce que viendrait faire en l'occurrence le couple thénien? Quand, au paragraphe 1540, les dieux viennent annoncer à Rā que le mort divinisé est venu , il ne faut pas traduire, comme on le fait, qu'il vient «sur le trône d'Amon», mais «sur le trône du Dieu Caché»⁽²⁾. C'est bien à ce dernier sens — et ceci achève de trancher la question — qu'équivaut la mention d'un dieu  dans la série des assertions du paragraphe 1095, où toute la formule met en scène une sorte de résumé des aspects de Rā-Atoum en ses manifestations créatrices, et devant les Ennéades⁽³⁾. Le Roi défunt divinisé s'identifie au dieu suprême et il est «le Caché, le Dieu Caché de cette Terre»  ⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Une des plus savantes aussi. L'invocation, cherchant à remonter jusqu'au principe ultime du divin, s'adresse à une série de couples tenus pour constituer, par leur union, les deux principes ou les deux énergies dont sort graduellement le démiurge : d'abord  et  , auxquels succèdent «le Caché et la Cachée», puis Atoum dont les deux gestes créateurs, Shou et Tafnouit, corporellement matérialisés et personnifiés, produisent finalement le monde des dieux. L'assertion si intéressante relative à la réunion préalable de l'essence des  avec leurs ombres  nécessiterait un exposé que je ne puis, à mon regret, songer à aborder, non plus que le sens de ce double lion,  , d'où se dégage le couple Shou-Tafnouit.

⁽²⁾ Le groupe entier du chapitre 579 (§ 1539-1542) se réfère à l'arrivée au ciel du mort, après la traversée des lacs du firmament, et à son apothéose entre «les deux Palais de l'Horizon». Tout ceci se rapporte au cycle bien connu

des glorifications de Rā-Atoum.

⁽³⁾ L'extrême antiquité de ce passage, où bien des noms divins ont résisté à la traduction, est attestée par des déclarations, telles que celle où il est dit que «N ouvre «le coffre» (le couvercle ou le circuit?) du ciel»        <img alt="Egyptian hieroglyph"

Si Amon-Rā n'est que Rā, et rien de plus, et si rien des textes solaires ne le montre distinct de Rā, Amon apparaît au contraire en traits caractéristiques sous sa seconde forme Amon-Min⁽¹⁾ : il est le dieu au bras levé, le  , le porteur du fouet (?)  ; souvent il coiffe, dans les plus vieilles représentations⁽²⁾, le serre-tête garni sur les côtés des deux plumes d'aigle à nervures⁽³⁾. Son geste naïvement obscène de créateur traduit fidèlement la légende de la démiurgie par l'Atoum d'Héliopolis, et fait de lui l'exakte réplique des Dieux de Coptos, de Panopolis et du désert Oriental. Rien de solaire ni de stellaire ne se décèle dans cette iconographie, et il est significatif, à cet égard, qu'il ne possède ni navire sacré, ni barque divine, ni arche sainte. Mais a-t-on assez insisté sur la présence de règle de ce coffret mystérieux, qui l'accompagne partout et sans cesse, comme si l'image du dieu n'était rien par elle-même, rien qu'une *εἰδωλον*, et que la véritable substance, ou la véritable force divines soient en cette sorte de boîte⁽⁴⁾ que surmontent deux étranges figurations d'arbres ou de plantes⁽⁵⁾? A-t-on aussi expliqué ce rideau rouge tendu sur deux piquets, et qui fait partie du matériel canonique du dieu⁽⁶⁾?

Voilà, ce semble, l'Amon véritable, et l'Amon-Rā des autres représentations,

⁽¹⁾ La désinence formelle   apparaît assez souvent (e. g. au Temple funéraire de Gournah). Le célèbre «Hymne à Amon-Rā» du Papyrus de Boulak l'invoque aussi expressément sous le nom d'Amon-Min (cf. GRÉBAUT, *Hymne à Amon-Ra*). La plupart du temps, cependant, il est appelé   , sans distinguer l'Amon Ithyphallique de l'Amon solaire, précisément pour arriver à le mieux confondre avec Rā-Atoum, au détriment de ce dernier.

⁽²⁾ Par exemple sur les bas-reliefs des piliers du Temple Protothébain de Karnak (Musée du Caire).

⁽³⁾ Ces deux plumes (et l'insigne du bétier, comme on le verra plus loin) sont les seules caractéristiques propres à Amon que l'Amon primitif ait transmis à la forme Amon-Rā. Tout le reste de l'appareil de celui-ci est purement solaire.

⁽⁴⁾ Voir ce qui en est dit plus loin à propos des dieux-Ciel.

⁽⁵⁾ Deux à l'ordinaire, quelquefois davantage (e. g. au temple de Luxor). On les a souvent dessinés à la manière de gros épis imbriqués, ou encore comme des  (épis de dourah?).

Legrain, mais sans preuves décisives (*Bulletin I. F. A. O.*, t. XIII, p. 58), y a vu des figurations de plantes semblables à celles que tiennent souvent à la main les statues cubiques consacrées dans les temples thébains. Ce sont bien des arbres dans la figure reproduite par LANZONE, *Dizionario*, pl. CCCXXXV, fig. 2. Le lotus figuré souvent entre ces  est une insertion de date postérieure, et, je le suppose, mais sans arguments bien probants, un rattachement au symbolisme solaire de l'astre apparaissant à l'Orient entre les deux «Sycomores de Turquoise».

⁽⁶⁾ E. g. au Sanctuaire de Granit de Karnak, à la procession du petit Temple de Ramsès III à Karnak, à celle de Médinet Habou, etc. (il est omis à Luxor. Cf. GAYET, *Luxor*, salle B, pl. LIV).

cet Amon Soleil, qui lui est toujours symétriquement opposé dans les bas-reliefs des Temples funéraires, n'est que le Soleil Rā, tout simplement⁽¹⁾. Où trouver deux dieux entre eux moins ressemblants? Ils seront pourtant un en théologie, et justement parce qu'ils seront deux aspects successifs et nécessaires d'un seul dieu. Mais à certaines conditions. Et c'est peut-être sur ce point qu'il y eut le plus de résistance entre les données d'Héliopolis et celles de Thèbes.

Les premières seules semblent dominer dans l'iconographie funéraire des nécropoles, et c'est un Soleil où Amon n'a rien apporté qu'elle nous montre sous toutes ses formes. Mais vit-on jamais, ni par l'image, ni par les vieilles données que traduit celle-ci, dieu suprême moins adéquat à l'idée que nous nous faisons d'un «Éternel» ou d'un «Père des Dieux et des Hommes»? Je ne parle même pas d'omnipotence. Les luttes et les batailles où chacun se bat, lui excepté, et où chacun doit le défendre, le protéger, tout au long de sa vie, nous renseigneront suffisamment sur ce point, par la suite. C'est de cette vie même qu'il est question pour l'instant. «Je suis hier, et je suis demain», «celui qui n'a pas eu de commencement et qui a la durée sans limites». Pré-existent à tout, éternel (au moins dans la mesure où le monde ancien a défini l'éternité métaphysique) , vingt hymnes, vingt «laudes», vingt litanies solaires l'affirment et le proclament en épuisant tous les modes d'affirmation. C'est Amon-Rā, Amon-Soleil qu'ils invoquent tous. Mais est-ce bien lui *en tant que Soleil*? Relevons avant tout les constatations matérielles : une gestation, une naissance, une vie, un apogée, un déclin, une mort, voilà les concepts que ne cessent de nous proposer les images des tombes thébaines, et ce que nous assurent, pour autant qu'on peut le vérifier, les vieux textes qui s'y ajustent.

⁽¹⁾ Je laisse de côté l'oie (le jars) d'Amon, que les textes funéraires prouvent être d'origine héliopolitaine; et de même le présumé cygne des mobiliers des tombes royales, qui n'est pas autre chose qu'une oie au cou exagérément long et flexible. Quant aux formes hybrides, tel le Faucon Ithyphallique (*e. g.* au naos de Saft-el-Henneh), l'homme à tête de grenouille ou d'uræus, le singe, le lion couchant, etc. — presque

toutes, d'ailleurs, de fort basse date — elles procèdent de syncrétismes tendant à aboutir aux figurines votives des dieux panthéos. Elles n'ont rien à faire avec les traits essentiels du dieu; elles traduisent des concepts analogues à ceux, par exemple, qui mènent à représenter Atoum sous la forme d'une anguille (cf. *e. g.* DARESSY, *Catal. gén. du Musée du Caire, Statues de Divinités*, n° 38702-38704, p. 180 et pl. XXXVIII).

Il naît. Et voilà d'abord la plus élémentaire des constatations. Il naît — et il y a donc eu un temps où le Soleil n'existait pas. Il naît d'une Mère — ou, bien plutôt, de plusieurs mères; d'autant de mères qu'il résume en lui de Soleils divers. Il y a donc à tout le moins un principe vivant et doué de personnalité antérieur à lui. A-t-il donc un Père? Ou plutôt plusieurs Pères? Les textes semblent l'assurer. Ils sont moins explicites qu'il ne semblerait tout d'abord. Le «Père de ses Pères», le  des représentations thébaines⁽¹⁾, procède d'un véritable renversement des rôles d'Atoum et de Rā au profit du dogme solaire. Les «ancêtres de Rā» des textes des Pyramides ne sont pas des Ancêtres. Il faut traduire autrement: ils sont des Précurseurs. Ces  sont les Astres, les Étoiles des Heures, celles qui forment la garde ou l'avant-garde du Soleil. Elles marchent *en avant*. Elles précèdent l'Astre, mais elles le précèdent dans l'espace, et non pas dans le temps.

Réservons pour l'instant la question des «Pères» de Rā. Ceux de la théologie ramesside ne sont que les couples successifs de l'Ennéade; et comme Atoum n'y est plus guère qu'un Rā *in fieri*, le Soleil-Atoum y devient le Père de ceux qui seront les «Pères» du Soleil Rā. Mais d'autres éléments ont joué. Héritier de dix cosmogonies à tout le moins, le Soleil Héliopolitain, comme pour ses «Mères», a eu nécessairement autant de «Pères», autrefois distincts, qu'il se trouvait condenser d'astres du jour jadis différents.

Or si le Soleil démiurge a pu n'être, aux débuts, qu'une pure hypostase du dieu primordial, les cosmogonies élaborées de l'Égypte nous présentent en règle un dieu Père antérieur au Soleil, — à l'ordinaire un dieu-Ciel auteur de la vie — et qui se manifeste en dieu-Fils, Lumière ou Soleil, personne distincte. Mais cette manifestation se produit — au moins dans les systèmes du type héliopolitain — au moyen d'une déesse Mère, déesse-Matière ou déesse-Ciel, que fécondent les souffles de vie ou la semence divine de notre dieu primordial. Voyons donc, pour commencer, ces «Mères» du Soleil. Les paternités diverses s'en dégageront aussitôt.

Les représentations murales des temples ou des Tombes de la Thèbes Occidentale nous représentent plus nettement que l'illustration des papyrus

⁽¹⁾ Voir au chapitre II, cette mention sur le vase à libations du Musée du Louvre. Pour la valeur de cette appellation, cf. également la représentation décisive reproduite dans LANZONE, *Dizionario*, pl. XII, et le texte de Deir-el-Médineh cité *ibid.*, p. 31.

funéraires la texture de l'Amon-Rā préposé aux destinées de ce monde, du protagoniste de notre «Fête de la Vallée». Le Soleil Rā d'Héliopolis n'y est pas venu chargé seulement de tout l'héritage amassé par lui jusqu'à l'époque des Memphites ou celle des Protothébains. Il y a ajouté l'héritage de ses semblables, les Soleils de Haute-Égypte. Si l'on examine, pour commencer, la naissance de l'Astre et plus particulièrement ce qui, sous les termes et les traits de la conception ou de la maternité, reflétait les idées que l'on se faisait alors de la formation de Rā en tant qu'astre du jour, nous relèverons, dès le premier inventaire, le nombre, mais surtout la variété d'origines des Mères qui lui sont attribuées.

Une première réserve s'impose dès le début. Il ne s'agit pas de discuter ici la valeur exacte que ce terme de «Mère» impliquait en cosmogonie égyptienne — pour ne pas dire en métaphysique. Les exemples qui vont être successivement proposés, au cours de cette étude, montreront, j'espère, à quel point ces désinences de «frère», «époux», «père» et «fils», ou de «sœur», «femme», «mère» et «fille», ont moins de valeur et encore moins de consistance qu'on n'est enclin à leur attribuer à l'ordinaire pour l'intelligence de ces mythes. Ils ont servi à marquer, suivant les besoins d'une époque ou d'un système, des ordres ou des qualités soit de dépendances, soit de rapports mutuels. Ceux-ci s'établissaient ou bien entre des entités divines tenues pour régentes de la démiurgie, de la cosmogonie, de l'histoire légendaire de notre monde, ou bien encore entre des activités personnifiées. La même divinité conçue sous les espèces de la féminité, en raison de son rôle (rôle qui créait sa nature) put donc successivement être la Mère, la Compagne ou la Fille d'un même être Divin qui, pour des raisons symétriques, incorporait en lui le principe mâle. L'Haïthor figurée au Biban-el-Molouk met au monde un Soleil dont elle est la Mère. Elle n'en est pas moins la Maut-Haïthor des Temples Thébains épouse du Soleil Amon-Rā en toutes les manifestations de son culte, l'Haïthor qui s'unit au Soleil Époux dans la Triade locale; elle est également bien l'Haïthor fille de Rā qui, au matin du nouvel an, reçoit sur la Terrasse de Dendérah les premiers rayons du Soleil nouveau. Et ceci sera vrai de la plupart des déesses classées peu à peu dans toute l'Égypte comme des Haïthors. Tel autre dieu, dans un ordre d'idées identique, reçoit dans le même recueil de Textes, celui des Pyramides par exemple, des épithètes et des fonctions qui ne lais-

sent pas de prise au doute : c'est comme frère de Rā qu'il accomplit une première activité — c'est comme un des « Pères » de Rā qu'il revient un peu plus loin ; c'est comme son fils qu'il exécute un nouvel acte. Ce qui est vrai du recueil memphite l'est, par les monuments, des dieux des autres cycles. Si l'on examine à travers la série historique tel ou tel des dieux tenus pour secondaires du Panthéon, par exemple le Sopdou du Nome Arabique, on le verra tour à tour être nettement le dieu ancêtre ou sa manifestation dynamique, ou un astre précurseur du Soleil, ou le Soleil lui-même en un de ses aspects, ou simplement un de ses serviteurs. La tentative d'harmoniser ces apparentes contradictions ne constituerait pas seulement la plus vaine des recherches. Elle partirait d'un à priori qui ruinerait par avance tout essai de déduction logique : c'est qu'il y a là des contradictions. En fait, ces parentés peuvent correspondre, dans le temps ou dans l'espace, à autant d'énoncés dogmatiques. Mais les personnages des mythologies de l'Égypte n'ont guère varié au courant des siècles dans leur figure, ni dans leurs traits essentiels — encore moins dans leurs actes. Ce qui a varié, ou bien plutôt évolué, c'est ce qu'entraînait, *entre eux*, l'ordre ou l'importance de leurs énergies. C'était amener, suivant les localités ou les périodes historiques, des prééminences ou des affaiblissements, des échanges ou des absorptions dont le mot de syncrétisme ne couvre qu'une partie. C'était surtout modifier sans cesse l'ordre ou l'importance de leurs rapports mutuels, et, par là, les désignations formelles de leurs parentés respectives. La tâche de l'exégèse est donc avant tout d'ordre historique en l'affaire. Elle doit rechercher l'ordre et la succession possibles de ces rapports, suivant les périodes, et déduire, s'il se peut, des stratifications ou des amalgames créés par les apports successifs, les systèmes dont ils traduisent le concept.

Et ceci dit, voyons d'où peuvent être venues ces Mères du Soleil que l'iconographie thébaine, aux siècles de la Fête de la Vallée, nous montre en tant de représentations, sous des noms et sous des aspects parfois aussi étrangement inattendus.

Les procédés les plus simples d'abord : ceux du syncrétisme. Rien ne nous sort ici du concept solaire. Maspero a démontré, voici bien longtemps déjà, comment le Soleil Rā avait résumé ou absorbé en lui tant de Soleils des religions locales. Chacun de ceux-ci avait une Mère. A l'ordinaire une déesse-Ciel ;

ciel d'abord inerte, inanimé, sans sexe, «quand toutes les choses étaient mêlées»; ciel devenu une entité vivante, une personne, lorsque l'avait fécondée l'énergie initiale du dieu créateur. Toutes, par évidente affinité, devaient aboutir à s'absorber mutuellement. Comme le Soleil qu'elles avaient enfanté était devenu un simple «aspect» local du Soleil Héliopolitain, toutes, elles aussi, devaient aboutir (même les plus grandes d'entre elles, la Neith ou la Mihit-Oïrit du Nord, par exemple⁽¹⁾) à devenir des Isis ou des Nouit, pour se fondre, en fin de compte, en une Isis-Haïthor. Mais celle-ci pouvait les résumer toutes sans jamais les détruire formellement. Elles ont traversé l'histoire entière des cultes égyptiens, sous les traits de ces centaines d'Haïthor locales, aux épithètes et aux formes qui, le plus souvent, déguisent à peine leurs origines, et dont toute une troupe figure dans les représentations de la Thèbes Occidentale.

Mais pour d'autres Soleils, également identifiés à Rā, c'est d'un autre processus qu'ils tenaient leur Mère. Ce n'était plus d'un ciel chaotique devenu femme qu'ils provenaient. Une activité, une énergie détachée du dieu primordial et devenue une personne constituait alors le principe féminin, d'où devait sortir par parturition le Soleil enfant. Et ici le système possédait un domaine beaucoup plus étendu que celui du mythe solaire. Il plongeait jusqu'aux temps des grandes cosmogonies contemporaines de celles d'Héliopolis et d'Hermopolis, et que celles-ci ont finalement éclipsées. Si Sokhit et Bastit, par exemple, sont à l'époque historique de simples compagnes d'un Soleil Memphite ou d'un Soleil local du Delta Oriental, un examen attentif montre qu'elles n'ont été, au début, qu'une «vertu» personnifiée du démiurge. Si Khnoumou, Seigneur des Tourbillons de l'Abîme du Kobhou, a communément deux épouses, c'est que deux cosmogonies différentes se sont mêlées. Dans l'une, c'est le thème habituel de la déesse-Ciel. Une Nouit et une Haïthor ont pris en Égypte l'aspect du Térébinthe ou du Sycomore.  Anoukit, compagne de Khnoumou, avait celui du palmier⁽²⁾. Dans tous ces cas, le symbole était un. La lumière, la première manifestation du monde organisé, était sortie du ciel fécondé par

⁽¹⁾ Cf. ROEDER, *Archiv für Religionswiss.*, t. XVI (1913), p. 80, pour le rôle, dans les textes protothébains de la vache divine Mihit-Oïrit, *Mère du Soleil*. Sur les «Sept vertèbres», voir plus loin ce qui est dit à propos des Sept

Vaches.

⁽²⁾ Cf. ROEDER, *ibid.*, p. 83 ff. pour «l'œil de Rā qui paraît dans le palmier». La coiffure d'Anoukit est une couronne de palmes, et non pas, comme on l'a dit, de plumes.

le dieu, comme le sycomore ou le dattier femelles sont fécondés par le souffle chargé de semences⁽¹⁾. C'était, par surcroît, une allusion pictographique à ces rameaux, métaphore poétique des nuages⁽²⁾, où l'Esprit du Créateur avait reposé tant de millénaires, avant de manifester son activité. C'était enfin un raccord, aux jours de la cosmogonie solaire, au thème bien connu de l'Astre apparaissant «entre les deux sycomores du Lapis-lazuli», «ces deux sycomores qui sont au milieu de ce côté oriental du ciel» de la version memphite⁽³⁾. Mais une seconde cosmogonie préférerait détacher de Khnoumou une de ses énergies, cette force semblable au trait rapide que décoche l'archer; et c'était de  Satit, principe féminin, que le monde était né⁽⁴⁾.

Ce mode de filiation par les «*Vertus*» personnifiées n'avait donc rien de particulièrement solaire en son essence. On le trouverait dans toutes les cosmogonies de l'Égypte. Il trouvera son expression parachevée dans la légende de Thot. A côté de la savante composition de l'Ogdoade hermopolitaine, un système parallèle — vraisemblablement antérieur au système naturiste des Huit d'Hermopolis⁽⁵⁾ — imaginait de donner au dieu deux compagnes. Et leurs noms mêmes, comme leurs traits, assurent, sans erreur possible, qu'elles sont bien les produits directs de l'énergie du dieu. Mais énergie, cette fois, singulièrement plus relevée que celles de l'ordre physique. D'elles à une Sokhmit, à une Bastit ou à une Satit, il y a toute la distance qui sépare une puissance intellectuelle d'une qualité physique. Si Thot, au lieu de cracher, d'éjaculer ou de gesticuler la création a été jusqu'à la faire naître par la

⁽¹⁾ Cf. *e. g.* les *Nouit Arbres* thébaines dont le sommet supporte un Soleil ou un Scarabée porteur du disque solaire.

⁽²⁾ Cf. *e. g.*, au *Livre de repousser Apopi*, Atoum restant, durant des millénaires, caché dans les nuages, qualifiés de «rameaux». La métaphore des rameaux ou des buissons appliquée aux diverses formes des nuées sera illustrée plus loin par les textes se référant au mythe de Sopdou «sous ses buissons».

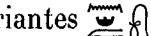
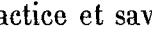
⁽³⁾ *Pyramides*, chap. 568 = § 1431.

⁽⁴⁾ C'est seulement sur le tard que le naturalisme, après avoir ramené sur la terre la légende divine, traita Khnoumou comme il l'avait

fait d'Osiris, et voulut expliquer, par ses étymologies coutumières, Satit comme une personification des remous ou des rapides de la première cataracte, et Anoukit comme le resserrement du Nil entre les îlots rocheux.

⁽⁵⁾ Je tiens l'Ogdoade de Thot, du dieu «Un qui est en Huit» pour antérieure elle-même à l'Ogdoade d'Héliopolis, à qui elle a certainement fourni son modèle de construction cosmogonique. On verra plus loin quelle supériorité le système d'Hermopolis présentait sur celui des Héliopolitains, mais aussi pour quelles raisons il resta si longtemps confiné dans l'ombre des écoles locales de théologie.

parole, ses « vertus » de créateur devaient bien se hausser jusqu'à devenir finalement les résultats d'un *λόγος*. Et sortirent donc de lui les « *ἀρεταῖ* » que l'iconographie lui donne pour femmes, entendant par là que d'elles — ou par elles — se façonna la matière vivante et organisée — un peu à la façon dont un mythe d'un autre monde religieux a fait sortir une Athéna du cerveau de Zeus. L'une de ces déesses femmes fut Maäit, qui résumait en elle ce qui est complet, ajusté à la norme, conforme à la règle harmonieuse : *vrai*, en un mot, et ce que le terme de *κόσμος* résume probablement avec la meilleure chance d'approximation.

La seconde,  Nahimâouit (variantes  et ), dénote, par le nom qu'elle porte, son caractère factice et savant. Faut-il la retrouver dans la déesse qui tient les comptes  ⁽¹⁾ et qui, en ce rôle, s'agrège avec Thot au cycle osirien, au moment où le dieu écoute l'énoncé de la confession négative et assiste à la pesée des actes de la vie morale ⁽²⁾? Elle nous apparaît, dans les trop rares occasions où il nous est donné de discerner son rôle, comme la contre-partie ou le complément de la Maäit; et si celle-ci s'élève au concept du Vrai, Nahimâouit aussi devient celui de la Justice; elle exprime finalement la *δικαιοσύνη* de Plutarque ⁽³⁾.

Sous des aspects en apparence assez différents — surtout en leurs résultats — l'émanation d'énergies divines qui crée une Maäit, une Nahimâouit, et celle qui engendre une Sokhmit, une Satit ou une Bastit étaient, à y bien regarder, le produit d'une activité identique en sa définition essentielle. Il y a seulement différence de degrés ou de spiritualité dans le procédé de sa manifestation. C'est à ce point de vue, je crois, que se reflète, dans le culte thébain, l'impossibilité où la conception purement héliopolitaine de Rā menait les théologiens, quand il fallait faire de leur dieu un Être suprême répondant de tous points à ce que la synthèse de la cosmogonie réclamait à chaque étape avec plus d'exigences ⁽⁴⁾. L'artifice imaginé de Rā substitué à la base à Atoum se

⁽¹⁾ Elle a été à peine étudiée jusqu'ici. Lanzone (*Dizionario di Mitologia egiziana*, pl. CLXXIV) se borne à une vague titulature et, suivant son procédé habituel, à la description purement matérielle de quelques-unes de ses figures. Budge (*The Gods of the Egyptians*) se borne à la citer sans commentaire au nombre des Haïthors locales.

⁽²⁾ Cf. *Papyrus Ani*, 17, 32. Édition Budge.

⁽³⁾ *De Iside*, 3.

⁽⁴⁾ Il est hautement significatif, à cet égard, de voir les grands prêtres de Thèbes, sur la fin de leur prééminence politique, obligés d'emprunter à Hermopolis, pour l'appliquer au Soleil Rā, la proposition hérémopolitaine par

révélait malgré tout insuffisant en bien des cas, et c'était au vieil Amon ou plutôt à ce qu'il représentait qu'il fallait en revenir. Mais Amon, tout bien considéré, finissait par ramener à des cosmogonies dont le point de départ était la négation par avance de la prééminence dogmatique de Rā. Et parmi les causes de pure doctrine qui se sont ajoutées aux raisons d'ordre politique, il est permis de se demander si la fortune momentanée d'Atonou n'a pas eu là une de ses origines.

Le procédé hermétique de la création apparaît au début intimement différent de l'héliopolitain. Et d'abord il supprime, logiquement, comme Maspero l'a signalé de bonne heure, une maternité inutile. Elle ne sert de rien à un démiurge dont la voix seule suffit à grouper la matière autour du faisceau d'énergies que représentent les ondes sonores émises par le dieu. Les deux compagnes de Thot n'ont pas d'enfants; elles deviennent graduellement des attributs, des manifestations philosophiques de l'Esprit divin; et cela dès la période dite «classique». Mais entre elles et les pseudo-«mères» du Soleil du type Sokhit, ou les mères divines des cosmogonies de Khnoumou ou de ses pareilles, la différence est aux origines simplement dans la qualité de l'énergie et non dans sa nature. Où la différence s'avère irréductible, c'est là où la maternité fait partie indispensable du système, et c'est ce qui avait lieu pour la conception proprement héliopolitaine. Et non pas dans ces mères divines dont la maternité est toute artificielle, et que le dogme de Rā n'a rattaché à lui que lors de la prééminence du dieu Soleil une fois pour toutes établie⁽¹⁾.

excellence «Je suis Un qui deviens Deux, Deux qui deviens Quatre, Quatre qui deviens Huit. Et je suis Un par-devant tout» (Musée du Caire, sarcophage de Petamon). C'est à mille traits de ce genre que l'on discerne, à l'aube de la période saïte, l'effacement du cycle solaire d'Héliopolis, et la lente préparation de l'hermétisme ptolémaïque.

⁽¹⁾ A la différence de Maäit, Nahimäouit ne s'est pas associée aux grands systèmes qui, comme l'Osirien ou le Solaire, se sont agrégé les vertus du *κόσμος*. Pour des raisons qui me sont encore obscures, sa fortune semble être restée

liée à la théologie locale du nome hermopolitain, et par suite aux destinées de son Ogdoad. La géographie religieuse de l'Égypte lui donne en fief la capitale de Thot. Il était dès lors inévitable que les procédés d'unification de toutes les déesses provinciales viendraient un jour l'incorporer dans l'armée des Haïthors. Il était non moins fatal que de ce fait même, elle coifferait l'indice hathorique, le ☯ ou le sistre, et deviendrait sur le tard, par la force des choses, une pseudo-mère de l'Astre; ou également, suivant les besoins, une fille de Rā, avec un sanctuaire à Héliopolis.

On sait en quoi consiste l'Ennéade d'Héliopolis. Un tel système constituait déjà en apparence une avance décisive sur la création grossièrement directe, et sans intermédiaire d'un principe féminin, sur la création par projection matérielle pure et simple d'une substance physiquement émanée ou détachée du dieu suprême.

Ce dernier procédé est trop universellement répandu, et l'ethnologie comparée le retrouve avec trop de continuité à travers toute la série des religions non évoluées (celles dites des «primitifs» ou des «non-civilisés») pour que la plus ancienne Égypte religieuse n'ait pas passé par ce stade. Et de fait, la ténacité avec laquelle les vieux mythes ont laissé des traces dans les textes, le rituel ou l'iconographie se retrouve également sur ce point de l'appareil religieux, tout comme on retrouve ailleurs, un par un, tous les traits de l'antique Dieu-Ciel, auteur de la vie et de la mort, de la foudre et de la pluie, etc. Démiurge, sa création simpliste consiste à détacher un fragment de sa substance vivante, d'où pullule ensuite la vie de notre monde. Et les mythes ou les débris de mythes égyptiens plongent ici, en effet, aussi avant qu'il est possible dans les profondeurs du passé, en même temps qu'on saisit souvent sur le vif les efforts tentés par les sacerdoce pour les adoucir ou pour les concilier avec les cosmogonies plus récentes. Malgré ces efforts, on y retrouve, un à un, tous ces dieux-cieux primitifs qui créent le monde de leur sueur, de leurs larmes, de leurs excréptions quelconques, depuis leur sang jusqu'à leur substance séminale, voire leur vomissement ou leurs excréments. Toutes les formes y ont passé, telles qu'on peut les trouver dans la série des cosmogonies des «non-civilisés». Mahan le Nigritien, Sô du Dahomey, Jakanda de Nigéria, Fidi Moukoulou... vingt autres encore des mythologies rudimentaires du monde noir, pour ne pas sortir du continent africain, nous en ont donné ces récits, et sous des formes presque pareilles. Bomba qui vomit le monde des Boushongos est le pareil de l'Atoum qui dans un acte semblable rejettait —, et crachait —, — encore qu'une série d'exégèses savantes l'ait fait ensuite soulever, *shou* et mouiller, *tafn*, pour arriver finalement aux nobles créations de l'air chaud et sec, presque une sorte d'oxygène, *shou* opposé au principe humide *tafn*, déjà presque l'hydrogène des systèmes alexandrins.

Nous voici en apparence bien loin de notre Soleil Thébain? Pas bien loin cependant, puisqu'il suffit d'un coup d'œil sur les scènes ou les textes des né-

cropoles de Thèbes pour retrouver, en pleine époque ramesside, là même où va passer le cortège de la Fête de la Vallée et le Roi des Dieux, la survivance obstinée de ces démiurgies barbares. Elles habillent Amon-Rā comme d'une défroque bigarrée, une sorte de véritable manteau d'Arlequin. C'est Rā qui, s'adressant aux quatre races humaines, leur rappelle les étranges procédés, dignes d'un véritable démiurge congolais, dont il usa pour les tirer de sa substance. Ailleurs, la légende montrait qu'il avait pleuré, *rom*, les hommes, *romitou*; et le jeu de mots n'est pas, comme on pourrait le croire, exercice d'allitération de basse époque, à la façon des pauvres jeux d'esprit des étymologies ptolémaïques. Il traduit, adapté au mythe solaire, une légende où le vieux dieu-ciel Hirou, ou Horou, avait pour face le ciel, et dont les yeux avaient pleuré la création. Une version plus rude et plus près de la donnée archaïque voyait dans la création la sueur de la face divine. C'était, sous une forme à peine modifiée, la légende universelle du dieu Tonnerre, du dieu Pluie des « Primitifs »⁽¹⁾. Ailleurs encore, les gouttes de sang du Soleil, à la suite de sa circoncision, expliquaient à la fois l'institution du rite et l'origine divine de la vie terrestre, née du meilleur de la substance divine. Les différentes versions du mythe d'Atoum, où l'éjaculation de la semence du créateur féconde le monde, traduisent à la fois plusieurs mythes à peu près semblables, mais distincts aux origines. Ils déclinent surtout les efforts successifs pour adoucir ce que la donnée littérale pouvait sembler garder de trop brutal. Les textes les plus importants en ont gardé deux récits principaux. Dans l'un, c'est le récit littéral où Atoum et son geste sont seuls mentionnés. Dans l'autre, c'est l'essai de détachement d'Atoum d'une ombre de lui-même⁽²⁾. L'idée finale d'envisager pour la création matérielle un geste, une activité devenue personne en Iousōsit semble marquer un effort, ou un degré de transition, celui où l'*āpətñ* du dieu est déjà individualisée, distincte de lui, et tend à s'identifier avec le principe féminin. Iousōsit s'apparente déjà, en

⁽¹⁾ L'adaptation de la donnée primitive où la pluie émanée du dieu-ciel féconde le sol terrestre se retrouve pour le Mîn du Désert Oriental, encore associé à la pluie et à l'orage dans les textes de l'époque historique.

⁽²⁾ L'exégèse de ce texte tend à établir que

l'ombre d'Atoum, le  , constitue une première tentative pour expliquer le passage de l'essence divine, du *əsərəw* qui est la substance même d'Atoum, à une manifestation *khopir* qui dégage de lui, pour la première fois, un « aspect » déterminé.

ce sens, aux Sokhmit, aux Bastit et à leurs sœurs. Il y a apparence que la donnée n'ait pas fait fortune dans la légende héliopolitaine. Elle n'est peut-être que subtilité théologique. Elle ne s'est pas encadrée dans la construction de l'Ennéade et reste confinée dans les cultes locaux d'Héliopolis.

Quoi qu'il en soit, la personnification des actes ou des énergies en déesses-mères, fût-ce sous la forme plus grossière des énergies physiques, constitue donc un progrès déjà notable. D'autre part, elle voisine trop avec les procédés du Thot Hermopolitain pour qu'il n'y ait pas eu influence de celui-ci sur la doctrine Héliopolitaine. Et cependant, lorsqu'on regarde les suites effectives de ces essais sur ce qui regarde le Soleil Rā, on constate que ces spéculations n'ont eu presque aucun résultat pratique sur ce que l'on imaginait de sa naissance. Sokhmit et ses pareilles sont devenues surtout des femmes ou des filles du Soleil. C'est qu'en fait, le système hermopolitain contenait en germe des développements qui s'opposaient irréductiblement à ce qui constituait l'essence même de la cosmogonie d'Héliopolis, si l'on entend sous ce terme l'ensemble déjà savant et factice, conglomérat plutôt qu'amalgame, dont les lignes maîtresses dominent tout le système thébain sous les auspices du dieu composite Amon-Rā. Maspero⁽¹⁾ semble reprocher à la création hermétique de n'avoir pas su s'élever plus haut que la parole. Au lieu de gesticuler la création, Thot l'avait criée — mais on n'avait pu s'élever jusqu'à la lui faire penser. Il se peut. Mais l'Éternel de la Genèse a proféré la création. Il ne l'a pas pensée. Rationnellement, la transition n'avait rien d'insurmontable. De la parole émise par la voix aux concepts mentalement énoncés, puis à l'intelligence de la Raison pure, l'espace a été comblé ensuite par les philosophes des derniers siècles de la pensée égyptienne. Qu'elle ait été parlée et non réfléchie, la création du dieu d'Hermopolis se passait, en tout cas, par à priori, de la nécessité d'une matière coexistant à son éternité et nécessaire organe de transmission du dieu à la vie organisée de l'Univers. La création *ex nihilo* n'est expressément formulée en aucun texte de l'Égypte classique. Mais le dogme d'Hermopolis la supposait possible à formuler un jour. Celui d'Héliopolis s'y opposait par définition préalable⁽²⁾. Je ne crois pas que le temps ait encore ébranlé les propositions

⁽¹⁾ MASPERO, *Études de Mythologie et d'Archéologie*, t. II.

⁽²⁾ En somme, on arrivait par Héliopolis à

cet insoluble antagonisme qui, aux débuts du christianisme, affronte le rationalisme de la métaphysique grecque. C'est peut-être une des

que Maspero a formulées le premier sur le système de Thot et de l'Ogdoade. Il est un point cependant où il semble difficile de le suivre, c'est quand il insiste sur le caractère factice des quatre couples issus du démiurge. Le système n'avait pas besoin de parturition, ni de naissances, puisque tout procérait directement de la parole du créateur. C'était supprimer les déesses mères, et leur création semble en effet artificielle, mais elle ne me paraît en rien une imitation des couples mâle-femelle de l'Ogdoade d'Héliopolis. Nahou, Hahou, Kakou et Amanou représentent des étapes de la matière et n'ont, il est vrai, nul besoin d'une compagne. En substance, le démiurge, sa parole, les mots, les sons, les cris, les noms s'habillant de matière suffisent à expliquer toute la création.

Et pourtant, là aussi, nous trouvons des couples divins. Quel besoin en est-il? Il n'est pas très difficile d'expliquer cette apparente contradiction. L'Ogdoade, forme plus savante, plus étudiée, et postérieure à la donnée Maäit-Nahimâouit, résume en elle tout le divin ayant pris forme d'énergie. Mais — différence essentielle avec Héliopolis — chacun des Huit du Temple, des Huit d'Hermopolis, du , n'est qu'une manifestation de l'Unique, et chacun l'est *àxwpisw*.

Les divinités issues d'Atoum ont, au contraire, une individualité distincte, parce que, sauf le premier couple, visiblement calqué sur la donnée hermopolitaine, la construction s'est faite en étagéant des couples pris à des mythes qui étaient autrefois indépendants d'Héliopolis : le couple naturiste Terre-Ciel, et les deux couples Jour-Nuit d'Osiris-Isis et de Sit-Nephthys : indépendance qui dressera toujours, par la suite, une barrière infranchissable. Mais une autre donnée initiale constitue une différence plus marquée encore : ces couples Hahou-Hahouit, Nahou-Nahouit, Kakou-Kakouit, Amanou-Amanouit de l'Ogdoade, ces huit que Maspero juge si pâles, si fluides, leur caractère si vague et leur personnalité si faible, proviennent justement de ce qu'ils ne sont rien par eux-mêmes — sinon une émanation du Dieu Un. Ils ne se reproduisent pas, ils n'ont pas de famille, et voilà le point essentiel. Ils ne servent pas à l'enfantement, à la différence des vieux couples héliopolitains. C'est que, bien

raisons secrètes de la faveur du Thot trismégiste dans la philosophie hellénique que de s'accorder

si bien avec les conclusions du monde grec sur la matière et la création.

examinés, ils ne représentent que des éléments primordiaux de la matière inerte, des éléments qui ne trouvent leur énergie vitale qu'une fois animés par la transsubstantiation du Un.

Mais si ces couples ne se reproduisent pas, pourquoi la théologie de Thot-Hermès voulait-elle donc deux sexes à ces principes de l'Univers? Pourquoi elle, qui avait su délivrer le démiurge de l'intermédiaire d'une compagne, d'une Déesse-Mère, maintenait-elle dans la matière mondiale le principe mâle et le femelle? Il semble qu'il y ait eu là — et je me garderai bien d'appuyer — l'ébauche encore bien rudimentaire — ou, si l'on préfère, une équivalence de grossière approximation — de ce que serait, dans une science déjà plus précise, la notion de deux forces, de deux fluides, le positif et le négatif, dont la manifestation de la vie exigeait les énergies combinées.

Qui ne voit, en tout cas, les différences avec la construction d'Héliopolis? Et qui ne soupçonne les emprunts que celle-ci essaya de faire à Hermopolis au profit de son vieux Dieu-Ciel? Son système naturiste, en échelonnant Shou et Tafnouit, puis Sibou-Nouit, et de là, avec les quatre : Osiris-Nephthys-Set-Isis, le reste du monde sensible, représente une vue savante, une philosophie qui n'a rien de «primitif» et pourrait bien, en fin de compte, être le reflet de l'ordre suivi par le verbe créateur de Thot. Les analogies frappantes de ce que l'on sait de Nahou avec les caractères du couple Shou-Tafnouit et de Hahou avec Sibou-Nouit sont des plus suggestifs à cet égard.

Que si l'on considère à présent l'Ennéade d'Héliopolis, on n'y trouve pas de naissance de Rā — le Soleil n'y naît pas. Il existe, il est vrai, à la base de tout le système, de la façon la plus simple, en faisant de lui d'abord un Atoum ayant pris forme. Atoum, le vieux dieu-ciel Atoum, contenant en puissance tous les *khopirrou*, est un Atoum Khopirrî et s'est manifesté en Atoum-Rā — l'Atoum-Rā du formulaire memphite : donc en Soleil. Les grands scarabées votifs surmontés d'un disque solaire ne signifient pas autre chose. Il n'y aura plus qu'à faire plus tard d'Atoum un Soleil primordial, un Soleil mort ou un Soleil nocturne pour adapter Rā Soleil au rôle de dieu primordial et suprême dans les textes thébains.

Mais si nous regardons sur les monuments thébains la façon dont naît le Soleil Rā, la belle ordonnance de l'Ennéade fait place à des représentations où les choses se passent autrement; qu'elle soit figurée comme une Vache

ou comme une femme, c'est Nouit, la voûte céleste qui met au monde le Soleil, et c'est elle qui l'absorbe le soir venu. Et si des peintures mystiques nous font voir un Soleil enfant naissant au matin d'un calice de lotus, ce lotus n'en est pas moins plongé dans l'Océan du firmament liquide, c'est-à-dire dans une Nouit. C'est que l'Ennéade avait beau essayer de construire le monde sur un plan de cosmogonie savante, l'Ennéade n'était que le fruit de spéculations théologiques, bien postérieures à un système moins approfondi, mais plus simple et singulièrement plus ancien, et que la Triade classique a traduit au mieux. Et il faut sur ce point donner raison à Budge quand il soutient, à l'encontre de Maspero, la priorité historique de la Triade sur l'Ennéade. Mais que traduisait en fin de compte le concept du couple et du dieu fils de la Triade? Les deux personnes, mâle et femelle, dont l'union crée la vie, et où le dieu fils la perpétue. Un Atoum plus ancien créait ainsi le monde. La «semence d'Atoum» y fécondait les eaux de l'abîme, — et le *noun* impersonnel, chaos mélangé de matière inerte, de ténèbres concrètes, conçoit et prend la personnalité du fait de cette conception en devenant de Noun la Nouit principe féminin. Il n'en demeurait pas moins, par voie de conséquence, que la substance de Nouit était le véhicule indispensable à la manifestation matérielle de l'Univers. Dans l'ordre imaginé, pour l'Ennéade, c'est Sibou qui féconde Nouit. Mais en fait et jusqu'aux dernières représentations, c'est des flancs de Nouit que jaillit le Soleil. Ira-t-on dire que le Soleil est né du dieu Chtonien Sibou? C'est ce qui permet de soupçonner que Sibou, en cette théodicée, est un emprunt naturiste à un système inspiré d'Hermopolis, et que Toum, Dieu Ouranien, principe mâle, fécondant Nouit, matière céleste, principe féminin, est à la base du système spécifiquement héliopolitain, reproduit ensuite par toutes les Triades égyptiennes. Que Nouit ait eu comme premier-né un Soleil est à présent une toute autre affaire, et la suite de cette étude le montrera, j'espère, avec les preuves à l'appui.

Mais un tel système est déjà d'une largeur de vues, il témoigne d'un effort synthétique qui n'a rien de primitif. L'Atoum des formules des Pyramides et la Nouit-Mère sont déjà le résultat d'un enseignement raffiné. L'Atoum primitif, nous en retrouvons les semblables, dans ces dieux tels que le Min de Panopolis, le Sopdou du Nord-Est égyptien, l'Har Haroéris, probablement l'Onouris thinite, et bien certainement l'Amon de Thèbes. Ceux-là sont

antérieurs aux Triades. Seule la symétrie des listes sacerdotales les a pourvues d'une famille à l'âge de l'Égypte religieusement unifiée. Leurs mythologies nous sont parvenues tellement à l'état de poussières⁽¹⁾ qu'il est difficile de reconstituer au juste le mécanisme. Mais l'Amon Thébain, grâce aux monuments, est un peu plus accessible. Ces dieux créaient directement le monde — sans le secours d'une compagne et sans se préoccuper d'un dieu-fils. Maut, la compagne d'Amon, est la plus fluide des entités : tantôt, de par son nom même, assimilée à la Nekhabit d'Eilythia, tantôt à toutes les Haïthors du type de Dendérah. Elle cède parfois la place à la « grammaticale » Amonit, sans qu'il soit possible d'ailleurs de les distinguer entre elles. Les fêtes du calendrier thébain représentées sur les bas-reliefs le montrent assez clairement. Et la filiation Maut-Khonsou achève de montrer la formation artificielle de la famille, comme sa date très tardive dans la construction du Panthéon classique.

Or, si choquante que puisse sembler une telle suggestion, on peut se demander si ces divinités si anciennes, malgré leur barbarie apparente, n'étaient pas, après tout, plus proches du concept de Thot que de l'Atoum-Rā du sacerdoce d'Héliopolis et de son Ennéade. Comme Thot, ils n'avaient pas besoin de compagne, et leur action créatrice se manifestait sans intermédiaire, ce qui permettait ultérieurement toutes les épurations.

En faisant du couple et du dieu-fils la base du système, puis en imaginant, mais par couples encore, une succession d'êtres divins issus du créateur, la thèse héliopolitaine devait, au contraire, se heurter à des difficultés que les subtilités théologiques ne surmontaient que pour se retrouver encore en présence de difficultés nouvelles. Que Nouit fût fécondée par Sibou (thèse naturaliste du dieu Chtonien et de la Déesse ouranienne), laissait intact, à la rigueur, le démiurge suprême, puisque Nouit y était fille d'Atoum. Que la déesse ciel demeurât la Mère du Soleil pouvait s'expliquer encore si le Soleil n'était que son Père Atoum (ou même un Soleil Rā primordial) qui se renouvelait ou qui se manifestait en son Fils. Le rôle de Sibou n'en restait pas moins inconciliable avec cette donnée. Et surtout qu'elle le voulût ou non, la conception héliopolitaine revenait toujours à établir deux auteurs à l'origine du monde, le masculin et le féminin, qu'on les appelle Atoum et Nouit ou de

⁽¹⁾ Sur les difficultés résultant de la non-exploration de leurs sites géographiques jusqu'à l'heure actuelle, cf. MASPERO, *Myth. Arch.* Rapport à l'Institut Égyptien, t. I, p. 17 ff.

tous les autres noms. Et elle venait sans cesse s'y heurter lorsqu'elle essayait de dégager le créateur pour en faire le suprême et unique principe de l'Univers. Malgré tout ce qu'elle a dit et répété en ses hymnes ou ses litanies, elle se trouvait alors, pour le dégager, rejetée vers la cosmogonie des Dieux-Cieux solitaires. Mais la naissance du Soleil, y fût-elle tenue pour n'être que la manifestation de son Père, faisait de nouveau intervenir la présence de sa Mère. Il aurait fallu imaginer le Soleil sortant directement de la volonté de son Père, ou celui-ci, Soleil *in fieri*, se révélant, prenant forme et créant le monde. Sans doute le sacerdoce thébain sut-il s'élever jusque là sur le tard⁽¹⁾. Mais les textes, comme les représentations religieuses, nous montrent que si la tentative fut faite, elle ne parvint jamais à supplanter l'ancienne formation du Soleil né des flancs de la Divinité Ciel Féminin.

Il n'en est pas qu'une seule raison; il en est plus de vingt. Et au nombre des plus décisives figure probablement la moins métaphysique de toutes, celle qui résulte avant tout des phénomènes historiques : celle que Rā, Soleil Triomphant, Soleil Créateur, Père des Dieux et des Hommes, ne parvenait à ce rang que chargé d'une mythologie dont on ne pouvait le dépouiller. Elle était le fruit de siècles et de siècles encore d'adaptation des mythes solaires de toute l'Égypte. Et avec ces Soleils locaux, avec leurs naissances et leurs mères, c'était prendre par surcroît l'héritage des dieux sidéraux, des dieux-jour et des dieux-Lumière, avec les Mères divines dont les enfants sont une aurore ou une Étoile. Le Soleil n'est venu qu'après eux, et comme une sorte d'enfant d'adoption. Il s'est assimilé leurs fonctions, leur rôle, leur légende, jusqu'à leurs traits; mais il a pris aussi nécessairement leurs mères. Si le grand dieu Soleil était bien Rā, devenu en Thèbes Amon-Rā, il ne pouvait que rester dans ce cadre et chargé de tout l'appareil. Ou bien il eût fallu créer de toutes pièces, à l'usage de Thèbes, un nouveau Soleil.

Il s'en suit que le Soleil Rā incorpora dans le formulaire et dans l'iconographie thébaine, non plus seulement les déesses qui, directement assimilées à l'Isis-Haïthor, avaient été les mères des Soleils dans les cultes provinciaux; mais aussi toute la troupe des divins acteurs qui, au temps de la prééminence des successeurs immédiats des Dieux-Ciel — et singulièrement de celle de

⁽¹⁾ *E.g.* le texte cité un peu plus haut du sarcophage de Petamon. Mais précisément,

comme je l'ai dit, en sortant de la donnée héliopolitaine pour prendre celle d'Hermopolis.

l'Atoum primitif ou de l'Hor Haroéris du Nord du Delta — avaient tenu un rôle de premier rang.

Parmi eux, un certain nombre d'entités féminines, mères de dieux-Stellaires ou de Dieux-Lumière, étaient si fortement incorporées au mythe que celui-ci, sous peine de se diluer pour disparaître entièrement, devait les agréger au mythe solaire. Du moment qu'Atoum-Rā et Amon-Rā étaient tenus pour avoir contenu en eux, dès les origines, tout ce qui était attributions de ceux que l'on avait appelés jadis d'autres noms, de telles divinités faisaient partie, en quelque sorte *de jure*, des compagnons du Soleil. Et puisque, pour les entités féminines, leur fonction essentielle était la maternité, elles aussi furent mères de l'Astre, les unes littéralement, et les autres sous la forme de l'allaitement.

Je crois que deux exemples suffiront pour donner une idée d'un système dont l'inventaire plus complet deviendrait un chapitre entier de l'histoire des mythes égyptiens. Il m'a semblé que le couple de Neith-Selkit d'une part, et celui des deux nourrices divines  Sakhaït-Horou et  Htmsit donneraient deux cas assez typiques pour permettre de juger de l'ensemble.

Les scènes des Mammisit des sanctuaires de l'Égypte gréco-romaine n'ont fait, à cet égard, que reproduire les données les plus anciennes, en les appliquant à la triade locale. Sous quelque nom qu'ils se déguisent, c'est bien toujours le dieu primordial, principe mâle, conçu comme dieu lumière, dieu jour, et qui féconde la matière, principe féminin, d'où naît et renaît sans cesse un dieu enfant, réincarnation de son Père, et à son tour dieu d'un nouveau jour, d'une nouvelle lumière, ou, finalement, nouveau Soleil. Bien loin de représenter une mise au point de systèmes modifiés et transformés par les élaborations savantes des dernières théologies, les scènes des chapelles d'Edsou, des deux édifices de Dendérah ou les débris de celle de Komombo ne font que reproduire des images et des concepts millénaires. A leur tour, les scènes des « naissances miraculeuses » des Pharaons assurent par le document la liaison avec la période ancienne. Elles se bornent à attribuer à un Césarion, à une Hatshopsitou, à un Amenôthès ce que l'on enseignait de la gestation et de la naissance d'un Soleil. Les formules des Pyramides memphites ne faisaient pas autrement, elles non plus, lorsqu'elles donnaient à un Ounas ou à un Papi les enfantements et les allaitements attribués à un Soleil. Dans les cha-

pelles des naissances royales, la Reine joue littéralement le rôle d'une Nouit ou d'une Haïthor, de même que le dieu local y joue le rôle d'un Dieu-Ciel. Et finalement le mythe entier se retrouve, par fragments, dans le reste des textes du rituel Héliopolitain gravés dans les couloirs des Pyramides.

La chaîne paraît donc solidement attachée qui relie entre elles les représentations de tous ces sanctuaires, et qui fait d'une scène d'Edfou, de Dendérah ou d'Ermonthis la réplique exacte des bas-reliefs des Temples thébains ou du formulaire memphite. Une telle continuité démontre que le Soleil Thébain, en s'identifiant à Rā, après avoir été Montou, était désormais semblable au soleil de tous les sanctuaires où le mythe d'Héliopolis s'était substitué en fait au Dieu-Père ou au Dieu enfant local. Elle autorise donc à user légitimement de chacune des scènes ou des textes de ce corpus pour l'exégèse de la naissance thébaine d'Amon-Rā.

La présence obligatoire de Neith et Selkit, symétriquement opposées dans la représentation de l'union divine du Père et de la Mère, indique par ailleurs à elle seule combien toute une partie de la donnée remonte à une période singulièrement plus ancienne que la geste de Rā, telle que l'organisera l'Ennéade Héliopolitaine. La Neith stellaire du Delta, dont l'indice ,  ou  reproduit, schématisés, les contours de sa constellation⁽¹⁾, de son  céleste, est primitivement la mère d'un dieu-jour, parfois un Horus, du type Hor-Sî-Isit, celui que nous retrouvons, par exemple, dans les papyrus magiques ou dans les stèles d'Horus; ou bien celui qui s'est confondu plus tard, par allitération, avec le Sovkou du Fayoum. Selkit, qui préside à la constellation du Scorpion, semble une des plus anciennes et des plus importantes divinités qui aient jadis régné dans les grandes mythologies antérieures au cycle d'Héliopolis. Le fait même qu'elle apparaisse déjà dans les figurations préhistoriques ou protohistoriques⁽²⁾ est assez significatif à cet égard et vient confirmer l'impression que donne déjà de son importance sa présence invariable au cours

⁽¹⁾ Certains dessins plus élaborés substituent à ces abréviations courantes une sorte d'ovale allongé fait de deux anneaux superposés , d'où sortent, aux deux extrémités, quatre antennes à la pointe recourbée : *e. g.* à la Vallée des Reines, au tombeau de Nofrititi. Je laisse de côté les deux  entre-croisés du culte aniconi-

que de Neith. Cf. MALLET, *Culte de Neith à Saïs*.

⁽²⁾ *E. g.* les monuments ou les amouettes de la période de Neggadeh et des dynasties thinites et notamment ceux du «Roi Scorpion». Cf. QUIBELL, *Hieraconpolis*, pl. XII, XVII à XXIV et XXXIII - XXXIV, ainsi que les répertoires de Fl. Petrie.

des rites millénaires dans les défilés des symboles divins, soit aux fêtes des « Jubilés » soit au moment du « Rituel de Fondation ». Elle aussi a eu jadis son royaume céleste, où les morts, devenus des ፩፩, s'identifiaient à son divin fils. Les textes de la compilation héliopolitaine nous montrent le Roi déifié assimilé à ce dieu « en ton nom de celui qui réside dans le domaine du Scorpion »,  ⁽¹⁾. Telle elle apparaît dans les tableaux du firmament, ou ceux des voûtes astronomiques des temples ramessides ou encore dans les chambres du Sarcophage au Biban el-Molouk ⁽²⁾, en figure de femme, coiffée de l'indice de sa constellation : telle la représentent encore, à tout instant, les peintures des caveaux funéraires des nécropoles thébaines. On l'y voit quelquefois (par exemple au tombeau de Nofritari) tenant dans les paumes de ses mains les deux étoiles qui terminent les pinces du scorpion sidéral ⁽³⁾. Dans le répertoire de la recension memphite, le mort divinisé — celui qui devient un astre indestructible, un  — s'assimile à « la Grande qui réside dans la demeure du Scorpion »,  ⁽⁴⁾. Il accourt à l'asile des maisons de Selkit  ⁽⁵⁾ et il adjure « celui qui est dans le domaine de Selkit » ⁽⁶⁾.

Semblable à ces êtres divins qui par couples symétriques se partageaient autrefois, sous divers aspects, la suzeraineté du ciel, tels l'Isis-Nephthys, ou le couple mâle Horus-Sit, Neith et Selkit constituent, dès les temps du rituel memphite, ces deux divinités symétriques que nous retrouvons par la suite ; non seulement, bien entendu, dans les scènes des Mammisit ou celles des naissances miraculeuses, mais dans les représentations de tant de tombes de Deir-el-Médineh ou de Dirâ' Abou'n-Nâga. Elles y protègent, ainsi associées, le mort divinisé, celui qui après avoir été un Osiris-Soleil, redeviendra un Horus-

⁽¹⁾ *Pyramides*, § 183 = *Ounas*, l. 257.

⁽²⁾ E. g. au tombeau de Séti I^r.

⁽³⁾ Cf. H. GARDINER, *Professional Magicians in ancient Egypt*, dans les *Proceedings S. B. A.*, t. XXXIX (1917), p. 34-43, où l'on trouvera une large bibliographie relative au signe du Scorpion, mais où la nature stellaire de Selkit n'a pas été examinée.

⁽⁴⁾ *Pyramides*, § 1469.

⁽⁵⁾ *Pyramides*, § 1273. C'est là un exemple de la signification stellaire du terme de  en ces sortes de textes. Le passage appartient à ces morceaux quadripartites, où chaque strophe correspond à l'incantation d'une des quatre régions du ciel. La suite est trop obscure pour que je m'aventure à en risquer une traduction.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, § 183.

Lumière :    ⁽¹⁾ « Neith est derrière N. Selkit est sur ses deux mains ».

Puis au moment où l'on dépèce la victime du sacrifice, la colonne vertébrale (?) « est à Neith et Selkit »,    ⁽²⁾. Les jambes de l'être humain divinisé « sont celles de Neith et de Selkit »; donc « il monte et s'élève au ciel »    etc. ⁽³⁾. Cette dernière citation souligne assez, je pense, le caractère stellaire de nos deux déesses. Enfin, celle que voici, plus intéressante, fait partie d'une série d'adjurations destinées à procurer aux morts divinisés la faculté d'aller et de venir dans le ciel. Elle appartient à ces types de quasi-sommation magique, où l'on affirme que refuser telle ou telle faculté au mort divinisé équivaudrait à arrêter les manifestations de la vie des dieux, le cours même de leur existence sidérale :

« Ce serait comme empêcher la naissance de Selkit que d'empêcher  de venir en tout lieu où elle est »      ⁽⁴⁾. Le fait même d'être énumérée, dans le reste de la formule, au nombre de divinités célestes du rang de « celui qui ne connaît pas de limites » (Haroéris?), d'Horus, d'Orion, de Sopdit, d'Anoubis « ouvreur des chemins », en dit assez sur la place de Selkit dans les vieilles hiérarchies divines de l'Égypte ⁽⁵⁾.

Plus fréquemment encore, dans la décoration symbolique des hypogées thébains, le couple Neith-Selkit fait symétrie avec l'autre couple Isis-Nephthys, celui qui, antérieur au mythe de l'Osiris pathétique, représente les déesses du ciel du matin et du ciel du soir. Leur quatuor devient l'expression des quatre régions cardinales du plan céleste. Il est le pendant des Quatre Enfants d'Horus dans le mythe de l'Hor Haroéris qui, lui aussi, les a légués au cycle

⁽¹⁾ *Pyramides*, § 1375 = *Mirinri*, 782. Voir un peu plus loin pour l'orthographe *Selkit-Hatou* de la leçon de *Nofirkari*, l. 1140 au § 1547. La colonne vertébrale (?)  de la victime du sacrifice, dans la liste des préparations, est offerte symétriquement à Neith et à Selkit.

⁽²⁾ *Ibid.*, § 1547.

⁽³⁾ *Ibid.*, § 1314.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, § 1435. Le mot à mot renverse en

apparence l'équation magique : « que si l'on empêche la naissance de Selkit,  est empêché de venir en tout lieu où tu es ». La « naissance »  de Selkit désigne significativement en tous ces textes la réapparition à l'horizon d'un astre; son lever quotidien est .

⁽⁵⁾ Cf. les versions comparées de *Papi* 647 et de *Mirinri* 745.

osirien. La plus noble expression plastique de ce concept est traduite, sur les sarcophages royaux de la fin de la XVIII^e dynastie, en ces belles figures, où, semblables à des anges, les quatre Déesses étendent leurs longues ailes, en signe de protection, sur les quatre angles du monument⁽¹⁾. Ici encore, comme chaque fois qu'on a la patience de rechercher dans les textes memphites, la symbolique thébaine n'a fait que traduire en figures des formules des Pyramides : « Isis, Nephthys, Neith, Selkit, . . . en ce jour où vous protégez le trône divin⁽²⁾ . . . ». La formule qui fait suite immédiatement invoque « le Chemin de l'Horus ». La liaison semble voulue, pour assimiler les quatre divines protectrices des quatre côtés du ciel égyptien, dans leur ensemble, à la voie céleste que parcourt l'Horus du matin, le jour nouveau, et qu'à son tour doit parcourir le mort divinisé.

Un nouvel exemple de formule quadripartite, en présentant de nouveau les quatre déesses nous donne, pour les filiations de chacune les parallèles suivants : « N. vous a vu — comme Horus voit Isis — comme Nehebkaou voit Selkit, comme Sovkou voit Neith — comme Sit voit  Tetiab (*sic*, pour Nephthys⁽³⁾) ».

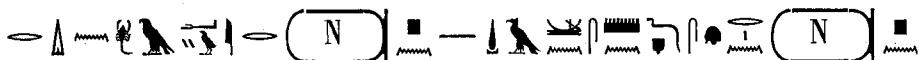
⁽¹⁾ *E. g.* le sarcophage de Aï au Musée du Caire, et ceux d'Har-m-habi et de Toutânkhamon au Biban-el-Molouk.

⁽²⁾ § 606 (= chap. 36a). Le texte, évidemment fautif, présente de nombreuses difficultés. La version de *Téti*, l. 206, ne possède malheureusement pas de synoptiques. La graphie    qui figure à deux autres reprises en ce formulaire (*e. g.* § 673, 1375) a suggéré aux premiers essais de déchiffrement la traduction « celle qui serre la gorge ». Speleers (*op. cit.*) a traduit de même, après Maspero. Il me paraît plus satisfaisant d'y voir le résultat d'une double confusion du lapicide où le déterminatif  de  a d'abord suggéré d'écrire   le scorpion (*cf.* *Nefirkari*, l. 1140); ce qui, à son tour, a entraîné abusivement la tête de bovidé  , déterminatif abrégé de l'ordinaire  le bœuf. Pour celui-ci, voir au sarcophage de Sapou d'El-Bersheh (Caire, n° 28083), côté 3,

l. 173-175 (= Formule XXXVI, l. 5, des textes de *LACAU*, *Rec. de trav.*, XXX, 188). Quant à la pseudo-Selkit du paragraphe 673 (= *Téti*, l. 309)     , il s'agit d'une autre divinité, dont le nom épithète seul a des analogies avec Selkit, mais dont le fils,   , peut être difficilement assimilé à Nehebkaou, fils ordinaire de Selkit. Cf. *infra*.

⁽³⁾ = § 489 (= chap. 308 *in fine*). Je ne puis aborder ici l'exégèse de cette formule pourtant si intéressante pour l'histoire du mythe. La présence de l'Horus fils d'Isis et du Sovkou fils de Neith démontre que dans les deux autres versets du quatrain, les deux dieux qui « voient » la déesse sont bien, eux aussi, des fils célestes. Celui de Selkit est présenté ici sous les apparences de   Nehebkaou : c'est-à-dire d'une épithète indicative de fonctions (*cf.* *Ounas*, l. 559 et 599). Il n'y a pas de rapports apparents avec le serpent polycéphale figuré sous le même

Cette énumération, qui condense, par symétrie, quatre cosmogonies distinctes de l'héliopolitaine nous ramène une fois de plus à des données bien antérieures au mythe de Rā. La façon dont elles s'y sont incorporées en passant par le mythe d'Osiris s'établit, dès les Pyramides, par des versets comme celui qui vient d'être cité un peu plus haut. « Protège ces quatre déesses, au jour où, etc. », où la mention du trône a visiblement amené le trône *osirien*. Mais ce n'est qu'un des procédés probables. Si l'on cherche comment elles sont entrées ensuite dans la famille des Mères du Soleil, le texte que voici fournit, je crois, une des autres modalités :



Selkit a donné ses deux bras⁽¹⁾ à N.; — elle a fait passer
sa mamelle à la bouche de N...⁽²⁾.

Pas plus que la formule osirienne, celle-ci ne contient, bien entendu, toute l'explication. L'assimilation s'est faite par tous les procédés à la fois, et les deux que je viens de citer ne sont que deux cas isolés. Tout ce que j'ai désiré en tirer, c'est que l'identité paraît suffisamment établie, par ces exemples, entre les fonctions et les gestes du couple Neith-Selkit dans les représentations thébaines ou ptolémaïques et dans les textes des Pyramides. Or, il n'y a pas de

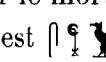
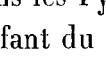
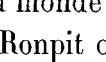
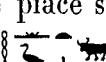
nom à la quatrième heure nocturne du périple solaire décrit dans les Syringes, ni avec le génie qui apparaît dans la dixième *Aat* du chapitre cxlix, ainsi qu'au chapitre cxxv; et encore moins avec la divinité féminine du nome de Hilmisou, celle dont la fête, commune à tous les cimetières de l'Égypte, était célébrée le 1^{er} du mois de Tybi. Cf. BRUGSCH, *Dictionn. géogr.*, 852, 1364. DARESSY, *Méridinet Habou*, p. 178 et BÉNÉDITE, *Tombeau de Neferhotpou* (= *Mémoires de la Mission franç. au Caire*, t. V, au calendrier). Autant que j'en puis juger, le Nehebkaou fils de Selkit serait un Horus analogue à l'Har-Tema, c'est-à-dire un dieu-aurore. Il est très important de noter cette épithète de *Nhbkau* pour les destinées stellaires des morts, ainsi mise en rapport par lui avec Selkit. On rapprochera de ce groupe

les formules destinées à permettre aux morts « d'aller vers Orion ». Cf. *e. g. Pyramides*, § 151, 186, 408, 723, 802, 819, 882, 925, 959, 1436, 1561, 1717, 2116, 2172, 2180 et ROEDER, *Archiv für Religionswiss.*, t. XVI (1913), form. R. 11. Le tout nous initie graduellement à la connaissance de l'Osiris-Étoile des mythes antérieurs à la légende de l'Osiris terrestre, et tend à confirmer, par un aperçu de plus, que les paradis sidéraux ont bien été parmi les plus anciens des séjours des morts égyptiens.

⁽¹⁾ C'est le geste que l'on voit dans toutes les représentations des Temples, où la déesse passe un bras autour du cou du jeune roi qu'elle allaite, tandis que de l'autre elle lui soutient le coude.

⁽²⁾ *Pyramides*, § 1427.

doute que dans le premier groupe, qu'il s'agisse d'un roi ou d'un jeune dieu des Mammisit, c'est bien un nouveau Soleil que nos deux déesses allaitent. Il n'y a pas de doute non plus que nos divinités ne soient des Régentes Célestes de Constellations. Et la présomption naît donc du tout que le nouveau-né qu'elles nourrissent ne fut pas un Soleil aux origines, mais un de ceux que le cycle des Horus finit par résumer dans l'Hor-Douaït⁽¹⁾.

Voici à présent un autre couple non moins caractéristique : les deux fidèles nourrices du Soleil, dont il semble qu'aucune naissance divine ne saurait se passer. Naissances miraculeuses d'un Amenôthès⁽²⁾ ou d'une Hatshopsitou⁽³⁾ ou d'un Césarion⁽⁴⁾, elles allaitent le nouveau-né, comme elles le font du Soleil enfant des Mammisit⁽⁵⁾, trait pour trait, sans rien changer. Et dans les textes des Pyramides, on les voit traiter le mort revenu à la nouvelle vie comme elles le feraient d'un Soleil⁽⁶⁾. L'une est , « celle qui allaita Horus »⁽⁷⁾, et l'autre , celle qui, dans les Pyramides, donne naissance à un Soleil Rā, qualifié de veau d'or et d'enfant du ciel⁽⁸⁾. On notera que la première est dite celle qui allaita « Hor » et non pas « Rā ». Elle n'est pas, primitivement au moins, une Isis, puisqu'Isis est déjà nommée dans cette formule⁽¹⁰⁾. Ce n'est donc pas de l'Horus Sî-Isit qu'il peut s'agir, mais plutôt, suivant toute apparence, de l'Horus de l'Aube, devenu l'Horus Étoile du Matin, et bien plus tard assimilé au Sî-Isit. C'est cet Horus encore, ou tout au moins un de ses pareils, que  mettait au monde, et je pense bien le retrouver à Deir-el-Médineh, au Papyrus de Sî Ronpit ou aux caveaux d'Arinofir et de Sennedjem, sous la forme de ce personnage placé sur le dos du jeune veau⁽¹¹⁾, devant les deux arbres du portique céleste .

⁽¹⁾ Sur le Sovkou fils de Neith, cf. BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, index, s. v.

⁽²⁾ GAYET, *Le Temple de Louxor*, pl. LXVI (= LXVII), fig. 185-186 (= 192, 193).

⁽³⁾ NAVILLE, *Deir el Bahari*, pl. LIII.

⁽⁴⁾ Bas-reliefs d'Erment, *Description*, Ant., t. I, pl. 96.

⁽⁵⁾ Cf. *supra*, p. 146. CHASSINAT, *Mammisi d'Edfou*, p. 29 et pl. XV. Les scènes sont identiques dans les deux Mammisit encore inédits de Dendérah.

⁽⁶⁾ § 1375. Les quatre divinités mères des quatre régions célestes Isis, Nephthys, Neith-Selkit sont déjà en même temps à leur poste de protection, comme elles le seront plus tard aux quatre angles des sarcophages.

⁽⁷⁾ Speleers traduit « celle qui se souvient de Horus », ce dont on ne voit pas le sens.

⁽⁸⁾ *Pyramides*, § 2080.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, § 1029.

⁽¹⁰⁾ Cf. *supra*, p. 170, note 3.

⁽¹¹⁾ On l'a confondu avec le jeune veau figu-

Si la nature stellaire des deux nourrices ne semble guère douteuse, il est plus malaisé de retrouver les entités précises qui se cachent sous leurs noms. Les identifications inspirées de la géographie terrestre ont été proposées depuis longtemps. Le  de la Vache  ⁽¹⁾ a été assimilé au sanctuaire de l'« Haïthor locale » d'Aphroditopolis (Atfeh), et celui de  à un sanctuaire voisin de la capitale du nome Libyque. Nos deux déesses ont donc bien eu un culte, et sous leur nom, l'une dans le Delta et l'autre en Haute-Égypte. Mais est-ce assez pour décider que les cultes de ces Mères du Soleil sont bien originaire de ces deux localités? On ne s'aviserait pas de chercher à Pselkis de Nubie (Dakkèh) l'origine d'un culte ayant tenu rang aussi élevé que celui de Selkit. Il est plus prudent de voir d'une façon générale en ces deux déesses-mères, comme on le fait pour le  d'Ouasim, par exemple, les survivances d'anciennes mythologies stellaires, et de présumer que leurs cultes (dont seuls d'infimes débris nous sont parvenus par le formulaire héliopolitain ou par l'imagerie traditionnelle) couvraient autrefois une partie du territoire égyptien, avant de se concentrer finalement en ces deux noms. Sopdou également peut donner l'apparence d'un dieu local du nome « Arabique »; et son culte était en effet concentré à l'époque historique à Pi Sopdit, où l'on gardait une des reliques du dieu, sa dent « pointue », 

rant le Soleil nouveau-né, et la confusion a bien pu être le fait des Égyptiens eux-mêmes, dès la rédaction des versions thébaines. Mais le papyrus de Si-Ronpit (publié par Speleers) ne donne pas de prise au doute, quand il nous montre (de même qu'au tombeau de Senne-djem) un personnage divin placé sur le dos du veau — et que le chapitre cix nous le donne expressément comme étant l'Étoile du matin. On saisit une fois de plus le procédé qui a consisté à colloquer à l'iconographie solaire de Rā des images qui s'appliquaient plus anciennement au mythe de l'Horus Jour Nouveau. On

notera par surcroît qu'en cette représentation, le Soleil même figure entre les deux arbres sous la forme du disque rouge, c'est-à-dire naissant à la vie nouvelle. Cf. *infra*, à la « symbolique » pour les valeurs des couleurs.

⁽¹⁾ Cf. LEPAGE-RENOUF, *Book of the Dead*, au commentaire du chapitre cx dans les *Proceedings* de la Société Biblique, année 1895, p. 100.

⁽²⁾ Cf. *supra*, p. 143.

⁽³⁾ NAVILLE, *Saft el Henneh*; cf. ERMAN, *Æ. Z.*, 1882, p. 214, et LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 28, où le dieu garde encore l'apparence anthropomorphe.

Avec Neith et Selkit comme avec Sakha-Hor et Htmit, nous arrivons en présence d'un groupe extrêmement nombreux, où les déesses stellaires sont aussi distinctes des déesses-Ciel qu'une Sirius-Sopdit ou qu'une Khonsit, Épouse de Sopdou, peuvent différer d'une Haithor ou d'une Marit-Soghar.

C'est une véritable armée divine. Les troupes ne s'en présentent plus en formations régulières. Les successives théologies en ont disloqué et émietté les ordonnances. Ces Mères, ces nourrices d'un dieu victorieux et bienfaisant, qui devint un jour un Soleil, elles apparaissent encore un peu partout dans le corps de l'appareil sacré des sanctuaires égyptiens, textes ou images, et surtout dans les recueils des rituels ou des conjurations funéraires, où il est de règle constante que persistent le plus longtemps les survivances des vieux âges : formules des Pyramides, livres dits «des Morts» ou «des Funérailles», catalogues des Syringes, plafonds ou parois des tombes des derniers siècles, catalogues qui illustrent, sur la fin, les parois des grands sarcophages.

Si nombreuses qu'elles soient encore, elles ne sont pourtant plus que la poussière des théogonies disparues — à peine parfois des fragments⁽¹⁾. Elles représentent autant de religions locales, de mythes jadis distincts, de façons dont on concevait alors la formation quotidienne de la Lumière, du Jour renaissant, plus tard de l'Étoile victorieuse qui venait à bout des ténèbres, puis, sur la fin, d'un Soleil triomphant. Autant on peut encore discerner, parmi elles, de personnes distinctes, autant de fois nous pouvons voir en chacune une expression particulière de Celle qui forme en son sein, met au monde, sustente ou nourrit de sa propre substance ce principe de Lumière.

Pour presque toutes, un symbolisme aisé a exprimé leur rôle et leur nature en prenant l'animal nourricier par excellence. Ciel ou Astre, Étoile ou Constellation, la Mère céleste est la Vache Divine aux cent noms, ou elle est encore la divinité hybride, femme à tête de vache; plus souvent encore l'indice s'abrége en une paire de cornes de bovidé, qui surmonte la tête divine, qu'elle soit celle d'une femme, d'un serpent ou d'un poisson. Les vaches divines Nouit, comme celle du tombeau de Séti I^{er}, les centaines d'Haithors dites «de la Montagne d'Occident» y représentent les premières comme rang de pré-

⁽¹⁾ Par exemple, les Régentes Étoiles énumérées dans la Litanie des invocations aux différents cantons des Paradis d'Ialou, au chapitre

cx. En particulier, la Vache-Étoile Htmit y est dite placée aux confins du ciel, où elle éclaire la route des défunt.

séance dans le Panthéon de l'époque classique. D'autres sont de rang devenu plus modeste telle la « déesse Noub » des cimetières thébains, jadis étudiée par Devéria, ou la grande Mihit-Oïrit, encore figurée si souvent dans les caveaux mortuaires de Deir-el-Médineh, allongée sur les eaux de l'abîme céleste ou à demi plongée en ses flots. Voici à côté la Neith-Vache, la (¹), et la Nebithotpit d'Héliopolis, l', puis toutes celles, devenues anonymes, et auxquelles les textes ou les mentions géographiques donnent sommairement le nom de  « la Vache »⁽²⁾. Mères par la chair, littéralement, ou mères par la dation de leur substance, allaiteuses ou protectrices; Haïthors réduites à ne plus figurer que par troupes, files interminables des Haïthors d'un Edfou ou d'un Dendérah, Étoiles tirées de la majestueuse voûte du firmament, toute constellée de leurs images ou de leurs abrégés, un sigle commun devint, au temps de la Prééminence finale du Soleil, une sorte d'indice de leur rôle final. Qu'elles se déguisent en femmes, en êtres hybrides, en animaux les plus divers, depuis les vautours jusqu'au latus ou aux autres poissons nilotiques, voire aux reptiles, l'iconographie place sur leur tête, outre les cornes de la vache, l'image de ce globe solaire dont elles étaient finalement les Mères. On le renforça en maintes occasions de la figuration de l'uræus, et plus souvent encore, de ces deux longues plumes droites , que le Soleil avait prises en héritage des mythes stellaires et des légendes des Horus. Fréquemment aussi, un jeu de mots en images leur passait autour du col le collier *monaït*, par lequel elles s'intitulaient des *nourrices*.

Mais voici, dans cette foule disparate, une troupe d'aspect plus homogène. En fait, cependant, ce caractère homogène est justement fait du caractère impersonnel de chacun de ses membres pris individuellement. Les autres « mères divines » proviennent, chacune pour son compte, d'une religion jadis distincte ou, tout au moins, d'un mythe indépendant. Seuls le temps et le syncrétisme les ont réunies par groupes factices ou les ont réduites au rôle d'hypostases, voire de simples doublets des Isis, des Neith, des Haïthors ou des Nouit. Par exception fugitive, leur personnalité réelle s'éclaire un moment d'une allusion des textes ou d'une représentation unique; on les revoit alors,

⁽¹⁾ Cf. *e. g.* LANZONE, pl. 145 et 177.

Gauthier, t. IV, une liste des  des diverses

⁽²⁾ Voir dans le *Dictionnaire géographique* de

.

pour un moment tout au moins, reprendre un rôle propre et montrer par là, si furtivement que ce soit, qu'elles ont été jadis chacune « la Grande déesse ». Au lieu que celles que voici ne figurent jamais qu'ensemble, à la façon d'une troupe magique qui ne serait mue que par une seule âme répartie en sept corps matériels. Qu'elles apparaissent dans les naissances des Mammisit sous l'apparence des « Sept Haïthors », maquillées en divinités des grands sanctuaires hathoriques de l'Égypte, ou qu'elles se montrent dans l'imagerie funéraire sous l'aspect des Sept Vaches⁽¹⁾, c'est bien, je crois, de la même troupe qu'il s'agit. Dites « les Sept Haïthors », elles allaitent un Roi qui est un Soleil, ou un Soleil nouveau-né qui est un Roi de l'Univers. Incorporées dans le rituel funéraire, leur groupement comme leurs accessoires disent clairement qu'elles y sont regardées avant tout comme des Mères du Soleil⁽²⁾. Dans les grandes compositions murales de la chapelle funéraire de Médiinet Habou⁽³⁾, rien ne manque à cet égard à l'habituel équipement symbolique : la double plume, la *monaït* en collier, et le disque solaire entre les cornes⁽⁴⁾. Elles sont à coup sûr des entités du firmament, puisque leur habitat céleste est souligné par la présence des quatre rames, destinées, par abréviation pictographique, à assurer aux dieux et aux âmes la « navigation » dans les quatre quartiers du firmament égyptien.

Il est bien plus difficile de les identifier. Leur rôle, dans les recueils funéraires, est purement passif; et le texte soi-disant explicatif du chapitre **cXLVIII** du *Livre des Morts* constitue, comme si souvent, un pur verbiage sans rapport direct avec la vignette. Il est même rare de trouver un chapitre où éclate plus visiblement l'absence complète de lien entre le texte et l'image. C'est le même désordre, les mêmes négligences grossières, les mêmes inintelligences du sujet qu'au chapitre cx, dès qu'en dehors des médiocres invocations de style, le rédacteur se trouve en présence de la « géographie astronomique » des Champs d'Ialou. Il répète et déforme, sans plus rien y comprendre, des noms et des caractéristiques provenant de la mythologie astrale. La prétendue « rubrique » qui a la prétention, en certains manuscrits, d'indiquer la destination générale

⁽¹⁾ Cf. *supra*, p. 140.

⁽²⁾ Les invocations les qualifient expressément de « Mères des Dieux ». L'évolution vers le dogme solaire est évidente une fois de plus.

⁽³⁾ Cet équipement ne figure pas dans la fres-

que de la tombe de la reine Nofritari (chambre latérale 2, paroi Ouest).

⁽⁴⁾ Cf. DARESSY, *Notice historique*, *Médiinet Habou*, p. 153.

du morceau est encore plus dépourvue de sens. On dirait que, placés en face d'une iconographie traditionnelle dont on ne savait plus rien d'exact, sinon qu'elle était d'importance, les fabricants de recueils funéraires ont renoncé à insérer près de l'image rien autre chose qu'une litanie d'invocations ou une série de plates demandes qui pourraient s'ajuster tout aussi bien à n'importe quelle scène représentant un groupe de divinités. S'agit-il des figures ou de leurs noms, et la douzaine de leçons principales qui nous est parvenue du tout décèle, plus peut-être que de coutume encore, des négligences et des bêtises. Elle souligne à quel point l'intelligence de l'ensemble était perdue pour les rédacteurs de l'âge thébain : ici, pour les épithètes, des orthographes si fautives qu'elles ne s'expliquent que pour des entités dont on ne sait plus rien ; plus loin, le rédacteur a oublié une des Sept Vaches Célestes ; il répare son étourderie en glissant la septième sous forme d'une petite image⁽¹⁾ insérée au milieu des six autres ; mais il ne peut rattraper son texte qui demeure tronqué. Ailleurs encore, c'est l'ordre des Sept Divines qui est altéré, ou bien c'est l'une d'elles qui manque définitivement à la liste. En quelques exemplaires, sept petites silhouettes hâtivement tracées, sans noms⁽²⁾ et sans texte explicatif, tiennent lieu de tout le chapitre.

Rien de bien surprenant que cet ensemble de si pauvre allure n'ait guère tenté les commentateurs modernes du Livre de la Mort. Budge, en ses multiples éditions, s'est borné à une très élémentaire traduction, qui donne tels quels les noms propres de l'égyptien. Naville a fait de même, en achevant la publication de Lepage-Renouf, mais en donnant une équivalence moderne aux sept noms. Je n'ai pas souvenir qu'en aucune de ses études de mythologie et d'archéologie, Maspero ait attaché quelque importance à ce chapitre. Et cependant, la présence de cette représentation, en place d'honneur, sous forme de grandes compositions murales, et cela dans des emplacements aussi importants que la salle des offrandes de la Reine Nofritari, ou que le sanctuaire Osirien de Ramsès III à Médinet Habou indique une donnée religieuse ayant tenu un rang éminent dans le *corpus* de la doctrine thébaine ramesside. N'oublions pas que Ramsès III est Prince d'Héliopolis.

L'examen des noms ou des épithètes de nos sept «Mères» n'indique à

⁽¹⁾ Papyrus du Louvre, III, 89. — ⁽²⁾ *E. g.*, papyrus Berlin n° 2.

première vue rien de bien décisif. Toutefois, on notera de suite dans la série deux manifestations assez nettes — encore que dans ce genre de textes, les variantes dues aux erreurs ou aux interprétations fantaisistes des scribes rendent les évidences beaucoup moins certaines. D'abord, l'apparence géographique de la majorité des noms de ces Mères Divines. La première Vache est intitulée  «le Domaine»⁽¹⁾. La seconde semble désigner la région du ciel septentrional  Les indications, un peu vagues, de «celle qui est en son sanctuaire»  et de celle qui est «sur son socle»⁽⁴⁾ peuvent, à la rigueur, s'ajouter aux deux suivantes. C'est, en second lieu, un désir visible de relier le rôle et l'habitat des sept Vaches Mères du Soleil au mythe Osirien. C'est ainsi que la première est dite le domaine «des Doubles du Seigneur Intangible»   Or la *Mihit-Khobitit* garde la forme astraile, le  du dieu. Et il n'y aurait rien de surprenant à ce qu'il y ait ici allitération sur le nom de la septième Vache,  Sokhmit «puissante est son nom» et le  *sokhim* des dieux. On aurait ainsi des divinités (célestes ou stellaires) préposées aux divers séjours célestes affectés aux éléments distincts qui font un Osiris, et à son égal des morts osiriens : les , les , les  et les . Ce n'est là qu'une induction, assez ténue, je dois le dire, et de caractère peut-être dû à un artifice d'ajustement postérieur au mythe.

Puis viennent trois autres noms des Sept Mères, aux noms trop vagues pour donner tout de suite une direction : l'une est dite «la cachée»  ⁽⁷⁾,

⁽¹⁾ Cf. *supra*, p. 168, note 3. Budge a préféré le sens périmé de «Temple». Naville y voit une «maison». Campbell, à raison, préfère traduire par «séjour», dont le sens, plus approché, est cependant trop général encore en l'espèce.

⁽²⁾ Budge y voit «la cité de Mihit Khobitit». Naville traduit littéralement Chebt, dont il fait l'intitulé du *Sah*; Campbell, en exagérant cette donnée, sans tenir compte des mots mêmes, donne : *la divine forme momifiée*.

⁽³⁾ Budge, Naville, Campbell traduisent : «en sa place». Le terme chapelle, sanctuaire, distinct du  et du , est établi depuis longtemps.

⁽⁴⁾ Le sens est douteux. Naville et Campbell

lisent  ou  (= Pap. de Paris, III, 89), Budge traduit : en ses œuvres (?). L'exemplaire mural de Nofritari introduit la variante  qui remet tout en question.

⁽⁵⁾ Et non pas  comme le donnent les leçons des Pap. du Louvre III, 89 et 93. L'exemplaire mural du Biban el-Harim, si soigné matériellement dans l'exécution des légendes, semble être la leçon à adopter, au moins sur ce point.

⁽⁶⁾ Et non pas la momie. Sur les *sahou* et leur séjour stellaire, voir les documents réunis par BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, s. v.

⁽⁷⁾ Budge donne *agarit*  comme l'ancien nom et attribue à la prétendue «recension

l'autre la  «Grande en Grâces»⁽¹⁾, la troisième  la «Riche en Vie»⁽²⁾. Je réserve un moment le nom de la Septième «Mère», qui semble tiré d'une toute autre conception.

Si nous passons à présent aux adjonctions qui suivent le nom proprement dit, nous constatons que les Vaches Divines semblent se partager à cet égard en deux groupes. J'ai cité le premier, avec ses indications soit osiriennes, soit «géographiques». Le second comprend, outre la Septième Vache, les deux Mères divines «Grande en Grâces» et «Riche en Vie». Pour celles-ci, l'indication de résidence ou la relation avec Osiris a disparu, pour faire place à deux épithètes de nature identique : la «Grande en Grâces» est qualifiée «à la chevelure rouge», ; et la «Riche en Vie» est dite aux «cheveux épars»⁽³⁾ . Ce sont les déesses *εὐπλόκωμοι*. Je n'ai pas besoin de rappeler, dès les textes des Pyramides⁽⁴⁾, ces mentions de «boucles» et de «tresses» appliquées à des Êtres Célestes. Elles semblent appartenir à cette classe de métaphores où les arbres et les buissons, par exemple, désignent fréquemment des brumes et des nuages⁽⁵⁾. Mais souvent aussi, c'est à des groupements caractéristiques d'Étoiles mineures qu'on peut les appliquer⁽⁶⁾, ou à des nébuleuses (par exemple celle d'Orion?). L'idée de comètes à la longue chevelure, qui présideraient à certaines régions du ciel, ne serait qu'hypothèse entièrement gratuite, car nos connaissances sur ce point sont encore embryonnaires. Nous en savons quelque peu sur les allusions mythi-

saïte» l'introduction du nom -, qu'il transcrit *Amenti* (*sic*). La fresque de Nofritari prouve au contraire l'ancienneté de la version -.

⁽¹⁾ Et non pas «grandement aimée», que donnent nos trois traducteurs.

⁽²⁾ Littéralement : Pleine de souffles de vie (Budge = «unie à la vie», Naville = «abondante en vie»).

⁽³⁾ Budge traduit «aux cheveux flottants» et Campbell «aux longues boucles». Naville préfère le sens de «voilée». Les leçons varient fortement à ce passage de la litanie. Nombre de papyrus ne donnent aucune épithète. D'autres donnent ici  (Reine Nadjmit) ou

 (Nou). L'exemplaire mural de Médinet Habou abrège en  (*sic*).

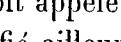
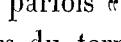
⁽⁴⁾ *E. g.* les boucles et les tresses des Enfants d'Horus.

⁽⁵⁾ *E. g.* l'épithète de Sopdou «qui est sous ses buissons», et les «rameaux» où dans le mythe de l'élaboration de l'Univers, Atoum se cache pendant les millénaires antérieurs à la création. Cf. également les textes réunis par LEPAGE-RENOUF, *Mist and Cloud*, dans les *Transactions* de la Société Biblique d'Archéol., t. VIII.

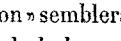
⁽⁶⁾ *E. g.* les déesses «aux longues boucles» Étoiles des Syringes Royales, notamment celle qui réside dans le Domaine  du Belliqueux .

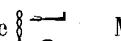
ques à l'arc-en-ciel, à l'orage, à la grêle, aux étoiles filantes et aux bolides (météorologie et astronomie se mélangent ici comme à l'ordinaire); mais rien, ce semble, n'a encore permis de rattacher à des comètes un texte probant.

Enfin, le nom étrange de la septième et dernière Vache Céleste   ⁽¹⁾ « le Tourbillon céleste qui soulève les Dieux » vient ébranler l'apparence qu'il puisse s'agir d'Astres, en introduisant, au moins à première vue, une force divinisée ⁽²⁾. Il ne peut plus être question d'une Étoile, ni d'un groupe d'Étoiles. Cependant on peut admettre — provisoirement au moins — la personnification d'une région stellaire où cette force se manifeste. Et ce d'autant plus que dans les textes des Pyramides il est déjà question d'un « Tourbillon » qui fait monter le roi défunt vers les hautes régions de Rā ⁽³⁾.

Si la nature exacte des Sept Vaches Célestes ne ressort donc ni des noms ni des qualificatifs, le chef du troupeau, le Grand Taureau divin est beaucoup plus aisé à identifier. La série des « Taureaux Divins », si étendue soit-elle au répertoire égyptien, du Grand Noir (*Kim-Oirou*) au Mâle des Mâles, revient toujours, à l'époque thébaine, ou à une figuration du Soleil Créateur ⁽⁴⁾; ou à celle de son activité belliqueuse et triomphante, manifestée par ses hypostases (*e. g.* le type du Montou ramesside) ou, encore sur cette Terre, par le Roi, sa continuation victorieuse. Nombre des vignettes de nos papyrus placent entre les cornes du Taureau Divin l'indice du globe solaire ⁽⁵⁾. Les qualifications employées pour le désigner sont, je pense, assez explicites : si, par contagion du Mythe Osirien, on le voit appelé parfois « celui qui est dans la divine région »  , le voici qualifié ailleurs du terme beaucoup plus explicite de « celui qui féconde » ⁽⁶⁾; et si nous nous reportons au chapitre cxli (cf. *infra*), nous le voyons appelé « le Taureau de la Vache ». La prétendue « recension saïte », soucieuse de justifier la vignette, corrige en « Taureau des Vaches ».

Il est peu de thèmes plus simples. Ce Taureau Puissant, ce « Mâle des Mâles » nous ramène toujours à la même donnée : le principe créateur fécondant

⁽¹⁾ Le sens de « Tourbillon » semblerait confirmé par l'orthographe  de la leçon du Papyrus de Nou (Édition Budge). Mais l'expérience montre assez que l'emploi de déterminatifs erronés, faute d'intelligence du sens primitif, est constant dans les exemplaires thébains.

⁽²⁾ Le Papyrus de Londres 9900 donne 



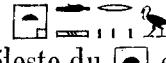
⁽³⁾ Chap. 262. Form. 336.

⁽⁴⁾ La combinaison de la momie humaine à tête de Taureau y traduit le concept Rā = Osiris.

⁽⁵⁾ *E. g.* Louvre, III, 93.

⁽⁶⁾ *E. g.* tombeau de la Reine Nofritari. — Même légende au Papyrus de Nou.

la matière céleste personnifiée; et l'apparence pictographique du Taureau est nécessairement l'expression symétrique de celle qui attribue au Ciel Mère Divine la figure de la Vache. Dès l'époque héliopolitaine, la prééminence de Rā a fait de lui un soleil primordial qui, en fécondant le ciel, produit en son sein un enfant qui est lui-même. Voici donc le Dieu « Taureau de sa Mère » des textes. C'est revenir, une fois de plus, à la constatation que le grand effort de cette exégèse héliopolitaine a consisté à qualifier de Rā le principe Pere et le principe Fils à la fois; mais qu'en fait le premier subsistait tout entier à côté de sa manifestation seconde, avec ses épithètes, son rôle et jusqu'à son iconographie. Qu'il ait été dit être déjà Rā dès les commencements n'est plus qu'une spéculation qui resserre et affirme mieux l'unité d'essence de ce dieu en deux personnes. Mais en fait, c'est bien l'antique démiurge — qu'on l'appelle Atoum, Anhour, Min ou Amon Sopdou, Khnoumou, Haroéris, Phtah, ou de tout autre nom du primitif Dieu-Ciel. Le temps venu où, de l'imprégnation du ciel s'élabora non plus une Lumière ou un Jour, mais un Soleil, ce ne fut pas seulement le Principe Fils qui fut un Soleil au lieu d'un Horus. Le Père devint également un Soleil *in fieri*. L'astre, comme dans la Genèse, n'était en somme apparu que tardivement. Il y avait longtemps que dans la religion de l'Égypte « il y avait un soir et il y avait un matin », des Ténèbres et une Aurore, un Osiris et un Horus, quand on s'visa de penser que le Soleil ne servait pas seulement de « luminaire pour marquer les heures du jour », et qu'au lieu d'être créé par les forces combinées de tout le monde d'en haut, il était celui qui les avait engendrées.

Mais sous quelles formes notre chapitre reprenait-il la donnée? Certaines versions accolent au Taureau Divin une épithète d'apparence fautive : « le Résident dans le Domaine des Rouges »  . Je n'ai pas à revenir ici sur le sens de géographie stellaire ou céleste du  en ce genre de textes. Mais le pluriel *Doshirou* introduit illusoirement une indication de région méridionale. Je crois qu'il y a là une erreur du scribe, entraîné par l'habitude d'attribuer immédiatement après, dans ce chapitre, la même épithète au Régent de la Rame Fée Méridionale, celle qui sert à guider les âmes dans le quartier Sud du Firmament. C'est *Haït Doshir* qu'il convient de lire, avec la leçon de Nofritari. Je signale à ce propos, sans lui trouver encore une raison bien claire, cette insistance des épithètes en *doshir*, dans le présent texte. La région

«rouge», celle où l'Orient le ciel s'empourpre à l'aurore, est connue par les allusions du périple nocturne du Soleil à la douzième heure, et, dès les rédactions memphites, le ciel est «pourpre comme le vin», ou rouge comme le sang d'Isis. Et le Soleil y est dit : «Âme vivante (*ba*) en son rouge⁽¹⁾».

Je pense que l'intelligence générale du chapitre ne présente donc rien de très mystérieux. La question de décider si, en face du Taureau Créateur, chacune des Vaches Mères est une région céleste, un astre ou une constellation revient alors à un problème de date dans l'évolution des doctrines cosmogoniques, si l'on tient pour manifestations décidément secondaires le rattachement à la doctrine solaire ou les essais de classement osirien. C'est au fait même de cette collectivité expressément voulue et au chiffre mystique de sept qu'est le point essentiel et ce qui constitue véritablement le problème. Et il n'est pas, je crois, indifférent à ce qui concerne la nature du Soleil Thébain, de tâcher de la déterminer avec un peu plus de précision s'il se peut. Le tableau du chapitre *cXLVIII* n'est-il, à tout prendre, qu'une figuration encore à ajouter à l'immense répertoire, et une expression de plus à joindre à toutes les autres d'une idée perpétuellement la même? Il se peut. Mais il y a pourtant une question qui se pose alors nécessairement : celle de comprendre pourquoi ce groupe des sept Mères Divines, des sept nourricières du Soleil toujours assemblées ainsi en nombre canonique. Les numérations de l'iconographie égyptienne n'ont pour ainsi dire jamais été laissées au hasard. Le nombre sept n'est pas de ceux qui y figurent avec fréquence⁽²⁾. Il semble échapper aux procédés habituels des formations usuelles au répertoire égyptien. Deux Vaches Célestes auraient pu aisément s'interpréter comme on le fait d'une paire d'uræus, d'un couple Isis-Nephthys, des deux Vautours Mères, etc. Le nombre trois peut correspondre aux saisons célestes du calendrier égyptien; quatre à la division du monde en quatre régions ou en ses quatre points cardinaux, huit à une de ses subdivisions, neuf à un *Paouit* d'un type spécial; douze aux entités qui

⁽¹⁾ *Pyramides*, § 854. Les astres «Rouges» ont été notés avec insistance dans les textes égyptiens. Le «domaine» de la Vache Divine «à la chevelure rouge» peut être les deux Étoiles de la grandeur 1. d'Aldébaran. Et l'un des *Doshirou* «Poissons» pourrait correspondre à Arcturus de la Constellation du Bouvier.

⁽²⁾ Voir cependant les sept uræus des heures de la nuit dans le périple solaire représenté dans les *syringes* — et les sept *Khous* du chapitre XVII. Cf. *supra*, p. 141, où j'ai indiqué les possibilités, à l'inverse, d'une figuration des sept «articulations» de la Grande Ourse.

président aux heures du jour ou de la nuit... Sept est moins facile à justifier. Le nombre exclut en tout cas à priori des formations comme celles qui groupent Isis-Nephthys, symétriques de Neith-Selkit; et nous ne pouvons pas y voir tout bonnement des déguisements sous lesquels on retrouverait tout simplement les Sept Haïthors «géographiques», ailleurs compilées par les répertoires des Temples. Au risque de paraître renchérir sur les ingéniosités théologiques des Ramessides, je suggérerais que bien loin de se modeler sur le thème des «Sept Haïthors», ce sont celles-ci qui ont été tirées, par symétrie, du mythe des Sept Vaches. Le nombre des Haïthors géographiquement emprunté aux grands sanctuaires de la Vallée du Nil a été déterminé alors par le souvenir persistant des Sept Mères du Jour-Soleil.

On pouvait songer, comme je l'ai dit, aux Sept Étoiles de la Grande Ourse, la Meskhit⁽¹⁾. C'est accepter un système où chacune des Mères Divines, appartenant au cycle de l'Osiris Boréal, chef des Paradis du ciel septentrional, correspondrait à une des formations de l'être : les ☈, les ☈, ☈, les ☈, les ☈, ..., dont est composé finalement un Osiris. Il faudrait admettre la confusion des mythes de la Meskhit *et de deux versions* au moins de celui de la Mihit-Oïrit. Elle suppose gratuitement une cosmogonie étrangement composite dont notre représentation resterait jusqu'à nouvel ordre le spécimen unique. Il faut écarter en tout cas, à mon avis, l'idée d'un abrégé conventionnel de la figuration des «Indestructibles» ☈. Le chiffre voulu et répété de sept ne correspond pas, dans l'usage égyptien, à ce mode d'abréviation. Et pour la même raison, je ne puis y voir un simple résumé graphique de la foule des êtres qui vivent au ciel⁽²⁾.

Mais voici, peut-être, un autre raccord. J'ai cité, il y a quelques moments, ces représentations, encore assez rares avant nos fouilles de Deir-el-Médineh, où le défunt est représenté en adoration devant une série d'êtres divins : cinq à traits humains, assis à terre les genoux repliés (les cinq Planètes); puis un soleil rouge (donc naissant); et en dessous Sept Étoiles, disposées en ordres divers⁽³⁾.

⁽¹⁾ Cf. BRUYÈRE, *La Tombe d'Ari Nefer*.

⁽²⁾ Cf. BRUYÈRE, *ibid.*

⁽³⁾ Cf. BRUYÈRE, *loc. cit.*, pour les divers dispositifs. C'est le nombre intentionnel qui a ici la principale valeur. Bruyère fait remarquer que

les groupements de huit et dix étoiles du voyage du Soleil Nocturne n'ont pas de rapport avec cette représentation; mais il considère les sept astres comme un abrégé des milliers d'Étoiles, peut-être quelque équivalent de la Voie Lactée.

Le seul texte explicatif est celui de Sen Nedjem. Il se borne à nous apprendre trop brièvement qu'il s'agit des «habitants du ciel».

On notera le groupement voulu de ces astres auprès du Soleil rouge, peut-être pour raffermir la relation mythique entre ces Étoiles et le Soleil. Supposons que sous une autre forme, les Sept Étoiles figurent ici en abrégé les Sept «Mères» du Soleil, et sont les mêmes Divinités que les Sept Vaches. Entendu par là, provisoirement, que les étoiles peuvent représenter non pas tant des astres en eux-mêmes que des groupements d'astres, et par extension l'Esprit qui y habite ou la Force qui anime cette région du Firmament. Sont-elles donc sept constellations, ou sept Étoiles Majeures, de celles dont on pensait que leur substance, leurs radiations nourrissaient la Lumière, l'Horus, et plus tard le Soleil lui-même⁽¹⁾? Il est possible, après tout, d'admettre que ce soit bien d'étoiles proprement dites qu'il s'agisse. Et cependant si nous étions en présence d'un mythe du type ordinaire, où la vache divine est Mère d'un Dieu de Lumière, du type de l'Haïthor ou de la Mihit-Oïrit, l'iconographie canonique n'aurait guère songé à en mettre toujours sept à la fois en présence du Taureau principe créateur. Et par ailleurs, aucun répertoire astronomique n'a jamais énoncé qu'il y eut Sept Étoiles Mères ou Sept Constellations appartenant à une sorte de sommet de la hiérarchie divine. Il n'y aurait qu'une explication, bien subtile à la vérité — mais en ce genre d'iconographie mythique, maints exemples plus subtils encore nous sont proposés par les dessinateurs égyptiens : les Sept Vaches correspondraient aux sept «articulations» de la grande Mère divine, la Mihit-Oïrit. Elles seraient, une à une, les Sept Étoiles dont l'ensemble constitue la région divine que l'on exprimait à l'ordinaire sous les apparences d'une Vache Unique. Je me borne à exposer la possibilité d'une telle hypothèse, sans la croire bien solide.

Ce qui accentue la difficulté, c'est que si les trois Vaches dont le nom est constitué par des épithètes peuvent, à la rigueur, être des déesses du type des Sopdit, et si les «séjours» des *Doubles* ou des *Sahou*, etc., peuvent fort bien être des constellations, on a vu d'autre part pourquoi il est difficile d'assimiler la divine Shonit  à un astre. S'agit-il donc d'un ensemble de principes dynamiques, de forces divinisées et personnifiées, assez semblables, après

⁽¹⁾ Cf. *infra*, p. 203.

tout, à ces « Mères » dont j'ai cité quelques-unes un peu plus haut ? Une telle interprétation s'ajusterait à la rigueur à celle dont la fonction est de « soulever » les dieux, de les « faire monter », suivant un procédé dont les textes des Pyramides nous donneraient au besoin pas mal de parallèles dans leur description de l'ascension du mort dans les régions célestes. Mais on concilierait difficilement cette donnée avec les noms de ces autres divinités qui sont certainement des domaines , et qui sont « dans leur retraite », « sur leur plate-forme » ( ou ) ou « en leur résidence »,  ; c'est-à-dire exprimant des idées de séjour stable, formellement opposées à l'idée de dynamisme. C'est donc bien finalement à la conception de région qu'il faut en revenir, ce semble, en réunissant ces petits faits, si ténus soient-ils, que groupent nos constatations : un caractère céleste, des mères de la Lumière (plus tard, du Soleil), des « séjours » de connexion évidente avec les formes différentes sous lesquelles on concevait la population des régions de là-haut : les doubles, les *notirou*, les *sahou*... Reste l'objection de la « Tempête » ou du « Tourbillon » . Elle n'est pas de valeur dirimante. Ou bien elle est bien un phénomène dynamique personnifié; et dans ce cas on peut songer à une région caractérisée par ce phénomène et manifestée en sa divinité régente. Ou bien — et c'est à quoi j'inclinerais pour mon compte — le  est un signe abusif. C'est , et rien de plus qu'il faut lire et il sied d'y voir un *circuit* de l'univers, semblable à ces circuits dont les textes des Pyramides⁽¹⁾ nous offrent des exemples (*e.g.* le  ou à la  des Papyrus. Le « circuit » qui élève les , ce serait une de ces régions singulières, où la cosmogonie égyptienne essayait de se représenter le moyen par lequel la survivance d'un être terrestre pouvait parvenir à s'élever jusqu'aux plans supérieurs de l'Univers. En somme, là encore, une région céleste.

Mais si région il y a, quel est le lien avec la maternité, je ne dirai plus du Soleil, ni des Soleils, mais de la Lumière ? Un autre chapitre du *Livre des Morts* peut, je crois, nous apporter ici une nouvelle aide. Le cxli, par sa place même, s'avère issu d'un groupe dogmatique dont le cxlviii faisait partie. Lui non plus n'a pas beaucoup tenté les exégètes, ni ceux de jadis, ni ceux d'aujourd'hui. Il n'est à vrai dire rien de moins séduisant à première lecture que ces fades

⁽¹⁾ Noter le   d'Héliopolis consacré à Nouit. *E.g.* *Pyramides*, form. 5 (--) et 1664 ).

litanies, et ces interminables énumérations. L'intérêt est beaucoup moins dans ces trop monotones intitulés que dans l'ordre où le rédacteur les a groupés.

Si l'on examine en effet l'ensemble, on s'aperçoit qu'il se décompose immédiatement en deux moitiés, dont la seconde constitue les litanies géographiques des Osiris, et la première est une énumération de divinités diverses; celles-ci correspondent à des systèmes cosmogoniques différents. Plusieurs nous sont connus de longue date; tel celui de l'Ennéade Héliopolitaine, qui apparaît dès le numéro 4 de la litanie du début. Le seul changement — encore est-il conforme au dogme — a consisté à introduire entre Atoum, le démiurge, et les couples Shou-Tafnouit, etc., la Grande *Paouit* et la *Paouit* mineure. Osiris a été mis en tête du chapitre, ce qui n'a rien de bien surprenant dans un recueil funéraire. Encore est-il désigné sous l'épithète Khont Amentit, qui fut jadis la forme morte d'Anhour le Soleil Diurne de la région Thinite. Des trois insertions préliminaires qui le suivent, la première, le Nou, est purement cosmique, la seconde, Maāit est l'Ordre, et la troisième, la barque solaire, constitue, avec les deux premières, une sorte d'abrégué de cosmogonie, peut-être influencée par l'école d'Hermopolis. Ce qui vient après l'Ennéade d'Héliopolis est plus instructif. Voici, en effet, la troupe du chapitre cxlviii, son Taureau, ses Sept Vaches célestes, ses quatre rames fées affectées aux parcours des quatre divisions du monde d'en haut. Or, immédiatement à la suite, se placent les quatre étais du ciel, les quatre «Enfants» d'Horus préposés à la régence des quatre divisions du monde; débris incontestés du système antérieur à l'Ennéade d'Héliopolis, et où le Dieu-Ciel Haroéris avait sous ses ordres les quatre Divinités préposées aux quartiers de l'Univers. Le reste du répertoire n'est pas moins significatif. Tout s'y réfère à la structure du *κόσμος* égyptien, ou plutôt à ses divers essais de classements: le monde divisé en moitié Nord et moitié Sud, en ciel oriental et ciel occidental (= les deux navires du Soleil) et en dieux stellaires des quatre points cardinaux. Un groupe moins intelligible semble donner ensuite une cartographie stellaire, avec les Mânes⁽¹⁾, les dieux immobiles, la Grande Demeure, la Maison du Feu, les dieux des

⁽¹⁾ Les . Les mêmes personnages figurent aussi au chapitre cxxx. La figuration est bien connue. Il s'agit de ces Esprits des Morts figurés assis sur des nattes, les genoux repliés

sous le menton. On les voit assez souvent dans les papyrus funéraires, groupés dans un des cantons des champs d'Ialou, généralement dans une des deux îles du registre inférieur.

« Asiles », de l'Horizon, des *Sokhit*, des « Maisons » et des « Résidences » (I^{an}). Tout, ou presque tout, se retrouve dans les textes des Pyramides. Tout y est, en tout cas, d'ordre céleste et surtout astral. Pour terminer, voici les « routes » des quatre quartiers du firmament, que suit une sorte d'abrégué de géographie d'outre-monde (salles, portes, gardiens, génies, etc.).

Il semble qu'il y ait là une sorte de tentative de classement, qui voisine d'assez près, comme esprit, avec celui du célèbre papyrus du « manuel de hiérarchie » (à ses débuts au moins) et qui est bien dans l'esprit de l'époque. Ou plus simplement, le rédacteur paraît avoir cousu à la suite, suivant le système de compilation cher à la race, les groupes correspondant aux diverses cosmogonies principales qui avaient prévalu dans la vallée du Nil, mais en observant entre eux un certain ordre de préséances. Si l'on admet — fût-ce sous bénéfice d'inventaire — l'explication que je viens de proposer, on ne manquera pas de remarquer alors à quelle place éminente se place le groupe du Taureau et des Sept Vaches : tout de suite après l'invocation aux grandes forces élémentaires et cosmiques d'Héliopolis. Il n'est plus permis, devant cette constatation, de ne voir dans le mythe du cxlviii qu'un épisode insignifiant dans le recueil funéraire. Pas plus qu'une élucubration locale de basse époque. Il correspondrait, en gros, à une donnée dans laquelle les principes constitutifs, dont la totalité font la vie de l'Univers, seraient répartis en sept formations, qu'il s'agisse d'élaborer un Jour ou un Soleil, ou de reconstituer en complet un être vivant — plus tard un mort osirien. Ces principes sont évidemment célestes; et s'ils sont stellaires, ce serait plutôt sous forme de régions que de personnalités astrales. Au résumé, un système très archaïque, dont la tradition subsistait, mais devant lequel le commentateur héliopolitain n'avait déjà plus rien trouvé à dire dans les cosmogonies connues de lui. Un système où le Démiurge, pour organiser le monde, avait eu affaire à sept espèces d'entités matérielles, — et j'ai indiqué pour quelles raisons j'hésitais à y reconnaître des Astres ou des Constellations, mais pour quoi je croyais possible d'y voir plutôt des régions.

Et à présent sur quel agencement les concevoir, devient le problème final. Je ne distingue rien de bien ferme, dans ce que nous savons des voûtes célestes, des constructions du monde ou des tableaux astronomiques, qui autorise à répartir nos sept régions sur le même plan. Il y a plutôt contre-indication. Ce

serait de préférence de plans superposés, où les Vaches Divines s'étageraient, préposées à des régions diverses, où vivent des principes différents de ceux qui constituent les êtres, et où s'élaborent des forces vitales d'essences distinctes. Tout ceci n'a en somme rien qui s'oppose essentiellement à ce que nous savons par ailleurs de la construction de l'Univers égyptien. Mais subsiste toujours le problème du nombre sept, et là, comme je l'ai dit, l'explication demeure problématique. Si cependant on concède, d'après tout ce qui vient d'être dit, que le système peut être archaïque, il est permis de songer que les grands mythes cosmogoniques ont pu couvrir jadis de plus vastes espaces géographiques que ceux où ils ont fini par se cantonner à l'aube de l'histoire proprement dite des religions nationales. Si donc l'on ne s'interdisait pas à priori de regarder au delà de l'Égypte protohistorique et au delà de la Vallée du Nil, on pourrait se rappeler alors que d'autres cosmogonies voisines, en apparence très distinctes de celles du monde égyptien, ont conçu non pas un ciel unique, mais sept firmaments superposés. Chacun d'eux était un principe distinct; chacun d'eux a pu contribuer à l'élaboration de l'Univers; chacun d'eux a reçu sa part de vie d'un principe mâle unique. Rien, à vrai dire, de ce que nous savons par les textes ou les figures de la démiurgie égyptienne ou de sa cosmogonie ne permet de trouver quelque preuve formelle en faveur de cette explication. Rien que des indices flottants ça et là un peu partout. Je viens d'en citer quelques-uns. Mais jusqu'à nouvel ordre et en bonne méthode, le tout demeure une très fragile hypothèse pour tenter d'expliquer une représentation de caractère exceptionnel; et rien de plus. Si cependant, comme on le concédera, dans le dispositif funéraire d'un roi de Thèbes, aucun détail de la symbolique n'a pu avoir été lancé au hasard, ce ne serait peut-être pas sans rapport avec des concepts analogues que dans l'appareil de Toutankhamon, le seul parvenu intact, les trois cercueils superposés, le sarcophage et les trois boîtes gigantesques que nous appelons chapelles forment un total de sept enveloppes protectrices, dont chacune formerait au-dessus du mort une Nouit, un ciel protecteur.

Mais, tout bien examiné, est-il prudent de s'engager à ce propos dans la thèse des *Astralmythen*? Et n'y a-t-il pas, dans la vue directe du firmament d'Égypte, une explication de nature moins aventureuse? Les filles de Pléione étaient sept, elles aussi. Et la place de la Constellation des Pléiades, dans

notre ciel boréal, non loin de la tête du Taureau, ne pourrait-elle concorder avec la figuration égyptienne des Sept Vaches et du Kim-Oïr? Il faut se contenter jusqu'à nouvel ordre d'énoncer l'hypothèse.

Si long qu'ait pu paraître un tel exposé, les exemples qui viennent d'être proposés m'ont paru nécessaires pour établir la complexité et surtout l'antiquité de ce que contient l'idée de maternité appliquée au Soleil Thébain. On a vu le mécanisme qui a fini par amalgamer, autour de la naissance mythique de l'Astre, les Mères de dieux bien antérieurs à Rā, et on a vu aussi la religion officielle leur conférer, à la manière d'une sorte d'insigne d'uniforme, le ☩, double emblème de l'enfantement et du soleil.

Mais toutes ces «Mères» du Soleil ont un autre trait commun. Elles sont des nourrices. Elles allaitent, ou bien le jeune Soleil nouveau-né, ou bien l'image du Soleil sur cette terre, son fils, le Pharaon, le . Que l'on prenne un répertoire iconographique de quelque étendue, et il en est peu que nous ne trouverons pas figurées, à un moment donné, dans l'accomplissement de l'acte symbolique de tendre le sein à leur divin nourrisson.

Le rite de l'allaitement ou son simulacre ont toujours passé pour signifier dans les religions égyptiennes l'adoption, et être la traduction iconographique d'une sorte de rite dont les institutions de l'Égypte auraient offert le modèle. Et il est d'usage, à ce propos, de citer les cas semblables que peut offrir, comme exemples à l'appui, l'ethnologie africaine, et en particulier celle d'Éthiopie. Quand il s'agit d'interpréter un rite ou une institution, je ne crois pas d'une bonne méthode de se servir des similitudes possibles entre la vie égyptienne et la vie africaine, lorsqu'il n'y a pas au moins un texte ou une assertion monumentale pour justifier l'assimilation. Or, jusqu'à nouvel ordre, toutes les représentations égyptiennes d'une adoption supposée exprimée par l'allaitement consistent en scènes divines, c'est-à-dire justement de ce qu'il s'agit d'interpréter.

Et d'ailleurs, sous son apparence simple, cette représentation de l'allaitement se révèle assez vite d'une complexité singulière en sa signification possible. Sans doute, l'adoption pure et simple, équivalant en somme à une affirmation de la protection divine, peut-elle justifier bon nombre de ces scènes des monuments thébains ou des ptolémaïques qui les perpétuent. Que le jeune roi des

« naissances miraculeuses » ait autant de nourrices divines peut assurément s'expliquer comme signifiant un nombre égal de protections des êtres divins. Les Haïthors qui allaitent Ramsès le Grand au temple d'Abydos peuvent avoir également, dans un examen superficiel, la même signification. Il devient plus difficile de la justifier, si l'on passe aux scènes des Mammisit, et si le jeune Horus que nos déesses allaitent est bien cette fois un Soleil nouveau-né. Plus difficile encore, lorsqu'il s'agit, dans les Temples funéraires de Thèbes, ou dans les textes des Pyramides, d'un roi assimilé par tout un rituel à un Soleil qui va naître ou renaître, soit, mais qui commence par mourir à la façon osirienne. Quelle est alors la nature de cette sorte de maternité collective appliquée à un Soleil, et à un Soleil qui va mourir à l'occident? La simple « adoption » encore? Mais le geste de l'allaitement symbolisant purement et simplement une adoption aboutit à une interprétation finale que je crois difficile à maintenir en bien des cas. En voici un exemple : l'Haïthor (symétrique de l'Isis) qui « allaité » Séti I^{er} (ou Ramsès II) au Temple funéraire de Gournah est un thème qui ne fait que perpétuer une scène qui figure déjà à l'époque memphite dans les temples funéraires d'Abou-Sir. Et là, on l'interprète à l'ordinaire comme l'Haïthor de l'Ouest, ou ciel d'Occident, le ciel nocturne, accueillant à sa mort le roi défunt et « l'adoptant » par l'allaitement, c'est-à-dire faisant de lui son enfant, son protégé. En suivant le même ordre d'idées, on a traduit de façon identique la scène bien connue où, soit au Biban el-Molouk pour Amenhotep II, soit dans les tombes privées de Gournah ou de Dirâ' Abou'n-Nâga, on voit Nouit sortant de l'Arbre-Céleste pour donner le sein au défunt ou même, par une abréviation hardie, l'arbre muni de mamelles que saisit l'« adopté ». De là à conclure que ce rituel signifiait, au delà de l'adoption, une sorte de prise de possession, une mainmise définitive de la Régente des Morts sur l'âme des défunt, il n'y avait qu'un pas à franchir; et Maspero a vu expressément, dans l'arrivée du double devant la Vache sacrée qui l'allait ou devant l'arbre-déesse, une sorte de cérémonie, identique dans les deux cas. Et tantôt c'est la Vache qui rôde dans les marais, sur les confins du désert libyque. Tantôt c'est en ce même désert, et donc toujours sur notre terre, que se dresserait une sorte d'arbre-frontière. Et l'accueil de la Vache ou celui de l'arbre fée constituerait en quelque sorte un rite funèbre qui, sans retour, ferait d'un mort l'homme-lige d'un Royaume Funéraire dont nul ne peut plus s'évader.

C'est à d'autres conclusions que me mène un examen comparatif de ces scènes, et par voie de conséquence, l'allaitement des Soleils par leurs Mères; tout comme la nature même de celles-ci s'y révèle infiniment moins simple. Je ne pense pas que des tableaux comme ceux des temples funéraires, ni les memphites, ni les thébains, représentent directement une protection résultant de l'adoption d'un défunt par une déesse ciel. Protection et adoption sont figurées autrement, et d'une façon bien connue. Plus de cinq cents fresques des tombes thébaines les ont représentées, ainsi qu'un nombre incalculable d'ex-voto, sous la forme de la Vache sortant de la montagne d'Occident, et de l'image du défunt, roi ou homme, qui vient se placer sous son museau. Le geste est immuable en iconographie égyptienne pour toutes les protections divines, quel que soit le dieu : aussi bien celles d'un Amon Bélier aux Avenues de Karnak, que celle d'une Marit Soghar en forme de serpent (*e. g.* le groupe d'Amenôthès II et de la déesse au Musée du Caire), etc. L'allaitement signifie autre chose, et le groupe de la chapelle de Thotmès III à Deir-el-Bahari (aujourd'hui au Musée du Caire), ainsi que les bas-reliefs du grand temple de Deir-el-Bahari, nous montrent, décomposé en ses deux actes, ce que les scènes d'"allaitement" ordinaires abrègent en un seul. Dans le premier acte de l'action divine, Haïthor, assimilée au ciel boréal, à Mihit-Oürit (d'où les plantes de marais *mihit* qui l'encadrent), est figurée sous l'aspect de la Vache nourricière, mère du Soleil à l'époque classique, ainsi que l'atteste le disque placé entre ses cornes; et aussi voûte céleste, comme l'indique son ventre tacheté d'étoiles schématisées. A sa mort, le Roi, figuré *adulte* et de corps noir (comme le Soleil mort dans les caveaux funéraires des Nécropoles thébaines⁽¹⁾), se place sous son museau, pour signifier qu'il se met sous sa protection. Son être périssable se résorbe dans le firmament, comme le Soleil à son coucher. Mais son principe de vie, ainsi replongé dans l'étendue céleste, s'alimente des éléments vitaux dont l'eau divine du firmament est saturée, et un nouvel être vivant se dégage de cette absorption par le ciel. C'est ce que montre, agenouillé sous le ventre de la Céleste Mère de toute existence, ce nouveau Thotmès ou ce nouvel Amenôthès *enfants* qui sucent les mamelles d'Haïthor, et dont le corps a repris la couleur rouge qui indique la vie naissante.

⁽¹⁾ *E.g.* les caveaux de Sen Nedjem et d'Ari-Nofir à Deir-el-Médineh, avec le Soleil mort, le Soleil noir, placé devant la Vache Divine, figurée couchée au-dessus de l'étendue liquide du ciel primordial.

L'allaitement ne signifie donc nullement, en tous ces cas, l'entrée dans le domaine de la mort par un rite d'adoption, mais bien ou la naissance même, la vie à ses débuts, ou le renouveau de la vie.

Mais si, comme il a toujours été admis d'ailleurs, les Rois défunts ou les morts ordinaires n'ont fait qu'appliquer à leur destinée les péripéties de la vie du Soleil, que faut-il penser du sens original de ces déesses nourricières de l'Astre?

La réponse serait aisée, si toutes ces mères adoptives correspondaient, sous tant de noms ou d'aspects divers, à une personnalité toujours la même en fait, et qui serait simplement la Déesse-Ciel. Ce serait toujours cette même Nouit que les plafonds des Temples ptolémaïques ou les voûtes des syringes thébaines nous ont montrée soit sous les apparences de la vache, soit en figure de femme. Ce serait encore la même donnée, quand Nouit-Ciel est représentée sous la forme de l'Arbre de Vie, l'Arbre céleste dont les rameaux abritent les dieux, l'Arbre où jadis Atoum se cachait avant de créer le Monde. Les peintures thébaines, dont quelques-unes ont su atteindre une grandeur véritable, nous ont montré, sous vingt formes différentes, cet arbre-femme dont l'eau fraîche est le lait nourricier, l'eau du rajeunissement, l'eau du *Kobhou* des textes sacrés : en somme, toujours la grande Nouit, mère des Dieux et des Hommes, mère des Étoiles, mère du Soleil.

Or il s'en faut que le dépouillement des listes des Mères du Soleil concorde avec cette explication. Nous venons de voir, presque dès le début d'un tel inventaire, que toute une partie de ces Mères portent des noms qui sont bel et bien ceux d'Étoiles dûment authentifiées comme telles, soit par les textes des Pyramides, soit par les recueils dits « funéraires », soit par les figurations des syringes ou par les représentations des « naissances » — les solaires ou les royales. L'idée d'un Soleil nouveau, qu'allaiteraient et par conséquent qu'alimenteraient des Étoiles, pourrait correspondre à une cosmogonie dont d'autres religions ont élaboré le récit dans ce qu'il est convenu de classer sous la rubrique générale de « mythe astral »; et il n'est pas jusqu'aux pauvres essais des religions de l'Afrique Occidentale ou du Congo qui ne contiennent ça et là des rudiments de systèmes analogues. Je crois cependant que pour les Soleils Égyptiens, et pour Rā qui les a finalement résumés, il faut voir autre chose que la trace de vieux mythes aussi enfantins, et qu'il vaut mieux

chercher plus avant encore que ces Soleils mêmes. Maspero, le premier, a établi⁽¹⁾, il y a bien longtemps, que beaucoup de ces dieux que nous sommes habitués à considérer comme des Soleils avaient d'abord été des Dieux Stellaires. C'est, je crois, de cette constatation qu'on peut partir pour remonter plus haut. Ces Soleils qui jadis furent donc des dieux Stellaires — et singulièrement ceux qui, sous les divers noms en Horus, ont été des planètes ou des Étoiles, se révèlent, à l'exégèse, n'être parvenus eux-mêmes à cette nature astrale qu'après un stage antérieur où ils n'étaient que des hypostases, ou plus exactement, des *khopirrou*, des manifestations ou des renouvellements de dieux qui étaient, en leur essence intime, des dieux-Lumière ou des dieux-Jour. Si bien qu'en fin de compte, les nourrices du Soleil, ces Étoiles féminines qui l'allaitent, auraient été autrefois les mères nourricières de dieux stellaires, mais plus anciennement encore de dieux-Jour.

« Il vit de ses Pères — il s'engraisse de ses Mères »  , déclare un texte devenu célèbre en égyptologie ⁽²⁾. Enchâssé dans le rituel funéraire memphite, le passage n'appartient pas au cycle de Rā. On a attribué le chapitre à une geste d'Orion, sans raisons bien fondées. Et c'est presque un des dogmes de l'École, depuis Maspero, que de voir en ce long morceau la survivance de je ne sais quel mythe, sauvagement primitif, l'écho des épopées divines les plus reculées, venu d'une époque quasi fabuleuse d'antiquité, où les dieux, à l'image des hommes d'alors, faisaient de leurs mutuelles théophagies la réplique céleste des cannibalismes d'ici-bas ⁽³⁾. L'idée qu'il s'agissait d'Orion en l'espèce a suggestionné — plutôt qu'elle n'a suggéré ; et le rapprochement avec nos mythes méditerranéens de notre Orion chasseur, et a contribué à transformer le paisible Sahou des figures égyptiennes en une sorte d'effrayant chasseur des espaces célestes, tuant et massacrant en sa course, pour s'en repaître, tous les habitants du domaine céleste ⁽⁴⁾. Qui aura

⁽¹⁾ MASPERO, *Études de Mythologie et d'Archéologie*, t. II.

⁽²⁾ *Pyramides*, § 394 ff. = chap. 273, 274.

⁽³⁾ La traduction de Speleers, dont le pénible mot à mot ne cèle aucune des obscurités du texte, en accentue encore l'apparente sauvagerie.

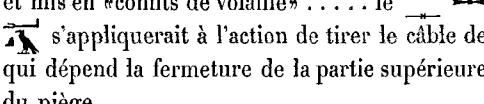
⁽⁴⁾ Et par surcroît les capturant au lasso;

Bulletin, t. XXIV.

sans doute par analogie avec le geste apparent du chasseur stellaire de nos images astronomiques. Pour les Égyptiens, ils préféraient y voir, comme le montrent leurs peintures, le geste d'un homme qui se retourne et semble appeler Sopdit. En fait, toute l'interprétation initiale roule sur les deux mots et tirer (ou fermer) la boucle (ou la corde à nœuds). Spe-

souvenir de tous ces passages des Pyramides où le dieu (= le mort royal divinisé) mange, dévore tantôt des «sagesse», tantôt des «charmes», tantôt des «forces», tantôt des êtres divins, tantôt encore les «couronnes» (c'est-à-dire des constellations), soupçonnera à bon droit qu'ici encore, ces termes d'apparente anthropophagie cachent, par métaphores, des descriptions de phénomènes célestes — tout comme une pluie d'étoiles filantes, par exemple, pourrait être décrite comme un combat fulgurant se livrant au firmament. Bien loin d'être l'écho d'une lointaine épopée barbare des temps préhistoriques, notre texte pourrait bien être un morceau de composition raffinée, où les termes mystiques, comme les métaphores ingénieuses, recouvrent une description des différentes forces éparses dans le monde céleste, et que l'âme, le *ba* du défunt, à l'imitation du *ba* de l'Être divin, s'assimile une par une avant de réapparaître dans la résurrection glorieuse du matin. Quelle que soit l'interprétation correcte de la scène de chasse au gibier sidéral, le plus certain est que le passage où le Dieu s'engraisse de ses Mères n'a rien à faire avec n'importe quelle espèce de théophagie. Le verset appartient à un premier tableau, décrivant l'apparition de l'Être divin en toute sa force et muni de tous les attributs de sa souveraineté. Et sa force est faite de deux éléments : ce que lui ont donné «ses Mères» *oushbou*, et ce que lui ont donné «ses Pères», les *onkhou*, les souffles de vie. Réservons ce qui regarde les Pères. Pour *oushbou*, «engraisser», c'est nourrir les éléments physiques de l'être d'une substance matérielle; et pour un nouveau-né, c'est proprement l'allaiter. Quel que soit le dieu que le texte des Pyramides mette en scène, par-devant le mort assimilé à lui, les entités divines qui, sous le nom de «Mères» ont joué un

leers donne : «a noué le câble (de la barque?)», ce qui, en tout cas, n'a rien à faire avec cette scène de capture. Aucune représentation de chasse au lasso n'autorise positivement le sens généralement adopté depuis Maspero. La fameuse scène du taureau lacé par Séti I^e au temple d'Abydos n'a aucun rapport. Il semble, au contraire, que la suite du texte, les compagnons de chasse du Mort Déifié, les actions successivement décrites en termes mystiques s'ajustent assez bien avec ce que les bas-reliefs

traditionnels des Temples, et mieux encore, les peintures des nécropoles thébaines nous font voir de la chasse au filet dans les marais : le grand filet à cadre qui se ferme brusquement par traction sur une corde; les oiseaux capturés entassés dans des paniers, puis tués, plumés, vidés, cuits dans des chaudrons, d'autres salés et mis en «confits de volaille» . . . le  s'appliquerait à l'action de tirer le câble de qui dépend la fermeture de la partie supérieure du piège.

rôle analogue à ce qui est le rôle maternel ici-bas donnaient au dieu nouveau-né leur substance même. Ce que l'on entendait être cette substance, lorsqu'il s'agit d'alimenter un dieu-jour et que les « Mères » sont ou une région céleste ou des Étoiles, je ne me risquerai pas à en proposer les termes précis. Avant de supposer qu'il y a eu un temps où l'on concevait que l'armée des Étoiles du ciel nocturne forme et nourrit de sa substance lumineuse l'Être qui au matin sera un jour nouveau, ou l'Astre qui, en Étoile du Matin, détruit les Ténèbres, il faudrait avoir réuni des textes plus décisifs que ceux où je pense simplement trouver jusqu'à nouvel ordre des possibilités d'allusions — mais, je dois le signaler ici même, des possibilités de plus en plus nombreuses. Quant à des assertions formelles en cet ordre d'idées, les formules des Pyramides du type § 785 (Nouit et les *Khabisou*) ou § 1193 (Khifto) aboutissent à un sens trop contestable pour étayer le moindre début de démonstration. Il y a peut-être autre chose : ces textes ou ces représentations, encore trop peu analysées, et dont les récentes fouilles de la nécropole de Deir-el-Médineh ont à la fois multiplié les exemples et renforcé la valeur. Il s'agit de toute cette documentation singulière du temps ramesside, où les Poissons ont signifié les Étoiles. Aussi bien dans la métaphore littéraire que dans la pictographie symbolique, l'époque semble avoir témoigné d'une véritable prédilection pour ce thème. On verra dans un instant que la donnée n'en avait rien de nouveau. Elle remontait, bien au contraire, à la plus haute antiquité, et l'on pouvait la retrouver dans toute la Vallée du Nil. L'innovation thébaine consista peut-être surtout à généraliser un symbole qui, de tout temps, avait exprimé la vie du principe divin qui se meut dans les eaux célestes et à employer ce symbole pour personnaliser les grands dieux stellaires⁽¹⁾. Si l'on entre en cette voie, on relèvera aussitôt une série de passages de la littérature funéraire ou de la mystique, où il ne suffira plus, ce semble, de déclarer le texte obscur, corrompu, ou de classer le tout comme formulaire de magie de basse époque. Beaucoup figurent dans le recueil du *Livre des Morts*⁽²⁾. Tel celui qui déclare que Rā « vit de poissons »⁽³⁾. — On connaît, d'autre part, ce texte « magique » où, en l'honneur de la fête du Soleil, sont énumérées les onze espèces de poissons à préparer pour le repas divin, et dont plusieurs appartiennent au

⁽¹⁾ Voir au chapitre suivant ce qui est dit des configurations de l'Horus-Poisson, Étoile du Matin.

⁽²⁾ Cf. chap. 88, 113, 154 etc.

⁽³⁾ Chap. 65 (= Pap. de Nou, l. 5).

répertoire ordinaire du Panthéon classique⁽¹⁾. Prenons tous ces textes, connus de longue date en égyptologie, et mettons en regard ces étranges images de Deir-el-Médineh, ces scènes d'adoration où le consacrant a tantôt groupé les Poissons divins en haut du monument, et tantôt — ce qui est plus significatif — les a disposés au centre, des deux côtés de la « gloire »⁽²⁾ du Soleil Levant Harmakhis⁽³⁾. Ailleurs, ce sont les Deux Poissons identifiés à la double figuration de l'Harmakhis-Osiris, et plus loin, l'Horus Si-Isit, Étoile du Matin, figuré sous les espèces du Poisson Latus⁽⁴⁾.

Je ne tenterai pas de poursuivre un tel inventaire. Les exemples qui viennent d'être cités auront convaincu, j'espère, que si le Soleil Rā peut posséder tant de Mères, et de si diverses espèces, ce n'est pas simplement parce que le Soleil d'Héliopolis a fini par confondre en lui autant de Soleils de la plus ancienne Égypte. C'est surtout parce qu'il avait incorporé à sa légende les naissances de ses Précurseurs. Pour toutes ces Mères Divines de l'Astre, leur fils, avant d'être un Soleil, fut aux commencements un Dieu Aube, un Dieu Aurore, un Dieu Jour, en tous les cas un Protagoniste du renouveau de la Lumière, dont l'Horus Si-Isit, également Horus Étoile du Matin, devint finalement le résumé par excellence.

Je m'en tiendrai sur ce point de l'Horus Précurseur et de sa Mère à un dernier exemple, nécessaire pour montrer cette série de superpositions ou plutôt de transpositions, exemple où l'iconographie sacrée illustre la thèse avec une singulière évidence. Il nous ramène de nouveau au symbole du Poisson. Nous savons qu'en certains points, la religion locale a préféré, pour

⁽¹⁾ Pap. Anastasi, III, pl. 75, l. 6 et IV, pl. 96, l. 6.

⁽²⁾ Stèles avec sept poissons figurés en face de Rā-Harmakhis, cf. e. g. *Bulletin I. F. A. O.*, t. XII, p. 186, n° 12. Stèle inédite, découverte par Bruyère au petit Temple de Thotmès II, voisin de Médinet Habou, avec deux groupes de trois poissons chacun, de côté et d'autre de la titulature de Rā-Harmakhis. Parmi les monuments encore inédits du Musée du Caire, citons

la stèle ramesside découverte à Syout par Wainwright (scène d'adoration aux Quatre Poissons Divins).

⁽³⁾ Sans insister plus qu'il ne convient, on comparera ces dispositifs thébains avec la fresque chrétienne de la Basilique de Cyrène, où les Sept Poissons sont figurés en voûte céleste. Cf. D. LECLERCQ, t. II, p. 138.

⁽⁴⁾ Cf. *infra* la résurrection Osirienne en Horus Abdou.

exprimer symboliquement la figure de la déesse-ciel, substituer à la Vache des modes d'expressions iconographiques empruntés à d'autres animaux : c'étaient, par exemple, le Vautour (*Maut*)⁽¹⁾, une chatte, une oie, des serpents; mais plus fréquemment des Poissons, en raison de ce symbolisme (conséquence presque nécessaire, en somme, du concept de la voûte céleste liquide) dont je viens de parler à propos des dieux stellaires sous forme de Poissons. C'est ainsi que pour les gens de Sni (Esneh) le ciel-Mère, l'« Haithor locale », pour reprendre notre jargon archéologique, s'exprimait par le poisson Latus. En transcrivant le nom Sni sous la désignation de Latopolis, l'administration ptolémaïque confirme la prééminence que conservait encore à cette époque la Déesse-Poisson. Les gens de Behnesa préféraient reconnaître dans l'Oxyrrhinde une figure plus exacte de leur Haithor. Elle était bien, comme partout, le Ciel d'Occident, celui qui, à l'heure de la fin du jour, absorbe celui-ci et ses forces mourantes, pour reconstituer en son sein d'éternelle mère l'Être qui sera un jour nouveau. Elle absorbait ainsi la force de l'Osiris, jour défunt, qui va renaître en elle en Horus, jour nouveau. Et ce qui était vrai pour l'Oxyrrhinde, ciel d'Occident, était vrai de ces autres Haïthors du Delta, figurées elles aussi en poissons, comme le Phagros ou le Lépidote⁽²⁾. Et Plutarque, sans chercher à faire d'exégèse, nous a raconté gravement la légende des trois poissons qui, à la mort d'Osiris, en dévorèrent la virilité⁽³⁾. Penchée sur Osiris, ou plutôt sur le mort étendu sur son lit funèbre, emmailloté du linceul osirien et devenu un Osiris, l'Haithor Oxyrrhinde est bien identique à l'Isis-Oiseau qui vient s'abattre sur la momie inerte du dieu qui va la féconder et renaître ainsi lui-même en son fils. Ainsi la représente cette caractéristique figure du sarcophage de Gamhoud, où le divin poisson semble prêt à s'abattre sur la momie, et qui a donné lieu à de si étranges interprétations⁽⁴⁾. Le temps venu du cycle solaire, Haithor absorba enfin l'Astre du Jour à son coucher. Mais qu'elle engloutit en sa substance céleste un dieu jour, un mort osirien

⁽¹⁾ Soit sous la forme directe de la N'Kabit d'El-Kab, soit par jeu de mots sur *Maut* = mère (e. g. à Thèbes).

⁽²⁾ Ainsi, au reste, qu'à Éléphantine. Pour le Delta, voir les représentations d'Hatmilit, déesse-ciel originaire de la région mendésienne.

⁽³⁾ *De Iside*. Éd. Parthey, § 18.

⁽⁴⁾ Cf. AHMED BEY KAMAL, *Annales du Serv. des Antiq.*, t. IV; SMOLENSKI, *Bull. Acad. Sc. de Cracovie*, 1907, p. 104; MAHLER, *Zeitschrift der Morgenl. Ges.*, t. LXVII (1913), p. 37 ff.; SPIEGELBERG, *Archiv für Religionswiss.*, t. XII, p. 574 ff.; WIEDMANN, *Sphinx*, t. XIV, p. 231-242.

ou un Soleil, c'était bien toujours pour lui reconstituer en son sein des énergies comme un corps nouveau, dont elle accouchait au matin sous les espèces d'une Aurore, d'un Horus ou d'un jeune Soleil. Et c'est bien ce qu'entendent signifier toutes ses images de la déesse Oxyrrhinque, coiffées des cornes de la Vache-Mère, avec le disque solaire et l'uræus placés au centre.

Poisson Phagros, Lépidote, Oxyrrhinque ou encore Latus, et tant d'autres encore⁽¹⁾, la forme physique adoptée pour la Mère entraînait cependant à son tour celle du dieu-fils. Si l'Horus Étoile du Matin, né de la Vache, est figuré en veau (cf. *supra*); si, né de l'Isis Épervier femelle, il est Épervier, l'Étoile devenait Poisson lorsque sa mère était un Latus. L'Horus-Poisson des caveaux de Deir-el-Médineh est bien un Horus Si-Isit, une continuation de son Père Osiris⁽²⁾; et il deviendra, comme les Horus, un équivalent de résurrection, une forme seconde d'Osiris. Ainsi l'attestent tous les scarabées thébains où, sur le plat de l'amulette, figure le Poisson, tenant en sa bouche la fleur de Lotus du Renouveau. Et pareillement, en fin de compte, ces alevins de latus momifiés, déposés par milliers dans la nécropole d'Esneh, leur symbolisme de vie éternelle s'interprète désormais plus clairement. Fils de la grande déesse Latus, ils sont les Horus issus d'elle au matin triomphant des ténèbres; et semblables à eux en destinées seront les dévots qui les ensevelirent en la nécropole. Et Tertullien n'a-t-il pas dit : «*Sed nos pisciculi secundum ιχθύν nostrum in aquâ nascimur*⁽³⁾ »?

Mères du Jour ou de l'Étoile du Matin et leurs Fils, cependant, se sont finalement constitués en familles; ce sont ces compagnons de l'Astre Rā, ces *comites Solis* dont parle Cicéron en son *Songe de Scipion*. Tout comme l'Oxyrrhinque et le Latus, le Mihit, le Phagros, ou le Scorpion Selkit, les Mères ont placé sur leur tête le disque solaire en signe de maternité; mais le Soleil a pris, de son côté, les modes d'expression des anciens dieux-fils, comme il détenait aussi les attributs des anciens dieux-Pères.

Lorsqu'on regarde, en effet, les figurations d'Amon-Rā, — non pas celles d'Amon — on est frappé de voir à quel point rien ne décèle que le dieu soit thébain. Même la sorte de mortier qu'il coiffe lui est commune avec mainte

⁽¹⁾ Cf. Th. HOPFNER, *Tierkult der alten Ägypter*, s. v.

mort osirienne du Soleil, de cet Horus-Poisson, Lumière de la Résurrection éternelle.

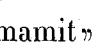
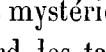
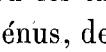
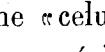
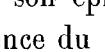
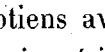
⁽²⁾ Voir ce qui est dit un peu plus loin, à la

⁽³⁾ TERTULLIEN, *De Baptismo*, I.

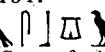
autre divinité. Aucun attribut ne lui est spécial. Rien n'est davantage spécifiquement l'indice du Rā d'Héliopolis. Image ou «aspects» plastiquement traduits, tout fait partie de l'appareil commun aux Dieux-Soleils *in genere*.

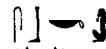
Or, si, à première vue, la troupe des dieux Soleils ou des dieux solaires de l'Égypte semble revêtir les aspects les plus divers, l'inventaire des formes par classes et par attributs montre en fait un jeu très restreint de formes principales, et un autre jeu, d'étendue tout aussi restreinte, d'emblèmes ou de symboles (mots à la fois vagues et commodes dont je me sers faute de mieux). Quelques gestes indicatifs de forces ou d'attributions, puis la série des couronnes viennent compléter ce syllabaire en somme assez sommaire. Seules, les combinaisons donnent l'illusion première de variétés en nombre quasi illimité. Le Lion, le Taureau, l'Épervier, le Bélier, fourniront, avec le corps du dieu anthropoïde, le personnage léontocéphale, criocéphale, hiéracocéphale, l'homme aux ailes d'oiseaux; et le corps même sera libre ou figuré momifié. L'animal, à l'inverse, recevra tête humaine. Et les combinaisons d'animaux donneront le lion à tête de Faucon, etc. Des bras humains permettront aux Oiseaux de manier la lance, l'arc ou les flèches qui indiquent l'énergie belliqueuse du dieu Soleil. Amalgamés aux vieux dieux créateurs, les Soleils oiseaux à tête humaine exhiberont l'indice naïvement obscène de leur force créatrice. Qu'y a-t-il au juste qui soit en tout ce *corpus symbolique* proprement solaire? Les couronnes de toutes espèces sont l'héritage de toutes les monarchies religieuses de la plus vieille Égypte, et je n'en connais pas qui soit exclusivement la propriété d'un dieu-Soleil. La double plume droite à nervures qui surmonte leur tête est l'héritage direct des Mîn, des Anhouris, des Sopdou, de tout ce que nous pouvons retrouver des plus anciens dieux du monde Égyptien. En fait, il ne reste de «solaire» que la représentation même de l'Astre, ce globe à uræus dont se coiffe leur image, semblable à celui que placent entre leurs cornes les déesses-Mères. Mais cet indice du Soleil, les dieux Horus, eux aussi, le placent sur leurs têtes d'*ιεραξ*, pour indiquer qu'ils sont les précurseurs, les *comites Solis* puis, plus tard, les fils du Soleil. Et à leur tour, comme ces Horus, s'en coiffent aussi les Horus des Planètes. Bref, il semble que l'appareil solaire devienne peu à peu sinon la propriété, au moins l'indice de tout ce qui, par la parenté, ou même par les fonctions, s'agrège à la manifestation de la Geste de Rā. Et en face de la lignée

interminable des mères s'organise l'armée des Fils. Mais terminons d'abord les ascendants.

Les Mères divines du Soleil Rā expliquent ce qu'étaient les Pères. Le Soleil d'Héliopolis, et, par lui, le Soleil thébain Amon-Rā auraient pu être dits « celui qui est son propre Père », et nombre d'hymnes solaires l'ont affirmé, en effet. C'eût été proclamer, sans grand effort d'imagination, que le Démiurge, déjà Soleil *in fieri* lors de la création, était le même être que le fils engendré par lui dans le sein de la Déesse-Ciel. Mais l'expression « Père de ses Pères »⁽¹⁾ entendait marquer ou plutôt maintenait à travers tous les remaniements une cosmogonie moins simple. Rā, dieu suprême, en héritant du mythe de l'Horus de l'Est, de cet Hor-Douaït qui fut son prédécesseur avant de n'être plus que son précurseur, n'avait pas seulement hérité de son mythe pour les seules Mères-Divines, mais aussi de toute sa famille, et singulièrement de ses ancêtres. Les débris du mythe survivent encore dans le *corpus* memphite, assez nombreux pour permettre de reconnaître parmi eux un certain nombre de dieux du firmament. Ce ne sont pas ces troupes anonymes, semblables à celles d'une angéologie, telles, par exemple, que les énigmatiques « hounmamit » , les prétendus dieux ancêtres, les , les Sagittaires, ou les mystérieux « anciens », les . Ceux que nous représentent plus tard les tableaux du ciel sont plus caractéristiques : d'abord, à côté de l'Horus-Vénus, de l'Hor-Douaït, les trois Horus des trois autres grandes Planètes, ceux que l'on voit aux plafonds des Temples ramessides, au nombre des dieux de premier rang, tout de suite après Orion, véritables *κοσμοκράτορες* du ciel égyptien : l'Hor , qui est notre Jupiter; l'Hor Taureau du Ciel, , Saturne « celui qui traverse le ciel à reculons (et l'on notera comme significative son épithète , d'Harmakhis, qui est devenue un des noms par excellence du Soleil lui-même); enfin l'Horus Rouge, le , Mars, dont les Égyptiens avaient noté la couleur caractéristique⁽²⁾. Puis viennent tous les Horus qui président, au firmament, au gouvernement de certains  ou domaines des constellations. Après eux, leur armée innombrable de dieux, de génies ou d'esprits stellaires, dont les noms remplissent les répertoires : ceux des tables de « Dé-

⁽¹⁾ Cf. *supra*, p. 151.

⁽²⁾ Mercure, le *, semble jouer un rôle plus effacé. Sa confusion supposée avec

 demande à être vérifiée. Il semble plutôt être une forme de Khenti Khtai, dont Sot-tas a soupçonné le caractère stellaire.

cans », des plafonds astronomiques, des parois de syringes ou de Tombes Saïtes.

Tous ces régents des espaces célestes étaient pareillement les enfants de la Déesse-Ciel; tous étaient sortis aux commencements, de ce « quartier oriental du Ciel où naissent les dieux ». Et tous étaient issus « de la semence d'Atoum ». Voilà les « Pères » de Rā. Mais le jour où le sacerdoce héliopolitain sut démontrer qu'Atoum, l'Atoum-Rā des invocations des formules des Pyramides, n'était qu'un Rā qui s'ignorait encore en tant que dieu fils, mais qui était déjà Rā caché en Atoum, la conséquence de cette proposition apparaissait inévitable : les « Pères » de Rā sont les enfants d'un Rā qui préexistait à toute création, et qui était en toute vérité le Père de ses Pères. Et tel veulent bien l'exprimer ces compositions où Atoum siège en avant des files de dieux cosmiques ou élémentaires que la savante construction d'Héliopolis a fini par substituer aux Horus Stellaires. Mais notons-le bien : Rā en tant que soleil matériel ne peut plus être, en des résumés de ce genre, qu'un *Khopir* d'Atoum, avec toutes les fragilités et les destinées éphémères d'un *Khopir*.

Je ne me dissimule pas ce qu'un pareil exposé comporte de longueurs, de redites et d'obscurités, non plus que d'hésitations. Leur commune excuse sera peut-être acceptée : l'état actuel d'une question où, sur tant de points encore, une enquête exhaustive n'a été menée nulle part, et où il faut se heurter à des propositions établies de bonne heure en égyptologie sur des directives toutes différentes. Si longue et si diffuse que puisse apparaître cette première tentative de frayer une sorte de sente en un domaine si embroussaillé, on accordera, je crois, que presque tout le terrain était à explorer. L'articulation des preuves de détail eût réclamé, à propos du Dieu-Ciel par exemple et sur plus de dix autres points, une documentation assurément d'une tout autre abondance. J'ai tenté de la restreindre au plus indispensable de ce qu'il fallait pour l'intelligence de notre Fête de la Vallée. Ce n'est point ma faute si les Protagonistes, comme la Fête elle-même, sont de nature si complexe. C'est l'inconvénient forcé du sujet lui-même.

Je voudrais cependant tenter, au point où nous sommes parvenus, de résumer quelques conclusions :

Qu'étaient finalement ces dieux précurseurs? Plus il m'est donné d'avancer

Bulletin, t. XXIV.

26

en ces recherches, et mieux je m'assure que s'il convient de se garder avec prudence d'entrer trop résolument dans la théorie du «mythe astral», il n'est plus permis cependant de l'écartier d'une simple dénégation. Il ne s'agit pas un moment de souscrire à l'hypothèse des influences extérieures. L'Égypte protohistorique ou préhistorique était bien capable d'élaborer ses mythes célestes par elle-même, et il y avait belle heure que le travail était fait aux dates que supposent les principaux auteurs des systèmes des *Astralmythen* babyloniens⁽¹⁾. Examinons ces mythes égyptiens en eux-mêmes. Par exemple, beaucoup de ces luttes dont j'ai parlé au début, luttes contre les monstres des ténèbres, les serpents, l'âne sauvage, les partisans ou les animaux typhoniques, etc., ont pu tirer leurs origines du fonds le plus ancien, et être la transcription littérale de ce qu'on imaginait concrètement de la texture ou de la population du ciel liquide. Mais nombre d'autres également peuvent fort bien n'être qu'inventions théologiques de caractère symbolique, exprimant à leur manière soit des phénomènes météorologiques, soit les courses du monde stellaire, soit enfin le jeu des forces élémentaires. Ce sera toujours question de cas individuel que de décider, d'après les textes, celle des deux formations qu'il convient d'attribuer à telle ou telle expression d'une lutte ou d'une activité célestes⁽²⁾. Quant au caractère de mythe astral des luttes de

⁽¹⁾ L'influence des mythes babyloniens paraît plus que difficile à justifier, si l'on adopte les estimations chronologiques du système de Jeremias (*Panbabylonisten*, p. 16) qui nous amène à la date extrême du cinquième millénaire, et si l'on voit à quel état de confusion et de corruption sont déjà parvenus les textes mythiques de la version des Pyramides. Les exagérations manifestes de Stucken (*Astralmythen*, V, p. 433) excluent toute possibilité d'ajuster le mythe astral de la Vallée du Nil à sa théorie des pénétrations mondiales protohistoriques. Laissons aux mythes cosmiques leurs indépendances. Harakan, dieu primordial des Quiches du Guatémala, vivait comme l'Atoum des eaux primordiales; il a créé le monde presque exactement comme Thot. Va-t-on s'aviser de chercher des influences égyptiennes en Amérique précolombienne?

La thèse de Winckler (*Himmels und Weltenbild*, p. 5) peut s'adapter moins malaisément, et dans une certaine mesure, à la genèse des mythes astrals de l'Égypte. Bien entendu il n'est pas question, dans la présente étude, d'agréer, sur aucun article, à l'hypothèse romantique d'une prétendue science sacerdotale ésotérique; et sur ce point tout au moins, les fortes objections de Sieke (*Drackenkämpfe*) gardent toute leur valeur.

⁽²⁾ Je ne m'occupe en cette étude que de ce qui se rapporte au monde thébain. Les traits généraux des systèmes du Delta et de la Moyenne-Égypte présentent, comme on le pense bien, des différences sensibles — surtout en ce qui a trait aux personnifications de la matière organisée.

l'Horus Si-Isit — *alias* l'Hor-Houditi — je ne pense pas que l'on songe à le contester sérieusement. S'agit-il surtout, en ce qui a trait à la genèse de la lumière, des divinités stellaires ou des forces personnifiées (telles par exemple que le souffle, l'énergie, le principe du feu, celui de la lumière et celui de l'humidité) et finalement du Soleil? Je proposerai, sans insister et dans l'état actuel de mes recherches, d'admettre que les forces lumineuses, émanation ou essence du dieu primordial, — la «semence d'Atoum», — d'abord dispersées et à l'état latent, puis devenues vibrations actives chargées d'ቀቃቃ, de souffles de vie, constituèrent, en s'agglomérant par faisceaux, les plus marquantes des étoiles, des constellations ou de ces astres mouvants, si distincts des autres, que nous nommons aujourd'hui les planètes. En face de cette première troupe, une autre, plus réduite aux débuts, mais plus puissante par son essence même, était constituée directement par les personnifications des Dieux-Gestes, des Dieux-Actes, directement détachés du Dieu-Primitif, auteur de la Vie. C'est du jeu et des rapports mutuels de ces deux groupes que sortit la première ébauche de ce que tenta de reprendre plus tard le système d'Héliopolis. C'est l'énergie de ces premières personnifications de la vie que la plus vieille Égypte essaya de classer et de définir, quand elle aborda le problème des origines; et les Horus primitifs, les premiers dieux-Lumière, manifestations plus anciennes encore du Dieu-Ciel décomposé en ses activités principales, cédèrent alors le premier rang aux dieux stellaires. La troisième phase (si l'on tient à couper artificiellement, par périodes tranchées, ce qui ne se manifesta que par milliers de retouches insensibles) devait être l'accession progressive du Soleil au rôle de démiurge. Il n'était pas encore question de son ultime domination.

Comme le reste des entités divines antérieures à lui, il sortait du sein de la masse liquide, de ce ciel plein de principes de vie et de lumières qu'était Haïthor-Nouit. De la Déesse-Ciel (qu'on l'ait d'abord appelée Isis, la Mère de l'Horus primitif, ou Neith ou Nouit, ou Noubtit, ou Hat-Mihit, ou Maut ou de tout autre nom) étaient sorties les premières personnalités divines régulatrices des énergies de ce monde. En elle s'étaient manifestés les Lumières et les Souffles qui devaient prendre les noms de ces dieux, de ces Horus, de ces Khnoumou, Sahou, Selkit, que le panthéon classique fixa une fois pour toutes en ses listes. En elle encore s'élaborèrent les Soleils. Suivant que l'iconographie

prêtait au Ciel-Mère l'aspect d'une vache, d'une oie, d'un Arbre, ou qu'elle lui donnait les traits d'une femme, l'Astre qu'elle enfantait était figuré comme un jeune veau, un oisillon, un petit enfant, ou tout simplement un globe solaire. Entre tous ces Soleils d'Égypte Rā — et après lui Amon-Rā — ont pu devenir par la suite l'Être suprême, le Dieu qui s'est engendré lui-même, « celui qui était hier et sera demain », et tout ce qu'une théologie peut s'épuiser à chercher pour définir magnifiquement le maître et l'auteur de l'Univers : le ciel féminin, le ciel divinisé et personnifié, Haïthor-Nouit demeura jusqu'au bout celle qui est la Mère du Soleil, comme elle l'avait été de tous les êtres divins, de tous les ፩፩፩. Telle la représentent les vignettes ou les fonds de sarcophages thébains, ou encore la fresque du tombeau de Séti I^{er}, mettant au monde le soleil naissant et son esquif; telle veulent l'exprimer ces plafonds astronomiques de l'Edfou grec ou du Dendérah romain, quand ils étirent son corps de femme semé d'étoiles au-dessus du plan terrestre et nous montrent le moment précis où le soleil jaillit de ses flancs.

Les conséquences de ce travail de la pensée égyptienne étaient singulièrement importantes :

C'était arriver à reconnaître en Rā deux essences distinctes, dont l'une est journalière et périssable, et l'autre impérissable comme un *Akhimsok*. Par la force des choses, elles ne pouvaient ni se mêler, ni échanger entre elles : *ἀσυνχύτως καὶ ἀτρέπτως* — force m'est ici de me servir des termes de la métaphysique hellénique qui s'approchent le plus de la pensée égyptienne. Mais allait-on jusqu'à proclamer qu'elles ne pouvaient se discerner l'une de l'autre, *ἀδιαιρέτως*? Tous les efforts de la théologie ramesside semblent y tendre, mais l'énoncé exprès ne figure pas dans ses définitions du Soleil Thébain. Et quant à les présenter comme inséparables, *ἀχωρίστως*, c'était là quelque chose qui semble avoir constitué le passage infranchissable.

L'iconographie thébaine montre au contraire, avec une insistance convaincante, à quel point elle séparait son Amon-Rā, Seigneur de l'Univers, Éternel et Omnipotent, de ce qui regardait les destinées de l'Astre Rā. Elle a presque exagéré, en apparence, ce que l'on voulait enseigner des péripéties de sa naissance physique et des premiers moments de la vie diurne du Soleil matériel. Je n'en examinerai pas les représentations, dont une partie au moins a été publiée, soit à propos des Syringes royales, soit dans les éditions des

divers papyrus funéraires. Peu de systèmes religieux ont moins dissimulé la fragilité et la faiblesse d'une hypostase du Maître de l'Univers.

On verra par la suite que cette sorte d'insistance n'est peut-être pas due entièrement à des survivances de cycles antérieurs à la prééminence de Rā et dont le rituel, comme la tradition, faisaient qu'on ne pouvait les éliminer, tant ils étaient inextricablement mêlés ou intimement amalgamés au Soleil. Ceci était le cas pour les parentés dont j'ai tenté l'examen. Mais pour ce qui est de la faiblesse même du Soleil journalier, et des protections qu'il requérait, on se demande si l'exposé n'en était pas destiné à justifier ou à préparer ce qu'on allait montrer de sa mort physique; ou, plus probablement, si le cycle osirien n'a pas manifesté son emprise tout au long des scènes de la vie physique du Soleil quotidien, pour mieux assurer que Rā, le soir venu, était nécessairement depuis le début de son apparition un Osiris. C'était, en somme, souder plus étroitement encore la triple similitude de destinées, auquel tout tendait finalement dans la Thèbes de l'Ouest, celle qui relie le Soleil à Osiris, celui-ci à l'homme, et le tout à la commune résurrection.

C'est de la nature de ce Soleil que je me suis préoccupé ici, et non pas des avatars de sa vie diurne. Et par conséquent, je n'examinerai qu'en passant ce qu'après sa naissance, les scènes des temples ou des caveaux funèbres nous enseignent de son voyage au cours des douze heures de la journée. Aussi bien rien, à ma connaissance au moins, ne venait-il en cours de route modifier sa texture intime ou lui apporter d'autres essences divines.

Mais avant d'en venir aux instants qui, après le déclin de l'astre, marquent la fin de sa vie diurne, marquons les conséquences de tout ce qui précède sur l'appareil matériel et le rituel de notre Fête thébaine de la Vallée.

Si nous avons relevé à la formation et à la naissance du Soleil, l'héritage de mythes et de concepts cosmogoniques si étrangement disparates, personne ne sera surpris que son cortège, ses acolytes ou les fêtes de son culte révèlent nécessairement la même complexité. Ni qu'à sa mort quotidienne, le Soleil Thébain se redécompose en autant d'entités défuntes qu'il était issu, à son apparition, d'êtres dissemblables, ou qu'il avait reçu de protections de genres également si différents. Il n'y a rien de surprenant non plus à présumer

qu'à ce moment-là, nous retrouverons une fois de plus des mythes et des expressions matérielles de mythes où le Soleil Thébain, en tant que Soleil, n'aura en certaines occasions rien à faire, et où la cérémonie elle-même, malgré le nom de celui qui en est le protagoniste, pourra n'avoir rien de spécifiquement thébain. Un grand navire « Ousirhat » peut avoir été matériellement la propriété exclusive et séculaire du Seigneur Divin de Thèbes. Mais si l'on en excepte les figures de bâlier de la proue et de la poupe, ni l'équipage, ni les édifices du bord, pas plus que les superstructures ou les accessoires symboliques n'ont rien de proprement thébain ; — depuis le Veilleur du Mâtérau de proue et le Lion Dévorant du pont d'avant jusqu'aux obélisques et aux colonnettes sur lesquelles perchent les Oiseaux divins en avant du *Pir-Oïrou*. L'examen archéologique du navire nous montrera en effet, le moment venu, que la troupe des compagnons divins et les constructions symboliques de l'« Ousirhat » ne sont même pas d'origine exclusivement solaire — et que nombre d'entre eux se relient aux cycles des Horus-Ciels et des Horus Stellaires⁽¹⁾.

C'est donc soupçonner, par voie de conséquence, qu'un dieu fait de tant de ses prédécesseurs et héritier d'un appareil symbolique aussi composite peut, et même doit nécessairement posséder en son rituel la même complexité, soit dans l'origine, soit dans la signification des cérémonies accomplies en son nom. C'est déjà mieux entrevoir que la Fête de la Vallée peut avoir une base et un sens primitifs indépendants de la cosmogonie solaire et d'essence toute différente.

Le cas est bien loin d'être unique en Égypte. La grande panégyrie de Sokaris a-t-elle bien été au début celle d'un Soleil mort ? Les fêtes des défunt de Lycopolis appartiennent-elles bien à l'Anoubis classique de la période historique ? Tout tend à démontrer une origine singulièrement plus ancienne.

Mais ne sortons pas du domaine d'Amon. Une fête comme celle du Voyage du vaisseau à Thèbes du Sud n'a très probablement que des rapports de pure forme avec Rā, et je ne suis pas sûr qu'elle en eût avec Amon. C'est cependant

⁽¹⁾ C'est ce que montrent également les figures du navire solaire dans les syringes royales ou dans les papyrus décrivant le voyage nocturne de l'Astre. Même à bord de ce vaisseau, en apparence si personnel au Soleil Rā, on trouve des accessoires et des Dieux qui procèdent des mythes stellaires. Tels que l'Ouvreur

des Chemins (distinct d'Anoubis), l'Horus Hikannou, etc. Au tombeau de Séti I^{er}, le Soleil-Rā Harmakhis tient aux Étoiles [] * * un discours qui montre bien par quel artifice la théologie thébaine cherche à transformer en serviteurs du Soleil les anciens régents du Ciel.

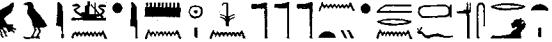
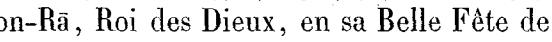
Amon-Rā qui en est le grand acteur divin. Semblables en cela à nos souverains et nos chefs d'État, les dieux de l'Égypte historique ont accompli des rites et présidé à des cérémonies dont la raison d'être appartenait à des dynasties disparues ou à des religions évanouies. Les Pontifes ne font plus de ponts, mais il y a encore de par le monde entier les feux de la nuit du solstice d'été. Et s'adaptant à toutes les onomastiques comme à toutes les légendes sacrées des religions diverses, le grand rythme divin des équinoxes et des solstices garde, sur toute cette terre, ses célébrations solennelles. De même qu'à la panégyrie de Thèbes du Sud, lors de la Fête thébaine de la Vallée également, le navire d'Amon-Rā et ce qu'il emporte à son bord de mythes hétéroclites s'en va, par les canaux, aux « Demeures de Millions d'Années » de ses fils, aux nécropoles où l'attendent les survivances des milliers d'hommes défunt. Est-ce bien un rite thébain qui s'accomplit alors? Est-ce bien d'Amon, ou de Rā, ou même d'Amon-Rā que dépendent la signification et le but de la Fête? Ou d'un Soleil commun à toute l'Égypte, et qui accomplit à Dendérah, à Syout, sous d'autres noms, mais rattachées à une même croyance, d'autres « Fêtes de la Vallée »? Ou bien même de dieux encore plus anciens, qui avaient fini de régner sur l'Égypte, et qui avaient laissé à leurs successeurs à la fois la donnée mythique et le soin de la perpétuer en ses *πόμπαι*? Au grand Temple de Médinat Habou⁽¹⁾, une longue représentation, encore unique de son espèce, illustre en sa composition essentielle, comme en ses actes principaux, la grande fête de la mort de Sokaris, celle des « choses mystérieuses » de la Nuit, où le cortège « fait le tour des Murs du Temple, sur son dos ». Au tableau principal, devant la châsse qui contient la dépouille divine, dix-huit prêtres portent l'insigne de la résurrection du dieu en aurore-Nofirtoumou, la grande hampe terminée par deux longues plumes. L'emblème est encore couché sur ses sept supports. En un autre épisode de la cérémonie, on voit un prêtre tenant en ses bras l'« Eau de la Lustration ». Voilà la fête annuelle des morts suivant le rite de Sokar-Osiris⁽²⁾.

Rien de pareil à notre Fête de la Vallée. Les fresques du tombeau d'Amon-mosou⁽³⁾ nous font assister, avec un luxe de renseignements exceptionnel, à

⁽¹⁾ Seconde cour Péristyle, Mur Sud et partie méridionale du Mur Est. se réfère à « l'affaiblissement du dieu en Abydos ».

⁽²⁾ Tout le texte de la longue prière du Roi

⁽³⁾ T. 19 (Dirā' Abou'n-Néga), Paroi C.

l'arrivée du grand « Ousirhat », venu de Karnak avec la « substance »⁽¹⁾ d'Amon-Rā. On le voit naviguant sur le grand canal qui reliait au Nil la région nord des *Memnonia*. Et le texte énonce :  « ceci est le navire d'Amon-Rā, Roi des Dieux, qui est en son nom d'« Ousirhat » ». A sa rencontre, sortie de son Temple funéraire, s'avance la vénérable Statue Trônante d'Amenôthès I^{er}, portée sur la *sedia* aux Lions accostés. Et le texte déclare que le roi défunt :  « vient voir son Père Amon-Rā, Roi des Dieux, en sa Belle Fête de la Vallée ».

Le second acte de la cérémonie nous est raconté dans cette belle composition murale qui se déploie sur la paroi du mur de fond de la cour péristyle, au Memnonium de Séti I^{er}, à Gournah⁽³⁾. La *bari* d'Amon-Rā a été sortie de l'« Ousirhat ». Celles de Maut et de Khonsou ont été tirées également de leurs navires respectifs. En cours de route⁽⁴⁾, la *bari* et l'image sacrée de la Reine Ahmès Nofritari aux chairs noires se sont jointes au cortège. Comme la statue d'Amenhotep I^{er} tout à l'heure, celle de Séti I^{er}, sortie de son Temple funéraire, est allée au-devant du Roi des Dieux. Sa *bari* s'est jointe à celles de la troupe divine. Les voici arrivées devant le Memnonium, figuré à l'extrémité droite du tableau, en abrégé conventionnel⁽⁵⁾. Le roi régnant, Ramsès II, sort du Temple, et adore le Roi des Dieux. L'Esprit du roi défunt, Séti I^{er}, est sorti, lui aussi, de sa « Demeure de Millions d'Années ». Il se place derrière Ramsès, le bénit du geste, et demande à Amon-Rā d'accorder ses grâces à son fils bien-aimé⁽⁶⁾.

Mais quel est le sens de cette visite d'Amon-Rā, en cette « belle Fête de la Vallée » ? Ou plutôt, quelle est l'entité de l'Amon-Rā en ce jour-là, et quelle est son « essence », quand il vient ainsi « voir les rois défunt » ? Est-ce, comme

⁽¹⁾ L'« Ousirhat » est déclaré dans les textes, le navire de l'Aoufou  du Dieu.

⁽²⁾ Ces textes, aujourd'hui détruits, figuraient encore au temps de Hay. Je les dois à M^{me} M. Baud, qui les a copiés dans le manuscrit du British Museum.

⁽³⁾ Temple de Gournah, cour Péristyle, mur de fond, derrière la colonnade, section Sud, entre la porte principale et celle menant aux

chapelles de Ramsès I^{er}.

⁽⁴⁾ Ou dès le départ de Karnak ? Cf. *supra*, p. 61, note 7.

⁽⁵⁾ Cf. LEPSIUS, *Denkmäler*, III, 150, où la fin du cortège manque, c'est-à-dire toute la partie gauche, près de la Porte de Ramsès I^{er}.

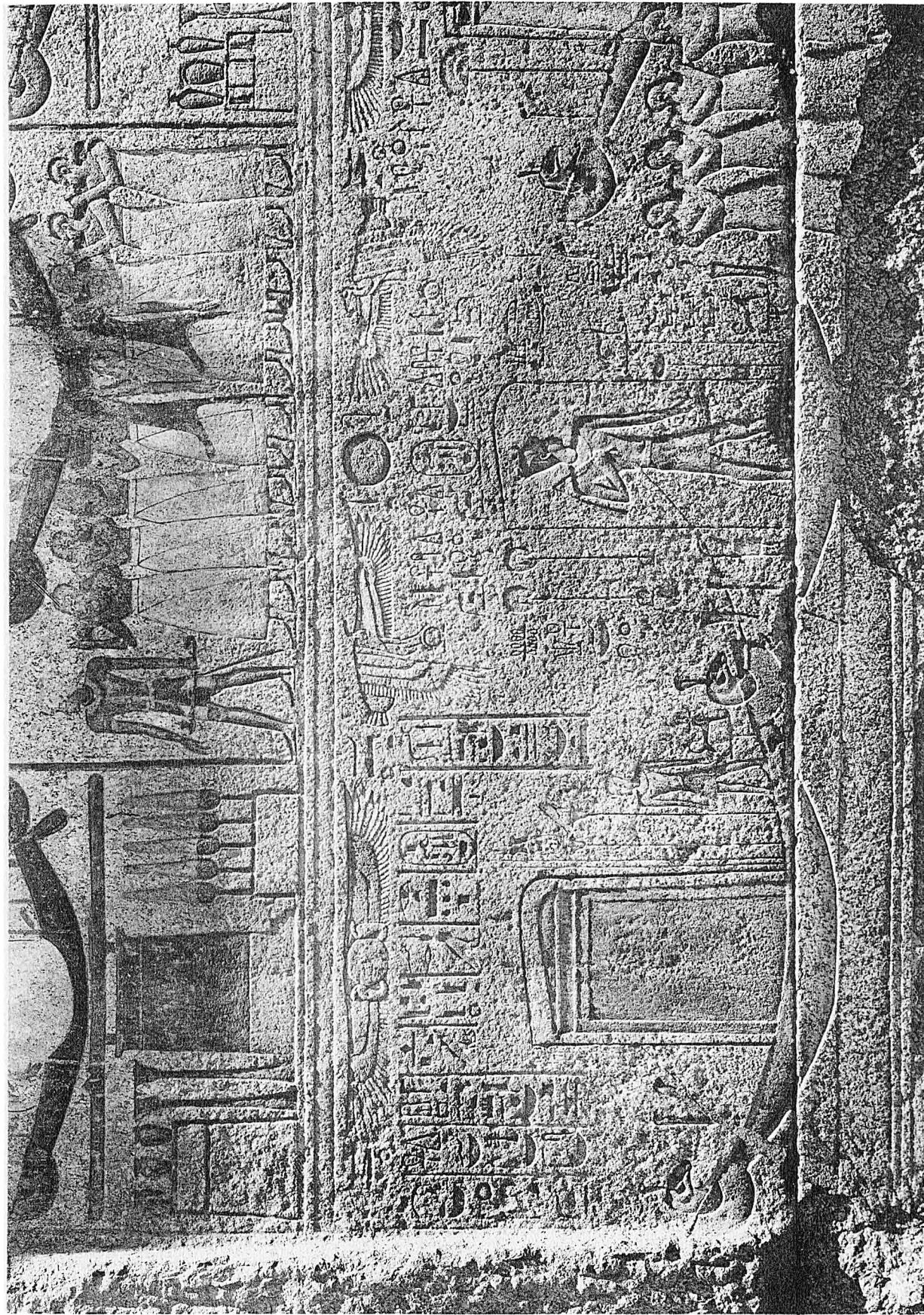
⁽⁶⁾ D'après ma copie révisée à Gournah en 1928. Le texte se référant à la Fête elle-même sera donné ultérieurement.

Sokaris à Médinet Habou, un dieu mort qui va ressusciter? Mais il n'y a cette fois aucun emblème analogue à celui de Nofirtoumou. Est-ce donc un Amon-Rā déjà revenu à une nouvelle vie, après sa mort annuelle de Soleil physique? Et qu'est-ce alors que le sens de l'*Aoufou* du Soleil? Que peut être, sur cette terre, la «substance» d'un Amon-Rā céleste? Et cependant, tout le sens intime de la cérémonie dépend de là. Quand le dieu ira parcourir les nécropoles, et quand son clergé, comme à Dendérah⁽¹⁾, fera l'aspersion de l'«eau de renouvellement» sur les images des défunts, est-ce donc là un rite mortuaire, une sorte de répétition — à la vérité bien difficile à justifier — des rites de la Nuit de Sokaris? Ou le rite, venu de plus loin que le dogme solaire, veut-il affirmer qu'un Dieu s'est renouvelé, que le voici sorti de l'Eau de renaissance, et qu'il vient faire participer les Défunts à la résurrection dans la Lumière éternelle? Pour pouvoir nous orienter vers l'interprétation finale, l'examen de la naissance du Soleil Thébain ne suffit certainement plus. Il nous faut encore nous rendre compte de ce que représente la fin de la journée solaire, la fin de l'Astre, et de ce qui correspond dans le reste du *κόσμος* à sa mort quotidienne. On y verra, ce me semble, que cette mort est surtout semblable à celle d'un Dieu-Jour Osiris, et que son renouvellement matinal est celui d'un Horus Dieu-Aurore. Chemin faisant, sous l'amalgame factice imaginé pour décrire le périple nocturne du Soleil, se déceleront, en maintes occasions, les rôles primitifs des «Indestructibles» Stellaires, et la place que tient, dans les eaux du Ciel Boréal, le principe de vie universelle, source des *khopirrou* des êtres. Si c'est bien à une telle donnée que se rattache le thème initial de la «Fête de la Vallée», c'est ce que tentera d'élucider la suite de cette étude.

G. FOUCART.

(A suivre.)

⁽¹⁾ Cf. *supra*, p. 113.





Le navire d'Amon-Rā aborde au Memnonium de Séti I^{er}, à Gournah.
Bas-relief provenant de la tombe d'Amun-ankh, Musée du Caire, n° 43,591.



A



B

Le grand navire d'Amon-Rā se rendant à Luxor.

BIFAO 24 (1924), p. 131-209 Georges Fouca^A. Partie avant. — B. L'arrière du navire.

Chapitre III: Les précurseurs du temple de

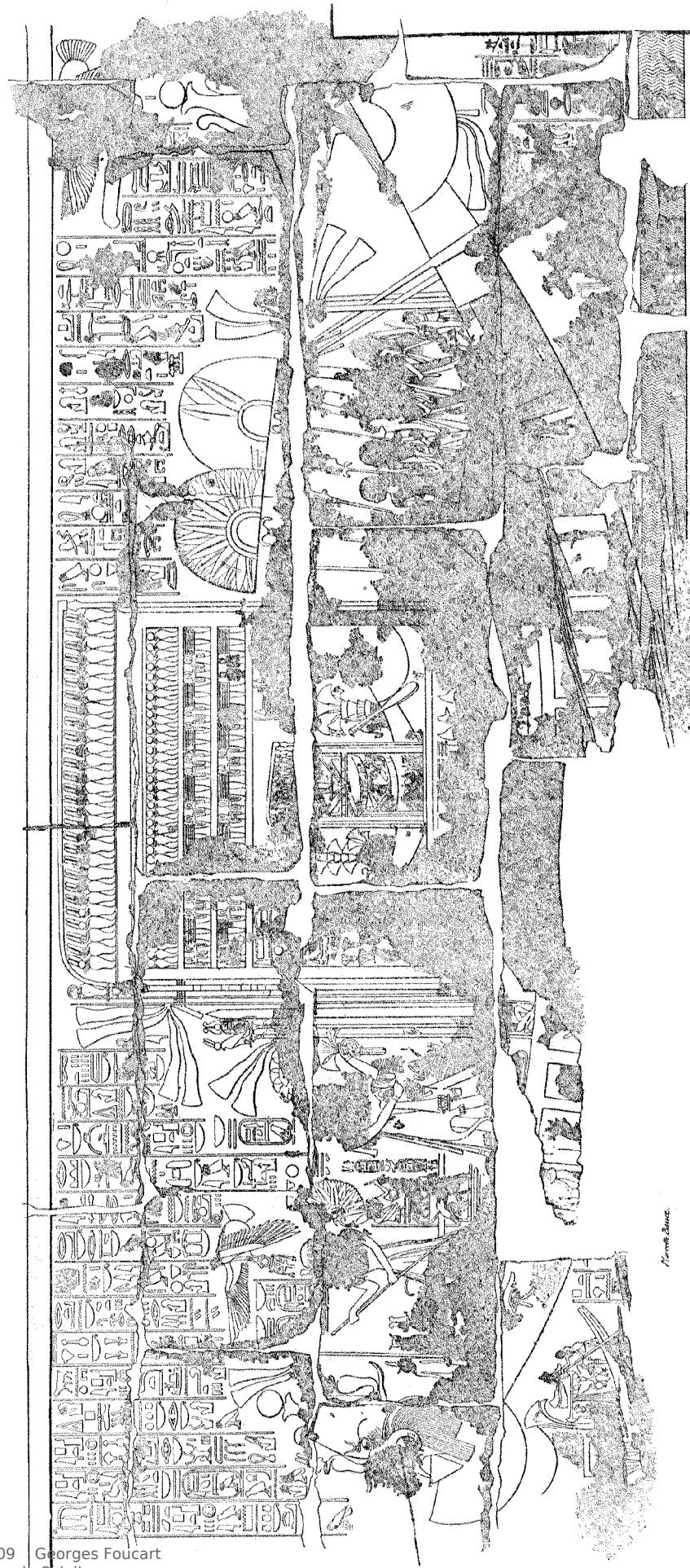
Karnak.

— Petit temple de Ramsès III. Muraille extérieure, paroi Ouest.

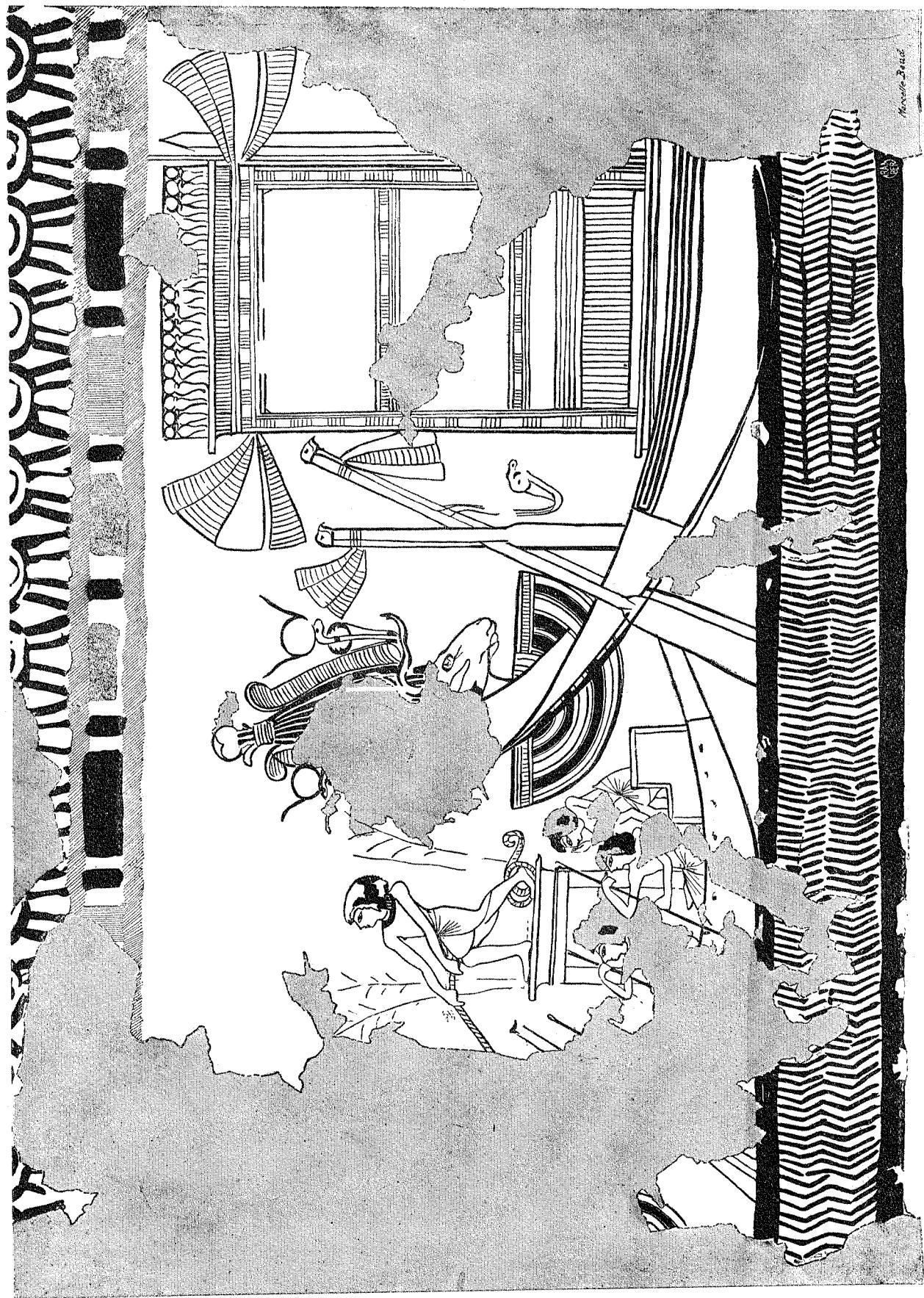
© IFAO 2026

IFAO en ligne

<https://www.ifao.egnet.net>



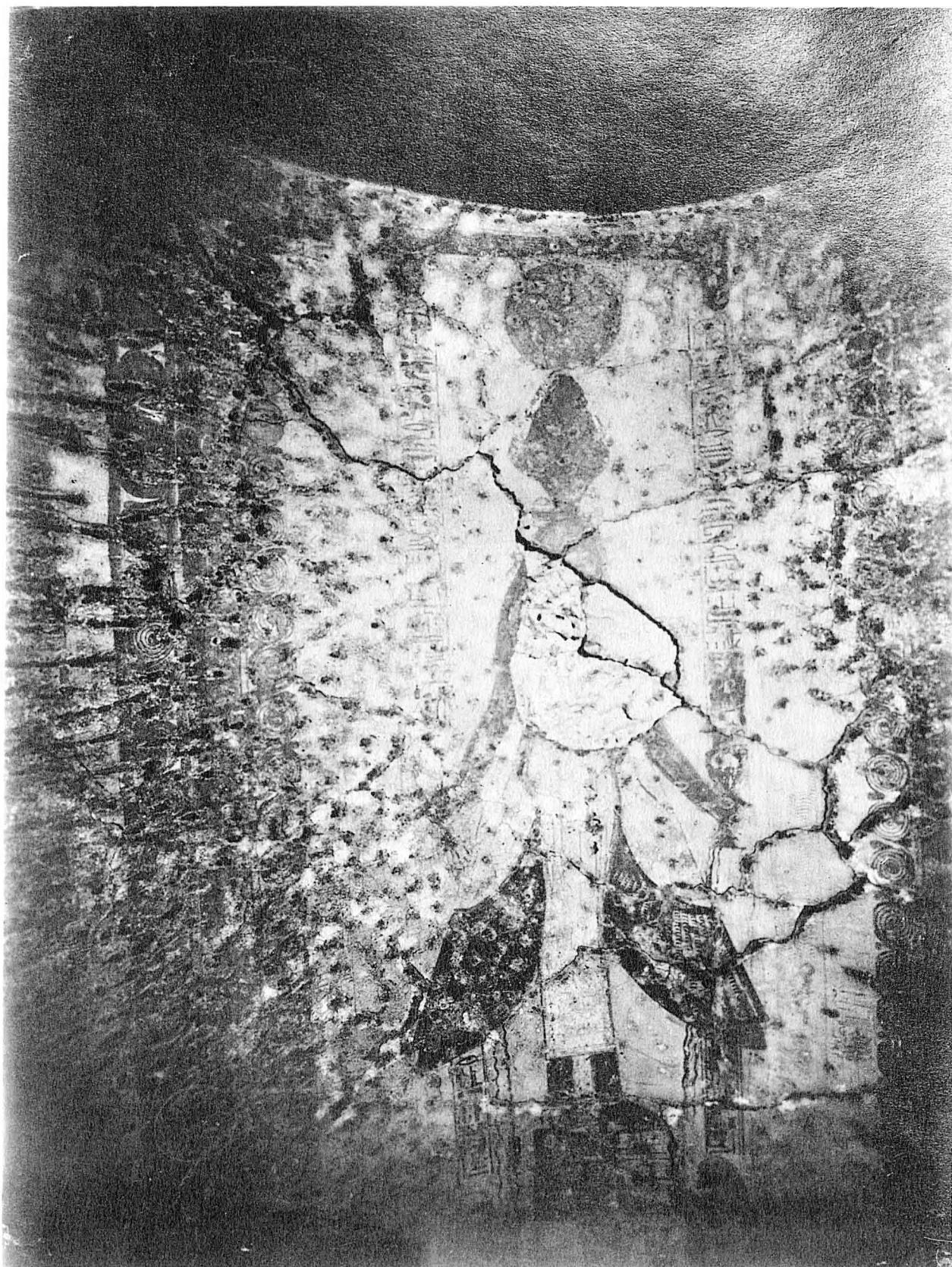
L'Amun-Ousirhat mené à Luxor par le Roi-Grand Prêtre Hrihor (Karnak. Temple de Khonsou. Cour Péristyle. Paroi ouest).





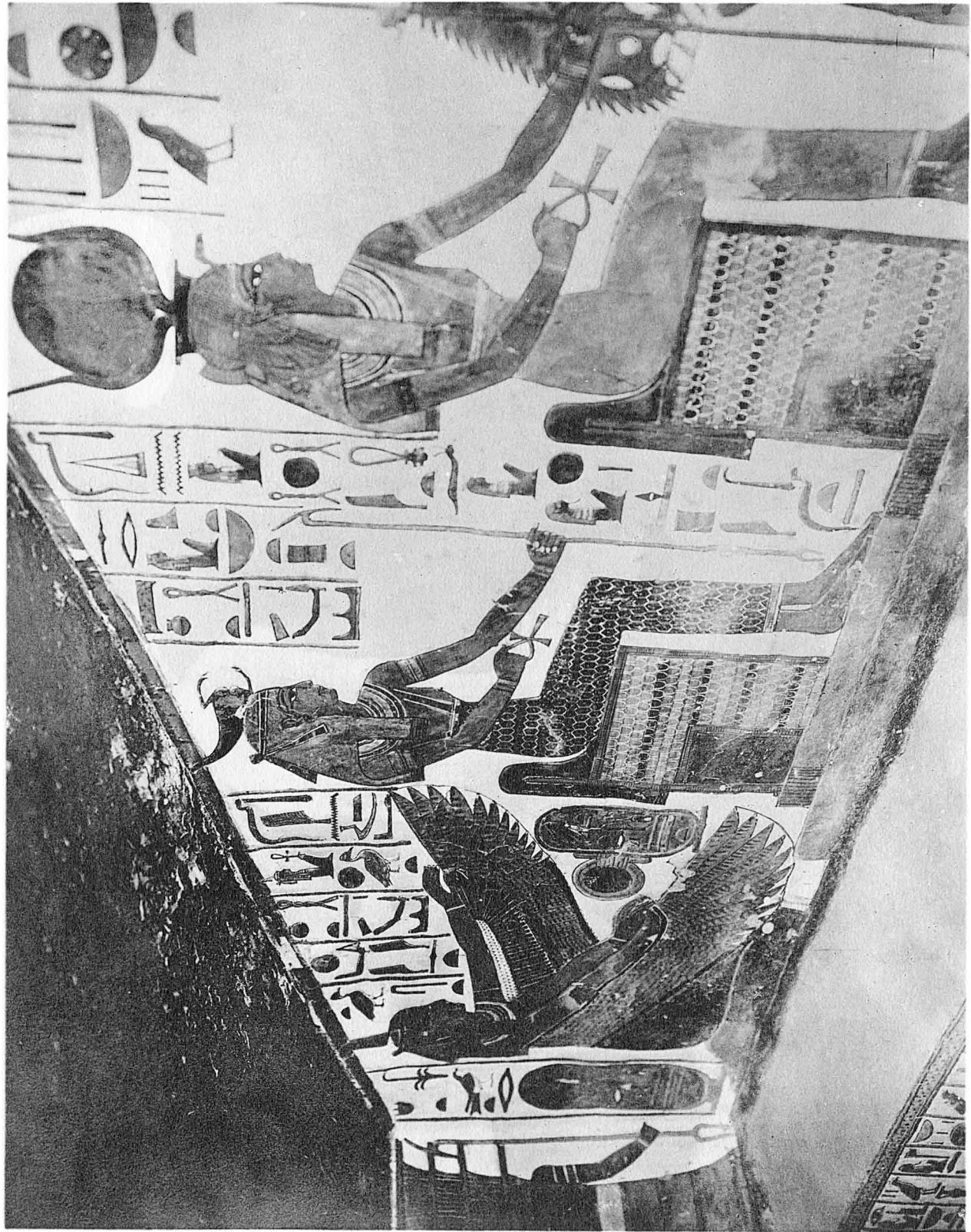
Le Divin Ousirhat d'Amon-Rā

(Fragment de bas-relief acquis à Luxor, et provenant, suivant toute apparence, de la nécropole de Deir-el-Médineh; XX^e dynastie).



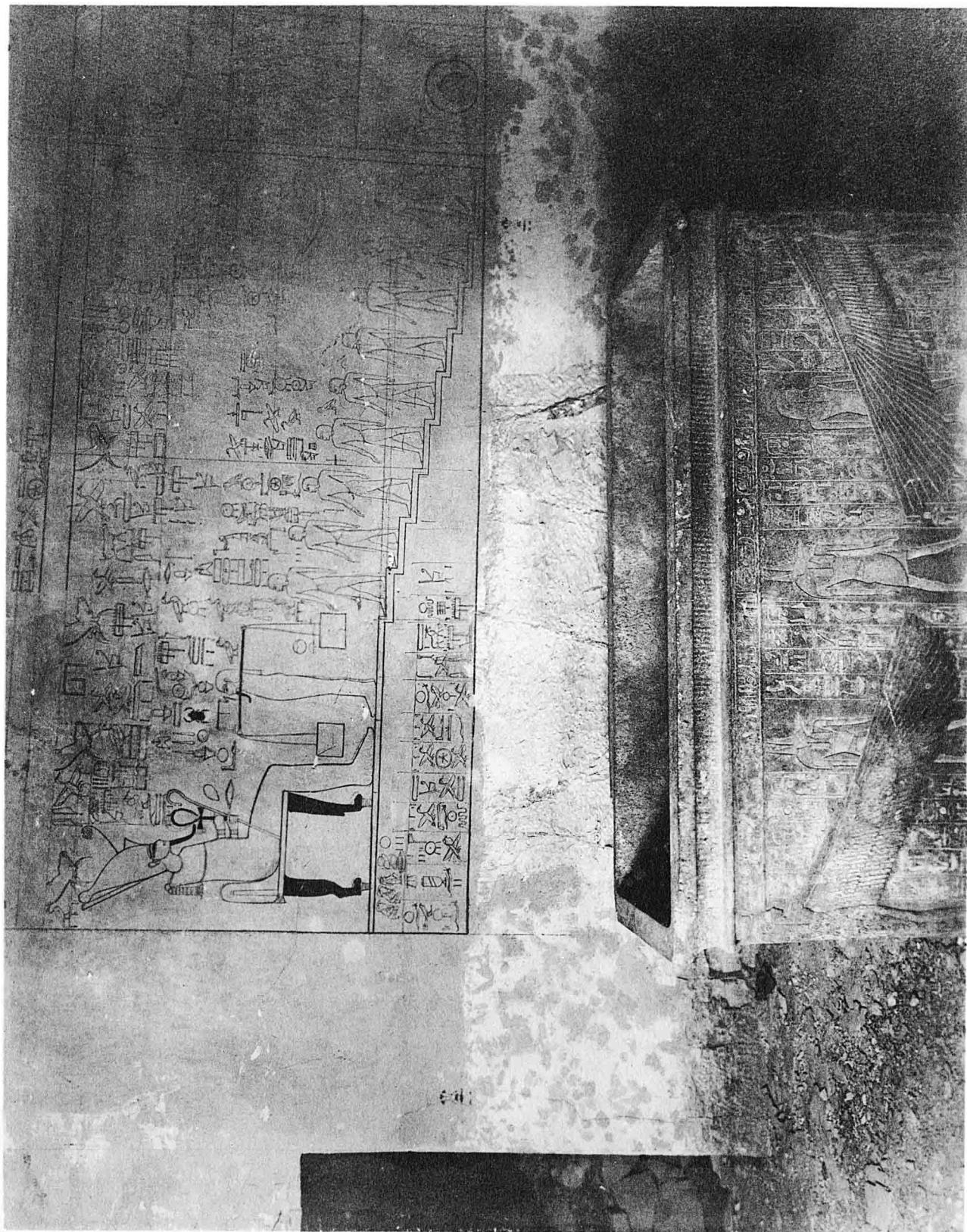
Cliché Bruyère.

Nouit Voûte Céleste et Arbre Divin — Mère du Soleil et Dispensatrice de l'Eau du Qobhou.
Deir-el-Médineh — Tombe 216. Voûte du Caveau.



Cliché Gaddis-Self.

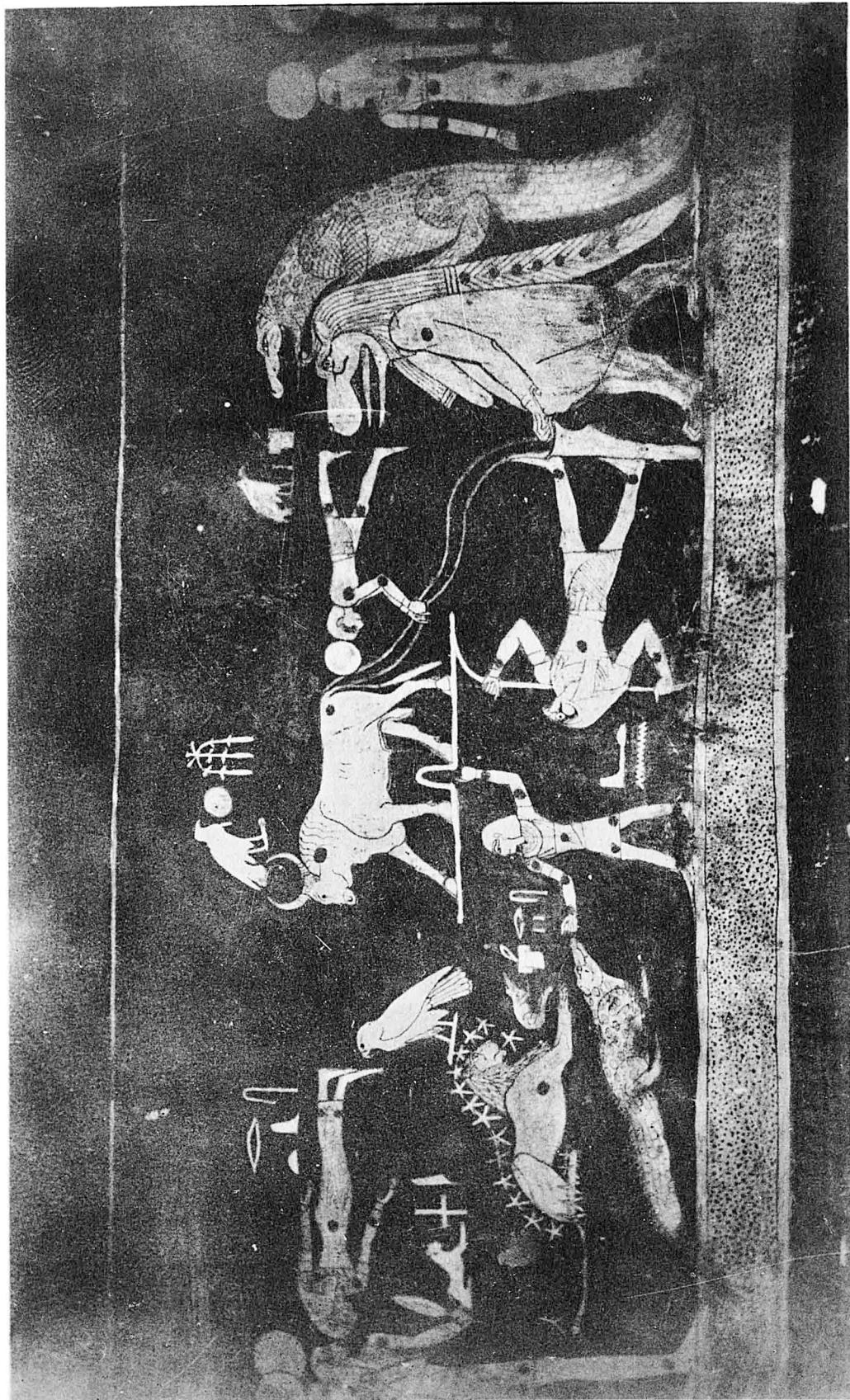




Cliché Gaddis-Seif.

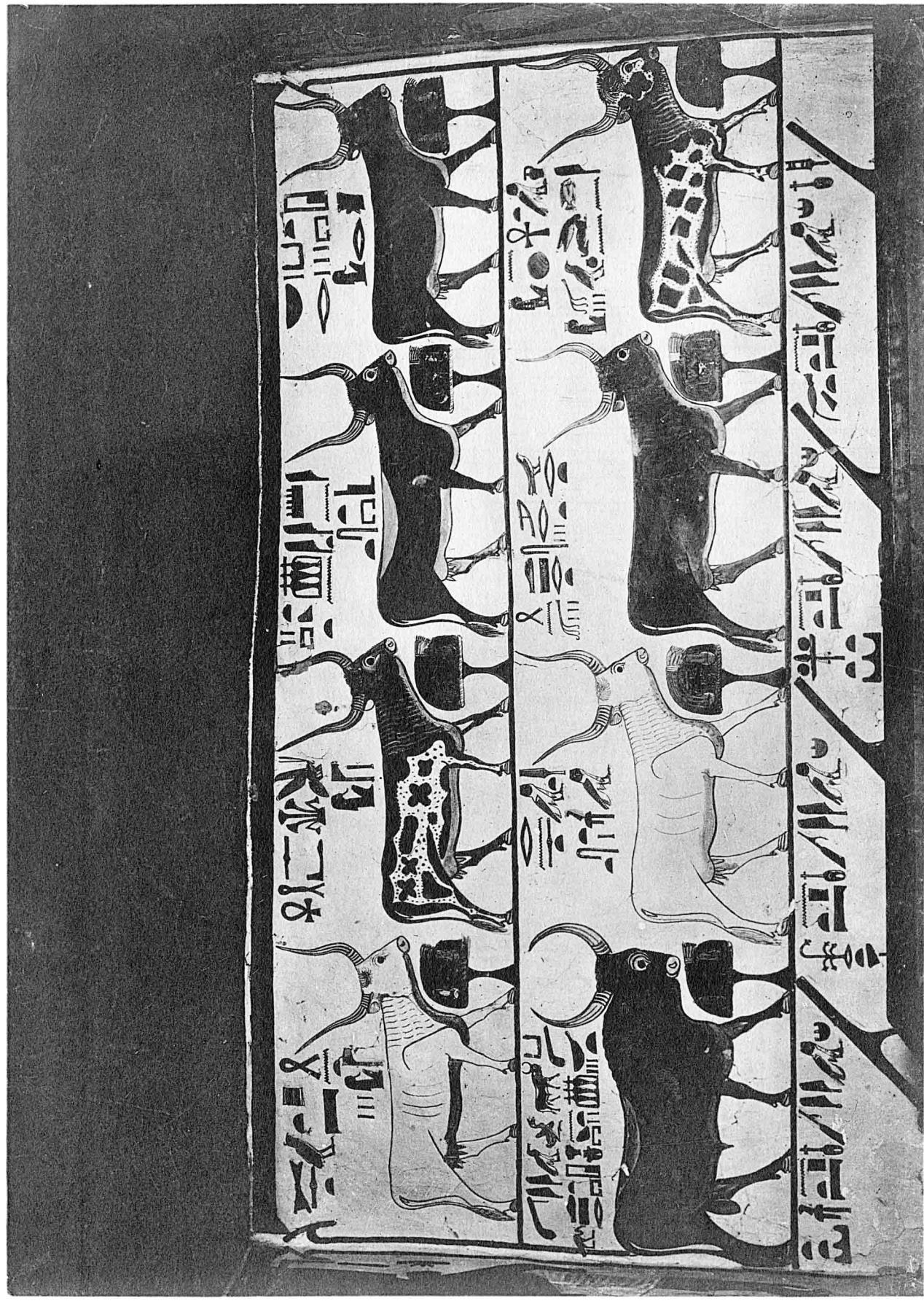
Selkit, Protectrice d'un des quatre quartiers du Ciel (symétrique de Nephthys dans le quatuor Neith-Isis-Selkit-Nephthys).

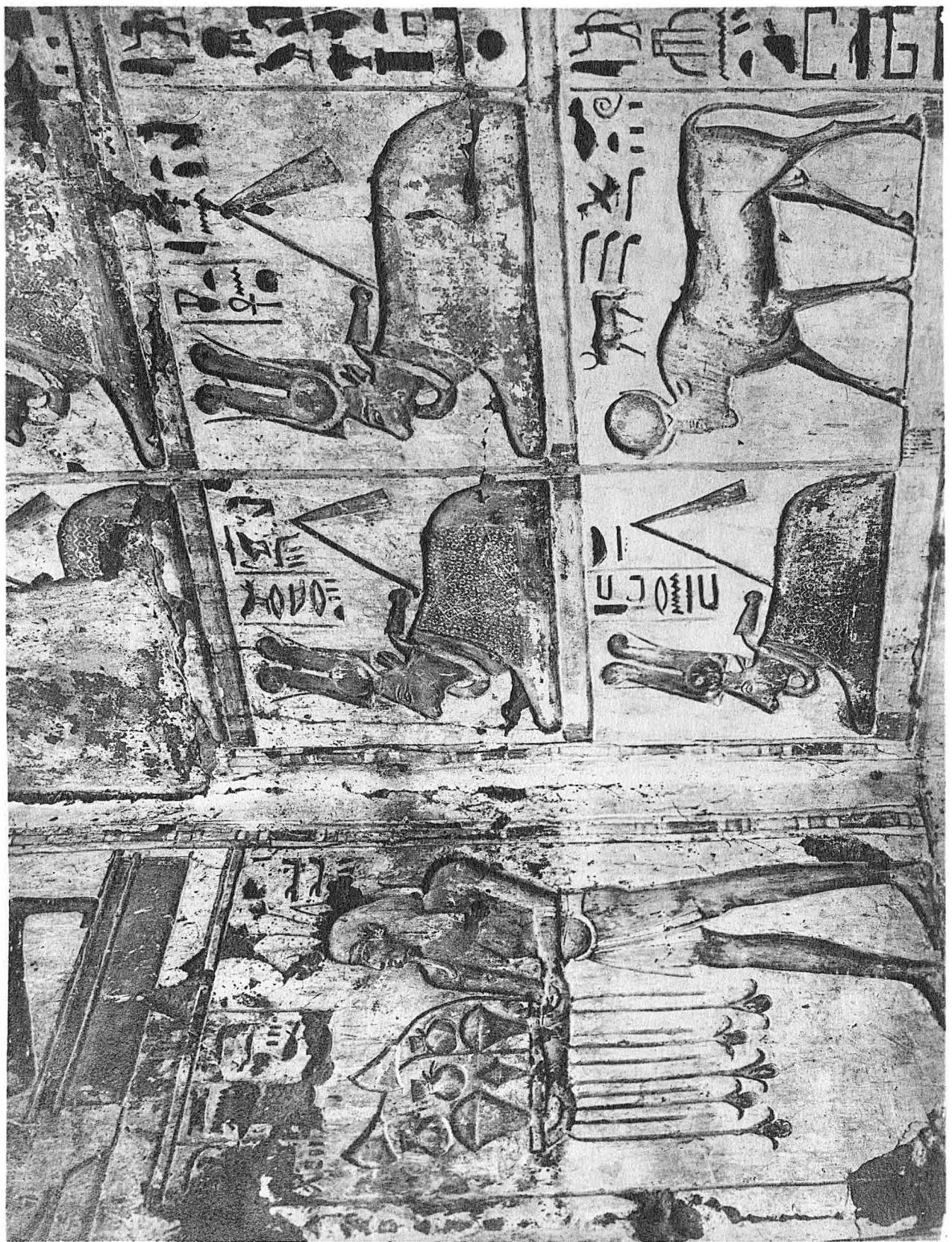
Bibân-el-Molouk. Tombe 57. Sarcophage d'Hor-m-habi.



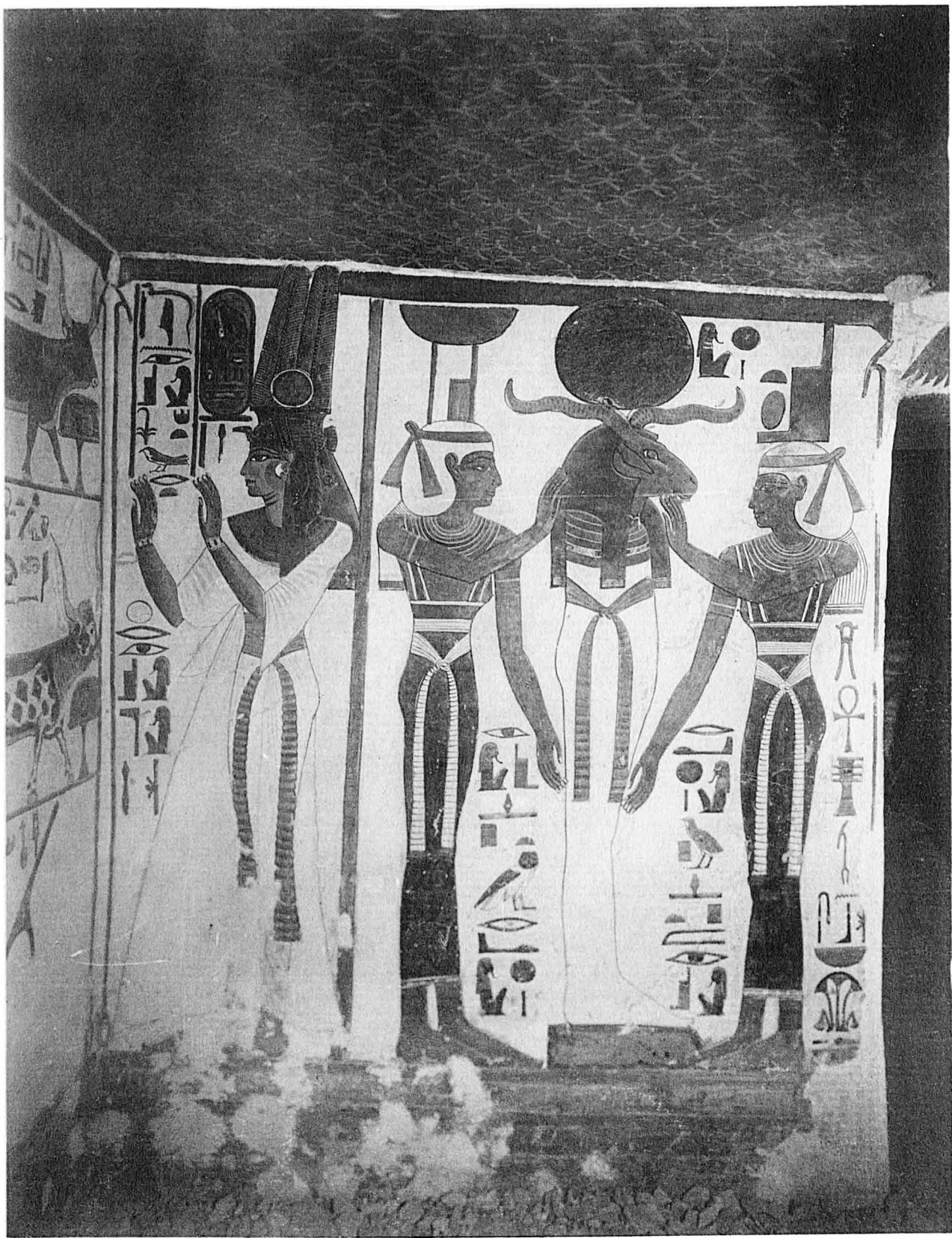
Cliché Gaddis-Seif.

Les Constellations du ciel Égyptien. — En haut et à gauche, au-dessus du Lion, la figure de Selkit.
Biban-el-Molouk. Tombe 17. Voûte de la Salle du Sarcophage.





Cliché Gaddis-Seif.



Cliché Gaddis-Seif.

La Mort du Soleil-Osiris.

Bibân-el-Harîm. Tombe de la Reine Nofritari. Chambre 2. Paroi Nord. Section Ouest.



Cliché Bruyère.

Le Soleil Rā en ses deux « moments » d'Osiris et d'Hor-m-Khouti.
Deir-el-Médineh. Tombe 5. Chambre 2. Extrémité de la Paroi Est. Registre supérieur.

BIFAO 24 (1924), p. 131-209 Georges Foucart
Chapitre III: Les précurseurs du Soleil.

© IFAO 2026

BIFAO en ligne

IMP. CATALA FRÈRES PARIS.
<https://www.ifao.egnet.net>