

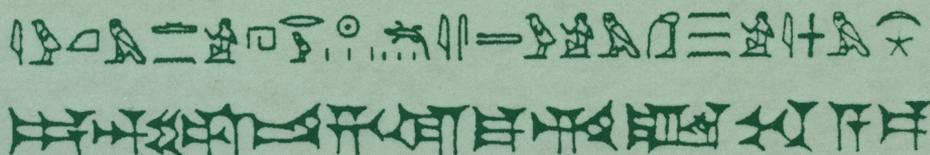
CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

10

Actas do Colóquio Internacional

SOCIEDADE, RELIGIÃO E LITERATURA
NO PRÓXIMO ORIENTE ANTIGO



LA MENACE DU SACRÉ EN EGYPTE ET EN ISRAËL

Por ANTONIO LOPRIENO

Universidade de Basileia

§ 1 Le titre de cet article, "la menace du sacré", contient évidemment une allusion au livre de Mary Douglas *Purity and Danger* (1966), et donc à la tradition d'études anthropologiques et ethnologiques qui privilégient une approche interculturelle de la thématique de la "pureté". Ainsi, si la démarche que je vais proposer ici se concentre évidemment sur les données égyptologiques, voudrais-je aussi essayer d'aborder quelque peu les similarités (et bien entendu les différences) entre les conceptions égyptiennes et les phénomènes comparables dans d'autres cultures du monde ancien, particulièrement le monde biblique et le monde classique, <¹) dans une tradition d'études qu'on peut associer surtout aux noms de Walter Burkert et Jan Assmann.⁽²⁾ Mon approche se différencie cependant de celle de ces auteurs dans la mesure où j'essaie de privilégier tant l'aspect *phénoménologique* que le cadre *historique* du développement de phénomènes religieux ou littéraires. En ce sens, c'est la Basse Époque que je considérerai peut être plus à profondeur ici, mais seulement après un examen de certaines données de départ dans les périodes précédentes.

Le phénomène que je voudrais considérer ici est la stratégie développée à l'intérieur d'une culture pour organiser et réglementer le rapport entre l'homme et la sphère du "sacré". Le "sacré" est évidemment un concept aux contours très vagues. L'aspect du sacré qui m'intéresse spécifiquement est celui du "numineux" (*numinosum*), c'est-à-dire du sacré vu comme source de danger, au demeurant physique, pour celui qui entre en contact avec lui. Je voudrais proposer

que cette dimension, c'est-à-dire le rapport entre l'homme et le sacré, s'organise en Egypte selon trois formes, qui sont en premier lieu typologiquement différentes mais qui dans une certaine mesure se suivent aussi de façon séquentielle. Dans le premier modèle, l'homme perçoit le rapport avec le sacré dans son aspect physique. La distance par rapport au sacré est donc marquée par une sorte d'inaccessibilité, d'*intouchabilité*. C'est au danger qui émane de la sphère sacrée que s'adresse dans ce cas l'attention des textes. Dans le deuxième stage, le rapport entre l'homme et le sacré n'est plus principalement "physique", mais plutôt "textuel": d'intouchable, le sacré est devenu imprononçable, *ineffable*. Dans le troisième cas, ce rapport tend à être codifié par des prescriptions cultuelles précises. La sphère du sacré peut être alors assimilée à la sphère de la *pureté rituelle*: plutôt que de "sacré", je proposerais dans ce cas de parler de *sainteté*.

§ 2 Dans le premier cas, le domaine sémantique égyptien autour duquel s'organise la méditation des textes est celui du *dsr*, du "pur par séparation",^{<3>} c'est-à-dire d'un rapport marqué par une césure ontologique entre la sphère sacrée et la sphère profane:

Pyr. § 581 a-c *ndr.n hrw ifi d.n=f n=k jw hr=k wtj=f tw nwr=f hr=k m nwr-β dsr.t(j) jr=f m m=k n(j) tl-dsr* "Horus a saisi Seth et il te l'a soumis pour qu'il te soutienne et qu'il tremble sous toi comme un tremblement de terre, car tu es séparé de lui en vertu de ton nom de "Terre Sacrée".

Cette séparation entre entités ou sphères différentes est d'ailleurs souvent exprimée par des synonymes aux contours sémantiques moins complexes, et surtout moins marqués dans le domaine religieux, comme par exemple *wd'(w)* "celui qui est séparé" comme épithète fréquent de Seth,⁽⁴⁾ ou par la juxtaposition de deux variantes des Textes des Pyramides pour le même concept, l'une avec *dsr* et l'autre avec *wpj*:

Pyr. §1778 *N pw bjk " hr smn.w hw.t jmn-rn jtt hr.t (j)tm n dsr p.t jr tl nnw* "Le roi est le grand faucon sur les murs du temple de Celui dont le nom est caché: il assume la charge d'Atoum de séparer le ciel de la terre et des eaux primordiales".

Pyr. §1208 *dj=k n N db'.wj=k(j) jpxv(j) rdj.w(j).n=k n nfr.t B.t ntr 'l m wp.t p.t jr β m pr.t r=f ntr.w jr p.t* "Donne au roi ces deux doigts que tu as donnés à la Belle, la fille du grand dieu, quand le ciel fut séparé de la terre et les dieux partirent au ciel".

Pour simplifier la discussion, et avec toute la prudence nécessaire, maintenons donc la traduction de *dsr* par "sacré", le signal de

séparation par un bâton contenu dans le signe hiéroglyphique de ce mot (Gardiner D 45) exprimant un trait phénoménologique bien connu pour le domaine du sacré:⁽⁵⁾ il suffit de penser à notre "temple", lat. *templum*, qui partage la racine indoeuropéenne **tem-* "couper" avec le grec *témenos* "enceinte sacrée",⁽⁶⁾ cf. le verbe *tém-no*. Ceci s'accorde bien avec le rapport étymologique que je propose de voir entre le mot égyptien *dsr* et la racine sémitique *qsr*, qui signifie - à travers le phénomène bien connu de ce que l'on appelle en grammaire arabe le *didd*,⁽⁷⁾ c'est-à-dire une valeur lexicale qui oscille les deux extrêmes d'un continuum sémantique -, aussi bien "lier" que "résoudre".⁽⁸⁾

Dans le deuxième cas, il s'agit du concept de *(s)sβ*, ce qui est "pur par couverture", une couverture qui demande une "compétence" particulière pour être révélée et qui est thématifiée surtout dans les textes autobiographiques de la Première Période Intermédiaire et du Moyen Empire:

Louvre C 14 6-8 ⁽⁹⁾ *mw(=j) rh.kw sût? n(j) mdw.w-ntr ssm.t'.w n.w hlb.yt hkî nb 'pr.n(=j) sw' nn sw'i.t jm hr=j jnk grt hmww jqr m hmw.t=f prj hr tp m rh.t.n=f*
 "Je connaissais les secrets des hiéroglyphes et les rituels des fêtes. Je contrôlais toute magie sans que rien ne m'échappât, car j'étais un artisan excellent dans son métier, qui se distinguait grâce à son savoir".

L'introduction à cette compétence spécifique, l'ouverture d'une connaissance protégée qui est commune à la sphère religieuse et à la sphère professionnelle,⁽¹⁰⁾ est appelée *wpj bz* "ouvrir l'initiation", comme le montre l'autobiographie d'Intef, fils de Myt:¹¹

(J'étais quelqu'un) *dd hsb.w n mr.w n.w hmw.t nb hrj-tp wp bz n(j) hmw.t nb*
 "qui donnait les instructions aux responsables de tous les métiers, un supérieur qui initiait à tous les métiers".

Ce n'est pas un hasard si l'époque où la distinction basée sur le contrôle intellectuel de l'objet de la couverture du sacré, c'est-à-dire la fin de la Première Période Intermédiaire et surtout le Moyen Empire, connaît un épanouissement des phénomènes de cryptographie, comme dans le cas du passage de l'autobiographie d'Intef fils de Myt que l'on vient d'analyser: les premiers exemples de cryptographie, limités à la déviation par écrit de mots isolés ou d'expressions très courtes, tendent à se présenter justement comme des formes couvertes d'autoprésentation d'une compétence exceptionnelle dans le domaine de l'écriture et s'insèrent dans le cadre de la promotion individuelle qui est typique pour cette phase de l'histoire culturelle de l'Égypte ancienne.⁽¹²⁾ Traduisons donc *(s)Stl* avec "secret", en entendant par ce

mot une distinction basée non pas sur un état ontologique différent, mais plutôt sur le contrôle intellectuel (cf. le déterminatif Gardiner Y 1) de l'objet de la distinction: le sacré est pour ainsi dire protégé au niveau textuel; il peut donc être atteint par l'éducation intellectuelle. Je voudrais là aussi proposer une liaison étymologique avec une racine sémitique, c'est-à-dire *str*, qui signifie précisément "maintenir caché", surtout en référence à des mots ou à des visions.⁽¹³⁾

Dans le troisième cas, le domaine égyptien qui nous intéresse est celui du *w'b*,⁽¹⁴⁾ du "pur par libation" (Gardiner A 6), un processus qui - au moins au premier millénaire, la période dont on a le plus de documents - est incompatible avec la *bw.t*, "abomination" ou "tabou"⁽¹⁵⁾:

Stèle de Piye 150-52 ⁽¹⁶⁾ *n .n=sn r pr-nsw dr-ntt wnn=sn m 'm'w hn wnm
rm.w bw.t pw n.t pr-nsw js nsw Nmlt 'q=f r pr-nsw dr-ntt wnn=f m w'b n wnm=f
rm.w* "Ils ne pouvaient pas entrer dans le palais royal, car ils étaient incirconcis et mangeaient du poisson, ce qui est un tabou pour le palais royal, tandis que le roi Nemlot entra dans le palais royal, car il était pur et ne mangeait pas de poisson".

Appelons ce domaine celui du "pur", ou encore mieux celui du "saint", car les deux valeurs tendent à se confondre dans une encyclopédie religieuse orthopratique plutôt qu'orthodoxe: une encyclopédie qui privilégie la pureté rituelle par rapport à la rigidité théologique: qu'on prenne comme exemple contemporain l'Eglise de Jésus-Christ des Saints des Derniers Jours, cas typique d'une philosophie religieuse dans laquelle à une théologie volontairement ambigüe s'oppose une pratique cultuelle qui revêt une importance fondamentale.^{17*} Même dans ce cas, l'étymologie nous vient en aide si l'on est prêt à reconnaître dans la racine égyptienne *w'b* une parenté avec l'arabe *wazaba* "couler (de l'eau)".⁽¹⁸⁾

Il s'agit, comme je l'ai dit, d'une répartition tripartite qui est avant tout typologique et qui, comme telle, peut être observée synchroniquement dans beaucoup de périodes de l'histoire pharaonique, mais qui est aussi, au moins partiellement, historique dans la mesure où l'on peut reconnaître un certain développement culturel qui conduit du *dsr* au *w'b* en passant par le *Sti*.

§ 3 Que les trois termes *dsr*, *(s)sti* et *w'b* soient sémantiquement liés n'est pas seulement une hypothèse qui dérive d'une approche phénoménologique, mais aussi une donnée des textes égyptiens eux-mêmes, qui nous offrent la preuve du rapport intime entre ces termes, parfois en parallèle, au point que leur traduction peut paraître superficiellement interchangeable:⁽¹⁹⁾

(a) Relation *d*sr/(s)sti:

CT VII 455e *j.nd hr=tn sbh.wt sti.wt rn.w dsr.wt s.wt* "Soyez saluées, ô portes dont les noms sont ineffables et dont les lieux sont inaccessibles" (soil.: pour celui qui n'est pas dûment introduit).

(s)Sti est au "nom", c'est-à-dire à la manifestation verbale d'une entité, ce que *d*sr est à son "lieu", à sa dimension physique:

CT V 395h-i *hmt.n=sn m tp s.t ml.n=sn dsr.w Sti.w* "Ils se sont assis sur le trône et ils ont vu ce qui est inaccessible et ce qui est ineffable"; cf. aussi Adm. 6,5 *jw ms hntj dsr sdj thl.w=f shi.w s.t sti.w wn.t* "En vérité, les textes de l'archive séparée sont maintenant récités, ce qui était jadis maintenu secret a été rendu public."⁽²⁰⁾

(b) Relation *d*sr/w'b:

Pyr. 804d *hntj tl-w'b* comme attribut d'Anubis et donc comme variante du titre *hntj β-dsr* "préposé à la Nécropole".

Dans le cas de cette relation sémantique, il semblerait que la "purification" (*sw'b*) puisse conduire, ou être une performance nécessaire pour aboutir à ce qui est *d*sr:

Ramose, pl. 24 *jr.t sntr qbh mw sw'b wī.t r tl-dsr hr hl.t wsjr²¹* "Utiliser de l'encens, verser des libations et purifier la voie vers la Nécropole devant Osiris".

(c) Relation (s)StHw'b\

CT VII 391b-393b *j'n.w n=tn tmi.tj.w jw dsr.w ntr m sti.w \wj gb hr nhpw jn-m jr=f ssm=f wr.w jp=f h'l.w r nw=f jsk dhw.tj m-hnw Sti.w jrj=f w'b.w n jp hh jpp* "Salut à vous, qui appartenez à la natte! Les choses divines et séparées restent secrètes, les bras de Geb embrassent l'aube. Qui va conduire les Grands et compter les enfants au juste moment? Vois donc, Thoth est à l'intérieur des secrets pour faire la purification et compter les millions à compter".

Voici en tout cas l'une des thèses que je voudrais développer au cours de cette discussion, en soulignant que l'évolution que l'on constate en Egypte procède par *addition* plutôt que par *substitution*, c'est-à-dire que certains traits culturels sont emphatisés à une certaine époque en s'ajoutant à l'état préexistant, et surtout qu'en Egypte les "textes culturels", pour utiliser une expression de Jan Assmann, ceux qui contiennent des données fondamentales de la tradition, sont très

rarement mis en cause. L'histoire que l'on va observer est celle d'une détente graduelle du rapport avec le *numinosum* et d'une tendance à ritualiser ce rapport avec pour résultat que l'accès y devient moins restreint.

§ 4 Pour la compréhension du *numinosum* comme "séparé" du profane et donc "intouchable", prenons le cas du prêtre-sm, *hrj-hlb.t* et *hrj-sStl pr-dwi.t* Ra'-wer, qui vécut sous Néferirkare' et Sahure', au cours du XXIV siècle. Dans son texte autobiographique de Giza (JE 66682),⁽²²⁾ il nous raconte l'histoire suivante:

"Le roi de la Haute et de la Basse Egypte Néferirkare' apparut comme roi de la Haute et de la Basse Egypte le jour de la "Prise de l'amarre de proue du bateau du dieu". Pendant que le prêtre-sm Ra'-wer était aux pieds de Sa Majesté, dans sa fonction de prêtre-*iw* et de responsable des arrérages d'impôts, le sceptre-*J/ns* qui était dans la main de Sa Majesté s'opposa (c'est-à-dire: toucha) au pied du prêtre-*s/n* Ra'-wer. En s'adressant à lui, Sa Majesté dit: "Que tu restes intact!" - dit Sa Majesté. Sa Majesté dit qu'il désirait qu'il (c'est-à-dire Ra'-wer) reste tout à fait intact sans qu'on ne lui inflige de coups parce qu'il était pour Sa Majesté plus précieux que tout autre homme. Sa Majesté ordonna que cet épisode soit écrit dans sa tombe dans la nécropole. Sa Majesté en fit faire un document écrit en la présence du roi lui-même sur une pierre royale, afin que ce soit écrit dans sa tombe dans la nécropole en conformité avec ce qui avait été dit."

Observons tout d'abord le sens culturel de l'histoire narrée dans ce texte: il s'agit d'une réaction inattendue de la part du roi à un événement tout aussi inattendu, et symboliquement chargé, qui avait compromis la séparation entre deux sphères.⁽²³⁾ Cette séparation rigide est précisément ce qui rend l'histoire de Ra'-wer si remarquable dans le contexte de la société de l'Ancien Empire: le bâton représenté dans le signe *dsr*, cet élément qui marque la coupure entre deux mondes et dont le sceptre-*ws* du souverain est l'actualisateur le plus visuel, représente un topos de séparation bien connu dans la tradition textuelle égyptienne: CT III 49b-e *wnm jr=k j.n=sn r=j n wnm=j n=tn hr-jSst j.n=sn r=j hr-ntt mdw pw m-r=j dsr p.t tl* "Mange!" - me disent-ils. "Je ne veux pas manger pour vous." "Pourquoi?" - me disent-ils. "Parce que ce bâton qui est dans ma main sépare le ciel et la terre." Ce signe de sa séparation du niveau humain et de son appartenance à une sphère ontologique différente entre en contact - un contact qui ne peut qu'être perçu comme générateur de conflit (*hsf* "opposition"), même s'il est involontaire ou indépendant de la volonté des acteurs - avec la sphère humaine sous la forme du pied ou de la jambe du

pauvre Ra'-wer. La transgression, qu'elle soit volontaire ou involontaire, de la limite entre les deux dimensions représente un tabou et est normalement accompagnée de sanctions. Mais ce qui est extraordinaire dans l'épisode de Ra'-wer, ce qui le rend digne d'être fixé par écrit, est qu'ici le roi intervient personnellement dans le déroulement de l'histoire et amnistie Ra'-wer de toute sanction physique: *wdl.tj* "Que tu restes intact!" Dans ce cas digne d'être rendu éternel, le roi manipule la sphère dont il est un membre, en devenant ainsi lui-même en quelque sorte le complice de l'homme, aux dépens des prescriptions de séparation entre les deux sphères. C'est pourquoi cet épisode doit être fixé par écrit et donc officiellement neutralisé dans son potentiel transgressif. Ceci implique que, dans un cas non-marqué, le contact même involontaire avec le numineux était conçu comme provoquant une contamination.

Ce qu'il me paraît important de souligner ici est le caractère *éthiquement neutre* du danger qui émane de la sphère séparée et auquel l'homme est soumis. Le pouvoir de cette sphère n'est ni "bon" ni "mauvais", mais dérive simplement de la nature du dieu (ou dans ce cas du roi); même leur propre volonté ne peut la neutraliser que dans des cas exceptionnels.

Avant que nous nous tournions vers le modèle suivant, je voudrais souligner un aspect significatif. Même dans les périodes anciennes de la culture écrite égyptienne, sûrement à partir de la Première Période Intermédiaire, la sphère "séparée", celle du *dsr*, peut être, sinon neutralisée, tout au moins arrangée par la sphère humaine. L'approche intellectuelle de cette négociation est celle dont parle Irtisen dans le passage que l'on a observé plus haut: c'est la "connaissance des secrets des hiéroglyphes et des rituels" (*rh ssβ nj mdw.w-ntr ssm.t-|w n.w hlb.yt*), la "magie" (*hkl*) qui permet, à travers le procédé de l'analogie de forme ou de contenu, de s'équiper ('pr) pour le dialogue avec le divin.⁽²⁴⁾ Mais il y a aussi une approche "pratique" au contact avec le numineux. À la même époque, c'est-à-dire entre la Première Période Intermédiaire et le Moyen Empire, elle nous apparaît thématifiée dans les *omina* du Wadi Hammamat,⁽²⁵⁾ dans lesquels le danger qui émane de la manifestation divine (*bji.t, bi.w*) est neutralisé par à un sacrifice:

"Le roi de la Haute et de la Basse Egypte, Nebtaouire', qu'il vive éternellement.

Sa Majesté se confronta à la manifestation divine suivante: la descente vers lui d'un animal sauvage du désert, la venue d'une gazelle enceinte qui sautait. Le visage de la gazelle se tourna vers les hommes qui étaient devant

elle; ses yeux les observèrent et elle s'élança sans se retourner sur ses pas, jusqu'à ce qu'elle eut atteint ce lieu splendide, cette pierre qui était destinée à la voûte de la chambre funéraire (royale). Elle mit bas sur elle, pendant que tous les membres de l'expédition royale la regardaient. Alors, on coupa son cou et on la sacrifia en holocauste. Et la pierre fut transportée sans difficulté.

Ce fut la majesté de ce dieu splendide, le seigneur du désert, qui présenta un cadeau à son fils Nebtaouire', qu'il vive éternellement, pour qu'il soit magnanime et reste sur son trône éternellement et célèbre des millions de jubilés."

La gazelle qui met bas en public au milieu du désert, sur la pierre même qui devait être taillée pour la chambre funéraire du roi est une manifestation du dieu Min, dont la présence implique en même temps une bénédiction et une contamination. Son sacrifice marque le retour à la condition neutre de l'humanité. Ici, l'élément significatif pour une théorie du sacré égyptien est la réinterprétation symbolique d'un événement extraordinaire. A travers le sacrifice, la menace du sacré, sa charge négative, est neutralisée et transformée en élément positif, c'est-à-dire une bénédiction pour les participants à cet événement.

L'image du numineux qui dérive de ces textes est donc relativement claire: la dimension du sacré est opposée (*hsj*) à la sphère humaine; elle est intellectuellement accessible grâce à la connaissance de ses secrets (*rh sst>*)□, le danger qui en émane est neutralisable par le moyen d'un sacrifice (*sms m zbj*). Ceci semble constituer le fondement de la conception de la première phase de l'histoire religieuse égyptienne. Il apparaît résumé dans ce qui me semble être l'un des textes égyptiens les plus explicites sur ce sujet, c'est-à-dire la stèle Caire JE 35256, qui remonte à la XIII^{ème} dynastie.⁽²⁶⁾ Dans ce texte, les sanctions qui accompagnent la transgression des limites de l'espace sacré sont extrêmement sévères. Encore une fois, ce n'est qu'à travers un sacrifice en holocauste, cette fois comme punition du transgresseur, que l'état neutre peut être rétabli:

"(Le roi Kha'sekhemre' Neferhotep) a fait ce monument pour son père Wepwawet, seigneur de la Terre Sacrée (*r- dsr*). Année 4: Ma Majesté, v.p.s. décréta la défense et la protection (*hwj.t mk.t*) de la terre sacrée au sud d'Abydos pour son père Wepwawet, seigneur de la Terre Sacrée, comme ce que Horus fit pour son père Osiris Wennefer, en interdisant que tout homme marche sur ladite Terre Sacrée. Que l'on pose deux stèles sur son côté Sud ainsi que sur son côté Nord, inscrites avec le grand nom de ma Majesté, v.p.s. La partie méridionale de la Terre Sacrée sera définie par les deux stèles situées au Sud, la partie septentrionale par les deux stèles situées au Nord.

Quiconque sera trouvé à l'intérieur de l'espace délimité par ces stèles, exception faite d'un prêtre (h7'?) en son service (r hn.t=f), sera brûlé (hr.tw kd.t(w)=f). Quant à tout fonctionnaire qui se fera faire une tombe à l'intérieur de ladite Terre Sacrée, il sera dénoncé et la même loi sera appliquée contre lui et contre la garde de la nécropole (zīw imj.t), à partir d'aujourd'hui. Mais en ce qui concerne tout ce qui se trouve à l'extérieur de ce lieu séparé/sacré (tl s.t dsr.t), c'est un lieu où les gens peuvent se construire une tombe et se faire ensevelir."

Bien que les problèmes comparatifs vont être abordés plutôt dans la deuxième partie de cet article, je voudrais dès maintenant vous présenter un passage biblique qui documente une attitude similaire par rapport à la sphère divine. Le texte du Livre des Juges 13,20-22 appartient à la tradition de l'histoire deutéronomistique mais se réfère à la situation culturelle du début de l'histoire d'Israël.^{<27>} Dans ce passage, un homme qui s'appelle Manoah, dont la femme est stérile, décide d'offrir à l'envoyé de YHWH un chevreau en holocauste sur un autel en pierre. Mais quand la flamme qui se dégage de l'autel monte vers le ciel, elle emporte avec elle l'envoyé de YHWH alors que Manoah et sa femme sont en train de regarder (rappelons-nous de l'insistance sur ce point dans l'*'omen* de la gazelle au Wadi Hammamat). Immédiatement ils tombent avec le visage à terre, mais l'envoyé de YHWH ne leur apparaît plus, ce qui constitue pour Manoah la preuve qu'il s'agissait vraiment d'un être surnaturel. Alors il dit à sa femme (13,23): *mwt nmwt ky 'Thym r'ynw* "Nous allons certainement mourir, car nous avons vu ce qui est divin avec nos yeux". La rencontre physique avec la sphère numineuse est censée être accompagnée de sanctions très strictes.

§ 5 Comme exemple de la deuxième phase de notre voyage dans la façon dont l'homme égyptien se confronte à la sphère du numineux, la phase dans laquelle la négociation privilégiée passe à travers la langue, c'est-à-dire où c'est précisément la langue - le texte - qui protège la sphère du divin, je voudrais choisir un texte mythologique: le Livre de la Vache Céleste.⁽²⁸⁾ Le choix d'un texte du genre mythologique indique déjà que l'on se trouve dans un stade différent du développement intellectuel de la culture pharaonique: le genre *mythologique*, où se cristallise un échange dialectique narratif avec le monde des dieux, qui est donc à distinguer soigneusement de la référence *mythique*, c'est-à-dire du recours ponctuel à un précédent *in illo tempore* que l'on trouve déjà dans les Textes des Pyramides, n'apparaît que par tentatives au Moyen Empire - que l'on pense à

l'épisode homosexuel du mythe d'Horus et Seth dans le fragment d'Illahoun - mais ne s'épanouit vraiment qu'au cours de la XVIII^{ème} dynastie.⁽²⁹⁾ Le Livre de la Vache Céleste est justement le premier texte mythologique vrai et propre, c'est-à-dire un texte narratif qui décrit une histoire localisée dans le monde des dieux. Au début de la narration, le dieu solaire apparaît en tant que roi des dieux et en même temps des hommes (*m hrww tpj*, au temps mythique, nous apprend plus tard le texte):

wn.jn rmt.w hr kī.t md.wt r hfj.w r'w "Alors les hommes conçurent une attaque contre les ennemis de Re".

Les "ennemis de Re", comme reconnu déjà par Posener,³⁰ est une périphrase qui fait référence au dieu Re' lui-même. L'expression "les ennemis du dieu X", qui crée pour ainsi dire au niveau linguistique une protection pour le nom du dieu, apparaît avec une certaine fréquence dans les textes religieux égyptiens - ou mieux: dans les textes qui, sans appartenir à un corpus religieux, contiennent une référence à la sphère du divin - à partir de la XVII^{ème} dynastie jusqu'au démotique et véhicule avec clarté l'ineffabilité du sacré. Cette ineffabilité se situe dialectiquement entre les secrets de la sphère divine et son contrôle par la compétence rituelle de l'homme, c'est-à-dire la magie:^{<31>}

pjumilhac XVI, 12-13 "Alors Baba dit du mal à propos des ennemis de Thoth en présence de Re', en disant: Thoth a pris les choses de Re' et a mangé les ennemis de Re'. C'est son abomination qu'il ait léché ce qui provenait de lui; Thoth a volé tout ce qui appartenait à Re".^{<32>}

À travers le choix d'une contraposition polaire (les ennemis du dieu = le dieu lui-même), il se forme autour du divin une barrière qui n'est plus physique, comme dans le modèle du *dsr*, mais plutôt verbale, d'un côté pour le protéger contre les ennemis qu'on invoque ainsi apotropaïquement, d'un autre côté aussi pour se protéger contre les dangers qui en émanent. L'évolution culturelle est évidente: la langue - ou mieux le rapport intime entre langue et signe graphique, ce trait si caractéristique de l'encyclopédie égyptienne - n'est plus seulement le véhicule des "secrets" de la sphère divine, mais contribue elle-même au rapport avec cette dimension. À partir de ce moment, on peut donc vraiment parler d'un rapport *dialectique* entre l'homme et le sacré.

Que la mention des "ennemis du dieu" pour se référer à la divinité ne soit que l'un des signes d'un nouveau rapport entre l'homme

et le numineux, ceci est montré par l'analyse d'autres aspects de ces mêmes textes: la deuxième partie du Livre de la Vache Céleste se concentre sur l'emploi magique de l'histoire, un emploi dans lequel le récitant assume la fonction de Thoth, le représentant du dieu solaire, pour avoir une longue vie et rester sain et intact: on voit donc la magie fonctionner comme aspect *dialectique* et comme emploi *pratique* (*hki*) de la religion, de la même façon que la mythologie représente la dialectique *littéraire* avec la sphère du divin (*hpr.n, wn.jn*).⁽³³⁾ Il s'agit dans les deux cas d'un processus de "verbalisation" de la religion et d'une négociation de ses *sβ.w*, de ses "secrets", ce qui fonctionne à merveille dans le modèle que je suis en train de présenter, un modèle dans lequel le privilège de l'aspect *verbal* du contact avec le numineux succède à la période qui privilégie la référence à la dimension *physique* de ce contact.

Même l'un des phénomènes religieux du Nouvel Empire les plus discutés, à savoir la *piété personnelle*, se manifeste à travers l'extension de la base textuelle de la religion égyptienne: que l'on pense, par exemple, à la nouveauté représentée par la description du rêve à travers lequel la déesse Mout se révèle à son adepte Sa-Mout dans son autobiographie thébaine. Nous avons là aussi affaire à une verbalisation du divin qui correspond aux autres formes de verbalisation que je suis en train d'analyser ici.⁽³⁴⁾

À la fin de cette section, comme pour la précédente, je vais vous proposer un texte biblique dans lequel on reconnaît justement la présence d'une évolution phénoménologique comparable. Dans Samuel II, 11-12, qui appartient lui aussi à l'historiographie deutéronomistique mais qui reflète une phase de l'encyclopédie religieuse d'Israël qui se situe au moins 100-150 ans après l'histoire de Manoah et de l'envoyé de Dieu, nous lisons que le roi David envoya le "héthite" (nous dirions maintenant: le "néo-hittite") Ouriah à une mort certaine sur le champ de bataille afin de pouvoir ensuite lui prendre sa femme. Tout se passe selon son plan, mais le prophète Nathan reproche durement au roi David son comportement, et celui-ci se repent de ses actions. À ce moment, Nathan dit à David (12,13): "YHWH a pardonné ton péché dans ce cas: tu ne vas donc pas mourir, *'ps ky n's n'st 't 'yby YHWH bδbr hzh gm hbn hylwd Ik mwt ymwt* Mais comme dans cette affaire tu as offensé les ennemis de YHWH, c'est ton futur fils qui va mourir". La même protection textuelle s'applique au dieu Israélite. Même dans ce cas, je voudrais suggérer que la couverture apotropaïque du nom de Dieu par un euphémisme (ou par une tournure périphrastique, ce qui deviendra la règle dans le Judaïsme rabbinique) dans les mots de Nathan constitue une réponse typologique à l'anxiété générée par la

situation culturelle dans laquelle se situe l'épisode de Manoah, qui craint la mort pour avoir aperçu le divin: pour neutraliser le danger qui émane du divin, on neutralise le *numinosum* par le tabou linguistique.^{<35>}

§ 6 Dans la troisième phase de notre parcours qui est à la fois typologique et historique, le rapport de l'homme avec le numineux privilégie une autre dimension, c'est-à-dire la dimension de la pureté culturelle. La caractéristique fondamentale de la négociation avec le divin n'est maintenant ni la barrière *physique* (comme dans le cas du *dstr*) ni la barrière *verbale* (comme dans le cas du *(s)st=*), mais plutôt la barrière rituelle (*w'b*).^{<36>} Pour nous donner un aperçu de cette approche, j'ai choisi un texte démotique du temps de Ptolémée VI Philometor (milieu du II siècle). Il s'agit des règles d'une communauté de culte, d'une association religieuse de prêtres (*w'b*) pour le culte de Sobek avec les souverains contemporains Ptolémée et Cléopâtre. Dans ce document (pDem Caire 31179),⁽³⁷⁾ les membres de l'organisation religieuse en question s'engagent à régler (*hp*) ensemble pour un an le culte de Sobek à Tebtounis dans le Fayoum:

“Nous ferons les holocaustes et les offrandes des rois Ptolémée et Cléopâtre, nés de Ptolémée et Cléopâtre, les dieux Épiphanes, qu'ils vivent éternellement, et les holocaustes et les offrandes de Sérapis et les holocaustes et les offrandes de Sobek et de ses dieux parèdres, lors des fêtes et des processions susdites. Nous mènerons en procession les dieux de Sobek et nous les ferons parvenir à leur tombe. Celui d'entre nous qui ne mènera pas les dieux de Sobek et qui ne les fera pas parvenir à leur tombe, son amende sera de 25 *deben* et la malédiction (*bw.t*) des dieux de Sobek le poursuivra, excepté s'il se trouve dans un des cas énumérés ci-dessous ...Celui d'entre nous qui ira supplier le dieu, ou sera en prison, ou se réfugiera dans le temple du dieu, le représentant de la communauté l'assistera et nous ferons prélever pour lui cinq rations... Celui d'entre nous dont le fils mourra alors qu'il est encore un enfant, nous boirons de la bière avec lui et nous apaiserons son coeur“.

Le conte contemporain de Setne-Khaemwaset et Si-Osiris nous renseigne sur la nature de la sanction appelée dans notre texte “malédiction” ou “tabou” (*bw.t*), qui est précisément, comme nous l'avons vu dans le passage de la Stèle de Piye au début de cet article, l'état opposé à celui du *w'b*: le tabou dont il s'agit correspond à une punition dans l'Au-delà.

Il est évident que l'on se trouve ici dans un tout autre contexte du rapport entre l'homme et le divin, un contexte dans lequel l'individu

peut s'approprier du numineux avec beaucoup plus de facilité qu'il ne fût possible dans les stades précédents. Le rituel et le culte ne servent pas seulement au maintien du Cosmos, comme dans la vision traditionnelle du Nouvel Empire,⁽³⁸⁾ mais aussi à la promotion individuelle à un niveau plus proche de la divinité. Pour définir cette situation culturelle, où le niveau du numineux n'est plus protégé par des barrières physiques ou verbales, mais au contraire devenu ouvert à un accès déterminé par la participation à un culte et à une certaine forme de pureté rituelle, je voudrais éviter le concept de *sacré* et employer plutôt celui de *saint*. À travers l'emphase sur la participation à un culte et la pureté rituelle, l'Égypte de la Basse Époque offre à l'individu la possibilité d'un rapport beaucoup moins hiérarchique, et donc beaucoup plus "démocratique", avec la sphère du sacré. À l'aide de procédures spécifiques de purification (*sw'b*), dont l'association religieuse nous offre un exemple, l'individu peut jeter un pont très concret entre lui et la divinité; il peut donc participer à sa "sainteté". Qu'on me comprenne bien: le savoir, la connaissance des "secrets" reste, comme on le verra, un élément fondamental de cette culture religieuse et garde ses traits de distinction sociale. Mais le rituel n'a plus besoin d'une théologie explicite pour être perçu comme effectif:⁽³⁹⁾ il s'est transformé en manuel de comportement rituel, en somme de règles détaillées de pureté, règles qui apparaissent incompréhensibles à un Hérodote: d'*orthodoxie*, le rapport avec le divin est devenu *orthopraxie*. (Voir encore une fois le cas de l'église mormone, la religion à "mystères" la plus connue dans la société contemporaine). Les textes littéraires et autobiographiques de la Basse Époque sont pleins de *hrj-tp*, originellement "chef des prêtres lecteurs" (*hrj-tp hrj-hlb.t*), mais maintenant simplement "magicien" (comme dans l'emprunt hébreu *hartôm*),^m ou de *hrj-ssti*, originellement "connaisseur des secrets", mais maintenant indiquant le simple initié à un culte spécifique. Je considère cette évolution comme un aspect de la "démotisation" de la religion égyptienne au cours du premier millénaire dont le développement de la magie constitue un élément significatif. La démotisation en question réorganise les priorités de la religion égyptienne, de la sphère cosmique du "sacré" (lat. *sacer*, grec *hieros*) à celle individuelle (ou sociale) de la "pureté" ou de la "sainteté" (lat. *sanctus*, grec /70s/0s).⁽⁴¹⁾

§ 7 Les débuts de cette évolution qui accompagne tout le premier millénaire, et spécialement la Basse Époque, et dont Hérodote est le témoin interculturel le plus significatif, sont à reconnaître dans un texte de la fin de la période ramesside, à savoir la Stèle de

Ramsès IV d'Abydos qui thématise la confession négative du souverain: Que l'on me permette ici de traduire le passage en question, malgré sa longueur:

“Je suis un souverain légitime, je n'ai pas usurpé. Je suis à la place de celui qui m'a engendré comme le fils d'Isis, depuis que je suis devenu roi sur le siège d'Horus. J'ai apporté Maât dans ce pays où elle était absente auparavant, car je sais que tu souffres quand elle manque en Egypte (...) Je ne me suis pas opposé à mon père, je n'ai pas rejeté ma mère. Je n'ai pas bloqué le Nil lors de l'inondation. Je n'ai pas profané la sacralité du dieu dans son temple (*nn jj.n=j hr ntr m 'b=f m-hnw hw.t-ntr=f*). Je ne vis que de ce que le dieu aime le jour de sa naissance dans l'île de la Flamme. Je ne me suis pas disputé avec le dieu, je n'ai pas insulté la déesse. Je n'ai pas brisé un œuf couvé, je n'ai pas mangé de ce qui est interdit (*nn wnm=j bw.t=j*). Je n'ai pas dérobé le pauvre, je n'ai pas tué le faible. Je n'ai pas pêché le poisson du lac sacré, je n'ai pas attrapé les oiseaux avec le filet. Je n'ai pas chassé le lion le jour de la fête de Bastet, je n'ai pas juré par Banebdjed dans la maison des dieux. Je n'ai pas prononcé le nom de Ta-Tenen, je n'ai rien soustrait de ses offrandes. J'ai vu Maât au côté de Rê, je l'ai faite monter vers son seigneur. Je me suis associé à Thot en ses rouleaux le jour où l'on crache sur son épaule. Je n'ai pas attaqué un homme sur le trône de son père, parce que je sais que c'est une action interdite (*bw.t*). Je n'ai coupé ni l'orge alors qu'elle n'est pas encore mûre, ni la plante-*mlt.t* dans son environnement.”⁽⁴²⁾

S'établit ainsi une “cléricalisation” de la royauté, tout à fait parallèle à la démotisation de la religion égyptienne dans son ensemble,⁽⁴³⁾ qui se substitue *de facto*, mais évidemment pas *de iure*, à l'ancien modèle du roi-dieu. À partir de la fin du Nouvel Empire, il n'y a plus de distinction ontologique entre “roi” et “homme”, comme le démontre clairement l'affirmation de l'usage de textes originellement limités à la sphère royale, comme les guides de l'Au-delà, dans les tombes privées de l'époque tardive. Le roi est le plus “saint” de tous les hommes, comme l'implique trois siècles plus tard Piye, quand il scelle le sanctuaire d'Héliopolis pour y empêcher l'accès à tout souverain à venir.

Le concept d'une sacralité de la sphère divine (et de la sphère funéraire qui y est traditionnellement assimilée) complètement séparée de la sphère de l'homme n'est donc plus actuel au premier millénaire, ayant été remplacé par un modèle dans lequel tant le roi que l'homme “pur” ou “saint” (*w'b*) peuvent accéder à la sainteté à travers le maintien orthopratique du culte et de règles de pureté. Le maintien du culte et la restauration des monuments deviennent à la Basse Époque le

véhicule privilégié de la légitimation du souverain. À la fin du Nouvel Empire s'était donc établi un modèle de la royauté où la légitimation du souverain ne dérivait pas seulement du précédent mythologique d'Osiris et Horus, mais devait être accompagnée d'un choix divin exprimé par l'oracle.⁽⁴⁴⁾ Le pChester Beatty I, et donc l'intronisation de Ramsés V, pose le problème de la linéarité de la succession.⁽⁴⁵⁾ C'est toujours le service au temple qui représente la pierre de touche de la fonction royale, comme le montrent, à côté de la Stèle de Piye, dont nous avons discuté plus haut, et de la Stèle du Rêve de Tanoutamani,⁽⁴⁶⁾ un grand nombre de documents de la Basse Époque,⁽⁴⁷⁾ avant tout la Stèle de l'Adoption de Nitocris, ensuite le Naos d'el-Arish, où l'activité architectonique des dieux Chou et Geb est l'un des aspects les plus significatifs de leur désir de légitimation royale,⁽⁴⁸⁾ et enfin la Stèle du Satrape.⁽⁴⁹⁾ Il en va de même dans les textes littéraires, ceux qui appartiennent donc à la sphère humaine. La piété du roi s'y manifeste dans les *topoi* de l'attention au culte et de la reconstruction de temples: dans l'enseignement du pBrooklyn 47.218.135, malgré le caractère fragmentaire de la première colonne, on y reconnaît le pharaon Apriès dans le contexte du temple de l'Ennéade; dans sa conversation avec le Grand Dieu Vivant, le général Mérirê souligne l'accomplissement des devoirs du temple par le roi Sisobek;⁽⁵⁰⁾ dans l'histoire du revenant du pLouvre E 25352 (pChassinat II), le roi anonyme suggère au *nds* de dédier des offrandes;⁽⁵¹⁾ les mêmes préoccupations se maintiennent jusque dans la littérature d'époque romaine: "Tu dois restaurer ce qui est détruit, remplir ce qui est vide, accomplir le rituel [...] dans le temple d'Atoum, seigneur d'Héliopolis, selon [...] les écritures."⁽⁵²⁾

Quelques exemples provenant de la littérature démotique: le roi Menekhprê-Siamoun était un roi excellent: à son époque, l'Égypte était bénie par une grande abondance, "car il ne cessait de dédier offrandes et travaux dans les grands temples d'Égypte."⁽⁵³⁾ Nanéferkasokar, le personnage d'un texte fragmentaire qui pourrait appartenir au cycle de Pétoubaste,⁽⁵⁴⁾ raconte que la mort du roi Pétoubaste avait fait durcir le cœur des hommes et cesser les offrandes dans les temples.⁽⁵⁵⁾ Ce n'est donc pas par hasard que "prêtres" (*wb.w*) et "magiciens" (*hrj-tp.w*) sont les protagonistes incontestés de la littérature démotique, sapientielle (par exemple Ankhsheshonqy) et narrative (par exemple Setne-Khaemwaset, Nanéferkasokar). Tant le roi que les hommes ont donc besoin de l'aide du rituel autant que du "livre", c'est-à-dire de la connaissance des "secrets" pour entrer en contact avec la sphère du divin: il n'y a pratiquement pas de textes littéraires en démotique où le livre, souvent la *découverte* du livre - comme par exemple pBerlin

23071, un conte royal situé au temps des rois Chéops et Néferkaso-ka⁽⁵⁶⁾ - ne joue pas un rôle fondamental dans le succès du protagoniste, du *w'b*. Les signes de l'évolution de la "sacralité" par la "pureté" vers la "sainteté" (ce qui correspond à l'évolution sémantique de l'égyptien *w'b* au copte *ouop* "devenir saint", *ouaab* "être saint") sont très évidents dans l'approche d'Hérodote de la religion égyptienne: pratiquement tous les rois, de Min (II, 99) à Amasis (II, 176), sont jugés sur la base de la fondation ou de l'agrandissement d'un temple ou de structures funéraires. C'est cette Egypte obsédée par la pureté rituelle qu'Hérodote visite et dont il accepte les tabous religieux quand il affirme ne pas vouloir prononcer le nom du dieu dans certains contextes.*57*

§ 8 Un texte qui, plus que tout autre, présente une somme de tous ces éléments de l'approche du divin dans le monde de l'Égypte tardive est le pVandier, qui peut être daté au VI^{ème}-V^{ème} siècle et qui marque la transition entre la littérature néo-égyptienne écrite en hiéroglyphes et la littérature démotique. Comme on le sait, ce conte nous présente un roi Si-Sobek atteint d'une maladie mystérieuse, que ses magiciens, après avoir consulté leurs livres, interprètent comme signe que le roi n'a plus que sept jours de vie sur la terre. Seul le "général" et "magicien" Mérirê est en mesure de restituer au roi - qui après la manifestation de la maladie est toujours nommé "les ennemis du roi", bien qu'il ne soit pas du tout quelqu'un d'éthiquement immaculé! - sa longue durée de vie. (Une observation en marge: à partir de la Troisième Période Intermédiaire nous observons une superposition des titres militaires et des titres religieux, due probablement à la perte de pouvoir et de signification sociale de l'ancienne caste militaire. Le titre de "général" désigne ainsi à la Basse Époque tout aussi bien le chef d'une association religieuse, comme on l'a vu plus haut dans le cas des communautés de prêtres). Mérirê est invité à la présence du roi et confirme qu'il pourrait intervenir en sa faveur, mais seulement en renonçant à sa propre vie. Il se laisse finalement convaincre par les promesses du roi, mais pose de rigides conditions: le roi doit accepter, entre autre, que personne ne puisse prendre sa femme et que les enfants des autres magiciens soient envoyés avec lui dans l'Au-delà. En compagnie d'une image du culte divin (cf. l'histoire de la stèle de Bentresh), Mérirê s'en va vers l'Au-delà et y rencontre la déesse Hathor et le Grand Dieu Vivant, probablement Osiris.

Il est nécessaire ici de faire une pause de réflexion: les protagonistes des contes littéraires de la Basse Époque ont la possibilité de passer la frontière entre En-deçà et Au-delà, et même de créer un

pont entre les deux sphères: dans le cas de Mérirê, ce point de contact est représenté par un Golem en argile (*rmt n sltw*), qui est envoyé sur terre par Mérirê pour se venger des magiciens qui l'ont trahi. Cette ouverture exceptionnelle de l'Au-delà est possible parce que l'Au-delà des textes non-funéraires de la Basse Époque, tel que nous l'observons par exemple dans l'histoire de Setne-Khaemwaset et Si-Osiris, n'est pas très différent d'un temple égyptien. L'Au-delà de l'Égypte classique, avec ses dangers, ses portes et ses transitions, qui ne peuvent être surmontées qu'à condition d'en connaître les secrets, a laissé place à un modèle moins rigide et plus dialectique. C'est le modèle qui remonte, comme on l'a vu, à la confession négative de Ramsés IV, qui réutilise un texte de la liturgie funéraire pour souligner sa sainteté rituelle et qui aboutit à une révision totale de ce que l'on attend de l'Au-delà à la Basse Époque. Tothrekh, le fils de Pétosiris, le définit comme "le lieu étroit" (*g-w*), et 250 ans plus tard, Taimhotep (lignes 16-17 et 19-21) ⁽⁵⁸⁾ se montre encore plus sceptique:

jr jmnt.t tl m nrff kkw dns <m> s.t hmsj n ntj(.w) jm sps.w kd m sm=sn n nhst=sn r mil sn.w=sn n mll=sn jtj.w=sn mw.wt=sn whj jb.w=sn hm.wt=sn hrd.w=sn mw .nh ntj tl r nb jm=f jb.t hr=jq "L'Occident est la terre du sommeil, l'obscurité pèse sur la demeure de ceux qui y habitent. Les défunts dorment dans leurs propres images et ne se réveillent pas pour voir leurs frères. Ils ne peuvent pas voir leurs pères et leurs mères. Leurs coeurs oublient leurs femmes et leurs enfants. L'eau de la vie de la terre est censée être là pour tous ceux qui y sont, mais j'ai soif"... *jr mt jmlhw mj m-f njs.n=f nb jr=f jwj=sn n=f hrjb.w=s n nr m snd=f n wn dgj.tj=fj sw m ntr.w rmt.w wr.w mj nds.w n hsf '=l hr mrj.w=f nb.w hnp.n=f si m-c mw.t=f r jlw phr m rl-wl.t=f snd.tjw nb.w hr nhjt m-blh=f n ml.n=f hr=f jr=sn n jwj=f n smnh n=f {η} n sdm=f n swls=f n mll.tw=f r dj.t n=f fki.w m h.t nb.t...* "La mort, la situation de défunt - son nom est "Viensj". Elle appelle chacun à soi, et tous y vont immédiatement, leur coeur plein de la peur qu'elle inspire. Personne, ni les dieux ni les hommes, ni les grands ni les petits, ne peut la voir. Son bras ne peut pas être tenu loin de ceux qu'elle désire. Elle vole le fils de sa mère plutôt que le vieux qui se promène à son côté. Tous les effrayés lui dirigent des prières, mais elle ne les juge pas dignes d'un regard. Elle ne vient pas à celui qui la prie et elle n'écoute pas sa louange. Elle ne peut pas être vue pour que l'on puisse lui donner des cadeaux".

On est donc loin de l'image irénique fournie par les textes funéraires traditionnels. Dans ce sens, la situation du rapport avec le divin à la Basse Époque me semble présenter des conditions très semblables à celles qui conduisent dans la même période au développement des religions à "mystères" dans le monde classique.⁵⁹ Comme

l'a bien montré W. Burkert, l'option pour une religion à "mystères" permettait à l'homme de culture méditerranéenne d'un côté de s'approprier un accès direct au divin à travers la solidarité sociale (*thiasos, koinon*), de l'autre côté de combiner buts religieux et intentions pratiques, les attentes des membres étant beaucoup plus centrées sur l'En-deça (*laetitia vivendi*) que sur l'Au-delà. On a affaire à une forme de religion personnelle, et non pas uniquement spirituelle.^{<60>} Il n'y a pas de foi dogmatique dans une vie *post mortem*, et il est justement intéressant pour un égyptologue de constater comment les textes "profanes" de la Basse Époque, qu'ils soient littéraires ou autobiographiques, trahissent une vision assez hétérodoxe de ce qu'attend l'homme dans le monde des morts. On dirait que même à l'intérieur du discours sur le divin s'est produit une réorganisation du centre d'attention de la sphère de l'Au-delà vers celle de l'En-deça et une flexibilité entre les deux niveaux. Cette flexibilité est tout à fait parallèle aux traits des religions à "mystères" dans le monde classique et dont Apuleius est un témoin éloquent (le sommeil comme mort, la mort comme sommeil): dans le premier conte de Setné Khaemwaset, le prince Nanéferkaptah peut voir le dieu solaire Re' grâce au Livre de Thoth - peu importe qu'il soit mort ou vivant.

§ 9 Nous en venons ainsi à la dernière section de ma conférence. Il y a à mon avis des parallélismes évidents entre l'évolution de la religion égyptienne de l'époque tardive et le développement du judaïsme du Second Temple: (1) le rôle prépondérant de la fonction sacerdotale, censée être le modèle du rapport entre Dieu et Israël dans son intégralité; (2) l'importance des règles orthopratiques de pureté, autant que les descriptions d'Hérodote sur la pureté rituelle des Égyptiens pourraient s'appliquer telles quelles au judaïsme d'Esdras et Néhémie; ^{<61>} (3) le rôle du "livre" et de sa découverte - que l'on pense au livre égyptien du temple, en train d'être étudié par J. Quack, pour l'Égypte de la Basse Époque et à la découverte du Deutéronome par Josiah pour le début du judaïsme exilique; (4) et particulièrement, avec le passage entre période préexilique et période postexilique, l'évolution à mon avis très semblable d'un modèle de "sacralité" à un modèle de "pureté" ou de "sainteté" dans le rapport avec la sphère divine.

Je voudrais développer ce dernier point important avec des exemples qui à mon avis n'ont pas reçu jusqu'à présent l'attention qu'ils méritent. Comme on l'a vu, dans la période préexilique, le sacré est dangereux parce qu'il *contamine* celui qui entre en contact avec lui: pour la sacralité "physique", nous avons vu le cas de Manoah qui craint devoir mourir parce qu'il a vu le divin avec ses propres yeux,

pour la sacralité "verbale", la protection de la divinité qui avait été offensée par David à travers la tournure "les ennemis de YHWH". Dans Lev. 10,10, le texte prescrit aux prêtres, et donc à Israël dans son entier, que l'on doit "séparer entre sacré et profane, entre contaminé et pur" (*/hbdy/ by// /u/Js wby/1 /1/1/ wbyn btm' wbyn hthw/*). Le parallélisme assimile donc d'une part le "sacré" au "contaminé", d'autre part le "profane" au "pur". Ainsi est-il interdit aux Israélites, dans Ex. 20, 23-25, de donner des offrandes sur un autel en pierre taillée, c'est-à-dire rendue profane par la main de l'homme, afin que ce qui est *qds* "sacré" ne soit pas mélangé avec ce qui est *hl* "profane". Mais symétriquement, même le "profane" n'a pas le droit de devenir "sacré": nous lisons dans Deut. 22,9: "(Tu ne dois pas planter dans ta vigne deux sortes de semence) *pn tqdshml'h hzr' wtbw't hkrm* afin que la production toute entière ne devienne pas sacrée, c'est-à-dire tant la semence que tu as planté que le produit de la vigne."

Le "sacré" (*<?ds*) et le "contaminé" (*bf*) appartiennent à la sphère divine, le "profane" (*.tm'*) et le "pur" (*thwr*) à la sphère de l'homme.

Israël préexilique:

	Impur Pur	
Sphère divine	<i>qds'</i>	<i>hl</i>
Sphère humaine	<i>tm'</i>	<i>thwr</i>

Cette perspective est radicalement modifiée dans le judaïsme postexilique, une période dans laquelle, comme dans l'Égypte contemporaine, on assiste à une graduelle appropriation du divin par l'homme. Maintenant *qc/s* n'est plus une "sacralité" inaccessible à l'homme, mais définit au contraire la condition idéale d'Israël par rapport à son dieu: *ky 'm qdus' rb* "car tu es une nation sainte" (Deut. 7,6, un texte deutéronomistique, donc postexilique, inséré dans le livre du Deutéronome). Le nouveau parallélisme, complètement différent de celui de l'époque précédente, est, selon l'Ecclésiaste, */srM wbs' //rub/ w/rkaw w/tmi* "Juste et injuste, pur et impur" (Qoh. 9,2). Ce qui est "contaminé" (*.rm'*) sous le profil rituel est maintenant associé à ce qui est éthiquement "mauvais" (*/·/*); au contraire, ce qui est "pur" sous le profil rituel (*/buy*) est maintenant associé à ce qui est éthiquement "juste" (*.v/rc/*) ou "bon" (*/nb*).

Israël postexilique:

	Bon	Mauvais
Sphère éthique	<i>sdvq</i>	<i>rs'</i>
Sphère culturelle	<i>thwr</i>	<i>tm'</i>

Il est intéressant pour nous que les auteurs postexiliques voient dans la possibilité d'une récompense après la mort la solution du dilemme du juste souffrant, une possibilité qui n'était pas prévue dans la religion israélite d'origine cananéenne. Et ceci représente une découverte assez ironique: une vue prudente de la récompense dans l'Au-delà est un élément commun à la religion de l'Égypte tardive et au judaïsme du Second Temple. Mais en Égypte, comme nous l'avons vu, cette prudence représente le résultat d'un déplacement de l'attention du fidèle du niveau du culte funéraire vers celui d'une piété personnelle qui s'identifie de plus en plus avec la pratique de la pureté rituelle. Dans le judaïsme postexilique, au contraire, elle représente le résultat de la naissance d'une idée de salut individuel plutôt qu'ethnique. À partir de deux horizons très différents, deux traditions que l'on ne peut pas considérer directement "influencées" l'une par l'autre, arrivent à des formes comparables de discours religieux.

Notas

(1) Cf. dans ce sens les contributions dans J.-M. MARCONOT - S. H. AUFRÈRE (éd.), *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte. Actes du Colloque Montpellier, le 20 Mars 1998. Montpellier 1998.*

(2) Cf. p. ex. W. BURKERT, *Greek Religion*, Cambridge 1985; J. ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1997.*

(3) J. K. HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt: the Term dsr, with Special Reference to Dynasties I-XX. OBO 59. Freiburg-Göttingen 1985, 79-89.*

(4) Cf. A. LOPRIENO, *Topos und Mimesis. Ägyptologische Abhandlungen 48. Wiesbaden 1988, 73-83.*

(5) Cf. A. DIHLE, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, s.v. "Heilig".

<6> BURKERT, *Greek Religion*, 84877.

(7) H. WEHR - J.M. COWAN, *Arabic-English Dictionary*, s.v. *didd*. Cf. p. ex. en égyptien la valeur de *tm* qui oscille entre "être complet" et "être néant" (*Wb. V*, 301-305) ou de *nfr* entre "complet" et "absent" (*Wb. II*, 253-262).

(8) L. KOELER - W. BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, s.v. *qsr*.

<⁹> W. BARTA, *Das Selbstzeugnis eines altägyptischen Künstlers*. MAS 22. Berlin 1970, 78-91.

<¹⁰> Cf. les formules empruntés aux "secrets" des chasseurs d'oiseaux dans les Textes des Sarcophages: D. BIDOLI, *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*. ADAIK 9. Glückstadt 1976.

<¹¹> J.J. CLÈRE - J. VANDIER, *Textes de la Première Période Intermédiaire*. Bibliotheca Aegyptiaca 10. Bruxelles 1982, 46,2.

<¹²> Pour l'emphase sur la distinction éthique et professionnelle témoignée par les autobiographies du Moyen Empire voir A. GNIRS, "Die ägyptische Autobiographie", in A. LOPRIENO (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms*. PdÄ 10. Leiden 1996, 225-228.

<¹³> KOEHLER - BAUMGARTNER, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, s.v. *str*.

<¹⁴> Cf. surtout J. L. GEE, *The Requirements of Ritual Purity in Ancient Egypt*. UMI: Ann Arbor 1999.

<¹⁵> P. J. FRANSEN, "Tabu", in LÄ VI, 135-142.

<¹⁶> N. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée du Caire*. MIFAO 105, Le Caire 1981.

(¹⁷) Cf. D. H. LUDLOW (éd.), *Encyclopedia of Mormonism: The History, Scripture, Doctrine, and Procedures of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints*. 5 vols. New York 1992.

<¹⁸> WEHR - COWAN, *Arabic-English Dictionary*, s.v. *wazaba*.

<¹⁹> HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*, 89-123.

(²⁰) a. H. GARDINER, *Die Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden*. Leipzig 1909, 46.

²¹ N. de G. DAVIES, *The Tomb of Ramose*. New York 1942.

(²²) Qf. j. r ALLEN, "Re'-Wer's Accident", in Alan B. LLOYD (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. London 1992, 14-20.

<²³> Le rapport entre la fonction du prêtre-sw et sa séparation de la sphère humaine neutre est d'ailleurs montré par le fait que certaines inscriptions sur les vases provenant du complexe de Djoser attribuent justement au *sm-kl* la qualité de *dsr*: cf. HOFFMEIER, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*, 15.

<²⁴> Cf. Th. SCHNEIDER, "Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System", in K. Gloy - M. BACHMANN (Hgg.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*. Freiburg - München 2000, 37-85.

<²⁵> Cf. I. SHIRUN-GRUMACH, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*. ÄAT 24, Wiesbaden 1993.

- (26) A. LEAHY, "A protective measure at Abydos in the Thirteenth Dynasty", *JEA* 75 (1989), 41-60.
- (27) Cf. A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley - Los Angeles 1993, 50-57.
- (28) E. HORNING, *Das Buch von der Himmelskuh*. OBO 46, Fribourg-Göttingen 1982.
- (29) Cf. la discussion sur les différentes approches égyptologiques à ce problème par J. BAINES, *Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record*, *JNES* 50 (1991), 81-105.
- 1301 Cf. G. POSENER, "Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* 'ennemi(s)'" , *ZÄS* 96 (1970), 30-35; J. F. QUACK, "Ein altägyptisches Sprachtabu", *LingAeg* 3 (1993), 59-79 particulièrement 60-61.
- (30) R. K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. SAOC 54. Chicago 1993, 97.
- (32) J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*. Paris 1961, 128, 195-196.
- (33) A. LOPRIENO, *Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory* in J. S. COOPER - G. M. SCHWARTZ (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*. Winona Lake 1996, 221-222.
- (34) *Ibid.*, 218-220.
- (35) Cf. les remarques de J. DERRIDA, "Comment ne pas parler: Dénégations", in *Psyché-Inventions de l'autre*. Paris 1987, 535-595.
- (36) Cf. en général R. GRIESHAMMER, "Reinheit, kultische", *LÄ* V, 212- D MEEKS *Pureté et purification en Egypte*", in H. CAZELLES - A. FEUILLET (éds.), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris 1975, 9:430-452.
- (37) F. de CENIVAL, *Les associations religieuses en Egypte d'après les documents démotiques*. BdE 46. Le Caire 1972.
- (38) Cf. p.ex. J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*. ADAIK 7. Glückstadt 1970, 40-70.
- (39) Cf. W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*. Cambridge 1987, 46.
- ^m Cf. J. QUAEGEBEUR, "La désignation (pl-) *hry-tp: phritob'*", in J. OSING - G. DREYER (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, *ÄAT* 12. Wiesbaden 1987, 368-394.
- (41) Cf. BURKERT, *Greek Religion*, 269-271.
- (42) *KRI* VI 23,5-15. Cf. A. J. PEDEN, *The Reign of Ramesses IV*. Warminster 1994, 94-100.
- (3. Pour ce concept, qui se réfère à une tendance générale de l'encyclopédie religieuse en Egypte, voir J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* München 1990 114-123.
- (44) Ce phénomène est particulièrement évident dans les stèles napatéennes, par exemple la Stèle de l'Intronisation d'Aspelta et la Stèle du Rêve de Tanoutamani: A. LOPRIENO, "Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au 1^{er} millénaire avant J.C.", *BSFE* 142 (1998), 20-21.
- (45) Cf. U. VERHOEVEN, "Ein historischer 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I", in M. SCHADE-BUSCH (Hg.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach*. *ÄAT* 35. Wiesbaden 1996, 247-263.

(46) N. G RI MAL, *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire. JE 48863-48866. MIFAO 106. Le Caire 1981, 10,12-11,8*: “Bienvenue en paix! Que ton *ka* soit en paix pour vivifier les Deux Pays, pour restaurer les temples tombés en ruine, pour rétablir leurs statues à leur condition originaire, pour présenter les offrandes votives aux dieux et aux déesses ainsi que les offrandes funéraires aux morts, pour réinstaller le prêtre à sa place et pour réaliser toutes les prescriptions des rituels du culte divin”. Cf. aussi R. A. PIERCE, “Dream Stela of Tanutamani”, in *Fontes Historiae Nubiorum. Vol. I. Bergen 1994, 200*. Cette stèle est Tun des exemples les plus éloquentes de *Königsnovelle* d’époque tardive, comme le montre l’emprunt de certaines tournures aux contes royaux d’époque ramesside: *pars pro toto, wlw ih hn^ε jb=f* (14,5) se retrouve dans plusieurs contes royaux de Ramsès II, par exemple le mariage avec la princesse hittite (KRI II 249, 1-9) ainsi que dans l’eulogie de Ramsès IV dans la Cour de la Cachette (KRI VI 7, 8-9).

(47) P. DER MANUELIAN, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty* (London 1994), 297-385.

(48) Th. SCHNEIDER, “Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des ‘Mythos von den Götterkönigen’”, in A. BRODBECK (éd.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Festschrift Erik Hornung. Berlin 1997, 211, 225-226, 231-236, 242*.

<49> Pour la traduction et la bibliographie de ce texte voir U. KAPLONY-HECKEL, “Das Dekret des späteren Königs Ptolemaios I. Soter zugunsten der Götter von Buto (Satrapenstele), 311 v.Chr.”, in O. KAISER (éd.), *Historisch-chronologische Texte. TUAT I/6* (Gütersloh 1985), 613-619.

(50) G. POSENER, *Le Papyrus Vandier. Bibliothèque Générale 7. Le Caire 1985, 65-66: dd Mrj-r^w n pl ntr l^εnh: ni rl-pr.w nfr(w) m-ss pl htp-ntr [...] ni rl-pr.w shd(w)*.

(51) *wn.jn=f* (= le roi) *rdj.t wlh=f htp.wt hr γbl*: G. POSENER, “Une nouvelle histoire du revenant (Recherches littéraires VII)”, *RdE 12* (1960), 75-82, spéc. 80.

(52) *smlw=k wlsj.w mh-k gm-ws jrj=k h.t-ntr [...] m hw.t-ntr nt Jtmw hft [...] ni shl.w*: pBerlin 23071 verso, x+7-8: G. BURKARD, “Frühgeschichte und Römerzeit: pBerlin 23071 vso”, *SAK 17* (1990), 110-120. Ce texte représente le cadre narratif du “Livre du temple”, étudié par M. J. F. QUACK.

(53) *jw nl-šl=f n tj hy wp(t) hn ni rl-pr.w '(l)y.w n kmy*: Setné et Si-Osiri 4,1-2: F. LI. GRIFFITH, *Stories of the High Priests of Memphis. Oxford 1900, 172-175*.

(54) Une position négative à cet égard a été exprimée récemment par F. HOFFMANN, *Ägypten und Amazonen. Neubearbeitung zweier demotischer Papyri: P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165A. MPER NS 24. Wien 1995, 20*.

(ss) w. SPIEGELBERG, “Aus der Geschichte vom Zauberer Ne-nefer-ke-Sokar. Demotischer Papyrus Berlin 13640”, in *Studies Presented to F. LI. Griffith* (London 1932), 171-80.

<56> BURKARD, *SAK 17* (1990), 107-133.

(57) Cf. Her. II, 170 et le passage de la Grande Stèle de Ramsès IV (KRI VI 23,13) cité plus haut: *nn dm=j m n Tl-tnn* “Je n’ai pas prononcé le nom de Ta-Tenen.”

(58) Stèle BM 147: E.A.E. REYMOND, *From the Records of a Priestly Family from Memphis I. ÄgAbh 38. Wiesbaden, 1981, 165-79, Taf. 12*.

<59> BURKERT, *Ancient Mystery Cults, 4-25*.

<60> *Ibid.*, 87ff.

<61> Cf. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Torino 1994, 415-453*.