



PIHANS • VII

# DES HIÉROGLYPHES À LA CROIX

CE QUE LE PASSÉ PHARAONIQUE  
A LÉGUÉ AU CHRISTIANISME

*par*  
JEAN DORESSE

NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN

LEIDEN

1960

UITGAVEN VAN HET  
NEDERLANDS HISTORISCH-ARCHAEOLOGISCH INSTITUUT TE ISTANBUL

Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul

sous la direction de  
A. A. CENSE et A. A. KAMPMAN

## VII

DES HIÉROGLYPHES À LA CROIX :  
CE QUE LE PASSÉ PHARAONIQUE A LÉGUÉ AU  
CHRISTIANISME



# DES HIÉROGLYPHES A LA CROIX CE QUE LE PASSÉ PHARAONIQUE A LÉGUÉ AU CHRISTIANISME

PAR

JEAN DORESSE

Chargé de Recherches au Centre National Français  
de la Recherche Scientifique



İSTANBUL  
NEDERLANDS HISTORISCH-ARCHAEOLOGISCH INSTITUUT  
IN HET NABIJE OOSTEN  
1960

*Copyright 1960 by*  
Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten  
Noordeindsplein 4a, Leiden

*All rights reserved, including the right to translate or  
to reproduce this book or parts thereof in any form*

Printed in the Netherlands

## TABLE DES MATIÈRES

Abréviations . . . . .	VIII
Préambule . . . . .	1
I. Le legs de l'Égypte antique au monde ancien et au moyen âge . .	3
II. Égypte pharaonique et Judaïsme alexandrin . . . . .	11
III. Le Christianisme en Égypte . . . . .	18
IV. Vraies et fausses survivances pharaoniques . . . . .	19
V. Quelques vestiges pharaoniques dans le Christianisme égyptien .	22
- le signe de la „vie éternelle” (p. 24); arbres sacrés (p. 27); lieux vénérés, pèlerinages et rites divers (p. 30); les miracles: la barque divine du couvent de Metmaq (p. 32); pratiques particulières: circoncision, momification, instruments de musique (sistre), poésie sacrée (p. 33).	
VI. Survivances pharaoniques dans le Christianisme grec et latin . .	35
- reprise de légendes judéo-égyptiennes sur Joseph et ses „greniers” (p. 35), sur les démons enfermés dans des jarres par Salomon (p. 36); symboles hiéroglyphi- ques: grenouille, scarabée, phénix (p. 38); ascétisme égyptien et ascétisme monastique (p. 41); aspersions et baptêmes (p. 42); cycle de l'année et „nati- vité” hivernale (p. 43); les quatre fils d'Horus et les symboles des Évangélistes (p. 44); les cynocéphales de Pount, S. Christophe et S. Mercure (p. 45).	
VII. Cosmogonies égyptiennes, autre-monde égyptien, et Gnose chré- tienne . . . . .	45
VIII. Saint Michel et la balance du Jugement . . . . .	53
IX. L'historiette égyptienne de Setna, et la parabole du pauvre Lazare	56
Conclusion . . . . .	66

## ABRÉVIATIONS

- APAW = *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse.*
- ASA = *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.*
- Berthelot/Ruelle, *Alchimistes grecs*, = *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 volumes: *Introduction, Textes, Traductions*, Paris, 1888.
- Bonnet, *Reallexikon*, = H. Bonnet, *Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.
- BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire.
- BiOr = *Bibliotheca Orientalis*, Leiden.
- BSAC = *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte.*
- BI Eg. = *Bulletin de l'Institut d'Égypte.*
- CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.
- J. Doresse, *Livres Secrets*, T.I / T.II / T.III, = *Les Livres Secrets des Gnostiques d'Égypte*: T. I, *Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion*, Paris, 1958; T. II, *L'Évangile selon Thomas*, Paris, 1959; T. III, à paraître.
- J. Doresse, *Rituel magique*, = *Un rituel magique des Gnostiques d'Égypte*, dans: *La Tour Saint-Jacques*, N° 11/12, 1958, pp. 65—75.
- Festugière, *Révélation* = *La révélation d'Hermès Trismégiste, T.I, L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1941.
- Höpfner, *Fontes* = *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922-1925.
- Kees, *Götterglaube* = H. Kees, *Der Götterglaube im alten Aegypten*, Berlin, 2e édition, 1956.
- Livres Secrets* = J. Doresse, *Les livres secrets* (cité plus haut).
- Patrologie Grecque et Patrologie Latine* = Migne, *Patrologiae cursus completus* . . .
- Pistis-Sophia* = cf. la traduction de C. Schmidt, 2e édition revue par W. Till, dans les *Koptische gnostische Schriften, I. Band, Die Pistis-Sophia, die beiden Bücher des Jeû, Unbekanntes alt-gnostisches Werk*, dans les *Griechische Christl. Schriftsteller* . . . , Berlin; 1954.
- Thorndike = Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science during the first thirteen centuries of our era*, 6 volumes, Oxford et New-York, 1923 sq.
- Wiet, *Murtadi*, = *L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe, Introduction, traduction et notes* par G. Wiet, Paris, 1953.
- ZÄS = *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Altertumskunde.*
- ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.*

## DES HIÉROGLYPHES À LA CROIX: CE QUE LE PASSÉ PHARAONIQUE A LÉGUÉ AU CHRISTIANISME

### *Préambule*

Ce bref exposé est un chapitre préliminaire d'une vaste étude de l'ensemble d'idées, images, traditions et légendes éparses que l'Égypte des Pharaons aurait, sur son déclin, léguées au monde antique, puis inspirées de là, sous des formes de plus en plus factices, à notre Occident. Nous publierons ultérieurement le gros volume sur *Les idées et les images concernant l'Égypte pharaonique, en Occident, du moyen âge au XVIIIe siècle* dont nous avons déjà rassemblé les matériaux. Il se complètera, par la suite, d'un second tome traitant de la perpétuation de cet héritage et de ces souvenirs dans notre Occident, du XVIIIe siècle à la fin du XIXe.

L'exposé particulier, proposé par le fascicule que voici, ne prétend pas être complet. Un examen plus minutieux de l'ancienne littérature copte et copte-arabe, de la littérature chrétienne primitive avec ses apocryphes de toutes tendances, de l'immense hagiographie orientale, devrait apporter plus encore de matériaux. Dans ces quelques pages, nous avons eu pour seul but de fournir une *introduction* méthodique, prouvant avant tout l'existence, dans l'art, les mythes, les idées, les pratiques parfois, de multiples survivances jusqu'à présent négligées parce qu'éparses et imprécises.

Si incomplet que soit encore notre inventaire (nous nous sommes bornés à évoquer, dans les notes seules, bien des sujets qu'il faudrait complètement analyser), il s'y révèle déjà que le nombre de *rapprochements précis* que l'on peut relever et discuter est des plus respectables. Sans doute quelques uns d'entre eux ne prêtent-ils pas à des certitudes absolues: dans certains cas, particulièrement ceux illustrés par la littérature gnostique, il peut s'agir de la persistance d'archétypes, de thèmes qui furent communs aux principales religions de l'Orient ancien et pas seulement propres à l'Égypte pharaonique (pareille observation concerne surtout les mythes associés à la conception du «ciel de la Justice», avec ses entités séductrices; la lutte de Michel contre le dragon; la vision des âmes tirées par lui de l'abîme, et la balance du tribunal divin!). Cependant, les faits, tels qu'ils apparaissent, nous assurent déjà, par leur quantité et par le nombre assez notable de survivances incontestables qui s'y manifestent, que les lignes générales du tableau tracé ici sont fort exactes. Oui, l'Égypte pharaoni-



que a légué au Christianisme et aux hérésies qui l'accompagnèrent à sa naissance bien plus d'images ou d'idées que l'on n'aurait cru au premier abord!

Il est à souhaiter que cette synthèse puisse être encore développée, enrichie d'éléments qui nous ont échappés, et qu'une fois que les faits eux-mêmes auront été bien rassemblés, le *sens* historique et religieux des parallèles qui se manifestent ainsi dans les textes et dans l'iconographie soit à son tour analysé de façon profonde: sans doute alors pourra-t-on saisir, au milieu d'un fatras de survivances pittoresques en apparence mais assez vides de matière, quelques très réels lambeaux de doctrines originales, de pensées précises, qui —du paganisme pharaonique— se transmirent au monde chrétien d'Orient et d'Occident.

I. *Le legs de l'Égypte antique au monde ancien et au moyen âge.*

Tandis que l'étude des survivances du paganisme grec et romain dans notre univers chrétien a été déjà bien efficacement entreprise <sup>1)</sup>, celle des survivances — certes moins nombreuses — originaires de l'Égypte antique n'a guère été effleurée que de façon hative et sans méthode.

Il est vrai que le second problème se pose en des termes tout à fait différents de ceux du premier. Alors que notre univers est l'héritier direct du monde gréco-latin, il ne semble point, à première vue, qu'il ait pu avoir avec l'Égypte païenne, si éloignée de lui dans l'espace et dans le temps, de rapports féconds. On serait même tenté de supposer que la civilisation hellénistique (avec, à sa suite, le monde byzantin et le moyen âge d'Orient et d'Occident) n'ait rien tiré de profond de la terre des Pharaons. Bref, entre la civilisation pharaonique et celles qui lui succédèrent, ont croit sentir un abîme plus large encore que celui qui la sépara de ses contemporaines. Hérodote n'insistait-il pas déjà (c'était l'opinion courante chez les Grecs) sur ce fait que les Égyptiens se montraient, en tout, différents du reste des hommes? Tel est, au premier abord, l'aspect du problème! Mais est-il vraiment possible qu'une civilisation vieille et riche de trois mille années ait disparu en ne laissant au reste du monde que si peu de traces vivantes de ce qu'elle avait créé; et ne peut-on supposer que quelque chose fut tout de même transmis par l'Égypte aux cultures plus récentes, mais que cela s'y fondit au point d'y devenir méconnaissable? Ne devrait-on pas comparer la masse de l'antique civilisation pharaonique à l'eau qu'aurait emmagasiné pendant des siècles un immense barrage, qui se serait rompu subitement dans les temps précédant notre ère et qui aurait alors laissé son contenu s'échapper avec une telle violence qu'une fois répandu de toutes parts, rien de ce contenu primitif n'aurait gardé de forme reconnaissable ni de souvenir de son origine? Sur pareil sujet, on ne pourra parvenir à des conclusions solides que par l'examen méthodique de plusieurs chapitres particuliers portant, chacun, sur une documentation immense et embrouillée.

---

<sup>1)</sup> On ne peut esquisser ici une bibliographie des ouvrages relatifs aux rapports entre la pensée classique et le Christianisme; citons seulement A. J. Festugière O.P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, et l'ouvrage de Dodd, *Bible and the Greeks*, 1935. Dans le domaine artistique, il faut se reporter à Adhémar, *Les influences antiques dans l'art du moyen âge français*, Londres, 1939; J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Londres, 1940; sur un plan plus étroitement esthétique: Emerson Swift, *Roman sources of Christian art*, New York, 1951.

Il faudra, tout d'abord, apprécier de quelle manière et dans quelle mesure les Coptes, les Grecs, les Byzantins, puis l'Occident médiéval, connurent et interprétèrent des monuments et des traditions du passé pharaonique. Des monuments, même notre Occident put en connaître quelques uns de façon directe: Rome se pare encore de plusieurs des obélisques dont l'Empire l'avait embellie; en outre, dès la Renaissance, les curieux virent dégager les restes de l'Iséum, près du Panthéon; dans les alentours de la cité, à Tivoli, on visitait encore les ruines du Sérapéum de la villa d'Hadrien <sup>2)</sup>. Certes, il s'agissait là d'un mélange d'éléments pharaoniques authentiques et d'une égyptianerie romaine de pacotille, telle que celle de la mosaïque de Palestrina où le paysage nilotique apparaît meublé d'idoles fantaisistes, de temples bizarres et d'animaux étranges! Quant aux traditions, aux légendes, les auteurs classiques imités plus tard par les Arabes en avaient recueilli de toutes sortes. De celles-ci, l'étude s'annonce un peu décevante: les connaissances vraies, positives, se trouvent, là, le plus souvent estompées par des contes très populaires <sup>3)</sup>.

Une étude bien plus instructive et passionnante sera celle de l'obscur survie des hiéroglyphes au delà du temps où les Égyptiens en eurent oublié la lecture <sup>4)</sup>. Sans doute le vague souvenir qui en était recueilli par des auteurs tels que Plutarque, Clément d'Alexandrie ou Horapollon n'aurait pas permis de remonter bien loin vers ce qu'avait été leur réelle signification. Pourtant — pour qui aborde pareil examen — des faits surprenants se révèlent. Le plus remarquable exemple de texte hiéroglyphique dont à la fois le sens et le monument original aient été conservés à notre Occident sans que jamais ni l'un, ni l'autre

<sup>2)</sup> Inventaire bibliographique des obélisques et autres monuments égyptiens retrouvés en Italie et dans le reste de l'Europe: dans Porter and Moss assisted by C. W. Burney, *Topographical Bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts...*, VII, *Nubia; the desert, and outside Egypt*, Oxford, 1951, pp. 409-417 et passim.

<sup>3)</sup> Cf. sur les textes arabes qui conservèrent de telles légendes et de telles descriptions de monuments: G. Maspero, *L'abrégé des Merveilles*, dans le *Journal des Savants*, février 1899, pp. 69 sq. et mars 1899, pp. 154 sq. G. Wiet, *L'Égypte de Murtadi fils du Gaphiphe*, Paris, 1953, analyse en détail, dans son introduction au texte pittoresque qu'il réédite, l'ensemble de cette littérature dont quelques versions touchèrent plus particulièrement notre XVII<sup>e</sup> siècle. Le P. Athanase Kircher, de son côté, put disposer, dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, d'un texte arabe aujourd'hui perdu (cf. plus bas, note 69) qu'il indique comme un ouvrage d'«Abénéphi» ayant pour titre: *Sur les hiéroglyphes et les sciences des Anciens Égyptiens*. Cf. aussi, sur d'autres légendes, B. H. Stricker, *La prison de Joseph...* dans: *Acta Orientalia*, 19, 1943, pp. 101-137, qui expose comment des descriptions de la statue d'Imhotep de Memphis, parvenues en Occident, inspirèrent l'étrange figure d'Hermès Trismégiste gravée sur bois au frontispice d'un ouvrage alchimique de 1566. Cf. aussi J. Doresse, *L'Islam chargé de légendes*, dans: *La Table Ronde*, n° 126, juin 1958, pp. 45-46. — À l'article de B. H. Stricker, ajouter: Brockelmann, dans: *Memoirs of the Asiatic Soc. of Bengal*, XII, pp. 1-3, et 119-120, et pll. 1 et 2; Wiet, *L'Égypte de Murtadi*, Introduction, pp. 100-101.

<sup>4)</sup> L'essentiel sur ce sujet peut être trouvé dans les très précieuses *Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Égypte* d'Ét. Quatremère, Paris, 1808; cf. aussi S. Birch, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, traduit par P. Chabas dans la *Bibliothèque Égyptologique*, t. IX, Paris, 1899, pp. 141-181, et H. Sottas et Ét. Drioton, *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, Paris, 1922, pp. 69 sq..

lui soient voilés, est fourni par la traduction grecque et par les textes originaux d'un obélisque de Ramsès II qu'Auguste avait fait transporter à Rome et dresser au Circus Maximus. C'est celui qui orne depuis 1587 la Piazza del Popolo. Ammien Marcellin (XVII, 4) avait copié, pour l'insérer dans son histoire, la traduction grecque de ces textes consignée par l'égypto-grec Hermapion dans un traité — aujourd'hui perdu — sur les obélisques. Nous avons assez mal conservé cette copie d'Ammien Marcellin: les scribes médiévaux qui transcrivirent son histoire latine ignoraient le grec, dans lequel cette citation était conservée, et seuls les plus zélés d'entre eux eurent le courage d'en reproduire lettre par lettre, sans rien en comprendre, une partie! Ce qui reste est cependant suffisant pour nous permettre de constater que les érudits du moyen âge et de la Renaissance ont, par ce document, et à condition de savoir le grec, disposé d'une interprétation exacte bien qu'incomplète d'un texte hiéroglyphique dont l'original même se dressait devant leurs yeux <sup>5)</sup>).

Par malchance, les divers érudits qui, du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'avant Champollion, s'essayèrent au déchiffrement des hiéroglyphes, considérèrent absurdement cette traduction d'Hermapion comme fantaisiste et même, comme inadmissible, pour cette seule raison que l'idée qu'ils caressaient eux-mêmes, a priori, des textes pharaoniques, s'opposait absolument à ce que de telles inscriptions égyptiennes n'aient pu contenir, comme le déclarait Hermapion, que la simple titulature d'un souverain <sup>6)</sup>. Égarés, en effet, par les affirmations d'autres auteurs anciens — grecs et latins —, ces premiers «égyptologues» d'Occident cherchaient obstinément, dans les inscriptions hiéroglyphiques, des révélations ésotériques, cabalistiques, qui ne se trouvaient, hélas, dans aucun des monuments réels dont ils avaient connaissance. Cette erreur fut, dans une large mesure, une des raisons de la lenteur avec laquelle on parvint à déchiffrer l'écriture hiéroglyphique. Et ce principe d'ésotérisme, mal appliqué, fut, après Champollion, aussi brutalement répudié qu'il avait d'abord été aveuglément professé: ce qui eut pour conséquence de faire alors méconnaître la réelle présence de certaines doctrines mystiques inscrites sur d'autres monuments qui, eux, les exprimaient véritablement telles que certains des auteurs classiques les avaient suggérées <sup>7)</sup>!

<sup>5)</sup> Cf. Ad. Erman, *Die Obeliskensübersetzung des Hermapion*, dans: Königl. Preuss. Akad. d. Wiss., Sitzungsberichte, Berlin, 1941, pp. 245-273.

<sup>6)</sup> Que l'on se reporte, par exemple, à Quatremère, l.c., p. 255 sq., qui recense les opinions exprimées par les «modernes» sur cette version. Il cite tout au long la plus brutale: celle de Villoison: «Il est aisé de voir que l'imposteur maladroit qui a voulu faire croire qu'il entendait et traduisait les hiéroglyphes d'un obélisque, Hermapion, n'a fait qu'adapter à un ancien roi... la langue des inscriptions bien postérieures consacrées à la gloire des Ptolémées: c'est comme si l'on donnait à Pharamond les titres de Louis XIV...»

Le P. Kircher se rangeait parmi les contempteurs d'Hermapion! Par contre, sa traduction retint l'attention de Zoëga, *De origine et usu obeliscorum*, 1797, pp. 593 sq. et, bien sûr, de Champollion: *Précis du système hiéroglyphique* (2<sup>e</sup> édit.), 1828, pp. 186 sq.

<sup>7)</sup> Cf. par exemple l'inscription de l'Isis de Saïs rapportée par Plutarque, *De Iside*, 9, et par

Un sujet particulier, mieux étudié que les autres, est celui de la transmission des symboles «hiéroglyphiques» qui furent plus ou moins cultivés en Occident dès la fin du moyen âge. Mais, dans bien des cas, les origines égyptiennes que l'on attribuait à ces symboles étaient fictives: il s'agissait plutôt des fruits bâtards de certaines rencontres entre des «hieroglyphica» d'origine véritablement antique et quelques curieux principes d'interprétation à la fois inspirés par des traités sur les songes — des *Oneirocritica* — et par le réveil des spéculations néoplatoniciennes<sup>8)</sup>.

Un autre chapitre, fort bien étudié, lui, bien que tout n'y soit pas encore clair, est celui du legs de l'astrologie égyptienne. Sur les décans, on dispose déjà de travaux aussi remarquables que celui de W. Gundel, *Dekane und Dekansternbilder* . . .<sup>9)</sup>, étude énorme, qui établit pour chaque détail la filiation existant entre les anciennes représentations célestes égyptiennes et l'abondante littérature astrologique que, par l'intermédiaire d'ouvrages byzantins, se fabriquait le moyen âge latin<sup>10)</sup>.

Proclus, *Commentaire sur le Timée* (cf. Th. Höpfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922, pp. 223 et 680). Cf. Et. Drioton, *Les dédicaces de Ptolémée Evergète II* . . ., dans les A.S.A., T. XLIV, p. 131, qui cite un parallèle égyptien à Plutarque, *De Iside*, XII.

<sup>8)</sup> Sur l'ensemble du sujet, cf. Seznek, *The survival of the pagan gods* p. 99; p. 238, et les nombreuses références qu'il donne, parmi lesquelles K. Giehlow, *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance*, dans: *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses*, BD. XXXII, Heft 1, Vienne, 1915; L. Volkmann, *Bilderschriften der Renaissance* . . ., Leipzig, 1923.

Le texte antique sur lequel spéculaient le plus ces théories était les *Hieroglyphica* d'Horapollon, que l'on trouvera trad. et commentées par: G. Boas, *The Hieroglyphics of Horapollon* . . ., dans *Bollingen Series*, 1950 — particulièrement à la p. 25 et sq., Sbordone, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Naples, 1940; Van de Walle et Vergote, *Traduction des hieroglyphica d'Horapollon*, dans: *Chronique d'Égypte*, 1943. Sur le sujet des rapports avec les «Oneirocritica», cf. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, vol. II, chapitre L, pp. 290 et sq., où sont par exemple mentionnés: le Livre d'*Achmet* sur les songes (qui fut traduit au XII<sup>e</sup> siècle par Leo Tuscus, et qui se prétend tiré, en particulier, de sources égyptiennes telles que «Tarphean, interprète de Pharaon»-; également le *Somptiale dilucidarium Pharaonis*, adressé par Jean de Limoges à Théobald de Navarre vers la fin du XII<sup>e</sup> ou le début du XIII<sup>e</sup> siècles (qui contient de prétendues épîtres échangées entre Pharaon, Joseph, les Magiciens, etc.). La perpétuation au moyen âge de certaines explications de rêves est signalée par A. Volten, *Demotische Traumdeutung*, Copenhague, 1952, pp. 66-78. Ajoutons, sur les véritables interprétations égyptiennes des songes, l'étude de S. Sauneron, dans le volume collectif: *Les Songes et leur interprétation* (= «Sources Orientales», II), Paris, 1959, pp. 18-61.

<sup>9)</sup> L'ouvrage de Gundel (Glückstadt/Hamburg, 1936) est précédé d'une précieuse étude de Schott sur les divinités égyptiennes des étoiles et des décans.

<sup>10)</sup> Cf. aussi Boll und Bezold; *Sternglaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1931; Franz Boll, *Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums* . . ., 1950. L'importance de ce sujet est encore soulignée par le fait qu'un certain nombre de figures fantastiques qui ornent les pierres dites «gnostiques» représentent de tels décans. De même, l'iatromathématique — doctrine associant les astres et les signes célestes au comportement des diverses parties du corps humain — semble bien s'être élaborée en Égypte avant de se répandre dans le monde byzantin et médiéval: cf. Festugière, *Révélation*, t. I, pp. 123 sqq. Signalons enfin que la civilisation pharaonique concevait l'Égypte comme une image textuelle du ciel, telle que chaque nome, chaque cité, ait

D'un point de vue plus vaste, les travaux sur l'astrologie grecque de Gundel, de Kroll, de Boll, de Cumont, groupés autour de l'immense publication du *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, ont pu montrer dans bien des cas des continuités réelles reliant la littérature astrologique byzantine (et, au-delà d'elle, ses héritières arabe et latine) à des sources égyptiennes. Ainsi, l'on a pu admettre que c'est dans les temples ptolémaïques qu'auraient été recueillis les éléments qui se retrouvent plus de quinze siècles après, dans les manuscrits médiévaux du *Liber Hermetis*<sup>11</sup>).

Or, la doctrine astrologique des temples ptolémaïques, pour autant qu'on puisse l'examiner de près, remontait déjà en grande partie (quoi qu'elle comprenne aussi des éléments «chaldéens») à des sources égyptiennes d'âge pharaonique. Donnons-en comme exemple le texte si curieux du papyrus «Carlsberg» n° I<sup>12</sup>. Ce traité cosmologique égyptien, dont le corps est en écriture démotique (donc d'un âge récent) cite, en les conservant en écriture plus ancienne — en hiératique — des écrits astrologiques beaucoup plus antiques, analogues à ceux que l'on voit tracés dans le «cénotaphe» de Séthi Ier. à Abydos ou bien encore dans la tombe thébaine de Ramsès IV. Ainsi s'affirme, de l'astrologie égyptienne pharaonique à celle de l'âge ptolémaïque, puis de celle-ci jusqu'à l'astrologie médiévale, une généalogie particulièrement probante<sup>13</sup>).

Un chapitre, enfin, des plus attachants est celui des survivances et des connaissances que l'on avait pu garder, plus ou moins consciemment, de la religion

correspondu aux détails mêmes des constellations zodiacales: des vestiges de cette doctrine se perpétuèrent chez les Arabes, puis dans l'astrologie juive et, de là, quelques détails en furent encore connus de notre moyen âge! Cf. G. Daressy, *L'Égypte céleste*, dans B.I.F.A.O., t. XII, 1916, pp. 1-34; et: P. Casanova, *De quelques légendes astronomiques arabes considérées dans leurs rapports avec la mythologie égyptienne*, dans B.I.F.A.O., t. II, 1902, pp. 1-38 et particulièrement pp. 20-21.

<sup>11</sup>) Cf. W. Gundel, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos und Astrologie*, München, Bayerische Akad. d. Wiss., 1936; Franz Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937, particulièrement pp. 13-23; et le compte-rendu que J. Bidez a donné de ce dernier ouvrage dans la *Chronique d'Égypte* n° 25, janvier 1938, pp. 139-163.

<sup>12</sup>) H. O. Lange und O. Neugebauer, *Papyrus Carlsberg N° I*, Copenhague, 1940.

<sup>13</sup>) Cette étude critique du développement de l'astrologie à partir de ses origines ptolémaïques, guidée par l'analyse des systèmes qui viennent s'y incorporer (cf. W. Gundel, *Neue astrolog. Texte*, et Fr. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Introduction) semble avoir permis de dégager certaines des lois naturelles auxquelles s'est spontanément conformée l'évolution de ces textes au fur et à mesure de leur dégradation et jusqu'à des âges où leurs formes premières sont devenues méconnaissables. Il serait même intéressant de comparer l'exemple des transformations littéraires qui ont ainsi affecté les écrits astrologiques avec la façon dont ont évolué d'autres catégories d'écrits mystiques aussi complexes. Dans un domaine étranger à l'Égypte, on connaît déjà, par exemple, la manière dont se sont transformés progressivement des écrits tels que ceux de la Gnose juive: cf. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, traduction française, Paris, 1950, chap. II, particulièrement pp. 64-65 et p. 377, note 72; G. Scholem signale, ainsi, que, dans les textes gnostiques juifs, la multiplication de formules magiques complexes — loin d'être une preuve de décadence et de tardives additions — correspond au contraire à l'oeuvre initiale des époques les plus anciennes où des rites étaient

égyptienne antique. Ici, il faut considérer, séparément, le cas des rites et de la magie, et le cas des grands mythes.

Bien qu'en ce qui concerne la magie on manque encore d'études générales, le champ de recherches a déjà été bien préparé, à la fois par de nombreuses publications de documents égyptiens et aussi par des éditions de textes plus tardifs mais apparentés — grecs, coptes, arabes, etc.<sup>14</sup>). Il est facile, à travers ces textes, de constater la persistance de certains rites d'évocation, ou de pratiques magiques, remontant effectivement à l'Égypte pharaonique<sup>15</sup>).

Quant à la conservation d'éléments des grands mythes, soit explicitement relatés par des auteurs classiques<sup>16</sup>), soit obscurément incorporés dans l'Hermétisme et dans la Gnose, soit — enfin — fictivement ressuscités, à partir de ces divers intermédiaires, par les illuminés de la Renaissance et des siècles suivants<sup>17</sup>), il faut, pour les reconnaître et les analyser, se reporter à leurs expressions originelles, c'est-à-dire à la substance de textes hiéroglyphiques dont beaucoup sont encore malheureusement inédits. Remontant aux basses époques, dont les dernières générations d'égyptologues avaient délaissé l'étude pour se consacrer à des recherches plus urgentes, ils n'avaient été parcourus, incomplètement, que par de premiers pionniers tels que Brugsh, Dümichen, etc. . . . , dont les

---

encore pratiqués, tandis que, plus tard, le ritualisme magique fut remplacé par des développements mystiques, d'abord abstraits puis, de nouveau, compliqués, sur le plan mythique cette fois: au cours de cette évolution s'effaçaient de plus en plus, bien sûr, les formes héritées des modèles primitifs. Sans doute de tels principes — assez différents de ceux qu'atteste en général une des littératures dont les procédés d'évolution ont été le mieux étudiés: la littérature hagiographique — pourraient-ils encore être pris en considération pour expliquer les divers états des écrits gnostiques dont la chronologie relative est encore un problème; ou mieux encore, des écrits hermétiques dont le nombre et la variété se prêteraient bien à pareille recherche? Si, par exemple, on voulait juger les écrits hermétiques en fonction des principes d'évolution littéraire révélés par l'étude de la Gnose juive, on serait amené à placer à l'époque la plus ancienne certains traités encombrés de formules, que l'on considère habituellement comme tardifs, et à reconnaître comme des édulcorations postérieures les écrits de l'hermétisme philosophique! Cf. plus bas, p. 9 et note 19, ce que nous disons des versions copte et latine de l'*Asclepius*.

<sup>14</sup>) Bibliographie des textes magiques égyptiens: cf. Ida A. Pratt, *Ancient Egypt*, New-York, 1925, pp. 257 sq., et le second volume du même ouvrage: *Ancient Egypt*, 1925-1941, New-York, 1942, pp. 193 sq. Les formulaires gréco-égyptiens ont été recueillis par K. L. Preisendanz, *Papyri graecae magicae* . . . , Leipzig, 1928-1931. Cf. également K. Preisendanz, *Zur Ueberlieferungsgeschichte der spätantiken Magie*, dans: *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Beiheft 75, 1951, pp. 223-240. Les textes coptes ont été rassemblés et commentés par A. M. Kropp, *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, 3. vol. Bruxelles, 1930-1931; à compléter d'après les références données par Winifred Kammerer, *A coptic bibliography*, Ann Arbor, 1950, numéros 1706-1754. Enfin, on peut encore consulter les notes et références données par Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, pp. 22, notes 74 et sq.

<sup>15</sup>) Cf. J. Doresse, *Un rituel magique des Gnostiques d'Égypte*, dans: *La Tour Saint-Jacques*, numéro 11-12, 1958, pp. 65-75; cf. plus bas, note 135, où nous indiquons quelques additions à faire à cette étude.

<sup>16</sup>) Bien qu'incomplet, le volume de Th. Höpfer, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, Bonn, 1922-1925, reste le seul recueil commode de cette littérature.

<sup>17</sup>) Cf. Seznec, l.c., livre II, chapitre II et particulièrement, ce qui concerne Giraldi.

publications, dans la plupart des cas, ne répondent plus tout à fait à notre actuelle intelligence de la langue hiéroglyphique<sup>18</sup>. Or ce sont uniquement ces écrits qui permettront, d'abord de saisir ce que fut, à sa maturité finale, la pensée théologique des prêtres égyptiens, puis de montrer dans quelle mesure cette pensée put communiquer quelque chose tant aux synthèses d'un Plutarque qu'à des formes de la littérature hermétiste considérées comme bâtarde par les critiques modernes mais qui furent, en réalité, les plus égyptiennes!

Un exemple assez probant serait, pour ce dernier point, celui de l'*Asclepius*. Jusqu'à présent, ce texte hermétiste n'était connu que par une transposition latine; sous cette forme, il pouvait passer pour la production d'un esprit essentiellement hellénique, malgré certaines inspirations orientales. Or, (indépendamment du fait que nous ayons retrouvé récemment, de cet écrit, une rédaction copte dans un manuscrit du IV<sup>e</sup> siècle) on a pu signaler que l'«apocalypse» incorporée dans cet *Asclepius* (§§ 24-26) représente le plus tardif maillon d'une longue chaîne littéraire bien égyptienne: celle des fictives «prophéties» décrivant les malheurs de chaque âge troublé de l'empire des pharaons<sup>19</sup>). De ces pseudo-prophéties, les plus anciens exemples datent, eux, de la XII<sup>e</sup> dynastie: l'on y trouve déjà, très précisément les poncifs que l'*Asclepius* reprend à son tour quelque deux mille ans plus tard, et que notre moyen âge lira et goûtera dans ce tardif écrit<sup>20</sup>)!

Pourtant, c'est à propos des grandes cosmogonies et des conceptions égyptiennes sur l'univers que se préparent les découvertes les plus suggestives. Il y a quelques années, j'avais tenté de suivre les transformations par lesquelles une figure de dieu thébain — le serpent primordial Kematef — avait pu passer dans l'iconographie des pierres gravées alexandrines, puis se rencontrer avec des mythes gnostiques, et laisser enfin un souvenir de sa figure monstrueuse

<sup>18</sup>) Cf. par exemple les inscriptions abordées par Brugsch dans son *Thesaurus* et, plus encore, sa *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, Leipzig, 1888. Cf. aussi les travaux consacrés aux textes de Dendéra, au tombeau thébain de Pedamenopé, etc. par Dümichen. A l'époque actuelle, des textes mythologiques de cette catégorie n'ont guère été abordés que par H. Junker, Ét. Drioton, M. Alliot, F. Daumas, S. Sauneron.

<sup>19</sup>) Cf. J. Doresse, *Visions méditerranéennes*, I, *Apocalypses égyptiennes*, dans La Table Ronde, n° 110, février 1957, pp. 33-35; et J. Doresse *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte*, t. I, Paris, 1958, pp. 260-262.

<sup>20</sup>) Sur la fortune de l'*Asclepius* au XII<sup>e</sup> s., cf. les références recueillies par A. D. Nock et A. J. Festugière dans leur édition du *Corpus Hermeticum*, T. II, Paris 1945, pp. 266-275. Sur l'hermétisme au moyen âge, cf. Thorndike, *A History of magic and experimental science*, vol. II, chap. XLV et XLVI; C. H. Haskins, *Studies in history of medieval science*, p. 375 et index s.v. Hermes; cf. aussi Et. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Paris, 1947, pp. 109-110 et 14. Sur l'hermétisme dans la littérature arabe: L. Massignon, *Inventaire de la littérature hermétique arabe* en appendice à: Festugière, *Révélation*, T. I, Paris, 1944, pp. 384-400. [Le même thème apocalyptique de la ruine de la religion égyptienne se retrouve dans le V<sup>e</sup> des *Oracles Sibyllins*, qu'il y a lieu de rapprocher de l'*Asclepius*.]



dans l'astrologie médiévale<sup>21</sup>). Aujourd'hui, il devient possible de citer des documents beaucoup plus sûrs, des exemples plus remarquables. Les plus nouveaux sont, sans aucun doute, les textes hiéroglyphiques inscrits au premier et au second siècles de notre ère sur les murs du temple d'Esna, et parmi lesquels se lisent, selon M. S. Sauneron qui en prépare la publication, des formules relatives à la création du monde; à la naissance et à l'entretien de la vie sur terre par l'entremise du dieu-potier Khnoum; à la transmission à l'espèce humaine du pouvoir créateur de vie; à la naissance du lotus primordial; à la vie des espèces créées; etc. . . . : je cite, ici, les termes mêmes dans lesquels S. Sauneron catalogue cette littérature<sup>22</sup>). Ces textes d'Esna ne sont point seuls en leur genre! Il restera encore, après cela, à publier la curieuse «genèse» gravée à l'une des portes du petit temple de Médinet-Habou, dont G. Daressy a donné une trop sommaire interprétation, et dont d'autres temples offriraient des révisions parallèles<sup>23</sup>). Il faudra également recourir aux textes des temples de Khonsou et d'Opet à Karnak; à ceux de la Salle dite «de l'Union» (*Sema-taoui*) et de la première des cryptes méridionales de Dendéra . . .<sup>24</sup>). Ce sont de telles cosmogonies qui font sortir toute la Création de l'eau fertilisante, du limon, de l'oeuf primordial, etc. . . . , qui expliquent cette création par le verbe divin, par le claquement de langue ou par le coassement, par le sifflement des serpents primordiaux . . .<sup>25</sup>), qui représentent la perpétuelle résurrection du

<sup>21</sup>) J. Doresse, *A propos d'un dieu gnostique: Chnoubis*, communication (inédicté) faite à l'Institut d'Égypte en avril 1950.

<sup>22</sup>) Cf. S. Sauneron, *Le temple d'Esna: Perspectives nouvelles sur la religion égyptienne au second siècle avant notre ère*, communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, janvier 1957; — *Perspectives nouvelles sur la religion égyptienne: Les textes du temple d'Esna*, résumé dans le Bulletin de la Société Ernest Renan, séance du 22 juin 1957, Nouvelle Série, n° 6, pp. 133-136; *Les Révélation du Temple d'Esna*, dans les Nouvelles Littéraires du 21.8.1958. Il faut souligner la date de ces textes qui remontent essentiellement aux règnes de Trajan et d'Hadrien après lesquels les inscriptions d'Esna manifestent une rapide décadence (cf. S. Sauneron, dans Bulletin de la Société Ernest Renan, l.c., p. 135). Leur substance mérite d'être mise en parallèle, par divers traits, avec celle des écrits de l'hermétisme classique dont la floraison ne semble bien attestée que plus tard (cf. notes de Jér. Carcopino, *L'Hermetisme africain*, dans le volume: *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, 1941, aux pages 286-291 — tout particulièrement pp. 290-291).

<sup>23</sup>) Cf. G. Daressy, *Notice explicative des ruines de Médinet-Habou*, Le Caire, 1897, pp. 16-18; brièvement cité d'après cette *Notice* dans nos *Livres Secrets*, T. I, p. 342, note 30.

<sup>24</sup>) Cf. K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* . . . , dans A. P. A. W., 1929, Nr. 4; C. De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, = *Bibliotheca Aegyptiaca*, XI, Bruxelles, 1958, Dendéra: dans Em. Chassinat, *Le temple de Dendera*, Le Caire, B.I.F.A.O., t. II, 1934, planches CXLIV à CLIII (salle «de l'Union»- et t. V, 1947, planches CCCCXXXI à CCCCXXXVII (crypte sud n° I).

<sup>25</sup>) Sur ces cosmogonies, cf. H. Kees, *Götterglaube*, pp. 270 sq. et, plus particulièrement, p. 272 (sur le «dieu grand»); p. 305 (sur les mythes d'Hermopolis); p. 344 sp. (sur ceux de Thèbes). Encore sur le «dieu grand», cf. Brugsch, *Die Aegyptologie* . . . , 1891, p. 166. Voir également les références données plus bas, note 28.

<sup>26</sup>) Cf. références sur Dendéra données ci-dessus à la note 24; également: Al. Moret, *Le lotus et la naissance des dieux en Égypte*, dans le Journal Asiatique, mai-juin 1917, pp.

soleil par le symbole du serpent *sema-taoui* produit hors du lotus<sup>26</sup>), — sujets d'autant plus intéressants à étudier que l'on retrouve justement des éléments précis de ces mythes dans certains textes hermétiques que l'on avait, jusqu'ici, considérés, pour les distinguer des écrits très soignés du *Corpus Hermeticum*, comme «vulgaires»: par exemple, dans certains rituels magiques, dans les *Kosmopoia* de Leide, etc. . . .<sup>27</sup>).

Qu'il est regrettable — répétons-le — que les textes hiéroglyphiques rapportant les cosmogonies d'Hermopolis et de Memphis n'aient pas encore été — à part quelques brèves analyses de Sethe et de Junker<sup>28</sup>) — non seulement analysés dans leur ensemble mais, même, simplement rendus accessibles par quelque publication méthodique! Nous objectera-t-on que la plupart de ces formulaires hiéroglyphiques ont été transcrits à des âges assez récents pour que leur substance aît accueilli des influences théologiques venues d'ailleurs? — Rappelons sur ce point que l'on peut *prouver* l'ancienneté réelle, égyptienne, de plusieurs de leurs éléments essentiels. C'est ainsi que des textes ptolémaïques du temple de Karnak, où s'expriment certains de ces mythes, ont laissé reconnaître un recours précis, indiscutable, à des codifications de dogmes qui remontent, elles, à la XVIII<sup>e</sup> dynastie<sup>29</sup>): il serait donc téméraire d'attribuer le développement des idées qui se trouvent dans ces hiéroglyphes ptolémaïques à quelque tardive influence hellénique que ce soit!

## II. *Egypte pharaonique et Judaïsme.*

Lié par divers traits aux sujets que l'on vient d'évoquer, il est un problème plus important encore. Il s'agit de ce que la civilisation pharaonique a pu tout spécialement léguer au Christianisme. Ce sujet ne doit pas être confondu avec celui de l'apport particulier que l'Égypte devenue chrétienne — l'Égypte copte — a transmis de sa culture renouvelée au moyen âge chrétien d'Orient et

499-513. Le rôle du lotus dans les cosmogonies égyptiennes vient d'être encore souligné par S. Sauneron et J. Yoyotte, pp. 54-59 de leur contribution au volume collectif: *La naissance du monde* (= «Sources Orientales» I), Paris, 1959.

<sup>27</sup>) Cf. les références recueillies par Festugière, *La révélation* . . . , T. I, pp. 300 et sq.; textes analogues, ibidem, pp. 287 et sq. et — plus particulièrement — Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* . . . , V, VII, VIII.

<sup>28</sup>) Cf. K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* . . . , dans: A.P.A.W., 1929, Nr. 4; H. Junker, *Pyramidenzeit, Einsiedeln*, 1949, pp. 11-25; K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, I, *Das Denkmal memphitischer Theologie, der Shabaka Stein* . . . , Leipzig, 1928; H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Shabaka Inschrift)*, dans: A.P.A.W., Nr. 23, 1939, Berlin, 1940. Sur le texte de Shabaka, cf. J. Spiegel, *Das Werden der alt-ägyptischen Hoch-Kultur*, Heidelberg, 1953, qui attribue au pharaon Snefrou la promulgation de cette doctrine.

<sup>29</sup>) Cf. Ét. Drioton, *Les dédicaces de Ptolémée Evergète II sur le deuxième pylône de Karnak*, dans les A.S.A. T. XLIV, pp. 11-162, particulièrement p. 117 et le tableau récapitulatif p. 157.

d'Occident tant au point de vue artistique que littéraire, théologique, esthétique, etc.<sup>30)</sup>.

Ce problème précis, si important qu'il soit, n'a pas encore été bien étudié. Il ne devrait, d'ailleurs, pas être séparé, en principe, d'un autre sujet, pareillement obscur: celui des rapports qui s'étaient établis, dans les siècles antérieurs, entre l'Égypte et le Judaïsme. Il ne s'agit bien sûr pas, ici, de reprendre le problème bien connu des vieux liens qui provoquèrent de nombreux échanges, surtout littéraires, entre la civilisation pharaonique et celle de l'Ancien Testament<sup>31)</sup>, mais plus spécialement celui des rapports entre la culture pharaonique et les communautés juives d'Égypte, dans les quelques siècles précédant immédiatement notre ère<sup>32)</sup>. C'est dans ce milieu que va s'élaborer, à Alexandrie, la version grecque de l'Ancien Testament: celle des Septante, et qu'à l'autre extrémité du pays la communauté d'Éléphantine développera ses croyances originales.

Sans doute subsiste-t-il, entre Israélites et Égyptiens, le vif souvenir d'une antinomie que, pour les premiers, la lecture du livre de l'*Exode* vient sans cesse raviver. C'est à tel point que, tout particulièrement chez Philon, se développe constamment un ensemble d'allégories que recueilleront ensuite fidèlement les

<sup>30)</sup> Cf. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950. Sur les influences artistiques cf. E. Mâle, *La fin du paganisme en Gaule...*, Paris 1950, pp. 73-79 et pp. 262-263; cf. également la bibliographie très sommaire de l'*Histoire de l'Art* publiée sous la direction d'André Michel, T. I, fascicule 1, 1926, pp. 429-430.

<sup>31)</sup> Cf. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, Neuchâtel, 1929; A. H. Gardiner, dans S. R. Glanville, *The Legacy of Egypt*, Oxford, 1947, pp. 67-71; S. Morenz, dans: *Handbuch der Orientalistik*, herausg. von B. Spuler, I. Bd., *Aegyptologie*, Leiden, 1952, pp. 197-201 (notes bibliographiques assez détaillées!). Une toute récente mise au point du problème des influences littéraires a été fournie par Ét. Drioton, *Sur la Sagesse d'Aménémopé*, dans: *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1958, pp. 254-280. — Peut-être faudrait-il également citer un lien des plus édifiants entre l'Égypte et le monde de l'Ancien Testament: celui qu'illustre la formation de l'alphabet hébraïque, issu d'un certain nombre de hiéroglyphes égyptiens par l'intermédiaire de l'écriture sinaïtique: cf. Sir Alan Gardiner, *Der ägyptische Ursprung des semitischen Alphabets*, dans la *ZDMG*, 77, 1923, pp. 92-120.

<sup>32)</sup> Cf. S. W. Baron, *Histoire d'Israël, sociale et religieuse*, traduction française de V. Nikiprowetzky, Paris, 1956, T. I, chapitres V à VIII et T. II, chapitre I; et plus particulièrement: Em. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901-1909.

<sup>33)</sup> Pour l'Ancien Testament, l'Égypte est l'image de la «terre de servitude». Certains passages de l'*Exode* (par exemple II, 23) ont été interprétés en ce sens; selon Philon (*Legum Allegoria* III, 212 et 236, et *Sacrifices d'Abel et de Caïn* 48-51), l'Égypte est de type même de la matière et du corps lié aux passions tandis que Pharaon — seigneur et maître de Madame Putiphar! — est l'esprit attaché au plaisir, dispersant l'âme et la détournant du bien. Le fait que l'égyptienne Agar était esclave (*Genèse* XVI, 1-16) allait être compris comme un symbole de même nature: cf. *Galates*, IV, 23-31, puis les *Extraits* du gnostique *Théodote* (édition Sagnard, Paris, 1948, § 56,5). Enfin, la Mer Rouge passe pour représenter les «eaux perverses». Donnons-en pour exemple un passage de la notice des *Philosophoumena* du pseudo-Hippolyte sur les Pérates (= V, 16)! Ces sectaires auraient commenté la citation d'Héraclite: «l'eau est la mort des êtres vivants», dans les termes que voici: «C'est de cette mort... que périrent les

exégètes chrétiens: l'Égypte — la «Maison de Servitude» — et le Nil sont l'image de la matière et du corps esclave des passions, tandis que Pharaon lui-même représente la dispersion de l'âme loin du bien, et l'asservissement au plaisir <sup>33</sup>)!

Et pourtant, d'une religion à l'autre, des mélanges et des échanges de mythes s'opèrent! Dans le cadre de l'histoire, certains Juifs veulent harmoniser le passé biblique avec les chroniques pharaoniques traditionnelles: Eupolème, dont l'ouvrage s'arrête aux années 158/157 B.C., présente Moïse comme le premier des Sages, l'inventeur des lettres, véritable figure d'Hermès l'égyptien! Plus tard, au début de notre ère, Artapan développe des thèses plus sensationnelles encore: il entreprend de démontrer que toute la culture égyptienne provient d'origines juives. Abraham aurait été le maître d'astronomie des Pharaons; Joseph, par son gouvernement, aurait conquis l'affection du peuple; Moïse, identifié plus fortement encore avec Thoth-Hermès, aurait été à la fois l'inventeur de la philosophie, de l'écriture hiéroglyphique et même du culte rendu par les Égyptiens aux animaux <sup>34</sup>). C'est ainsi que chronologie égyptienne et chronologie biblique vont définitivement se mêler au point que le biblique Misraïm passe pour l'un des fondateurs de l'empire des pharaons et se glisse, grâce à d'impudentes interpolations, dans la chronique égyptienne jadis rédigée, en grec, par l'égyptien Manéthon <sup>35</sup>)!

Ce remaniement des chroniques va, d'ailleurs, vite devenir d'autant plus profond qu'une violente polémique entre Égyptiens et Juifs s'élève à leur sujet et que, de part et d'autre, l'on se répond à coup de légendes de plus en plus apocryphes qui viennent se mêler aux plus anciennes traditions <sup>35a</sup>). Ainsi vont se diffuser

Égyptiens avec leurs chars dans la Mer Rouge. Par «Égyptiens», les Pérates signifient tous ceux qui ignorent ces mystères [= leurs enseignements gnostiques]. Pour eux, sortir de l'Égypte, c'est sortir du corps; car le corps, d'après eux, est une petite Égypte. Traverser la Mer Rouge, c'est franchir l'eau de la corruption — eau qui n'est autre chose que Kronos [= le démiurge pervers de ce bas-monde, le dieu inférieur né des eaux de l'abîme]. Etre de l'autre côté de la Mer Rouge, c'est avoir dépassé [= d'où le nom de «pérates»: «ceux qui ont traversé»] la génération [d'ici-bas]... L'Égypte sera plus encore associée à de tels symboles dans le célèbre «hymne de la Perle» des *Actes de Thomas* (cf. M. R. James, *The apocryphal New Testament*, pp. 411-415). Mêmes expressions chez les Manichéens: à sa mort, Mani est dit: «quitter l'Égypte», c'est-à-dire la matière (Andreas-Henning, *Mitteliranische Manichäica*, III, p. 18). Le Nil coulant du Sud vers le Nord est en outre, de ce fait, l'image mystique de toute eau impure, tandis que le Jourdain qui est orienté dans la direction opposée est, lui, le symbole de toute eau purificatrice. Sur ce symbolisme particulier du Nord et du Sud, cf. J. Doresse, *Livres secrets...*, T. I, p. 72 note 115; p. 76, et p. 303.

<sup>34</sup>) Sur Eupolème et Artapan, cf. les références données dans Schmid-Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, II. Teil, I. Band, München, 1920, §§ 634-635, qui renvoie plus particulièrement à Freudenthal, *Hellenistische Studien*, Breslau, 1875.

<sup>35</sup>) Cf. l'édition de W.G. Waddell (*Manetho...*, dans le volume n° 350 de la Loeb Classical Library, 1948), Introduction, pp. XV-XX et texte aux pages 7, 9, 15, 25, 233, 235, 239.

<sup>35a</sup>) Cf. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes...*, 2ter. Teil, § 31, V, *Die Proselyten*, et — sur Apion — § 33, VI, 5. Certains de ces arguments antisémites sont déjà connus d'Hécate d'Abdère; cf. Baron, *Histoire d'Israël*, t. I, p. 256 sqq..

des fictions populaires en vertu desquelles Moïse est assimilé à Osoronnothris — à Osiris — <sup>36)</sup>, ou passe, tout au moins, pour avoir été à l'origine un prêtre d'Osiris <sup>37)</sup>. Des apocryphes se rédigent au sujet des magiciens Jannès et Mambres qui se seraient opposés à Moïse en présence de Pharaon <sup>38)</sup>. Sur

<sup>36)</sup> Cf. le formulaire magique grec intitulé: «Stèle de Jéou le peintre»: «Je suis Moïse, ton prophète...; je suis Osoronnothris...» — cité par Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 184-185.

<sup>37)</sup> Cf. le fragment 54 de Manéthon (édition Waddell, p. 130), et Reitzenstein, *Poimandres*, p. 185. Si certaines de ces légendes apocryphes sur Moïse purent sortir de l'imagination de Juifs égyptianisés, il en est aussi qui ne peuvent avoir été élaborées que par des Égyptiens: le rituel magique démotique de Londres et de Leyde (verso, col. XII) fait allusion, dans un charme d'amour, à la passion violente dont un dieu «fils de Sopéd» fut enflammé «pour Moïse qui allait à la colline de Ninaréto offrir de l'eau à son dieu et seigneur Iaô Sabaôth».

<sup>38)</sup> Les deux magiciens d'*Exode* VII, 8, apparaissent dans la tradition, à partir d'un apocryphe juif d'époque hellénistique (fâcheusement perdu pour nous) sous les noms de Ἰαννῆς et de Ἰαμβρῆς ou Μαμβρῆς. Ce *Livre de Jannès et Jambres* est mentionné dans la seconde épître à *Timothée*, III, 8. Plinie, *Histoire Naturelle*, XXX, 1, 11, cite Jannès en le mettant au même rang que Moïse. Dans son *Apologie*, § 90, Apulée le cite aussi aux côtés de Moïse sous le nom de Iohannès. Citons encore Numénios (Eusèbe, *Préparation Évangélique*, IX, 8 = fgt. 18, édit. Leemans), et Origène (*C. Celse*, IV, 51 et *Commentaire sur s. Matthieu*, 23,37 et 27,9). Nos magiciens sont encore cités dans le Talmud (cf. Ganschinietz, dans la *Realencyklopädie*, s.v. «Jannes»; cf. également l'ensemble de références donné par Schürer, *Geschichte d. jüdischen Volkes*, T. III, 3e édition, p. 292; Franz Cumont, dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. 114, 1936, pp. 19 sq.). Jannès et Jambres apparaissent aussi dans les apocryphes chrétiens: selon les *Actes de Pilate*, Jannès et Jambres étaient considérés comme dieux par les Égyptiens (cf. M. R. James, *Apocryphal N.T.*, p. 101); dans le livre IV de l'*Histoire apostolique d'Abdias*, le souvenir de Jannès et de Mambres est évoqué à propos des magiciens Zaroës et Arfaxat contre lesquels les Apôtres ont à lutter; dans l'*Évangile de Barthélemy* (cité par James, l.c. p. 178), l'apôtre interroge Béliar [= Satan] qui lui révèle que: «Simon le Mage, Zaroës et Arfaxir, Jannès et Mambres, sont mes frères!» Le décret du pseudo-Gélase contre les écrits hérétiques (VIIIe siècle) mentionne encore le livre intitulé *Poenitentia Iannis et Mambre*. Mambres apparaît aussi dans la littérature alchimique: on lit, au § 8 du *Premier livre du Compte final* de Zosime (dans Berthelot et Ruelle, *Alchimistes grecs*, Paris, 1888, *Texte*, pp. 244-245 et *Traduction* p. 235): «... offre des sacrifices... tels que ceux qu'a préconisés Membrès, s'adressant à Salomon roi de Jérusalem...» (sur cette correspondance apocryphe avec Salomon, cf. les hypothèses un peu audacieuses de Reitzenstein, *Poimandres*, p. 186, et les annotations de W. Scott, *Hermetica*, IV, p. 139 et 140 note 1: selon ce dernier, Membrès serait «Mêmrâ», le Verbe divin, tandis que Jannès et Mambres seraient les modèles des anges Harout et Marout, qui, selon le Coran II, 96, enseignent aux hommes la sorcellerie!). Ces légendes devaient parvenir jusqu'à notre moyen âge: il existe, sur Jannès et Mambres, un fragment latin et vieil-anglais (cf. Förster, dans: *Archiv für d. Studium der neuen Sprachen und Literaturen*, 108, 1902, pp. 15-28).

Certaines fables égyptiennes désignaient un temple funéraire des âges pharaoniques comme le «tombeau-jardin» — le κηποτάφιον — des deux magiciens. Il existait encore au IVe siècle (cf. plus bas, note 61).

La littérature arabe allait oublier les noms prêtés à ces deux magiciens, ou bien faire peut-être, de Jannès et Mambres, les anges Harout et Marout! Pourtant, en Égypte même, on conserva une tradition selon laquelle Pharaon, pour les opposer à Moïse, aurait fait venir ces deux sorciers de la ville d'Antinoé (qui n'aurait d'ailleurs pu être, si l'histoire était réelle, que l'antique Hérour, lieu consacré aux divinités Khnoum et Hékét et où, bien des siècles avant qu'y soit construite la romaine Antinoé, s'élevait un temple de Ramsès II). Sur ces légendes arabes, cf. Makrizi (cité par J. Maspero/G. Wiet, *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Égypte...*, Ière série, fasc. I, Le Caire, 1914, pp. 25-27); cf. aussi G. Wiet, dans son *Mur-*

Salomon courent des légendes d'après lesquelles le grand roi aurait conjuré les mauvais esprits en les enfermant dans des urnes de bronze qu'il aurait ensuite envoyées aux prêtres d'Égypte<sup>39</sup>). On écrit peut-être aussi certains «Livres Ptolémaïques», dont le seul nom nous est parvenu, et qui auraient combiné les théologies juive et égyptienne: faut-il s'en étonner? — Mais qu'on lise dans l'apocryphe IIIe livre de *Baruch* ce qui est dit du Phénix qui, de ses ailes étendues — ce qui suggère un peu le disque solaire ailé sculpté au linteau des portiques égyptiens — protégerait les humains des rayons ardents de l'astre devant lequel il vole en cercles<sup>40</sup>)! D'ailleurs, ce syncrétisme judéo-égyptien allait se distinguer par des traits plus indiscutables, et plus riches en conséquences: des théories mystiques liées, les unes au dieu asiatique Seth, les autres à des exégèses de la *Genèse* exaltant le rôle et la figure d'Adam.

On sait que, depuis les origines de leur histoire, les Égyptiens maudissaient un dieu auquel ils accordaient en même temps un de leurs plus grands cultes: Seth, ennemi d'Osiris. Sans doute s'agissait-il là, surtout, de croyances populaires dont les détails, aujourd'hui, nous échappent, mais qui furent assez vivaces dans certaines régions (ou dans certains milieux) et dont la persistance jusqu'aux

---

*tadi*, p. 69 et note 6-8 et pp. 102-103; Abou-Salih, 86b-87a, prétend qu'Antinoé aurait été construite pour certains sorciers par un des fils du légendaire héros Qift; selon Yaqoubi, *Les Pays*, traduction G. Wiet, p. 186), on aurait encore constaté à «Ansina» au moyen âge la persistance des pratiques de sorcellerie qui passaient pour y avoir été instituées par les anciens magiciens!

<sup>39</sup>) Sur Salomon et les hydries dans lesquelles les Génies auraient été enfermés par lui et envoyés en Égypte, cf. le mystérieux *Livre des Sept cieux*, cité par un traité de Zosime (que Berthelot reproduit dans sa *Chimie au moyen âge*, T. II et que l'on trouve, commenté d'après cet ouvrage, dans Scott, *Hermetica*, T. IV, pp. 140-141); cf. aussi l'*Arkhangéliké* de Moïse, où le magicien, à qui sont prêtées les formules citées menace les démons en leur rappelant comment jadis Salomon les a fait enfermer par l'ange Gabriel dans des urnes de bronze; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 295 (textes et note 2); également C. C. Mc Cown, *The Testament of Solomon*, Chicago, 1922; Delatte, *Anecdota Atheniensia*, Liège-Paris, 1927, pp. 224 et 226; puis nos *Livres Secrets*, T.I, p. 194, et t.II, pp. 9 et 11 où nous signalons l'emploi de ce mythe dans un traité gnostique anonyme restitué par la bibliothèque copte de Khénoboskion (écrit n° 40 de notre inventaire): ce dernier ouvrage prétend tenir ses références aux «hydries qui sont en Égypte» d'un *Livre Sacré*, manifestement gnostique d'après les quelques citations qui en sont encore faites par le même traité copte, mais que nous ne connaissons pas autrement (il se peut, cependant, que l'on doive reconnaître une tardive déformation de ce *Livre Sacré*, aujourd'hui perdu, dans l'écrit latin intitulé *Livre Sacré de Salomon* que conservent divers mss. des XIVe/XVe siècles; cf. Thorndike, l.c., vol. II, p. 280, notes 3, 4 et 5, et pp. 283-289). Références plus générales à ces anecdotes de Salomon et des génies: Mc Cown, *The christian tradition as to the magical wisdom of Solomon*, dans le *Journal of the Palestine Oriental Society*, T. II, 1922; bibliographie citée par Festugière, *Révélation*, T.I. p. 280 note 6; et — pour les traditions arabes — dans H. A. Winkler, *Siegel und Charaktere in der Muhammedanischen Zauberei*, (Beihefte zu «Der Islam», VII), 1930 — plus particulièrement p. 129.

<sup>40</sup>) Sur les «Livres Ptolémaïques», cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 186. III. *Baruch*: cf. Charles, *The Apocrypha and the Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. II, pp. 536-537. Sur le Phénix, cf. plus bas, note 101.

dernières lueurs de la civilisation pharaonique est certifiée par quelques passages du *De Iside* de Plutarque. Tandis que les fidèles du dieu des morts, Osiris, maudissaient Seth et dénigraient son domaine (l'Orient du ciel où se trouvaient les paradis solaires), les tenants de Seth qui, lui, était associé à la barque du soleil, couvraient de sarcasmes les obscurs abîmes souterrains et les eaux inférieures où étaient les enfers osiriens (cf. Drioton, compte-rendu de A. de Buck, *Egyptian Coffin Texts VI*, dans: Bibliotheca Orientalis, XV, n° 5, 1958, p. 188). Or les Égyptiens voulurent assimiler à Seth des divinités solaires asiatiques plus ou moins bien définies. Seth étant considéré par eux comme un être à tête d'âne et auquel l'âne était consacré, ces assimilations expliquent l'origine des allégations d'après lesquelles Juifs, puis Chrétiens, auraient adoré un dieu à tête d'âne <sup>40a</sup>). Allégations calomnieuses? Ou bien Israël ne connut-il pas un culte solaire populaire qui les aurait justifiées? — En ce qui concerne les époques anciennes, on ne trouve point trace de tels mythes, mais divers indices en suggèrent, parallèlement à la religion mosaïque, l'existence. Que l'on se souvienne à ce sujet du *Psaume CIV*, dont le modèle fut un hymne égyptien au disque Aton. Rappelons encore les interdictions du *Deutéronome* (IV, 19 et XVII, 3), puis celles édictées par Josias (II Rois, XXIII, 5 et 11) contre une vénération obstinément rendue à l'astre du jour et qu'Ezéchiel (VIII, 16) aurait encore vu pratiquer par les desservants mêmes du Temple. Que l'on note encore comment le livre sapientiel judéo-égyptien d'*Aménémopé* (en partie parallèle au livre des *Proverbes*) glorifie lui aussi le disque solaire (cf. Drioton, *Aménémopé*, pp. 269-271). Le culte du soleil levant aurait encore été connu des Thérapeutes et des Esséniens, si l'on en croit les auteurs qui nous ont instruits à leur sujet. Il faut, en tout cas, en reconnaître une expression certaine dans les curieux mythes des phénix et des «khalkhydres» escortant prétendument le char du soleil, selon certains apocryphes des alentours de notre ère que nous avons eu l'occasion de citer ici. Et ne prétend-t-on pas, enfin, qu'une telle vénération aurait même influé sur l'orientation des églises chrétiennes vers l'Orient? (cf. Drioton, *Aménémopé*, p. 280). Or, si nous nous en tenons aux documents que l'on possède sur les syncrétismes judéo-égyptiens des alentours de notre ère, il est certain que l'on y entrevoit bien des traits d'un culte populaire explicitement voué à Seth, dieu solaire, en son rôle d'adversaire d'Osiris, dieu des ténèbres. C'est ce qu'illustrent les rituels magiques tant démotiques que grecs où s'entremêlent les éléments égyptiens et judaïques; c'est ce dont témoignent d'étranges statuettes de Seth-Abéraménthô, et certaines gemmes gravées consacrées à cet Abéraménthô ou bien encore à des sujets anti-osiriens (cf. ici, p. 52, note 141: Baïnkhoôkh; cf. également des figures qui paraissent représenter le rapt de la momie d'Osiris, tel qu'il serait évoqué par le papyrus magique démotique de

<sup>40a</sup>) Cf. note 134.

Londres et de Leyde, colonne XV, ou par la malédiction latine publiée par G. Maspero, *Études*, II, 297). Les Gnosés christianisées n'eurent qu'à recueillir ces mythes: ainsi firent-elles de Seth-Abéramenthô, maître du point le plus élevé de la voûte céleste, un équivalent de Jésus <sup>41</sup>), tandis que son adversaire Osiris, souverain des eaux obscures et des abîmes infernaux, se transformait en Saclas (= Sokaris? — Cf. ici, p. 46, note 131), créateur de ce bas-monde! <sup>42</sup>)

En même temps se développaient, à partir d'audacieuses exégèses des premiers chapitres de la *Genèse*, des théories mystiques inspirées par le thème de la chute d'Adam et exaltant son relèvement, sa remontée à travers les espaces célestes vers les lieux d'en-haut. On devine déjà l'ébauche de ces thèmes dans un passage du livre biblique de la *Sagesse* sans doute composé en Égypte! Dans les croyances populaires des papyrus magiques, cette même mystique d'Adam s'associe, tantôt à des éléments encore égyptiens, tantôt aux mythes gnostiques «séthiens» que nous avons mentionnés <sup>43</sup>).

L'intérêt particulier que l'histoire de ces synthèses judéo-égyptiennes offre pour notre sujet, c'est de nous faire déjà entrevoir à quel point le Christianisme, s'implantant en Égypte, allait y trouver un certain nombre de notions bizarres qu'à cause de leurs prétextes bibliques il lui serait difficile d'ignorer et d'éliminer. D'autant plus que ces spéculations judéo-égyptiennes allaient jouer un grand rôle dans la genèse de trois phénomènes qui distinguèrent les premiers siècles de l'Égypte devenant chrétienne, — phénomènes dont le troisième devint même inséparable du Christianisme égyptien: il s'agit: 1°) de l'inspiration particulière de certains thèmes hermétistes; 2°) de la création et de l'enrichissement de certains mythes gnostiques (qui ne sont d'ailleurs pas les plus essentiels à la structure mythique de la Gnose!); 3°) enfin et surtout de la créa-

<sup>41</sup>) Cf. J. Doresse, *Livres secrets*, T.I, pp. 109, 115, 130 note 85 et sq.; E. Peterson, *La libération d'Adam de l'Ανάγκη*, dans la Revue Biblique, 1948, pp. 199 sqq.; Preisendanz, *Akephalos, der kopflose Gott*, Leipzig, 1926 — tout particulièrement pp. 17 sq.; figurine en bronze, égyptienne, d'un Seth à corps humain ceint d'un pagne et à tête d'âne sur le socle de laquelle, dans une inscription en lettres grecques, figure le nom d'«Abéramenthô»: publiée par G. Roeder, *Bronzefiguren...*, 1957, § 99c et planche 72g; sur le nom d'Abéramenthô, cf. nos *Livres Secrets*, T.I, pp. 81, et 123 note 12.

<sup>42</sup>) A ces assimilations d'Osiris avec Saclas, c'est-à-dire avec le Créateur illustré par la *Genèse* (cf. sur ce point, plus bas, les notes 131, 141, 148), s'accordent certaines traditions de la littérature magique et alchimique généralement postérieures à notre ère: Reitzenstein, dans son *Poimandres* (pp. 184-185), en cite quelques passages où Osiris est expressément identifié avec le «dieu des Hébreux», avec Sabaôth! Cf. aussi une identification analogue de la «sagesse» de Sophé l'Égyptien (= le pharaon Chéops) avec la doctrine du «divin seigneur des Hébreux et des puissances, Sabaôth», dans le *Livre véritable de Sophé...* écrit alchimique attribué à Zosime (cf. Berthelot/Ruelle, *Alchimistes grecs*, Traduction, pp. 206 sq.).

<sup>43</sup>) Cf. Dupont Sommer, *Adam, père du monde...*, dans la Revue de l'Histoire des Religions, 1939, p. 18 sq.; E. Peterson, *La libération d'Adam...*; J. Doresse, *Les livres secrets*, T.I, pp. 112-115.



tion de la langue copte, c'est-à-dire de cette forme de langue égyptienne qui, écrite au moyen de l'alphabet grec, servit à ses débuts à des traductions (par conséquent juives) de livres de l'Ancien Testament <sup>44)</sup>, avant de passer au Christianisme et de devenir le véhicule des Évangiles, canoniques ou hérétiques, dans la vallée du Nil <sup>45)</sup>.

\*\*\*

### III. *Le Christianisme en Égypte.*

Veut-on compléter cette image sommaire du cadre dans lequel le Christianisme égyptien a dû naître? Ajoutons quelques mots pour caractériser ce que fut dans les premiers siècles, le développement de cette chrétienté: essentiellement une suite de luttes: tout d'abord, contre l'autorité impériale païenne qui s'imposait par des persécutions sanglantes; plus tard — lorsque l'empire fut devenu chrétien — contre l'église de Byzance. Dans cette seconde période, les Coptes se distinguèrent en outre par l'acharnement avec lequel ils poursuivirent leurs compatriotes païens. Il est vrai que, sauf à Alexandrie, ils n'eurent plus affaire qu'à des cultes très déchus. Les plus imposantes des constructions romaines de temples égyptiens avaient été dues à Auguste et à Tibère, puis à Domitien, Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux. Au III<sup>e</sup> siècle, pareils ouvrages deviennent subitement plus rares: on ne note guère plus que l'oeuvre de Dèce, à Esna, avec ses inscriptions hiéroglyphiques — les dernières que l'histoire connaisse! Valérien et Dioclétien poursuivent quelques travaux à Armant; enfin Valens (364-378), le dernier, laisse sa marque au Tétrapyle d'Athribis: mais, quelques années seulement après cela, la destruction systématique des temples est entreprise par les foules chrétiennes! Les sanctuaires de Memphis, et le prodigieux Sérapéum d'Alexandrie (où inscriptions et figures égyptiennes se mêlaient à

<sup>44)</sup> On connaît des traces d'une tradition selon laquelle, de même que l'Ancien Testament fut traduit de l'hébreu en grec par les LXX pour l'usage des Juifs hellénisés, certains de ses livres auraient également été l'objet d'une version égyptienne. Cf. l'alchimiste Zosime, *Sur la lettre Oméga*, § 10 (cité dans *Festugière, Révélation*, p. 268); des traditions juives gardent le même souvenir: cf. *Baraitha Sabbath*, 115a et *Megilla* 18a, où il est dit que la Thora aurait été traduite en égyptien, en mède, en élamite et en grec; Erman, dans la *Z.A.S.*, 1897, p. 109, supposait qu'il aurait effectivement existé une version démotique de l'A.T., ce qui n'est pas impossible puisque l'on a retrouvé des écrits aussi extraordinaires qu'un texte araméen de langue, en écriture démotique! Mais peut-être ne s'agit-il, dans les documents que nous citons, que d'allusions aux premières versions *coptes* de l'Ancien Testament? [Si réellement la naissance de la «langue» copte — qui consista, exactement, dans le remplacement de l'écriture hiéroglyphique par une écriture alphabétique — fut ainsi due à l'initiative de Juifs égyptianisés, ce phénomène mériterait d'être mis en parallèle avec l'épisode plus ancien que fut la naissance de l'alphabet sémitique à partir de l'écriture hiéroglyphique.]

<sup>45)</sup> Bien que répandue en dehors des Égyptiens — des Coptes — eux-mêmes, la langue copte n'allait pas être absolument ignorée des étrangers: cf. le cas de saint Épiphane (*Panarion*, LXVII) qui a combattu le Gnostique Hiéracas en faisant lui-même usage du copte cf. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, p. 43).

l'ensemble, de style hellénique, du monument) furent dévastés à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Plus tard, les temples d'Abydos, de Dendéra, de la nécropole thébaine, cédèrent à la violence obstinée des ascètes qui en chassèrent les derniers fidèles pour établir leurs monastères dans ces différents lieux <sup>46</sup>). Le temple de Philae resta plus longtemps fréquenté par la foule des nomades Blemmyes, que Byzance devait ménager: pourtant il fut à son tour fermé, le dernier de tous, sous Justinien <sup>47</sup>)! C'est dire, en tout cas, que nos Chrétiens d'Égypte eurent loisir de voir s'agiter encore pendant quelques bons siècles ces survivances déchues du monde des Pharaons!

#### IV. *Vraies et fausses survivances pharaoniques.*

Ces quelques jalons ayant été placés, examinons notre sujet dans tous ses détails, en nous reportant à chaque fois aux documents originaux. En effet, bien que divers érudits aient déjà tenté de signaler certaines «survivances» pharaoniques dans le Christianisme d'Égypte et des autres contrées, bien des traits qu'ils ont soulignés sont, dans la plupart des cas, assez contestables.

Rappelons ici comment on a voulu reconnaître dans certaines statues d'Isis et d'Harpocrate — Horus l'Enfant — un modèle des figures de la Vierge assise tenant l'Enfant Jésus. Certes, un texte authentiquement chrétien — le *Chronicon Paschale* — rapporte une légende qui suggérerait ce rapprochement: celle-ci prétend que le prophète Jérémie aurait annoncé aux prêtres égyptiens la future naissance du Sauveur, de sorte qu'ils se firent des images de la Mère et de l'Enfant pour les adorer d'avance <sup>48</sup>)! Mais il ne s'agit là que d'une légende attestée fort tardivement: le *Chronicon Paschale* date de 629. Or un savant tel que P. Perdrizet n'a pas hésité à faire entendre, sur ce même thème, que ces

<sup>46</sup>) Sur les fermetures de temples et la décadence du paganisme, cf. J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, pp. 34-35 qui réfère à la fermeture du sanctuaire d'«Apollon» à Abydos, à celle du temple de Philae, au cas de sanctuaires païens renversés au début du VII<sup>e</sup> siècle, par le Patriarche d'Alexandrie, Andronic. Le même auteur signale que la momification était encore fidèlement pratiquée par les païens au V<sup>e</sup> siècle. Vers 570, un notable d'Antaïopolis put être publiquement accusé de paganisme.

Cf. également J. Maspero, *Théodore de Philae*..., dans la Revue de l'Histoire des Religions, t. LIX, p. 302 sq.; du même: *Les papyrus Beaugé*, dans le B.I.F.A.O., T. X, 1912, pp. 131-157; du même: *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, dans le B.I.F.A.O., T. XI, pp. 163-195. Autres références: Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV<sup>e</sup>, V<sup>e</sup>, VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles*, dans les Mém. M. Miss. Arch. Fr. au Caire, IV, 1888-1895, pp. 45-46, 66-67, 685-687, 791-793. Conversion des païens de la région d'Hermopolis, cf. la biographie d'Apollo, fondateur du monastère de Baouït, dans l'*Histoire Lausique*, LII. Sur la fermeture des derniers temples de la nécropole thébaine et de Dendéra, cf. J. Doresse, *Saints coptes de Haute-Égypte: Les monastères, de Djémeh à Benhadab*..., dans le Journal Asiatique, 1948, pp. 247-270; *Monastères coptes thébains*, dans la Revue des Conférences Françaises en Orient, nov. 1949; et *Monastères coptes aux environs d'Armant en Thébaïde*, dans les *Analecta Bollandiana*, T. LXVII, *Mélanges P. Peeters*, I, 1949, pp. 327-349.

<sup>47</sup>) Cf. J. Maspero, *Théodore de Philae*, et la pittoresque histoire copte des moines du désert

figures d'Isis et d'Horus auraient préparé la voie au culte, qualifié par lui de « catholique », de Marie et de l'Enfant Jésus <sup>49</sup>). Est-il nécessaire de faire observer ici que, même si le Christianisme laissa ses peintres interpréter le groupement et l'attitude de pareilles statues égyptiennes (modèle que d'autres statues païennes auraient, d'ailleurs, pareillement pu fournir), ce n'est sans doute point à un emprunt iconographique de ce genre qu'il dut le développement de croyances et de dogmes en eux-mêmes fort complexes, fort précis, et trouvant des raisons bien naturelles dans des détails purement évangéliques <sup>50</sup>)!

On a pareillement voulu assigner une origine pharaonique à une image que l'Égypte chrétienne avait largement diffusée: celle de saint Ménas priant, entre deux chameaux agenouillés, telle qu'elle fut répandue dans tout le monde chrétien par les fioles de terre-cuite dans lesquelles les pèlerins colportaient l'eau miraculeuse de son sanctuaire. Mais ces effigies ne sont point attestées, en Égypte même, avant le Ve siècle et, d'autre part, rien ne prouve — malgré leur composition un peu analogue à celle de bas-reliefs montrant Horus debout entre deux crocodiles — qu'elles aient eu quelque modèle égyptien païen <sup>51</sup>).

Encore plus trompeur a été le cas des images de saints guerriers chargeant à cheval, si fréquentes dans l'art de cet Orient chrétien qui, d'ailleurs, prêta d'abord cette figure, vulgarisée par d'innombrables amulettes, à Salomon transperçant les démons <sup>52</sup>)! Selon certains érudits, ces figures remonteraient à « des » images égyptiennes du dieu Horus représenté sous l'aspect d'un cavalier à tête de faucon frappant de sa lance un crocodile <sup>53</sup>). Mais le seul, l'unique modèle égyptien que l'on connaisse d'un tel Horus cavalier n'a rien de pharaonique, ni dans son esprit ni dans sa tradition! Il est, de plus, notablement tardif:

---

d'Assouân, attribuée à Paphnuce, publiée par E. A. W. Budge, *Miscellaneous coptic texts in the dialect of Upper Egypt*, Londres, 1915, pp. CXLIV, sq.; 432 sq.; 948 sq.

<sup>48</sup>) *Chronicon Paschale*, édition Dindorf, p. 294; cité par Höpfner, *Fontes*, p. 730.

<sup>49</sup>) P. Perdrizet, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, Nancy et Paris, 1921, p. XX.

<sup>50</sup>) Peut-être faut-il juger de la solidité relative des arguments de P. Perdrizet, sur ce sujet particulier, par un détail troublant de la note dans laquelle il prétend fonder son argumentation: il y mentionne, entre autres, l'ouvrage du R. P. Delehay, *Les légendes hagiographiques*, 2e édit., p. 239 (= 3e édit., p. 200). Mais le lecteur qui se reporte à cette référence, loin de trouver là des détails s'accordant avec l'hypothèse de P. Perdrizet, a la surprise d'y lire, au contraire, une critique précise des trop hâtifs rapprochements suggérés entre la Vierge à l'Enfant et les Isis et autres déesses-mères!

<sup>51</sup>) Cf. P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, pp. 32 sq.

<sup>52</sup>) Cf. P. Perdrizet, *Negotium perambulans in tenebris...*, Strasbourg, 1922; Campbell Bonner, *Studies in magical amulets...*, Ann Arbor, 1950, chapitre XV et planches XIV à XVII.

<sup>53</sup>) Cf. Clermont-Ganneau, *Horus et saint Georges*, dans la Revue Archéologique, N. S., t. XXXII, 1876, pp. 196-204 et 372-399; un autre Horus, équipé en légionnaire romain mais à pied cette fois, est conservé au Musée de Berlin: cf. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 313-314.

Horus y est équipé, armé et vêtu à la romaine. Déjà, dans tous ses détails, même par l'attitude précise que le sculpteur a donnée à son cheval, cette figure d'Horus cavalier est l'exacte imitation de certains portraits d'empereurs à cheval, ciselés sur des ivoires alexandrins <sup>54</sup>)! Veut-on remonter, plus en arrière, jusqu'au modèle commun à toutes ces images — qu'il s'agisse d'empereurs, de saints chrétiens ou du roi Salomon —, vite on reconnaîtra que le prototype (lui-même hérité de la statuaire grecque) en a été la représentation du légionnaire romain à cheval, telle exactement qu'elle fut diffusée déjà par le paganisme classique lorsqu'il voulut ainsi représenter certains héros ou génies protecteurs tels que le «cavalier thrace», populaire en Orient; tels encore que le cavalier surmontant les colonnes dites «des géants», nombreuses en Germanie <sup>55</sup>); tels aussi que le dieu Hérôn, vénéré en Égypte, dans le Fayoum <sup>56</sup>). Toutes ces images ont déjà pour modèle une figure très précise, toujours la même: celle qui ornait les stèles funéraires romaines des soldats appartenant à des corps de cavalerie, stèles dont des exemples ont été retrouvés dans tous les pays qui entourent la Méditerranée. Que l'on aille voir, au musée de Saint-Germain-en-Laye, quelques uns de ces bas-reliefs qui ont été découverts sur notre propre sol, et l'on sera aussitôt convaincu que pareil motif était un des plus ordinaires de l'iconographie funéraire romaine. Il ne s'agit donc point d'une survivance égyptienne, mais d'une image colportée partout où passèrent les légions, et n'entraînant par elle-même nulle idée de divinisation. L'Horus cavalier du Musée du Louvre en est un décalque amusant mais unique en son genre. Si pour certains saints du Christia-

<sup>54</sup>) Cf. J. Strzygowski, *Der koptische Reiterheilige und der heilige Georg*, dans la Z. Ä. S., XL, 1902, pp. 49-60; et, du même: *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, n° 5, Vienne, 1902, pp. 21 sq.

<sup>55</sup>) Sur le «cavalier thrace», cf. Julius Ziehen, *Die Kultdenkmäler der sog. «Thrakischen Reiter»*, dans: Arch. Anzeiger, Beibl. zum Jahrbuch des arch. Inst., 1904, T. XIX; G. Seure, *Étude sur quelques types curieux du cavalier thrace*, dans: Revue des Études Anciennes, Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux, T. XIV, 1912; Arpad Buday, *Das Problem des sog. thrakischen Reiters*, dans: Dolgozatok Archaeol. Inst. (Arb. des arch. Inst. d. Kön.-ungarischen Franz-Joseph-Universität in Szeged) II, 1926, pp. 1-71 et III, 1927, p. 140; Gagé, *Dieux-cavaliers d'Asie-Mineure*, dans les Mélanges de l'École Française de Rome, XLIII, 1926; Mousterde, *Dieux-cavaliers de la région d'Alep*, dans les Mélanges de l'Université de Beyrouth, XI, 1926, pp. 309-322; Remy, dans Le Musée Belge, T.I., 1907, pp. 136 sq.; Seyrig, dans: Bulletin de Correspondance hellénique, LI, 1927, p. 201; Fritz Saxl, *Mithras*, Berlin, 1931, pp. 34-35 et les illustrations correspondantes.

Sur les prétendues «colonnes des géants», cf. Fr. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, T.I, Bruxelles, 1899, p. 158 et sa note 4.

<sup>56</sup>) G. Lefebvre, *Le dieu Hérôn d'Égypte*, dans les A.S.A., T. XX, 1920, pp. 237-249; et du même: *Un bas-relief du dieu Hérôn*, ibidem, T. XXIV, 1924, pp. 89-90; Ev. Breccia, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine publiés par la Société Archéologique d'Alexandrie*: T.I, *Le rovine e i monumenti di Canopo. Teadelfia e il tempio di Pniferôs*, Bergamo, 1926, pp. 110-114 et planches LVII-LIX. Sur l'identité de Hérôn, sans doute peut-on se confier aux appellations hiéroglyphiques que ce nom sert à traduire dans la version grecque donnée par Hermapion des inscriptions d'un obélisque de Ramsès II (cf. plus haut les références de la note 5).

nisme grandissant on adopta ce type, cela tient à ce que ceux-ci auraient été réellement, selon la tradition hagiographique qui avait consigné leur histoire, des officiers ou des soldats des armées romaines: les fidèles les imaginèrent donc exactement sous les traits conventionnels que leur effigie funéraire leur aurait prêtés, et cela sans que la moindre notion religieuse précise intervint dans le choix de cette représentation <sup>57</sup>). Que, par la suite, des saints auxquels cette figure militaire ne convenait pas en aient été abusivement parés, c'est là un autre problème, qui sort de notre sujet!

Ces prétendues survivances d'images pharaoniques sont donc peu défendables. C'est avec autant de fantaisie que d'autres auteurs ont recherché, dans la phraséologie des épitaphes coptes, des souvenirs de formules égyptiennes <sup>58</sup>). Conséquence fâcheuse de tous ces travaux trop hâtifs: leur caractère incertain et contestable a, par contre-coup, incité les historiens les plus sérieux à négliger, à écarter même sans examen, la possibilité de véritables, de profondes survivances égyptiennes dans le Christianisme — et cela alors même qu'il en est d'indiscutables!

#### V. *Quelques vestiges pharaoniques dans le Christianisme égyptien.*

Reprenons méthodiquement la recherche de ces vestiges. Est-il possible d'en identifier un certain nombre, avec des précisions indiscutables? Et leur portée dépasse-t-elle en intérêt le domaine des contes populaires ou de la plus banale iconographie?

Les plus pittoresques ou les plus étranges de ces éléments se retrouvent en Égypte même, chez les Coptes, et ne sont guère sortis du cadre de ce pays: ils demeurent attachés à des sites égyptiens précis, à des usages locaux. Ces survivances sont d'autant plus frappantes pour l'historien que le Christianisme égyptien répudia systématiquement tout ce qui lui rappelait le paganisme de ses ancêtres, et qu'il rejeta même, à cause de cela, les lignes de l'art pharaonique pour choisir, à leur place, des formes jusqu'alors étrangères à la nation: celles de l'art hellénistique et romain. C'est surtout par la maladresse avec laquelle il les copia qu'il leur conféra quelque originalité! Mais il eut été étonnant que cet ostracisme à l'égard de tout le paganisme révolu ait été assez clairvoyant, assez absolu, pour ne pas conserver involontairement quelque chose de la cul-

<sup>57</sup>) Ajoutons qu'il faut distinguer de ces effigies de saints cavaliers terrassant un ennemi ou un démon d'autres effigies de saints également représentés à cheval mais, cette fois, sans armes, et que l'on rencontre en Occident. Ces dernières ont eu pour modèles des statues d'empereurs romains: cf. Adhémar, *Influences antiques dans l'art du moyen âge français*, pp. 208-215, qui rappelle les représentations de cet ordre qu'inspira la statue équestre du Marc-Aurèle du La-tran, prise par erreur pour une effigie de Constantin! Cf. E. Mâle, *L'art religieux en France au XII<sup>e</sup> siècle*, pp. 246-251.

<sup>58</sup>) Cf. par exemple, Alex. Badawy, *La persistance de l'idéologie et du formulaire païens dans*

ture passée. Les noms des localités; ceux, aussi, des mois de l'année, vont, pour la plupart, demeurer ceux qu'avait utilisés l'Égypte païenne. Par les noms mêmes qu'ils continuent à porter, les chrétiens d'Égypte, sans la moindre gêne apparente, perpétuent semblablement le souvenir des plus grandes divinités pharaoniques: Osiris-Onnophris, Isis, Horus, Amon, Anubis, Termouthis, Bès, auxquels est venu s'ajouter Sérapis, sont encore présents dans les appellations d'Onufre, de Paési et de Thaïs, de Hor et de Pahor, de Pamoun, d'Anoup, de Patermouthios, de Bésa, de Sérapion et de Sarapamon; et que dire de certain moine appelé Akhnaton, par qui se perpétue le nom du pharaon «hérétique» de la XVIII<sup>e</sup> dynastie dont on aurait cru le souvenir bien oublié de sa nation<sup>59</sup>)? Souvenirs inconscients? — Mais nous avons rappelé combien longtemps les Égyptiens passés à la religion nouvelle avaient encore pu voir vivre un certain nombre de temples et de chapelles fidèles, obstinément, à la religion pharaonique. En outre, l'existence quotidienne de ces Chrétiens ne manquait pas de leur faire continuellement rencontrer d'autres restes du paganisme antérieur. C'étaient, par exemple, les aventures de Macaire ou de Pisentios, allant dormir dans des tombes, où les momies entassées causaient à ces ermites plus ou moins de cauchemars par leurs diableries et par leurs prétendus bavardages sur l'autre-monde fantastique où leurs esprits étaient tourmentés<sup>60</sup>). C'étaient, aussi, des aventures comme celle de ce même Macaire qui, poussé par une irrésistible curiosité, entreprenait un long voyage dans le désert pour y visiter le «képotaphion» — le «jardin funéraire» — des sorciers Jannès et Mambres, prétendus adversaires de Moïse<sup>61</sup>). Quant à la magie d'autrefois, non seulement les moi-

---


les *épitaphes coptes*, dans le B.S.A.C., T. X, 1944, Le Caire, 1946, pp. 1-26. On se reportera avec plus d'intérêt à Maria Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten*, dans: Akad. d. Wiss. in Wien, Sitzungsberichte, Philos. hist. Kl.; 219. Bd.; 2. Abhandl.; 1941.

<sup>59</sup>) Sur les noms personnels coptes, cf. G. Heuser, *Die personennamen der Kopten, I, Untersuchungen*, Leipzig, 1929, et la continuation du même ouvrage: *Prosopographie von Aegypten*, vol. IV. G. Heuser: *Die Kopten*, Heidelberg, 1938; cf. aussi Th. Höpfer, *Graezisierte, griechisch-ägyptische... Personennamen... und ihre religionsgeschichtliche Bedeutung*, dans: Archiv Orientalní, XV, 1944, pp. 1-64. «Le saint apa Aknatôn» est mentionné par une inscription moulée sur une lampe votive de terre cuite: cf. H. R. Hall, *Coptic and greek texts of the christian period...*, Londres, 1905, pl. 15 et p. 20. Certains Coptes usent, aujourd'hui, de noms tels que Ramsès, Sésostri, Isis, Néfertiti: sur cette pratique moderne, cf. E. Littmann, *Eigenamen der heutigen Aegypter*, dans les *Studi Orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Roma, 1956, t. II, p. 93. [Parmi les noms coptes d'origine pharaonique, un des plus remarquables est celui de Nistérôou, (en orthographe grecque: Νιστερῶος) qui reproduit une appellation païenne à valeur imprécatoire: «Horus est plus puissant qu'eux» (= que ses ennemis); cf. J. Maspero et G. Wiet, *Matériaux*, p. 211.]

<sup>60</sup>) Macaire et les momies: *Verba Seniorum*, L. VI, 20 (Patrologia Latina, t. LXXIII, col. 894; sur Pisentios: Amélineau: *Étude sur le christianisme en Égypte au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1887, pp. 135-136; 137-141; 141-151; De Lacy O'Leary, *The arabic life of St. Pesunthius (Patrologie Orientale, T. XXII, fasc. 3, p. [108].*


<sup>61</sup>) *Histoire Lausiacque*, chap. XIX-XX (il s'agit de Macaire d'Alexandrie).


nes la rencontraient à chaque pas, mais encore le Christianisme allait bien des fois, plus ou moins consciemment, lui prêter le calame de ses copistes au point de joindre Isis et Horus (déjà associés à Sabaôth par les formulaires des siècles précédents) aux anges du Seigneur Jésus <sup>62</sup>).

Une des plus curieuses survivances d'élément typiquement pharaonique est celle d'un signe hiéroglyphique qui, grâce à des circonstances favorables, prit chez les Coptes une valeur chrétienne qu'il garde même de nos jours. Il s'agit du hiéroglyphe  «ankh», désignant la Vie en langue égyptienne et représentant, pour les Chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle — on va voir pourquoi — la forme d'une croix chrétienne.

Il semble que ce signe aît assez tôt pénétré dans le symbolisme de l'Égypte chrétienne, car il figure déjà dans le sobre décor de certains codices gnostiques ou de leur reliure <sup>63</sup>). Il va se multiplier dans le décor, peint ou sculpté, de divers édifices <sup>64</sup>). On le lit également tracé sur des linceuls, desquels on ne

<sup>62</sup>) Cf. essentiellement les textes publiés et commentés par M. Kropp dans ses *Ausgewählte koptische Zaubertexte*, Bruxelles, 1931, t. II, pp. 3-27 et t. III, pp. 5-11. On trouverait pareille rencontre d'éléments bibliques avec la mythologie égyptienne dans les textes magiques et hermétistes grecs; cf. S. Eitrem, *Papyri Osloenses, Fasc. I, Magical Papyri*, Oslo, 1925. Formules et rites magiques conservés jusqu'à nos jours et pouvant prêter à quelque rapprochement avec l'antiquité: le rite d'«exorcisme» destiné à prétendument guérir les morsures de chiens enragés par une formule attribuée au saint apa Tarabô, cf. Galtier, *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte*, II, *La rage en Égypte*, dans B. I. F. A. O., IV, 1905, pp. 112-127; M. A. Murray, *The ceremony of Anba Tarabo*, dans *Ancient Egypt*, 1921, pp. 110-114, qui fait prétendument remonter ce rite à un usage païen: mais cf. aussi les *Analecta Bollandiana*, XLI, 1923, p. 183 sq.; références dans G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*, I. Band, pp. 539-540. Y ajouter la version éthiopienne éditée par Mgr. Grébaut, dans la *Revue de l'Orient Chrétien*, X (XXX), 1946, p. 432 sq.. Sorcellerie moderne dans la région thébaine: cf. V. Vycichl, *Koptische Zaubergeschichten: Der Zyklus von Sim'an ed-Darawi...*, dans: *Le Muséon*, LXV, 1952, pp. 291-301.

<sup>63</sup>) Le signe  figure, par exemple, dans les plus tardifs des manuscrits gnostiques de Khénoboskion (fin IV<sup>e</sup> S. ?): à la page finale du codex XIII (elle appartient à ceux des feuillets de ce ms. qui constituent le «codex Jung»), et peut-être sur la couverture du codex X; cf. J. Doresse, *Livres secrets*, T. I, p. 162, et T. II, p. 23. Croix ansées hors d'Égypte: cf. Maria Cramer, *Lebenszeichen-Kreuze in Alt-Bulgarien*, dans: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, 15, 1957, pp. 41-46. Il serait également dessiné dans un manuscrit occidental du VII<sup>e</sup> siècle: un Commentaire de Cassiodore sur les Psaumes, de la Bibliothèque Nationale de Paris.


<sup>64</sup>) Cf. Maria Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen  im christlichen (koptischen) Aegypten. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie auf archaeologischer Grundlage*, Wiesbaden, 1955 (3<sup>e</sup> édition). Signalons l'emploi de ce hiéroglyphe dans le décor d'étoffes chrétiennes: cf. A. F. Kendrick, *Catalogue of textiles from burying-grounds in Egypt*, vol. II, Londres, 1921, planches IV et X. Dans les inscriptions: cf. G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes en Égypte*, Le Caire, 1907, où se relèvent une vingtaine d'emplois de ce signe, et W. E. Crum, *Coptic Monuments* (Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire) 1902, planches XXI, XXII, XXVI-XXXI — et leur comparer les croix surmontées d'une couronne de feuillage de la planche VIII du même ouvrage. Quant au décor des édifices, on notera les nombreuses croix ansées ornant les coupes peintes des cha-

sait guère — il est vrai — s'ils sont encore païens, ou bien si les corps qu'ils enveloppèrent étaient déjà chrétiens <sup>65</sup>). C'est à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, en 391, lorsque, sous l'empereur Théodose, le Sérapéum d'Alexandrie fut pillé et détruit par les foules chrétiennes qu'excitait à l'assaut le patriarche Théophile — circonstances où la célèbre statue du dieu taillée par Bryaxis fut mise en pièces — que ce signe prit, pour le Christianisme d'Égypte, une valeur bien établie <sup>66</sup>).

Dans son *Histoire Ecclésiastique* (XI, 29), Rufin explique ainsi l'épisode qui provoqua le passage de ce hiéroglyphe de sa valeur païenne à une signification chrétienne: après la démolition du Sérapéum, on détruisit, partout dans la cité, les bustes de Sérapis qui étaient sculptés à l'entrée des maisons ou au dessus des fenêtres. On traça à leur place le signe de la croix. C'est alors que des gens qui restaient encore païens furent frappés de ce que cette apparition du signe de la croix chrétienne se serait accordée avec une vieille prophétie reçue de leurs ancêtres: celle-ci aurait annoncé que les cultes égyptiens s'effaceraient le jour où serait subitement exalté le signe hiéroglyphique désignant la «Vie». Or, ces Égyptiens possédaient effectivement, parmi leurs hiéroglyphes, un signe figurant la «vie future» <sup>67</sup>) et presque identique de forme — ce qui donnait tout son sens à la prédiction — à la Croix du Seigneur! Pour cette raison, cet événement fortuit provoqua de nombreuses conversions au Christianisme, plus encore chez les prêtres et autres officiants des cultes égyptiens que parmi la masse des laïques qui saisissaient moins bien de pareils symboles <sup>68</sup>). Sozomène, dans son *Histoire* (VII, 15), mentionne le même épisode avec des circonstances un peu différentes. Après la destruction du temple païen — dit-il

pelles funéraires chrétiennes d'el-Baghaouât dans la Grande Oasis (cf. Ahmed Fakhry, *The necropolis of el-Bagawât in Kharga Oasis*, Cairo, 1951, pp. 36, 37 et 38) où, par exemple, dans la chapelle dite «de l'Exode», la Terre Promise est figurée sous l'aspect d'une basilique dont les frontons et porches sont surmontés de la croix ansée.

<sup>65</sup>) Cf. G. Mikhailides, *Échelle mystique chrétienne dessinée sur lin*, dans le B.S.A.C., T. XI, fig. 5, p. 91. Cf. plus bas, note 143.



<sup>66</sup>) Cf. Maria Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen* , p. 3-7; sur les événements mêmes: Socrate, *Histoire Ecclésiastique*, XI, 29; J. Maspero, *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris, 1923, p. 114; et le pittoresque exposé de Mgr. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, T. II, Paris, 1908, pp. 643-646; cf. également H. G. Evelyn White, *The History of the monasteries of Nitria and of Scetis* (= W. Hauser, *The monasteries of the Wâdi 'n Natrûn*, t.II) New York, 1932, p. 89, et P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris 1934, p. 342.



<sup>67</sup>) Les anciennes interprétations grecques d'inscriptions hiéroglyphiques donnent bien à ce signe la valeur complète de «vie éternelle»: il en est ainsi, par exemple, dans la traduction par Hermapion d'un obélisque de Ramsès II: cf. Erman, *Die Obelikenübersetzung des Hermapion* ..., p. 271.


<sup>68</sup>) Il faut rapprocher cette anecdote montrant le passage au christianisme de fidèles de Sérapis (qui — semble-t-il — auraient en même temps conservé certaines notions propres à leur paganisme) de quelques lignes jusqu'à présent assez dépourvues, pour nous, de sens précis, de la célèbre lettre «sur les Alexandrins» que l'*Histoire Auguste* prête à l'empereur Hadrien: «illi qui Serapem colunt christiani sunt, et devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt».



—, c'est sur les murs mêmes de ce sanctuaire que l'on aurait remarqué, gravé dans les inscriptions hiéroglyphiques, ce signe, pareil à celui de la croix et que les personnes versées dans la lecture de l'écriture sacrée traduisirent par: «la vie à venir». Sous cette forme encore, cette découverte symbolique aurait fourni à bien des païens une raison valable de se faire chrétiens.

Comment put-on confondre le signe  avec la croix? — C'est que l'on figurait alors couramment, dans toute la chrétienté, une croix dont la branche supérieure très courte était, en signe de triomphe, surmontée d'une grande couronne circulaire qui donnait à l'ensemble presque la même silhouette que celle du hiéroglyphe égyptien: .

Le signe  se répandit, dès lors, largement dans toute l'Égypte chrétienne où des légendes l'illustrèrent encore plus. Une des plus originales nous a été conservée indirectement par le P. Kircher qui cite un auteur arabe — «Abénéphi» — dont l'ouvrage est aujourd'hui perdu. D'après Abénéphi, dont le livre était consacré aux anciennes traditions de l'Égypte, ce signe  aurait été révélé à Adam par l'ange Raziël et transmis ensuite par Noë; puis Cham l'aurait détourné vers des usages magiques et, après avoir accompli des prodiges grâce à lui, il l'aurait, par l'intermédiaire de son fils Misraïm, laissé en usage aux Égyptiens <sup>69</sup>).

Le signe  est resté, jusqu'à nos jours, pour les Coptes, un très légitime équivalent de la Croix. L'intérêt qu'offre la survivance chez les Égyptiens chrétiens d'un tel symbole, c'est qu'elle fut, dans ce cas précis, parfaitement consciente. Les Coptes, en confondant cet hiéroglyphe avec l'emblème le plus caractéristique de la chrétienté, savaient parfaitement qu'il avait déjà eu un sens précis dans le paganisme de leurs ancêtres, sens qu'ils comprenaient et qu'ils acceptaient.

Autres survivances directement liées au sol de l'Égypte: il faut mentionner le culte que certains arbres sacrés reçurent des Coptes, et les légendes qui se composèrent chez eux pour justifier cette adoration <sup>70</sup>).

<sup>69</sup>) Cf. Ath. Kircher, *Obeliscus Pamphilius* . . . , Romae, MDCL, pp. 364-379; et, du même, *Obelisci Isaei Interpretatio*, Romae, 1666, Argumentum. Selon Gassendi, *Vie de Peiresc*, Paris, . . . f° 265, Kircher tentait d'interpréter le texte de ce traité «Sur les hiéroglyphes et les sciences des Anciens Égyptiens» lorsqu'il fut appelé à Rome pour y «résoudre» le problème des obélisques. On ne connaît nul autre manuscrit de l'ouvrage d'«Abénéphi» que celui qu'il employa et qui a, depuis, disparu: celui-ci se trouverait-il encore à Avignon avec les papiers et documents provenant de Peiresc? S'agirait-il, d'autre part, de l'ouvrage d'an-Nabati sur les hiéroglyphes, les prêtres égyptiens, etc., traduit, sous le titre: *Ancient alphabets and hieroglyphic characters*, par Jos. Hammer, Londres, 1806? Sur ces légendes, cf. également G. Jéquier, *Les talismans*, dans BIFAO, XI, 1914, pp. 122-143.

<sup>70</sup>) Sur ces arbres sacrés en général, cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 82-87.

<sup>71</sup>) De ces ambitions coptes d'enrichir d'épisodes supplémentaires le séjour de Jésus en

Ces nouvelles traditions se donnèrent, pour meilleur prétexte, des épisodes du séjour de la Sainte Famille dans la vallée du Nil, épisodes que les Évangiles ne faisaient que citer mais qui excitaient directement l'ambitieuse imagination des Coptes et inspiraient — en retour — les sarcasmes de certains païens<sup>71</sup>).

Le plus connu de ces arbres est, près du Caire, celui de Mataryeh à l'ombre duquel la Sainte Famille se serait reposée. De rejeton en rejeton, cet arbre a subsisté jusqu'à nos jours; il passe encore pour produire un précieux baume. Les voyageurs européens du moyen âge le connaissaient de réputation et ne manquaient jamais de lui faire visite. Or cet arbre est très probablement le successeur de l'un de ceux que vénéraient, dans ce district, les âges pharaoniques. Un tel perséa — l'arbre *Ished* — était en effet mentionné dans ces mêmes parages par un très grand mythe qui se développa aussi bien dans les traditions relatives au dieu solaire Rê que dans celles, très tôt associées aux précédentes, concernant Osiris<sup>72</sup>). Le *Livre des Morts* et d'autres textes plus tardifs font allusions à un épisode un peu apocalyptique appelé «la Nuit du Compte avec le Criminel», «la Nuit du Feu pour les Ennemis», «le Grand Combat»... et qui représente la victoire finale du bien sur le mal, dans le monde divin, sous la forme du triomphe sur Seth du dieu soleil Rê ou bien d'Horus fils d'Osiris défunt. Au chapitre XVII, 22 du *Livre des Morts*, un verset placé dans la bouche du dieu Rê mentionne ainsi l'arbre d'Héliopolis auquel était lié un moment capital de cette lutte: «Je suis ce grand Chat qui a fendu l'Arbre, près de Lui, à Héliopolis, en cette nuit du Combat et de la Capture de l'Adversaire (= Seth), en un moment où les ennemis du Seigneur de l'Univers (= Osiris) ont été anéantis»<sup>73</sup>). Sans doute est-ce ce même arbre (il dut jouer un grand rôle

---

Égypte, simplement mentionné par les Évangiles canoniques, citons la légende d'après laquelle Jésus serait né en Moyenne-Égypte à Ahnas (J. Maspero/G. Wiet, *Matériaux*..., p. 28; et J. Maspero, *Histoire des Patriarches*, p. 25). Mentionnons aussi la tradition prétendument appuyée des autorités de Philothée et de Cyrille, d'après laquelle le Sauveur aurait dit «la première messe» devant ses disciples à el-Moharrak, autrement appelé Qousquam, c'est-à-dire sur le terroir même d'Hermopolis: cf. *Synaxaire copte-arabe*, au 6 Hathour/2 Novembre (édition Basset, dans la *Patrologie Orientale*, T. III; et dans l'édition Forget, dans le C.S.C.O., volume 78). Cf. encore, par exemple, le *Synaxaire copte-arabe*, à la date du 24 Bashons, ou est rapportée sous forme légendaire l'arrivée de la Sainte Famille en Égypte: une localité précise aurait même reçu le nom de Bikha Iésous, «Empreinte du pied de Jésus». — Comme exemple de légendes païennes de même nature, cf. Arnobe, *Adversus Nationes*, I, 43; il rapporte que, pour certains, le Christ n'aurait été qu'un magicien qui aurait accompli ses miracles grâce à des artifices cachés, après avoir dérobé aux sanctuaires égyptiens où on les gardait les noms des anges tout-puissants et les connaissances secrètes! L'accusation de magie telle que les païens la portaient contre Jésus se serait développée — en particulier — dans un pamphlet intitulé: *Magia Jesu Christi ad Petrum et Paulum apostolos*, si l'on en croit S. Jérôme et S. Augustin. Cf. également Origène, *C. Celse* I, 6. (P. de Labriolle, *Réaction païenne*, p. 128).

<sup>72</sup>) Cf. Eug. Lefébure, *L'arbre sacré d'Héliopolis*, dans *Sphinx*, volume V, Uppsala, 1902, pp. 1-22 et 65-88; H. Kees, *Götterglaube*, pp. 86-87; Bonnet, l.c., pp. 83-84.

<sup>73</sup>) Cf. J. Doresse, *Visions méditerranéennes*, I, *Apocalypses égyptiennes*, dans La Table Ronde, n° 110, février 1957, pp. 35-39.

dans les mystères égyptiens jusqu'aux âges les plus tardifs) qu'il faut aujourd'hui reconnaître dans l'Arbre de Mataryeh, vénéré au cours des siècles par les Coptes et par des pèlerins venus de tout le monde chrétien <sup>74</sup>).

Une autre tradition relative au culte d'un perséa sacré a été conservée par le Christianisme égyptien, toujours dans le cadre de ses légendes sur le séjour de la Sainte Famille. Celle-ci est liée à la cité d'Hermopolis, c'est à dire à une région où se développa, aux Ve et VI<sup>e</sup> siècles, une agglomération inouïe de monastères. De ceux-ci a subsisté, jusqu'à nos jours, le grand et riche couvent d'el-Moharrak, le plus puissant des quelques couvents encore vivants en Égypte. Par ses légendes, ce monastère est justement lié, très étroitement, à l'épisode du séjour en Égypte de la Sainte Famille <sup>75</sup>).

Les traditions concernant cet arbre sacré d'Hermopolis ont été, même hors de la vallée du Nil, bien connues des historiens chrétiens: Sozomène, qui écrivait au milieu du Ve siècle, dit en substance ceci: il y avait, à Hermopolis de Thébaidé, un arbre dont l'écorce produisait des guérisons miraculeuses; au temps où Joseph et Marie durent fuir, avec l'Enfant, la persécution d'Hérode, ils vinrent à Hermopolis: à la porte de la cité, cet arbre saint se pencha et se prosterna devant le Christ. Au VI<sup>e</sup> siècle, un auteur anonyme répète la même tradition. Cassiodore, (mort en 570) la transcrit à son tour en termes équivalents. Au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, Théophane le Confesseur reprend encore le même récit, qui était donc des plus connus.

On peut se demander si l'arbre sacré d'Hermopolis, que ces traditions apocryphes ont désigné à l'attention du monde chrétien, n'est pas simplement un décalque de celui d'Héliopolis imaginé par un hagiographe local du jour où les traditions des couvents voisins voulurent transporter dans leurs parages, pour y attirer les pèlerins, le souvenir du séjour de Jésus enfant. Mais il se peut aussi qu'il y ait eu à Hermopolis un arbre sacré que le Christianisme égyptien aurait adopté, aussi bien que celui d'Héliopolis, dans le trésor de ses nouvelles légendes <sup>76</sup>). Seulement, rien n'en subsiste aujourd'hui, tout au moins à notre connaissance. Se serait-il agi de l'acacia sacré du «tertre primitif» des cosmogonies hermopolitaines <sup>77</sup>)?

<sup>74</sup>) Cf. Ch. De La Roncière, *La découverte de l'Afrique au Moyen Age*, T. II: *Le périple du continent*, Le Caire, 1925, pp. 105 sq. qui cite les principaux récits des voyageurs européens du moyen âge.

<sup>75</sup>) Cf. J. Doresse, *Recherches d'archéologie copte: Les monastères de Moyenne-Égypte*, dans les Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1952, pp. 390-395; U. Monneret de Villard, *Deyr el-Muharraqaqah, Note archeologique*, Milano, 1928.

<sup>76</sup>) Cf. Kees, *Götterglaube*, p. 309. Il y avait à Hermopolis, comme arbre sacré, «l'acacia aux membres purs dans l'île de feu», G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris, Ire. partie*, Le Caire, 1924, p. 140, mentionne la remise en état par le grand prêtre de Thoth, du bosquet sacré représentant le lieu primordial de la Création.

<sup>77</sup>) Cf. G. Lefebvre, l.c., p. 140: «l'enceinte du parc. . le lieu où est né Rê au début du monde quand la terre était encore entourée du Noun» (= les eaux de l'abîme); p. 202 est cité un

Enfin, un décalque imprécis des histoires précédentes devait aller beaucoup plus loin, jusque dans notre Occident. Il se trouve dans l'Évangile apocryphe du pseudo-Matthieu, également appelé: *Livre de l'Enfance*, représenté par une rédaction latine assez tardive <sup>78</sup>). En fait, les principaux éléments de cet écrit devaient avoir germé assez tôt dans l'Égypte copte, car on y trouve l'histoire des sages-femmes Salomè et Zénomi qui auraient assisté la Vierge lors de la Nativité; or ce rare épisode apparaît déjà sculpté sur un bas-relief actuellement conservé au Musée Copte du Vieux-Caire et que l'on peut assigner, lui, aux alentours du VI<sup>e</sup> siècle <sup>79</sup>). L'écrit est, en outre, assez riche en allusions à des lieux, à des temples égyptiens, qui ne pouvaient bien intéresser que des autochtones <sup>80</sup>), ce qui fait supposer que notre texte dépend de traditions créées par les Coptes eux-mêmes pour glorifier le pèlerinage qu'ils instituèrent près d'Hermopolis. Ce *Livre de l'Enfance* place, juste avant de raconter l'arrivée de la Sainte Famille à Hermopolis d'Égypte, la mention d'un arbre — un palmier dans le texte latin (mais, pour un lecteur occidental, le palmier était l'arbre de l'Orient par excellence, tandis que le perséa n'aurait rien évoqué) — au pied duquel s'abritent Joseph, la Vierge et l'Enfant.

D'autres arbres sacrés furent légendairement rattachés à l'histoire de la Sainte Famille, comme les «palmiers de Marie» à Guizeh et à Ahnâs (Maspero/Wiet, *Matériaux*, p. 28).

---

passage disant, de Rê: «il est le noeud des sept dieux..., l'intérieur du tamarisc...; il est le noeud du dieu dans l'intérieur du tamarisc.»

<sup>78</sup>) Évangile du pseudo-Matthieu, XX: cf. *Évangiles apocryphes*, T. I, éd. par Ch. Michel et P. Peeters, Paris, 1924, pp. 116-119.

<sup>79</sup>) Sur la fortune de cet épisode dans l'iconographie du moyen âge occidental, cf. S. Mâle, *L'art religieux en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 218-220.

<sup>80</sup>) Cf. l'épisode de la chute des idoles du temple, à l'entrée de Jésus, telle qu'elle est rapportée par le pseudo-Matthieu au chapitre XXIII (cf. Ch. Michel et P. Peeters, l.c., pp. 120-123), épisode inspiré par *Isaïe*, XIX, 1: «Voici que le Seigneur viendra sur une nuée légère: il entrera en Égypte et toutes les idoles des Égyptiens trembleront devant lui!» L'iconographie médiévale d'Occident allait l'interpréter à sa façon: cf. E. Mâle, *L'art religieux en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, et le vitrail du Mans qu'il décrit. Ces traditions étaient déjà recueillies sur place par Palladius, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle: dans l'*Histoire Lausiaque*, LII (à propos d'Apollo, fondateur du célèbre monastère de Baouït), on lit: «... sur le terroir d'Hermopolis où vint le Sauveur avec Sainte Marie et Joseph pour accomplir la prophétie d'Isaïe... Or nous avons vu là, aussi, un temple dans lequel, lorsque le Sauveur entra dans la cité, toutes les statues tombèrent face la première sur le sol...» Une version copte de ces mêmes légendes évoque ce temple comme «un grand édifice avec quatre tours» et prétend que des chameaux, alignés tout auprès, auraient été changés en pierre sur un mot de Jésus (dans l'*Histoire de la Vierge Marie*, attribuée à Théophile d'Alexandrie). Selon la *Description des monastères d'Égypte*, d'Abou-Salih (XIII<sup>e</sup> siècle), il y aurait eu là un coq et une rangée de dromadaires, créatures magiques qui, à la venue du Sauveur, l'adorèrent et furent sur le champ pétrifiés (cité par W. Budge; *Legends of our Lady Mary... and her mother Hannâ*, London, 1922, pp. 71-72): ces détails furent-ils inspirés par les statues d'ibis et de cynocéphales qui ornaient effectivement — comme les fouilles l'ont prouvé — ce sanctuaire?

Quelques derniers exemples montreront encore mieux comment certains éléments de la religion pharaonique se conservèrent presque textuellement dans le christianisme de la vieille terre des Pharaons. Rappelons d'abord, pour mémoire, la persistance chez les Coptes d'usages très populaires tels que celui d'allumer des lampes sur les tombes en certaines occasions, lampes pour lesquelles, sur bien des stèles, des niches furent aménagées<sup>81</sup>). Rappelons aussi comment les premiers anachorètes vivaient couramment au milieu du décor fantastique des tombes pharaoniques abandonnées, dans lesquelles ils installaient leurs retraites et devant lesquelles s'édifiaient les premières bâtisses des futurs monastères<sup>82</sup>). Plus intéressante est la préservation par le Christianisme copte de rites autrefois liés à des pèlerinages païens. Sans doute est-ce ainsi que naquit l'immense sanctuaire de Saint-Ménas, illustre dans tout le monde méditerranéen à l'époque byzantine? Il est, en tout cas certain que des chapelles s'installèrent sans scrupules dans les anciens temples: à Karnak; à l'emplacement du grand oracle de Bès dans le temple d'Abydos; dans le temple de Louxor où, non seulement le culte païen fut d'abord supplanté par plusieurs églises mais où encore vint s'édifier à leur place, après l'invasion arabe, une petite mosquée à laquelle reste curieusement lié un rite très antique<sup>83</sup>): la procession annuelle d'une

<sup>81</sup>) Cf. Ét. Drioton, *Portes de l'Hadès et portes du Paradis*, dans le B.S.A.C., t. IX, 1943, Le Caire, 1944, pp. 73-74. Sur le même usage observé chez les Égyptiens musulmans: Galal, *Essai d'observation sur les rites funéraires en Égypte actuelle, relevés dans certaines régions campagnardes*, dans: Revue des Études Islamiques, 1937, p. 198; W. S. Blackman, *Some modern Egyptian graveside ceremonies*, dans: Discovery, II, 1921, pp. 207-212.

<sup>82</sup>) Comme exemples de tels monastères qui utilisèrent pour leurs premiers habitants des tombes pharaoniques devant lesquelles les générations suivantes édifièrent de véritables couvents, cf.: dans la région d'Assiout, les sites de Dronkeh et de Rifeh, et, de l'autre côté du Nil, les grottes d'Abou-Hennès un peu au sud d'Antinoé. Une bibliographie précise des publications relatives à ces sites figure dans Porter & Moss, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings*, volumes IV et V, Oxford, 1934-1937; on peut aussi se reporter aux études de détail: W. De Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne*, Saint-Petersbourg, 1901, Texte, p. 84 et planche XXXIII; J. Clédat, *Notes archéologiques et philologiques*, II, dans: B.I.F.A.O., II, 1902, pp. 41-70; Ahmad Kamal, *Fouilles à Deir-Dronka et à Assiout*, dans: A.S.A. T. XVI, 1916, pp. 65-114; G. Lefebvre, *Égypte Chrétienne*, dans: A.S.A. T. X, 1910, pp. 50-65 et 260-284. Mais les principaux établissements de ce genre se développèrent dans la nécropole thébaine: cf. H. E. Winlock & W. E. Crum, *The monastery of Epiphanius at Thebes*, Part I, New-York, 1926, chapitre I et II; et J. Doresse, *Monastères coptes thébains*, dans la Revue des Conférences françaises en Orient, Le Caire, novembre 1949.

<sup>83</sup>) Tel est le cas du temple de Séthi Ier. à Abydos, occupé à l'époque romaine par un oracle de Bès qui en fut délogé par les moines: sur l'installation de ceux-ci dans les salles sud-est du sanctuaire et les inscriptions qu'ils y ont laissées, cf. G. Lefebvre et P. Perdrizet, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy et Paris, 1919, p. XXIII; W. E. Crum, *Coptic graffiti* . . . , dans M. A. Murray, *The Osireion at Abydos*, London, 1904, pp. 38-43. Pour la nécropole thébaine, citons le cas du grand temple de Médinet Habou dans la cour duquel s'édifie une basilique tandis que des chapelles s'installaient dans le petit temple des dieux primordiaux qui en est voisin: cf. Winlock, *The monastery of Epiphanius* . . . , p. 4-5; Hölscher, *Excava-*

barque sacrée (une même pratique s'observe aussi de nos jours, dans le nord de la région thébaine, à Qéneh!<sup>84</sup>). Si l'on se reporte aux chroniques ecclésiastiques, on découvre avec plus de détails encore la genèse de certaines de ces survivances: c'est par exemple l'histoire des sanctuaires de Ménouthis, lieu voisin de Canope et trop célèbre par son oracle: le patriarche Cyrille y fit cesser le culte païen en mettant à cette place les corps des saints Cyr et Jean qui, jusqu'alors, reposaient dans l'église saint-Marc d'Alexandrie<sup>85</sup>). Sans doute les miracles qui se produisirent dès lors à cet endroit restèrent-ils les mêmes que lorsque ce pèlerinage de Ménouthis était païen, car les médecins Cyr et Jean y remplaçaient très judicieusement une Isis Medical! Autre exemple d'un sanctuaire païen consacré à une force guérissante, et christianisé de la même façon: celui du sanctuaire d'Imhotep qui avait été creusé, à l'époque ptolémaïque, tout au fond du grand temple funéraire, alors abandonné, de la reine Hatshepsout: le célèbre «sanatorium» de Deir-el-Bahari. Le Christianisme y installa le grand

---

tions at ancient Thebes, 1930-1931, Chicago, 1932; Edgerton, *Medinet-Habu graffiti*, Chicago, 1937; U. Monneret de Villard, *Report on the large church in the second court of the great temple*, dans Hölscher, *Post-ramesside remains* = The excavations of Medinet-Habu, t. V, Chicago, 1954. Moines installés au temple dit «Deir-el-Médineh»: Winlock, *The monastery of Epiphanius*, pp. 8-10; et Em. Baraize, *Compte-rendu des travaux exécutés à Deir-el-Médineh*, dans les A.S.A., T. XIII, 1914, pp. 19-42; inscriptions publiées par Lepsius, *Denkmäler*, VI, pl. 102, N<sup>os</sup> 6-27, et pl. 103, N<sup>os</sup> 28-36; texte du même ouvrage tome III, p. 117; G. Lefebvre, *Inscriptions grecques chrétiennes*, n<sup>os</sup> 377-378. Pour Thèbes même, cf. Munier et Pillet, *Les édifices chrétiens de Karnak*, dans la Revue de l'Égypte Ancienne, T. II, 1928, pp. 58-88; pour Louxor et son grand temple: G. Daressy, *Notes sur Louxor de la période romaine et copte*, dans les A.S.A., T. XIX, 1920, pp. 159-175; Eug. Grébaut, *Fouilles de Louxor*, dans le B.I.Ég., 1890, Série II, n<sup>o</sup> 10, pp. 327-337; G. Legrain, *Rapport sur les nouveaux travaux exécutés à Louqsor à l'ouest du temple d'Amon...*, dans les A.S.A., T. XVII, 1917, pp. 49-75; trésor trouvé dans un de ces emplacements: J. Strzygowski, *Koptische Kunst* (Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire), Wien, 1904, pp. 340 sq. Il faut se garder de prendre pour une église chrétienne la chapelle consacrée, en réalité, au culte impérial romain, qui fut aménagée dans le vestibule du sanctuaire pharaonique et dont les restes se voient encore: cf. P. Lacau, *Inscriptions latines du temple de Louxor*, dans les A.S.A., T. XXXIV, 1934, pp. 17-46, et U. Monneret de Villard, *The temple of the imperial cult at Luxor*, dans *Archaeologia*, T. 95, 1953, pp. 85-105. Quant à la mosquée d'Abou'l-Haggag établie à son tour par dessus les vestiges de ces cultes successifs, et qui sert encore de prétexte à la perpétuation de certains rites antiques, cf. G. Legrain, *Louqsor sans les Pharaons...*, Bruxelles et Paris, 1914, pp. 47-91; et J. W. McPherson, *The moulids of Egypt*, (Egyptian Saints-days), Le Caire, 1941, pp. 306-307. Sur le climat dans lequel se déroulait l'appropriation par les Chrétiens des anciens temples païens, cf. J. Maspero, *Horapollon...*, dans BIFAO, XI, 1914, aux pp. 181 sq..

<sup>84</sup>) Cf. J. W. McPherson, *The moulids of Egypt*, p. 133.

<sup>85</sup>) Cf. H. Delehay, *Les légendes hagiographiques*, 3e édition, Bruxelles, 1927, p. 160; G. Lumbroso, *L'Egitto dei greci e dei romani*, 2a edizione, Roma, 1895, pp. 147-153; Ev. Breccia, *Le rovine e i monumenti di Canopo...* (= *Monuments de l'Égypte gréco-romaine...*, t. I), Bergamo, 1926, pp. 25-33; J. Faivre, *Canope, Ménouthis, Aboukir*, Alexandrie, 1917; H. Delehay, *Les saints d'Aboukir*, dans: *Analecta Bollandiana*, XXX; déjà Théophile d'Alexandrie avait remplacé le temple de Sérapis à Canope par un monastère de pachômiens et avait fait construire à Ménouthis, à la place du temple d'Isis, une église dédiée aux Évangélistes.

monastère de saint Phoïbammon, et les guérisons s'y poursuivirent comme par le passé<sup>86)</sup>!

De cette persistance des pèlerinages et autres rites conservés de l'ancienne Égypte, il est des preuves plus remarquables encore. Comment s'en étonner? Le souvenir de certaines formes de visions divines pharaoniques — celle, par exemple, d'un «visage divin» apparaissant lumineux — allait se perpétuer jusque chez les Arabes<sup>87)</sup>! L'exemple le plus extraordinairement concret est, dans cet ordre, celui du monastère de Metmaq (el-Maghtas) dans le Delta, où se produisait une fois par an un étrange miracle. De toutes les contrées de l'Orient chrétien et même d'Éthiopie, ce prodige attirait d'immenses foules. Dans le sanctuaire, au dessus de l'autel, se manifestait, au yeux des fidèles ébahis, l'image lumineuse d'une barque voguant dans les airs: la Vierge y trônait, entourée des archanges, des saints, des Vingt-quatre Vieillards de l'Apocalypse, et des plus illustres ascètes tels qu'Antoine, Macaire, et Chénouti. On y voyait aussi saint Georges venir s'incliner, dans cette nef, devant la Reine du Ciel. C'est seulement au milieu du XVe siècle que ce monastère de Metmaq et son église furent détruits par les Musulmans<sup>88)</sup>.

Sans aucun doute, il doit encore exister de nos jours, dans la vallée du Nil, quelque église ou quelque santon où des fidèles, coptes ou musulmans, croient encore voir se produire de pareilles apparitions de barques divines! Car il s'agit là d'une dernière image de ces apparitions que les grands dieux pharaoniques étaient censés produire, quotidiennement dans bien des cas, à l'intérieur de leurs prestigieux sanctuaires. Veut-on des exemples de ce qu'étaient ces visions avant le Christianisme? — On en trouve, évoquées dans des textes païens gréco-égyptiens. Au temple de Talmis, en Nubie, un pèlerin d'époque romaine a laissé en grec une inscription remerciant le dieu Mandoulis de ce qu'il l'a favorisé d'un tel prodige: «Accédant à ma prière, tu t'es montré toi-même traversant la voûte céleste dans une barque aux clous d'or...»<sup>89)</sup>. Un papyrus grec re-

<sup>86)</sup> Cf. Winlock & Crum, *The monastery of Epiphanius*, part I, pp. 12-14 et passim; J. G. Milne, *The sanatorium of Deir-el-Bahari*, dans: *The Journal of Egyptian Archaeology*, I, 1914, pp. 96 sq.; André Bataille, *Les Memnonia*, Le Caire, 1952, pp. 98-103 et pp. 177-178; du même: *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir-el-Bahari*, Le Caire, 1951.

<sup>87)</sup> Cf. J. Dorese, *L'Islam chargé de légendes*, dans *La Table Ronde*, n° 126, juin 1958, pp. 45-46; et G. Wiet, *Murtadi*, p. 42, qui cite plusieurs transpositions arabes du miracle égyptien rapporté par Damascius: «Dans une manifestation qu'on ne doit pas révéler, il apparaît sur le mur du temple une masse de lumière qui semble d'abord très éloignée; elle se transforme, comme en se contractant, en un visage évidemment divin et surnaturel... Les Alexandrins l'honorent comme Apis et Sérapis.» Ce passage fait songer aux visages d'Hathor de quelques bas-reliefs du temple de Dendéra, qu'à certains moments de l'année la lumière venait frapper, et faire apparaître; cf. plus bas, note 120.

<sup>88)</sup> Cf. J. Dorese, *Rituel magique*; E. Cerulli, *Il libro etiopico dei miracoli di Maria*, Roma, 1943, p. 195.

<sup>89)</sup> Texte cité par Festugière, *Révélation*, T. I, p. 50.

trouvé au Sérapéum de Memphis, et qui date, lui, de l'époque ptolémaïque, rapporte une vision analogue fictivement prêtée au roi Nectanébo: «Ayant une fois accompli un sacrifice et imploré les dieux de lui révéler l'avenir, il lui sembla voir, en songe, une barque de papyrus venant mouiller à Memphis. Sur la barque, il y avait un grand trône, et sur le trône était assise Isis, reine des dieux. Tous les dieux de l'Égypte se tenaient près d'elle, à sa droite et à sa gauche... L'un de ces dieux, s'avançant vers le milieu — celui que l'on nomme Onouris en égyptien et, en grec, Àrès — se prosterna à terre...»<sup>90</sup>).

Ces exemples montrent avec quelle fidélité de telles croyances transpirent, à travers les époques ptolémaïques et romaines, leurs détails venus du monde pharaonique au monde chrétien pourtant, en principe, entièrement hostile à ce passé.

On pourrait encore relever, dans la religion des Coptes, d'autres pratiques ou d'autres images venant des cultes pharaoniques et non moins fidèlement conservées<sup>91</sup>). C'étaient, par exemple, à Sohag, les hauts murs inclinés et surmontés d'une large corniche, encore semblables à ceux qui enserraient les grands temples, et dans lesquels s'enfermèrent les riches basiliques du Couvent Rouge et du Couvent Blanc<sup>92</sup>). C'étaient, même chez les moines, d'obstinées survivances des pratiques de momification, qui restent attestées jusqu'au début de l'invasion arabe<sup>93</sup>). C'était l'usage de circoncire les garçons et, parfois

<sup>90</sup>) Cf. Ul. Wilcken, *Urkunden d. Ptolemäerzeit*..., I. Band, Berlin, 1927, pp. 370 sq.; cité par Festugière, l.c., p. 55. Cf. aussi, plus bas, p. 49, et nos références complémentaires, dans la note 135.

<sup>91</sup>) Sur d'autres survivances plus ou moins certaines, cf. O. H. E. Burmester, *Egyptian mythology in the Coptic apocrypha*, dans: *Orientalia*, N.S., T. 7, 1938, pp. 355-367; Maria Cramer, *Die Totenklage bei den Kopten*, Wien, 1941; Louise Dudley, *The Egyptian elements in the legend of body and soul*, dans: *Bryn College Monographs*, 8, Baltimore, 1911; Fr. H. Hallock, *Christianity and the old Egyptian religion*, dans: *Egyptian Religion*, T. 2, 1934, pp. 6-17; Ad. Jacoby, *Altheidnisch-ägyptisches im Christentum*, dans: *Sphinx*, T. 7, 1903, pp. 107-117; S. Sharpe, *Egyptian mythology and Egyptian Christianity, with their influence on the opinions of modern Christendom*, London, 2d edition, 1896; Fritz Zimmermann, *Koptisches Christentum und altägyptische Religion*..., dans: *Theologische Quartalschrift*, T. 94, 1912, pp. 592-604; W. S. Blackman, *Some social and religious customs in modern Egypt, with special reference to survivals from ancient times*, dans le *Bulletin de la Société Khédiviale de Géographie*, T. 14, 1926, pp. 47-61; A. L. Schmitz, *Das Totenwesen der Kopten*..., dans la *Z.A.S.*, T. 65, 1930, pp. 1-25; etc. Cf. également Budge, *Coptic apocrypha in the dialect of Upper Egypt*, 1913, Introduction, pp. LXI sq.: «Egyptian mythology in Coptic writings».

<sup>92</sup>) U. Monneret de Villard, *Les couvents près de Sohag*, Milan, 1925-1926, tome I, photographies n° 4-10; tome II, figures 114, 132 et 133 et le texte p. 122. — Ajoutons ici quelques curieuses survivances iconographiques de portée simplement esthétique: Du Bourguet, *Survivances pharaoniques dans quelques tissus coptes*, dans la revue «Papyrus», le Caire, n° 41, janvier 1952, pp. 93-107 et, surtout, Ét. Drioton: *Une sculpture copte inspirée des hiéroglyphes*, dans les *Studi in onore di Ar. Calderini e Rob. Paribeni*, vol. II, Milano-Varese, 1957, pp. 471-477.

<sup>93</sup>) Cf. André Bataille, *Les Memnonia*, p. 198.




aussi, celui d'exciser les filles <sup>94</sup>). C'était enfin la perpétuation, sous des apparences nouvelles, d'un bon nombre d'anciennes fêtes liées au cours des saisons, à la crue du Nil, à la plénitude de la lune, etc. . . . <sup>95</sup>). A ces survivances directement attestées sur le sol d'Égypte, il faudrait en adjoindre d'autres encore qui s'effacèrent quelque peu de la terre des Pharaons mais qui persistèrent en Nubie ou bien encore en Éthiopie où elles s'étaient propagées: danses sacrées, héritées plus ou moins d'hérésies coptes aujourd'hui complètement oubliées dans leur première patrie; processions étranges; usage du sistre pour accompagner le chant sacré; forme même de ce chant, sans doute; enfin une certaine catégorie d'hymnes par lesquels la religion pharaonique glorifiait les uns après les autres tous les détails corporels de la divinité et qui, appliqués aux saints, survit aujourd'hui encore dans l'Éthiopie chrétienne <sup>96</sup>). Il suffit d'avoir donné les exemples ci-dessus: ils ont l'avantage de ne pas représenter de simples superstitions locales, individuelles, en marge de la religion communément pratiquée: ce sont au contraire des cas où la chrétienté égyptienne a donné publiquement, collectivement et sans réserves, son adhésion entière à des symboles

<sup>94</sup>) Pratique de la circoncision: cf. E. W. Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians*, 5e édit. 1871, T. II, pp. 275 et 281; excision: T. I, p. 73 note, et T. II, p. 275 — cf. Strabon, XVII, 2. Sur les usages coptes en général: cf. Lane, l.c., T. II, Supplément, et W. S. Blackman, *Les fellahs de Haute-Égypte*, traduction française, Paris, 1948, passim.

<sup>95</sup>) Sur les fêtes respectées par les Coptes, cf. Lane, l.c., T. II, chapitre 26; G. Wiet, dans *Précis de l'Histoire d'Égypte par divers . . .* T. II, Le Caire, 1932, pp. 143-145; et les références données par le même, *Murtadi*, p. 66 note 3, (sur la fête de l'Épiphanie et sur le Naurouz). Fêtes de saint Michel au 12 de chaque mois copte: cf. plus bas, notes 145 et 148. Deux homélies coptes, consacrées à la fête de S. Michel du 12 Baounah (6 juin), exaltent l'action de l'archange sur la montée des eaux du Nil: l'*Éloge* attribué à Eustathe de Trakè (dans Budge, *Saint Michel the Archangel*, 1894); le *Discours* attribué à Timothée d'Alexandrie (dans Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, 1915); cf., sur la conception mythique que l'on se faisait de ce phénomène, les *Mystères de S. Jean*, dans Budge, *Coptic apocrypha . . .*, pp. 247-248.

<sup>96</sup>) Danses sacrées éthiopiennes: cf. J. Doresse, *L'empire du Prêtre-Jean*, T. II, *L'Éthiopie médiévale*, Paris, 1957, pp. 158-159; et U. Monneret de Villard, *Di una possibile origine delle danze liturgiche . . .*, dans *Oriente Moderno*, XXII, 1942, pp. 389-391; origines coptes: Fr. Jos. Dölger, *Klingeln, Tanz und Händeklatschen*, dans: *Antike und Christentum*, IV, 1934, pp. 245-265; emploi du sistre: en Éthiopie, cf. J. Doresse, *Au Pays de la Reine de Saba*, Paris, 1956, peinture récente et photographie de danse actuelle, à la p. 65, et dans *L'Empire du Prêtre-Jean*, t. II, cliché face à la p. 171. Survivance (?) d'une procession nubienne vue à Alexandrie: J. W. McPherson, *The moulids of Egypt*, pp. 181-182. Sur les hymnes appelés *Malk'è*, cf. *L'Empire du Prêtre-Jean*, t. II, p. 147. Faut-il signaler ici que certaines «danses» sacrées sont attestées, au moyen âge, dans l'Occident latin: cf. J. Chailley, *Un document nouveau sur la danse ecclésiastique*, dans: *Acta Musicologica*, 1949, pp. 18 sq.

Tandis que l'usage du sistre se perpétuait, celui de la flûte était, par contre, brutalement proscrit par les Coptes: cf. par exemple la légende d'Aghribidâ, dans le *Synaxaire* au 27 Kihak; or cette interdiction perpétuait une règle propre au culte d'Osiris et que mentionne encore Strabon, XVII, 44. — Autre type d'hymne qui put avoir des origines égyptiennes païennes: celui qui est transcrit à la fin du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie et qui était peut-être associé à la liturgie alexandrine: ses suites d'épithètes, associées sans nulle liaison, ont fait songer cer-

venus du passé pharaonique<sup>97</sup>). A quel point ces survivances furent liées, le plus souvent, à des lieux déjà consacrés à de pareilles croyances par le paganisme antérieur, c'est ce que l'on peut noter à propos des arbres sacrés d'Héliopolis et, sans doute, d'Hermopolis; c'est aussi le cas des apparitions divines ou des guérisons qui se perpétuèrent sur les sites d'anciens sanctuaires. Quant à la reprise du signe  provoquée par sa forme et aussi par sa signification particulière, ce qui la rendit plus facile, ce furent les circonstances qui entourèrent d'une atmosphère symbolique, apocalyptique même pour le paganisme égyptien, sa découverte sur les murs du Sérapéum d'Alexandrie, puis son affichage à la place des figures du dieu détruit.

De tels éléments, liés au sol ou, tout au moins, à l'histoire propre de l'Égypte, n'avaient, transportés hors du pays, nulle raison aussi forte de se développer et de se perpétuer et ne devenaient alors, s'ils subsistaient, que des contes. Loin du Nil et de ses temples ruinés, ils avaient perdu ce qui faisait leur force et ne trouvaient plus là de monuments, de sites, d'images auxquelles s'accrocher. Mais il est d'autres lambeaux de l'héritage pharaonique qui, eux, se diffusèrent tout entiers, sans que rien les retienne ni les diminue, dans tout l'ensemble du monde chrétien.

## VI. *Survivances pharaoniques dans le Christianisme grec et latin.*

Parmi les notions ou les mythes connus de toute la Chrétienté et dont l'origine pharaonique peut être assez sûrement décelée, il faut d'abord citer la fictive chronique des dynasties égyptiennes dans laquelle nous avons vu, grâce aux Eupolème et aux Artapan, certaines figures bibliques se mêler avec les traditions hiéroglyphiques que Manéthon avait traduites pour l'édification des Grecs. C'est à partir de telles compilations que les chronographies chrétiennes — citons au premier rang celles de Julius Africanus et d'Eusèbe<sup>98</sup>) — vont désormais élaborer leur histoire des plus anciens temps de l'humanité. On trouvera là des légendes sur Abraham, sur Joseph et ses prétendus «greniers» (les grandes Pyramides!), sur les songes de Pharaon et leur interprétation, sur

---

tains critiques aux litanies grecques d'Isis retrouvées à Oxyrhynchus (*Papyr. Oxyr.* XI, 1380). — Pour mémoire, rappelons l'exemple bien connu d'un thème plus prosaïque qui, de l'Égypte, gagna l'Ancien-Testament puis se perpétua jusqu'au moyen âge latin: il s'agit de l'«Ubi sunt...», venu du chant que les inscriptions de certaines tombes pharaoniques mettent dans la bouche du harpiste aveugle lors des banquets, puis qui apparaît dans le livre de la *Sagesse*. Sa survie médiévale est évoquée par Gilson, *Les idées et les lettres*, Paris, 1932: «De la Bible à François Villon», pp. 9-38.

<sup>97</sup>) Nous avons, pour cette raison, laissé de côté les survivances qui, sans être adoptées par l'Égypte chrétienne, se transmirent pourtant à l'Égypte musulmane.

<sup>98</sup>) Parmi ces chronographies, citons Panodorus et Ammianus, moines du IV<sup>e</sup> siècle (cf. l'édition de *Manéthon* par W. G. Waddell, p. VII). Ce que cette chronologie allait devenir dans les traditions arabes est bien analysé par G. Wiet, *Murtadi*, p. 16 sq.

Moïse opposé aux sorciers Jannès et Mambres, que le Judaïsme avait déjà cultivées<sup>99</sup>). D'autres traditions, qui allaient se perpétuer jusqu'en plein moyen âge latin, prêtaient déjà au pharaon Nectanébo d'extraordinaires pouvoirs magiques. On célébrait aussi la renommée des sages Pétosiris et Néchepso — l'un prêtre, l'autre roi. On se souvenait des immenses souterrains de Memphis et l'on prétendait que Cyprien le magicien, avant de se repentir, aurait reçu là de diaboliques initiations; l'on s'imaginait encore aussi l'apparence d'une grande statue assise d'Hermès (d'Imhotep, en réalité) qui se serait trouvée au lieu appelé «Prison de Joseph», à la limite du plateau désertique, juste au dessus de l'emplacement de l'ancienne capitale<sup>100</sup>). Les jarres de bronze, dans les-

<sup>99</sup>) Sur les «greniers de Joseph», cf. la *Cosmographie* de Julius Honorius (IVe/Ve S.), éd. Riese, Geogr. Lat. min., 45, p. 51, et Rufin, *Histoire Ecclésiastique*, XI, 18; puis Grégoire de Tours, *Histoire Ecclésiastique des Francs*, L. I, § 10. D'autres auteurs, de plus en plus tardifs, sont cités par Ch. De la Roncière, *La découverte de l'Afrique au moyen âge*, T. II, pp. 101 sq. Autres légendes sur Joseph: il aurait été adoré par les Égyptiens qui l'identifiaient à Sérapis (Méliton de Sardes, au IIe siècle, dans son *Apologie*, 5); Pharaon l'aurait appelé «Zaphanath», c'est-à-dire «découvreur des choses cachées» (Isidore de Séville, *Étymologies*, VII, 7); il aurait eu pour épouse Aséneth, fille du prêtre héliopolitain Pentephre (extrait d'une Chronologie anon. publiée par J. A. Cramer, *Anecd. Paris*, II, Oxford 1839, p. 175, ll. 14-17); etc. Sur l'identification des Pyramides avec les «greniers» de Joseph, cf. Létronne, *Mélanges d'érudition...*, «Sur le revêtement des Pyramides...», pp. 392-393, note 3. — Quant aux traditions qui vont identifier le Nil au Gihon, fleuve du Paradis, et dont la fortune fut extraordinaire, cf. les références citées par Létronne, *Matériaux pour servir à l'histoire du Christianisme en Égypte...*, 1832, 32-33. — L'imagination populaire égyptienne allait chercher de plus en plus à reconnaître des traces du passé biblique dans les monuments pharaoniques: vers 380 une pieuse voyageuse se laisse conter qu'une double statue de Ramsès et du dieu Atoum, encore debout au temple de Tell et-Retabâ (dans l'ancienne terre de Goshèn) représenterait «Moïse et Aaron»! Il n'y a pas si longtemps, on montrait encore, dans la Citadelle du Caire, le prétendu «puits de Joseph». La dérivation du Nil qui traverse la Moyenne-Égypte porte encore aujourd'hui le nom de Bahr-Yousouf...

Sur les explications des «songes de Pharaon», cf. textes cités plus haut, note 8. Sur Jannès et Mambres, cf. plus haut, note 38.

<sup>100</sup>) Les écrits grecs d'astrologie et de iatromathématique assignés au roi Néchepso et au grand-prêtre Pétosiris apparaissent, en réalité, au milieu du second siècle avant J.C. On a discuté sur la personnalité historique de ce roi et de ce prêtre, plus vieux de quelques siècles, l'un et l'autre, que les écrits qui leur sont attribués, et que la tradition a voulu ainsi illustrer: cf. Boll u. Bezold, *Stern Glaube und Sterndeutung*, Leipzig, 1931, (4e édition), pp. 23-24 et pp. 96-99. Un horoscope gréco-égyptien d'époque romaine (cité par Reitzenstein, *Poimandres*, p. 119) prétend avoir été établi à Thèbes par les prêtres d'Hermès qui déclarent avoir examiné, pour cela, les livres «des Chaldéens, de Pétosiris et du roi Nécheus». Berthelot & Ruelle, *Alchimistes grecs*, Introduction, pp. 97-99 citent un schéma iatromathématique attribué à Pétosiris et conservé par la littérature alchimique. Les noms de Pétosiris et Néchepso sont cités ensemble par Plinie, *Histoire Naturelle*, II, 21 et VII, 50. Berthelot, *Chimie au moyen âge*, T. II, p. 328, mentionne un écrit selon lequel Néchepso, roi d'Égypte, aurait découvert les «tablettes» d'Hermès Trismégiste. Quant à la personne historique de Nectanébo (Nectanébo II, 359-341 B.C.) elle donna naissance à une légendaire figure de roi-magicien; c'est ainsi qu'il apparaît d'abord comme héros d'un conte gréco-égyptien vraisemblablement grivois mais dont les parties intéressantes sont malheureusement perdues (cf. Maspero, *Les contes populaires de*

quelles Salomon avait enfermé et scellé de mauvais génies avant de les expédier au clergé d'Égypte bénéficièrent même, pour leur part, d'une étrange mais inconsciente transposition: ces hydries de bronze — ces «khalkhydries» — de-

---

*l'Égypte ancienne*, 3e édit., p. 254 sq.); puis il intervient comme magicien dans la *Vie d'Ésope*; dans l'histoire d'Alexandre du pseudo-Callisthènes et dans diverses autres légendes qui se perpétuèrent dans notre moyen âge (cf. Thorndike, T. II, p. 350 sq.).

Rappelons ici, encore, la renommée légendaire de Chéops auquel la littérature alchimique grecque prêterait une figure de sage et de magicien: Sophé l'Égyptien (cf. Berthelot/Ruelle, *Alchimistes grecs*, Traduction, p. 205-207).


Sur le paysage légendaire des Pyramides et de Memphis, cf. les allusions de la *Confession de Cyprien d'Antioche*, selon laquelle celui-ci, dans sa jeunesse païenne, aurait été initié à la magie dans les souterrains de Memphis «où les démons de l'air s'unissent aux démons qui sont sur terre» (Cf. bibliographie relative à ce texte, et traduction par M. Malinine d'une rédaction copte de cet apocryphe, en appendice à Festugière, *Révélation*, T. I; cf. également Thorndike, T. I, pp. 428 sq.). Cf. également s. Jérôme qui, dans la *Vie d'Hilarion*, 21, cite le cas d'un jeune homme de Gaza qui, éperdument amoureux, vint à Memphis se faire instruire de la magie et des charmes, une année durant, par les «prêtres d'Esculape», c'est-à-dire par le clergé d'Imhotep. Ammien Marcellin (XXII, 14, 7) fait allusion à la réputation particulière de Memphis. Que l'on se reporte encore, sur ce sujet, à Reitzenstein, *Poimandres*, p. 121 et à l'introduction de Ul. Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I. Plus tardive, peut-être, est la tradition selon laquelle une stèle cachée, miraculeusement découverte par le mage perse Ostanès dans le temple de Ptah à Memphis, serait à l'origine de l'institution doctrinale de l'alchimie (Bidez/Cumont, *Les mages hellénisés*, T. II, pp. 311-314 et 314 note 2; Festugière, *Révélation*, pp. 228-229, 320-322, et passim). Le pseudo-Zosime prétendra encore avoir vu un fourneau alchimique dans un recoin de ce même sanctuaire (Berthelot/Ruelle, l.c., Traduction, p. 216). D'autres références sur les prétendues galeries souterraines des Pyramides, contenant des révélations mystérieuses et des tablettes déposées là par les «vieux sages», sont données par J. Ruska, *Tabula Smaragdina*, Heidelberg, 1926, pp. 61 sq. et 155 sq., et par E. von Lippmann, *Entstehung der Alchemie*, T. II, 1931, p. 207. On relève des allusions à ces mêmes légendes dans la *Chrysopée* de Psellus (cf. *Catalogue des Manuscrits alchimiques grecs*, T. VI, publié par J. Bidez, Bruxelles, 1928, p. 32, ll. 15 sq.; cf. aussi Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, T. II, p. 309, n. 3). Chez les auteurs arabes, qui les répandront tout autour d'eux, ces traditions s'amplifient encore: cf. Else Reitemeyer, *Beschreibung Aegyptens im Mittelalter*, Leipzig, 1903, pp. 83 sq. et 129 sq.; Er. Graefe, *Das Pyramidenkapitel in al-Makrisi's Hitât*, Leipzig, 1911; G. Maspero, c. rendu de la traduction par Carra de Vaux de l'*Abbrégé des Merveilles*, dans le *Journal des Savants*, février 1899, p. 69 sq., et mars 1899, p. 154 sq.; G. Wiet, *Murtadi*, aux pp. 82-93. Contact des voyageurs occidentaux avec ces légendes: Ch. de la Roncière, l.c., pp. 99 sq. Nous avons déjà cité plus haut, note 3, l'important article de Stricker évoquant la façon dont, d'après de telles descriptions, on essaya de figurer, en Occident, une statue d'Hermès assise qui se trouvait dans un sanctuaire du plateau de Saqqarah. Les prétendus souterrains des Pyramides (cf. Daressy, *La légende du canal sous la grande Pyramide*, dans le B.I.Ég. VII, 1925, pp. 63-69) allaient être popularisés par l'égyptianerie des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles: cf. le *Trésor du Vieillard des Pyramides* complété de: *Le Génie et le Vieillard des Pyramides* (brochure anonyme remontant prétendument à 1652); surtout le *Séthos* de l'Abbé Terrasson, Amsterdam, 1732, — ouvrage d'où la «Flûte Enchantée» de Mozart a largement nourri son livret (cf. S. Morenz, *Die Zauberflöte, Eine Studie zum Lebenszusammenhang: Aegypten - Antike - Abendland*; Münster, 1952).

[Selon certains égyptologues, le nom d'Ostanès serait une simple déformation de celui de la divinité égyptienne ISTEN / ISDEN, figure de Thoth-Hermès lui-même. Cf. Goodwin, dans Z.A.S., X, p. 108; Maspero, dans PSBA, 20, p. 142; Roeder, dans Roscher, *Lexikon...*, V, 853; Bonnet, *Reallexikon*, p. 326.]

vinrent de prétendues «khalkhydres» — des «serpents de bronze» <sup>101</sup>) qui volèrent aux côtés des phénix devant le char glorieux du soleil: ce trait apparaît dans des mythes que développe complaisamment le *Livre des Secrets d'Hénoch*, composé en grec aux confins du Christianisme naissant <sup>102</sup>).

Quant aux souvenirs des hiéroglyphes et des plus ou moins réels «livres d'Hermès» dont le clergé pharaonique se serait glorifié, des auteurs comme Clément d'Alexandrie ou comme cet Horapollon, qui devait devenir chrétien après avoir composé ses riches *Hieroglyphica*, leur font une part assez large <sup>103</sup>).


Il faut citer ici quelques exemples: emprunts pas toujours très directs, souvent affectés d'exégèses populaires qui les éloignent de leur signification première, mais tout de même encore fidèles à leurs modèles pharaoniques.

Nous avons déjà dit comment, dans le cadre du seul Christianisme égyptien, et en fonction de son sens véritable, le hiéroglyphe  avait conservé sa valeur chez les Coptes <sup>104</sup>). D'autres symboles tirés de l'écriture hiéroglyphique devaient se propager, eux, dans tout le monde chrétien. Les uns furent directement pris des monuments pharaoniques où ils frappaient les yeux; d'autres furent simplement recueillis dans les ouvrages consacrés par les auteurs grecs ou égypto-grecs aux merveilles de la vallée du Nil et aux dernières notions de l'écriture sacrée.

<sup>101</sup>) Sur la légende des mauvais génies enfermés par Salomon dans des urnes de bronze (*khalkhydries*) et sur les écrits dans lesquels elle se développe — *Livre des Sept Cieux, Testament de Salomon, Livre Sacré* (gnostique) — cf. les références données plus haut à la note 39. C'est dans l'apocryphe *Livre des Secrets d'Hénoch* (datant des débuts de notre ère) que, parmi les puissances escortant le char céleste du soleil, apparaissent, associées à des Phénix, certaines mystérieuses «khalkhydres» dans lesquelles on a voulu reconnaître de prétendues «hydres de bronze» — des serpents tels que le «serpent d'airain» ou les «serpents brûlants» («séraphins») de *Nombres XXI*, et que les dragons mentionnés aux côtés des Chérubins dans, par exemple, *Hénoch XX, 7*. Ces «khalkhydres», étroitement associées aux Phénix, sont-elles un travestissement de nos hydres de bronze ou «khalkhydries»? — Sans doute, puisque l'un des fragments du *Livre Sacré* que j'ai retrouvés mentionne conjointement les «hydries (de bronze) qui sont en Égypte» et «les trois Phénix». Quant aux raisons de pareille transformation d'urnes en dragons célestes, d'hydries en hydres, il semble qu'une telle confusion ait pu surgir du texte de rituels de conjuration tels que *l'Arkhangéliké de Moïse* (cité p. Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 292-299) où sont énumérés, en une séquence assez rapide pour qu'ils y paraissent étroitement associés, les bénéfiques esprits célestes puis les mauvais démons des firmaments immédiatement inférieurs: ceux qui furent justement enfermés dans des «khalkhydries», comme ce rituel le rappelle expressément!

<sup>102</sup>) Texte des *Secrets d'Hénoch*, dans Charles, *The apocrypha and the pseudepigrapha of the Old Testament*, T. II, pp. 436-438 et 441. Par les traductions des *Secrets d'Hénoch* qui furent faites au moyen âge, ce curieux mythe judéo-égyptien allait par exemple se transmettre à la littérature vieux-slave!

<sup>103</sup>) Citations de Clément d'Alexandrie, analysées dans Sottas et Drioton, *Introduction à l'étude des Hiéroglyphes*, 1922, chapitre VII; sur Horapollon, éditions de ses *Hieroglyphica* signalées plus haut à la note 8, — et commentaires de Sottas et Drioton, l.c., pp. 78 sq.

<sup>104</sup>) Rappelons ici que le signe  semble même avoir été connu hors d'Égypte, puisqu'il figurerait tracé dans un manuscrit latin de Cassiodore; cf. plus haut, note 63.

Certains de ces emprunts sont assez élémentaires. Ainsi, M. Ét. Drioton a pu signaler, à propos d'un fronton de niche copte, deux images allégoriques du soleil et de la lune se faisant pendant et dans lesquelles il nous a fait reconnaître, artistiquement transposée, la survivance d'un groupe hiéroglyphique qui signifiait: «l'éternité» <sup>105</sup>). Il faut mentionner également la grenouille, souvent figurée sur les lampes de terre cuite, et dont le sens est interprété chrétiennement par la formule inscrite parfois à côté: ΕΙΩ ΕΙΜΙ ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ «Je suis la Résurrection» <sup>106</sup>). Voici, encore, le «vautour», dont Horapollon dans ses *Hieroglyphica*, I-II en recueille une interprétation dont la substance va se retrouver, par exemple dans l'*Hexaemeron* de saint Basile, VIII, 6. Le symbole du scarabée devait, lui, donner matière à des exégèses encore plus étonnantes. De celui-ci, Horapollon n'était pas seul à avoir recueilli des interprétations égyptiennes (dans ses *Hieroglyphica* I, 10): le même signe avait déjà, en effet, été expliqué par Plutarque (*De Iside*, 355,A). Les traits particuliers à ce hiéroglyphe étaient assez frappants pour que, beaucoup plus tard, au temps de la Renaissance, il aille faire encore l'objet d'interprétations philosophico-religieuses. Selon Horapollon et autres, dont les interprétations sont bien plus authentiquement égyptiennes que certains critiques ne l'ont pensé, le scarabée, qui ne produisait qu'un oeuf, était considéré à la fois comme *μονογενής* et *αὐτογενής*. Les écrivains chrétiens n'hésitèrent pas un instant à utiliser un symbole aussi riche. Le scarabée devint pour eux une image typique du Christ, du Monogène, à tel point qu'il parut légitime de qualifier le Seigneur de «bon scarabée» ou de «scarabée de Dieu». Donnons-en comme exemples ces passages de saint Ambroise (*Commentaire sur l'Évangile de Luc*): scarabaeus in cruce...; bonus scarabaeus qui clamavit e ligno...; bonus scarabaeus qui de stercore erigit pauperem <sup>107</sup>).

Quant au plus célèbre de ces symboles, c'est, bien entendu, celui du P h é n i x <sup>108</sup>). De l'innombrable littérature chrétienne qui illustre ce mythe — auquel les

<sup>105</sup>) Cf. Et. Drioton, *Trois documents pour l'étude de l'art copte*, dans le B.S.A.C., T. X, 1944, Le Caire, 1946, pp. 72 sq.; Horapollon, *Hieroglyphica*, I, 1, sait encore que le signe du soleil associé à celui de la lune signifie: «l'éternité».

<sup>106</sup>) La déesse Héket, à tête de grenouille, était associée à la notion de résurrection: on la figurait à ce titre sur les cercueils des momies. Dès le Nouvel Empire égyptien, l'expression *whm 'nh*, «renouveler la vie», «ressusciter», s'écrivait déjà par l'hiéroglyphe de la grenouille (cf. référ. dans Bonnet, *Reallexikon*, pp. 198-199; Spiegelberg, *Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern*, dans Sphinx, T. VII, pp. 215-228). Aussi le passage de ce symbole au Christianisme put-il s'effectuer sans la moindre transition perceptible, sans que l'on puisse distinguer sûrement lesquelles des lampes de terre cuite ornées de la grenouille, même avec l'inscription grecque que nous citons, sont païennes, et lesquelles sont chrétiennes.


<sup>107</sup>) Cf. G. Foucart, *Sur quelques représentations des tombes thébaines*, dans le B.I.Ég., T. XI, 1917, pp. 292-293. Cf. également l'*Ancoratus* de saint Epiphane, dans *Patrologie Grecque*, T. XLIII, 84.

<sup>108</sup>) On relèverait, dans l'iconographie copte, un certain nombre de représentations d'un oi-

historiens grecs avaient déjà prêté une attention complaisante — nous citerons seulement le § 25 de l'*Épître aux Corinthiens* de Clément de Rome: «Considérons l'étrange prodige qui s'opère dans les contrées d'Orient, en Arabie. On voit là un oiseau appelé Phénix. Il est seul de son espèce: il vit cinq cents ans. Lorsque sa fin approche, il se construit, avec de l'encens, de la myrrhe et d'autres aromates, un cercueil où, son temps accompli, il entre pour y mourir. De sa chair en putréfaction naît un ver qui se nourrit de la décomposition de l'oiseau mort et qui se couvre de plumes; puis, devenu fort, il soulève le cercueil où les os de son ancêtre reposent et, avec ce fardeau, il passe d'Arabie en Égypte jusqu'à la ville d'Héliopolis. Là, en plein jour, au yeux de tous, il va en volant le déposer sur l'autel du soleil, après quoi il prend son vol pour le retour. Alors, les prêtres se reportant à leurs annales, constatent qu'il est venu après cinq-cents années révolues» <sup>109</sup>). Ce n'est pas seulement l'image de la résurrection donnée par ce mythe qui lui attira l'intérêt des exégètes chrétiens: ce fut aussi l'allusion au cycle périodique de ses retours qui fut l'objet de certaines spéculations, par exemple dans un ouvrage gnosticisme — le *Livre Sacré* —, dont j'ai retrouvé quelques fragments. Ce cycle des Phénix aurait été institué par la divinité suprême pour répondre à la perversité des puissances des cieux visibles — des planètes et des signes du zodiaque — responsables de la déchéance d'Adam qu'elles avaient créé pour l'humilier <sup>110</sup>).

Outre ces allégories, cataloguons ici des doctrines plus étoffées. Divers auteurs modernes ont déjà signalé que des croyances égyptiennes assignant au Verbe divin le premier rôle dans la Création, avaient pu influencer sur l'élaboration de la théologie judéo-chrétienne du *logos* <sup>111</sup>). Les textes hiéroglyphiques sur les-

---

seau qui peut être le phénix: par exemple dans les chapelles funéraires d'el-Bagaouât, à la Grande Oasis, (chapelles 25, 175 et 210 = Fakhry, *El Bagawât*, planche VII, p. 85; p. 92 figure 77; p. 99 figure 84: dans ce dernier cas, le signe  est même associé au phénix).

<sup>109</sup>) Autres allusions au Phénix: Tertullien, *De Resurrectione*, (édit. Oehler) 13; Origène, *Contre Celse*, IV, 98; Zénon de Vérone (dans la *Patrologie Latine*, T. XII, I, 16); Grégoire de Nazianze, *Praecepta ad Virgin.*, vers 526-530; Épiphanie, *Ancoratus (Patrologie Grecque*, T. XLIII, 84; du même, *ad Physiol.*, XII; Lactance, *De ave phoenice*; Claudien, *Phoenix*. Le mythe du Phénix, mis cette fois en parallèle avec la Conception immaculée de Marie, est déjà évoqué par Rufin, *Comment. in Symbol. Apostolor.*, (*Patrologie Latine*, T. XXI); ce thème particulier allait connaître d'étonnantes variations au moyen âge: par exemple dans la littérature éthiopienne; cf. J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, T. II, pp. 108-109 (l'oiseau «Karbé-Dinel», etc.). Sur l'iconographie médiévale du phénix, cf. références données par L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, T. I, *Introduction générale*, Paris, 1955, pp. 96-98.

<sup>110</sup>) Cf. J. Doresse, *Livres Secrets*, T. I, p. 191 et T. II, p. 9-10.

<sup>111</sup>) Cf. G. Maspero, *Sur la toute-puissance de la parole*, dans: *Recueil de Travaux...*, T. XXIV, 1902, pp. 163-175; Al. Moret, *Le mystère du Verbe créateur*, dans: *Mystères égyptiens*, Paris, 1927, p. 105 sq.; Fr. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, T. I, p. 24 et note 2; Cumont, *Les religions orientales...*, 1929, p. 87 et p. 240 note 72; Dieterich, *Abraxas...*, 1891, p. 21; Hopfner, *Fontes*, index pp. 879-880, s.v. *nomina*. Sur les conceptions égyptiennes du «verbe», il faut noter également les idées très originales de J. Spiegel, *Das*

quels on se fonde à ce sujet sont, d'une part un hymne au dieu Amon, d'époque ramesside <sup>112</sup>); d'autre part et surtout, le vieux texte théologique transcrit sur pierre par l'ordre du pharaon Shabaka <sup>113</sup>). A ces formulaires, il faut ajouter plusieurs détails des cosmogonies hermopolitaines auxquelles les inscriptions du temple de Pétosiris à Tounah-el-Gebel font de précieuses allusions, que l'on n'a pas assez remarquées <sup>114</sup>). Certaines de ces formules ébauchent déjà — comme M. G. Lefebvre l'a souligné — le passage de l'évangile de *Jean* (I, 3): «Tout fut créé par lui, et rien de ce qui fut créé ne fut créé sans lui...». D'autres préfigurent exactement un détail qui sera souvent répété dans les cosmogonies gnostiques: l'exclamation qu'aurait lancée le dieu créateur (dont les Gnostiques font — qu'il soit le dieu de l'Ancien Testament ou bien une figure d'Osiris ou de quelque démiurge hermopolitain — un dieu pervers et aveugle): «A part moi, il n'est point d'autre dieu!» <sup>115</sup>). Il est vrai que l'ébauche de ce dernier thème apparaît déjà, de façon parallèle aux formules égyptiennes, dans l'Ancien Testament.

Un second point, sur lequel le Christianisme a certainement subi une influence venue de l'Égypte païenne, c'est le développement de son ascétisme très strict, qui va aboutir à l'institution du monachisme. Certes, dans son esprit et dans sa doctrine, la vie monastique est essentiellement chrétienne! Mais l'idéal ascétique égyptien a pu y préparer les esprits. Il faut examiner en détail les analogies qui existent entre quelques traits de l'existence des «reclus» des temples païens et l'anachorèse des moines chrétiens. Fr. Cumont, dans son *Égypte des astrologues*, a évoqué, avec toutes les références souhaitables, la tenue et la discipline des ascètes qui, au temps des Ptolémées, consacraient au dieu leur personne et leurs biens. Négligent tous soins physiques, ils se vêtaient de haillons et, parfois même, chargeaient leur corps de chaînes, comme le feront plus tard des ermites coptes, syriens, éthiopiens... Ils s'imposaient des abstinences rigoureuses.

*Werden der alt-ägyptischen Hoch-Kultur*, 1953; cf. le compte-rendu donné par Ét. Drioton dans *BiOr* XV, pp. 184-186.

Tenir compte de la diffusion particulière que l'évangile de *Jean* a connu en Égypte: selon certaines suggestions, il aurait pu être rédigé à Alexandrie: cf. H. I. Bell, *Egypt from Alexander the great to the Arab conquest*, Oxford, 1948, p. 88, et sa note 41, et p. 145 qui renvoie à J. N. Sanders, *The Fourth Gospel in the early Church*, 1943; cf. aussi H. I. Bell, *Recent discoveries of Biblical papyri, An inaugural lecture...*, Oxford, 1937, pp. 18-22.

<sup>112</sup>) Publié par A. H. Gardiner dans la *Z.A.S.*, T. XLII, p. 35 sq.


<sup>113</sup>) Cf. H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis (Shabaka Inschrift)*, dans les *A.P.A.W.*, Nr. 23, 1939, Berlin, 1940. Cf. également l'ouvrage de Spiegel, cité ci-dessus.

<sup>114</sup>) Cf. G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris...*, T. I., p. 99.

<sup>115</sup>) Textes égyptiens: cf. — outre ceux du tombeau de Pétosiris déjà cités — le papyrus de Leyde (cité par Moret, *Le mystère du Verbe créateur*, p. 120) et le *Livre des Morts*, chap. XVII, 2-3. Mythes gnostiques: cf. J. Doresse, *Livres secrets...*, T. I, où nous citons des exemples de l'exclamation de Ialdabaoth telle qu'elle est rapportée dans de très nombreux écrits (pp. 26, 30, 39, 182, 184-185, 188, 190, 222, 305).



ses et s'infligeaient, à l'occasion, des châtiments corporels. Aux yeux du vulgaire, leur ascèse les rendait dignes de recevoir des révélations divines. Enfin, le clergé égyptien, conformait très généralement sa tenue à certains détails évoquant ce qu'allaient prescrire plus tard des règles monastiques — qu'il s'agisse de la tonsure des dévôts d'Isis, ou de la tunique noire que portaient certains d'entre eux <sup>116</sup>).

Un problème beaucoup plus délicat est celui de savoir dans quelle mesure certains rites égyptiens purent faciliter ou préparer le développement de pratiques chrétiennes qui leur ressemblèrent. C'est ainsi que, dans la religion pharaonique, certaines aspersions avaient déjà l'allure de baptêmes. Leur signification se trouve confirmée si l'on prend en considération la valeur particulière que les mythes égyptiens assignaient à l'eau, élément vivifiant par excellence, au point que le dessin de ses flots ou de son ruissellement se complète, dans les sculptures des temples, par le hiéroglyphe , désignant «la vie» et même (comme on l'a déjà dit) la «vie future». Reitzenstein, dans des pages consacrées au pseudo-Apulée, étudie quelques aspects de ce problème en donnant des références à l'Égypte et en soulignant que certaines lustrations symbolisaient la revivification du mort, par exemple l'aspersion représentée sur une vignette du papyrus hiératique *Rhind I*, colonne 6 <sup>117</sup>).

Mentionnons encore, comme ayant pu être aidée par des influences égyptiennes païennes, la fixation de certaines grandes fêtes chrétiennes. Il y aurait même, ici, à rappeler tout d'abord des traits communs, concernant le symbolisme de l'année (les 360/365 jours, les 72 ou 70 subdivisions de cet ensemble, etc. <sup>118</sup>), entre les croyances égyptiennes (dont Horapollon connaît encore, lorsqu'il

<sup>116</sup>) Reclus égyptiens: cf Fr. Cumont, *L'Égypte des Astrologues*, Bruxelles, 1937, pp. 147-151; reclus du Sérapéum de Memphis: Ul. Wilcken, *Urkunden Ptolemäerzeit...*, pp. 52-77; Festugière, *Révélation*, T. I, chapitre II, restreint peut-être trop la part de l'apport égyptien. Costume des Isiaques, cf. Cumont, *Les religions orientales...*, p. 240, note 76 et 241, note 78. Certains rapprochements entre l'ascétisme chrétien et les préceptes isiaques avaient déjà tenté les anciens: Tertullien, dans le *De jejuniis*, XVI, doit réfuter un adversaire païen qui comparait abusivement les jeûnes chrétiens au *castum* d'Isis. L'influence de l'Isiasme sur le Christianisme a été très discutée par Carl Clemen, dans: *Studien Heinrichi dargebracht*, Leipzig, 1914, pp. 271, sq.

<sup>117</sup>) Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligionen*, 1927 (réimpr. Stuttgart, 1956), pp. 220-234. Cf. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 23. Sur la signification de l'eau dans les rites égyptiens, cf. H. Bonnet, *Reallexikon...*, p. 425 et pp. 635-636. Selon Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, 1928, pp. 123 sq., l'Épiphanie aurait succédé, en Égypte, à une vieille fête célébrée le 6 janvier et où l'on puisait l'eau du Nil.

<sup>118</sup>) C'est surtout la Gnose qui mettra en valeur la signification de ce symbolisme des «éons» composés d'ères, années, mois, semaines, jours, heures et instants, et subdivisée ainsi en 12, 5, 72, 360 ou 360+5. Ce modèle de structure est défini d'abord par le monde supérieur, parfait et inatteignable (cf. l'*Épître d'Eugnoste*, dans nos *Livres Secrets*, T. I, pp. 211-212; et aussi la pittoresque description d'un éon telle qu'elle est donnée dans le codex XIII de Khénoboskion = planches 3 et 4 de Pahor Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum...*, 1956). Puis cette structure est copiée par les dieux inférieurs, matériels et visibles (*Livres Secrets*, T. I,

traite du *cynocéphale*, la signification)<sup>119</sup>), et celles du judaïsme et du Christianisme. Mais surtout, l'Égypte célébrait de grandes cérémonies relatives à la naissance d'Osiris et à celles d'Isis et d'Horus. Parmi ces dernières figurait la «Nuit de l'Enfant dans son berceau», fêtée par exemple à Dendéra, et dont le nom évoque une véritable «nativité» d'autant plus celle-ci se situait dans les jours *épagomènes*, c'est-à-dire dans les cinq derniers jours de l'année égyptienne<sup>120</sup>). Mais il est également certain que, sur ce point, les autres religions païennes fournissaient elles aussi des modèles non moins frappants, par exemple avec les fêtes du soleil établies sur le solstice d'hiver et dont l'influence, sur la fixation de Noël au 25 décembre, est depuis longtemps reconnue<sup>121</sup>).

pp. 220-222) et, finalement, dans l'homme, Adam, qui constitue un microcosme (cf. *Livres Secrets*, T. I, pp. 223 et 232, et T. II, pp. 128, 136, 153). Ces spéculations vulgarisées par l'astrologie furent aussi bien connues, quoiqu'à un moindre degré, du Judaïsme et du Christianisme, étant donné qu'elles fournirent ses structures principales à l'angéologie: cf. Boll u. Bezold, *Stern Glaube*..., pp. 55 et 138 sq. Festugière, *Révélation*..., T. I, particulièrement pp. 112-131. Or cette structure temporelle, point de départ d'aussi multiples spéculations, a pour origine une subdivision du temps sur laquelle les Égyptiens avaient déjà bâti un certain nombre de mythes, tout au moins si l'on en croit, par exemple, ce qu'écrit Horapollon, dans ses *Hieroglyphica* I, 14-16, au sujet du cynocéphale (cf. ces textes mis en parallèle avec d'autres écrits par Reitzenstein, *Poimandres*, pp. 265-266 et p. 300, note 1).

Un exemple de ce symbolisme semble fourni par les vingt-quatre Vieillards de l'Apocalypse, représentant les anges qui auraient été préposés aux heures du jour et de la nuit (bien que certaines traditions aient prétendu que les heures nocturnes échappaient au contrôle des anges d'en haut: cf. les *Mystères de S. Jean*, dans Budge, *Coptic Apocrypha*..., p. 254; cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 301, n. 2; Hadorn, *Die Offenbarung des Johannes*, Leipzig, 1928, p. 71; L. de Saussure, *Le cadre astronomique des visions de l'Apocalypse*, dans: Actes du Congrès International d'Histoire des Religions tenu à Paris en 1923, t. I, 1925, p. 488, et, du même auteur: *La série septénaire, cosmologique et planétaire*, dans: *Journal Asiatique*, 1924, p. 353. Déjà Victorin de Pettau, vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, écrivait dans son *De fabrica mundi*, 10: «Constituti sunt itaque... diei angeli duodecim, noctis angeli duodecim pro numero scilicet horarum.»

— Il est notable qu'en même temps qu'elle respectera, dans sa conception de la structure des «éons», ces subdivisions temporelles inspirées du rythme des évolutions célestes, la Gnose introduira en outre, dans la description «intérieure» de ces mêmes éons, un autre emprunt à l'Égypte: le décor symbolique d'arbres, de sources d'eau vive, de tables qui caractérisent déjà les paradis solaires selon les croyances pharaoniques: cf. d'une part les détails des textes funéraires cités par Ét. Drioton dans *BiOr* XV, p. 189, d'autre part les descriptions d'éons développées dans le traité anonyme du codex copte de Bruce (édit. de Charlotte Baynes, Cambridge, 1933).

<sup>119</sup>) Cf. Horapollon, *Hieroglyphica*, I, 14-16.

<sup>120</sup>) Exactement le 4<sup>e</sup> jour épagomène, consacré à la naissance d'Isis-Hathor, fête appelée: la «Nuit de l'Enfant dans son Nid» et à laquelle était consacrée tout particulièrement une chapelle (l'Ouabit) à l'intérieur du grand temple de Dendéra. Cf. H. Brugsch, *Thesaurus*..., Leipzig, 1883, *Astronomische und astrologische Inschriften*, pp. 96-103, et: *Kalendarische Inschriften*, pp. 468-469 et 481. Selon les textes cités ici, l'Isis à qui cette fête était dédiée était «Horus sous forme féminine»; sa naissance était saluée par un resplendissement particulier du soleil; les dieux et les déesses venaient à cette nativité portant la Vie et la Prospérité, représentées par leurs hiéroglyphes.

<sup>121</sup>) Cf. les références données par Fr. Cumont, *Les religions orientales*..., p. 206, note 3; J. Doresse, *Livres Secrets*, T. II, Appendice, p. 217 et note 7.

Enfin, voici un exemple précis d'influence égyptienne bien active, même si cette influence ne fut pas seule en cause.

A de multiples exemplaires, les peintures et sculptures de moyen âge chrétien d'Orient et d'Occident répètent les quatre figures symboliques des Évangélistes représentés, l'un sous forme humaine, et les trois autres sous les aspects respectifs de l'aigle, du boeuf et du lion. Il est certain que ces figures sont inspirées par l'*Apocalypse* (IV, 1), elle-même nourrie de souvenirs des visions d'*Ezéchiel* X. Il est, en outre, possible qu'avant cela cette quadruple image remonte aux enseignes des quatre groupes de tribus d'Israël: le lion (*Genèse*, XLIX, 9); le guerrier (*Genèse* XLIX, 3); la génisse (*Osée*, X, 11); le serpent (*Genèse*, XLIX, 17) — figures raccordées sur la quadruple répartition des tribus de *Nombres* II, et développées par des spéculations juives du *Targoum Yéroushalmi Ier.*, ou Pseudo-Jonathan<sup>122</sup>). Mais il est non moins certain que ces quatre symboles évoquent, de trop près pour que cela soit fortuit, les têtes que l'iconographie pharaonique assignait aux quatre fils du dieu Horus, tout au moins aux formes sous lesquelles ils étaient censés veiller sur le mort<sup>123</sup>): leurs quatre chefs sculptés ornaient ainsi les couvercles des quatre urnes de pierre — des vases canopes — dans lesquelles étaient déposées les entrailles retirées du corps du défunt. Aux génies Amsit et Kebehsenouëf correspondaient les têtes d'homme et d'oiseau de proie, que reçurent plus tard Matthieu et Jean; Douamoutëf et Hapi avaient des têtes de chacal et de cynocéphale: celles-ci n'auraient eu aucun sens pour d'autres pays, où ces animaux étaient inconnus; mais elles suggéraient assez bien, l'une le museau du boeuf, l'autre la crinière du lion, des symboles appliqués à Luc et à Marc<sup>124</sup>). Il est notable, en outre, que, dans certains cas, le haut moyen âge figura les évangélistes Luc, Marc, et Jean, non point sous la forme entière de leur animal symbolique, mais avec un corps humain sur lequel étaient plantées les têtes de faucon, de boeuf et de lion. Même si elle n'est due qu'au hasard, une telle image rappelle, de façon curieuse, les figures de divinités de l'ancienne Égypte! Des exemples de cette iconographie très particulière se trouvent, chez nous, dans un évangélaire du début du Xe siècle<sup>125</sup>) et dans le Sacramentaire de Gellone; mais on les rencontre aussi,

<sup>122</sup>) Cf. les références données par A. Caquot, à propos d'un bref texte guèze: *Un texte éthiopien sur les enseignes du camp d'Israël*, dans les Annales d'Éthiopie, T. II, pp. 246-247.

<sup>123</sup>) Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 315-316. Cf. aussi l'article: «Évangélistes (Symboles des —)» dans Cabrol/Leclercq, D.A.C.L., t. V, coll. 845-852.

<sup>124</sup>) L'ascendance égyptienne est plus frappante encore lorsque ces quatre têtes sont prêtées aux «créatures spirituelles» entourant le trône divin, dont l'iconographie chrétienne, interprétant le texte biblique (*Ezéchiel*, X, 12; *Hénoch*, II, 20, 1; *Apocalypse*, IV, 6), figure les ailes constellées d'yeux. Ce trait est, en effet, pris à la littérature magique égyptienne et à ses figures: références dans Eitrem, *Papyri Osloenses, I, Magical Papyri*, Oslo, 1925, p. 41.

<sup>125</sup>) = l'évangélaire ms. 960 de la Bibliothèque de Troyes. Cf. les références données dans le catalogue de l'exposition tenue à la Bibliothèque Nationale de Paris: *Les manuscrits à pein-*

tout à l'autre bout du monde chrétien, dans les sculptures très sommaires que conserve une crypte secrète d'une église de Lalibela en Éthiopie, taillée dans le roc au XII<sup>e</sup> siècle <sup>126</sup>).

Passons à quelques autres thèmes dont l'origine spécifiquement, exclusivement égyptienne est, cette fois, à peu près indiscutable.

Citons d'abord quelques détails qui vont être les accessoires ordinaires du «décor» de certains textes hagiographiques. Par exemple, les cynocéphales que l'on trouvera dans la légende de saint Christophe (lui-même figuré avec une pareille tête animale sur un corps humain) et qui interviennent aussi dans une légende de saint Mercure <sup>127</sup>). Ces visages étranges ne viennent point du dieu Anubis, bien que certains l'aient prétendu, mais des antiques cynocéphales que les Égyptiens, dès leurs plus anciens âges, considéraient comme des êtres sacrés et imaginaient très précisément en Afrique Orientale, du côté du «pays de Pount», là où les légendes hagiographiques vont les retrouver. Ils figuraient épisodiquement dans certains grands mythes égyptiens concernant la «Terre des Dieux», les contrées d'où le soleil renaît; mais ces traditions avaient des origines géographiques plutôt que religieuses: des contes de voyageurs! De l'Égypte pharaonique puis de l'hagiographie copte, elles allaient passer pour cette raison, sous différentes formes apparentées les unes aux autres, dans la géographie légendaire de notre moyen âge <sup>128</sup>.

## VII. Cosmogonies égyptiennes, autre-monde égyptien, et Gnose chrétienne.

Plus important que de tels mythes fut ce que l'Égypte pharaonique apporta à l'éschatologie et à la cosmologie judéo-chrétiennes <sup>129</sup>), sujets sur lesquels le Judaïsme primitif n'avait que des notions assez générales et très abstraites. Dans les cosmologies pharaoniques, dans les textes funéraires surtout et dans

---

tures en France du VII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, 1954, n° 94, p. 40. Un manuscrit de Saint-Martial de Limoges figure les bustes humains des évangélistes surmontés, respectivement, de leurs têtes symboliques: cf. le catalogue: *L'art Roman à Saint-Martial de Limoges*, Limoges, 1950, n° 40 et pl. XXI.

<sup>126</sup>) Cf. A. A. Monti della Corte, *Lalibela: Le chiese ipogee e monolitiche... del Lasta*, Roma, 1940, p. 60 et pl. 16; J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, t. II, pp. 64-65.

<sup>127</sup>) Cf. H. R. H. Hall, *An Egyptian Saint Christopher*, dans le *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. XV, 1929, pp. 1 sq.; Al. Piankoff, *Saint Mercure Abou-Seifein et les cynocéphales*, dans B.S.A.C., t. VIII, pp. 17-24; et, du même, *Deux saints à tête de chien*, dans B.S.A.C., t. XII, pp. 57-61. Dans la peinture du Musée Copte étudiée par le second de ces articles, l'un des deux personnages à tête de chien est même désigné du nom d'«Oghani», ce qui semble rapporter son origine au mystérieux pays d'Oghane que les voyageurs occidentaux du moyen âge imaginaient au centre de l'Afrique, et qui put être le Kanem (cf. J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, T. II, p. 37).

<sup>128</sup>) Cf. J. Doresse, *L'Empire du Prêtre-Jean*, t. I, l'Éthiopie antique, pp. 16-17.

<sup>129</sup>) Cf. les articles de O. H. E. Burmester et de Louise Dudley, mentionnés plus haut à la note 91.

les innombrables peintures des tombes qui les illustraient, une multitude d'êtres bizarres et terribles, de lieux mystérieux dont les flammes étaient consacrées au châtement des «ennemis» de certains dieux, développaient l'image du monde où se déroulait la course nocturne du soleil Rê et la vie des défunts qui étaient censés l'accompagner. On voyait aussi les fantastiques figures des décans célestes qui allaient déjà, elles, nourrir, par d'autres voies et pour d'autres fins, l'astrologie byzantine et médiévale. Tout ce fantastique fournissait plus qu'il n'était nécessaire pour dessiner et peupler un enfer qu'imaginèrent à loisir les chrétiens d'Égypte et, à leur suite, ceux des autres contrées.

Ces visions proliférèrent d'abord à l'extrême dans la Gnose, puis dans certains apocryphes inspirés par elle, c'est-à-dire dans des textes tels que la *Pistis-Sophia*, ou que l'*Apocalypse de Paul* (écrit dont des versions assagies allaient ensuite inspirer la *Divine Comédie* de Dante!). Il faut donc dire, ici, en quelques mots — bien que ce soit quelque peu hors de notre sujet — ce que ces Gnosés orientales (qui se répandirent dans tout le monde méditerranéen, mais avec lesquelles le Christianisme rompit ensuite) empruntèrent occasionnellement aux mythes pharaoniques<sup>130</sup>). C'est ainsi que les cosmologies gnostiques semblent avoir conçu l'abîme du monde inférieur, les eaux primordiales de la matière, en des termes qui évoquent encore le «Noun» égyptien. Leur dieu inférieur, le créateur de ce bas-monde, Ialdabaôth, porte le nom de Saclas qui l'apparente à l'Eshakléo de certaine cosmogonie gréco-égyptienne, tandis que diverses gloses nous apprennent même que ce Saclas, maître des lieux inférieurs, serait une figure d'Osiris<sup>131</sup>). Puis, voici la Sophia tombée, du monde d'en

<sup>130</sup>) Signalons que ces emprunts ne doivent pas laisser supposer que la Gnose soit, dans son essence ou ses principaux mythes, d'origine égyptienne! Cf. J. Doresse, *Livres Secrets*..., T. I, pp. 74, 107-108, et T. II, pp. 297-324.

<sup>131</sup>) Cf. le texte cosmologique gréco-égyptien des *Kosmopoia*, cité par Festugière, *Révélation*..., T. I, p. 301, où est mentionnée la génération d'Eshakléo (= Saclas) qui reçoit le commandement de l'abîme. La notice des *Philosophoumena* du pseudo-Hippolyte, consacrée aux Pérates (V, 14) cite «le chef des douze heures de la nuit... Soclan, appelé Osiris par les ignorants». Faut-il reconnaître, dans ce nom de Saclas, une déformation de celui de Sokaris? Peut-être; mais on n'a, sur ce point, que des présomptions: par exemple, que le dieu à tête d'âne de la mythologie égyptienne (= Seth) soit appelé: «abomination de Sokaris» (cf. Marianne Guentch-Ogloueff, *Noms propres imprécatoires*, dans B.I.F.A.O., t. XL, p. 128), ce qui correspond à l'antinomie du Seth et du Saclas de la Gnose (cf. ici, notes 42, 132 et 141). Sur quels éléments se fonderait le rapprochement entre Saclas-Ialdabaôth-Samaël (il apparaît sous ces trois noms chez les Gnostiques) et Osiris? — Comme Osiris, Saclas appartient aux eaux inférieures, desquelles il est né; il est lié à la matière qui a surgi de celles-ci, aux ténèbres, et à la mort (cf. sur Saclas: J. Doresse, *Livres secrets*..., T. I; p. 268 note 27, et les textes résumés aux pages 187-189 du même ouvrage; pour Osiris, cf. Ad. Erman, *La religion des Égyptiens*, traduction H. Wild, Paris, 1937, pp. 63-64, qui réfère tout particulièrement aux Textes des Pyramides); en outre, un hymne égyptien du Nouvel Empire (cité par Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 375-376) décrit la terre tout entière, étendue sur le cadavre d'Osiris et tremblant lorsque celui-ci remue. Or cet «ébranleur» — qui apparaîtra aussi sur des amulettes et dans des rituels gréco-égyptiens (cf. Campbell Bonner, *Studies*

haut auquel elle appartenait, dans l'abîme des eaux inférieures; elle se soulève au dessus de celles-ci pour se dégager de la matière, s'appuyant des pieds et des mains et dégageant son corps qui, arqué, devient le ciel visible: image probablement inspirée par celle de la déesse Nout de la mythologie pharaonique<sup>132</sup>). Voici encore, dans le monde matériel maintenant organisé, des émissaires de la Lumière d'en haut qui se plongent et qui parcourent sans cesse les cieux des étoiles et des planètes: ils se montrent, tantôt sous l'aspect de jolies filles, tantôt sous celui de beaux garçons, aux puissances perverses les unes mâles et les autres femelles qu'ils séduisent et dépouillent de leur «semence»: dès les vieux *Textes des Pyramides*, l'Égypte pharaonique avait assigné exactement cette même fonction à deux déesses, les Méréty, qui dépouillaient âmes et dieux hostiles au Soleil de leur force, en les incitant à l'amour qu'elles leur faisaient

---

*in magical amulets*, Ann Arbor, 1950, p. 183) — s'identifie par ce trait encore avec la figure gnostique de Saclas telle, par exemple, que la dépeint le texte N° 40 de Khénoboskion (à la p. 102 du codex X = Pahor Labib, *Coptic gnostic papyri in the Coptic Museum*, Cairo, T. I, 1956, pl. 150; cf. nos *Livres Secrets*, T. III). Dans le Manichéisme (mais est-ce encore cette même tradition?), ce trait passera à l'Omophore qui soutient la terre sur ses épaules et parfois l'ébranle (cf. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, I, p. 73). Il est notable, quant à l'origine possible du nom de Saclas, que l'hymne égyptien que l'on vient de citer mentionne expressément Osiris, en sa qualité d'ébranleur, comme identique à Sokaris. Les liens d'Osiris avec l'eau primordiale inférieure seront encore connus des alchimistes grecs, par exemple d'Olympiodore, dans son traité *Sur l'Art Sacré* (cf. Berthelot/Ruelle, *Alchimistes grecs, Traduction*, p. 103). Nous avons déjà cité plus haut (note 42) certaines curieuses assimilations d'Osiris avec le «dieu des Hébreux, Sabaôth», attestées dans la littérature magique gréco-égyptienne ou dans la littérature alchimique. On comprendrait mieux l'ancienneté, sans doute assez respectable, de ce rapprochement d'Osiris avec de Créateur que la Gnose allait considérer comme «dieu inférieur» si l'on connaissait plus complètement les détails des croyances gréco-égyptiennes exaltant le dieu Seth et illustrées par le rituel grec minutieusement analysé par Peterson (cf. plus haut, notes 41 à 43). De pareilles antithèses entre Seth et Osiris sont rapportées par Plutarque, *De Iside*, §§ 41 et 49. Un texte hermétiste grec (le fragment XXV, 8) fait lui aussi penser que la religion égyptienne eut, à l'époque romaine, ses dualistes, fidèles au dieu Seth et hostiles à Osiris, et qualifiés de «fils de Typhon»!

Il faut cependant noter qu'un autre dieu égyptien qu'Osiris a pu — du point de vue iconographique — contribuer à la création par la Gnose de sa figure du dieu pervers Ialdabaoth-Saclas, décrit ordinairement comme un monstrueux serpent à tête de lion rayonnant: il s'agit du dieu Mahès, de Léontopolis, tel que l'invoque une agate gravée, d'époque romaine (cf. Preisigke, *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, N° 5620, avec remarques de Spiegelberg).

<sup>132</sup>) Cf. S. Irénée, *Adversus Haereses*, I, XXX, 3: Sophia-Prounikos, tombée du monde supérieur dans les eaux d'en bas, prend corps matériellement en celles-ci et manque d'y être absorbée. S'efforçant de s'en échapper pour remonter vers la Mère, essayant en même temps de cacher aux êtres d'en bas la lumière qui est en haut, elle étend son nouveau corps par dessus les éléments inférieurs, puis s'arc-boute vers le haut et constitue, de ce corps qui est encore d'une nature «aquatique», le ciel visible. Après quoi elle se libère de cette dépouille dont elle a fait le firmament séparant le monde matériel du monde inatteignable de la lumière. C'est exactement, la figure de Nout, arc-boutée des pieds et des mains au dessus des eaux primordiales du Noun (cf. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 536-539) et dont le corps représente effectivement les «eaux supérieures», comme le souligne, par exemple, le tracé d'ondulations de flots

accomplir dans les espaces célestes<sup>133</sup>). On trouverait encore, entre l'Égypte et la Gnose, d'autres rapprochements possibles sur le sujet des diverses «âmes» dont l'homme est censé constitué, et dont les unes viennent d'en haut tandis que les autres proviennent des cieux matériels. Il faut citer, parmi les notions égyptiennes sur l'âme qui survécurent ainsi, celle d'«Être lumineux», qu'attestent dans la Gnose, par exemple, des formules mises par la *Pistis-Sophia* dans la bouche des interlocuteurs de Jésus: comme préambule à certaines réponses qu'ils vont faire, ils s'exclament: «Seigneur, mon être lumineux a des oreilles, et ma

qui la revêt sur une de ses plus belles figurations: celle du plafond de l'Ouabit de Dendéra. Il est remarquable que, de même que Nout, selon une légende héliopolitaine, engendre contre la volonté du dieu suprême les cinq dieux qu'adoreront les hommes (cf. Kees, *Götterglaube im alten Aegypten*, Berlin, 1956, p. 259; texte dramatique du «cénotaphe» d'Abydos, où il est dit de Nout: «Son nom ineffable est «Mère des dieux» = Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, Vol. I, 1933, p. 83; et les embellissements populaires de ces légendes rapportés par Plutarque, *De Iside*, XII), de même, dans un mythe qui est l'un des plus importants et des plus constants de la mythologie gnostique, l'éon Sophia, malgré la volonté d'En-haut, s'obstine à procréer et engendre ainsi Ialdabaoth/Saclas qui, à son tour, va organiser les cieux et donner naissance aux dieux (= les planètes) que connaissent les hommes! Sans doute, cependant, ce dernier parallèle entre les figures mythiques de Nout et de la Sophia ne tient-il pas tellement à quelque emprunt que la Gnose aurait fait à l'Égypte qu'au fait que l'un et l'autre thème descendent, parallèlement, de quelque même et très ancien archétype? Au sujet de Plutarque, *De Iside* XII, cf. Ét. Drioton, *Une allusion égyptienne à la légende de Rhéa...*, dans: Bulletin de la Société Française d'Égyptologie, n° 24, nov. 1947, pp. 39-43.

<sup>133</sup>) Le mythe égyptien des Mérét, qui remonte aux textes des Pyramides, a été résumé et bien analysé par Et. Drioton, compte-rendu de A. de Buck, *The Egyptian Coffin-Texts*, t. V, dans la Bibliotheca Orientalis, XII, n° 2, 1955, pp. 61-66, qui signale en même temps une persistance de cette légende, très déformée, dans la littérature populaire arabe. Dans la Gnose comme dans le Manichéisme, ce mythe prend la forme de la «Séduction des Archontes» par Prounikos, Barbélô, Nôréa, la Vierge de Lumière et les entités qui l'entourent, ou bien — dans le Manichéisme — par le troisième Envoyé (cf. J. Doresse, *Livres Secrets...*, T. I, p. 15 — selon les Nicolaïtes; p. 82 — selon la *Pistis-Sophia*; note 14 pp. 123-124; cf. également Épiphanes, *Contre les Hérésies*, XXV, 5-6 et XXVI; Nicolaïtes et grands Gnostiques. Dans le Manichéisme: cf. Cumont, *Recherches sur le Manichéisme*, Bruxelles, 1908, fasc. I, pp. 54 sq., et H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949, pp. 79-80 et notes 321-324). Sans doute ces doctrines dépassaient-elles le cadre de la Gnose et appartenaient-elles à une très vieille astrologie orientale de laquelle même l'Égypte pouvait les avoir empruntées? En effet, le *Livre de Dinanoukht le Scribe*, conservé dans le *Ginzâ* par les Mandéens, mentionne des figures célestes féminines analogues aux Mérét et plus encore aux Vierges de Lumière de la *Pistis-Sophia*: «Il y a là sept «dames» qui, en vérité, ne sont pas des dames — sept «vierges» qu'on ne peut se permettre d'appeler des «vierges». Leur poitrine est découverte; leur robe est fendue; la couronne de la luxure et de la prostitution est sur leurs têtes. Elles ravissent les cœurs des dieux; elles captivent l'âme des humains...» (*Ginzâ*, VI, 209 = édition Lidzbarski, Göttingen, 1925, p. 209).

Certaines croyances égyptiennes païennes qui se perpétuèrent dans le mythe gnostique de la «séduction des archontes», ne se transmittent pas seulement aux Gnosés et au Manichéisme mais se répandirent même largement dans la mystique hellénistique: par exemple la croyance à l'éjaculation, par les décans et par le dieu solaire, de forces appelées «Tanes»: cf. Nock et Festugière, dans l'introduction du t. III de leur édition d'*Hermès Trismégiste*, pp. LVI-LVIII. Ces auteurs signalent encore le passage dans la littérature hermétiste d'autres conceptions qui sont des souvenirs d'idées égyptiennes: comparaison des rayons du soleil à des mains qui s'étendent jusqu'à terre; fluides émanant de ces rayons... (l.c., p. LVII): peut-être en retrouverait-on également le souvenir dans quelques recoins des hérésies chrétiennes et des Gnosés?

puissance de lumière a compris. Voici . . . » (etc.) (cf. par exemple f° 49 v°; f° 66 r°). De cet être, le philosophe païen Isidore (si l'on en croit le témoignage de Damascius, rapporté par Suidas s.v. *αὐροειδής* ) aurait reçu cette définition: «l'âme possède un véhicule lumineux, étincelant comme un astre et éternel. Ce quelque-chose est enfermé dans le corps et réside, selon les uns, dans la tête, dans l'épaule droite selon d'autres.» Cf. J. Maspero, *Horapollon*, p. 187.

On retrouve encore, dans la Gnose, le dieu à tête d'âne, ce Seth-Abéramenthô, adversaire du Créateur comme le Seth égyptien était l'ennemi d'Osiris, mais assimilé en outre, ici, à Jésus<sup>134</sup>)! Enfin, dans des rituels (qui, il est vrai, furent aussi adoptés par bien d'autres que les Gnostiques) se multiplient des incantations provoquant aux yeux des fidèles, soit une mystérieuse ouverture des cieux qui dévoilent leurs secrets, soit même une ascension céleste des participants<sup>135</sup>).

Comme nous l'avons dit, la plupart de ces éléments ne se transmirent, de l'Égypte pharaonique, qu'au très bizarre «christianisme» incorporé dans les Gnoses et dans les hérésies de plus en plus vagues qui perpétuèrent celles-ci

<sup>134</sup>) Cf. plus haut les notes 41-43. Le codex gnostique de Bruce mentionne expressément Typhon (= Seth) comme «le grand archonte puissant à visage d'âne». Selon les Grands Gnostiques, tels que les décrit Épiphane, c'est Sabaôth, expressément considéré comme le «dieu des Juifs» adoré à Jérusalem, qui aurait cette tête animale (cf. J. Doresse, *Livres secrets*, T. I, pp. 86 et 42-43). Jésus à tête d'âne selon les adversaires des chrétiens: cf. De Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, pp. 91, et 193-197.

<sup>135</sup>) Cf. J. Doresse, *Rituel magique*. Autres formules magiques d'ouverture du ciel: dans un rituel démotique, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, edited by F. Ll. Griffith and H. Thompson, 1904, colonnes X, ll. 23-35, et XXVII, ll. 1-12; également dans Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, XII, LL. 325 sq. et XIII (prétendu «Huitième livre de Moïse»), ll. 327 sq. Certaines de ces visions — celle rapportée dans la *Pistis-Sophia*; celle du papyrus magique III, ll. 81 sq., du recueil de Preisendanz. — comportent des traits apparemment très égyptiens: présence, dans les barques célestes, de créatures fantastiques dont l'une à visage de chat tient le gouvernail de la barque du soleil — ce qui rappelle la créature à face de grenouille des représentations du temple de Dendéra mentionnées plus haut par notre note 26. Il faut cependant noter que l'on a là des thèmes qui dépassaient largement les frontières de la seule Égypte pharaonique et de sa cosmologie: des barques planétaires très analogues à celles que mentionne la *Pistis-Sophia* (texte cité dans mon *Rituel magique* . . .) apparaissent semblablement dans les mythes des Mandéens de basse-Mésopotamie: cf. G. Furlani, *I pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandeï*, dans les Atti d. Accademia Naz. dei Lincei, Serie VIII, vol. II, fasc. 3, 1948, pp. 128-131, où il est signalé — entre autres détails — que la lune a une face noire pareille à celle d'un chat. Des vignettes représentant ces barques sont reproduites dans: E. S. Drower, *The Mandaean*, Oxford, 1937, pp. 77-79; et dans le *Diwan Abatur* reproduit et édité par Drower, = Studi e Testi, 151, Città del Vaticano, 1950. [Une «ouverture du ciel» est également décrite dans le midrasch racontant l'histoire apocryphe de Joseph qui, avant de devenir lui-même pharaon (!), rencontre Aséneth, fille du prêtre égyptien Pentéphrès (cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 3te. Aufl., pp. 248-249). — Peut-être est-il possible de reconnaître un souvenir d'une telle vision dans la liturgie syriaque de Saint-Jacques (Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II, p. 30): «Ecce oblatio infertur et majestas exoritur. Januae caeli aperiuntur et Spiritus Sanctus descendit . . . ».]



jusqu'au coeur du moyen âge, mais qui ne passèrent jamais dans le corps même de la véritable religion chrétienne. Les seuls vestiges qui vraiment survécurent furent des détails illustrant la topographie infernale et ses habitants. Il s'en trouve, encore bien marqués de traits égyptiens, dans l'histoire de la *Mort de Joseph le Charpentier*, que l'on a conservée en copte et en version arabe<sup>136</sup>). Voici comment le Christ y est censé raconter la venue de la Mort vers son père Joseph: «Alors, je regardai du côté du sud et j'aperçus la Mort: elle entra dans la maison, suivie de l'Amenti (= l'Occident, c'est-à-dire, exactement, l'Au-delà égyptien) qui est son instrument, avec le diable suivi d'une foule de satellites innombrables, habillés de feu et dont la bouche lançait de la fumée et du soufre.»

Plus loin, dans le même texte, se trahit un souvenir des «routes obscures» de l'eschatologie pharaonique et, avec encore plus de netteté, celui du «Fleuve de feu» du vieux *Livre de l'Am-Douât*<sup>137</sup>). Là, Jésus demande au Seigneur que ses anges accompagnent l'âme de Joseph «jusqu'à ce qu'elle ait dépassé les sept éons des ténèbres ( ce premier détail n'est pas égyptien mais désigne les sept cieux des planètes à travers lesquels, selon l'astrologie hellénistique, l'âme est censée remonter); qu'elle ne passe point par les voies étroites où il est terrible de marcher, où l'on a le grand effroi de voir les puissances qui les occupent, où le Fleuve de feu roule ses flots comme les vagues de la mer»<sup>138</sup>). Ces derniers détails, eux sont bien d'origine pharaonique.

<sup>136</sup>) Cf. les §§ XXI et XXII de ce texte que l'on trouvera, par exemple, dans les *Evangelies apocryphes: Protévangile de Jacques...*, annotés et traduits par Ch. Michel, avec l'*Histoire de Joseph le Charpentier, rédactions coptes et arabes traduites et annotées* par P. Peeters, Paris, 1924.

<sup>137</sup>) Cf. Al. Piankoff, *La descente aux enfers dans les textes égyptiens et les apocryphes coptes, dans le B.S.A.C.*, T. VII, pp. 33-46; à la p. 44, l'auteur de cet article signale un passage de l'*Évangile de Barthélemy*, la Mort y descend dans l'Amenté accompagnée de six décans; il souligne aussi des allusions à un texte inscrit dans les tombes pharaoniques — le *Livre des Cavernes* — qui se dissimulent dans un écrit copte intitulé: *Discours de Timothée d'Alexandrie prononcé le jour de la fête de l'archange Michel*. Cf. également: W. Vycichl, *Der Feuerstrom im Jenseit. Eine Jenseitvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedischen Aegypten*, dans: *Archiv für aegyptische Archaeologie*, T. I, 1938, pp. 263-264. Sur le Fleuve et le Lac de feu, cf. également C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala, 1940, aux pp. 66 et 72 sq. et aux autres passages indiqués par l'index final du volume, s.v. «fleuve de feu». Des plus frappantes est la légende de la nef d'or voguant sur le «lac Achérousie», tradition où se mêlent éléments égyptiens et grecs: Edsman, l.c., pp. 65 et 68; selon un apocryphe gnostique (?) anonyme, résumé par une homélie copte, Jean Baptiste serait devenu, dans l'autre monde, le nocher de cet étrange vaisseau (Budge, *Coptic apocrypha...*, p. 347).

Avec quelle étrange exactitude certaines figures fantastiques de divinités égyptiennes purent-elles ainsi se conserver et parvenir en Occident (en dehors, il est vrai, de toute religion précise), c'est ce que prouve la survivance d'une étrange figure de démon à trois têtes, dessinée dans la *Cosmographia Universalis* de Sébastien Munster (1545): cf. M. A. Murray, *The God 'Ash*, dans: *Ancient Egypt and the East*, 1934, pp. 15-117 (dont les conclusions, pour le reste du sujet, paraissent cependant bien hypothétiques).

<sup>138</sup>) *Histoire de la mort de Joseph*, § XXII.

Une peinture chrétienne de l'enfer, où les traits empruntés à l'Égypte païenne ressortent mieux encore, est insérée dans l'histoire copte du *Martyre de Macaire d'Antioche*. Macaire vient — nous raconte-t-on — de ressusciter un païen qui décrit ce qu'il a vu dans l'au-delà: «J'étais un adorateur des idoles. Lorsque je fus au moment de mourir, je fus poursuivi par des décans qui avaient des visages et des formes diverses, les uns des têtes de bêtes féroces, d'autres des visages de dragons, d'autres des visages de lions, d'autres encore des visages de crocodiles ou d'ours. Ils arrachèrent mon âme de mon corps avec férocité; avec elle, ils se ruèrent sur un grand fleuve de feu; ils m'y plongèrent à une profondeur de quelques quatre-cents coudées. Puis ils m'en tirèrent; ils me mirent en présence du Juge de Vérité, et j'entendis, proférée par lui, une sentence: «Emmenez loin de moi cette âme qui a considéré ces démons comme des dieux et qui a renié le Dieu qui l'a créée! Qu'elle sache, désormais, que Dieu est tout en haut des cieux!» Alors ils m'emportèrent dans une région ténébreuse et m'y précipitèrent dans le gel et le grincement de dents. Là, je vis le Ver qui ne dort point: sa tête était comme celle d'un crocodile, et tous les serpents qui étaient autour de lui jetaient les âmes par devant lui. Quand sa bouche en était pleine, il faisait manger toutes les autres bêtes, et l'on nous déchiquetait sans que nous mourions. Après quoi, on m'emmena de ce lieu pour me jeter dans l'Amenti pour l'éternité...!»<sup>139</sup>).

Malgré quelques détails inspirés par l'astrologie de l'âge hellénistique qui transporte et qui élève ces enfers vers certains des espaces célestes, les détails de la topographie de ce mythe restent à peu près ceux de l'eschatologie pharaonique. On y retrouve le «Fleuve de feu». On y retrouve surtout la «Mangeuse», monstre à tête de crocodile qui, déjà, dévorait les pêcheurs au tribunal d'Osiris (*Livre des Morts*, CXXV); mais elle est maintenant étrangement assimilée au minuscule ver qui dévore la pourriture des cadavres, au biblique «Ver qui ne meurt point». En outre, cet enfer garde son nom païen: c'est l'Amenti<sup>140</sup>). Seu-

<sup>139</sup>) Dans H. Hyvernât, *Les Actes des martyres de l'Égypte...*, T. I, Paris, 1886, pp. 56-57.

<sup>140</sup>) Sur la «Mangeuse», Bonnet, *Reallexikon*, p. 339; sur l'Amenti — l'«Occident» — cf. H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig, 1926, chapitres IV et XIII. Le «Ver qui ne meurt point» vient d'*Isaïe* LXVI, 24 et de *Marc* IX, 48 qui le cite. Dans l'eschatologie copte, puis de là dans les visions de l'enfer médiéval, il se transforme en un dévoreur monstrueux dont l'image mythique réunit des traits empruntés à la «Mangeuse» et aux différents serpents du monde ténébreux d'Osiris: par exemple à ce Néhahér «à qui ceux qui sont dans l'Amenti livrent les âmes de la Place de Destruction» (cf. le «Livre des Cavernes», dans Frankfort, *Cenotaph of Seti I*, t. I, p. 37; les livres «de l'Am-Douât» et «des Portes», dans Budge, *The Egyptian heaven and hell*, London, 1925, index final, p. 220 s.v. «Neha-hrà»). Que la Gnose transfère la maîtrise de ces monstres à Saclas/Ialdabaoth souligne encore à quel point celui-ci a hérité certains traits de la figure d'Osiris.

— Sans doute est-ce aussi à l'Égypte qu'il faut assigner l'origine de la notion de «seconde mort» qui se trouve dans l'*Apocalypse* (II, 11; XX, 6 et 14; XXI, 8 et 23). Cette destruction définitive de certaines âmes dans l'au-delà faisait particulièrement l'objet des chapitres CLXV et CLXXVI du *Livre des Morts*.

lement, le Christ, comme Juge suprême, a remplacé Osiris à la tête du tribunal divin. Quant aux démons, ce sont les décans, figures de constellations empruntées, sans autres transformations, au répertoire des personnifications célestes de l'Égypte hellénistique <sup>141</sup>).

Aux lambeaux de cette eschatologie antique qui se perpétuèrent chez les Chrétiens, il faudrait, dans une certaine mesure, ajouter la croyance au «livre» sur lequel, dans l'au-delà, les bonnes actions des hommes sont inscrites au fur et à mesure, avant leur mort. L'eschatologie copte, tout particulièrement, accordera à ce registre une place très importante: aussi ne peut-on tenir ce mythe pour simplement emprunté à l'Ancien Testament, qui connaît pourtant, lui aussi, un pareil «Livre des vivants» <sup>142</sup>), mais faut-il aussi admettre là une influence de l'Égypte pharaonique qui développe ce thème avec une telle précision qu'elle imagine même, comme pendant au «Livre de Vie», le «Livre de la mauvaise fortune» où auraient été inscrites les fautes des hommes: ce dernier est clairement nom-

<sup>141</sup>) Sur cette transformation des décans en démons que l'eschatologie chrétienne va opposer aux anges, cf. Fr. Cumont, article *Zodiacus*, dans Daremberg & Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*..., p. 1059, col. a; Boll und Bezold, *Stern Glaube*..., p. 132; et les abondants matériaux rassemblés par Gundel, *Dekane und Dekansterbilder*. Sans doute l'influence iranienne joua-t-elle un certain rôle dans le développement de ces conceptions: cf. Cumont, *Les religions orientales*..., 4e édit. 1929, pp. 142 sq. et p. 281, note 55. C'est ainsi que la figure du «Prince des Ténèbres» — Saclas/Ialdabaoth — associera des éléments iraniens (cf. H. Ch. Puech, *Le Prince des Ténèbres en son Royaume*, dans les Etudes Carmélitaines, «Satan», 1948, pp. 136-174 qui analyse les documents gnostiques et surtout manichéens) et les éléments égyptiens ou judéo-égyptiens que nous avons déjà mentionnés (cf. plus haut, notes 41, 42, 131, 134), pour créer la figure diabolique du «premier des anges» identifié par les dualistes au Créateur de la *Genèse* biblique considéré comme pervers.

Citons, ici, la survivance exacte d'une figure empruntée à l'autre-monde égyptien: dans la *Pistis-Sophia* apparaît l'entité infernale Baïnkhoôkh; elle correspond à Ba-en-Kékôou, «l'Ame des Ténèbres», expression qui vient du *Livre des Morts* (Cf. Th. Höpfer, *Der religionsgeschichtliche Gehalt des grossen demotischen Zauberpapyrus*, dans *Archiv Orientalní* VII, 1935, pp. 114-115). Sans doute est-ce encore une figure du dieu des morts: que l'on se reporte à certaines pierres gravées publiées par Campbell Bonner, *Studies in magical amulets*..., et sur lesquelles est inscrit ce nom mystérieux: cf. figure 47; figure 394 (Anubis portant la momie d'Osiris; une pierre identique existe dans la collection du Musée Guimet); texte du même ouvrage aux pp. 26 et 145-146. D'autres pierres inscrites de ce nom représentent, soit Osiris momifié, (ancienne collection Albert Eid), soit un squelette (Musée Guimet). Il est en tout cas exclu que ces diverses figures démoniaques dont se peuple l'enfer chrétien aient pu venir, comme certains ont parfois voulu le prétendre, d'Asie orientale! Bien au contraire, l'Extrême-Orient a lui-même reçu de l'Orient hellénistique certaines de ces images fantastiques (cf. Gundel, l.c., pp. 216-221 et 225; images de décans transmises à la Chine et au Japon).

<sup>142</sup>) *Exode*, XXXII, 32; *Psaume* LXIX, 29; *Isaïe*, IV, 3; *Daniel*, XII, 1; *Luc*, X, 20; *Philippiens*, IV, 3; *Apocalypse*, III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XXI, 27 mentionnent le «Livre de Vie». Le livre sur lequel sont inscrites les actions bonnes et mauvaises est cité par le *Psaume* LVI, 9; *Isaïe*, LXV, 6; *Apocalypse*, XX, 12-15. Cf. aussi *Hénoch*, XLVII, 3; LXXXI, 4; LXXXIX, 61-77; XC, 17, 20; XCVIII, 7-8; CIV, 7; etc.; livres célestes où sont inscrites les rétributions promises aux uns et aux autres: *Hénoch*, CIII, 2 et CVII, 7. Cf. aussi L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum*, dans: Theophaneia, 8, 1952.

mé dans les inscriptions hiéroglyphiques du temple de Pétosiris à Hermopolis, que nous citerons plus loin <sup>143</sup>).

### VIII. *Saint Michel et la balance du Jugement.*

Mais venons-en ici à l'un des motifs les plus importants de ce jugement des défunts — à celui dont, en même temps, l'origine très égyptienne — exclusivement égyptienne, même! — avait semblé, aux critiques modernes, des plus claires et évidentes: je veux parler de la pesée de l'âme par saint Michel devant le tribunal céleste! Au premier abord, il semble indiscutable que cette croyance soit venue, en ligne directe, de la pesée du cœur du défunt par le dieu Thoth par devant le tribunal d'Osiris, telle qu'elle est représentée en d'innombrables exemplaires par la plus importante des illustrations du *Livre des Morts* <sup>144</sup>! Or l'on a sans doute été bien trop affirmatif sur ce sujet! Avant de conclure, en effet, il faut reconsidérer d'autres origines possibles de cette étrange figure de saint Michel qui représenta, sous ses formes les plus anciennes, tout autre chose que l'archange théâtral maintenant familier aux traditions chrétiennes populaires. En réalité, telle que nous l'entrevoions sous ses formes les plus archaïques, cette figure d'archange semble se détacher encore à peine d'un vieux mythe d'allure nettement gnostique selon lequel le plus grand et le plus ancien des anges (ou des «dieux», pour leur appliquer ce nom que la Gnose leur conservait), créé par le Dieu suprême et inatteignable pour être le maître absolu de l'univers d'en-bas, aurait été Samaël, premier d'une lignée de sept (ce qui correspond aux sept cieux des planètes) dans laquelle Michel n'obtenait, lui, que le second rang. Mais Samaël s'étant révolté contre le Dieu d'en-haut fut précipité dans l'abîme, et Michel le remplaça dès lors à la tête des sept cieux! Diverses

<sup>143</sup>) Ajoutons encore à ces survivances l'image de l'échelle céleste du chapitre XCVIII du *Livre des Morts*, qui passe, tout au moins dans la Gnose et peut-être aussi dans le Christianisme authentique: cf. plus haut, note 65. Cf. également C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, index analytique s.v. «échelle».

<sup>144</sup>) Cf. J. Doresse, *Le cœur et les Anciens Égyptiens*, dans: Etudes Carmélitaines, «*Le Cœur*», Paris, 1950, pp. 82-87, (à rectifier, ainsi que les suivants, en fonction des nouvelles conclusions que nous exprimons ici); Maury, *La psychostasie*, dans: Revue Archéologique, I, 1844, pp. 235 sq.; M. Ph. Perry, *On the psychostasis in christian art*, dans: The Burlington Magazine, XXII, 1912, pp. 94-105 et 208-218; Ferruccio Botti, *La psicostasi di Talignano e San Michele nel culto e nell' arte medioevale*, Parma, 1942; B. de Gaiffier, *Pesée des âmes*, dans: Recherches de Science Religieuse, XL, 1952 (= Mélanges J. Lebreton, t. II), pp. 222-230; E. Mâle, *L'art religieux en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 381 sq. et p. 387 (Jugement Dernier de Bourges); du même auteur: *L'art religieux en France au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 413 (Jugements Derniers de Saint-Eutrope à Saintes; de Conques — ensuite copié à Perse près d'Espalion; chapiteau d'origine inconnue du musée de Toulouse; cette image s'était répandue dans tout le Midi de la France: à l'abbaye de Saint-Pons; à Saint-Trophime d'Arles; à Saint-Nectaire. Les sculpteurs l'auraient reçu par les manuscrits à une époque qu'une étude plus minutieuse permettra sans doute de déterminer. En Orient, on voit la même scène, par exemple, dans une fresque de l'église de Péristréma en Cappadoce).

versions de cette histoire ont subsisté dans la littérature apocryphe copte, tout particulièrement sous la forme d'un très précieux *Livre de l'Investiture de Saint Michel* prétendument attribué à l'apôtre Jean <sup>145</sup>). Or, pour peu qu'on l'examine de près, cet ouvrage paraît bien être une transposition édulcorée d'un grand écrit gnostique aujourd'hui perdu. Et puis, si l'on se reporte à certains des livres gnostiques coptes que j'ai retrouvés et inventoriés il y a quelques années, cette impression devient une certitude absolue car on découvre, dans ces textes de Khénoboskion, des versions plus anciennes de ce prétendu mythe de Michel et de Samaël. A lire ces rédactions gnostiques, on reconnaît vite que notre Samaël représente, en réalité, leur Ialdabaôth, également dénommé Saclas, créateur pervers de ce bas-monde auquel est opposée, non pas encore la figure de saint Michel, mais le grand Sabaôth, second des «anges». Pour les Gnostiques, c'est Sabaôth qui, après que le Dieu suprême a fait précipiter Ialdabaôth dans l'abîme inférieur, est élevé au septième ciel: son trône y est caché d'une nuée qui abrite sa gloire; la Sagesse d'en-haut s'y tient auprès de lui et lui révèle les secrets du monde supérieur indicible et inatteignable. Devant le trône se tiennent Jésus et la Vierge. C'est dans ce ciel, expressément qualifié de ciel «de la Justice» que les âmes sont jugées <sup>146</sup>). Peut-être est-il possible de remonter plus loin encore dans le passé de ces conceptions étranges: on en trouve, dans le *Ginza* des Mandéens <sup>147</sup>), une curieuse interprétation, insultante pour le dieu du septième ciel et pour les puissances qui entourent son tribunal, mais ayant pour nous l'avantage de décrire ce ciel et ces puissances d'une manière apparemment plus archaïque que celle des cosmologies gnostiques: là, tout atteste l'indépendance de ces mythes célestes par rapport au Christianisme et sans doute aussi par rapport au Judaïsme. A la lumière des détails donnés par le *Ginza*, il semblerait même que cet ensemble de figures étranges aît eu pour point de départ initial les spéculations d'une astrologie archaïque, mésopota-

<sup>145</sup>) Ce *Livre de l'Investiture de l'archange Michel* figure, en dialecte copte saïdique, dans le manuscrit de Hamouli XVIII = Pierpont Morgan 614. On en trouvera une analyse et un commentaire dans nos *Livres Secrets*, T. III.

<sup>146</sup>) Cf. J. Doresse, *Livres Secrets*, T. I, le «lieu des justes» où résident, avec Jéou, Sabaôth appelé «le Bon» et la Vierge de Lumière (p. 76); vision de ces mêmes lieux d'où le créateur pervers (appelé ici: Sabaôth l'Adamas) a été précipité dans l'abîme, et d'où les barques du soleil et de la lune, avec leurs puissances, vont ravir la semence des Archontes (planètes, signes du Zodiaque) (p. 82); description de ce même ciel de la Justice dont le créateur cette fois nommé Ialdabaôth/Samaël a été exclu et où trône son fils Sabaôth (selon l'*Hypostase des Archontes* et le traité n° 40 de Khénoboskion = l.c. pp. 185-189 et 196-197); ces textes seront édités et commentés dans le T. III de nos *Livres Secrets*. Cette conception du «ciel de la Justice» était déjà connue, sous une forme assez différente, de Platon, *République* X, 614c et sq.

<sup>147</sup>) *Ginzâ*, VI, 209, cité plus haut, note 133. Les purgatoires décrits par les Mandéens se situent justement dans les espaces célestes où se déploient les constellations: la Balance, la Vierge, le Dragon etc.: cf. le *Diwan Abatur*, publié par E. S. Drower (*Studi e Testi* n° 151), 1950, pp. 8-9.

mienne plutôt qu'égyptienne (bien que l'Égypte semble la connaître dès les *Textes des Pyramides*) et dont nous ne possédons plus guère que des lambeaux. Certains mythes de cette astrologie évoquaient les combats entre puissances célestes dont un souvenir se retrouvera dans *Apocalypse XII*, 7-9 et que caractérise la constante défaite du dieu du septième ciel précipité dans l'abîme et remplacé par celui du sixième ciel, comme Kronos, selon la mythologie grecque, l'a été par Zeus.

C'est à partir de toute cette astrologie orientale dont les doctrines dépassaient le cadre de la seule Égypte, et non, par conséquent, à partir des seules visions du *Livre des Morts*, qu'a dû naître l'image chrétienne de la pesée de l'âme par l'archange, inspirée par les figures prêtées à certaines constellations voisines les unes des autres et auxquelles l'astronomie classique avait donné à son tour les apparences d'Ophiuchus terrassant le dragon <sup>148</sup>), de la Balance <sup>149</sup>), et de

<sup>148</sup>) Cf. Campbell Bonner, *Studies in magical amulets*, Ann Arbor, 1950, pp. 232-235, sur Ophiuchus et son assimilation dans certaines doctrines hérétiques — avec le Christ. (Il faut ici se souvenir de certaines assimilations du Sauveur ou, plus littéralement, du Verbe, avec Michel — assimilations qui furent connues du Judéo-Christianisme: cf. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, T. I, pp. 171-177). Cependant, on connaît mal les équivalences astrales de saint Michel, plus souvent lié à telle planète: par exemple au soleil, mais aussi (selon les Gnostiques ophites, à ce que prétend le *Contre Celse d'Origène*) à Saturne à face de lion c'est-à-dire — il faut en convenir sans parvenir à l'expliquer — au dieu créateur maudit (cf. aussi sur ce détail Irénée, *Adversus Haereses*, livre I, XXX, 9 disant de certains Gnostiques apparentés aux Séthiens: «Ils veulent encore... que le Serpent déchu aît deux noms: Michel, et Samaël»)!

On connaît assez bien, en tout cas, une fonction particulière couramment attribuée à l'archange Michel par l'hagiographie copte: que l'on se reporte au *Livre de l'Investiture*..., déjà cité ici; à l'*Éloge de saint Michel* attribué à Théodose d'Alexandrie (dans Budge, *Miscellaneous coptic texts*, 1915, pp. 321 sq. et 893 sq.); au *Discours sur saint Michel*, attribué à Timothée d'Alexandrie et «où il est traité des Cavernes de ceux qui subissent des châtements... et de la crue du Nil» (dans Budge, l.c., pp. 512 sq. et 1021 sq.). Ces homélies sont consacrées à des fêtes de saint Michel célébrées le 12 des divers mois de l'année copte: la principale d'entre elles — celle du 12 Hathor (8 novembre) — était suivie, le lendemain, d'une commémoration de prétexte différent mais de substance étonnamment analogue: celle de l'«institution» de l'ange de la Mort, Abbaton (cf. *Apocalypse IX*, 11!) dont l'histoire fictive nous est exposée, dans un discours attribué à Timothée d'Alexandrie, selon des lignes presque parallèles à celles des récits de l'Investiture de Michel (texte publié dans Budge, *Coptic martyrdoms*, 1914, pp. 225 sq. et 474 sq.).

Selon ces diverses traditions, le douzième jour de chaque mois voyait l'archange Michel plonger à trois reprises ses ailes dans l'abîme d'où il retirait, agrippés, une foule de damnés; le 13 Hathor, lui, apportait par l'intercession d'Abbaton, une journée de répit aux âmes souffrant dans les lieux de tourments. Le principal trait de ces mythes: la répétition régulière des fêtes de saint Michel au 12 de chaque mois, suggère ici la survivance de quelques fêtes égyptiennes païennes qui auraient été liées au cycle mensuel de la lune: cf. Brugsch, *Thesaurus*..., pp. 232 et 246. Ce fait éclaire en même temps le rôle particulier de l'archange Michel tirant périodiquement les damnés de l'abîme: pour mieux le comprendre, il faut se souvenir d'une croyance que la *Pistis-Sophia* développe déjà (cf. J. Doresse, *Livres secrets*, t. I, pp. 78-82) et que le Manichéisme exprime en détail (cf. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur*..., pp. 79, 83, et 176, notes 348-349): la lune aurait attiré d'ici-bas les parcelles lumineuses des âmes perdues dans la matière; elle s'en emparait pendant la première moitié de son cycle, puis

la Vierge <sup>150</sup>)! Mais il est sage, sur ce point, de ne pas aventurer trop de conclusions avant un examen plus approfondi encore d'une littérature qui ne nous est parvenue que sous forme de lambeaux ou bien encore sous des travestissements qui la rendent difficilement intelligible!

IX. *L'historiette égyptienne de Setna, et la parabole du pauvre Lazare.*

Un cas plus mystérieux encore mérite une place à part dans l'histoire de ces emprunts faits à l'Égypte antique. Si cet emprunt est réel, son importance est d'autant plus grande qu'il se situe dans le texte même du Nouveau Testament. Il se déduit des rapports que l'on entrevoit entre la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche telle qu'elle figure dans l'évangile de *Luc XVI*, 19-31, et un apologue égyptien qui offre avec elle d'étonnantes ressemblances.

Voici le texte de l'évangile de Luc:

«Il y avait un homme riche qui s'habillait de pourpre et de lin fin et qui, chaque jour, festoyait splendidement. Un pauvre, du nom de Lazare, était couché à sa porte, couvert d'ulcères. Il cherchait à se rassasier de ce qui tombait de la table du riche. Même les chiens venaient lécher ses ulcères. Or le pauvre mourut et fut porté par les anges dans le sein d'Abraham. Le riche mourut aussi, et on l'enterra. Dans l'enfer, en proie aux tourments, il leva les yeux et vit de loin Abraham avec Lazare dans son sein. Alors il s'écria: «Père Abraham, aie pitié

---

elle décroissait en les dégorgeant vers le monde supérieur! Cette aspiration des âmes — des damnés — se serait opérée, selon le Manichéisme, à travers des filaments creux (en copte: *lihmé*) dont il est question dans les *Kephalaia* (édition de Polotsky et Böhlig, Stuttgart, 1940) XLVIII, XLIX, LXXXVI. Dans le *Shahpourakân* (M. 470, v. 14), il est dit comment les damnés supplieraient les bienheureux de les tirer de l'enfer au moyen d'une «corde» — c'est-à-dire par le moyen de l'un de ces filaments (cf. sur ceux-ci la *République* de Platon, X, 616 b-c. C'est donc cette fonction précise d'élévation périodique des âmes que nous trouvons ici attribuée à Michel qui, lui, l'exerce en plongeant ses ailes dans l'abîme. Il est notable que les plus anciens écrits relatifs à ce mythe de Michel supplantant Samaël et lui retirant les âmes appartiennent à des écrits gnostiques; que ces mêmes mythes auraient été cultivés par les Manichéens eux-mêmes, si l'on en croit une homélie copte attribuée à Grégoire de Nazianze (mentionnée, pour quelques allusions antimanichéennes, dans Budge, *Coptic apocrypha*, pp. XXIX-XXX, d'après le ms. British Museum Or. 6782; texte qui se retrouve dans le ms. Hamouli XVII = Pierpont Morgan 592). Ces traditions sur Michel — combattues comme fausses et perverses par divers auteurs ecclésiastiques — devaient pourtant encore se propager au moyen âge, particulièrement chez les Bogomiles, héritiers des Gnosés orientales (cf. Puech et Vaillant, *Le Traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, Paris, 1945, pp. 194-195; J. Doresse, *Livres Secrets*, t. I, p. 103, et note 71 p. 128).

<sup>149</sup>) Mêmes incertitudes sur l'origine précise de la balance du jugement divin. On la trouvera dans l'eschatologie des Mandéens aussi bien qu'au tribunal d'Osiris: cf. la description des Purgatoires dans le *Diwan Abatur* publié par E. S. Drower (*Studi e Testi*, n° 151, Città del Vaticano, 1950), pp. 8-9.

<sup>150</sup>) Sur la Vierge céleste et ses diverses figures, cf. la *Pistis-Sophia* (citée dans nos *Livres Secrets*, T. I, pp. 78, 81-82, 86, 189), et les textes manichéens (cf. H. Ch. Puech, *Le Manichéisme*..., pp. 79-80 et p. 172 n. 324); même conception chez les Mandéens: cf. ci-dessus, note 102; il ne faut pas oublier, non plus, ici, la Vierge de l'*Apocalypse* johannique, XII.

de moi! Envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me rafraîchir la langue, car je souffre dans cette flamme. — Mon enfant — répondit Abraham —, souviens-toi que tu as reçu tes biens pendant ta vie et que, pareillement, Lazare a reçu ses maux. Ici, il est maintenant consolé et toi, tu souffres. En outre, entre nous et vous est établi un grand abîme de sorte que ceux qui voudraient passer d'ici chez vous ne le peuvent et qu'on ne revient pas davantage de là-bas chez nous. — Père, je t'en supplie — reprit le riche —, envoie Lazare à la maison de mon père — car j'ai cinq frères — pour leur attester ces choses de peur qu'eux aussi n'aboutissent à ce lieu de tourments». Abraham répondit: «Ils ont Moïse et les Prophètes: qu'ils les écoutent! — Non, père Abraham — dit le riche —: si quelqu'un de chez les morts va vers eux, ils se repentiront!» Il lui répondit: «S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un ressuscitait d'entre les morts, ils ne seraient pas persuadés!»

En même temps, dans un texte égyptien conservé en écriture démotique par un papyrus<sup>151</sup>), nous lisons, parmi les aventures de Setna le magicien et de son fils Sénosiris, lui-même réincarnation d'un magicien défunt et doué pour cela de connaissances surnaturelles, cet épisode qui apporte une leçon analogue à celle de la parabole rapportée par S. Luc:

«Un jour que Setna se lavait pour la fête sur la terrasse de sa demeure et que le petit Sénosiris se lavait près de lui pour aller lui aussi à la fête, Setna entendit s'élever de très grandes lamentations. De la terrasse . . . , il regarda et vit que l'on allait à la montagne ensevelir un riche avec de grandes lamentations et de grands honneurs. Puis il regarda une seconde fois en bas et il aperçut, cette fois, un pauvre qu'on emportait hors de Memphis, roulé dans une natte et sans personne qui l'accompagnât. Setna dit: «Par la vie d'Osiris, Seigneur de l'Amenté, puisse-t-il en être pour moi dans l'Amenté comme pour ces riches qui ont de grandes lamentations et non comme pour ces pauvres qu'on emporte à la montagne sans pompe ni honneur!» Son petit enfant Sénosiris lui répliqua: «Puisse-t-il t'arriver dans l'Amenté ce qui est fait pour ce pauvre dans l'Amenté et non pas ce que l'on y fait à ce riche!» Lorsque Setna entendit ces paroles de son petit enfant Sénosiris, son cœur en fut très affligé. «Ce que j'entends — dit-il —, est-ce vraiment la voix d'un fils qui aime son père?» Le petit Sénosiris lui dit: «Si tu le veux, je te montrerai chacun en sa place: le pauvre que l'on ne pleure pas, et le riche sur lequel on se lamente . . .!» Alors, Sénosiris le petit enfant récita ses incantations. Il prit par la main son père Setna, et il le conduisit dans la montagne de Memphis à un endroit que celui-ci ne connaissait point. Il y avait là sept grandes salles et, dans celles-ci, des hommes de toutes conditions. Sans que personne les en empêchât, ils traversèrent les trois premières salles.

<sup>151</sup>) Cf. F. Ll. Griffith, *Stories of the high priests of Memphis*, Oxford, 1900; traduction donnée ici d'après G. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3e édition, Paris, s.d., pp. 133-138.



En entrant dans la quatrième, Setna aperçut des gens qui couraient et qui s'agitaient tandis que des ânes mangeaient derrière eux. D'autres avaient leur nourriture — pain et eau — suspendue au dessus d'eux, et ils sautaient pour la faire tomber tandis que d'autres encore creusaient des trous sous leurs pieds pour les empêcher d'y atteindre. Lorsqu'ils arrivèrent à la cinquième salle, Setna aperçut les âmes, chacune à sa place propre. Celles qui étaient accusées se tenaient à la porte en suppliant; le pivot de la porte de la cinquième salle était même établi sur l'oeil droit d'un homme qui suppliait en poussant de grand cris. Lorsqu'ils furent à la sixième salle Setna aperçut les dieux du Conseil de l'Amenté qui se tenaient chacun à sa place propre tandis que les huissiers de l'Amenté appelaient les causes. Dans cette sixième salle, Setna aperçut l'image d'Osiris le dieu grand assis sur son trône d'or fin et couronné du diadème aux deux plumes, avec le dieu Anubis à sa gauche et le dieu Thoth à sa droite et avec les dieux du Conseil de l'Amenté à sa gauche et à sa droite. Au milieu était la balance, dressée en face d'eux. On y pesait les méfaits contre les mérites pendant que le dieu Thoth faisait fonction de scribe et qu'Anubis proclamait ceci: «Celui dont les méfaits seront reconnus plus nombreux que les mérites, on le livrera à Amaït, la chienne du maître de l'Amenté. On détruira son âme et son corps et il ne lui sera plus jamais permis de respirer. Mais celui dont les mérites seront trouvés plus nombreux que les méfaits, on le conduira parmi les dieux du conseil du maître de l'Amenté et son âme ira au ciel parmi les âmes vénérables. Enfin, celui dont les mérites seront égaux aux fautes, celui-là sera placé parmi les mânes munis d'amulettes qui servent Sokar-Osiris.»

Alors, à une place très élevée, près de l'emplacement où se tenait Osiris, Setna aperçut un personnage de distinction revêtu d'étoffes de lin fin . . . Sénosiris dit: «Mon père Setna, vois-tu ce grand personnage vêtu de lin fin, près de l'endroit où siège Osiris? C'est lui, le pauvre que tu as vu emmener hors de Memphis, roulé dans une natte et sans que personne l'accompagne. On l'a conduit dans l'enfer; ses méfaits ont été pesés en face de ses mérites terrestres, et l'on a trouvé ses mérites plus nombreux que ses mauvaises actions. Du fait qu'au temps de sa vie que Thoth avait porté à son compte il n'a point correspondu sur terre une assez grande somme de bonheur, on a ordonné par devant Osiris de transférer à ce pauvre que tu vois le trousseau funèbre du riche que tu as vu emmener hors de Memphis avec de grands honneurs, puis de le mettre parmi les bienheureux . . . Le riche que tu as vu, on l'a conduit en enfer: ses méfaits ont été pesés en face de ses mérites; on a constaté que les mauvaises actions commises par lui sur terre étaient plus nombreuses que les bienfaits et l'on a ordonné de le châtier dans l'Amenté. C'est lui que tu as vu avec le pivot de la porte planté dans son oeil droit et roulant sur cet oeil tandis que sa bouche lance de grands cris lorsque l'on ferme ou que l'on ouvre la porte. Par la vie d'Osiris! . . . si je t'ai dit sur terre: «Qu'il te soit fait ainsi que l'on fait pour ce

pauvre et qu'il ne te soit point fait comme l'on fait pour ce riche!» c'est que je savais ce qui allait arriver à celui-ci." Setna répondit: «Mon fils Sénosiris, nombreuses sont les merveilles que j'ai vues dans l'Amenté!» . . . »

On ne peut qu'être d'accord avec les auteurs qui ont déjà signalé combien le simple hasard suffit mal à expliquer le parallélisme manifeste des deux récits<sup>152</sup>). L'un comme l'autre exalte ce principe que le bonheur terrestre, pour autant que de bonnes actions ne l'ont point assez justifié ici bas, se paie, dans l'au-delà, par des souffrances. Mais de quelle nature ont pu être les rapports entre ces deux contes? S'agit-il de deux expressions parallèles d'une même tendance morale dépassant le cadre de toute religion déterminée? Ou bien existe-t-il entre eux des liens plus étroits, comme l'ont pensé les critiques qui, en comparant ces textes, ont conclu en général que le récit égyptien aurait été influencé par la parabole évangélique? Quel phénomène extraordinaire, pourtant, si l'on réfléchit, aurait été cette rétrogradation, cette transposition en une version païenne, égyptienne, d'un passage des *Évangiles* moins d'un siècle après sa divulgation (l'âge de l'écrit démotique ne permettrait pas de lui assigner une date plus tardive)! Reprenons donc le problème dans tous ses éléments: il est d'autant plus attachant que — fait en apparence paradoxal — c'est, des deux, le texte égyptien qui exprime les conclusions morales les plus complexes, puisqu'il fait voir, dans la rétribution ou dans le châtement final, une conséquence des bonnes et mauvaises actions accomplies sur terre par le défunt, et puisqu'il ébauche même la notion d'un «purgatoire» destiné aux âmes dont les bienfaits équilibrent les péchés. Au contraire, la parabole de Lazare et du riche se borne, elle, à montrer dans la rétribution future, une compensation des biens ou des malheurs subis sur cette terre: «Souviens-toi que tu as reçu tes bien pendant ta vie, et que Lazare a reçu ses maux dans les mêmes conditions. Maintenant, il reçoit ici sa consolation, tandis que tu souffres à ton tour!»

Sur les conditions dans lesquelles put être élaborée et recueillie la parabole évangélique, nous ne savons rien. Le vague même des enseignements qu'elle donne au sujet de la rétribution d'outre-tombe ferait supposer qu'il s'agit d'un récit populaire, déjà courant bien avant la codification des *Évangiles*, et qui fut inséré là pour servir de support, non pas à la trop vague doctrine de la rétribution qu'il implique, mais plutôt à cette conclusion sur laquelle il s'achève: «(Les vivants) ont Moïse et les Prophètes: qu'ils les écoutent! . . . S'ils n'écoutent pas Moïse et les Prophètes, même si quelqu'un revient d'entre les morts, ils ne seront pas persuadés!» C'est d'ailleurs bien à l'exhortation contenue dans cette dernière formule que prépare le verset introduisant toute cette section: «Jusqu'à Jean, (c'était) la Loi et les Prophètes. Depuis lors, le Royaume de

<sup>152</sup>) Les principales études concernant ce texte se trouvent dans l'édition Griffith, et dans le compte-rendu que G. Maspero en a donné dans le *Journal des Savants*, 1901, pp. 473-504.

Dieu est annoncé, et chacun le force pour y pénétrer: mais il est plus facile que le ciel et la terre passent plutôt que ne tombe un seul trait de la Loi!»

Quant au récit égyptien, il fait partie d'une série de traditions relatives à un personnage nommé Setna-Khamoïs (Setna Kha-em-Ouast) dont la figure légendaire a été inspirée, en premier lieu, par celle d'un authentique fils de Ramsès II qui vécut avant l'an 1250. Prêtre de Ptah, il fut à la tête de la hiérarchie sacerdotale de son temps. À cinq reprises lui incombait la célébration des fêtes jubilaires — des fêtes-Sed — du pharaon son père. Il eut également à veiller au culte funéraire des taureaux Mnévis à Héliopolis et, surtout, à celui des Apis ensevelis à la nécropole Memphite dans les souterrains qui, plus tard, reçurent des Grecs le nom de Sérapéum. Kha-em-Ouast y fut lui-même enseveli<sup>153</sup>). Le prestige sacré de ce prince le prédestinait sans doute à faire figure de magicien dans les légendes populaires: des traditions officielles le firent même intervenir dans les versions tardives du *Livre des Morts* où des chapitres secondairement annexés à cet ouvrage portent cette annotation préliminaire: «Les écrits du vase (?) que Kha-em-Ouast, premier fils du roi, trouva sous la tête d'une momie à l'ouest de Memphis»<sup>154</sup>). Il est notable que l'anecdote des écrits trouvés «sous la tête d'une momie» se retrouvera, plus tard et sous un autre aspect, dans les traditions populaires illustrant «Setna»!

Avec ce grand personnage, la légende confondit un autre prêtre de Ptah de Memphis, beaucoup plus tardif, puisqu'il date du temps du pharaon Taharka (689-663). C'est ce héros qu'Hérodote (II, 141) désigne sous le nom de Séthon en lui rapportant certaines des fables qu'il entendit dans la vallée du Nil: ce Séthon, encouragé par un rêve envoyé par son dieu, aurait mené contre les armées de Sennachérib une foule d'Égyptiens qui n'étaient point des guerriers de métier mais des marchands et des artisans. La victoire de cette foule fut préparée par un miracle: des rats se répandirent la nuit dans le camp ennemi et rongèrent arcs, carquois et attaches de boucliers; cette histoire rappelle d'assez près la miraculeuse défaite de Sennachérib devant Ezéchias telle que la rapporte *II Rois*, XXXIX, 35-36<sup>155</sup>).

Les documents égyptiens issus de ces traditions et donnant diverses légendes sur Setna et sur son fils, l'enfant Sénosiris, sont au nombre de trois.

<sup>153</sup>) Cf. H. Kees, *Götterglaube* . . , pp. 379-380 et note 1 de la page 380; également pp. 387-388 et note 1 p. 338. C'est dans la chapelle funéraire de Kha-em-Ouast qu'ont été trouvés la plupart des bijoux «du Sérapéum» dont certains sont au Musée du Louvre. Sur le nom de Kha-em-Ouast, cf. G. Maspero, dans la *Z.Ä.S.*, 1877, p. 143, note 41; cf. aussi G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, T. II, 424-426.

<sup>154</sup>) Cf. Th. Devéria, *Catalogue des manuscrits . . . conservés au Musée égyptien du Louvre*, Paris, 1874, p. 107; et H. Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Leyde, 1881, pl. 126-127.

<sup>155</sup>) Cf. Kees, *Götterglaube*, p. 447; Spiegelberg, *Die demotische Literatur*, dans la *Zeitschrift d. Morgenl. Gesellschaft*, T. 85, p. 147 et 158 sq.

On mentionnera seulement pour mémoire le premier d'entre eux, l'histoire de l'enfance du fils de Setna, Sén-Ousiré, publiée en 1912, dans ses *Demotische Texte auf Krügen*, par Spiegelberg. Il s'agit là de fragments datant des premier et second siècles de notre ère et provenant, soit de la nécropole memphite, soit de Mitrahineh, village actuellement situé sur l'emplacement de l'ancienne Memphis.

Vient ensuite le grand manuscrit qui rapporte diverses aventures de Setna aux prises avec le fantôme du puissant magicien Nénoferkaptah. Ce papyrus date de l'époque ptolémaïque <sup>156</sup>).

Enfin, l'histoire de Setna-Khamoïs et de son fils Sénosiris, à laquelle nous avons emprunté l'apologue qui nous intéresse ici, est transcrite au revers de pièces d'archives officielles rédigées en grec et datées de l'an 7 de Claude César (c'est-à-dire des années 46-47). L'écriture de la partie démotique où figure notre conte serait, elle, du second siècle A.D. Dans leur ensemble, les aventures rapportées par ce dernier recueil mettent aux prises Setna et son fils avec un magicien du «pays des nègres». Ces histoires sont fictivement situées par le conteur au temps du pharaon Ousimarès (Ramsès II), mais il est notable que l'«Éthiopie» qui y est évoquée ne peut guère être que le royaume tardif de Méroë, ce qui situe le développement de ces traditions à une époque fort récente <sup>157</sup>).

Quelques détails que l'examen critique du texte permet de déceler aident à mieux situer l'épisode de ce conte qui nous intéresse dans le cadre de la littérature religieuse de l'ancienne Égypte. Mais il faut rappeler ici, brièvement, ce qu'a été la littérature «démotique», dans laquelle se sont très précisément rédigées et conservées ces légendes de Setna. L'usage de l'écriture démotique — cursive la plus tardive dans laquelle fut «sténographiée» la langue hiéroglyphique — est attestée en Égypte dès, environ, 700 avant J.C. et jusque vers 470 de notre ère, par conséquent durant les âges où quantité de colonies étrangères s'établissent dans le pays et suscitent des syncrétismes littéraires et religieux de plus en plus marqués. La littérature démotique dont il a survécu bien des textes mais dont beaucoup restent inédits, demeure mal connue malgré le vif intérêt qu'elle présente. C'est, en tout cas, à travers la catégorie particulière de récits qu'elle recueille (légendes et historiettes qui couraient de bouche en bouche) que les autres peuples méditerranéens, particulièrement les Grecs, ont connu quelque chose de la littérature pharaonique. En même temps, les

<sup>156</sup>) G. Maspero, *Contes*, pp. 100 sq.. On trouve déjà dans cet écrit le double épisode d'une révélation suivie d'une lutte contre un dragon (l. c. pp. 102 sq. et 112 sq.) que les écrits alchimiques prendront assez souvent pour thème: cf. Reitzenstein, *Himmelswanderung und Drachenkampf*, 1916; Ruska, *Arabische Alchemisten, I, Châlid...*, Heidelberg, 1924, p. 24; et Bidez/Cumont, *Mages hellénisés*, t. II, révélations mises sous le nom d'Ostanès.

<sup>157</sup>) G. Maspero, *Contes*, pp. 138 sq..

divers éléments étrangers qui, pendant ces mêmes siècles, s'infiltraient dans la vallée du Nil, ont influé dans une certaine mesure sur ces récits familiers. Dans certains écrits démotiques se manifeste, par exemple, l'influence d'une littérature iranienne et d'une littérature hébraïque populaires, l'une et l'autre de langue araméenne, aujourd'hui en grande partie perdues et oubliées mais qui se diffusèrent dans tout l'Orient au fur et à mesure de l'expansion persane et qui pénétrèrent plus particulièrement en Égypte où l'on a, comme preuve de ce passage, retrouvé des papyrus inscrits en pehlevi, en araméen et, même, un texte en langue araméenne transcrit au moyen de l'écriture démotique <sup>158</sup>)! C'est à la suite de tels mélanges que certaines traditions d'âge ptolémaïque et romain, qui furent rédigées en grec mais dont seulement des lambeaux nous sont parvenus, situèrent à Memphis l'enseignement de certains prétendus Mages, par exemple d'Ostanès qui aurait été là l'inventeur et le maître des premières doctrines philosophiques de l'alchimie <sup>159</sup>).

Comme exemple concret de ces parallèles, rappelons la ressemblance, indiquée plus haut, de l'épisode de Séthon conté par Hérodote avec l'histoire de la lutte d'Ézéchias contre Sennachérib au second livre des *Rois*. Notons aussi que les divers épisodes de la lutte de Setna et de Sénosiris contre le magicien de Méroë, répètent un thème déjà illustré par l'histoire biblique: la lutte de Moïse contre les magiciens de Pharaon. Hors de la littérature égyptienne, on trouve, en retour, dans l'*Histoire d'Ahiqar* — première figure d'Ésope — le conte des énigmes et des épreuves auxquelles le sage serait soumis par le pharaon Nectanébo. Si l'on revient à l'Égypte, on relève enfin, dans un bref récit démotique, la transposition d'une historiette venue de l'Inde (elle y subsiste sous sa forme originale dans le *Pancatantra*) laquelle figure également dans la littérature hébraïque qui dut, par conséquent, être l'intermédiaire par lequel cette fable parvint à la vallée du Nil <sup>160</sup>).

Sans doute de telles rencontres et de tels échanges avaient-ils pour cadre l'Égypte même, qui n'allait point chercher ces thèmes hors de ses frontières mais les prenait tels qu'on les lui apportait. Il est frappant que la plupart des documents qui attestent pareils mélanges se rapportent à cette Memphis qui va redevenir, à cette époque, une des plus grandes cités du pays, et où se fixent,

<sup>158</sup>) Cf. Preisendanz, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*, Leipzig, 1933, pp. 118, 177, 180, 290, 302; Sami Gabra et Murad Kamil, *Lettres araméennes trouvées à Touna el-Gebel, Hermonopolis Ouest*, dans le B.I.Eg., 1947, pp. 161 sq.. Notons ici, en passant, le cas symbolique du chroniqueur Artapan qui est justement un descendant de Juifs de Perse établis en Égypte (cf. Baron, *Histoire d'Israël*, T. I, p. 269).

<sup>159</sup>) Cf. Les textes cités par Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, T. II, Paris, 1938, pp. 311 sq.; cf. aussi les références que nous avons citées, à propos du paysage légendaire de Memphis, à la fin de notre note 100.

<sup>160</sup>) Il s'agit de l'histoire de «l'alouette et la mer» publiée par Spiegelberg dans ses *Demotische Studien*, fasc. V: *Demotische Texte auf Krügen*.

autour des nécropoles et des temples pharaoniques — de celui de Ptah, surtout — des étrangers de toutes races. Quant au moment historique où cette rencontre entre le monde perse et araméen et l'Égypte put produire de tels effets, ce fut, si l'on en croit les textes et si l'on tient compte des époques où leurs épisodes se situent avec prédilection, un temps qui va des guerres contre Sennachérib au règne de Nectanébo.

Une fois cette littérature située dans l'histoire, il reste à savoir, pour le problème particulier qui nous intéresse, si l'épisode de la descente de Setna dans les enfers est bien égyptien ou, au contraire, s'il est marqué dans quelque mesure d'influences étrangères.

Certes, les enfers memphites, avec leurs sept salles souterraines telles que les évoque le récit démotique, ne sont peut-être plus exactement conformes aux anciennes traditions égyptiennes <sup>161</sup>): ils représentent, sans doute, transportée dans le monde d'en-bas, une curieuse image des sept cieux planétaires à travers lesquels, selon l'astrologie populaire (dont les apocryphes chrétiens allaient à leur tour si largement illustrer les dogmes), les âmes franchissaient plusieurs lieux étagés de jugements et de rétributions <sup>162</sup>). Les sept salles de l'enfer égyptien visitées par Setna ressemblent même d'assez près aux sept cieux dépeints par le second livre d'Hénoch! <sup>163</sup>). Cela tient peut-être à ce que l'eschatologie égyptienne, en ces âges récents, s'est transformée. Peut-être aussi a-t-on là une image de la religion *populaire*, que les grands textes officiels, seuls transcrits et légués aux historiens par les époques antérieures, ne laissaient point deviner? Cependant, d'après un passage d'Hérodote, on peut reconnaître que pareille vision des enfers ne devait pas être exceptionnelle dans les légendes égypt-

<sup>161</sup>) Sur les enfers memphites, que les Égyptiens appelaient Ro-Setau, cf. Bonnet, *Reallexikon*, pp. 642-643; et J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1944, pp. 86-87.

Un détail de la description des enfers attestée par l'histoire de Setna s'est répandu hors d'Égypte, jusqu'en Occident, à partir d'autres sources. Il s'agit de l'image du pivot de la porte tournant dans l'oeil d'un damné. Pierre le Vénérable a connu et cité ce même trait d'après une vision de l'enfer, de tendance anti-égyptienne, attribuée à Josuah ben Levi: *Erat autem Pharao prostratus jacens in inferno: caput subter limen portae inferni tenens, cujus portae cardo fiebat ipsius oculus. Porta autem ad introitu animarum circumquaque vertebatur super oculum ipsius*, — et l'ange qui lui sert de guide révèle alors à Josuah que Pharaon est ainsi tourmenté pour avoir persécuté les Israélites en Égypte (dans *Bibliotheca Cluniacensis*, réimpression Mâcon, 1915, col. 1092). Dans l'église grecque de Daphni, une mosaïque figurant la Résurrection montre le Christ rompant les portes de l'Hadès sous lesquelles est enchaîné un personnage dans l'oeil duquel s'enfonce le bas de la Croix tenue par le Sauveur (cf. J. Strzygowski, *Koptische Kunst*, = Catalogue Général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Wien, 1904, pp. XVII-XIX).

<sup>162</sup>) Cf. les sept degrés de l'échelle céleste dessinée sur lin: références aux notes 65 et 143.

<sup>163</sup>) Cf. L. Gry, *Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'Ancien Testament*, dans la Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, IV, 1910, 696 sq.; H. Pictenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, Tübingen, 1951; J. Daniélou, paragraphe sur l'«échelle cosmique», dans sa *Théologie du Judéo-Christianisme*, pp. 132 sq.

tiennes d'époque récente. L'historien grec rapporte (II, 122) un conte qu'il entendit et selon lequel Rhampsinite (autre transcription grecque du nom de Ramsès II) serait descendu aux Enfers et aurait joué là aux dés avec une déesse égyptienne assimilée à Démètèr (anecdote qui rappelle, d'ailleurs, une des aventures égyptiennes de Setna lui-même jouant pareillement avec le magicien fantôme Nénoferkaptah, dans le conte qui le met aux prises avec celui-ci <sup>164</sup>).

Mais, même s'il existe quelque différences entre la conception officielle de l'autre monde égyptien et l'image populaire que l'on en trouve dans l'histoire de Setna et de Sénosiris, nul ne saurait prétendre que ce qui est l'essentiel — le fond même — de l'apologue, illustrant la doctrine de la rétribution après la mort, s'y présente sous un aspect étranger à la morale égyptienne traditionnelle. Que l'on consulte, sur ce point, les beaux textes du temple funéraire de Pétoisiris, le célèbre grand-prêtre du dieu Thoth d'Hermopolis, dont le monument fut retrouvé par M. G. Lefebvre au centre de la nécropole de Tounah-el-Gebel <sup>165</sup>)! La construction de ce tombeau, difficile à dater, se situe vers l'aube des temps ptolémaïques. Bien que toujours égyptiens de style, ses bas-reliefs ont cette étrangeté de montrer les personnages populaires de leurs multiples scènes, non plus vêtus à l'égyptienne, mais portant déjà tuniques et bonnets helléniques. L'idéal de survie et de récompense dans l'au-delà exprimé par les inscriptions hiéroglyphiques que l'on y lit reste fidèle aux formules du *Livre des Morts* où le défunt se défend auprès de la divinité d'avoir commis sur terre quelque mal que ce soit. Seulement, à ces formules se joint ici un accent plus personnel et plus lyrique, biblique même, qui fait que ces textes correspondent aussi, déjà, à l'esprit si original de la parabole de Setna et de Sénosiris. Voici quelques passages des formules glorifiant les vertus du fils aîné de Pétoisiris, le prêtre Djed-Thoth-efankh. Le défunt y prie pour «ne pas être inscrit au Livre de la Mauvaise Fortune de Celui qui fixe le cours de l'existence» <sup>166</sup>). On lit encore: «Si je suis arrivé ici, à la Ville d'Éternité, c'est que j'ai fait le bien sur terre et que mon cœur s'est complu sur le chemin de Dieu depuis mon enfance jusqu'à ce jour. Chaque nuit, l'esprit de Dieu était dans mon âme et, dès l'aube, je faisais ce qu'il aimait . . . J'ai pratiqué la Justice, j'ai détesté l'iniquité. J'ai su ce dont vit Dieu, et ce dans quoi il se complait. J'ai fait tout cela en pensant que j'arriverais à Dieu après ma mort et parce que je savais que viendrait le

<sup>164</sup>) Cf. G. Maspero, *Contes*, pp. 118-119.

<sup>165</sup>) G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétoisiris*, Ire. partie, Le Caire, 1924.

<sup>166</sup>) Plus haut, dans l'histoire de Setna, on relève déjà une allusion à Toth fixant d'avance pour chacun une durée de vie à laquelle doit, en principe, correspondre une quantité précise de bonheur. C'est sans doute, ici, la notion d'une destinée inscrite par avance, tout autant que la notion d'actes humains qui seraient enregistrés au fur et à mesure de leur accomplissement. Ce thème est encore évoqué dans l'autre légende de Setna, celle qui le met en rivalité avec Nénoferkaptah (G. Maspero, *Contes*, p. 117).

jour des Seigneurs de la Justice, où ils feront le partage lors du jugement... Heureux celui qui aime Dieu: il arrivera à sa tombe sans incident!» <sup>167</sup>).

Que ressort-il de cette analyse comparée de textes égyptiens aussi divers et du passage de saint Luc? — D'abord, une preuve de ce que les rapports entre l'Égypte et le monde de la Bible, si réels aux époques anciennes (sans que l'on sache bien en quel sens ils s'exercent le plus) n'ont pas diminué de fécondité à l'âge où se préparait la révélation du Christianisme. C'est ce qu'attesterait un autre rapprochement, également légitime, entre un passage de *Luc* (XII, 19 sq.) et certains thèmes courants des littératures pharaonique et biblique. Il s'agit de la parabole du riche qui se dit à lui-même: «J'abattrai mes greniers; j'en construirai de plus grands. J'y serrerai tout mon blé et mes biens et je me dirai: Tu as là quantité de biens en réserve pour de nombreuses années. Repose-toi; mange; bois et donne-toi du bon temps!» Mais Dieu dit: «Insensé...!» Ce thème, que l'*Ecclésiaste* développait déjà (IX, 7-10), a pour plus ancien modèle l'enseignement, textuel, de certaines inscriptions hiéroglyphiques, des paroles mises dans la bouche du harpiste aveugle présent à tous les banquets que peignent les vieilles tombes égyptiennes; il ne cessa pas de s'exprimer, en Égypte même, dans des inscriptions plus récentes, comme celles du tombeau de Djed-Thoth-efankh où il se complète déjà de conclusions morales que l'on pourrait appeler: pré-évangéliques <sup>168</sup>!

Bien sûr, il faut prendre garde que la plupart des thèmes moraux, eschatologiques, astrologiques, que l'on rencontre à ces basses-époques dans le Christianisme, le Judaïsme, la Gnose, l'Hermétisme..., n'étaient pas, pour les contemporains, enfermés chacun dans de strictes frontières religieuses: ils appartenaient, au contraire, à un ensemble d'idées universellement reçues. On ne les aurait pas plus discutés ou refusés que nous ne discuterions aujourd'hui la physique, la psychologie ou la morale les plus scolaires. Les analogies que révèlent la parabole de *Luc* et l'épisode de Setna ne représenteraient donc pas, en principe, le résultat direct d'un contact entre leurs deux religions, mais le simple développement parallèle, indépendant, d'un thème littéraire très courant? — Retenons-nous, pourtant, d'accepter une explication aussi facile! Même si les deux récits s'étaient développés indépendamment l'un de l'autre (ce que nous ne croyons guère), on ne pourrait nier que la parabole de *Luc* comporte la reprise d'un vieux thème déjà connu du paganisme antique, et plus probablement originaire de l'Égypte, où il est si clairement attesté! Même si la terre des Pharaons n'a pas été seule à connaître les éléments caractéristiques de ces notions et

<sup>167</sup>) Certaines de ces expressions sont étrangement proches de formules que l'on rencontre dans l'Ancien Testament (ne serait-ce pas le sacerdote égyptien qui en a fait là l'emprunt?): cf. *Isaïe*, XXVI, 9; *Psaumes*, I, 1-2; CXVIII, 55 et 62; XLV, 8; *Ecclésiaste*, XII, 13-14. Cf. G. Lefebvre, *Le tombeau de Pétosiris*, T. I, pp. 38-39.

<sup>168</sup>) Cf. G. Lefebvre, l.c. p. 161.



leurs allégories, c'est bien dans la vallée du Nil que — figurée par l'épisode de la pesée du coeur du mort au tribunal divin — l'image idéale de la rétribution d'outre-tombe, qui donne leur prétexte à l'un et à l'autre de nos apologues, paraît avoir le plus anciennement assemblé ses symboles très précis.

### *Conclusion.*

Aux divers exemples donnés ici, on pourrait ajouter bien d'autres survivances égyptiennes, détails souvent assez textuels qui se rencontrent, eux, dans les écrits de la magie, de l'astrologie, de l'alchimie, de la Gnose, lesquelles n'avaient point, à l'égard du paganisme ancien, le relatif souci d'indépendance qui marquait le Christianisme orthodoxe. Mais, répétons-le, nous écarterons de cette étude ces divers thèmes, si brillants et instructifs qu'ils soient, pour ne montrer que ce qui s'est conservé plus ou moins longtemps sous une forme effectivement vivante dans le cadre du Christianisme authentique <sup>169</sup>).

Or, déjà, le nombre et la signification mystique des survivances pharaoniques que le Christianisme a acceptées dans de telles conditions, sont assez frappants. Chaque jour, on en découvre de nouvelles; l'étude des écrits, de l'archéologie, et de l'iconographie coptes, intermédiaires entre le monde pharaonique et le moyen âge chrétien, ne cessera pas d'en faire reconnaître à ceux qui voudront bien les étudier, ni de leur montrer comment, dans bien des cas, des éléments égyptiens antiques se sont adaptés à la religion nouvelle et ont passé, très vite méconnaissables, dans le monde médiéval! A ces traits, on devine quelle part, limitée mais réelle, cette vallée du Nil (où déjà le Judaïsme qui s'y était implanté n'avait pas échappé aux influences égyptiennes) a prise, en se faisant chrétienne, à la codification de l'ascétisme, des dogmes, de la liturgie même de la nouvelle religion.

Quelle en fut la portée? — Il est certain que les emprunts que le Christianisme fit au monde antique restèrent, dans bien des cas, superficiels, qu'il se soit agi de thèmes moraux ou bien iconographiques: il était assez naturel que la nouvelle religion prit, dans le répertoire courant de l'univers où elle grandissait, de ce qui y était déjà dessiné, tissé, sculpté, conté même . . . , les types indispensables à la rapide création de sa propre iconographie et de ses apologues. Etait-ce pour que les fidèles des anciens cultes, une fois convertis, ne se sentent point dépayés dans leur nouvelle croyance? — Dans quelques cas, ce principe put jouer. Dans d'autres, on reprit ces images et ces formes comme l'on

<sup>169</sup>) Le P. de Jerphanion fait allusion à certaines superstitions égyptiennes qui auraient survécu en Occident, dans: *La voix des monuments* (Nouvelle Série), p. 64. Ajoutons personnellement ici une curieuse référence, attestant un fait qui, vraisemblablement, était dépouillé de signification consciente: le Museon Arlatan conserve, dans une de ses vitrines, une petite figurine égyptienne en bronze, antique, représentant une divinité: elle provient d'une localité de la région d'Arles où, jadis, on la faisait encore baiser aux mourants!

reprend, pour une nouvelle pièce de théâtre, des costumes et des décors qui servirent déjà pour d'autres. Pourtant, certains des emprunts faits par le Christianisme au monde des Pharaons paraissent d'une nature moins inerte. Il est vrai que l'Égypte avait déjà envahi, de ses doctrines et de ses images, le monde romain: le Christianisme put donc emprunter certains des éléments que nous avons énumérés, non seulement directement par l'entremise des Coptes, mais aussi par le détour de l'Isiasme romain qui fut populaire jusqu'aux extrémités de notre Occident, ou bien encore à travers la philosophie et le symbolisme «hiéroglyphiques» que certains auteurs classiques avaient vulgarisés par leurs écrits inspirés des merveilles de l'Égypte et de ses doctrines plus ou moins bien rapportées.

Que ce contact aît pu s'opérer par des voies aussi multiples, c'est ce qui put faire que les emprunts prélevés par le Christianisme sur la civilisation pharaonique décadente ne furent point entièrement formels et vides de leur ancien contenu mystique, mais qu'ils conservèrent parfois des idées ou des allégories dans lesquelles les diverses églises qui les reçurent trouvèrent encore un peu de la substance dont les avait intensément chargés le long passé de leur religion natale.

---