



HAL
open science

L'UNIVERS, SANCTUAIRE DES DIEUX

Luc Gabolde

► **To cite this version:**

Luc Gabolde. L'UNIVERS, SANCTUAIRE DES DIEUX. Les portes du ciel, Catalogue de l'exposition du Louvre du 6 mars au 29 juin 2009, 2009. <hal-01895072>

HAL Id: hal-01895072

<https://hal.science/hal-01895072v1>

Submitted on 13 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'UNIVERS, SANCTUAIRE DES DIEUX

Luc Gabolde

« L'Égypte est la copie du ciel ou, pour mieux dire, le lieu où se transfèrent et se projettent ici-bas toutes les opérations que gouvernent et mettent en œuvre les forces célestes. Bien plus, s'il faut dire tout le vrai, notre terre [l'Égypte] est le temple du monde entier¹. »

LE MONDE DES DIEUX, LE MONDE DES HOMMES ET LEUR INTERFACE

L'Égypte a été le monde des dieux avant d'être celui des hommes. Dans les mythes fondateurs qui modelèrent les conceptions de l'univers dans l'Égypte ancienne, les dieux, après un règne terrestre, ont déserté l'ici-bas pour se retirer soit au ciel soit sous terre, soit dans la profondeur des eaux (Nil, inondation) ; le monde des dieux s'est dès lors trouvé séparé de celui des hommes. Une parcelle du divin est néanmoins demeurée dans le monde accessible aux vivants : à l'intérieur des temples.

L'univers des dieux et des hommes est réglé par une conception cyclique du temps qui permet le retour régulier des jours, des mois, des saisons, de la crue, des années. La terre où vivent les hommes est conçue comme une image du ciel, l'ordre qui y règne a été établi aux temps primordiaux, avec un roi de droit divin à sa tête². Le concept qui rend compte de sa bonne marche est celui de Maât (qui recouvre les notions d'ordre, d'équilibre, de justice et de vérité). Des passages, enfin, permettent de passer d'un monde à l'autre, symbolisés en particulier par l'« horizon » - *akhet* du ciel. Nous examinerons ces points plus en détails.

LA CRÉATION DIVINE DU MONDE

La conception cyclique du temps n'empêche pas le monde d'avoir eu un début. Ce moment primordial est désigné comme la « première fois ». Le processus lui-même de la création n'est pas unique et plusieurs traditions distinctes rendent compte de la question des origines du monde et des causes premières.

Cette multiplicité des cosmogénèses, due à la dispersion et à l'hétérogénéité des installations humaines avant l'agrégation indépendante des royaumes du Sud et du Nord, puis leur unification, devait perdurer ensuite sous forme de mythes régionaux qui cohabitèrent sans difficulté les uns avec les autres et, parfois, s'influencèrent les uns les autres (le sentiment régional est toujours demeuré puissant dans la société égyptienne). Cette cohabitation fut facilitée par le fait que l'esprit égyptien permet à plusieurs images du monde de coexister pour rendre compte de la réalité. Comme le rappelait S. Bickel, « les Égyptiens pensaient toujours en images, même et peut-être surtout à propos de problèmes aussi complexes et aussi lointains que l'origine du monde : n'est concevable, n'est compréhensible que ce qui est imaginable³ ».

Avec le temps, on voit néanmoins apparaître des tentatives de synthèse, notamment entre les cosmogonies locales mineures et certaines cosmogonies majeures et nationales. Il a fallu fatalement résoudre quelques contradictions à l'occasion de ce processus. Au final, on décèle une certaine unité entre ces conceptions qui faisaient partie de l'horizon intellectuel de tous les Égyptiens : au-delà des différences, des constantes fondamentales s'y retrouvent.

Image
Taille insuffisante,
pour détail
non indiqué



LES CONSTANTES FONDAMENTALES

Les constantes communes et fondamentales peuvent étre résumées de la manière suivante :

– La création a un commencement, mais avant, ce n'est pas le néant : il existe quelque chose. Un être, ou un élément.

– Il y a toujours un Océan liquide primordial.

– Le soleil apparaît à un moment et engendre le reste de la création.

– La création passe par l'émergence d'un tertre hors de l'Océan primordial.

LES PRINCIPALES COSMOGONIES⁴

Les foyers intellectuels qui ont élaboré les principaux mythes cosmogoniques, dont parfois découlent les mythes mineurs, sont, au premier chef, Héliopolis (divinité: Rê-Atoum), Memphis (Ptah), Hermopolis (l'Ogdoade, mythe connu essentiellement par des traditions thébaines). Plus tardivement, s'est élaboré à Thèbes une cosmogonie particulière, un assemblage original mais composé à partir d'éléments essentiellement hermopolitains (ou censés l'être).

HÉLIOPOLIS : RÊ-ATOUM

À Héliopolis, le très antique centre de la très puissante théologie solaire, le démiurge (créateur du monde), le soleil sous le nom d'Atoum [1M2], crée, selon les variantes, avec sa semence suscitée par sa main onaniste, avec ses crachats (jeu de mot avec les sons composant les noms de Chou et Tefnout, le premier couple de divinités issues de la création) ou encore avec ses larmes (qui créent les humains, par jeu d'assonance entre le mot « larmes » et le mot « hommes »). On observera que le dieu crée en quelque sorte des mots qui viendront à l'existence en tant qu'entités : c'est une forme, certes un peu alambiquée, de création par le verbe. Selon une autre version, c'est sous la forme d'un héron cendré, le phénix, que le soleil s'est posé sur le tertre primitif, monticule ou rocher qui donnera naissance au concept de pyramide [1M9; 3M14] et d'obélisque [1M9], mais aussi de tertre puis de podium de temple.

Les textes permettent de disséquer les composantes de l'entité divine solaire d'Héliopolis : Khepri est le soleil en devenir, le soleil naissant au matin, Rê le soleil au zénith, Atoum le soleil au couchant, et (Rê)-Horakhty représente le soleil en mouvement, sous la forme d'un milan planant haut dans le ciel (Hor = le « Très haut ») d'un horizon à l'autre [1M27].

Le premier couple divin créé, Chou (l'atmosphère chaude et lumineuse) [1M24] [1M25], et Tefnout, engendra lui-même un second couple : Geb (le mâle, assimilé à la terre) et Nout (l'épouse, assimilée à la voûte céleste) [2M87]. Geb, parangon des rois, et Nout [1M81] engendrèrent Osiris [1M35 1M40] (ou, selon certaines traditions, Horus l'ancien, « Haroëris »), Isis, Seth [1M64], Nephthys. À la génération suivante, Osiris et Isis donnèrent naissance à Horus l'enfant [1M51 1M52 1M53], prototype du jeune roi succédant à son père défunt. La lignée des hommes et de leurs rois était donc lancée.

MEMPHIS : PTAH

La création selon le dieu Ptah de Memphis est une cosmogonie assez intellectuelle et dont on ne peut que goûter l'extrême élégance [1M12]. Ptah va avoir le désir, la volonté (en égyptien « le cœur ») que la création soit. Par le truchement de la langue, ce désir va s'exprimer en propos créateurs : « c'est la langue qui répète ce que le cœur a pensé ». Ces propos vont se concrétiser en vie : viennent successivement à l'existence la part immortelle-*ka*, la part qui se nourrit pour entretenir la vie, la part qui fait l'amour et le désir de vivre, la part qui fait l'agressivité, qui fait détester la mort et la perturbation du mal, la part qui suscite le mouvement des mains et celui des jambes et qui permet le travail.

HERMOPOLIS : LES HUIT PRIMORDIAUX

La cosmogonie hermopolitaine est essentiellement connue par les emprunts thébains que lui a faits la cosmogonie d'Amon. Dans l'Océan liquide primordial (le *Noun*), quatre couples (un mâle et une femelle chaque fois, tour à tour serpent et grenouille) forment ensemble une entité divine, l'Ogdoade, « les Huit ». Ce sont plus ou moins des concepts : Hehou-Hehout, « le flot » (réinterprété plus tard en « l'infini » homonyme), Kekout-Kekout, « les ténèbres », Noun-Nounet, « l'abîme liquide » et Tenemou-Tenemout « l'égarement, l'errance » (remplacé plus tard par Imenou-Imenet, « l'invisibilité »). Une île, « l'île de l'embrasement » émerge de l'Océan primordial avec, en son centre, un lac. Selon une des traditions, les Huit suscitent la création d'une fleur de lotus de laquelle surgira le disque solaire sous forme d'un enfant [1M16 - 1M18] ou d'un astre de lumière et de chaleur. Une autre version fait état de la présence d'une oie, le « grand jargonneur », qui pond un œuf sur le tertre primordial émergé du lac, œuf d'où le soleil éclora et se lèvera. D'autres formulations font naître le « grand jargonneur » de l'œuf... problème semblable à celui de l'œuf et de la poule. Les sages considéreraient en tout cas qu'à Hermopolis s'était trouvé un œuf qui avait donné naissance à la création, sortie de lui sous forme de souffle de vie et de soleil.

THÈBES : AMON

La cosmogonie thébaine est une intéressante synthèse des cosmogonies les plus éminentes, dans laquelle celle d'Hermopolis tient la première place, mais avec introduction d'Imenou-Imenet à la place ou en plus de Tenemou-Tenemout. Les Huit, convoqués ici encore, sont l'instrument de création d'Amon, qui, lui, vint à l'existence seul, auparavant, et de lui-même. Les Huit qu'il a suscités permettent à la terre de se soulever et d'émerger puis à la création d'y prendre racine en la personne des Ancêtres (« ceux qui ont été », *Paoutyou*). Amon [1M82] lui-même s'éloigne alors de la création et se retire au ciel en tant que Soleil et sous terre sous forme d'Amon l'ancien, Kematef, « Celui qui a accompli son temps ».

LES COSMOGONIES MINEURES

– Khnoum à Éléphantine et à Esna.

La création selon Khnoum à Esna emprunte en fait à plusieurs mythes. D'une part Khnoum est associé au soleil et agit en démiurge à l'instar d'Atoum d'Héliopolis. Son apport le plus fécond à la création est alors celui d'être le façonneur des êtres dans la matrice. Dieu en l'occurrence potier, il intervient après la création pour modeler sur son tour, à partir de l'argile, tous les êtres vivants, hommes, dieux, petit et gros bétail. Ce procédé particulier n'est pas sans rappeler la création de l'homme selon la Genèse.

Dans le même site d'Esna, mais empruntant cette cosmogonie à Saïs dans le Delta, la déesse Neith, sous la forme d'une nageuse, « la grande nageuse » (Methyer), énonce « sept propos créateurs » qui sont autant d'étapes de la création : projet d'émergence d'une butte ; réalisation de ladite butte ; création d'une corporation de trente assesseurs qui convergent vers ce tertre émergé ; Neith leur annonce la création à partir des propos qui sont en eux ; Neith conçoit en pensée la naissance du soleil ; le soleil vient à l'existence ; le soleil gagne la butte et y apparaît.

LES DIEUX GARANTS DE L'ENTRETIEN DU MONDE

Si la création est fondamentale, on ne peut pas laisser de côté l'impératif qui l'accompagne : celui d'entretenir le monde une fois qu'il a été créé et d'assurer le bon ordre de son fonctionnement. Le retour périodique de la crue, du soleil, des saisons, des cultures, tout cela est accordé par les dieux et relève de leur responsabilité.

Une des théologies les plus intéressantes de ce point de vue est celle élaborée à Thèbes autour de la Butte primordiale de la rive gauche à Médinet-Habou. Selon cette composition, Amon l'ancien, après l'effort considérable nécessité par la création, est retourné au *Noun* et s'est retiré sous la Butte primordiale, plus ou moins sous la forme d'un serpent, le Kematef.

Là, son rôle fondamental sera, dès lors, de susciter en son temps l'émergence de la crue annuelle à partir d'une source que la mythologie locale situait donc dans ce secteur de Thèbes-Ouest⁵.

MAÂT ET L'ÉQUILIBRE DU COSMOS

L'ORDRE MENACÉ DU MONDE

Cet entretien de la création est intimement lié à deux notions fondamentales, deux pivots qui caractérisent la pensée religieuse égyptienne. D'une part, il y a le sentiment que l'ordre du monde créé par les dieux est dans un équilibre précaire, qu'il est vulnérable, constamment menacé. L'Égyptien est en effet habité par la certitude que s'affrontent dans l'univers, d'une part, des forces et des puissances hostiles – qui, *grosso modo*, représentent le désordre, le mal, le chaos, le sauvage – et, d'autre part, des puissances et des forces favorables qui suscitent puis entretiennent la création, assurant l'ordre et la pérennité du monde. Cet ordre du monde est ainsi un concept central de la pensée, il est nommé « Maât », et correspond aux notions d'ordre et d'équilibre mais aussi de justice et de vérité [1M32; 1M82; 2M84].

LES CYCLES DE RÉGÉNÉRATION

Le second aspect, qui découle en partie du premier, est la conception cyclique du temps. Elle repose évidemment sur les données physiques du monde : cycle diurne, cycle lunaire, cycle saisonnier annuel. Le monde doit être en mouvement mais en suivant des cycles qui garantissent la renaissance après la mort.

Ces notions d'ordre/équilibre/justice/vérité, en lutte contre le désordre et le chaos d'une part, et de devenir cyclique d'autre part, traversent la plupart des domaines de la société intellectuelle égyptienne. Elles régulent le culte divin (l'accomplissement régulier, cyclique, des rites et des fêtes permet, en parallèle, le retour cyclique du soleil, des saisons, de la crue nourricière). Elles règnent dans la religion funéraire (la mort est la rupture de cet ordre et les rites permettent de rétablir un nouvel ordre et d'intégrer le défunt au devenir solaire cyclique). Elles conditionnent les rapports sociaux, l'organisation politique du royaume et même la politique étrangère⁶.

AMON ET ATON

E. Hornung avait défini le concept de divinité – en égyptien *neter* – comme une notion de puissance supérieure assez proche de ce que nous rendons par le mot dieu, dans une conception religieuse plutôt « hénothéiste » (plusieurs dieux, mais avec une nette hiérarchie entre eux) et avait exploré la nature d'Amon roi des dieux, associé à Rê dans une entité avant tout solaire⁷ mais où chaque dieu conservait son identité.

De la nature solaire de la divinité a résulté l'emploi d'un vocabulaire jusque-là appliqué aux astres : pour les adorations matutinales et vespérales on exalte son lever (en égyptien *ouben*) et son coucher (*hetep*). Pour les sorties solennelles du dieu, celles où la barque portative d'Amon, « le maître des dieux », est portée sur les épaules des prêtres, on utilise les termes *khâ* ou *sekhâ*, qui à l'origine s'appliquent à l'apparition du soleil à l'horizon, pour signifier « apparaître (ou faire apparaître) en procession ».

La personnalité du dieu est toutefois complexe car, derrière son aspect visible, le soleil, sa nature intime demeure insondable. Il est en effet « le Caché » (c'est le sens précis de son nom, Amon), ou encore « Celui dont le nom est caché ». Une de ses statues processionnelles, l'Amon

d'Opet (= le dieu Aménophis) était du reste portée totalement ou partiellement voilée dans sa châsse. Le dieu, ithyphallique, monté sur un trône à brancard, sorte de chaise à porteurs ornée de lions passants, est entouré d'un voilage richement brocardé et seule sa tête dépasse (si elle dépasse, ce qui n'est pas toujours le cas) [4M12 et 4M13]⁸.

Ce culte amonnien, d'essence largement solaire, sera mis en péril par la révolution religieuse et politique d'Akhenaton. Vers 1330 av. J.-C., Amenhotep IV/Akhenaton mit en effet en œuvre une réforme religieuse radicale qui promut une autre divinité, elle aussi éminemment solaire : Aton. Ce conflit entre le clergé d'Amon et Amenhotep IV, c'est-à-dire entre Amon et Aton, jette un éclairage à la fois sur l'un et l'autre dieu. Aton ayant en quelque sorte été conçu comme un « anti-Amon », il permet encore de comprendre ce que n'est pas Amon.


La théologie d'Amon considérait le monde d'un point de vue « mythologique » (il a une famille et une histoire) ou « cosmologique » (il procède à la création de l'univers), tandis que la théologie d'Aton écarte totalement ces questions et ne considère son interaction avec le monde que d'un point de vue purement « phénoménologique ». Il s'agit de considérer la divinité à travers les phénomènes tangibles de la manifestation solaire – lever, coucher, lumière, chaleur – qui sont autant d'expressions de l'« amour du dieu », cycle perpétuel⁹.

La philosophie d'Akhenaton, loin d'être une doctrine exaltée de poète mystique, s'apparente quasiment à un positivisme guidé par la seule raison. La théologie solaire est débarrassée de ses oripeaux mythologiques et est restreinte à ce que les sens permettent de percevoir : le dieu est représenté sous forme de soleil rayonnant, et l'on écarte toute apparence anthropomorphe ou animale, toute parentèle (plus d'épouse ni de dieu fils). À l'inverse des dieux traditionnels, qui répondaient au roi, Aton est muet car le soleil ne parle pas. La question des origines et des fins dernières est ignorée (faute de pouvoir trouver des réponses). Le monde osirien lui-même est aboli, l'espérance en la renaissance et l'au-delà n'étant plus garantie que par la seule image de la renaissance quotidienne du soleil dont le périple diurne orne désormais les parois de la tombe royale. Alors que, dans la mythologie traditionnelle, les divinités et le soleil lui-même étaient dans un état de vulnérabilité chronique, devant en permanence lutter contre des forces hostiles menaçant l'ordre et la création d'un retour au chaos, Aton n'a pas d'ennemis et ne combat pas : il se contente de dispenser son amour et l'énergie vitale qu'il véhicule. Autre originalité d'Aton, ce n'est pas un dieu « moral » : il ne punit ni ne menace. Amon admettait l'existence d'autres divinités, à commencer par son épouse et son fils. Aton, lui, est réellement unique et solitaire. La religion d'Aton est sans conteste un monothéisme ; toutefois, Aton n'est pas un dieu transcendant (extérieur au monde et supérieur à lui), mais un dieu immanent (élément même du monde et dont le champ d'application ne peut excéder l'expérience possible). Enfin, dans le même ordre d'idées, on constate que le monothéisme d'Akhenaton a tous les caractères d'une religion révélée... à l'exception de la révélation elle-même¹⁰.

LE PASSAGE D'UN MONDE À L'AUTRE

La communication du monde des hommes avec celui des dieux, voire le passage de l'un à l'autre sont possibles et même essentiels. Les voies en sont multiples : les hommes peuvent adresser prières et offrandes aux dieux. Les dieux peuvent envoyer des messages aux hommes par le truchement de médiateurs : les songes, les oracles, les saints (hommes ou femmes divinisés souvent de leur vivant comme Imhotep [4 m 28] et Amenhotep fils de Hapou, Ouadjrenes). Certes, pour passer d'un monde à l'autre la mort constituait un moyen efficace, mais radical et à sens unique. Les Égyptiens ont surtout conçu un « sas » entre eux et le monde des dieux : l'horizon-*akhet*.

QU'EST-CE QUE L'HORIZON-AKHET ?

Le mot que nous avons pris coutume de traduire par « horizon »,  (*akhet*) en égyptien [1m9], n'est pas la ligne – horizontale – à l'interface du ciel et de la terre telle que nous l'entendons aujourd'hui en Occident : pour l'Égyptien ancien, l'horizon-*akhet* désigne tout point de cette ligne où un astre est susceptible d'apparaître à son lever ou de disparaître à son coucher¹¹. D'un point de vue purement statistique, le terme concerne avant tout le soleil, et désigne principalement le site du soleil levant, le « point du jour ». Nombre d'hymnes à Amon ou à Ré comprennent ainsi des formules glorifiant le soleil à son lever (puis, éventuellement, à son coucher) à l'horizon : « *Amon-Ré, maître des trônes du Double Pays, qui domine Karnak, l'Héliopolitain qui domine son sanctuaire-Opet (...), celui qui se lève dans l'horizon oriental et qui se couche apaisé dans l'horizon occidental*¹². »

On comprend du même coup que le soleil rencontre deux *akhet* dans son périple quotidien : un horizon-*akhet* oriental, d'où il sort à son lever et un horizon-*akhet* occidental, où il se couche le soir.

L'horizon-*akhet* apparaît dès lors comme une sorte de « sas » ouvrant sur un autre monde. J.-P. Allen a affiné cette définition en montrant que ce « sas » possède même une sorte de dimension propre, correspondant aux espaces parcourus par l'astre avant son lever ou après son coucher, et pendant la traversée desquels les effets de sa chaleur et de sa lumière commencent à se faire sentir avant l'aube ou continuent à être perceptibles après le crépuscule : c'est, du reste, de cette manière que l'on peut rattacher le mot *akhet*, « horizon », à la racine *akh* « être efficace/bénéfique », comme l'a brillamment montré K. Janssen-Winkeln¹³.

UN POINT DE CONTACT ENTRE LE MONDE CÉLESTE ET LE MONDE DIVIN

D'un point de vue strictement visuel, surtout lorsqu'on se replace dans l'univers mental d'une pensée égyptienne avant tout pragmatique, l'horizon-*akhet* se révèle ainsi être le point de contact entre un élément céleste – le soleil ou un autre astre – et un élément terrestre – l'orbe du globe. *C'est donc le lieu où, manifestation, le monde divin touche le monde humain, où l'ici-bas touche l'au-delà.*

La nature offrait de la sorte une possibilité de communication avec le divin. Or la communication avec les dieux était d'autant plus essentielle que le principe de la religion égyptienne était fondé sur le concept d'échange, le *do ut des* : c'est par l'entremise des rites, des offrandes et des prières que les croyants envoyaient leurs requêtes aux dieux, escomptant en retour bénéficier des bienfaits prodigués par ces derniers.

LE TEMPLE ASSIMILÉ À L'HORIZON-AKHET

À partir de ce constat, les Égyptiens ont déduit qu'un temple – et notamment son saint des saints – pouvait être un *akhet* : *le lieu où, sur terre et à travers sa statue, se matérialise la présence de la divinité*. Le sanctuaire est donc considéré comme *le site permanent de l'épiphanie divine* et l'endroit où les hommes parviennent à établir un contact avec les dieux par le truchement d'une statue, d'une stèle, voire d'un obélisque (à Karnak-Est, un obélisque unique tenait lieu à la fois de naos et de statue divine) [4M1 ; 4M2].

Dans les textes, cette équivalence est rendue avec une savante et volontaire ambiguïté. Taharqa décrit ainsi le dieu dans son sanctuaire, tel qu'il apparaît lors du rituel du matin, à l'ouverture des vantaux du naos, mais il a recours, dans ce dessein, à des métaphores lyriques qui évoquent plutôt le lever d'un corps céleste à l'horizon oriental : « [Le roi connaît] ces paroles mystérieuses qui sont prononcées par les âmes de l'Est lorsqu'elles chantent des louanges, criant vers Ré lorsqu'il se lève et apparaît dans l'horizon. Elles ouvrent pour lui les vantaux des quatre portes de l'horizon oriental et il commence à naviguer sur les chemins du ciel. Taharqa connaît leurs



Fig. 1.
Face ouest de la base de l'obélisque nord d'Hatchepsout dans la *Ouadjyt* de Karnak.
« [...] Sachant bien [moi-même] que Karnak c'est l'horizon-akhet sur terre, Le tertre vénérable de la "première fois", l'œil-oudjat du "Maître Universel"¹⁶. »

images secrètes et leurs manifestations, celles qu'ils ont à l'Ouest. Il connaît la place où ils se trouvent lorsque Ré commence à prendre son chemin¹⁴. »

La plus ancienne allusion à ce concept de sanctuaire-horizon-*akhet* est présente dans un texte de la 12^e dynastie (règne de Sésostri III), gravé sur une stèle au nom de Sobekemheb trouvée à Bouhen, où était vénéré un Horus local¹⁵ :

« Le notable Sobekemheb, il dit : "J'ai réalisé l'horizon de/pour mon dieu Horus. Sacrifiant de nombreux bovins, je lui ai donné [aussi] de la bière." »

À Karnak, un texte inspiré, extrait d'une grande inscription gravée à l'initiative de la reine Hatchepsout sur la partie basse de l'obélisque nord de la *Ouadjyt* (l'hypostyle thoutmoside) du grand temple d'Amon-Ré à Karnak, nous livre une définition synthétique de l'essence même d'un temple égyptien, en proclamant que le temple est « l'horizon-akhet » sur terre (fig. 1). Karnak, assure par là même, le lien entre le monde terrestre et le monde céleste. Le concept d'horizon-akhet est ici équivalent à la métaphore des portes du ciel.

Cette notion de sanctuaire-horizon est reprise par Thoutmosis III dans un récit exalté où le roi compare sa première (et sans doute impressionnante : il n'avait sans doute pas cinq ans) mise en présence du dieu dans le saint des saints du temple de Karnak à un voyage céleste et initiatique :

« [Il a ouvert pour] moi les vantaux du firmament, il a ouvert pour moi les portes de son horizon et je me suis envolé vers le ciel tel un faucon divin¹⁷. »

Quelques années après la composition de ce texte, Thoutmosis III mettra en œuvre à Karnak, à l'est du grand temple, un programme architectural de grande ampleur, l'*Akhmenou*. Cet édifice, conçu comme une réplique du temple de Sésostri III¹⁸, mais surélevé afin que désormais le sanctuaire soit hors d'eau lors de l'inondation¹⁸, paraît avoir renfermé la très sainte statue d'Amon¹⁹, dans un saint des saints de grandes proportions, orienté nord-sud et précédé d'un vestibule à huit niches qui avaient sans doute abrité les quatre Montou mâles et les quatre Montou femelles constituant la garde rapprochée du dieu²⁰ (fig. 2). Dans le grand texte où il relate son ordination comme prêtre d'Amon, Nespaqachouty fait une description étendue, quoique imagée – comme c'est la règle dans ce genre littéraire particulier que constituent les annales de prêtres –, de cette très sainte partie du temple qu'il assimile encore à l'horizon-*akhet*²¹ :

« J'ai vu Amon en Son horizon, dans la salle parfaite, au moment où il sortait du Levant, [et] j'ai compris que les dieux [ne] sont [que] Ses hypostases, quand je les ai vus auprès de Lui, en deux rangées, [moi-même] serré dans une tunique et portant l'insigne de Maât, puisque j'étais, en qualité de préfet de La Ville, comme Thot parmi la cour de Ré. »

Les allusions à cet aspect cosmique du temple, considéré comme un sas d'accès au ciel, sont très abondantes, et on les retrouve notamment dans les titulatures des prêtres. Emblématique parmi celles-ci est la titulature d'un certain Horemheb qui, à l'époque ptolémaïque, est qualifié

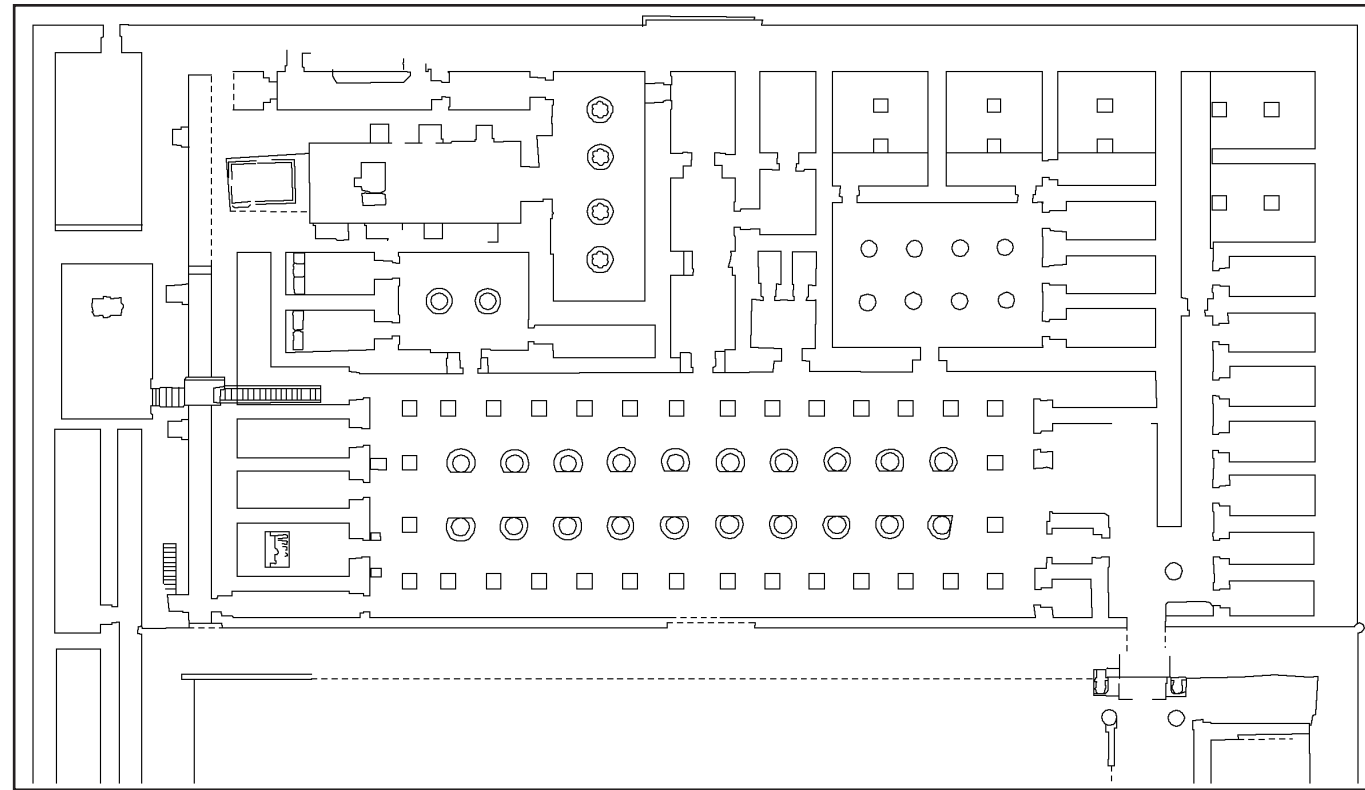


Fig. 2.
L'Akhmenou de Thoutmosis III
avec le naos précédé d'un vestibule
à huit niches et d'une antichambre
à colonnes papyrifformes.

de « celui qui entre dans l'horizon et qui voit ce qui s'y trouve²² » et est pourvu du titre complémentaire de « celui qui ouvre les portes du ciel à Karnak²³ ».

Le mot *akhet* en viendra sporadiquement à constituer une image désignant un temple tout entier ; on ne s'étonnera donc guère de trouver le mot *akhet*, « horizon », utilisé pour désigner tout un édifice comme le temple d'Edfou²⁴.

Dans le même ordre d'idées, on pourra rencontrer toute une série de périphrases en rapport avec le ciel utilisées pour désigner un sanctuaire.

Ce genre de désignation est, bien entendu, plus prégnant encore avec les sanctuaires de divinités d'essence solaire comme ceux de Rê-Atoum ou d'Amon-Rê : le temple d'Héliopolis s'appelle « Le ciel de l'Égypte » et celui de Karnak est « Le ciel sur terre²⁵ ».

LE TEMPLE RÉDUCTION DE L'UNIVERS

L'équivalence qui s'établit dans les textes entre le temple et le « ciel » (pt) est, du reste, très caractéristique de l'Égypte, comme le soulignait B. Janowski²⁶. L'analyse des occurrences de ces désignations lui permet encore de conclure que le temple constitue une représentation pétrifiée du cosmos. Avec son podium, ses colonnes florales et son plafond parsemé d'étoiles ou de représentations astronomiques, le temple est, de fait, un résumé de la création.

Du même coup, il est aussi le lieu symbolique où cette création s'est produite à l'origine des temps, la reproduction du terre primordial émergeant des eaux et donnant naissance au soleil au premier matin du monde.

C'est très exactement, du reste, ce qu'exprime Hatchepsout dans le passage cité en tête de ce chapitre : « Karnak c'est l'horizon sur terre, le terre vénérable de la "première fois", l'œil-oudjat du "Maître Universel"²⁷. » Par conséquent, construire ou reconstruire le temple, c'est commémorer et renouveler la création du monde.

L'ORIENTATION ASTRONOMIQUE DES ÉDIFICES SACRÉS

Cette conception cosmique du temple peut se concrétiser par un lien de nature astronomique entre un édifice cultuel et certaines dispositions célestes.

On sait, depuis notamment les travaux de M. Eliade²⁸, que l'implantation des édifices cultuels en un lieu précis et leur orientation rigoureuse relèvent du fait religieux le plus élémentaire. L'orientation quasi impérative des mosquées et des églises vers La Mecque ou Jérusalem en fournit une foison d'illustrations. « La manifestation du sacré fonde ontologiquement le Monde, disait Eliade, rien ne peut commencer, se faire, sans une orientation préalable, et toute orientation implique l'acquisition d'un point fixe. » Pour lui, un axe du monde est ainsi défini, axe qu'il conçoit comme vertical et liant le monde des hommes à celui des dieux²⁹ (mais on pourrait évidemment tout aussi bien imaginer cet axe horizontal, avec la même finalité) : « La communication avec le ciel est exprimée indifféremment par un certain nombre d'images se référant toutes à l'*axis mundi* : pilier, échelle, montagne, arbre, liane, etc. »

Dans l'Égypte ancienne, on peut être assuré que l'orientation des édifices divins ou funéraires obéissait à des préceptes religieux rigoureux : la visée sur des corps célestes est, en effet, une phase essentielle du très canonique *Rituel de fondation* ; on ne pouvait donc aucunement s'y soustraire³⁰. Les textes – tardifs – qui nous sont parvenus évoquent d'une manière un peu vague et ambiguë une visée sur la constellation de la Grande Ourse. En réalité, l'expression signifie qu'il s'agit d'une visée sur les étoiles du nord³¹, voire tout simplement sur les étoiles, la formule étant, en fin de compte, sans doute synonyme de « visée astrale ».

Quoi qu'il en soit des formulations du rituel, plusieurs monuments ont montré que leur orientation avait été précisément établie en conformité avec des phénomènes astronomiques ou des repères célestes. L'un des plus anciens exemples que l'on puisse convoquer ici est l'orientation plutôt rigoureuse des pyramides de l'Ancien Empire (de leurs côtés est et ouest plus précisément) sur le nord céleste. La pyramide de Chéops en est le cas le plus abouti : les écarts par rapport au nord vrai des côtés ouest et est de la Grande Pyramide sont de 2' 30" vers l'ouest pour le côté ouest et de 5' 30" vers l'ouest pour le côté est, et donc de 3' entre ces deux côtés³², performance remarquable pour cette date reculée.

Les temples d'Isis et d'Hathor à Dendara ont des axes fixés sur le point où se levait Sirius (ou, pour le temple d'Hathor, sur la perpendiculaire à cet azimut)³³. Du reste, les différents axes des temples successifs d'Isis rendent compte du lent changement d'azimut du lever de cette étoile au cours des siècles en raison du phénomène de précession des équinoxes. Sirius (= Sothis = Spdt) étant une manifestation bien connue d'Isis (et, subséquemment, d'Hathor), on perçoit clairement la préoccupation religieuse qui a présidé au choix de cet alignement.

Le temple de Karnak a été, lui, très volontairement aligné sur le point où se levait le soleil au solstice d'hiver³⁴ (fig. 3). On dispose en effet, sur le site, des quatre seuils de portes en granit rose du temple de Sésostris I^{er} (avec leurs traces de jambages de porte), qui livrent un azimut moyen du temple du Moyen Empire à 116° 43' 7,35" (fig. 4) ; par ailleurs, les « salles d'Hatchepsout », qui ont prolongé vers l'ouest les édifices de Sésostris, et dont les murs nord et sud sont bien préservés, livrent une mesure moyenne d'azimut à 116° 53' 38,65". Or, les calculs astronomiques, qui tiennent compte de la modification de l'inclinaison de l'axe de la Terre, ont permis de déterminer que, sous le règne de Sésostris I^{er}, le soleil se levait à Karnak à l'azimut de 116° 55' 24,87"³⁵. La quasi-concordance de ces trois données laisse ainsi peu de place au doute : le temple du dieu, éminemment solaire, Amon (il est parfois qualifié d'« Amon-Rê, Atoum dans Thèbes³⁶ »), était orienté sur le soleil levant à la date du solstice d'hiver à partir de laquelle, comme une promesse d'avenir, s'amorce le nouveau cycle de croissance des jours.

L'axe processionnel nord-sud du temple de Karnak et le saint des saints du dieu dans l'*Akhmenou* pourraient, quant à eux, avoir été orientés sur le point où se couche Canope, la seconde étoile la plus





brillante du ciel après Sirius, assimilée à Osiris-Ihy³⁷. Alors que l'axe est-ouest correspondrait à l'aspect solaire d'Amon, l'axe nord-sud correspondrait quant à lui à sa dimension chthonienne. Ainsi, par une orientation précise des sanctuaires au moment de la cérémonie de fondation, on pouvait parvenir à rendre manifeste et visible le lien qui s'établit entre un temple divin et le séjour céleste des divinités, à travers l'horizon-*akhet* et les astres qui s'y lèvent ou s'y couchent³⁸.

LES OBÉLISQUES, VECTEURS DE COMMUNICATION AVEC LES DIEUX

Les obélisques [1M9], si nombreux dans les temples dont les divinités sont d'essence solaire (au moins quinze à Héliopolis, au moins dix-sept à Karnak, l'« Héliopolis du Sud », et vingt-trois à Tanis, la « Thèbes du Nord »), ont aussi été les vecteurs des communications entre le monde terrestre et le monde céleste. D'une part, ils figurent, par leurs flancs ou leurs pyramidions plaqués d'électrum, une sorte de délégation du soleil sur terre (l'or, composante essentielle de l'électrum, est « la chair des dieux »), car ce placage confère aux obélisques le pouvoir de répandre l'énergie bienfaitrice issue de l'astre diurne. C'est ce qui ressort de la dédicace de l'obélisque nord d'Hatchepsout dans la *Ouadjyt*, « Elle a réalisé, comme mémorial personnel pour son père Amon, maître des trônes du Double Pays, < l'acte de > dresser pour lui deux grands obélisques à la porte < nommée > "Amon-au-grand-prestige", très abondamment plaqués d'électrum et illuminant le Double Pays comme le disque solaire³⁹ », avec une confirmation de son

Fig. 3. Lever de soleil dans l'axe du temple d'Amon le 21 décembre 2000 (photo A. Chéné).

propos dans le texte de la base du fût: « Leur côté supérieur [étant plaqué] d'électrum du meilleur de tous les pays étrangers: c'est parce que leur éclat inonde le Double Pays qu'on voit dans les deux rives du fleuve⁴⁰. » Mais, surtout, les obélisques constituent une sorte de « pont » entre la terre et le ciel. Selon ces mêmes textes d'Hatchepsout, leurs sommets atteignent, en effet, le firmament, c'est-à-dire la partie du ciel où voyage le soleil: « le désir me prit de réaliser pour lui deux obélisques en électrum dont les pyramidions se confondraient avec le firmament⁴¹ »; affirmation qu'elle réitère sur les parois de la « chapelle rouge »: « leur hauteur perçant le firmament et illuminant le Double Pays comme le disque solaire⁴² ».

Ce rôle d'intermédiaires entre le monde terrestre et le monde céleste rapproche ainsi les obélisques du concept d'horizon. Aussi, lorsque Hatchepsout déclare: « Le disque solaire se lève entre eux deux, comme il a coutume d'apparaître à l'horizon du ciel⁴³ », on comprend qu'elle établit une équivalence entre  et . Dès lors, on conçoit que plus les obélisques seront nombreux, plus étroit sera le contact entre la terre et le ciel, entre les hommes et les dieux.

L'HORIZON-AKHET PORTE DE L'AU-DELÀ

Ce qui se passe au-delà de l'horizon-*akhet*, aussi loin que permettent de le comprendre les compositions en général funéraires comme le *Livre de l'Amdouat*, est une circulation de l'astre dans un ciel inférieur. Le dieu solaire, monté sur la barque de la nuit (*mesketet*) [1M34], traverse ainsi les heures nocturnes pour renaître au petit matin et embarquer ensuite dans la barque du jour (*mândjet*) [3M16].

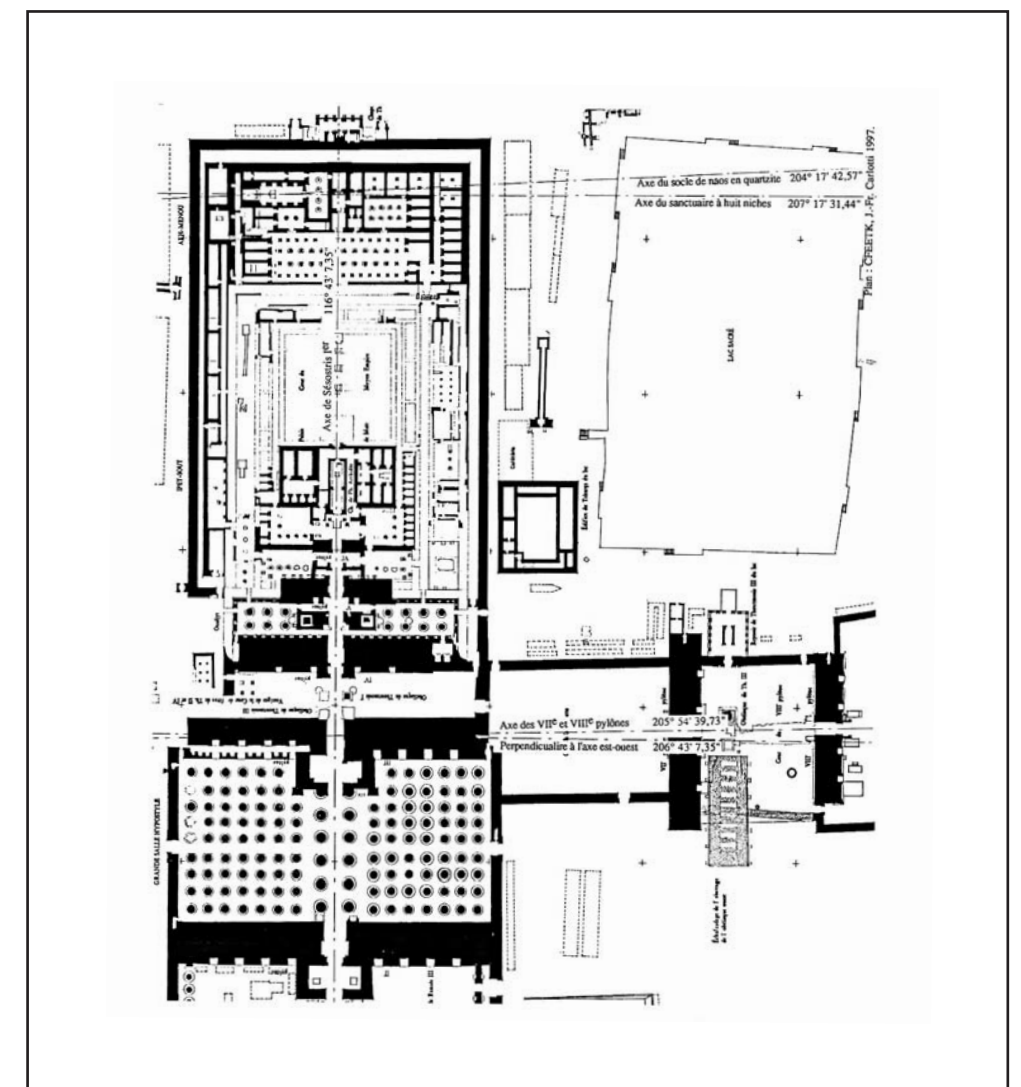



Fig 4. Plan de Karnak avec indication des différents axes nord-sud et est-ouest. (CFEETK, J.-Fr. Carloti, 1997).

Une autre image peut rendre compte du voyage nocturne du soleil, celle de Nout, déesse figurant la voûte céleste, qui avale le soleil au crépuscule et qui en accouche à l'aube [1M29; 2M87]. Ayant observé que des truies dévoraient quelquefois leurs nouveau-nés, les Égyptiens ont en effet imaginé que les porcelets avalés étaient ceux-là mêmes que l'on voyait naître ultérieurement et ont donc associé la truie à l'image de Nout avalant le soleil et lui redonnant naissance à l'aube [1M3].

Un texte de l'édifice de Taharqa du Lac à Karnak offre un formidable résumé de ces conceptions: « Il [le roi] connaît les mots prononcés par l'équipage lorsqu'ils halent la barque de Celui-de-l'horizon. Il connaît les renaissances de Rê, et ses transformations qui se produisent dans le flot. Il connaît cette porte mystérieuse à travers laquelle le grand dieu sort. Il connaît celui qui est dans la barque du jour et la grande image de celui qui est dans la barque de la nuit. Il connaît tes ports dans l'horizon et tes étapes dans Nout⁴⁴. »

Le retour quotidien du soleil, symbole puissant de renaissance, a évidemment été extensivement exploité dans la mythologie funéraire. Ainsi, dans les tombes royales, le roi, devenu Osiris, accompagne-t-il Rê dans sa barque et renaît-il au petit matin, selon un processus résumé par ailleurs dans une formule du chapitre XVII du *Livre des Morts*: « Hier, c'est Osiris, demain, c'est Rê⁴⁵ », repris sous une autre forme aux chapitres 180 et 182⁴⁶ et dans la tombe de Néfer-tary, dans la formule synthétique « Osiris qui repose en Rê, c'est Rê qui repose en Osiris⁴⁷ ».

L'HORIZON-AKHET ACCÈS À L'AU-DELÀ

Par extension, donc, l'horizon-*akhet* occidental est considéré comme un accès à la *Douat*, c'est-à-dire au monde de l'au-delà, celui des morts. Cette notion d'horizon-*akhet* accès au monde des morts est certainement très ancienne.  æxt-xfw = « l'Horizon-*akhet* de Chéops », était ainsi le nom de la pyramide de Chéops⁴⁸, nom que l'on retrouve en écho quinze siècles plus tard dans la rédaction finale des contes du papyrus Westcar :

« Or, comme la Majesté du roi de Haute- et Basse-Égypte Chéops, juste de voix, passait justement son temps à rechercher pour elle-même les chambres secrètes du sanctuaire de Thot afin d'en faire une copie pour son *monument funéraire-akhet*...⁴⁹. »

Plus tard, au Moyen Empire, ce concept funéraire d'horizon-*akhet* figurant l'entrée du royaume des morts est, bien entendu, toujours en vigueur, notamment en ce qui concerne le pharaon. Dans le *Conte de Sinouhé*, l'assassinat d'Amenemhat I^{er} entraîne son ascension au ciel qu'il atteint en passant à travers l'horizon-*akhet* :

« L'an XXX, le 3^e mois de l'inondation, le 7^e jour. Lorsque le dieu – le roi de Haute- et Basse-Égypte Séhétepiabrê – fut monté à son *horizon* afin de s'envoler au ciel, puis se fut uni au disque solaire...⁵⁰. »

SYNTHÈSE

En somme, on constate que, comme toutes les religions, la religion de l'Égypte ancienne s'est souciée de concevoir des moyens par lesquels elle espérait parvenir à entrer en contact avec le monde divin, lui faire passer messages et offrandes, et recevoir en retour des bienfaits de la Nature. Dans cette quête d'échanges avec les dieux, les Égyptiens ont trouvé des solutions originales et, si l'on peut dire, pragmatiques : ils ont ainsi assimilé leur temple à « l'horizon du ciel », le point visuel de contact entre le monde céleste (le soleil, les étoiles) et le monde humain (la terre). Pour cette raison, ils ont accordé une importance considérable à l'orientation de leurs

monuments (Karnak bien sûr, mais aussi Dendara et les pyramides, comme celle de Chéops) et, par conséquent, cette orientation astrale fut dûment inscrite dans les rituels de fondation. Par le truchement des obélisques, les Égyptiens ont pareillement tenté de faire une sorte de « pont » entre le ciel et la terre, afin que les actes qui se passaient à proximité ou les prières qu'ils portent atteignent le plus directement et le plus efficacement possible les dieux : plus il y a d'obélisques et plus ils sont monumentaux, meilleur sera le lien. C'est pourquoi on les trouve majoritairement dans les temples à culte solaire : Héliopolis, Karnak – l'« Héliopolis du Sud » –, Tanis – la « Thèbes du Nord ».

Ce qui séduit ici, comme souvent en Égypte pharaonique, c'est l'alliance entre la force du symbole et l'efficace simplicité des procédés.

NOTES

1. *Corpus Hermeticum*, trad. A.-J. Festugière, coll. « Guillaume Budé », 1945, t. II, traités XII-XVIII, 24, 15-20, p. 326. Voir, H Cancik et H. Cancik-Lindemaier, « "Tempel der ganzen Welt". Ägypten und Rom », *Egypt Temple of the Whole World, Studies in Honour of Jan Assmann*, Leyde-Boston, Brill, 2003.
2. Un roi qui n'est toutefois pas à proprement parler un dieu : voir G. Posener, *De la divinité de pharaon*, CSA 15, Paris, 1960.
3. S. Bickel, *La Cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg (Suisse), Éditions universitaires/ Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 = OBO 134.
4. S. Sauneron et J. Yoyotte, *La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne, Sources orientales 1, La Naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959, p. 17-91. D. Meeks et Chr. Favard-Meeks, *La Vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993.
5. M. Gabolde, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 235-258.
6. Voir J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
7. E. Hornung, *Les Dieux de l'Égypte, le un et le multiple*, Paris, Le Rocher, 1986.
8. M. Doresse, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *RdE* 23, 1971, p. 113-136, et *RdE* 25, 1973, p. 92-135.
9. M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon, CIAHAULL 3*, 1999, p. 16-17 ; *id.* *Akhenaton, du mystère à la lumière*, Découvertes Gallimard, 2005, p. 43-54.
10. M. Gabolde, *D'Akhenaton à Toutânkhamon, op. cit.*, p. 17.
11. H. Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch I*, 1867, p. 112-113. ; J. Assmann, *LÄ III*, 1980, col. 3-7, s.v. « Horizont ».
12. Hymne à Amon du Caire, p. Boulaq 17, A. Barucq, Fr. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne, LAPO 10*, 1980, n° 69.
13. K. Jansen-Winkeln, « "Horizon" und "Verklärtheit" » : zur Bedeutung der Wurzel æx », *SAK* 23, 1996, p. 201-215.
14. R.A. Parker, J. Leclant et J.-Cl. Goyon, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake at Karnak, Brown Egyptological Studies VIII*, 1979, p. 39.
15. W. Helck, *HBTZZZ, KÄT*, p. 81, n° 118 = W.B. Barns, *Kush 2*, 1954, p. 19 = Khartoum n° 5320.
16. *Urk. IV*, 364, 1-5.
17. Texte de la jeunesse » de Thoutmosis III, *Urk. IV*, 159, 11-13.
18. L. Gabolde, *Le « Grand Château d'Amon » de Sésostris I^{er} à Karnak, MAIBL XVII*, 1998, p. 140.
19. *Ibid.*, p. 141, et J.-M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak, OLA 32*, 1989, p. 252-254.
20. P. Barguet, *Temple, le temple d'Amon-Rê à Karnak, essai d'exégèse, RAPH 21*, Le Caire, IFAO, 1962, p. 325.
21. CGC 42232, dos, col. 2-4 ; G. Legrain, *Statues et statuettes de rois et de particulier III*, Le Caire, IFAO, 1925, p. 80 ; J.-M. Kruchten, *Les Annales des prêtres de Karnak, OLA 32*, 1989, p. 190-192, dont je cite ici la traduction.
22. P. Denon, voir J. Quaegebeur, « Le papyrus Denon à La Haye et une famille de prophètes de Min-Amon », *Aspekte spätägyptische Kultur, Festschrift E. Winter zum 65. Geburtstag, AegTrev 7*, Mayence, P. von Zabern, 1994, p. 220, et *id.*, « À la recherche du haut clergé thébain », dans *Hundred-Gated Thebes*, Leyde, Brill, 1995, p. 139. Comme le relève Quaegebeur, ces titres sont attestés aux p. Tübingen 2012 et p. Louvre SN 173. Voir encore M. Coenen et J. Quaegebeur, *De Papyrus Denon*, Leuven, Peters,

- 1995, I, 5, pour le titre complémentaire de pr m æxt, xf im (y).s wn êwy tæ pt m Ipt-swt « celui qui sort de l'horizon, qui voit ce qui s'y trouve, qui ouvre les deux vantaux du ciel dans Karnak ».
23. Voir G. Vittmann, *LÄ VI*, s.v. « Türöffner des Himmels », col. 795 sq.; J.-Cl. Goyon, *Kêmi* 18, 1968, p. 35, ainsi que J. Leclant, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite « éthiopienne » (XXV^e dynastie)*, *BdE* 17, Le Caire, IFAO, 1954, p. 50-51, et G. Lefebvre, *Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXI^e dynastie*, Paris, Geuthner, 1929, p. 238 (à propos de la titulature d'Amenemhat, grand prêtre d'Amon-Rê sous le règne de Thoutmosis IV).
 24. R.B. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator. On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu, Studies in Oriental Religion* 10, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1985, p. 9.
 25. H. Grapow, *Die bildlichen Ausdrücken des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache*, Leipzig, Hinrichs, 1924, p. 27.
 26. B. Janowski, « Der Tempel als Kosmos », *Studies J. Assmann, Egypt – Temple of the whole World. Numen Book Series, Studies in the History of Religions*, vol. 97, 2003, p. 176. Voir encore *id.*, *Rettungsgewisheit und Epiphanie des Heils*, *WMANT* 59, 1989, p. 150. L'auteur s'appuie sur des observations déjà consignées par W. Spiegelberg (« Die Auffassung der Tempel als Himmel », *ZÄS* 53, 1917, p. 98-101), E. Hornung (« Himmelsvorstellungen », *LÄ II*, 1977, col. 1215-1218, particulièrement 1217), et H. Bonnet (*Reallexikon des ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, New York, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 304, s.v. « Himmel »).
 27. *Urk.* IV, 364, 1-5.
 28. M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essai », n° 100, 1995, p. 26 et 28-38.
 29. *Ibid.*, p. 38.
 30. P. Montet, « Le rituel de fondation des temples égyptiens », *Kêmi* 17, 1964, p. 74-100, et plus particulièrement p. 78-85 pour les visées. Voir encore l'ouvrage de Z. Zàba, *L'Orientation astronomique dans l'ancienne Égypte et la précession de l'axe du monde*, Prague, Éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences 1953, p. 42, texte de E II, 31 : « Je prends le jalon et j'empoigne le manche du maillet; j'empoigne le cordeau avec Séchat. J'ai tourné ma vue d'après le mouvement des étoiles et j'ai fait entrer mon regard dans [l'astérisme] de Msxyt [la Grande Ourse] le dieu indicateur du temps [Thot] était debout à côté de son Merkheth. J'ai établi les 4 angles du temple »; et E I 23 : « Il [le roi] a construit la grande place de Rê-Horakhty en conformité avec l'horizon portant son disque »; voir aussi *ibid.*, p. 55-64.
 31. Z. Zàba, *ibid.*, p. 17, note ainsi, à la suite de H. Brugsch, que, dans quelques occurrences, « Grande Ourse » et « Orion » sont respectivement synonymes de Nord et Sud (Septentrion et Midi) dans des inscriptions relatives aux mensurations du temple : « D'Orion à la Grande Ourse : x coudées. »
 32. S. Clarke et R. Engelbach, *Ancient Egyptian Construction and Architecture*, Londres, Oxford University Press, 1930, p. 68.
 33. S. Cauville, avec la participation de É. Aubourg, P. Deleuze et A. Lecler, « Le temple d'Isis à Dendera », *BSFE* 123, 1992, p. 31-48, plus spécialement p. 41 et n. 5; É. Aubourg, « La date de conception du zodiaque du temple d'Hathor à Dendera », *BIFAO* 95, 1995, p. 1.
 34. L. Gabolde, *Le « Grand Château d'Amon » de Sésostris I^{er} à Karnak*, *MAIBL* XVII, 1998, p. 123-131, § 195-205. Il y était proposé que la cérémonie ait eu lieu un 21 décembre (calculé en grégorien) 1946 av. J.-C., à l'aube. L'année est la moins assurée de ces données et les nouveaux résultats en matière de chronologie (R. Krauss, « Egyptian Sirius/Sothic dates, and the question of the Sothis-based Lunar Calendar », *Ancient Egyptian Chronology in Handbook of Egyptian chronology*, éd. E. Hornung, R. Krauss et D. Warburton, Berlin-Leyde-Boston, Brill, 2006, p. 449-450) conduiraient peut-être à dater cet événement du 19 décembre grégorien 1913 av. J.-C. (= – 1912), soit le 5 janvier julien 1912 av. J.-C. (L. Gabolde, « Mise au point sur l'orientation du temple d'Amon-Rê à Karnak en direction du lever du soleil au solstice d'hiver », *Karnak* XIII, à paraître).
 35. L. Gabolde, *Le « Grand Château d'Amon » de Sésostris I^{er} à Karnak*, *op. cit.*, p. 130-131 et n. 86, 87 et 88, ainsi que p. 170. Noter que les variations maximales de température et de pression cumulées n'ont pu, dans le pire des cas, affecter cet azimut que de 1' 22,55" d'arc, c'est-à-dire fort peu de choses. Les calculs ont été validés par des astronomes du Bureau des longitudes et vérifiés sur le terrain par des visées de contrôle.
 36. *LD* III, pl. 207b (Ramsès III, temple de Khonsou); *OIP* 35, 1936, *Ramesside Inscriptions at Karnak* I, pl. 35 D, 42, 48 et 64, ainsi que pl. 13a, et II, pl. 107 (Ramsès III, reposoir tripartite de Karnak). Il

existe d'autres variantes comme Amon, Atoum-Rê dans Thèbes (H.H. Nelson, *GHH, OIP* 106, pl. 32 et *KRI* II, 566, 15).

37. L. Gabolde, « Canope et les orientations nord-sud de Karnak établies par Thoutmosis III », *RdE* 50, 1999, p. 260-264.
38. Sur ces azimuts de temples, on consultera encore utilement les dossiers de M. Shaltout et J.A. Belmonte, « On the Orientation of Ancient Egyptian Temples : (1) Upper Egypt and Lower Nubia », *JHA* XXXVI, 2005, p. 273-298; J.A. Belmonte et M. Shaltout, « On the Orientation of Ancient Egyptian Temples : (2) New Experiments at the Oases of the Western Desert », *JHA* XXXVII, 2006, p. 173-192; M. Shaltout, J.A. Belmonte, M. Fekri, « On the Orientation of Ancient Egyptian Temples : (3) Key Points at Lower Egypt and Siwa Oasis, Part I », *JHA* XXXVIII, 2007, p. 141-160; J.A. Belmonte, M. Shaltout et M. Fekri, « On the Orientation of Ancient Egyptian Temples : (4) Epilogue in Serabit el Khadem and overview », *JHA* XXXIX, 2008. On se reportera enfin avec profit aux écrits de Ed. Krupp, « Light in Temples », in Cl. Rules éd., *Records in Stone*, Cambridge, 1988, p. 475-483; *id.*, « Egyptian Astronomy: A Tale of Temples, Traditions, and Tombs », in Cl. Rules éd., *Archaeoastronomy and the Roots of Science, AAAS Selected Symposium* 71, Boulder, Westview Press, 1984, p. 308-315.
39. *Urk.* IV, 357, 3-7. Même chose chez Thoutmosis III, obélisques du IV^e pylône (fragments inédits).
40. *Urk.* IV, 362, 11-14.
41. *Urk.* IV, 365, 1-2.
42. P. Lacau, H. Chevrier *et alii*, *Une chapelle d'Hatshepsout*, Le Caire, IFAO, 1977, p. 232.
43. *Urk.* IV, 362, 15-16; déclaration similaire d'Amenhotep III à propos des obélisques de Karnak-Nord.
44. R.A. Parker, J. Leclant et J.-Cl. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, p. 39.
45. P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO*, Paris, Cerf, 1967, p. 57.
46. *Ibid.*, p. 264 et 268.
47. Voir les commentaires de E. Hornung, *Les Dieux de l'Égypte, Le un et le multiple*, *op. cit.*, p. 80, et les remarques de Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051)*, Bruxelles, 1965, p. 35.
48. H. Gauthier, *LdR* I, p. 72-73.
49. A.M. Blackman, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Reading, J.V. Books, 1988, p. 8 = p. Westcar, 7, 6-8; trad. P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 72.
50. Conte de Sinouhé : R. Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, *BiAe* 17, 1990, p. 4. On peut ajouter deux autres attestations pour désigner la tombe royale à la Seconde Période Intermédiaire, datées du règne d'Antef III Nakhtnebtprufer : stèle de Hénoun, provenant de Gournah, Caire E. 36346, J.-J. Clère et J. Vandier, *TPPI*, § 24, et stèle d'un inconnu provenant de Deir el-Bahari : I.E.S. Edwards, « Lord Dufferin's excavations at Deir el-Bahari and the Clandeboye Collection », *JEA* 51, 1965, pl. XI/1.