



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 66 (1968), p. 49-88

Georges Michailidis

Éléments de synthèse religieuse gréco-égyptienne [avec 12 planches].

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

9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, Bernard Lenthéric

ÉLÉMENTS DE SYNTHÈSE RELIGIEUSE GRÉCO-ÉGYPTIENNE

PAR

GEORGES MICHAÏLIDIS

Parcus deorum cultor et infrequens
Insanientis dum sapientiæ
Consultus erro, nunc retrorsum
Vela dare atque iterare cursus
HORACE, *Odes*, I, XXXIV.

J'ai longtemps hésité à publier les documents ci-dessous décrits, leur nombre m'ayant paru trop restreint. Si je me décide enfin à le faire c'est qu'ils m'offrent l'occasion d'exposer les résultats de certaines recherches et réflexions.

STATUETTES DE DIVINITÉS ÉGYPTIENNES À INSCRIPTIONS GRECQUES

1. Bronze, haut. 19 cm. 8; pl. III et IV.

Abydos.

Statuette d'Osiris dont la provenance était indiquée sur la partie restante d'une étiquette vétuste, fragmentaire, délavée, rongée, piquetée en grande partie et collée sur son dos mais qui fut réduite en poussière, dès qu'on voulut l'en détacher. Le dieu est représenté, les deux mains qui tiennent la crosse et le flagellum sortant du maillot et placées l'une vis-à-vis de l'autre. S'il faut en croire GÜNTHER ROEDER, *Die arme der Osiris-Mumie* (*Ägyptologische Studien*, 1955, p. 248-286), cette position désignerait les statuettes fabriquées en Moyenne-Egypte, tandis que les bras superposés caractériseraient les œuvres du Delta, et croisés celles de la région Thébaine.

Bulletin, t. LXVI.

8

Lorsqu'il s'agit de petits monuments aisément transportables le lieu de leur découverte n'est pas une indication probante. Malgré un éclat du bronze sur le côté droit de la plinthe, l'objet est en un excellent état de conservation dû à la sécheresse des lieux où il fut trouvé. Il s'agit d'une représentation peu commune du dieu. La couronne *atef* traditionnelle au lieu de coiffer directement la tête de la statuette, comme cela se voit d'habitude (cf. DARESSY, *Statues de divinités*, pl. XII et XIV-XXI) est simplement posée sur un *claf*t au devant duquel se dresse un uraeus. Dans le même catalogue se trouve une série de divinités, pour la plupart assises, pl. XXI-XXII, et plus rarement debout, pl. XIII, dont la tête est recouverte uniquement du *claf*t et que l'auteur nomme Osiris. La pl. XXIII, n° 38421 nous représente une figure d'assez grande dimension, 43 cm. et portant au-dessus du *claf*t la couronne pharaonique *pehnt* de la Basse et de la Haute-Egypte. Toutes ces effigies insolites classées parmi les Osiris ne seraient-elles pas plutôt des personnages osirifiés par l'adjonction des attributs caractéristiques? A propos notamment de celle qui porte la double couronne royale, rappelons une statuette en bronze conservée à Leipzig et en laquelle Riecke aurait reconnu un portrait de Ramsès II ⁽¹⁾. Sur les quatre côtés de la plinthe se trouve sommairement gravée l'inscription suivante :

APXIAS TIMO[Θ]EOV MANEΘHKEN

dont je donne à la planche IV des photographies accompagnées de décalques. Là où un éclat du bronze a fait sauter une lettre la seule que l'on puisse y loger est un Θ.

2. Granit noir, haut. 17 cm. 3, larg. à la base 7 cm. 5; pl. V. — Région de Memphis.

Fragment de statuette en granit noir représentant une femme assise sur un trône cubique prolongé par un pilier contre lequel, tout au long, elle est adossée, son petit complètement dévêtu posé sur les genoux. Un coup violent appliqué à la face supérieure du groupe a dû emporter, en même temps que la tête de la mère, son épaule gauche, l'extrémité du pilier dorsal, le bras qui soutenait l'enfant ainsi que le buste de ce dernier. J'inclinerais à penser que cette mutilation fut volontaire, le reste de l'objet étant en général bien conservé. La cassure présente des aspérités tellement émoussées

⁽¹⁾ H. J. RIECKE, *Über eine bedeutende Osiris-Statuette* (Kunst und Forschung I, Magdeburg, 1947).

que je la crois très ancienne. N'oublions pas que l'agent le plus destructeur des vestiges antiques est le fanatisme ⁽¹⁾.

On aperçoit au-dessus du sein droit qu'elle tient de sa main ⁽²⁾ une patte du *claf* agrémentée de lignes verticales ainsi qu'un reste de collier. Une robe collante moule les jambes et s'arrête avant d'atteindre les chevilles. Les pieds nus sont posés à plat sur la partie étroite qui leur est réservée, entre la base du trône et l'extrémité du socle oblong légèrement arrondi.

A en juger par l'aspect général de ce petit monument, nous nous trouvons en présence d'une *Isis lactens* fragmentaire (cf. DARESSY, *Statuettes de divinités*, pl. LXI et LXII) dont le type classique bien connu est facile à reconstituer. Au-dessus du *claf* orné de lignes parallèles était posé un bourrelet simple ou composé de serpents dressés en rond, au milieu duquel s'implantait un disque ⁽³⁾ flanqué de deux cornes de vache en forme de lyre la pointe tournée vers l'extérieur.

Parfois cette couronne est remplacée par l'hiéroglyphe en forme de siège qui servait à écrire le nom de la déesse et qui est placé à même sa coiffure (DARESSY, pl. LXII, n^{os} 39353 et 39356).

On rencontre, il est vrai, de temps en temps, certaines divinités dont l'attitude ressemble à celle de la mère d'Horus mais qui en diffèrent par leur tête animale ou par leurs attributs. J'ai essayé d'en réunir le plus grand nombre possible dans une de mes publications ⁽⁴⁾ à laquelle est empruntée ma planche VI. Mais ces exemplaires sont extrêmement rares et ne représentent, en définitive, que des entités divines assimilées à Isis. Notre statuette dans son état primitif, travaillée avec soin mais sans raffinement superflu, devait avoir la robustesse caractéristique de la bonne époque saïte. Sur le côté postérieur du trône se lit l'inscription grecque suivante gravée d'une main fruste :

ΗΓΗΣΙΣΤ
ΠΑΤΟΣΑ
ΝΕΘΗΚΕ

⁽¹⁾ Cf. SAUNERON, *Esna*, III, p. XXIII-XXVII, martelages.

⁽²⁾ Cf. *Pyr. T.* 2089 a. « Isis vient, elle tient son sein pour son fils Horus ».

⁽³⁾ Cf. « *cujus media super frontem plana rutunditas in modum speculi vel immo argumentum lunæ candidum lumen emicabat* »,

APULÉE, *Mét.*, XI, 3. Cf. OVIDE, *Mét.*, IX, 688 sq. ; HÉRODOTE, II, 41.

⁽⁴⁾ G. MICHAÏLIDIS, *Contribution à l'étude de la Grande Déesse en Egypte* (*Bull. de l'Inst. d'Égypte*, t. XXXVII, 1956, p. 191-213 et les 26 planches qui suivent). Cf. DARESSY, *Statues et statuettes de divinités*, pl. LXIII.

3. Calcaire, haut. 34 cm.; pl. VII.

Vu à Alexandrie.

Statuette en calcaire blanc représentant une divinité hiéracocéphale à oreilles humaines, assise sur un trône cubique⁽¹⁾ sans dossier de forme archaïque, vêtue du pagne court ou *chenti*, le torse et les jambes nus, les bras repliés de part et d'autre contre le corps, les avant-bras reposant sur les cuisses, la main droite tenant le signe de vie *ankh*, la gauche brisée.

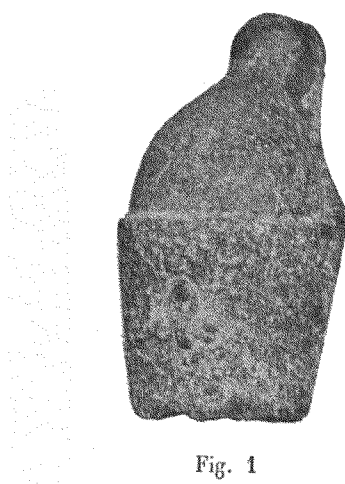


Fig. 1

Au-dessus du *claf* à rayures se dresse la double couronne apanage royal d'Horus : « La couronne blanche a été posée sur lui en tant que roi de la Haute-Egypte, la couronne rouge en tant que roi de la Basse-Egypte unies comme double couronne (*Wrr-t*) sur sa tête en tant que roi de la Haute et de la Basse-Egypte »⁽²⁾. Cet insigne taillé séparément et ajusté à la statuette est ancien, sans aucun doute, mais en faisait-il originairement partie? La couronne royale fut dès la plus haute antiquité un objet de culte indépendant⁽³⁾, la figure 1, par exemple reproduisant une double couronne en granit de ma collection se classe parmi les nombreuses

amulettes de ce genre, en aurait-on utilisé une pour couronner notre dieu? L'existence ou l'absence d'un tenon pourrait nous fournir de précieux renseignements. Je n'ai pas osé procéder cependant au décollage, par crainte de détériorer ce petit monument partagé en deux par une cassure ancienne et dont la surface différemment usée trahissait une inégalité de résistance de la pierre. Malgré son état présent cette statuette ne manque pas d'allure. Sur la partie postérieure du cube servant de siège on a griffonné l'inscription grecque suivante, la plus ancienne de notre groupe.

ΔΙΟΞΦ
ΟΡΟΣΑ
ΝΕΘΗΚ
ΕΝΩΡΩ

⁽¹⁾ Cf. *Pyr. T.* 1154 b : « Et alors il s'assiera sur le grand trône qu'ont fait les dieux ».

⁽²⁾ *Urk.* VI, 11, 15 seq.

⁽³⁾ Cf. LACAU et LAUER, *La Pyramide à degrés* t. IV, 1^{er} fasc., pl. 11, n° 55 et 2^e fasc. texte n° 55.

4. Bronze, long. 8 cm. 8, larg. 2 cm. 6, haut. 5 cm. 8; pl. VIII.

Base de statuette en bronze oblongue posée sur l'abaque d'une colonnette papyri-
forme au chapiteau de laquelle une languette métallique terminée par une petite
fleur de papyrus réunit chacune de ses extrémités. Sur le plat
supérieur on aperçoit les deux pieds d'une statuette aujourd'hui
disparue, au devant desquels gît un animal aux pattes probablement
liées. On connaît des représentations d'Horus harponneurs perçant
de leur lance un animal sethien (hippopotame, antilope ou
crocodile)⁽¹⁾, voir fig. 2 un petit bronze de ma collection. Sur
les quatre faces latérales du socle est finement gravée l'inscription
grecque suivante :

ΑΠΟΛ[Α]ΩΝΙ ΑΠΟΛΛΩΦΑΝΗΣ ΜΕ ΑΝΕΘΗΚΕ

On trouve le nom *Απολλοφάνης* dans HÉRODOTE, VI, 26, mais
le nôtre s'écrit avec un Ω que ne comporte pas les anthroponymes
composés avec *Απόλλων*. Le mot *φάνης* signifierait ici manifestation
et formait à lui seul un nom (cf. HÉR. III, 4). Il pouvait être placé à la fin du nom
composé comme dans notre exemple ou à ses débuts comme dans *Φαναγόρας* (HÉR.
VII, 214). Diodore (I, 11, 3) cite un vers d'Orphée où le personnage légendaire
Phanès est identifié à Dionysos. Le qualificatif d'*επιφάνης* fit fortune à l'époque
ptolémaïque.

Pour la paléographie voir dans Naukratis, vol. I, pl. XXXII-XXXV et vol. II, pl. XXI-
XXII des fac-similés d'écriture et Naukratis, vol. I, pl. XXXV un tableau comparatif
des différentes lettres de l'alphabet grec.



Fig. 2

PROLÉGOMENA

L'intérêt de ces quatre documents, comme de ceux qui leur ressemblent⁽²⁾ consiste
en ce qu'ils sont contemporains d'Hérodote ou précèdent de peu sa présence en Égypte.

⁽¹⁾ Cf. DARESSY, *op. cit.*, pl. XXXIV, n° 38618, 38619, 38620.

⁽²⁾ Cf. par exemple *A Guide to the exhibition illustrating Greek and Roman life*, London,

1908, p. 39, fig. 23 un bœuf Apis; DARESSY, *op. cit.*, pl. LXII, n° 39323 une Isis en bronze avec inscription grecque postérieure à la nôtre.

A cette époque les Hellènes que la Vallée du Nil avait depuis longtemps attirés par sa richesse légendaire et son passé mythique intimement mêlé, depuis Homère, à celui de la Grèce, s'y étaient progressivement installés à demeure. La réunion en ces pages des divinités mentionnées plus haut n'est pas fortuite; elle s'explique par le fait que le cycle dont elles font partie a séduit, plus que tout autre, l'âme philosophico-religieuse de ces immigrants.

Les textes recueillis ne nous ont offert, par ailleurs, que des noms propres connus et des formules banales. Toutefois, si l'on prend en considération :

- 1°) qu'ils furent exclusivement gravés sur des objets de culte,
- 2°) qu'ils remontent approximativement à la période allant du VI^e au V^e siècle avant J.-C., pendant laquelle ces offrandes, reflets d'une piété populaire active, se sont multipliées à l'infini,
- 3°) que les statuettes sur lesquelles furent recueillies ces inscriptions ne représentent nullement des divinités tutélaires transportées par les immigrants étrangers pour leur usage personnel et destinées à quelque lairair familial, mais des images de dieux égyptiens, sous leur forme traditionnelle, consacrées probablement à des sanctuaires locaux ⁽¹⁾.

La signification de ces petits monuments se trouve considérablement accrue, en tant que témoignages d'une dévotion particulière vouée par les nouveaux venus aux déités de leur pays adoptif le plus communément vénérées par les autochtones ⁽²⁾.

Nous avons la chance de posséder un aperçu de la vie sociale et religieuse en Égypte, telle que la connurent les immigrants. Ce compte rendu circonstancié fut rédigé par un observateur remarquable, voyageur averti, intelligent et curieux, doublé d'un ethnologue perspicace avant la lettre et premier en date des historiens ⁽³⁾. Que

⁽¹⁾ On ne peut même pas évoquer, à propos de ces offrandes, l'usage des anciens de consacrer la statue d'un dieu à un autre dieu (cf. LETRONNE, *Rev. Archéol.* I^{re} série, t. I (1844), p. 439), puisqu'il s'agit de divinités égyptiennes. Concernant ces statuettes offertes aux sanctuaires et dont le rôle était varié voir G. LEGRAIN dans *R.T.* XXVII (1905), p. 180-182.

⁽²⁾ L'usage pour les étrangers d'honorer avant tout les dieux locaux est attesté par ESCHYLE, *Les Suppliantes*, v. 520 sq.

⁽³⁾ Cf. M. POHLENZ, *Herodot der erste Geschichtschreiber des Abendlandes* 1936. HÉRODOTE, lui-même, donne parfois au mot histoire le sens d'investigation, II, 113. CICÉRON l'appelle *patrem historiae* (*de legibus* 1, 1. 5).

les différences entre ses informations et celles fournies par les découvertes archéologiques modernes ne déconcertent pas le lecteur : «Les monuments nous disent ou nous diront un jour ce que firent les Khéops, les Ramsès, les Touthmos du monde réel; Hérodote nous apprend ce qu'on disait d'eux dans les rues de Memphis»⁽¹⁾. C'est en cela précisément que réside, pour nous, tout l'intérêt de cette précieuse relation de voyage, les croyances répandues parmi le peuple étant les seules dont les nouveaux venus furent à même de prendre connaissance.

Les formules magico-religieuses et les mythes conservés par le haut clergé⁽²⁾ sur les parois des temples, en des lieux où ne pénétraient que de rares privilégiés, ou enfouis dans la nuit inviolable des tombes furent hors de leur portée, comme de la grande majorité des autochtones. En ce domaine, nos connaissances, grâce aux découvertes récentes, sont infiniment supérieures à celles des anciens Egyptiens⁽³⁾. En outre les confidences d'Hérodote, (IV, 30) ses doutes, ses remarques nous offrent un portrait authentique et vivant d'un Grec représentatif de sa race en contact avec ce pays. Aussi, pour me mettre au diapason des croyances les plus communément accréditées alors, que l'on me permette de me pencher sur les documents ici groupés avec cette sympathie (le mot étant pris dans son sens étymologique) admise, de nos jours, comme un moyen d'approche et d'exploration efficace⁽⁴⁾.

Outre les Grecs, divers étrangers venus s'installer dans cette croisée des chemins que fut la Vallée du Nil, adoptèrent souvent les rites et usages du pays⁽⁵⁾. D'autres y

⁽¹⁾ MASPERO, *Annuaire de l'Association des Etudes grecques*, 1878, p. 174.

⁽²⁾ DIODORE, III, 3, distingue l'écriture populaire de l'écriture sacrée connue des prêtres seuls qui s'en transmettaient l'intelligence de père en fils dans le secret, *ἐν ἀπορρήτοις μανθάνοντες*.

⁽³⁾ Cependant cf. une stèle érigée par Ramsès IV à Abydos. Le roi nous fait savoir qu'à la suite de recherches dans les livres de la maison de vie, il s'est rendu compte qu'Osiris est le plus mystérieux des dieux, ainsi que toutes les formes de ce dieu; MARIETTE, *Abydos*, II, p. 54-55.

⁽⁴⁾ Cf. MAX SCHELER, *Nature et Formes de la Sympathie*, Payot, 1950. M.P. NILSSON, *Greek*

Piety (Oxford, 1948), p. 104, mentionne un certain Βόλος de Mendès qui 200 ans avant le Christ avait écrit *Περὶ Συμπαθειῶν καὶ Ἀντιπαθειῶν*. Malgré la ressemblance de son titre avec celui de l'auteur précédent, ce traité ne s'occupait guère de la vie émotionnelle mais des propriétés attractives et répulsives de la matière sous ses diverses formes. Je cite parallèlement ces deux ouvrages en tant qu'exemples frappants de la différence fondamentale entre deux modes de pensée que nous aurons à envisager.

⁽⁵⁾ Par exemple une momie fut trouvée enveloppée d'un tissu contenant un texte étrusque, voir Eg. Ex. Fund. Archeological report, 1892-1893, p. 26.

transportèrent leurs idoles. Cependant, la singularité de leur conduite différenciait les uns de leur entourage ⁽¹⁾, tandis que les dieux introduits à la suite des autres, quoique adoptés par les indigènes, continuèrent à garder leur physionomie autonome.

Il en fut tout autrement pour les immigrants de l'époque pré-ptolémaïque débarqués du monde grec.

Parmi ces derniers nous devons distinguer ceux qui, par suite de la facilité des communications entre les lieux où ils se sont établis et leur pays d'origine, continuèrent à vivre sans changer leurs us et coutumes de ceux qui, faute de rapports fréquents avec la mère patrie, ont fini par adopter les divinités locales ⁽²⁾. L'apport de ces derniers à l'évolution religieuse de l'Égypte, pour avoir été plus subtile que celui des autres étrangers, n'en fut que plus efficace, ainsi que nous le verrons par la suite.

C'est probablement de certains d'entre eux que les offrandes pieuses mentionnées plus haut portent le nom ⁽³⁾. Le fait, d'ailleurs, que ces anthroponymes relevés sur les documents de ce genre soient en majorité masculins n'est peut-être pas sans signification, les hommes étant moins traditionalistes que les femmes.

D'autre part, leur caractère purement hellénique, contrairement aux noms composites égyptiens grécisés que l'on rencontre plus tard ⁽⁴⁾, nous prouverait que le culte rendu aux divinités aborigènes n'est pas un abandon total à l'emprise du milieu ambiant, mais la conséquence d'affinités ⁽⁵⁾ qui nous permettent de comprendre ces assimilations de dieux égyptiens et grecs, si déconcertantes à première vue. Afin de les déceler je crois devoir rappeler succinctement certaines données que nous ont

⁽¹⁾ HÉRODOTE, II, 61.

⁽²⁾ Cf. LETRONNE, *Mémoire sur la civilisation égyptienne* (dans *Oeuvres choisies*, éd. Fagnan, 1^{re} Série, I, p. 165).

⁽³⁾ En plaçant leur nom sur un objet déposé en un lieu sacré, ils espéraient, peut-être, mettre sous la protection du dieu leur personne dont le nom, suivant les croyances égyptiennes, est l'équivalent. MAXIME DE TYR, *Orations*, VIII, 10, justifiait l'usage des images par le plaisir que l'on éprouve à figurer ce que l'on aime.

⁽⁴⁾ La source principale de ces noms se trouve parmi ce que l'on a appelé les étiquettes

de momie. Il est intéressant de rappeler que W. SPIEGELBERG dans *Die Demotischen Denkmaler I (Die Demotischen Inschriften, Catal. du Musée du Caire XVI, Leipzig, 1904)*, est d'avis que ce qu'on a appelé « étiquettes de momie », planchette en bois ou en calcaire arrondie au sommet, serait effectivement une stèle réduite.

⁽⁵⁾ Outre ces affinités, les dissemblances extrêmes avec le monde alors connu qu'HÉRODOTE (II, 35 sq.) relève avec étonnement, exercèrent sur les Grecs l'attraction du tout autre.

fournies les recherches égyptologiques modernes et qui restées probablement, en grande partie, inconnues des immigrants aussi bien que de leurs informateurs, n'en ont pas moins constitué un arrière-plan sans lequel le tableau religieux en faveur parmi la majorité du peuple demeurerait fragmentaire et dénué de toute substance. La commémoration, par exemple, de certains archétypes mythiques, dont l'origine remonte à un passé lointain et mystérieux, avait communément pour but de ranimer les pouvoirs magiques ayant autrefois agi. Cette utilisation de fragments mythologiques passée en usage ne pouvait que les mettre à la portée de tous ⁽¹⁾.

Je me verrai, en outre, obligé de me référer parfois à des spéculations plus tardives, postérieures de beaucoup aux temps qui nous occupent spécialement, car afin de comprendre une religion il est nécessaire de la considérer, non seulement à l'état statique, mais aussi dans la marche de son dynamisme ⁽²⁾.

Or dès que l'on se penche sur un phénomène en cours de progression, la nécessité qui s'impose inévitablement de lui fixer des bornes, introduit dans notre examen une part d'arbitraire. Afin de limiter cette part j'ai cru bon de procéder par remarques détachées.

EXAMEN COMPARATIF DES DONNÉES ÉGYPTIENNES ET GRECQUES

Les Grecs conurent cet Osiris au visage délicat et plaisant à regarder que nous présentent les statuettes de l'époque saïte. Ses traits gracieux dont le surnom d'*Wn-nfr* ⁽³⁾ serait l'expression et pour lesquels « Rê se lève à son désir afin de voir leur beauté sur terre » ⁽⁴⁾ ne pouvaient que séduire ces hommes aux yeux de qui l'essence divine se manifeste principalement dans la perfection des formes ⁽⁵⁾. En égyptien, comme en grec, le même mot signifie bon et beau mais c'est en Grèce surtout

⁽¹⁾ Citons en exemple les stèles d'Horus sur les crocodiles et les statues guérisseuses. Cf. LACAU, *Monuments Piot*, XXV (1921-1922), p. 189-200. Cf. HÉRODOTE, II, 82.

⁽²⁾ G. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1948, p. 589.

⁽³⁾ Cf. cependant SIR ALAN GARDINER ΟΝΝΩΦΡΙΣ (*Miscellanea Berlinensia*, p. 44-53).

⁽⁴⁾ Cf. B.M. 1637, voir aussi « bel adoles-

cent... beau garçon » d'après le papyrus P. 3008 du musée de Berlin connu sous le nom de *Lamentations d'Isis et de Nephtys*.


⁽⁵⁾ Afin de se rendre compte de la façon que les Égyptiens et les peuples anciens concevaient la beauté humaine cf. HEINRICH BULLE, *Der schöne Mensch im Altertum. Geschichte des Körperideals bei Ägyptern, Orientalen, Griechen* (München, G. Hirth, 1942, 3 vol.).

que « la statuaire dans son accomplissement est la plus nette expression de cette religion de la figure que fut la religion homérique »⁽¹⁾.

Cette entité, qualifiée dans certains hymnes⁽²⁾ de *pawtj* = primordiale, fut adorée en tant que réunissant en sa personne, depuis l'époque des pyramides, les qualités de la glèbe fertile⁽³⁾ et les vertus de l'eau fécondante⁽⁴⁾.

Ce n'est certes pas à travers les textes abscons, épars et ignorés du commun, grâce auxquels, touche par touche, ce dieu en puissance de la végétation prit corps, le long des âges, que s'est révélé à la piété publique le « seigneur des champs verdoyants »⁽⁵⁾ au désir duquel croissent les plantes⁽⁶⁾. Mais il fut nécessairement connu sous la forme de grains semés à la surface d'une toile et reproduisant, après avoir poussé, la silhouette divine⁽⁷⁾ ou d'une effigie façonnée à son image avec de la terre végétale mêlée à de l'orge qui, une fois germée semblait être une émanation de la divinité⁽⁸⁾. Cet aspect populaire le rapproche du Dionysos *δενδρίτης*⁽⁹⁾ dont on connaît les idoles arborescentes⁽¹⁰⁾ et en l'honneur de qui des manifestations folkloriques se célèbrent encore en Thrace⁽¹¹⁾. Or une remarque⁽¹²⁾, paradoxale en

⁽¹⁾ W.F. OTTO, *Die Götter Griechenland*, 1929.

⁽²⁾  *Hymne à Osiris du Louvre* (stèle d'Amenmes, n° C. 286, l. 4); B.M. 580; *Ä.Z.* XXXVIII, p. 31; *Urkunden*, IV, p. 95.

⁽³⁾ *Pyr. T.* 462, 576, 583, 590, 626, 634, 639, 649, 840, 843, 957, 961, 1013, 1395, 1627, 1830. Cf. RUSCH, *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis*, Leipzig, 1924. (*Der alte Orient*, 24, I). Au moyen Empire, dans les *Textes des Sarcophages*, son caractère chthonien se précise. Cf. « formules pour la transformation en Npry », QUIBELL, *Excavation at Saqqara*, II (1906-1907) 24; LACAU, *Textes religieux*, 58.

⁽⁴⁾ *Pyr. T.* 25, 589, 628, 767, 1631. Cf. GRESSMANN, *Tod und Auferstehung des Osiris nach Fesbäuchen und Umzügen*, Leipzig, 1923 (*Der alte Orient*, 23, 3, p. 4 sq.). Voir dans J. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 575 sq., l'explication mystique de l'eau et son origine égyptienne.

⁽⁵⁾ *Pyr. T.* 700 a.

⁽⁶⁾ *Hymne à Osiris du Louvre*, n° C. 286, l. 5.

⁽⁷⁾ Cf. A. WIEDEMANN, *Osiris végétant* dans *Le Muséeon*, nouvelle série IV, 1903, p. 111-123; DARESSY, *Fouilles dans la Vallée des Rois*, I, p. 26; CARTER, *Tomb of Tut Ankh Amen*, III, p. 61, pl. LXIV.

⁽⁸⁾ Cf. V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak* (R.T. III (1882), p. 43-57; IV (1883), p. 21-33; V (1884), p. 85-103).

⁽⁹⁾ Cf. USENER, *Götternamen*. On y trouve aussi les épithètes : *ἀνθεύς*, *ἐύκαρπος*, *ἐνδεδρός*, etc.

⁽¹⁰⁾ Cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Payot, 1951, p. 483 § I (bibliographie).

⁽¹¹⁾ Cf. R.M. DAWKINS, *The modern carnival in Thrace and the cult of Dionysos* (J.H.S., 1906, p. 191).

⁽¹²⁾ TH. ZIELINSKI, *La Religion de la Grèce antique*, Paris, 1926, p. 25 sq. Comparer chez les écrivains grecs de fréquentes descriptions des plaisirs champêtres par ex.; ARISTOPHANE, *La Paix*, 571-579.

apparence mais que des constatations plus attentives confirment, s'impose ici à propos des Grecs : ce peuple de marins était profondément attaché à la terre. Cette attirance expliquerait leur ferveur pour une divinisation de la vie végétale, grâce à laquelle les habitants de l'Égypte avaient pu recueillir les fruits de la terre avec si peu de travail, mieux qu'aucun peuple dans le monde ⁽¹⁾.

Le fait que Dionysos ⁽²⁾ et Osiris ⁽³⁾ furent les seigneurs du vin a peut-être contribué à leur fusion, mais c'est surtout en se basant sur des similitudes entre les Anthesthéries et les traits principaux de la légende égyptienne, ainsi que sur les fêtes dont les Égyptiens paraissent si friands et dont ils auraient transmis l'usage aux Grecs ⁽⁴⁾ que l'on explique ⁽⁵⁾ l'identification de ces deux essences divines. Néanmoins, afin de montrer où peuvent conduire certains rapprochements, je rappelle que les noms *εὕας*, *εὕιος*, *εὕμος* ont donné lieu à l'identification de l'Ἰάω des Hébreux au Dionysos des Grecs, par suite d'une vague homophonie et de prétendues ressemblances entre les cérémonies en leur honneur, pendant lesquelles les premiers poussaient des Halleluyah et les seconds des *εὕα* ou *εὕοῖ* ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ HÉRODOTE, II, 14. Cf. pour le climat favorable de l'Égypte ATHÉNÉE, V, 196 d.

⁽²⁾ Cf. USENER, *op. cit.*, Dionysos est nommé : ὀμφακίτης, εὐστάφυλος, σταφυλίτης προτρούγαιος ; voir JEANMAIRE, *op. cit.*, p. 484, § 4 (bibliographie) ; suivant ATHÉNÉE (I, 33 d) Mareia la localité d'où vient le fameux vin Maréote tire son nom de Maron l'un des compagnons de Dionysos.

⁽³⁾ Dans *Pyr. T. 820 a* Osiris est appelé « Seigneur du vin ». BERNARD BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh* (1935-1940) fasc. III, Caire, 1952 dans un chap. intitulé « Osiris au pressoir » soutient que « le pressoir *mdd* est l'échafaud du supplice osirien, à la fois gibet de torture où se déroulent les phases de la passion et pavois de triomphe où se manifeste la gloire de la résurrection ». Est-ce le pressoir divin ou mystique de l'iconographie chrétienne (Cf. MAURICE VLOBERG, *L'Eucharistie dans l'Art*, B. Arthaud, Grenoble-Paris, 1946, t. II, p. 174 sq.) qui a inspiré cette remarque ? Quoi qu'il en soit cet exemple

nous permet de nous rendre compte de quelles interprétations peut être l'objet un simple détail allégorique.

⁽⁴⁾ HÉRODOTE, II, 58.

⁽⁵⁾ Cf. FOUART, *Le culte de Dionysos en Attique*, Paris, 1904 (*Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, XXXVII) ; MASPERO, *Les origines égyptiennes du Dionysos Attique* (*Journal des débats*, feuilleton du 28 Sept. 1904) ; H. SCHAEFER dans *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Sesostri III nach dem Denkstein des Oberschatzmeister I-cher-nofret im Berliner Museum (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens herausgegeben von Kurt Sethe, IV, 2)*, Leipzig, Hinrichs, 1904, fait remonter à une époque beaucoup plus reculée cette identification.

⁽⁶⁾ Cf. H.F. LUTZ, *Viticulture and Brewing in Ancient Orient*, Leipzig, J.C. Hinrichs 1922, p. 140-141. Ce rapprochement ne fut point basé seulement sur des assonances mais aussi sur des festivités semblables.

La note de jouissance que recèle le thème de renouvellement attaché à l'aspect agraire ⁽¹⁾ des légendes parallèles osirienne ⁽²⁾ et dionysiaque ⁽³⁾, a dû répandre un baume ⁽⁴⁾ sur l'âme frustrée des humbles que les manifestations ⁽⁵⁾ coûteuses exigées lors des funérailles privaient de tout espoir en une vie future. Quant aux Grecs pour qui le séjour des morts apparaissait comme une demeure nocturne *δóμος Νυκτός* ⁽⁶⁾ où circulent les âmes, telles des chauves-souris ⁽⁷⁾, ils ont été probablement séduits par l'accueillante bonté de celui qui seul parmi les grands dieux égyptiens eut sur terre une existence humaine ⁽⁸⁾, pareillement à certains membres de leur panthéon et de ce fait, aimait tout mortel dont le regard se tournait vers lui ⁽⁹⁾. Beaucoup

⁽¹⁾ A propos du thème de renouvellement proposé au sujet d'Osiris et de Dionysos les ouvrages qui s'en occupent sont si nombreux, les avis si contradictoires qu'à me borner seulement aux auteurs les plus célèbres je dépasserais les limites de cette étude. La seule lecture des pages consacrées par M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* (p. 232-314), à la végétation, aux rites du renouvellement et au culte de la fertilité nous renseignerait sur la multiplicité d'aspects que présente la question. PLUTARQUE, lui-même proteste contre cette utilisation des dieux et de leurs mythes. *De Isi. et Osirid.* 66. Il importe cependant de noter que parallèlement à cette prédominance absolue du chthonien, les Grecs importèrent en Egypte un élément nouveau issu de la mer. NILSSON remarque qu'en Grèce le don de la métamorphose est accordé principalement aux êtres marins (cité par G. VAN DER LEEUW, *La Religion...* p. 295, note 3).

⁽²⁾ HÉRODOTE, II, 171.

⁽³⁾ *Λ'ἄφρωνισμός* et *ἡ ἐπιφάνεια* de Dionysos.

⁽⁴⁾ Osiris était parfois identifié au blé cf. *Tombeau de Seti I* de SHARPE et BONOMI, 18,5. Un haut personnage aussi important qu'un grand prêtre de Memphis ne dédaignait pas de se faire représenter en train de moudre du grain, cf. A.H. GARDINER, *A statuette of the High Priest of Memphis Ptahmose* (*ÄZ.* XLIII, 1907, p. 55-59). Pour se faire une idée de

toutes les spéculations auxquelles peuvent servir de simples grains de blé cf. J. HARRISON, *Mystica Vannus Iacchi* (*J.H.S.* XXIII, 1903, p. 292-324 ; XXIV, 1904, p. 241-254).


⁽⁵⁾ On les trouve décrites par LUDDECKENS (Mit, Kairo, XI, 1943). Cf. HÉRODOTE, II, 85. Ce déploiement de manifestations se maintint longtemps en Orient cf. LUCIEN, *De luctu*.

Cependant cf. R. WEILL, *Ceux qui n'avaient pas de tombeau dans l'Égypte ancienne*. R.H.R., CXVIII, 1938, p. 5-32. On y voit se dessiner une nouvelle conception religieuse d'après laquelle ni la tombe, ni la conservation du corps ne seraient indispensables à la survie de l'âme.

⁽⁶⁾ *Anth.* 7, 232.

⁽⁷⁾ *Odyssée*, XXIV, 6.

⁽⁸⁾ Que la royauté terrestre d'Osiris s'appuie sur des faits historiques, il est impossible de le déterminer. Cf. S. SCHOTT, *Mythe und Geschichte* (Akad. der Wissens und der Liter. 1954). On y voit comment le mythe et l'histoire s'entremêlent en Egypte. Cf. pour la royauté d'Osiris PLUTARQUE, *De Iside...* 13 ; sur l'évhémérisme, *op. cit.*, 23.

⁽⁹⁾  *Hymne à Osiris* du Louvre, n° C 286, l. 8. Suivant KEES, *Totenglauben*, p. 190-233 le rôle funéraire aurait été plus ancien et plus important que son rôle agraire. EDWIN ROHDE, (*Psyché*, Payot, 1952, p. 170-171 et notes) a remarqué que les Grecs ne

plus tard, sous l'impulsion d'un ardent climat mystique, d'autres points de contact entre Osiris et Dionysos furent établis ⁽¹⁾, mais l'identification de ces deux divinités est beaucoup plus ancienne, puisque Hérodote (II, 42) la mentionne comme un fait reconnu.

La fig. 3 reproduisant un petit bronze de ma collection représente la momie d'Osiris dressée par Anubis, l'inventeur de l'embaumement, comme prototype du mort rendu incorruptible ⁽²⁾.



Fig. 3

*
* *
*

Isis, pas moins qu'Osiris, réunissait en elle les éléments d'une entité cosmique. Dès l'époque des pyramides on l'appelait la Grande ⁽³⁾. Au cours des siècles elle avait fini par englober toutes les forces de la nature. Elle est la source de ce fleuve dont l'Égypte fut le plus beau présent : « de l'eau est dans ma bouche, un Nil est entre mes deux cuisses », lui fait-on dire dans un papyrus ⁽⁴⁾ ; « je suis . . . la Grande Dame au-dessous de qui le Nil sort », affirme-t-elle dans un autre ⁽⁵⁾. Elle brille au ciel en tant que Sirius ⁽⁶⁾, ou Sothis ⁽⁷⁾, ou la Lune ⁽⁸⁾. S'il y eut un moment où s'arrêta le cumul des fonctions divines annexées par Osiris, le nombre des activités attribuées à son épouse ne fit que s'accroître, en même temps que s'élargissait son champ d'action ⁽⁹⁾.

sacrifiaient pas à Hadès et qu'ils évitaient de prononcer son nom, préférant employer des euphémismes ; pour les Grecs d'Égypte Osiris devenait la métonymie euphémique idéale.

⁽¹⁾ La destinée de Dionysos = Zagreus, telle que la racontent les Orphiques (cf. RONDE, *op. cit.*, p. 358 sq. et 614 excursus 8) a de nombreux points de ressemblance avec Osiris.

⁽²⁾ Cf. DARESSY, pl. XXXI, 38570. Le sarcophage de Sebek-o du musée de Berlin représente l'embaumement d'Osiris par Anubis, cf. STEINDORFF, *Grabfunde des Mittleren Reichs in den königlichen Museen zu Berlin*, II, p. 17 (Berlin, 1901). Cf. HÉRODOTE, II, 86.

⁽³⁾ *Pyr. T. 1140 c, 1214 b.*

⁽⁴⁾ *Pap. Ebers*, 69.

⁽⁵⁾ F.L. GRIFFITH et H. THOMPSON, *The demotic magical Pap. of London and Leiden*, London, 1904-1909, II, 5-6.

⁽⁶⁾ DIODORE, I, 27.4 ; PLUTARQUE, *De Iside* . . . 38 ; PORPHYRE, *De antro nymph.*, 24 ; LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, p. 825 sq.

⁽⁷⁾ PLUTARQUE, *op. cit.*, 24 ; DIOD. I, 27 ; BUDGE, *The Gods of the Egyptians*, II, 243.

⁽⁸⁾ PLUTARQUE, *op. cit.*, 52 ; DIOD. I, II.

⁽⁹⁾ La plupart des fonctions qu'on lui énumère elle les acquit plus tard mais elle les avait en elle en puissance.

Dans une précédente étude que je lui avais consacrée en tant qu'hypostase de la Grande Déesse ⁽¹⁾ et à laquelle je renvoie le lecteur pour plus amples informations, j'avais groupé un certain nombre de divinités qui lui furent assimilées. Elles en différaient, soit par leur tête animale (voir notre pl. VI) soit par leurs insignes, mais, toutes elles avaient en commun l'aspect d'une mère offrant sa mamelle à son nourrisson. Qu'elle nous apparaisse sous forme de Maat la Justice, dans toute la plénitude de signification incluse en cette dernière, par les Egyptiens ⁽²⁾, qu'elle devienne la Guerrière menant les Ptolémées vers la victoire ⁽³⁾, ou la Grande Magicienne ⁽⁴⁾, ou l'une des formes sous lesquelles la désignent les noms multiples énumérés dans les hymnes en son honneur ⁽⁵⁾, c'est dans l'attitude essentielle d'une mère allaitant son petit, dont le prototype remonte aux textes des pyramides ⁽⁶⁾, qu'elle hante l'imagination des hommes et touche leur cœur ⁽⁷⁾. Son affliction profonde que nous exprimant d'une façon naïve deux statuettes ⁽⁸⁾ la représentant accroupie en train de contempler le corps inanimé d'Osiris étendu sur ses genoux ou des textes qui la dépeignent les mains sur la tête ⁽⁹⁾, les cheveux répandus sur sa face ⁽¹⁰⁾, ont fait qu'Hérodote l'a rapprochée de Déméter ⁽¹¹⁾ l'inconsolable. Nous verrons ultérieurement vers quelle idéalisation finit par aboutir cette image de mère et d'épouse éplorée.

Cependant, la déclaration suivante adressée à Osiris ; « Je suis Isis, il n'y a pas de dieu qui ait fait ce que j'ai fait ni de déesse, j'ai agi comme un homme quoique je sois une femme » ⁽¹²⁾, trahit un élément promoteur d'une destinée hors série.

*
* * *

Ce qui ressort d'entre les thèses contradictoires des savants, c'est que nous avons en Horus l'hypostase d'une entité divine anonyme, ouranienne, primitive qui prit

⁽¹⁾ G. MICHAÏLIDIS, *op. cit.* (*Bull. de l'Inst. d'Égypte*, t. XXXVII, p. 191 sq.). Cf. VANDEBEEK, *De Interpretatio Graeca von Isisfigur* (*Studia hellenistica*, Lovanii, 1946).

⁽²⁾ BLEEKER, *De beteekenis von de aegyptische godin Maat*.

⁽³⁾ WILCKEN, *Urkunden der Ptolemärzeit*, 14, 42.

⁽⁴⁾ GOLENISCHEFF, *Die Metternischstele*, Leipzig, 1877 ; 1. 59.

⁽⁵⁾ *Hymne de Madinet Madi* et plusieurs autres.

⁽⁶⁾ 32 b, 371 c, 707 a, 734 b, 1873 b,

1883 d, 2089 d.

⁽⁷⁾ Cf. K. LEESE, *Die Mutter als religioes Symbol*, 1934 ; *dulcem matris affectionem miserorum casibus tribuis*, APULÉE, *Métamorphoses*, XI, 25.

⁽⁸⁾ DARESSY, *op. cit.*, pl. XLIV, n° 38867 ; pl. XLV, 38890.

⁽⁹⁾ *Pyr. T.* 1281 b.

⁽¹⁰⁾ *Livre des Morts*, XVII, 134-135.

⁽¹¹⁾ II, 59.

⁽¹²⁾ *P. du Louvre*, 3079, I, 9-10.

ce nom⁽¹⁾. D'autre part, il fut identifié au dieu solaire Ré^c par l'école héliopolitaine et devint l'objet d'un culte dans l'antique sanctuaire d'Héliopolis, sous la dénomination de Ré^c-Harakhti. D'ailleurs, certaines divinités hiéromorphes ou hiérocéphales qui en représenteraient autant de variétés se retrouvent dans les II^e, III^e, XII^e, XVII^e, XVIII^e, XX^e nomes de Haute-Egypte et dans les II^e, X^e, XI^e, XVI^e, XVII^e, XIX^e, XX^e nomes de Basse-Egypte⁽²⁾.

Comme on le voit, Horus se distingue d'Isis et d'Osiris par l'homogénéité de sa nature. Ce qui n'exclut pas une certaine pluralité de fonctions.

Il commence par se manifester en défendant, avec ses compagnons, « les harponneurs », l'antique dieu Ré^c contre son ennemi Apophis et sort triomphant de la bataille⁽³⁾. Ce premier épisode héroïque de sa carrière est commémoré jusqu'à une époque aussi tardive que celle du temple d'Edfou, dont il occupe toute une paroi⁽⁴⁾. Mais ses combats les plus célèbres sont ceux qu'il livre, en tant que fils d'Isis et par suite d'Osiris, contre Seth le frère ennemi de ce dernier. On ne peut s'empêcher d'établir un parallélisme entre ces manifestations guerrières et celles d'Apollon. Chercher à préciser ce que furent tous ces monstres (Apophis, Typhon, Python, etc.)⁽⁵⁾ adversaires d'Horus et d'Apollon est une entreprise vaine. Ce qui nous intéresse ici c'est qu'ils ont un caractère commun, ils personnifient la nature ignée, la sécheresse⁽⁶⁾.

A propos de ces dieux combattants, il ne faut pas oublier que leur arme distinctive finit par concentrer en elle les vertus protectrices de la divinité⁽⁷⁾ : le dard d'Horus

⁽¹⁾ Cf. JUNKER, *Giza*, II, p. 48 seq. et surtout p. 51.

⁽²⁾ SETHE, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930.

⁽³⁾ Cf. *Le Livre d'Apophis* (pap. Bremner-Rhiad, 22, 1 seq., 23, 20 et 30,5) victoire d'Horus (22,9 seq.).

⁽⁴⁾ CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, t. VI (texte), p. 60 seq. et t. XIII, pl. CCCCXCIV-DXIV et DXXXV. Le Caire, 1931-1934; trad. plus récente FAIRMAN, *J.E.A.* XXI (1935), p. 26-36.

⁽⁵⁾ L'étude de FRANCIS VIAN, *Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales* (dans *Éléments orientaux dans la Religion Grecque Ancienne*, P. Un. de France, p. 17-37) nous montre, à elle seule, la complexité

du problème lorsqu'on s'attache aux détails iconographiques ou onomastiques. Pour PLUTARQUE, *De Isid.*... 49, Typhon est un autre nom de Seth. Dans un fragment de FULGENTIUS (Mehler, *Mnaseae frg.* 1847, p. 26-62) Apollon est mis en rapport avec Apophis.

⁽⁶⁾ Cf. PLUTARQUE, *De Isid.*... 33; Τυφῶνα δὲ πᾶν τὸ ἀχμηρὸν καὶ πυρῶδες καὶ ξηρατικὸν ὄλωσ καὶ πολέμιον τῇ ὑγρότητι; *Etyim. Magna*, 772,30 Τυφῶν παρὰ τὸ τυφῶ, τὸ καίω.

⁽⁷⁾ Cf. G. MICHAÏLIDIS, *De la signification spéciale de certaines armes dans l'antiquité* (*A.S.A.E.* t. XLVII, 1947). II. SCHAEFER, *Das Speer des Horus als Rückenbrett von Mumien und als Amulett* (*Z.Ä.S.*, XLI, 1904), p. 68-70.

devient une amulette prophylactique (pl. XIII A, B et C). Apollon est désigné par les épithètes caractérisant son arc ⁽¹⁾; Oreste, dans la tragédie d'Euripide, demande qu'on lui donne l'arc, présent d'Apollon, afin de repousser les Furies qui s'acharnent à sa poursuite et les Thraces tirent des flèches contre le ciel, quand il y a du tonnerre et des éclairs (HÉROD. IV, 94).

L'arme isolée de son contexte mythologique devient un symbole de protection car le dieu qui frappe est par cela même celui qui détourne le mal ⁽²⁾, le Sauveur ⁽³⁾, le Guérisseur. Apollon et Asclepios sont appelés : les « plus grands sauveurs du monde » ⁽⁴⁾. Notre (pl. IX A et B) représente une statuette d'Harpocrate dédiée par un médecin oculiste, dont on peut lire le nom sur le pilier dorsal, au divin patron de sa confrérie ⁽⁵⁾. Une caractéristique du Sauveur est sa naissance miraculeuse, ainsi que le furent celles d'Apollon et d'Horus fils d'Isis ⁽⁶⁾. L'un comme l'autre, en tant que personifications du soleil qui voit tout et entend tout ⁽⁷⁾ apparaissent en inflexibles redresseurs de torts.

On a supposé qu'Horus, en lutte avec Seth pouvait être la transposition de faits historiques ⁽⁸⁾ remontant à la préhistoire. Il aurait servi de dieu tutélaire à une partie de la population égyptienne contre une autre vivant sous l'égide de Seth. Quoi qu'il en soit, le faucon victorieux trône seul sur le *serech* des premiers rois du pays. La fig. 4 reproduisant un bronze de ma collection le représente sous cette forme hiéramorphe, coiffé du *pchent* et dominant les deux royaumes personnifiés par deux serpents arborant l'un la couronne de la Basse, l'autre celle de la Haute-Égypte.

⁽¹⁾ Cf. DAREMBERG et SAGLIO ; *Diction.* I, 313 a et b : Κλυτότοξος, ἀργυρότοξος.

⁽²⁾ *Op. cit.*, I, 313 a et b ; 316 a. ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος.

⁽³⁾ Σωτήρ *op. cit.*, I, 313 a ; 316 a. Ce qualificatif fit fortune à l'époque ptolémaïque.

⁽⁴⁾ O. WEINREICH, dans *Aegyptus*, XI (1931), p. 17.

⁽⁵⁾ Pour chaque partie du corps il y avait un médecin spécialiste, HÉRODOTE, II, 84.

⁽⁶⁾ Cf. MARIETTE, *Dendérah*, IV, pl. 88-89. Isis sous la forme d'un vautour se plaça sur le corps de son époux mort et devint miraculeusement enceinte, *Pyr. T.* 632, 1636 ;

sur la naissance et l'apothéose d'Horus cf. formule 148 des *Textes des Sarcophages* (éd. de Buck).

⁽⁷⁾ *Odyssée*, X, 109.

⁽⁸⁾ La remarque qu'oppose VAN GENNEP, *La Formation des Légendes*, p. 163, aux théories visant à expliquer certaines légendes par des reminiscences historiques est sujette à discussion. Je ne fais que la mentionner, le seul parallélisme entre la légende d'Horus et celle d'Apollon nous intéressant ici, quelle que soit leur origine. Cf. pour cette lutte KEES, *Horus und Seth als Götterpaar*, Leipzig, 1923-1924.

En tant que meneur de peuples, Apollon est à son tour appelé « dieu conducteur des Doriens »⁽¹⁾, et qualifié de fondateur et bâtisseur de colonies⁽²⁾.

A part ces rapprochements remarquables, certains détails en rapport avec la vie d'Apollon et d'Horus, tels que l'île de Chemmis flottante⁽³⁾, comme celle de Délos⁽⁴⁾, expliquent l'identification de ces divinités⁽⁵⁾.

Je me souviens d'une statuette fragmentaire en basalte du Louvre signalée par Bénédite et représentant un Horus hiéracocéphale tenant un arc, arme traditionnelle d'Apollon. Son habillement à la romaine désignerait-il, d'autre part, un empereur romain en Horus? Perpétuant ainsi sous une forme nouvelle, à travers la contagion solaire caractéristique de cette époque, un très ancien concept? (voir pl. X A et B et l'excursus qui l'accompagne), et prenant place, par son évocation de souveraineté mythique, dans cette série de Royaumes de dieux qui jalonnent ce que l'on a nommé de la *mythistoire*⁽⁶⁾.

Dans une inscription du III^e s. ap. J.-C. trouvée à Chalcis⁽⁷⁾ sont énumérées plusieurs vertus d'Horus, dont quelques-unes conviendraient mieux à son analogue grec. N'oublions point que chacune de ces épithètes attribuée à un dieu n'est pas un simple *flatus vocis* ajouté à la redondance d'un éloge ou d'un hymne sacré par un adorateur quelconque, mais le transfert d'une potentialité de plus à une entité divine dont le nom, s'étant avéré plus que tout autre en intime connexité avec la nature des choses⁽⁸⁾, est demeuré un centre d'attraction autour duquel gravitent les tendances religieuses de l'heure.



Fig. 4

⁽¹⁾ DAREMBERG et SAGLIO, *Dict.* I, 313 b et 314 b. C'est Apollon qui ordonna la colonisation de la Lybie, HÉRODOTE, IV, 156.

⁽²⁾ *κτίστης, οἰκιστήης, δωματίτης, ibid.*, I, 313b.

⁽³⁾ HÉRODOTE, II, 156. A ce propos l'auteur exprime un scepticisme savoureux.

⁽⁴⁾ C'est après la naissance d'Apollon que l'île de Délos cessa de flotter.

⁽⁵⁾ HÉRODOTE, II, 144, 196. Le rapprochement entre les deux divinités ne fit que s'accroître avec le temps.

croître avec le temps.

⁽⁶⁾ G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la Religion* (Alcan, 1940), p. 211-220.

⁽⁷⁾ L'inscription trouvée à Chalcis du (III^e s.) ap. J.-C. fut publiée par RICHARD HARDER dans *Karpokrates von Chalkis und die memphitische Isis-propaganda*, Berlin, 1944.

⁽⁸⁾ Cf. JAMBLIQUE, *De Mysteriis Liber* (éd. Parthey) L. VII, 5, mais pour bien comprendre ce passage il faut lire tout le livre VII. C'est

À l'encontre de cet agrégat, nous constatons aussi un éparpillement des multiples qualités en autant d'hypostases divines⁽¹⁾. L'alternance de ces deux phénomènes opposés de contraction et de dilatation, étudiés par Bertholet⁽²⁾, forme une sorte de pulsation du sentiment religieux.

Après cette suite d'analogies étroites ou lointaines sur lesquelles auraient été fondées ces assimilations de dieux égyptiens et grecs, telles qu'Hérodote désigne les premiers par des noms helléniques, comme si la chose allait de soi, on se rend compte de leur insuffisance pour justifier, à elles seules, cette connexion entre les données religieuses des deux peuples qui fut tellement féconde.

Les caractéristiques agraires, par exemple, communes à Osiris et à Dionysos se retrouvent chez plusieurs divinités adorées en des pays avec lesquels l'Égypte entretenait des relations suivies⁽³⁾, sans pour cela provoquer leur identification avec le dieu égyptien. D'ailleurs, en règle générale, toute entité divine, par le fait même qu'elle devient cosmique, s'annexe les fonctions des divinités agraires : Zeus est qualifié de *καταχθόνιος* par Homère⁽⁴⁾ et de *χθόνιος* par Pausanias⁽⁵⁾. « S'il y a des épiphanies végétales de certaines divinités, on pourrait difficilement réduire ces dernières à une hiérophanie végétale ; leur « forme », leur destin, leur modalité d'être dépassent la simple révélation de la réalité vivante, de la vie qui se régénère périodiquement. . . . Pour bien comprendre ce que peut être un « dieu de la végétation », il faut premièrement savoir ce qu'est, en réalité, « un dieu »⁽⁶⁾.

Lors de leurs premiers contacts avec la civilisation égyptienne, les immigrants hellènes rencontrèrent une atmosphère morale et religieuse constituée par l'apport, au cours des âges, d'influences diverses. C'est cet état, à partir duquel se situeront

en conformité de ces idées que le prêtre d'un temple égyptien, fut-il à Rome, procède à son ouverture quotidienne de la façon suivante « debout sur le seuil il éveille le dieu en l'appelant en langue égyptienne » (PORPHYRE, *De abst.* IV, 9). À l'opposé de ce concept qu'en matière religieuse seule la parole consacrée par la tradition est exclusivement efficace, le don des langues accordé aux apôtres inaugure une ère nouvelle où le verbe, dépourvu de son pouvoir magique, n'est plus qu'un simple véhicule de la pensée.

⁽¹⁾ Cf. HELMER RINGGREN, *Word and Wisdom*,

Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East. Lund, 1947.

⁽²⁾ *Götterspaltung und Göttervereinigung*.

⁽³⁾ Cf. SAMUEL, A. B. MERCER, *The Pyramid Texts*, vol. IV, Excursus IV.

⁽⁴⁾ *Iliade*, IX, 457.

⁽⁵⁾ II, 2,8 et V, 14,8. Dans USENER, *Götternamen*, on trouve toute une série d'épithètes concernant la vie végétale qui lui sont attribuées.

⁽⁶⁾ MIRCEA ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, 1949, p. 280.

nos recherches, que nous devons distinguer d'entre les différentes formes de croyances antérieures révélées par les études égyptologiques contemporaines. D'une part les infiltrations des peuples voisins avec leurs rites et coutumes, malgré le particularisme qui les distingue, ont nécessairement laissé des traces persistantes.

D'autre part surtout, un penchant généralisé vers un syncrétisme culturel à l'intérieur du pays n'a cessé d'opérer entre les différents cultes locaux⁽¹⁾. Les multiples puissances, représentées à l'origine par des divinités distinctes, tendaient progressivement à fusionner dans chaque localité en une seule entité divine, de sorte que « l'Égypte connut autant de dieux uniques qu'elle avait de Grandes Cités »⁽²⁾. Ce mouvement vers la monolâtrie ne cessa de se poursuivre et d'aspirer virtuellement à un monothéisme final. Mais c'est surtout dans les pratiques du culte que cette unification est sensible.

Quant à la foule des petites gens, au fur et à mesure qu'elle se sentait tenue à distance par le formalisme dogmatique, elle tendait à se rabattre sur de simples pratiques superstitieuses mais par suite d'une conséquence inévitable, ces mêmes pratiques vides de sens devaient fatalement appeler, tôt ou tard, un effort d'interprétation d'où prendrait naissance une nouvelle raison de croire. Nous en trouvons quelques preuves chez les auteurs Grecs et d'après ce que nous laissent supposer les réticences d'Hérodote⁽³⁾.

Il est une autre forme de dévotion à laquelle on a donné un de ces noms rébarbatifs que la science moderne affectionne *kathenotheïsme* (tout simplement culte particulier à chaque individu), que l'on peut difficilement discerner mais qui, sans doute, a dû jouer un rôle important parallèlement à la séquence : polythéisme, monolâtrie, monothéisme mentionnée plus haut.

Quelques idées reçues doivent être en outre révisées :

L'affirmation d'après laquelle les Égyptiens n'admettaient pas qu'un homme pût descendre d'un dieu⁽⁴⁾ est contredite par la descendance reconnue divine des pharaons⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cf. BONNET, *Z.Ä.S.* 75 (1930), p. 40-52.

⁽²⁾ MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie égyptienne*, II, p. 390.

⁽³⁾ Voici ces réticences contenues dans le livre II sur l'Égypte : 45-48, 61, 62, 65,





81, 132, 170, 171.

⁽⁴⁾ HÉROD. II, 143.

⁽⁵⁾ Cf. l'histoire du bassin en or fondu et transformé en statue d'un dieu, HÉROD., II, 172.

La tendance spécifiquement grecque, suivant Hérodote ⁽¹⁾, à reconnaître une commune nature aux dieux et aux hommes se retrouve en Égypte dans la divinisation de simples mortels ⁽²⁾.

L'anti-individualisme considéré comme inhérent à l'idiosyncrasie des anciens Égyptiens ⁽³⁾ s'était mué en cette religion personnelle que nous révèlent les stèles de Deir el Médina ⁽⁴⁾ en même temps qu'en un concept de responsabilité morale incombant à chaque individu ⁽⁵⁾.

Je ne vois pas pourquoi Erman, à propos de la religion égyptienne, affirme qu'il n'y a « point de place ici . . . pour des cérémonies où triomphent l'extase et l'orgie » ⁽⁶⁾. Le terme hiéroglyphique désignant le phonème d'acclamation est déterminé par un homme dansant ,  ⁽⁷⁾. Osiris est appelé « seigneur des jubilations »   ⁽⁸⁾; ce mimogramme prouve, à lui seul, que les gestes étaient joints aux manifestations vocales, ainsi que l'atteste Hérodote ⁽⁹⁾. Or ces cris, en tant qu'expression de sentiments divers, sont chose commune en Orient ⁽¹⁰⁾. Qu'accompagnés

⁽¹⁾ HÉROD. I, 131. Cf. ἐν ἀνδρῶν
ἐν θεῶν γένος · ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι... Pindare, Némé-
enne, VI, 1 sq.

⁽²⁾ Cf. HURRY, *Imhotep*, Oxford, 1930, SETHE, *Untersuchungen*, II, 4, Leipzig, 1902; ROBICHON-VARILLE, *Le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou*, Le Caire, 1936, p. 27, n. 1 (bibliographique); enfin ce vizir Isi découvert par ENGELBACH, *A.S.A.E.*, XXII (1922) p. 136-138, cf. ALLIOT, *B.I.F.A.O.*, XXXVII (1937-1938), p. 93-160.

⁽³⁾ Cf. WOLF, *Individuum und Gemeinschaft in der ägyptischen Kultur*. Glückstadt, 1935 (Leipziger äg. Studien I).

⁽⁴⁾ ERMAN, *Sitzungsber.* Preus. Akad., Phil.-hist. Kl., 1911, p. 1086-1110; GUNN, *J.E.A.* III (1916), p. 81-94.

⁽⁵⁾ A comparer les anciennes inscriptions de tombes désignées sous le nom de « biographies idéales » aux signes révélateurs d'une responsabilité morale admise, on se rend compte du progrès accompli, cf. SPIEGEL, *Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion*, Glückstadt,

1935 (Leipziger ägyptologische Studien 2).

⁽⁶⁾ ERMAN, *Religion des Egyptiens*, éd. Payot, p. 27.

⁽⁷⁾ Cf. *Hymne à Osiris du Louvre* (n° C 286) l. 8. La danse exprimant la jubilation se trouve mentionnée dans *Pyr. T.* 80 a, 863 a, 884 a, 1005 a, 1947 a, 1974 a.

⁽⁸⁾ *Op. cit.*, l. 2, 3 et 5.

⁽⁹⁾ II, 60.

⁽¹⁰⁾ Cf. pour ces cris, expressions de joie ou de douleur encore en usage en Orient : L. GERNET, *You-you. En marge d'Hérodote* (cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger). Alger, 1932, p. 239-250; Ch. PELLAT, *A propos des « you you » de la femme musulmane. Semitica* (cahiers publiés par l'Institut d'Études Sémitiques de l'Université de Paris) IV, 1951-1952; JAUSSEN, *Moab*, 53, à propos d'un mariage les femmes poussent des cris de joie (Lu, lu, lu). Cet usage est ancien, le mot grec ὄλολογή désigne le même cri, on le trouve dans HOMÈRE, *Iliade*, VI, 301 et HÉRODOTE, IV, 189.

d'une chorégraphie endiablée, de mouvements frénétiques et de sons musicaux incantatoires ils aient eu souvent pour but de provoquer un état d'ivresse extatique, plusieurs textes ⁽¹⁾ en témoignent. Quant à l'orgie, avec tout ce que ce mot implique de manifestations éhontées, je me contenterai de rappeler cette remarque générale faite par Levy Bruhl, citée par G. van der Leeuw ⁽²⁾ et complétée par lui : « que les propos orduriers constituent une manière de rite », en sorte que parler de choses puissantes (injures, obscénités) amène la puissance.

Comme on le voit, certaines de ces observations forment partie d'un substratum religieux commun à plusieurs peuples dont j'ai cru bon de relever la présence en Egypte ; car ces explosions d'enthousiasme et d'extase nous intéressent particulièrement, en ce sens qu'elles représentent un ferment qui fait éclater, tôt ou tard, le cadre rigide des religions trop dogmatiques ⁽³⁾.

*
* *

Voilà résumés en quelques pages les aspects de certaines divinités égyptiennes qui ont pu séduire les Grecs, ainsi que les signes révélateurs d'un état d'attente et d'une réceptivité diffuse prête à fournir les prémices d'une floraison destinée à renouveler notre monde spirituel. Jusqu'ici, dans les rapports entre les Hellènes et l'Égypte, seule l'influence de cette dernière fut envisagée, il est temps d'examiner ce courant d'échanges ayant agi en sens inverse, dont les résultats sont indéniables. Comment ceux-ci ont-ils été obtenus ? Par le fait qu'« à l'immuable affirmation de l'Orient la Grèce opposa son interrogation permanente » ⁽⁴⁾. « Un élément de la psychologie égyptienne, du moins à l'apogée de la civilisation du pays, était la confiance. L'Égyptien ne s'est jamais livré à l'introspection ; il n'a jamais posé de

⁽¹⁾ « Cependant, nous dit CHARDIN à propos des Sufis persans, ils se servent plus communément du chant, de la danse et de la musique, disant qu'ils produisent plus sûrement leur extase » (*Voyage en Perse*, IV, 458, éd. Langlès). PLATON, lui-même, exalte le *μαίεσθαι* (*Phèdre*, 238 sq.). Cf. JAMBLIQUE, *Les Mystères des Égyptiens*, III, 4-6. Il y eut d'ailleurs partout et en tout temps une violente opposition

à l'établissement de pareils cultes, cf. HÉRODOTE, IV, 79.

⁽²⁾ G. VAN DER LEEUW, *La Religion...* p. 399-400.

⁽³⁾ Pour l'opposition des dogmatiques et des mystiques cf. RIBOT, *Psychol. des Sentiments*, p. 321.

⁽⁴⁾ Formule empruntée à André Malraux.

question catégorique ni à soi ni aux autres»⁽¹⁾. Interprétant le mythe du Sphinx⁽²⁾, Hegel, dans un passage célèbre⁽³⁾, nous dit que la mort du monstre causée par un Grec résout l'énigme dont le contenu apparaît en l'homme d'esprit libre qui se connaît. Non le Sphinx n'a pas été tué mais, au lieu de trôner imperturbable sur une nécropole sourde et muette plongée dans un sommeil éternel, il est désormais soumis à l'inépuisable interrogatoire des Hellènes.

Ceux-ci, après avoir, à la suite des premiers aventuriers, essaimé à titre de colons dans la Vallée du Nil s'étaient groupés en diverses ruches dont la plus importante fut l'Hellénion⁽⁴⁾. La fermentation de la pensée grecque dans le domaine philosophique et religieux qui s'est manifestée aux VI^e et V^e siècles⁽⁵⁾ a dû se propager à travers ces foyers d'hellénisme.

Outre ces immigrés que progressivement, irrésistiblement l'Égypte imprègne de son ensorcelante atmosphère, il ne faut pas perdre de vue les inlassables colporteurs d'idées qui de rivage en rivage sillonnent cette mer couronnée⁽⁶⁾ par eux d'innombrables comptoirs et en l'absence de qui, maint concept serait demeuré infructueux en son lieu d'origine.

Sans méconnaître l'interférence indéniable de la pensée spéculative grecque dans l'interprétation des mythes égyptiens antiques auxquels le facteur temps, attaché à tout ce qui se rapporte à l'Égypte, confère un prestige exceptionnel, irremplaçable, il n'est pas permis, en l'occurrence, d'ignorer que les émotions et leurs expressions constituent un fait social et que par conséquent le sentiment religieux, en tant que phénomène émotionnel, adopte une forme différente suivant le milieu où il se manifeste⁽⁷⁾, *cujus regio ejus religio*. De sorte que les transplantés dans la Vallée du Nil, en y prenant racine, reportèrent leurs préoccupations religieuses sur les

⁽¹⁾ Cf. J.A. WILSON, *The Burden of Egypt*, Chicago, 1951, p. 145.

⁽²⁾ C'est du Sphinx d'Œdipe qu'il s'agit, les sphinx ont acquis chez les Grecs la valeur symbolique de gardiens des mystères et des énigmes. Cf. PLUTARQUE, *De Isid.*... 9, CLÉMENT D'ALEX. *Strom.* V, 5, § 31. A. DESSENNE, *Le sphinx d'après l'iconographie jusqu'à l'archaïsme grec* (Éléments orientaux dans la Religion grecque ancienne. P. Un. de F., p. 155-161). Ces interprétations grecques, quoique ne répondant pas à la réalité, nous renseignent

sur la façon dont le monde égyptien fut compris.

⁽³⁾ HEGEL, *Philos. der Relig.* I, 376.

⁽⁴⁾ HÉRODOTE, II, 178.

⁽⁵⁾ Cf. ALF. CROISSET, *Histoire de la littérature grecque*, chap. VIII-IX, t. II, p. 375-386, une des 1^{res} éditions.

⁽⁶⁾ Cf. CICÉRON, *De Rep.*, 11,4 : « barbarorum agris quasi attexta quaedam videtur orae esse Græciæ ».

⁽⁷⁾ Cf. HÉRODOTE, III, 38.

divinités les plus en faveur dans leur nouvel établissement. Parmi ces dernières je distinguerai, pour y porter spécialement mon attention, celles qui gravitèrent autour d'Osiris et mêlèrent intimement leurs aventures aux siennes.

Ce cycle progressivement constitué à travers les âges et dont l'Égypte avait fourni nombre d'éléments épars depuis les textes des pyramides ⁽¹⁾, complétés par d'autres épisodes empruntés à des relations successives ⁽²⁾ auxquels certains menus objets que nous publions (pl. IX C, D et E; XI A et B), apportent la preuve de leur résonance folklorique, acquiert toute sa signification à partir du moment où les figurants qui le composent deviennent « sujets de récit » ⁽³⁾.

En prenant en main cette matière première que lui avait léguée à l'état brut la tradition égyptienne ⁽⁴⁾, le génie hellénique se mit à la modeler et à la façonner avec art pour en extraire, à la longue, cette narration éminemment dramatique dont Plutarque, dans son *De Iside et Osiride* ⁽⁵⁾, nous a transmis le scénario accompagné d'un commentaire théosophico-philosophique ⁽⁶⁾.

La tragédie du Prométhée enchaîné illustre, on ne peut mieux, cette utilisation supérieure des mythes et nous présente un exemple révélateur de la méthode employée. Grâce à laquelle, en prenant comme point de départ les données naïves fournies par Hésiode, Eschyle manipula ces personnages surhumains et distants de façon à ériger un monument d'une si profonde résonance humaine ⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ En voici les passages groupés suivant les épisodes de la légende : (163, 173, 175, 1007); (584, 1630); (318, 825, 828); (632, 1636); (1463, 1242, 609, 643); (317, 957, 958).

⁽²⁾ Dans les contes du Nouvel Empire.

⁽³⁾ Soederblom cité par G. VAN DER LEEUW, *La Religion...*, p. 165.

⁽⁴⁾ Pour ce que l'on a nommé abusivement théâtre cf. E. DRIOTON, *Le théâtre égyptien*, Le Caire, 1942. En ce qui concerne la récitation cf. P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, p. 290.

⁽⁵⁾ CH. PICARD, *Homère et les Religions de l'Égypte* (*Rev. archéol.* 10 (1937)), p. 110 remarque que ni Homère, ni Hésiode, ni Eschyle ni aucun autre historien avant Hérodote ne connaît la grande triade Osiris, Isis,

Horus.

⁽⁶⁾ Cf. BERNARD LATZARUS, *Les Idées Religieuses de Plutarque*, E. LEFOUX éd., 1920. Selon RUNDE CLARK, *Myth and Symbol in Ancient Egypt* (London, 1939), p. 157 les prêtres enseignaient que les légendes et le rituel étaient des symboles d'idées métaphysiques. Que dans les textes égyptiens il y ait certains passages susceptibles de contenir un sens de haute portée, cela se conçoit. Encore fallait-il les en extraire. Mais que l'on découvre dans la pensée spéculative des Égyptiens autant de logique que dans celle des Grecs, ainsi que l'affirme ANTHES, (*Proc. Am. Philos. Soc.* 107, 1963, (60-81)) cela dépasse notre entendement.

⁽⁷⁾ Cf. la brillante analyse de cette tragédie par MAURICE CROISSET dans *Eschyle* (éd. « Les

On a voulu établir une différence entre l'action dramatique de certaines représentations religieuses égyptiennes et le théâtre proprement dit, en assignant à l'une comme fin exclusive le renouvellement magique d'un épisode divin essentiel, à l'autre la production d'un spectacle scénique adressé à des spectateurs. Mais cette délimitation absolue entre deux genres distincts n'existe pas lorsqu'on a en vue le théâtre grec d'essence foncièrement religieuse.

Voici qu'est mis en question, autant par le mythe égyptien que par celui de la Grèce, la nature du monde supraterrrestre. Le passage d'Éliade, à propos des dieux végétants cité plus haut, revient à dire qu'une essence divine ne peut être uniquement déterminée par ses manifestations extérieures. Mais alors qu'est-elle en réalité? C'est la question que les Grecs, sous la poussée de leur fièvre spéculative, posèrent pour la première fois, croyons-nous. Rien n'est plus précieux, nous dit en substance Plutarque au début, de son étude sur Isis et Osiris, que la connaissance des dieux et la science des dieux.

Or tandis que les Égyptiens continuaient toujours à formuler leur réponse sous l'aspect d'une bande dessinée, peinte ou sculptée sur leurs pans de murs ou leurs papyrus⁽¹⁾, Hérodote⁽²⁾, lui, faisait un rapprochement entre le mot *θεοὺς* = dieux et *θεύτες* = dérivé du verbe établir et Plutarque⁽³⁾, longtemps après, décomposait le nom d'Osiris pour confirmer, grâce à ses parties constituantes, la nature sacrée du dieu. Ce procédé littéraire présenté par Aristote⁽⁴⁾ comme un artifice de rhétorique est, tel qu'il fut employé dans ces deux exemples, un fait symptomatique d'une signification plus grande qu'on ne pourrait supposer. Il marque dans le fonctionnement de la pensée humaine le remplacement de l'image par le verbe. Je n'ignore pas qu'en Égypte

Belles-Lettres» 1928, p. 131-164). On aurait profit à lire tout cet ouvrage consacré au théâtre d'Eschyle. Le mythe continue toujours à garder sa valeur au IV^e siècle ap. J.-C. J.L. SALOUSTIOS (éd. A. D. Nock. Cambridge University Press, 1926) le tient en haute estime et même de nos jours il joue, sous diverses formes, un rôle important dans la vie des peuples.

⁽¹⁾ Rien n'illustre mieux cette particularité de la pensée égyptienne que ces statuettes hybrides destinées à personnifier une con-

ception syncrétique de la divinité.

⁽²⁾ *θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτου ὅτι κόσμῳ θεύτες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.* HÉRODOTE, II, 52.

⁽³⁾ *ὁ δὲ Ὄσιρις ἐν τοῦ ὀσίου καὶ ἱεροῦ τοῦνομα μεμιγμένον ἔσχηκε.* PLUTARQUE, *De Isid.* . . 61, comparer le même procédé dans *ibid.* 2 et 60.

⁽⁴⁾ ARISTOTE dans sa *Rhétorique* (II, 23) appelle ce genre d'argument *τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος*. Les Latins suivant l'exemple des Grecs se sont prêtés à ces jeux, cf. CICÉRON, *De Nat. Deor.* II, 25-28.

également les assonances et les jeux de mots furent utilisés parfois pour composer les noms ou déterminer les qualités de certains dieux⁽¹⁾. Les deux exemples grecs n'ont été mentionnés plus haut qu'en guise d'introduction à un tout autre ordre d'idées. En effet, les réflexions de Paul Valéry consignées dans ses « Cahiers » en voie de publication et qu'il consacre à l'étude critique des relations entre le langage et la philosophie, tendent à prouver que la plupart des problèmes philosophiques ne se sont posés qu'à l'occasion d'énoncés verbaux. Presque toute philosophie consiste dans la transformation d'un *mot* qui était un moyen utile, un expédient, en excitant d'arrêt, une résistance, une difficulté, un obstacle devant lequel piétine indéfiniment le « penseur »⁽²⁾. A cette conception du verbe, réceptacle d'un sens intelligible, s'oppose celle du vocable accumulateur de forces, caractéristique d'une certaine mentalité. Mais cette opposition n'est pas aussi tranchée que pourrait le faire croire la brièveté de l'exposé plus haut. En parlant du verbe nous oublions que nous en avons pris connaissance à travers sa fixation écrite, et là le contraste est plus net entre les signes essentiellement fonctionnels des Egyptiens et les caractères abstraits des Grecs⁽³⁾.

Pour en revenir au verbe pur et simple, la doctrine memphite, elle aussi, lui avait attribué un pouvoir créateur⁽⁴⁾. Mais en cela, je crois, elle est l'expression d'une structure intellectuelle différente, pour qui les mots sont les essences matérielles et actives des choses⁽⁵⁾. Sur ces vocables-images irréductiblement concrets la pensée

⁽¹⁾ Cf. SANDER-HANSEN, *Die phonetischen Wortspile des ältesten Ägyptischen* (Acta Orientalia, 20, 1946-1947, 1-22).

⁽²⁾ Ces recherches rejoignent les travaux des philosophes dits « analytiques » de l'école anglaise : Russel, Wittgenstein, Ryle, Ayer et ceux des « positivistes logiques » du cercle de Vienne dont le plus connu est Carnap.

⁽³⁾ Les hiéroglyphes égyptiens d'ailleurs étaient animés de puissances qui pouvaient s'avérer maléfiques et contre lesquelles on se prémunissait en les mutilant (Cf. P. LAGAU, *Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires*, Z.Ä.S., 51, p. 1 sq.). Plus tard, à l'époque ptolémaïque, ces mêmes caractères dépourvus de substance et devenus des signes abstraits furent considérablement multipliés sans aucun enrichissement de la

langue.

⁽⁴⁾ D'après HORAPOLLON (I, 21) les Egyptiens considéraient que la langue était avec l'intelligence l'un des deux organes créateurs (cf. VAN DE WALLE et VERGOTE, *Chronique d'Egypte*, 35 [1943], p. 62 ; pour la doctrine Memphite, cf. ERMAN, *Sitzungsber. der Preuss. Akad., Phil. hist. Kl.*, 1911, p. 916-950 ; JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, Berlin, 1940 ; BREASTED, *Z.Ä.S.* 29 [1901], p. 39-54).

⁽⁵⁾ Cf. « Les mots sont les essences matérielles et actives des choses, et parler équivaut à faire se manifester ces groupes de simulacres animés, personnels et sonores, des objets et des êtres, que constituent les séquences verbales ». G. VAN DER LEEUW, *La Religion...*, p. 397, n. 3.

des Égyptiens bute sans cesse ; dans le chasme béant qui subsiste toujours entre le concept et son expression les mots immatérialisés des Hellènes, par contre, circulent à leur aise et se jouent indéfiniment. Il y aurait là matière à tout un chapitre de psychologie linguistique mais sa place n'est pas ici. Bornons nous à constater que les Grecs, aussi bien que les Égyptiens, ont eu recours au mythe — ce moule où couler l'indicible ⁽¹⁾ — pour combler cette béance. Mais tandis que les seconds s'immobilisaient définitivement sur le résultat une fois obtenu, les premiers, obéissant à la nécessité intérieure de leur nature, reprenaient, après chaque tentative, leurs aventureuses errances dans le domaine de la pensée, comme dans celui de leur vie courante. Heureusement qu'un reste alogique demeure au fond des hommes, quelle que soit leur provenance, et leur donne une possibilité de se comprendre ⁽²⁾.

Je m'abstiendrai de citer les grands noms de la philosophie grecque, leur présence dans l'évolution religieuse qui nous occupe s'étant affirmée, en général, d'une façon subtile. Les reflets de leurs spéculations transcendantes difficiles à saisir par le commun des hommes se sont fondus en un éclectisme plus communicable, dont peut nous donner idée ce Plutarque souvent mis à contribution en ces pages.

Quelle que soit notre gratitude envers les polygraphes de ce genre ne permettons pas à leurs écrits, d'effacer à nos yeux l'image concrète de ces penseurs devisant en plein air et dont les concepts éclosent et se diffusent au fur et à mesure du discours et de la conversation. Parmi eux se rangent certains des plus éminents esprits de l'Hellade. Socrate, dont la doctrine ne fut que parlée, en est le représentant typique, les philosophes et précepteurs itinérants venus après lui en sont les continuateurs et les apôtres chrétiens leurs successeurs, en quelque sorte. Cette initiation orale intimement mêlée aux modalités de la vie publique importée de Grèce (gymnase, agora, théâtre, récitations et lectures littéraires) ⁽³⁾ auxquelles ces déracinés s'attachaient d'autant plus qu'ils y retrouvaient l'unité foncière de leur race, avait imprimé à

⁽¹⁾ Il n'est pas toujours facile de distinguer le mythe de l'allégorie ou du symbole ; Plutarque dans son *Iside*, en est un exemple. Cf. J.G. GRIFFITH, *Allegory in Greece and Egypt* (J.E.A. 53, 1967, p. 79-102). E. CASSIRER, *Language and Myth* (tr. Langer, New York, 1946).

⁽²⁾ Cf. R. THORNWALD, *Requemes Denken*, dans *Inst. int. d'anthr.* III^e Session, Amster-

dam, 1927, 1928, p. 5.

⁽³⁾ Cf. Ch. MAROT, *Langue et Religion (L'Antiquité classique*, V, 2, 1936, p. 257). La langue et la littérature grecques furent plus qu'un merveilleux instrument pour l'élaboration des valeurs intellectuelles et religieuses, elles jouèrent un rôle essentiel dans leur diffusion.

leur pensée un cachet particulier à nul autre pareil. Il s'y joignait souvent, par suite peut-être de l'ombre portée des temples égyptiens⁽¹⁾, une prédilection irréprouvable pour le mystère qu'ont toujours affectionné les natures méditatives, les rêveurs et les poètes. Parce que loin des limites étroites du connu il leur laisse deviner un monde inexploré où se meuvent d'immenses possibilités⁽²⁾.

Même lorsqu'un de ces enseignements semble n'avoir pour but que d'établir un mode de vie humaine, c'est à une prise de position en face du cosmos, tel que la dialectique de son promoteur l'avait préalablement défini, que nous avons à faire. Cet arrière-plan manque à la littérature sapientielle de l'Égypte⁽³⁾.

Une autre parmi les multiples questions soumises au Sphinx qui préside aux destinées humaines est celle que pose l'Héraklès d'Euripide : Est-ce une divinité que l'on puisse adorer?⁽⁴⁾. De ce fait, tous les êtres objets de culte se trouvèrent conditionnés par les mêmes critères moraux que leurs adorateurs.

La dislocation de la rigide hiérarchie égyptienne qui attribuait à chaque individu, en ce monde comme en l'autre, une place bien déterminée, quelle que fût sa conduite personnelle ; ainsi que la marée montante d'une nouvelle forme de piété populaire, dont témoignent les naïves et touchantes confessions inscrites sur les stèles de Deir el Médina, avaient préparé un terrain favorable à ce processus religieux.

Les Hellènes convaincus, au terme de leurs ambitieuses aventures spéculatives, que la base de tout savoir est la connaissance de soi-même⁽⁵⁾ y apportèrent une décisive contribution. Peut-être faudrait-il évoquer, à propos de ces nouveaux venus en terre étrangère, ce fait généralement observé, que la rencontre avec autrui entraîne souvent la découverte de soi-même⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ PLETARQUE, *De Isid.* . . (X, 354), prétend que Pythagore imitant la symbolique et le mystérieux des prêtres égyptiens mêlait à ces enseignements des énigmes.

⁽²⁾ Du Dunkelheit, aus der ich stamme,
ich liebe dich mehr als die Flamme,
Welche die Welt begrenzt,
.....
Aber die Dunkelheit hält alles an sich
.....
Und es kann sein : eine grosse Kraft
rührt sich in meiner Nachbarschaft

RELKE, *Aus* : « *Das Stundenbuch* ».

⁽³⁾ Sur la comparaison de ces deux littératures cf. WALCOT, *Hesiod and the Near East* (Cardiff, 1966).

⁽⁴⁾ EURIPIDE, *Héraklès*, 1308.

⁽⁵⁾ Cf. La sentence écrite sur le fronton du temple de Delphes : « Connais-toi toi-même », complétée par celle de PROTAGORAS : πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος.

⁽⁶⁾ Et dans le cas de ces déracinés, la confirmation d'une liberté interne indépendante de toute entrave extérieure. Cf. H. COMPERZ,

Quoi qu'il en soit, pour en revenir à notre cycle osirien et à la mise en œuvre de son contenu surnaturel, l'examen du théâtre grec nous montre que « les aventures des êtres divins n'étaient aptes à émouvoir un public qu'à condition de se mêler à celles des hommes »⁽¹⁾. Cette remarque est d'autant plus vraie qu'il s'agit, en l'occurrence, d'entités porteuses de messages destinés à toucher une société nouvelle, désenparée, en voie de formation et dont l'inquiétude s'est prolongée indéfiniment⁽²⁾.

En effet, pour peupler la solitude où les plongeait l'éloignement progressif de leurs divinités, au fur et à mesure qu'elles devenaient plus abstraites et afin de combler le vide résultant de la perspective particulière à l'Égypte⁽³⁾ — cause de démesure — les Égyptiens eurent recours à des versions populaires de leurs grands mythes antiques. Dont quelques-unes, soit dit en passant, ne sont point dépourvues d'intentions ironiques. C'est une erreur de vouloir considérer toujours cette irrévérence comme une preuve d'athéisme et d'incrédulité, tandis qu'elle présuppose un ressentiment intime de l'âme religieuse déçue dans ses plus hautes aspirations. Cette révolte se dirige surtout contre la foi enrégimentée, qui ne satisfait pas ce besoin d'altérité du divin inclus dans tout élan religieux⁽⁴⁾.

Les Grecs eux, interposèrent dans l'immensité déprimante de cet espace désertique les formes divines traditionnelles en apparence auxquelles ils insufflèrent une âme pareille à la leur⁽⁵⁾.

En somme, l'action qui se déroule autour d'Osiris est un drame familial mais dont les acteurs sont empruntés au panthéon égyptien et dont le thème est mis en œuvre grâce à cette aptitude scénique tellement propre au génie grec que les philosophes les plus éminents s'en servirent pour exposer leurs doctrines⁽⁶⁾.

L'intervention hellénique dans le remaniement de la légende égyptienne n'a de place ici que parce qu'elle s'est exercée à établir sur la masse des éléments en présence, un équilibre supérieur entre la pensée et l'action, le sentiment et l'expression. En faisant cela les Grecs estimaient, peut-être, avoir imparti à l'œuvre un reflet de l'essence

Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Hena-Leipzig, 1904, spécialement, p. 34-35 et 92.

⁽¹⁾ M. CROISSET, *op. cit.*, p. 4.

⁽²⁾ Cf. E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965).

⁽³⁾ L'étendue est souvent une notion subjective. Cf. L. BINSWANGER, *Das Raumproblem*

in der Psychopathologie (*Zeitschr. f. d. ges. Neurologie und Psychiatrie*, 145, 1933, 601).

⁽⁴⁾ Cf. M. MAX PICARD, *Die Flucht vor Gott*, 1934.

⁽⁵⁾ Cf. PLUTARQUE, *De Iside...* 25.

⁽⁶⁾ D'après PLUTARQUE (*Symposiac.*, VII, 1) on jouait à Rome, dans les banquets, les dialogues platoniciens dramatiques.

divine dont la raison d'être, suivant une conception remontant à leur plus haute antiquité, consiste à disposer en ordre toute chose dans ce monde⁽¹⁾. Par-dessus ces diverses remarques, le contraste entre les données égyptiennes et l'utilisation qu'en ont faite les Grecs illustre la présence de deux mentalités dissemblables :

Chez les uns, la superposition souvent incohérente de phrases inachevées, sans lien logique entre elles n'est pas un signe d'incapacité intellectuelle, mais dénote l'appartenance à un monde où chaque suite de mots, indépendamment du sens intrinsèque, est un rappel d'événements mythologiques et par cela même devient un condensateur de puissance.

Chez les autres, c'est la coordination architecturale qui prédomine, les éléments du discours n'étant que de simples matériaux. Or, lorsqu'Aristote (*Phys.* II, 194 b, 8-9) affirme que la matière est relative, seule la forme est absolue ; la matière ne passe du non-être à l'être que par la forme, unique puissance créatrice, il ne fait qu'exprimer un concept inhérent à la nature hellénique.

A l'exemple de cet Héraïskos capable de sentir si une statue était vivante ou non, il nous faut essayer de décéder, sous les formes partiellement vides de leur contenu, transmises par une tradition caduque, l'apport substantiel communicable de leurs nouveaux dépositaires ; de deviner à travers les manifestations stéréotypées et les gestes inchangés des vieux figurants un renouveau de vitalité. Mais ne perdons jamais de vue qu'un message religieux d'importance ne se compose pas uniquement de figures allégoriques ou symboliques détachées. Si les divinités du cycle osirien ont pu capter, chacune prise à part, la ferveur publique, il n'en demeure pas moins quelles doivent l'ampleur qu'elles ont acquise, à leurs fonctions dans le mythe, c'est-à-dire en une réalité transcendante.

*
* *

Malgré les efforts déployés par la tradition pour doter Osiris de multiples possibilités, son rôle demeure irrémédiablement passif. Sa qualité d'époux et de père ne se manifeste que d'une façon réceptive. Il accepte son supplice sans la moindre protestation. Cette passivité constitue l'unité de son personnage et le sens de sa

⁽¹⁾ HÉRODOTE (II, 52) attribue cette conception aux Pélasges. Par ce nom il entend

la totalité des habitants de la Grèce pré-historique.

destinée. Stoïque devant l'inéluctable fatalité, il esquisse par son immolation volontaire cette lignée sublime qui de Prométhée aboutit au Christ ; ce à quoi les éléments expiatoires contenus dans les cérémonies agraires ⁽¹⁾ le prédisposaient.

*
* *

Les deux hypostases divines que les Grecs eux-mêmes distinguaient sous les noms d'Haroëris, le Grand Dieu et d'Harsiësis le fils d'Isis se trouvent réunies en cet Horus, un des principaux acteurs du mythe osirien relaté par Plutarque. La statuette en bronze pl. XII A représentant une juvénile divinité nue, dans la position assise d'un enfant porté sur les genoux de sa mère et dont la tête surmontée de la double couronne est celle d'un faucon, illustre ce syncrétisme.



Fig. 5

De sa première origine l'Horus en question tient cette humeur coléreuse et combative qui fait de lui l'adversaire redoutable de Seth et justifie, ainsi que nous l'avons vu, son identification avec Apollon ⁽²⁾. De la seconde il puise cette grâce enfantine et cette faiblesse émouvante voir (fig. 5) ⁽³⁾ sur lesquelles désormais se concentrera la tendresse humaine ⁽⁴⁾. Mais cela ne veut pas dire qu'il abdique son pouvoir, les multiples statuette en bronze ou en terre-cuite qui nous le montrent sous forme de poupon sont couronnées du *pehent* royal, comme pour affirmer le maintien de sa souveraineté, voir fig. 6 un petit bronze de ma collection. D'ailleurs c'est effectivement en tant que fils, avec tout ce que cette appellation implique d'espoir que nous le verrons conquérir le monde.

⁽¹⁾ Ces éléments expiatoires des cérémonies agraires sont bien connus ; cf. HUBERT et MAUS (*Mél. d'histoire des religions. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*), et FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris*. 2 vol.

⁽²⁾ Cf. *Hymne Homérique, A Apollon* (I), vers 2, ces pas font trembler les dieux ; vers 67, orgueilleux = ἀτάσθαλος.

⁽³⁾ *Pyr. T.* 1320. Pour la faiblesse du jeune dieu cf. A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories* (*Bibl. Aegyptiaca*, I). Bruxelles, 1931, 40, 10. A une époque beaucoup plus tardive nous voyons Isis assistant Horus lorsqu'il sent les premières inquiétudes de l'amour, cf. A.M.

KRAPP, *Ausgewählte Koptische Zaubertexte*, Bruxelles, 1930-1931, I, p. 11-14 ; II, p. 3-8 ; III, p. 5-6.

⁽⁴⁾ P. GILBERT dans *Enfants égyptiens, amoureux et angelots* (*Mél. Georges Smets*, Bruxelles, 1952), p. 287-293, attribue à l'Égypte l'origine du motif de l'enfant devenu si fréquent dans l'art gréco-romain et plus tard chrétien. Un prêtre de la nourrice d'Horus l'enfant est connu. Cf. AHMED BEY KAMEL, *Stèles ptolémaïques et romaines* n° 22074 ; DYROFF-PORTNER, *Aegyptische Grabstein und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen* II, München, p. 48-49 et pl. XXIV.

Enfant né avant terme et faible des membres inférieurs⁽¹⁾ (cf. pl. XII B) nous le retrouvons en voie de devenir le prétexte de spéculations au contenu gnostique, dont Albert Torhoudt⁽²⁾ a tenté de nous donner une interprétation.

Jeune dieu-soleil, d'essence purement céleste, rejeton d'un père et d'une mère aux profondes attaches chthoniennes⁽³⁾, tel qu'il m'apparaît sur ses stèles en train de charmer, de mater, non de tuer⁽⁴⁾ — notons le bien — toutes sortes d'animaux rampants⁽⁵⁾, je le soupçonne de remplir, à part sa fonction magique, le rôle d'un conciliateur entre les tendances antagonistes : ouraniennes et chthoniennes qui en Egypte, comme partout ailleurs⁽⁶⁾, se sont partagé les croyances religieuses.

La pl. XIII D montre une série de scarabées du Moyen Empire tardif⁽⁷⁾ représentant un personnage nu tenant de chaque main un animal, prototype possible du psyllé divin figurant sur les cippes d'Horus.

Mais par-dessus les diverses interprétations probables auxquelles appartiennent ces deux exemples, lorsqu'on le situe en plein cycle osirien, d'où il n'est plus possible de l'isoler désormais, Horus assume le rôle du Fils héritier et continuateur du Père. Élément dynamique dans la trame de la tragédie qui se développe, il en valorise toute la signification ; porteur d'avenir, ses victoires préfigurent son triomphe final au milieu de la communauté chrétienne⁽⁸⁾. On a constaté que le rôle du Fils était de beaucoup supérieur à celui du Père dans la plupart des religions⁽⁹⁾.



Fig. 6

⁽¹⁾ *Pyr. T.* 663 c, 664 a. Cf. PLUTARQUE, *De Iside...* 19 : ἡλιόμορον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις.

⁽²⁾ A. TORHOUDT, *Een Onbekend Gnostisch Systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride*, (*Studia Hellenistica*, Louvain, 1942). Il y est fait également allusion au *λόγος* = le verbe créateur.

⁽³⁾ Pour Osiris nous l'avons vu précédemment identifié à la terre ; pour Isis cf. TH. HOPFNER, *Plutarch, über Isis und Osiris*, Prague, 1941, vol. II, p. 147 et 176.

⁽⁴⁾ Il est à remarquer qu'Horus ici ne tient aucune arme.

⁽⁵⁾ *Pyr. T.* 244 a 444 a, 681 a.

⁽⁶⁾ Apollon à Delphes a évincé la déesse terre.

⁽⁷⁾ Ces scarabées ont appartenu à ma collection j'aurais pu en présenter un plus grand nombre car ils ne sont pas rares.

⁽⁸⁾ Cf. G. MICHAÏLIDIS, *Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Égypte* (*Bull. Soc. Arch. Copte*, 1950, p. 37-110).

⁽⁹⁾ Cf. G. VAN DER LEEUW, *La Religion...*, p. 97 sq.

Nous donnons fig. 7 un médaillon en faïence tendre où est représenté un scarabée au milieu des marais de Chemmis figurés par des papyrus. Le scarabée symbolise ici Horus dont la naissance dans cette île ⁽¹⁾ a renouvelé la vie interrompue d'Osiris.

Les quelques exemples qui précèdent nous montrent comment une quelconque interprétation iconographique empruntée au panthéon égyptien, si naïve fût-elle, peut donner prétexte à la cristallisation d'un ensemble philosophique, surtout chez les Grecs passés maîtres en la matière.

*
* *

Se détachant d'entre les formes traditionnelles porteuses d'un contenu nouveau voici qu'émerge Isis, dont je m'occuperai en particulier comme étant la plus représentative de toutes. Nous l'avons vue précédemment réunir en elle, dès le début, les éléments d'une entité universelle. Mais elle se distinguait déjà par le fait qu'elle n'en personnifiait que le côté bénéfique.



Fig. 7

Par ailleurs certains détails familiers, tels que ces mentions du défunt porté sur les hanches de la déesse ⁽²⁾ évoquant le spectacle habituel en Afrique de bambins transportés de la sorte par leur mère la rapprochent de la commune humanité.

Ainsi qu'on peut s'en rendre compte, Isis était prédestinée par sa nature à recueillir toutes les dénominations et les concepts qui en découlent ⁽³⁾.

De ses multiples particularités celle que Plutarque définit comme suit : « Isis représente la féminité de la nature et le réceptacle de toute naissance » ⁽⁴⁾, reste la plus profondément vraie. Si quelques passages ⁽⁵⁾ ayant trait à une passion sexuelle

⁽¹⁾ Cf. *Pyr. T.* 1703 c : « Ta mère Isis t'a donné naissance à Chemmis ».

⁽²⁾ *Pyr. T.* 379 c et 996 c. Cf. GRAINDOR, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine*, Anvers 1934, pl. X, n° 27.

⁽³⁾ PLUT. *De Iside*... 53.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, ἡ γὰρ Ἴσις ἐστὶ μὲν τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δευτεῖον ἀπάσης γενέσεως.

⁽⁵⁾ *Pyr. T.*, 632 a, b, c.

la rapprochent d' Hathor, de Venus, d'Astarté⁽¹⁾, son attachement conjugal pour Osiris l'en différencie totalement, lorsqu'on remarque avec Briffault⁽²⁾ que la déesse féminine a des amants mais pas d'époux, Déméter, elle-même, avec laquelle on l'a identifiée exérait le mariage. Le même auteur observe que les Grandes Déeses sont surtout des mères⁽³⁾ : « le sentiment maternel, nous dit-il, est plus primitif et plus puissant que l'amour. Celui-ci n'est qu'une extension de l'instinct maternel. Le sentiment de tendresse et d'affection dont le rejeton était l'objet direct fut étendu à l'associé mâle. L'affection maternelle et non l'attraction sexuelle est la source originale de l'amour »⁽⁴⁾. L'expression typique de ce caractère maternel la représente, avons-nous vu plus haut, sous la forme d'une *mater lactans*. Mais cette attitude n'est, en somme, que la continuation du thème généralisé par les multiples représentations de rois allaités par des déesses⁽⁵⁾. En définitive, envisagée sous cet aspect, elle n'est que le prolongement de la Magna Mater « *potenda ferens infentibus ubera magnis* »⁽⁶⁾. Cependant, cette manifestation d'amour maternel (fig. 8) se décante progressivement, son contenu se spiritualise. Un conte populaire copte⁽⁷⁾ nous permet de toucher du doigt ce tournant essentiel, certains individus s'adressent à la Sainte Vierge, iconographiquement pareille à Isis, en ces termes : ô notre Dame, nous désirons que tu daignes nous donner un peu de ton lait de ta mamelle afin que nous en buvions et ne mourions jamais, car nous avons des provisions abondantes et des biens innombrables et personne pour en hériter. La très Sainte se met en colère et les aurait exterminés sans l'intervention de leur frère Aour. Par quoi fut provoquée cette ire violente chez la Mère des mères si ce n'est par la matérialité d'un concept qui ne cesse de méconnaître cette dilection universelle issue de la *Φιλία* et de l'*ἀγάπη* — thème familier aux adeptes de certaines doctrines helléniques — et diffusé avec ferveur par leurs congrégations⁽⁸⁾.



Fig. 8

⁽¹⁾ Cf. G. VANDEBEEK, *De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur*, les identifications d'Isis avec ces diverses déesses.

⁽²⁾ BRIFFAULT, *The Mothers*, III, 171, n. 5.

⁽³⁾ *Ibid.*

⁽⁴⁾ BRIFFAULT, *op. cit.*, I, 131.

⁽⁵⁾ Cf. J. LECLANT, (J.N.E.S. 10, 1951, 123-127).

⁽⁶⁾ JUVÉNAL, VI, 9.

⁽⁷⁾ E. AMÉLINEAU, *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, Paris, 1888, I, p. 109-143.

⁽⁸⁾ Cf. G. MÉAUTIS, *Recherches sur le Pythagorisme* (Neuchâtel 1927); LOUIS SANDERS, *L'hellénisme de Saint Clément de Rome et le Paulinisme* (Studia hellenistica 2, Louvain 1943).

Or cette tendresse, la chose la plus éloignée qui soit de la volupté ⁽¹⁾, dont l'évolution religieuse et sociale de l'Égypte nous présente certains symptômes avant-coureurs ⁽²⁾, s'était épanchue à travers le monde gréco-romain ⁽³⁾.

Cet élément nouveau fit de cette déité que pouvaient voir ceux qui la considéraient avec foi ⁽⁴⁾ une divinisation de la tendresse, en qui toutes les autres entités divines

nommées par les peuples étaient contenues ⁽⁵⁾, et par qui se trouvait inauguré un nouveau climat religieux, sans lequel désormais nulle piété ne sera possible.



Fig. 9

Un fait caractéristique, digne d'être noté, c'est que le quatrième héros important de la geste osirienne Seth, en tant qu'élément perturbateur ⁽⁶⁾, finit par disparaître de ce monde à la recherche d'un équilibre, dont le «*dilige et quod vis fac*» ⁽⁷⁾ de Saint Augustin serait la norme, pour se réfugier dans la magie. Voir fig. 9 un carré en pierre calcaire (5 cm. 5 × 5,5) destiné probablement à quelque conjuration magique sur l'une des

faces duquel est représenté Seth lié dos à dos avec un asiatique au pieu fourchu des sacrifices. L'autre face est peu visible. Cependant la magie demeure toujours au III^e s. ap. J.-C. une forme de culte mais elle est pratiquée sous le voile du

⁽¹⁾ Opinion de Lamartine citée par BRIFFAULT, *op. cit.*, I, p. 141.

⁽²⁾ Sur un groupe d'Amon et d'Ameniritis, G. LEGRAIN, *Rec. de Travaux*, t. XXXI, 139-142. Groupe au musée du Caire représentant Achenaton tenant sa fillette sur ses genoux et l'embrassant.

⁽³⁾ A l'époque gréco-romaine les païens envoyaient un baiser en passant devant les temples, APULÉE, *De magia*, 56; PLINÉ, *H.N.* XVIII, 2. Un oracle ayant déclaré aux Maliens *φιλεῖν τῶν φιλάτων τὰ φίλτατα*, ils portaient leurs petits enfants nus à leurs fêtes et ne cessaient de les embrasser (J.P. MAHAFFI, *Social Life in Greece*, p. 165).

⁽⁴⁾ ὁρῶσι σε οἱ κατὰ τὸ πιστὸν ἐπικαλούμενοι, *P. Oxy.*, 1380, 152, trad. par G. LAFAYE, *Litanie grecque d'Isis*.

⁽⁵⁾ ὅτι μόνη εἰ σὺ ἀπασαι αἱ ὑπὸ τῶν ἔθνῶν ὀνομαζόμεναι θεαὶ ἄλλαι. A. VOGLIANO, *Primo Rapporto degli scavi di Medinet Madi*, Milan 1936; J.J.E. HONDIUS, *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Amsterdam, VIII, hymne I.

⁽⁶⁾ Révendicateur permanent Seth personnifiait cette *hybris* haïssable par-dessus tout chez les Grecs. Mon manuscrit avait été déjà livré à l'imprimeur lorsque je pus prendre connaissance du livre de H. TE VELDE, *Seth God of confusion*. Je m'empresse de le signaler.

⁽⁷⁾ *In Epist. Joan ad. Parthos*, VII, 8.

mystère⁽¹⁾. Cette mise à l'écart aurait pour cause l'appartenance à une mentalité archaïque, pour qui la maîtrise des puissances cosmiques au moyen de certains procédés est possible⁽²⁾, à l'encontre de la foi, de plus en plus répandue, en l'efficacité d'une dévotion sincère⁽³⁾.

La multivalence des figures ci-dessus nous montre que plus un organisme mythique comporte de racines, plus la substance qui le compose est vivante ; jusqu'au moment où un dénominateur commun soit trouvé qui la rende aisément communicable et put servir de fil d'Ariane, parmi le fourmillement des mythes, à l'errante Psyche. La tragédie familiale du début s'est peu à peu magnifiée, en sorte qu'à travers elle se dessinent les linéaments du drame poignant de la famille humaine, *sub specie infinitatis*.

Je n'ai fait que tracer dans les pages précédentes les grandes lignes du sujet et présenter un choix des multiples aspects qu'il comporte. Mais, en définitive, à la question pourquoi la symbiose de la pensée grecque avec celle de l'Égypte a produit cette éclosion morale et religieuse de l'ère hellénistique si nouvelle dans sa texture et dont l'influence à travers le christianisme s'est poursuivie jusqu'à nous, je ne saurais mieux répondre que par ces paroles d'un voyageur italien du siècle dernier : « Aujourd'hui comme en d'autres temps, les Grecs sont pour les pays qu'ils habitent un levain fécond qui pénètre dans les masses, une espèce de fluide magnétique qui galvanise les corps inertes. La Grèce compte moins par ce qu'elle est, que par ce qu'elle peut mettre en mouvement »⁽⁴⁾. Toute autre tentative d'explication

⁽¹⁾ A propos du poteau d'exécution cf. ALLIOT, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 1954, p. 731, n. 5. A propos de la magie dans les mystères. Cf. JAMBLIQUE, *Les Mystères des Égyptiens*, IV, 2.

⁽²⁾ PORPHYRE (*Ep. ad Aneb.*, 29) s'indigne de ce que les Égyptiens osent parfois menacer leurs dieux. Cf. S. SAUNERON, *Aspects et sort d'un thème magique égyptien : les menaces incluant les dieux*. (Bull. Soc. F. Eg. No. 8. Nov. 1951, 11-21).

⁽³⁾ Seth fut relégué dans un monde ténébreux dont le chap. LXXVIII, 11 et 14 du *Livre des Morts* révèle l'esprit : « accordez-moi que je sois craint... faites que je sois un sujet de terreur, faites que les dieux de l'autre monde

soient effrayés de moi ». Cette association de l'idée de puissance avec le sentiment de terreur est profondément enracinée dans l'âme humaine ; PLUTARQUE (*De Facie in orbe Lunae*, XXI, 935) nous dit que les Mèdes et les Assyriens adorent par crainte ce qui leur nuit et le divinisent, de préférence à la sainteté. C'est grâce à la lumineuse intervention de l'hellénisme que cette tendance irrémittente fut refoulée dans les bas-fonds de notre structure psychique.

⁽⁴⁾ Oggi come in altre epoche, i Greci sono, per tutti i paesi che abitano, un lievito fecondo che penetra nelle masse, una specie di fluido magnetico che galvanizza i corpi inerti. La Grecia conta meno per quello che è, che per

équivaldrait à vouloir donner les raisons pour lesquelles deux corps mis en présence l'un de l'autre se combinent, de manière à former une nouvelle substance absolument différente de ses composants par ses propriétés, le mythe ayant servi, dans notre cas, d'élément catalyseur.

EPILEGOMENA

Nous voici loin des humbles documents qui nous ont offert le prétexte de nous pencher quelques instants sur ce mystérieux chimisme social, dont le rôle n'est pas sans importance dans la marche de la civilisation.

Au fur et à mesure que je m'engageais dans ce sujet aux ramifications multiples la notion du divin, les causes de sa naissance parmi les hommes, ainsi que son évolution à travers les siècles se posaient comme autant de questions qui, même restreintes à un domaine précis, s'averaient hors de mesure avec les limites de cette étude. Que l'origine de l'idée de dieu soit triple, comme le veut G. Belot ⁽¹⁾ (populaire, philosophique ⁽²⁾, mystique), ou qu'elle se subdivise encore davantage, ces sources arbitrairement distinctes se sont entremêlées au cours de l'évolution religieuse en un canevas sur lequel chaque tendance a brodé ses mythes.

Je me suis particulièrement attaché à la forme qu'emprunta, dans l'aire méditerranéenne et surtout gréco-égyptienne, le processus qui du culte exclusif et tribal est passé à la connaissance commune des choses divines chez tous les hommes ⁽³⁾, pour aboutir au dieu père universel des êtres humains ⁽⁴⁾. Afin d'en saisir toute l'importance il en aurait fallu suivre l'acheminement à travers les croyances hellénistiques et chrétienne qui en sont le prolongement naturel, ce qui nous menerait trop loin.

Qu'il nous suffise de noter la rencontre de deux mentalités différentes :

L'une encore plongée dans un milieu mythique où le temps est aboli, où les événements essentiels sont soumis à un éternel retour.

L'autre ayant déjà passé, lors de son contact avec la première, au stade historique où la succession des faits est irréversible, imprévisible, autonome ⁽⁵⁾.

quello che può mettere in movimento. CONTE LUIGI PENNAZZI, *La Grecia moderna*, Milano 1879, éd. Fratelli Treves, p. 27. Cf. HÉRODOTE I, 60.

⁽¹⁾ G. BELOT, *La triple origine de l'idée de Dieu*, (Rev. Meta. Nov. 1908).

⁽²⁾ *νοήσεως νόησις*, ARISTOTE, *Meta.*, XVII, 28.

⁽³⁾ HÉRODOTE, II, 3. Cf. III, 38.

⁽⁴⁾ PLUTARQUE, *Vita Alexandri*, 27, attribue à Alexandre le Grand l'opinion que « Dieu est le père commun de tous les hommes ».

⁽⁵⁾ Cf. MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour : archetypes et répétition*, Paris, Gallimard 1949.

Ces deux états d'esprit, par suite de leur coexistence prolongée, ont influé l'un sur l'autre, le second ayant à la longue pris le dessus. En apparence seulement, car le christianisme établi sur des bases que l'on a voulues conformes à l'histoire a provoqué, dès son apparition, une résurgence nostalgique d'un climat religieux saturé de mysticisme avec comme résultat l'extraordinaire pullulement des sectes gnostiques⁽¹⁾.

Dans le cadre de cet aperçu limité à une confrontation rapide de faits assemblés, auraient pu, sans doute, prendre place quelques développements épisodiques, tels que, par exemple :

Sur le sens de cette locution prépositive *κατὰ τὸ πιστῆν* = *suisant le rite*, d'après Festugière⁽²⁾ ou *avec foi*, selon Chapouthier⁽³⁾ qu'une simple controverse linguistique ne peut élucider, sans l'historique du progrès réalisé par la foi personnelle vers sa libération hors des pratiques rituelles.

Sur la persistance occulte de la religion amarnienne crue morte définitivement et sa réapparition parmi les chrétiens d'Égypte.

Sur la croyance en la destinée céleste des morts remontant aux pyramides⁽⁴⁾, reprise par les orphiques et toujours en progression, dont le zodiaque publié par PETRIE⁽⁵⁾ représentant des âmes-oiseaux groupées autour d'Orion, ainsi que cet Osiris entouré d'étoiles découvert par le même à Koptos⁽⁶⁾ sont des illustrations manifestes.

Sur le paradoxe de ces deux positions contradictoires : les Grecs à peine tolérés, au temps d'Hérodote (II, 41), par les Égyptiens qui répugnaient à tout contact avec eux ; leurs petits fils assumant le rôle principal dans la révivification, le remaniement et la propagation des cultes égyptiens.

Mais le trop grand amoncellement de matériaux, face à la brièveté intentionnelle du texte, en vue d'une plus nette impression d'ensemble, risquerait d'étouffer le sujet et d'amener le lecteur à se demander : *quam tandem religionem reliquit?*⁽⁷⁾.

⁽¹⁾ Cf. ALFARIC, *Christianisme et Gnosticisme*, surtout p. 53 sur le Christianisme « qui a germé et grandi sur un terrain gnostique ». Cf. aussi H.C. PUECH, *La Gnose et le temps*, *Eranos Jahrbuch*, XX (Zurich 1951). On aura toujours profit à lire R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig, Teubner 1904.

⁽²⁾ J. FESTUGIÈRE, *Foi ou formule dans le culte d'Isis* (*Rev. bibl.*, 41, 1932, p. 257-261).

⁽³⁾ F. CHAPOUTHIER, *De la bonne foi dans la dévotion antique* (*Rev. des études grecques*, 45, 1932, p. 391-396).

⁽⁴⁾ *Pyr. T.* 819 c, 882 b, 925 a. Cf. KEES, *Totenglauben*, p. 207.

⁽⁵⁾ F. PETRIE, *Athribis* (pl. XXXVI-XXXVIII).

⁽⁶⁾ F. PETRIE, *Koptos* (pl. V, fig. 12).

⁽⁷⁾ Comme ce Grec dont CICÉRON (*nat. D.*, I, 118) cite les paroles. N'oublions pas que pour les études de ce genre c'est avant tout l'homme qui est une fin en soi.

Tout au long de ces pages nous avons pu, d'autre part, constater que l'interprétation trop systématisée de ces documents par l'histoire, la sociologie, la linguistique ou n'importe quelle méthode exclusive, d'un pragmatisme absolu, donne lieu à des constructions artificielles ⁽¹⁾. Il nous a fallu, plus d'une fois, évoquer des arguments psychologiques ou manier des données moins facilement tangibles, qui de ce fait échappent à l'archéologie routinière et nécessitent, parallèlement à la manière classique de recherche, l'utilisation de cette sympathie mentionnée en abordant la présente étude car, ainsi que nous avertit le poète, τὸ σοφὸν δ'οὐ σοφία ⁽²⁾.

A la suite des statuettes égyptiennes avec inscriptions grecques qui m'ont inspiré cet essai, je reproduis (pl. XIV A, B, C) des photographies prises chez un marchand d'antiquités représentant une statue féminine en calcaire, de style grec tardif, mais comportant une longue inscription hiéroglyphique. Elle peut servir de contre-épreuve à mes dires basés sur les premiers documents ⁽³⁾.

Parmi les représentations accompagnant ce texte on en remarquera certaines (pl. XI A et B, XIII A, B, C) qui ne sont aucunement des effigies divines mais rappellent quelque épisode légendaire notoire. Exemples typiques de ce phénomène assez fréquent : le mythe substitué au dieu lui-même, comme objet de dévotion. Faut-il y voir la conséquence d'une propension naturelle vers un contenu religieux dynamique plutôt que statique ?

Quoi qu'il en soit, les figurines disséminées le long de ces feuillets constituent les matériaux d'une mythologie iconographique ⁽⁴⁾ populaire et appartiennent à toute une catégorie de confidences naïves trop souvent dédaignées et pourtant susceptibles de fournir, à qui leur prête attention, des témoignages plus sincères, plus révélateurs que mainte orgueilleuse et prolixe inscription monumentale.

Parallèlement à la multitude de concepts philosophico-mystiques, dont je n'ai pu donner qu'un trop bref aperçu ; à travers l'accumulation des rites et des légendes

⁽¹⁾ Il faut néanmoins distinguer ; d'une part les échafaudages dressés avec des éléments arbitrairement réunis par des contemporains sous l'impulsion de sentiments en cours à leur époque et qui, si fragiles fussent-ils, peuvent nous fournir des indices sur le climat religieux et social au milieu duquel ils furent produits ; d'autre part, les théories élaborées ultérieurement par les cogitations gratuites

des savants dans leurs cabinets.

⁽²⁾ EURIPIDE, *Les Bacchantes*, 395 sq. « la science n'est pas sagesse ».

⁽³⁾ Cf. pour la statue de style grec *Rec. de Travaux*, t. XV, p. 157 sq.

⁽⁴⁾ Je la désigne de la sorte pour la distinguer de la *mythologie iconologique* dont la tendance est toute différente.

il est un facteur d'évolution plus terre à terre mais non sans importance qui ne doit pas être oublié. L'appauvrissement continu de la population en multipliant les déshérités avait permis que se fit jour une nouvelle croyance, depuis longtemps sous-jacente, en l'inutilité des conditions traditionnelles d'ensevelissement. La tombe, la conservation du corps ne furent plus regardées comme indispensables à la survie de cette âme affranchie de toutes ses entraves matérielles⁽¹⁾ et demeurée vivace, malgré l'étouffante pesée des pratiques stéréotypées d'une religion évanescence.

Peut-être aurait-il fallu, pour mieux comprendre cette dernière, éprouver un peu plus à fond la structure sociale qui lui donna l'occasion de mûrir. Nous la verrions, au fur et à mesure qu'elle abandonne le caractère d'une fonction dans l'Etat, devenir un sentiment individuel, avant d'aboutir à son dessèchement final. Un livre a paru il y a quelques années intitulé *Anthropologie philosophique*⁽²⁾, dont l'auteur BERNARD GROETHUYSEN se propose d'étudier la conscience de la vie et de la destinée humaine, telle qu'elle fut comprise à chaque époque marquante et conditionnée par la personnalité de chaque penseur. Le terme « anthropologie » employé dans ce cas signifie examen de toute manifestation transcendante à partir de l'homme qui lui a donné naissance. Vues sous cet angle mes observations pourraient être, en grande partie, qualifiées d'anthropologiques. Quel que soit le nom qu'on leur donne, j'ai pensé en les rédigeant qu'un éclairage spécial projeté sur le sentiment religieux dans la Vallée du Nil fournirait peut-être une aide à sa compréhension. En attendant que vienne l'heure où l'on reconnaîtra dans la légende et la poésie l'histoire durable de ce monde, ainsi que nous l'annonce le poète⁽³⁾. Nous aurons pu suivre du moins en ces pages, la vie étant « la conservation du possible »⁽⁴⁾, comment ceux dont la nécessité intérieure fut toujours la réalisation intégrale de leurs promesses naturelles, s'efforcèrent d'en prolonger les possibilités.

Je ne voudrais pourtant pas que mes remarques sur les deux groupes humains en présence donnent l'impression de catégories diamétralement distinctes. Si les Grecs, en face des Egyptiens, paraissent, à première vue, d'une religiosité sans profondeur,

⁽¹⁾ Cf. la formule orphique $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha\text{-}\sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$.
PLATON, *Cratyle*, 100 c.

⁽²⁾ Gallimard, 1952.

⁽³⁾ Cf. Wenn dann sich wieder Licht und
Schatten
Zu echter Klarheit werden gatten

Und man in Märchen und Gedichten
Erkennt die ewgen Weltgeschichten
NOVALIS, *Wenn nicht mehr Zahlen
und Figuren*.

⁽⁴⁾ Suivant l'heureuse expression de VALÉRY
(*Mélanges*, Gallimard, 1943), p. 15.

ceux qui les ont examinés de près ont pu dire à leur sujet qu'ils furent les plus religieux de tous les peuples ⁽¹⁾. On ne leur connaît pas, il est vrai, de livres canoniques parce que l'écriture n'est pour eux qu'un signe, une fixation stérilisante, une apparence plutôt qu'une réalité de sagesse ⁽²⁾. Mais ce manque de dogmatisme rend leur sentiment plus spontané, plus proche des sources ⁽³⁾ et plus apte, par conséquent, à se les assimiler.

On a souvent répété, en l'interprétant de diverses manières, l'exclamation du prêtre égyptien à Solon : « vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants, un Grec n'est jamais vieux » ; le commentaire explicatif faisant suite à cette remarque et généralement omis dans les citations, en précise pourtant le sens : « vous êtes tous jeunes par l'âme » ⁽⁴⁾. Si l'Isis populaire, charriant dans son sillage un riche ferment de pensée hellénique ⁽⁵⁾, l'emporte enfin sur le culte élaboré de Sérapis, c'est que l'âme profondément religieuse des Grecs mêlée à leur esprit méditatif, toujours en éveil, s'est prolongée en cette hypostase égyptienne, grâce à la permanence de sa questionneuse jeunesse et à son inépuisable vertu communicative ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ U. VON WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol.

⁽²⁾ PLATON, *Phèdre*, 274 et 275 d, où il compare l'écriture à la peinture et confirme ce qui fut dit plus haut sur les caractères figuratifs égyptiens. Cf. « la Grèce est par excellence la civilisation sans livres », A. THIRBAUDET, *La campagne avec Thucydide*, Paris 1922, p. 59 sq. On le voit cette remarque n'est pas aussi paradoxale qu'elle en a l'air.

⁽³⁾ Les Grecs ne manquèrent pas primitivement, eux aussi, de cet arrière-plan magique dont la religion en Egypte fut imprégnée tout le long de son existence. Cf. L. R. FARNELL, *Magic a. religion in early Hellenic society* (Ar. f. Rel. Wiss., 17, 1914, p. 17 sq.).

⁽⁴⁾ PLATON, *Timée*, 22 b.

⁽⁵⁾ Quand on parle d'hellénisme, il ne faut pas en dissocier l'époque hellénistique, dont

l'influence sur notre civilisation fut aussi importante que la période classique sur laquelle se concentre injustement toute notre admiration. En une conférence reproduite dans le J.E.A., t. VI, p. 161 sq., ROSTOVITZEFF, en 1920, avait déjà développé cette remarque.

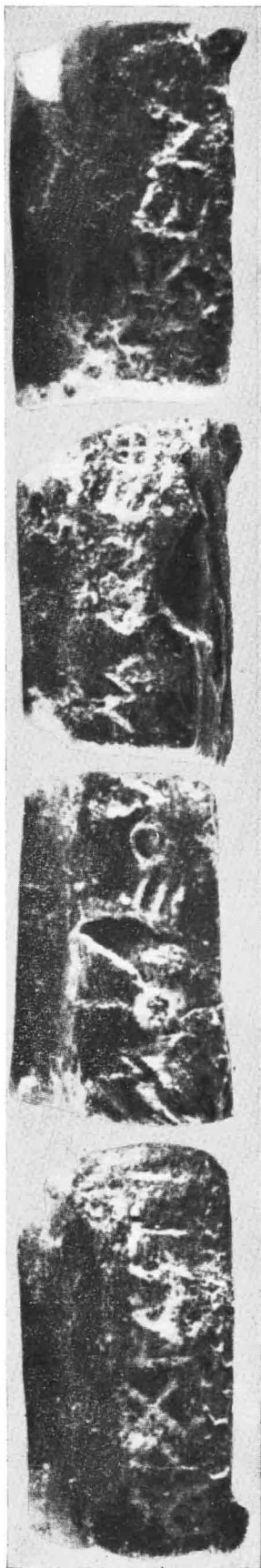
⁽⁶⁾ Je ne comprends pas que dans sa *Graeco-Egyptian Religion* (Mus. Helv. vol. 10 July 1953, p. 222-237), SIR HAROLD BELLE fasse la part la plus importante à l'Egypte qui n'a fourni en somme, que les cadres !

N. B.— Parmi les photographies reproduites en cette étude, celles qui sont dues à Monsieur Basile Psiroukis, directeur de l'imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, se distinguent par leur exceptionnelle qualité. Qu'il reçoive en ces lignes l'expression de ma gratitude ainsi que pour la parfaite exécution typographique de mon manuscrit.



Pour les insignes d'Osiris cf. P. E. NEWBERRY, *The shepherd's crook and the so-called «flail» or «scourge» of Osiris* (J.E.A., XV, 1929, pp. 84-94).

Il faut mentionner en regard de cette statuette la représentation d'un Osiris en voie de résurrection, encore momifié mais étendu sur le ventre et relevant la tête (DARESSY, pl. XXIII, 38424).



ΑΡΧΙΑΣΤΙ ΜΟΕΟ^ΜΜΑΝΕΘΗΚΕΝ



B



A

«*Sancta et humani generis sospitatrix perpetua*», ΑΡΥΛΕΕ, *Μεταμορφώσεις* XI, 25.



A

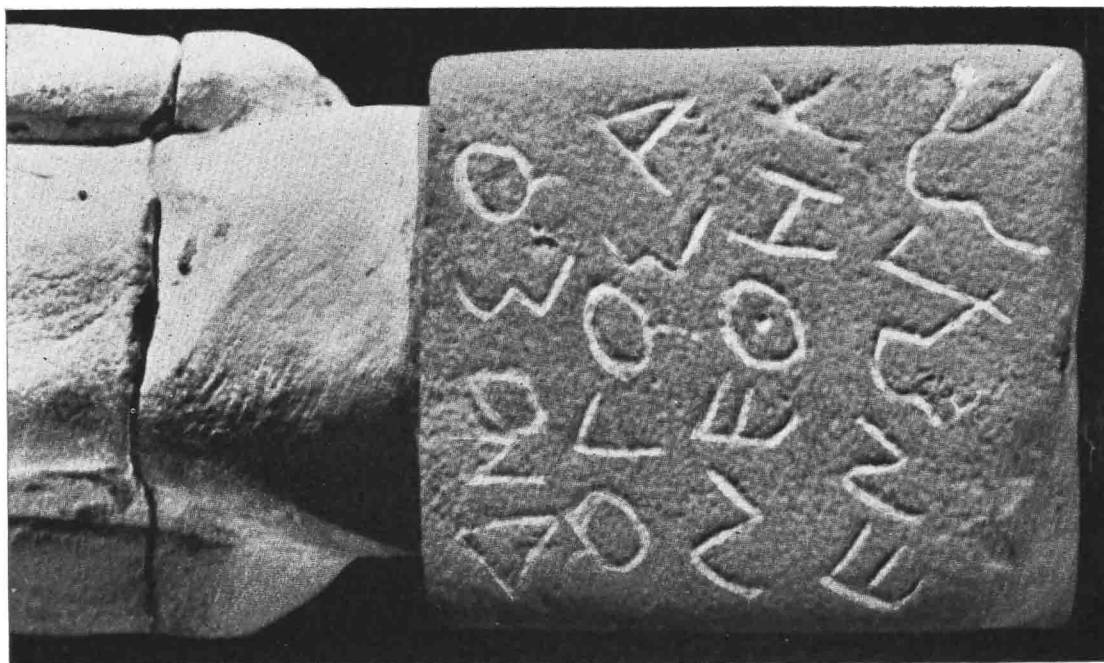


B

On peut ajouter aux représentations polymorphes déjà mentionnées : DARESSY, pl. LXIII, n° 39368 une divinité à tête de lionne; n° 39376 à tête de serpent; n° 39375 portant en guise de coiffure une barque. Et cette entité divine que nous décrit APULÉE (*Métam.*, XI, 3) en ces termes : «*dextra laevaque sulcis insurgentium viperarum cohibita spicis etiam cerealibus desuper porrectis*».

Pl. VII A, B et C.

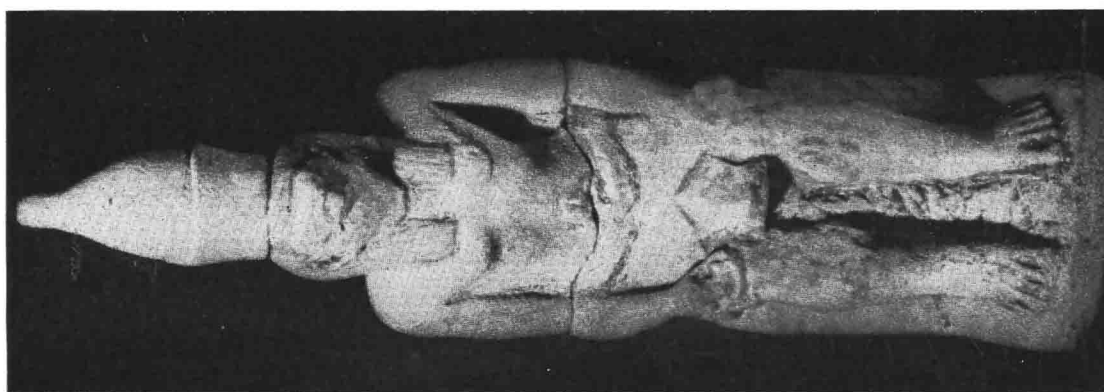
Nous avons ici une représentation d'Horus triomphant, cf. DARESSY (pl. XXXIV, 38616) un dieu à tête d'épervier, coiffé du *pcheut* et foulant aux pieds deux têtes humaines. Il n'en fut pas toujours ainsi, cf. DRIOTON, *Sarcasmes contre les adoreurs d'Horus* (Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud, 495-506). RAOUL ROCHETTE (Mém. Acad. Inscr. B. L. XX, p. 18) avait depuis longtemps remarqué que le soleil dans ses trois phases devint le sujet d'autant de divinités. L'empereur JULIEN (*Orat.* IV) avait formulé toute une série de raisonnements philosophiques pour expliquer le triple Hélios. On connaît les différentes phases qu'emprunte Horus en Égypte durant sa course journalière et par lesquelles il rejoint les conceptions ci-dessus mentionnées.



C



B

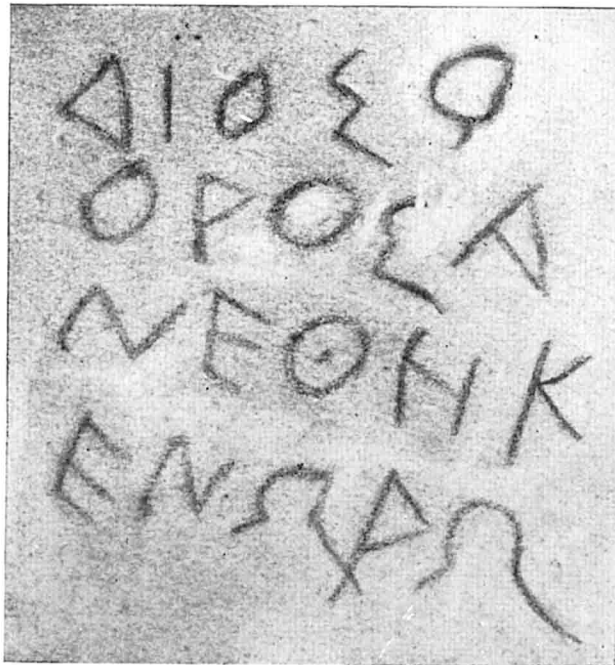


A

RECTIFICATION

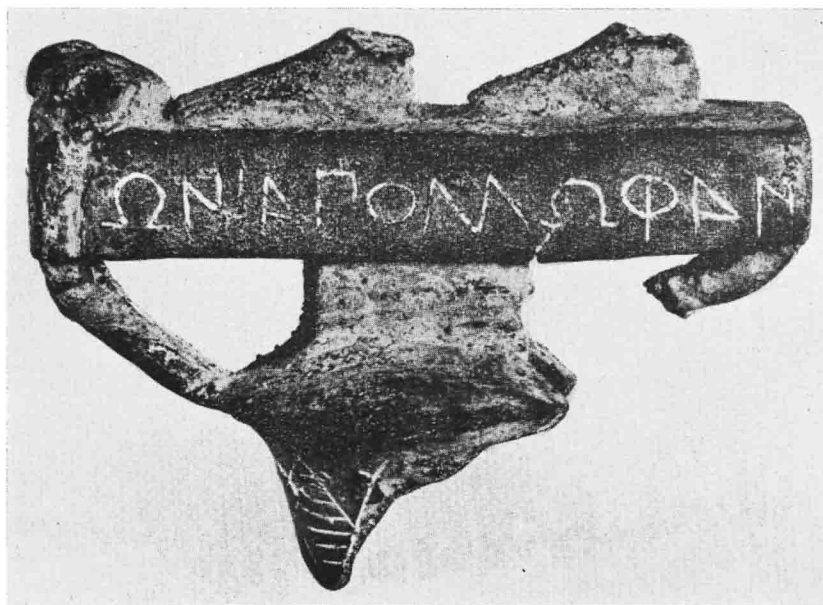
BIFAO, t. LXVI (1968)

Le cliché *c* de la planche VII reproduisant une photographie expédiée de l'étranger durant mon absence d'Égypte présente quelques déformations malencontreuses dues aux rugosités de la pierre, à l'emploi inconsidéré de la poudre de talc et à une prise de vue maladroite. J'en donne un décalque envoyé sur ma demande.





ΑΠΟΛ



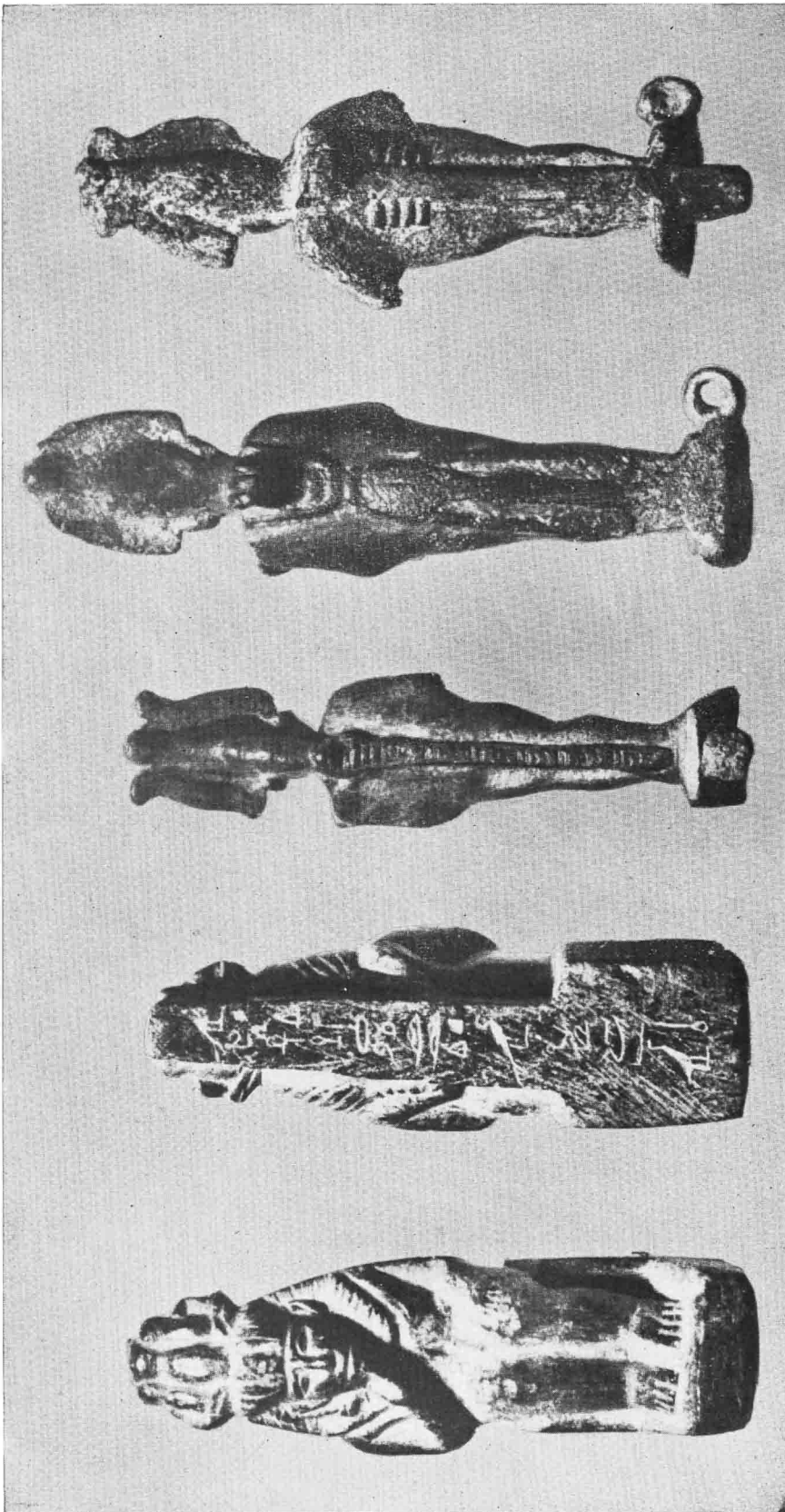
ΩΝΙΑΠΟΜΩΦΑΝ



ΗΣΜ



ΕΑΝΕΘΗΚΕ



A

B

C

D

E

Trois statuettes d'Osiris portant représentées sur le dos des allusions aux épisodes de sa vie : (C) le dard grâce auquel il fut vengé, cf. DARESSY, pl. XVIII, 38294 ; (D) Isis ressuscitant Osiris par les battements de ses ailes, cf. DARESSY, pl. XVIII, 38311 et pl. LIX, 39271, 39272 ; (E) le signe *dad* diversement interprété mais qu'une comparaison entre les figurines 38565 et 38566, pl. XXXI de DARESSY et notre figure 3 nous permet de considérer comme un substitut d'Osiris. Cf. dans J.E.A., t. VIII, 1922, p. 44 une étrange assimilation d'Osiris et du dieu babylonien Ashur et l'explication du *dad* qui en résulterait.



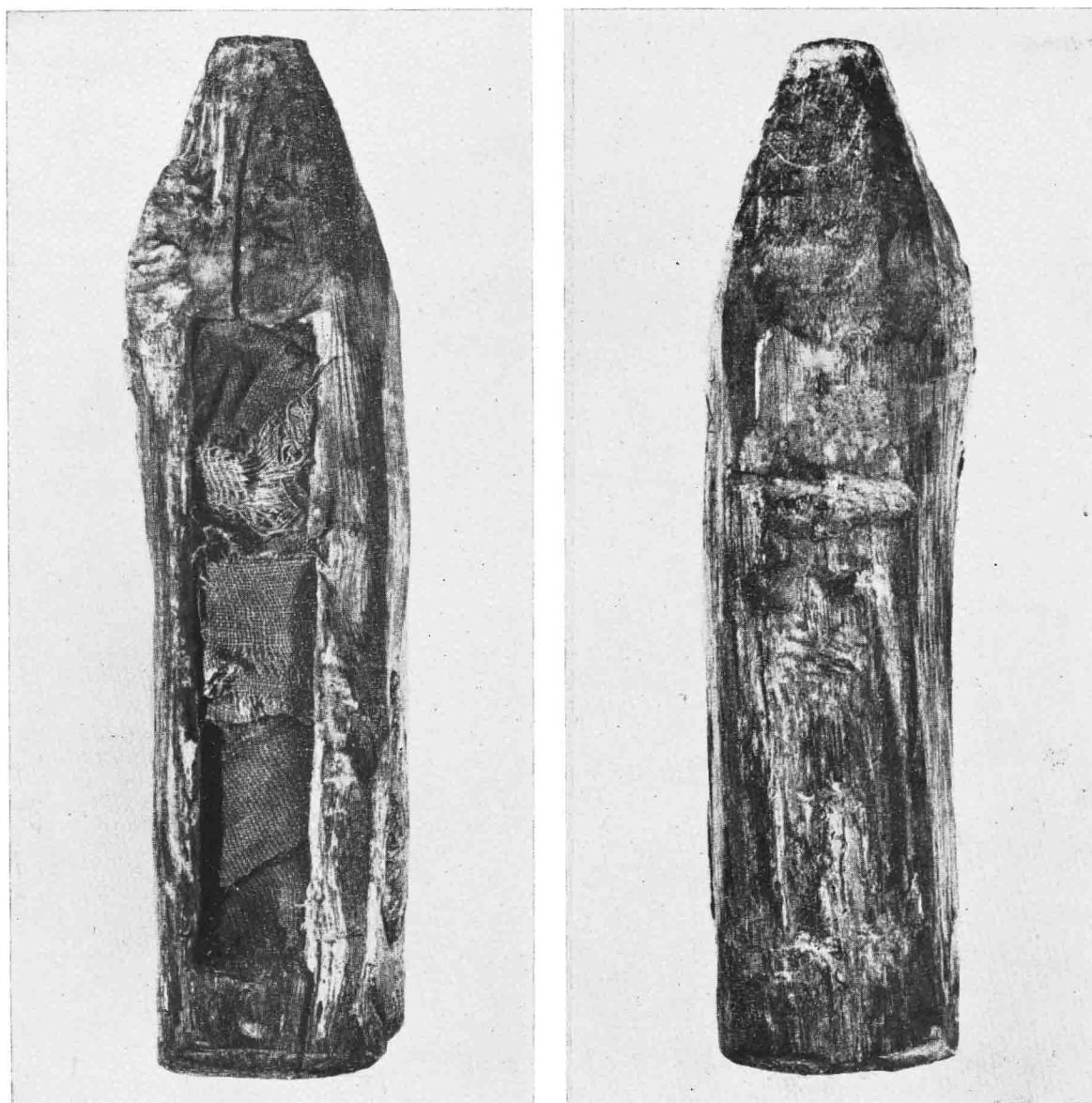
A



B

EXCURSUS

A propos du fragment du Louvre publié dans son article *Une nouvelle représentation d'Horus légionnaire* (Rev. archéol. 1904, 4^e sér., t. III, p. 111-118). BÉNÉDITE ne croit pas que c'est par analogie avec les pharaons divinisés que l'on peut y voir une représentation d'empereur romain, l'Horus-pharaon étant invariablement anthropocéphale. Cependant ma statuette reproduite ci-dessus avec son bras levé comme on le remarque sur certaines monnaies de Valentinien I (COHEN, VI, p. 395, n. 2) et d'Honorius (*ibid.* p. 474, n. 1) et portant la double couronne des rois d'Égypte pourrait être, ainsi que ses pareilles, une réplique de quelque statue d'empereur romain en Horus. Pour les divinités en habit militaire cf. PARIBENI, *Divinità straniere in abito militare romano* (Bull. Soc. Archéol. d'Alex. n° 13, 1910, p. 177-183).



A

B

Cet objet se rapproche le plus de ce que j'ai appelé mythologie iconographique populaire. Il rappelle l'épisode du cadavre d'Osiris enfermé dans un coffre (cf. SCHÄFER, Z.Ä.S. 41 (1904) p. 81-83) en bois d'ericia (cf. SETHE, Z.Ä.S. 45 (1908) p. 12-14) échoué à Byblos après avoir été jeté à la mer. Sur l'extrémité pointue de l'objet un vague dessin de branches évoque l'arbre qui poussa miraculeusement autour du cercueil divin.



A



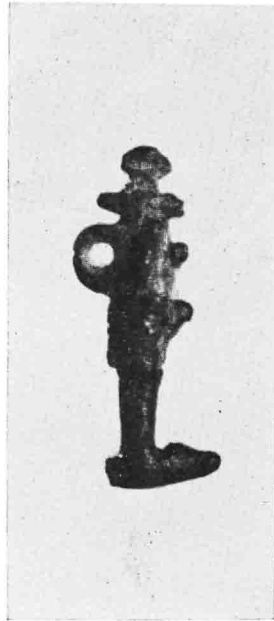
B

Je possède une minuscule représentation d'Isis en bronze tenant sur ses genoux un Harpocrate hiéracocéphale, mais la pièce est si petite qu'elle ne donnerait rien en photographie.

Cf. DARESSY, pl. IX, n° 38155, Harpocrate assis en calcaire; n°s 38156 et 38156 *bis* Harpocrate en calcaire se traînant à terre. Ce dernier porte des traces de lettres grecques.



A



B

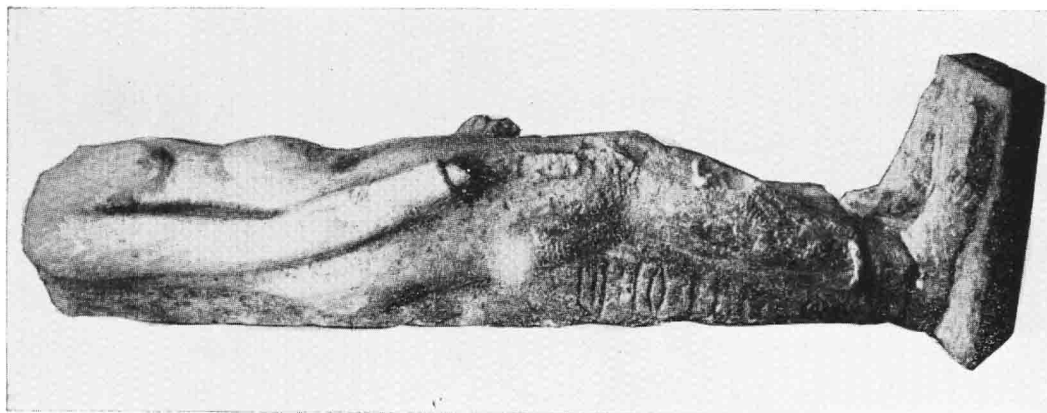


C

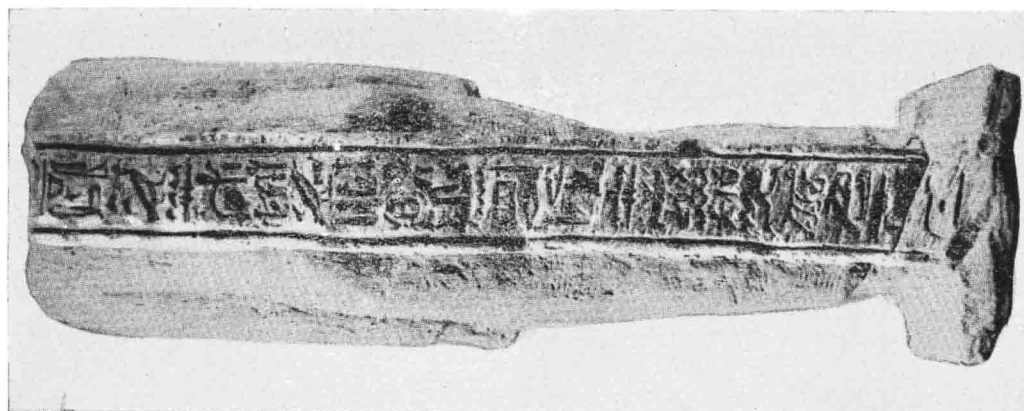


D

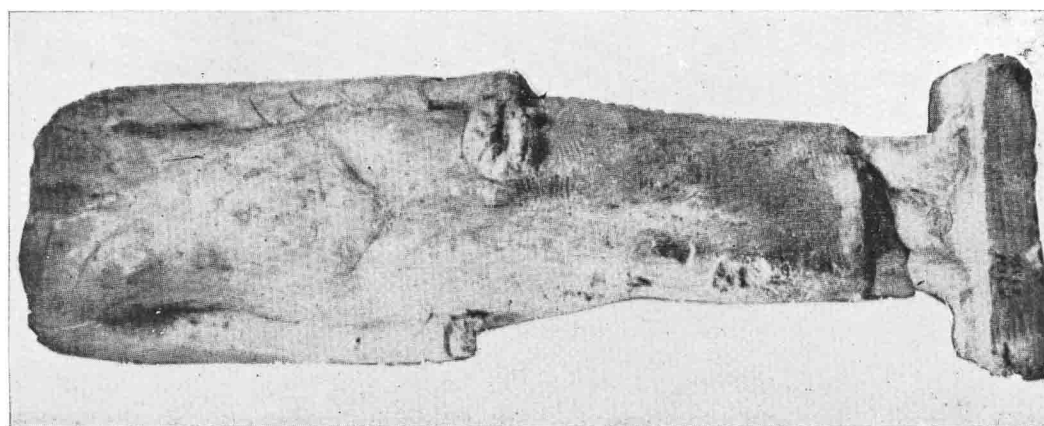
A, B, C. — Cf. DARESSY, pl. XXXV, 38635, dieu hiéracocéphale s'appuyant sur une pointe de flèche; cf. aussi PETRIE, *Koptos*, pl. XXI, 4, 5, 6.



C



B



A

Quoique la statue reproduite en cette planche, hellénique de forme mais couverte d'hieroglyphes soit, pour ainsi dire, l'inverse de nos statuette, égyptiennes de facture avec inscriptions grecques, sa signification demeure la même. Ce corps vibrant d'une vitalité contenue, porteur de textes désuets, est un symbole éloquent de la vie qui ne cesse de couvrir, malgré la persistance des conventions caduques.