

LE COSMOS, LE MINÉRAL, LE VÉGÉTAL, ET LE DIVIN

Sydney AUFRERE

Cet exposé, que j'ai fini par intituler «Le Cosmos, le Minéral, le Végétal et le Divin», a pour but de mettre en exergue certains aspects du problème complexe des liens que l'homme, fasciné par son environnement, a tissés entre le cosmos, les forces divines et les productions qui «jaillissent» (*bsj*) ou «sortent» (*prj*)¹ du sol, en d'autres termes les minéraux et les végétaux².

Le biotope, le cosmos et principalement le milieu minéral, ont fortement influé sur le concept de «divin». Dans un cadre de vie exigu, géographiquement clos, les sacerdotés des temples de la Vallée et du Delta ont su développer partout une connaissance intellectuelle du cosmos et de ses forces dont les «dieux» étaient la manifestation. Ces modèles reposent tant sur l'interprétation des phénomènes naturels que sur une longue habitude de l'environnement humain, animal, végétal³ et minéral dont l'écriture hiéroglyphique est l'un des principaux reflets. La connaissance du biotope était devenue «essentielle», car la conquête du sol fertile ne s'était faite qu'au prix du travail de nombreuses générations humaines. Avec la prise de possession du sol, des ressources animales, végétales et minérales, l'homme s'est forgé une connaissance spécifique de l'univers. Les vertus des simples, les couleurs des minéraux, la lueur des étoiles, le retour cyclique de mécanismes cosmiques se sont imposés comme autant de marques sensibles exprimant la présence de la divinité. Habités à passer de la savane à la vallée, et vice versa, à une époque où le climat le permettait encore⁴, les Égyptiens se sont fait des forces divines une image qui empruntait tant aux déserts montagneux (*h3s.t*) et à leurs ressources qu'au Pays plat (*t3*) et à sa verdoyante végétation. D'empiriques, leurs connaissances, glanées depuis l'aube des temps et transmises de générations en générations, ont fini par s'exprimer, surtout dans les textes

religieux et funéraires, sous une forme poétique et métaphorique⁵. Un langage harmonieux et méditatif adapté au subtil dialogue avec la divinité s'est imposé. Les grands mythes de l'Égypte transposent des événements qui appartiennent à la mémoire collective. Aussi, dans les sanctuaires, la «science» s'efface-t-elle devant le «divin», ce qui ne doit pas conduire à sous-estimer les qualités cognitives du clergé. Les termes ont été soigneusement pesés dès la conception des *Textes des Pyramides*, et il convient alors d'interpréter la réalité au-delà d'images métaphoriques communes à la poésie de l'Orient, car celle-ci, dans le domaine religieux, constitue un mode d'expression privilégié. Cette méthode peut être appliquée à un modèle assez répandu de description divine, qui revient fréquemment, plus ou moins développé, dans des contextes divers. Le papyrus Bremner-Rhind⁶, où l'Osiris renaissant sous la forme d'un être jeune est défini, représente l'exemple le plus développé :

« Tu es un dieu issu d'un dieu ;
O *Mekti* que personne n'assiste ;
Ta chevelure est de turquoise naturelle, alors que tu sors du champ de turquoise ;
Certes, le lapis-lazuli est destiné au sommet de ta chevelure ;
Ta peau (est d'or)⁷ et tes membres sont de quartzite ;
Tes os sont fondus en argent alors que tu es un embryon ;
Tes vertèbres sont à toi, en turquoise ;
Les ornements de ta tête sont en lapis-lazuli ».

D'emblée, c'est le portrait de l'être divin qui est dressé, même si est exclu le monde végétal pourtant présent dans une évocation de la conception des dieux par le créateur dans le texte de Chabaka⁸. Dans cet ensemble de métaphores que reflètent au plus près les composants des statuettes divines⁹, chacun des termes employés occupe une place précise dans la pensée égyptienne. Inutile de rappeler que l'image de la religion égyptienne a considérablement évolué ces dernières années, grâce à la mise au point d'E. Hornung parue en 1971 et intitulée *Der Eine und die Vielen*. Si, actuellement, il s'est fait un très large consensus autour des idées de ce livre mettant en valeur l'extraordinaire di-

versité du «divin», dont les formes peuvent se démultiplier à l'infini, il convient peut-être d'entrer dans le détail. A côté du modèle théorique proposé par É. Hornung, demeurent bien des zones d'ombre¹⁰. Les Égyptiens ont proposé différentes approches de l'univers qui ont abouti à la rédaction de plusieurs sommes théologiques élaborées, en divers endroits de la Vallée du Nil et à différentes époques de l'histoire égyptienne par des sacerdotés érudits. Aucun modèle ne fut, a priori, abandonné. Ils ont même coexisté de sorte que la religion égyptienne apparaît, pour qui se lance dans son étude, comme un ensemble touffu, voire confus, tant les approches d'un même phénomène peuvent être multiples. Le terme «rationnel», quoique les prêtres égyptiens de l'époque tardive aient été des connaisseurs de la pensée grecque¹¹, est hors de propos dans un clergé pour qui multiplier à l'infini les démarches aboutissant à la connaissance de l'Être était la seule qui pût emporter l'adhésion.

En marge du modèle de l'infiniment grand, – celui des temples majeurs, des grandes compositions théologiques, de l'expression figurée –, coexistait un autre modèle de l'infiniment petit. C'était une façon pour les sacerdotés de montrer, par d'infimes détails, la présence du divin à la louange de qui s'élevaient les divers sanctuaires. Les éléments les plus anodins de la création deviennent, pour ainsi dire, « essentiels », à en croire le bas-relief ornant la partie gauche de l'entrée du sanctuaire ptolémaïque de l'obélisque unique à Karnak, où pierre et plante sont associées sous une même entrée¹². La relation macrocosme-microcosme doit être sans cesse présente à l'esprit.

Il s'agit d'observer ce monde divin sous son aspect minéral, ou, en d'autres termes, de découvrir pourquoi et comment les Égyptiens en vinrent à concevoir une relation étroite entre le monde minéral et le fonctionnement des forces de la nature. Ce propos s'intègre à une vision globable de la perception religieuse du biotope dans l'Égypte ancienne.

Le dimorphisme géographique et géologique de l'Égypte est pour beaucoup dans cette vision, étant donné que ce pays est une oasis au sein d'un désert dont une partie – la chaîne Libyque – est profondé-

ment hostile, malgré l'existence des taches de verdure que sont les grandes oasis (Kharga, Dakhla, Farafra, Baharia et Siwa), et une autre – la chaîne Arabique – qui peut recéler la vie, en même temps qu'elle concentre l'essentiel des ressources minérales. Dès lors, cette localisation des ressources minières aura un impact profond sur la pensée et la religion, car, se trouvant pour la majorité à l'Est, elles seront mises en relation avec les phénomènes célestes et l'apparition des luminaires : le soleil, la lune, les étoiles et les constellations décanales.

Issues des déserts limitrophes, les populations qui ont colonisé les berges fertiles de la Vallée, ont très longtemps vécu en symbiose avec ces espaces qui leur servaient de territoires de chasse, de cueillette, de récolte du miel, et d'exploitation des minéraux, le disputant aux bédouins vivant encore, de nos jours, dans ces contrées. A mesure que nos connaissances du désert de l'Est progressent, on s'aperçoit que l'Égyptien n'hésitait pas à vivre loin de sa Vallée, contrairement à certains modèles de rhétorique proposés qui mettent en avant tant les dangers réels que les démons et les êtres imaginaires dont on le peuplait¹³. Ce mode de vie, partagé entre vallée et désert et ce, depuis les plus hautes époques, a influé sur la façon de concevoir l'apparence de certaines formes du divin, qui reflète les préoccupations de ces groupements humains. Et même la nature propre de celui-ci était-elle fortement conditionnée par les dominantes de l'activité économique caractéristique à chaque région.

Plusieurs expressions du divin ont été ainsi associées, dont certaines très intimement, à l'activité minière, importante source de revenus pour la Couronne et, consécutivement, pour les clergés locaux¹⁴. Aussi les hymnes, les épithètes divines, la liturgie reflétaient-elles des liens privilégiés tant avec le désert qu'avec son contenu. On peut suivre dès les premiers textes inscrits connus – les *Textes des Pyramides* – jusqu'aux derniers textes rédigés – les textes de l'époque gréco-romaine – l'évolution d'une pensée qui a fini par concevoir, entre autres, l'univers comme un espace où les métaux et les minéraux jouaient un rôle important. Parmi ces divinités, il convient d'évoquer la figure de Min, à Coptos, ville tournée grâce au Ouâdi Hammâmât

vers l'exploitation du désert – mines et carrières – et vers la mer Rouge ; mais aussi tous les dieux dont les temples se trouvaient à proximité d'axes ou de pistes permettant de gagner le désert profond, à l'Est comme à l'Ouest. L'image d'Hathor, dont le sanctuaire majeur se trouve à Dendara, est ainsi reproduite sur tous les sites miniers des déserts. Nemty, dans le XII^e nome de Haute Égypte, veille sur la production du minerai d'argent. L'exploitation de l'or, via le Ouâdi Baramia (voie vers le Ouâdi Allaqi), est placée sous l'égide d'Horus d'Edfou. En fait, nombre de manifestations de la divinité apparaissent comme les détentrices des ressources naturelles, à commencer par les démiurges et la figure d'Amon-Rê, dont l'or finit par devenir, aux époques classiques, la propriété exclusive. A telle enseigne qu'à partir du Nouvel Empire toute l'activité économique de l'Égypte semble se tourner exclusivement vers l'approvisionnement des greniers et des trésors de la divinité de Karnak. Les mythes eux-mêmes se plient parfois à la logique économique, par l'invention de légendes étiologiques destinées à expliquer un lien spécifique entre une force divine et une production. Plusieurs sources rappellent, par exemple, que Nemty, cruellement châtié par l'Ennéade, est lié à l'argent, car il commit l'imprudence d'accepter pour prix de ses services de l'or, équivalent de la chair des dieux¹⁵. Mais, en revanche, dans le désert de l'ouest, règnent l'inquiétante silhouette de Seth ou celles de divinités apparentées qui gouvernent l'accès du désert libyque aux points de départ des pistes pour les oasis : à Chenosbokion, à Oxyrhynchos.

Si, localement, le monde minéral était perçu avec un raffinement de la pensée qui s'apparentait, on le verra, à la poésie, il pouvait aussi être l'expression d'une réalité physique incontournable : la montagne proche, avec ses ouadis à sec rappelant des espaces temporairement verdoyants à l'époque néolithique, apparaissait à l'origine de la vie qui prend la forme de ce ruban vert serpentant jusqu'à la mer. Le divin tirait sa force de ces montagnes qui demeuraient, en théorie, zones du mystère et de l'étrange. L'Égyptien voyait dans les chaînes cernant sa vision à l'est et à l'ouest, particulièrement sur les points les plus élevés, divers endroits pouvant abriter le *numen* divin. Aussi tenait-il à

rappeler à l'hôte du temple cette montagne qui constituait son espace originel, tout comme l'homme trouvait auparavant refuge sur les terrasses alluviales de la vallée et s'abritait dans les nombreuses anfractuosités s'ouvrant au flanc des vallées.

Ainsi, dans son expression architecturale, le temple forme une synthèse de l'univers végétal et de l'univers minéral. L'architecte, sur les conseils de sacerdotes éclairés, a grandement contribué à paraphraser dans ce microcosme l'aspect grandiose de la nature. Aussi, tout temple forme-t-il une section idéale de l'Égypte, d'Est en Ouest, ou du Sud au Nord. Les premiers se rattachent à l'axe de progression des luminaires ; les seconds simulent l'apparence de la vallée et se tournent vers l'origine de la crue ou vers le Delta. Les pylônes peuvent autant rappeler l'horizon entre les môles duquel le soleil se lève que les deux chaînes, placées respectivement sous la protection de Ha (Occident) et de Sopdou (Orient), entre lesquelles coule le Nil. De plus, ces temples s'élèvent sur des dépôts limoneux laissés par les inondations successives qui représentaient les buttes originelles sur lesquelles la vie était apparue. Pourtant, paradoxalement le contact avec les forces du désert n'était pas perdu pour autant, à en croire l'existence de nombreux spéos, dont ceux des déesses-lionnes. Telles Pakhet à Béni-Hassan (le Spéos Artémidos), Smithis à Elkâb, symbolisant, entre autres, le flot destructeur des ouâdis à la faveur d'une pluie. Ces temples pouvaient rappeler une vie très intense à proximité des points d'eau, comme le montre, ainsi en est-t-il au Soudan Central, l'existence de nombreux dessins rupestres de girafes, de taureaux, d'éléphants, etc.¹⁶.

Pour que l'illusion fût complète, les lettrés qu'étaient les prêtres de l'époque ptolémaïque en vinrent à vouloir suggérer une totale identité entre le temple et l'univers dont il était la projection. Parmi les salles élevées à l'aide de pierres provenant de carrières proches du cours du Nil, l'une servait de Trésor. Celle-ci ne comprenait pas uniquement les bijoux liturgiques dont on ornait la divinité au moment des jours de fête ; il abritait théoriquement toutes les matières brutes dont les montagnes étaient semencées¹⁷. Sur les plinthes de cette salle courait

une procession de personnages géographiques, allégories des contrées minières, portant chacun une production minérale. Ces personnages convergiaient vers le temple majeur au temps où devait s'accomplir la naissance divine, au moment où coïncidaient la venue de la crue et l'apparition du soleil de l'année nouvelle, le 19 juillet julien, un épisode qui aura un lointain écho dans la pensée chrétienne : les rois mages en route vers le lieu de la nativité.

En d'autres termes, le Trésor constituait un réservoir potentiel et inépuisable de minéraux précieux, comme la montagne cachait dans ses replis des filons et des gîtes métallifères. Les dépôts de fondation du temple, dans lesquels on prenait soin de placer vingt-quatre métaux et pierres, – le chiffre de vingt-quatre, multiple de trois, formant une image de la multitude des richesses minérales –, doublaient l'efficacité dudit Trésor. Sur les parois et les plafonds du sanctuaire tout entier, les couleurs n'étaient que la projection visible des minéraux précieux destinés à protéger l'image du divin invoqué, dans les sanctuaires majeurs de Dendara et d'Edfou, sous de nombreuses épithètes minérales. De plus, chaque hiéroglyphe, rempli de ces couleurs essentielles, de l'or (le jaune), de l'argent (le blanc), du bleu foncé (le lapis-lazuli), du bleu clair (la turquoise), du vert (le jasper vert), du rouge (la cornaline ou le jasper rouge), exaltait la divinité. Ce code des couleurs et la signification des minéraux précieux, qui s'estompe avec le temps, connaît un emploi identique sur les sarcophages.

On peut se demander ce qui, a priori, poussait les Égyptiens, tant à employer ces couleurs sans nuance qu'à user, surtout dans les textes pariétaux tentyrites d'époque gréco-romaine, de ces métaphores minérales. Comment se fait-il que certaines divinités soient liées à la production des minéraux et à leur exploitation, et que même des mécanismes cosmiques soient indissolublement associés à la présentation de telles offrandes dont l'étude montre qu'elles formaient, dans la pensée égyptienne, la quintessence de l'univers. Au discours terrestre, évoqué plus haut, se superposait en effet un discours céleste. La procession terrestre – celle des contrées minières – se doublait d'une procession des décans, au nombre de trente-six ; ceux-ci accompagnaient

la déesse Sothis-Sirius, étoile particulièrement lumineuse, dont l'apparition, au-dessus de l'horizon oriental, avant que ne surgisse le soleil, marque la coïncidence du calendrier religieux avec le début de l'année civile. Chacun des décans contribue, par l'apport d'un lot de minéraux et de métaux précieux, à accroître la brillance de cette étoile exceptionnelle, à tel point importante pour le mécanisme qu'elle fut considérée à l'instar d'un soleil féminin. Ainsi les richesses minérales chthoniennes et célestes se fondent pour que ce double phénomène ait lieu, couvrant de leur éclat la mère céleste et protégeant ainsi la mère et le nouveau-né, rappelant, pour les humains, les prescriptions magiques du fameux Papyrus 3027 de Berlin¹⁸.

Pour que le phénomène périodique se reproduise, Sirius, sous la forme d'une vache céleste, s'accouple à la lune, taureau nocturne, dont le corps est de lapis-lazuli et les cornes d'argent¹⁹. Il est intéressant de constater que les deux luminaires font l'objet de soins particuliers où les minéraux et les plantes magiques jouent un rôle spécifique. L'un est l'équivalent d'Osiris-Orion reconstitué, et l'autre Isis-Sothis. A Dendara, le processus se complique. Hathor, dont les textes de Dendara apprennent qu'elle revêt l'aspect d'un démiurge androgyne, aux 2/3 mâle et au 1/3 femelle²⁰, est à la fois la lune (Osiris) et Sothis (Isis), c'est-à-dire l'or-*roui* et l'argent-*ro-khemet* au moyen desquels est synthétisé un troisième être : le soleil d'électrum de l'année nouvelle, étonnant préambule à l'alchimie. La présence des chapelles de Dendara sur le toit du temple ainsi que l'hymne à la lune et le "remplissage de l'Œil-*Oudjat*" rappellent la fusion cosmique des deux divinités en une seule entité. Dans le même temps, par le truchement de la déesse, les deux calendriers – lunaire et solaire – fusionnent, contribuant ainsi à l'équilibre cosmique. On comprend que Dendara, par l'entremise d'une logique liturgique sans faille, soit devenu un lieu où la nécessité des minéraux et des métaux précieux se faisait sentir plus qu'ailleurs, car la déesse androgyne, selon un fonds de mythologie qui en fait une déesse céleste abritant en elle tous les luminaires, peut, sans autre intervention, mettre au monde le soleil nouveau. Universelle, image du cosmos, Hathor représente autant les corps cosmiques

les plus visibles que les plus lointains. Les décans apparaissent ici comme autant de génies venant apporter leur contribution à la protection de la vache céleste et de son rejeton.

On comprendra le lien spécifique des minéraux avec ces deux lumineuses, en partant du postulat de base que ce lien repose sur un syllogisme. Les Égyptiens, pour qui la voûte du ciel, parsemée d'étoiles aux lumières diverses, était un livre ouvert, vinrent à voir dans la clarté des différents corps célestes les minéraux dissimulés dans les entrailles de la terre. Ainsi, tant le soleil, la lune, les décans, que les autres planètes contribuaient-ils à nourrir, à leurs yeux, l'écorce terrestre de leurs richesses. Un des phénomènes périodiques qui, depuis l'aube des temps, leur parlait le plus était celui des lunaisons. Aussi est né tardivement le besoin d'exprimer, au sujet de cet astre²¹, une théorie poétique destinée à expliquer ses deux phases dont l'aboutissement est le texte dit du "Remplissage de l'Œil-*Oudjar*"²².

Parmi les différentes versions expliquant ce mécanisme, on pourrait retenir la suivante : la lune est l'Œil gauche d'Horus – évoquant une force du bien. Il est réduit en fragments par Seth – représentant les forces du mal considérées néanmoins comme nécessaires. Dès lors les lunaisons traduisent la lutte de ces deux entités. Quand l'astre prend de la vigueur, les forces du bien l'emportent ; dans le cas contraire, les forces des ténèbres et de la destruction prennent le dessus, et il faut attendre que pointe le nouveau croissant pour que l'espoir revienne avec la lumière. Cette lumière nouvelle est garante de la plénitude, de la prospérité de l'Égypte, de la sécurité. La lune, reconstituée, devient même une image de l'Égypte – «le pays du sixième jour» – dotée de tous ses nomes.

Les Égyptiens, qui aiment à multiplier les approches, ont transposé ce phénomène cosmique en une lutte entre le désert (Seth-Apopis), dans lequel sommeillent les forces du mal, et la lune bénéfique, œil d'Horus, mais aussi image de fraîcheur et guide dans l'obscurité. Chaque jour de la seconde partie du cycle, le désert et ses habitants prélèvent un morceau de l'astre, jusqu'à temps que celui-ci disparaisse. Ce faisant, celui-ci se trouve dépouillé de ses humeurs et de ses tré-

sors. Pour lui restituer sa brillance, il convient de le remplir à nouveau, à l'aide de minéraux et de plantes "magiques" au nombre de quatorze. Les membres de l'Ennéade héliopolitaine élargie *entrent* dans l'Œil et en *sortent*, ainsi que le suggère la scène du linteau (face Nord) de la porte d'Évergète à Karnak, pour y déposer cette offrande minérale et végétale. Ainsi, les minéraux, par la clarté qu'ils suscitent, évoquent les forces du bien, l'emportant sur le chaos et l'obscurité. La pleine lune est l'expression du triomphe de ces forces. Il y a alors fusion, le quinzième jour, entre l'Œil sain d'Horus, l'Œil-*Oudjat*, dont Thot et Chou ont glané les morceaux dispersés dans les pays étrangers – qui ne sont autres que les minéraux – et le corps d'Osiris restitué par la magie d'Isis. De plus, Horus a cédé pour un jour – le quinzième – son œil gauche sain, image de fécondité, à Osiris. Le pouvoir royal se trouve ainsi confirmé du fait que l'héritier Horus a accompli les rites funéraires sur le corps de son père. En effet, le remplissage de l'Œil-*Oudjat* transpose le rituel de la momification dont le but est de créer un être divin, en suivant le Rituel de l'Embaumement. Les minéraux précieux ne sont pas différents de ceux que l'on retrouve dans les trousseaux funéraires et les amulettes, tandis que les plantes comptent parmi elles certaines dont on se sert pour la conservation du corps. De fait, la plupart des vertus magiques de ces plantes sont liées au fait qu'elles chassent les insectes vecteurs de maladie et de corruption,²³ de la même façon que l'on protège la chambre royale quand vient le Nouvel-An au moyen d'onguents dans la composition desquels entrent les mêmes végétaux. Il est alors clair que l'herboristerie sacrée ressortissait à des principes sacrés²⁴.

Dès lors, on peut entrevoir l'économie et l'exploitation des déserts dans une perspective religieuse et dans laquelle on retrouve notre satellite. Bien entendu, cette conception s'arrête à la porte du temple, le monde relatif étant, lui, bien différent de cet idéal religieux. Ancienne déesse céleste des origines, et démiurge androgyne, l'image d'Hathor au même titre que la lune s'imposait. Depuis les plus hautes époques, les minéraux du désert ont certainement été considérés comme les pures naturelles de cette femme qui se voile progressivement la face

ainsi que l'exprime la poésie arabe. Hathor dissimulait sa face ronde et plate d'Asiatique dans une épaisse coiffure de bédouine, aux immenses volutes, formant la nuit de lapis-lazuli. Pour l'Égyptien comme pour les bédouins, ce luminaire revêt une importance exceptionnelle. Elle est source d'agrément, de clarté, de fécondité. Là où se trouve une mine, sa face ronde apparaît en bas-relief. On la trouve là où l'on exploite la turquoise et la malachite, au Sinaï, au Gebel el-Zeit, où se trouvaient d'importantes exploitations de galène, au Ouâdi el-Hudi où les Égyptiens tiraient de l'améthyste. Sous d'autres horizons, on la retrouve à Chypre et à Timna, veillant sur l'exploitation des mines de cuivre. En fait, la plupart des déesses-lunes, qui garantissaient la provenance de minéraux précieux – métier de bédouins s'il en fut –, finirent par s'assimiler à cette bédouine capricieuse qu'il était nécessaire de reconduire en Égypte pour que, dans son appareil de séductrice, elle jouât le rôle qui devait amener la mise au monde du soleil nouveau. Tous ces aspects se résument dans la déesse *trifrons* ou *quadrifrons* qu'elle est, déesse aux trois ou aux quatre visages, évoquée tant à Dendara, à l'arrière du temple²⁵, que dans un célèbre groupe du Louvre publié jadis par J. Vandier²⁶.

L'idée de prospection transparait aussi dans le mythe. A cette bédouine, s'adjoignait un autre principe : celui d'un associé prenant la forme d'un dieu-prospecteur qu'incarne, pour la région de Coptos, le dieu Min. D'ailleurs, il est assez rare de trouver l'un sans l'autre dans le désert de l'Est. Au Gebel el-Zeit, par exemple, à «Hathor, dame de la galène», correspond étroitement «Horus, seigneur des gébels» qui n'est autre qu'un des noms de Min. Celui-ci, d'après les textes tardifs, en particulier ceux de Dendara, est considéré sous l'angle de «prospecteur de minéraux» (*serty bia*) ou «d'Itinérant» (*nây*). C'est à lui que revient la charge annuelle d'aller retrouver la lune – Hathor – là où elle se trouve, au fond des filons. C'est des profondeurs de la terre qu'elle émerge d'ailleurs, dans toute sa splendeur, telle Aphrodite sortant de l'onde. Mais dans d'autres contrées, les prospecteurs peuvent se nommer Thot et Chou, liés au mythe de la Lointaine, l'Œil de Rê, qui revient avec la crue du Nil grâce à l'ivresse²⁷, ayant bu le contenu

du vase-*menou*²⁸. Il est certainement Sopdou, dans le Nord-Est ou au Sinaï, voire Ptah, veillant tous deux sur l'exploitation des richesses minières.

On peut concevoir que cette activité minière théorique contribuait, dans la perspective des sacerdotés égyptiens, à l'équilibre des forces de l'Univers, car elle représentait une force essentielle de vie et une façon de vaincre la mort pour les dieux comme pour les humains. Se rendre dans le désert, où se trouvaient les forces engendrant le désordre cosmique, était une des façons de maintenir Maât dont la figurine était de lapis-lazuli, image de l'équilibre universel et de la répétition des phénomènes périodiques. De ces mines étaient également issus l'or, la chair des dieux, l'argent, la matière des os divins, le fer de Seth, la magnétite d'Horus, et la turquoise évoquant la maternité cosmique. Pour un prêtre du grand temple de Karnak, il est certain que l'exploitation de l'or nubien, réclamé, comme le montrent les lettres d'Amarna, par les princes syro-palestiniens, formait un gage de stabilité politique. L'or d'Amon, dont on constituait le trousseau funéraire des rois défunts, permettait de maintenir les Asiatiques dans l'orbite égyptienne comme il contribuait à protéger les grands équilibres célestes des forces du chaos.

Cette mystique des minéraux a naturellement eu un impact sur les soins accordés aux défunts : «Ton cadavre durera éternellement comme la pierre des montagnes. Tu apparaîtras en [être d']or, et tu brilleras comme l'électrum.»²⁹. Partant du principe que les forces divines ont été constituées de minéraux précieux par le démiurge, il était naturel de penser qu'un des meilleurs moyens d'obtenir l'immortalité était de recouvrer, par syllogisme, l'apparence d'un dieu. Les Égyptiens s'y sont livrés au-delà de toute retenue, et il est peu de préparation liturgique, destinée à l'usage divin, qui n'ait été progressivement détournée à l'usage individuel, soit d'une façon réelle soit par un simulacre. On retrouve de nombreuses traces de ce simulacre de rite ou du rite lui-même sur les momies, dans les textes d'époque tardive, mais également dans les recensions funéraires les plus anciennes, par bribes. Les premiers à bénéficier de ces soins furent les souverains eux-

mêmes auxquels était promis un destin céleste. Les textes du «*Livre pour sortir au jour*» sont déjà relativement parlants, bien que le destin funéraire de l'homme apparaisse, par nombre de côtés, très proche de sa vie terrestre. Ça et là, ainsi que dans la recension funéraire précédente, les «*Textes des Sarcophages*», quelques touches minérales suggèrent la ressemblance entre le défunt et un dieu renaissant. En même temps que le mort, avec les recensions tardives, associe son destin à celui des différents luminaires et des astres – dans la perspective de la *Mischgestalt*³⁰ –, on voit se dessiner une nette tendance à concevoir la renaissance par le biais des métaux précieux et des minéraux. Dans le passé, la pratique d'embaumer les corps se combinait à celle de disposer dans les bandelettes des amulettes de matériaux différents accentuant la ressemblance du défunt avec le dieu (rituel du *tememet*). La période tardive est celle où s'épanouit, grâce à des textes de plus en plus suggestifs, mais confus, cette tendance à aboutir à un modèle de mort cosmique³¹, qui participe de l'univers tout entier. Certaines recettes liturgiques – que rappellent les textes du laboratoire d'Edfou – sont même devenues d'un emploi courant dans le domaine funéraire, du moins dans les textes funéraires eux-mêmes. Il est souvent question, dans les recensions tardives, *Livre de l'embaumement*, *Livres des Respirations*, d'un «onguent de pierre divine»³² ou d'un «onguent précieux»³³ dans la composition desquels entrent différents matériaux dont du bitume, des résines végétales et, avant tout, un certain nombre de minéraux précieux porphyrisés. Ces recettes, à l'origine utilisées pour le dieu Min – et par suite pour Osiris –, et dont les produits correspondaient à ceux qui transitaient par le Ouâdî Hamâmât vers la Vallée du Nil, furent ainsi détournées de leur rôle originel pour servir à des particuliers.

Il ne faut pourtant pas s'égarer et voir là un des derniers avatars d'une religion en pleine décadence, au contraire. Bien que tardives, ces recensions diverses viennent figer le désir profond, exprimé dès les *Textes des Pyramides*, de se fondre, après la mort, aux éléments de l'univers³⁴. Cet univers s'exprime sous trois aspects principaux : le minéral, le végétal et le cosmique, composantes fondamentales de l'être

divin. Sans abandonner totalement la zoomorphie et l'anthropomorphisme des forces divines³⁵, l'être idéal s'exprime sous la forme d'un modèle plus épuré et apparemment plus intellectuel. Apparemment, car suite à la description minérale de tout à l'heure, vient une assimilation au monde végétal résumé à des plantes associées au culte d'Osiris : «Tu apparaîtras sous l'aspect d'un arbre-*ârou*, tu te lèveras sous l'aspect d'une plante-*chacha*, car les racines des plantes du dieu grand ont été extraites pour toi en Abydos et ton corps est en fête grâce à ce qui émane de lui. On t'acclamera sous l'aspect de l'arbre-*ârou*, on jubilera [à cause de toi] sous l'aspect de la plante-*chacha*.»³⁶. Plus que jamais, dans ces textes tardifs, l'Égyptien se rattachait à des croyances anciennes, dont il avait probablement oublié l'origine, mais qui mettent en évidence qu'après la mort il opérait sa fusion avec les forces de la nature et celles du cosmos.

Le défunt constitue alors, sinon matériellement, du moins théoriquement, un résumé complexe de l'univers visible, qui participe du dieu dans son naos (le sarcophage), de la lune reconstituée (sélénsation), de la constellation d'Orion accompagnée de Sirius-Sothis, d'un décan sur le point de réapparaître après une disparition de quatre-vingt-dix jours. Grâce à sa panoplie d'amulettes, à son sarcophage pourvu, comme celui de Pétosiris, de pâtes de verre de diverses couleurs, par les différentes pierres et essences dont sont faits ses sarcophages, par les parfums, les résines et les plantes magiques dont son corps a été oint et rempli, devenu microcosme, il porte en germe toute la création et s'apprête à répandre sur le monde sa lumière tel un immense faucon aux ailes de feldspath vert sortant de sa caverne.

Devant la pauvreté des moyens, consécutive au contrecoup des différentes invasions, et devant la multiplication de ceux ayant accès à la momification, on vit se dessiner une tendance privilégiant l'ersatz de minéraux, mais où, en même temps, le langage des couleurs disparaît. A la croyance en des minéraux et des métaux permettant aux dieux de se régénérer et aux éléments du cosmos de rester en place, se substituèrent les gemmes gnostiques et les applications diverses de l'alchimie.

Ainsi, dans l'emploi des pierres, d'aucunes sont considérées comme des émanations de la lumière divine ; ce sont les pierres précieuses. Les autres – là les traditions diffèrent – sont considérées comme des pierres de construction, et cela n'est pas sans rappeler l'épopée du dieu Ninurta³⁷. Quoique destinées à soutenir des efforts, des pressions, elles demeurent d'essence divine, car elles proviennent notamment d'endroits reconnus comme des points où la divinité se manifeste en tant que force mi-tellurique mi-cosmique. Il est normal de construire un temple dans un élément rappelant l'originaire divin, un minéral d'où émane la force divine ; a fortiori pour des naos, des obélisques, des bétyles, substituts de montagnes et sièges du numineux, le réceptacle du divin.

En marge donc de cette expression religieuse faite, comme Jean-Claude Goyon a souvent l'occasion de le rappeler, de signes-images véhiculant les grands concepts de la religion égyptienne, on voit se profiler une autre facette renforçant l'idée de la multiplicité du divin : le langage des minéraux et, partant, celui des couleurs, qui vient se surimposer à l'expression plastique des concepts divins. En somme, en même temps qu'ils servent à constituer les éléments prophylactiques de ce que l'on nomme les dieux, destinés à les protéger des forces de destruction, minéraux et métaux forment le moteur de l'univers et les garants de l'équilibre cosmique, dans le respect de Mâat. Éléments les plus précieux de l'univers, essence la plus raffinée de la création, assimilée à la lumière pure, ils faisaient l'objet d'une recherche et d'une contrefaçon dès lors que les minéraux traditionnels ne transitèrent plus vers les cieux égyptiens. Aussi, on comprend que l'alchimie, à laquelle des sacerdotés spécialisés recouraient pour l'entretien du divin, est née sur les rives du Nil, jusqu'à marquer profondément notre Moyen Age et ses chambres des merveilles, jusqu'aux cabinets de curiosité de la Renaissance, à travers le *Liber de gemmis* de Marbode³⁸. Bref cette nature minérale du divin témoigne d'un panthéisme à facettes se déchiffrant à travers diverses grilles de lecture, de l'infiniment grand à l'infiniment petit.

NOTES

- 1) Sur le double concept de *prj* et *bsj*, voir J. M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^{èmes} dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, OLA 32, Louvain 1989, p. 151-153.
- 2) On verra principalement : S. Aufrère, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, *Bibl. d'Étude de l'IFAO*, t. CV/1-2, Le Caire 1991, ici abrégé, pour des concepts essentiels, *Univers minéral*.
- 3) Sur cet environnement, voir S. Aufrère, « Du jardin sacré des temples égyptiens au jardin médicinal des monastères chrétiens dans l'Occident médiéval », dans le catalogue de l'exposition *Le symbolisme des fleurs et des fruits dans la peinture occidentale au Moyen Age*, Petit Palais, Avignon, 1991, p. 17-29.
- 4) Sur ce problème des routes et la pénétration du désert, voir M. Valloggia, « Les routes du désert dans l'Égypte ancienne », *Cahiers du CEPOA* 3 (*Le désert, image et réalité*. Actes du colloque de Cartigny 1983), Louvain 1989, p. 165-172.
- 5) Cette même recherche poétique caractérise l'écriture ptolémaïque ; cf. Ph. Derchain, « Les hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque », dans *Phoinikeia Grammata*. Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989, éd. par Cl. Bauran-C. Bonnet-V. Krings, *Collection d'Études classiques*, vol. 6, Liège-Namur 1991, p. 243-256. On pense également à l'allitération, couramment employée : Watterson (B.), « The Use of Alliteration in Ptolemaic », *Orbis Aegyptiorum Speculum. Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H. W. Fairman*, Aris & Phillips LTD, 1979, p. 167-169.
- 6) XV, 19-XVI, 1. On trouvera le commentaire dans *Univers minéral*, p. 311-312, et p. 412-413.
- 7) Je rajoute, pour la démonstration, l'or, élément qui fait partie de toutes les descriptions divines.
- 8) Ligne 60.
- 9) Les objets de culte retrouvés répondent souvent point par point aux descriptions idéales des textes religieux. Les textes de l'atelier des orfèvres de Dendara reflètent à quel point la fabrication des statues faisait l'objet de soins sur lesquels il convenait d'être discret : cf. Ph. Derchain, « L'Atelier des Orfèvres à Dendara et les origines de l'Alchimie », *Chronique d'Égypte*, Bruxelles LXV (1990, fasc. 130, p. 219-242.
- 10) Comparer l'ouvrage d'É. Hornung et la mise au point de W. Westendorff, « Das Eine und die Vielen. Zur Schematisierung der altägyptischen Religion trotz ihrer Komplexität », *Göttinger Miszellen*, Göttingen 13, 1974, p. 59-61.
- 11) Voir Ph. Derchain, « L'auteur du papyrus Jumilhac », *Revue d'Égyptologie*, Paris 41, 1990, p. 8-30, et spécialement p. 10-11 ; id., op.cit., dans *Phoinikeia Grammata*, etc., p. 255-256.

- 12) Voir *Univers minéral*, p. 307-309, et « Autour de l'Univers minéral égyptien » Addenda et corrigenda, p. 2-3.
- 13) Voir aujourd'hui : A. Roccati, « La conceptions rituelle du désert chez les anciens Égyptiens », *Cahiers du CEPOA*, 3 (*Le Désert, image et réalité*. Actes du Colloque de Cartigny 1983), Louvain 1989, p. 127-130.
- 14) Qu'il soit permis d'en juger à travers le grand papyrus Harris, bientôt republié et commenté par P. Grandet.
- 15) *Univers minéral*, p. 384-388.
- 16) Cf. L. Berry et A.M.S Graham, « Rock Pools (*gulut*) and their Importance as Sources of Water in the Central Sudan in Past and Present Times », *Kush*, Khartoum 15 (1967-1968), 1973, p. 299-307.
- 17) Sur les trésors, voir *Univers minéral*, p. 713-787.
- 18) A. Eрман, « Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums », *APAW*, Jahr. 1901, Berlin 1901, p. 8-9, 38, 45.
- 19) *Univers minéral*, p. 125, 129, 138, 151.
- 20) *Univers minéral*, p. 135 et surtout p. 420-421. On verra également *Univers minéral*, p. 126 : « il faut ajouter qu'il est difficile, faute de textes explicatifs, de venir à bout de la complexité du mythe hathorique car l'on ne peut deviner ce qui revient à la lune - principe mâle, en général associé à un taureau (Osiris) – et à Sothis – principe femelle. » Cette ambiguïté serait résolue par l'androgynie d'Hathor dont on connaît, par ailleurs, l'aspect osirien tardif. L'épithète « Hathor », employé à la place « d'Osiris », désigne en effet la défunte (Wb. III, 5, 13) à l'époque tardive. Ce rapprochement est d'autant facilité que dans les croyances anciennes, la lune affecte soit soit la forme d'un taureau soit celle d'un corps de femme. Il convient de consulter, à ce sujet, R. Dröblier, *Als die Sterne Götter waren. Sonne, Mond und Sterne im Spiegel von Archäologie, Kunst und Kult*, Im Prisma-Verlag 1981, p. 22-56.
- 21) Voir l'essai consacré à ce sujet par Ph. Derchain, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La Lune, mythes et rites*, SO 5, Paris 1962, p. 19-68.
- 22) *Univers minéral*, p. 199-303.
- 23) *Univers minéral*, p. 287-290.
- 24) Sur ce sujet, on consultera encore : E. A. W. Budge, *The Divine origin of the craft of the herbalist*, London 1928.
- 25) Cf. Ph. Derchain, *Hathor quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptiens*, Publications de l'Inst. hist. et arch. de Stamboul, t. XXVIII, Istanbul 1972.
- 26) J. Vandier, « Un groupe du Louvre représentant la déesse Hathor sous quatre de ses aspects », dans *Mélanges Dunand*, 1969, p. 159-183.
- 27) Sur le miracle de la crue du Nil, son explication étiologique, et l'ivresse

d'Hathor, voir J.-Cl. Goyon, « Hathor, l'ivraie et l'ivresse... », *Bulletin du Cercle lyonnais d'Égyptologie Victor Loret*, n° 6, Lyon 1992, p. 4-16.

28) Sur ce sujet, voir H. Sternberg-el-Hotabi, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual 'Hathor das Tranksopfer darbringen'*, *Rites égyptiens VII*, Bruxelles 1992.

29) J. Cl. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, coll. *Litt. Anc. du Proche-Orient*, 4, Le Cerf Paris 1972, p. 71.

30) Voir O. Firchow, « Die Mischgestalt des Toten », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Berlin, 1, 1953, p. 313-325. Cette Mischgestalt ne doit plus s'entendre au sens où l'entendait Firchow, mais dans celui où le défunt se doit de revêtir l'ensemble des formes des forces cosmiques pour intégrer l'univers.

31) Ce modèle apparaît de plus en plus clairement à partir de la XXIe-XXIIe dynastie, avec des formules à contenu stellaire : I. Nagy, « Remarques sur quelques formules stellaires des textes religieux d'époque saïte », *Studia Aegyptiaca*, 3, 1977, p. 99-117. C'est justement à la même époque que se développent, parmi les amulettes, des objets tendant à rapprocher le défunt du ciel de *bia*, et fabriquées à l'aide d'hématite ; cf. S. Aufrère, « A propos du trousseau d'amulettes saïtes en obsidienne et en hématite », dans *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, t. I, p. 33-42. Il s'agit des chevets, des équerres qui ont tous une connotation stellaire.

32) *Univers minéral*, p. 329-337.

33) *Univers minéral*, p. 337-339.

34) Voir, par exemple, A. Badawy, « The Stellar Destiny of Pharaoh and the So-Called Air-Schafits of Cheops' Pyramid », dans *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, Berlin 10, 1964, p. 189-206; I.E.S. Edwards, "The Air-Channels of Chephren's Pyramid", dans *Studies on Ancient Egypt* (Essays D. Dunham...), Boston, 1981, p.55-57.

35) On verra le beau texte de D. Meeks, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », *Le temps de la réflexion* 1986, VII, *Corps des dieux*, Gallimard Paris, p. 171-191.

36) Goyon, *Rituels*, p. 71. Les liens entre Osiris et les arbres sont explicités par E. Hermsen, *Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Eine Untersuchung, Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte*, Köln 5, 1981, p. 122-158. L'arbre est lié

37) Contenau, *Manuel d'archéologie orientale*, IV, Paris 1947, p. 1886.

38) *Univers minéral*, p. 820.