

Le nom de dieu

Jean Winand – Université de Liège

1. Introduction

L'égyptien possède un mot qui correspond assez bien au concept de dieu dans nos cultures. Attesté dès les plus premiers textes, ce mot s'écrit généralement $\overline{\text{𓂏}}$, sans déterminatif, ou $\overline{\text{𓂏}}$, $\overline{\text{𓂏}}$ (et variantes), avec déterminatif. Les égyptologues le transcrivent conventionnellement *ntr* (prononcer /nétjer/). Le mot traverse toute l'histoire de l'Égypte pharaonique et se conserve en copte sous la forme 𐩢𐩺𐩠𐩣 (en dialecte sahidique). Dans cet état de langue, précédé de l'article défini (𐩢𐩺𐩠𐩣), il correspond dans les traductions de la Bible au grec ὁ θεός « Dieu »¹. L'équivalence entre les deux termes était au demeurant déjà garantie dans les textes bilingues de l'époque ptolémaïque, égyptien-grec, comme le montre la traduction de l'épithète (*n3*) *ntr.w mnḥ.w* « les dieux excellents » par l'expression $\theta\epsilon\omicron\iota\ \epsilon\upsilon\epsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\tau\alpha\iota$. La chute de la dernière radicale /r/, consacrée dans les graphies coptes, remonte à tout le moins au Nouvel Empire, ainsi qu'en attestent des transcriptions cunéiformes contemporaines (*pa-ḥa-na-te* « le prêtre » < *p3 ḥm-ntr*, litt. « le serviteur du dieu », où la dernière partie, *na-te*, correspond à l'égyptien *ntr*)². La dernière radicale est en revanche préservée dans certaines formes figées, par exemple au pluriel (cf. copte 𐩢𐩺𐩠𐩣), mais aussi dans certains composés, comme dans le toponyme 𐩢𐩺𐩠𐩣 « Tentyris » (𐩢𐩺𐩠𐩣).

2. Graphies

Le signe qui sert à écrire le mot *ntr* est un logogramme (ou idéogramme), c'est-à-dire un signe ayant à la fois une valeur sémantique et une représentation phonologique³. Il représente une hampe en bois au sommet de laquelle flotte une banderole ou quelques bandes de tissu, parfois bicolores (fig. 4)⁴. Le signe ou, à tout le moins, son prototype figuré, apparaît déjà dans des documents précédant de peu l'invention de l'écriture, comme en atteste le sceau-cylindre illustré ici (fig. 1).

¹ On notera que le copte connaît aussi une forme féminine, rarement attestée, 𐩢𐩺𐩠𐩣 , qui désigne une « diablesse » dans les textes manichéens.

² Le composé survit également en copte sous la forme 𐩢𐩺𐩠𐩣 .

³ Pour une mise au point rapide sur le système hiéroglyphique, voir J. Winand, *Les hiéroglyphes*, Paris, 2013 (*Que sais-je ?*, n° 3980).

⁴ L'interprétation du signe a posé bien des problèmes aux premiers égyptologues. C'est ainsi que J.-Fr. Champollion (*Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique*, Paris, 1841, n° 425, p. 345) y voyait une hâche.

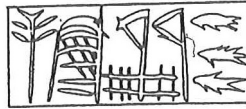


Fig. 1

Ce dispositif, peut-être originellement lié au sanctuaire de Neith, en vint à signaler l'entrée d'un édifice sacré, ainsi qu'on peut le voir sur des scènes figurées datant des époques pré-dynastique et proto-dynastique. Une plaquette d'ivoire appartenant au règne de l'Horus Aha (1^{re} dyn.) jette un éclairage intéressant sur l'origine possible du mât sacré (fig. 2). Au registre supérieur sur la gauche, on peut voir le signe du sérek, représentant de manière stylisée une façade de palais, surmontée du faucon Horus, emblème de la royauté (𓆎). À l'intérieur du sérek, se trouve le signe servant à écrire le nom du roi ḥꜥ (prononcer /ahâ/), littéralement « le battant, le combattant » (𓆏). Juste devant, se trouve la partie inférieure du signe *ms* (𓆑), qui renvoie à l'idée de naissance. Au milieu du registre, se tient un signe associé à Anubis, connu à l'époque historique sous le nom d'imouit (𓆒)⁵. Dans la partie droite, on reconnaît au-dessus le profil de deux bateaux et, juste en dessous, un enclos précédé des deux mâts divins. À l'intérieur de l'enclos, a été planté le signe 𓆓, qui servira à écrire le nom de la déesse Neith, une divinité associée au Delta. Enfin, le symbole qui figure devant l'entrée du temple, et qui évoque la forme d'une échelle, mais représente en fait le mât d'un bateau, est probablement l'ancêtre du signe 𓆔 (ḥꜥ, prononcer /âhâ/), qui sert à écrire, entre autres, un verbe signifiant « se mettre debout », de là « s'arrêter ». La scène peut donc s'interpréter comme la commémoration de la naissance de l'imouit, du voyage effectué par l'Horus Aha, avec deux bateaux, et de la halte qu'il fit pour visiter le temple de Neith.⁶

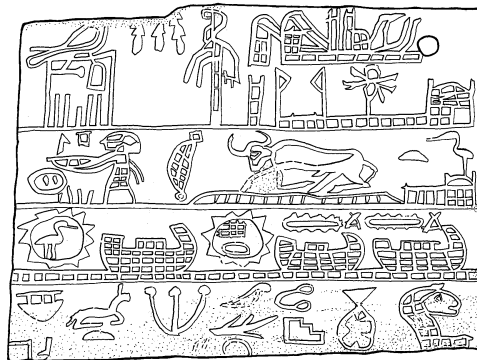


Fig. 2.

Comme on peut le voir sur les deux documents illustrés ci-dessus, la partie figurant au sommet de la hampe affecte une forme triangulaire. Dans les inscriptions archaïques toutefois il n'est pas rare de voir un dispositif à deux banderoles, comme dans l'exemple

⁵ Ce fétiche, appelé quelquefois « nébride » dans la littérature égyptologique, était un symbole de renouveau et de renaissance (cf. U. Rössler-Köhler, s.v. *Imiut*, dans *Lexikon der Ägyptologie*, III, col. 149-150).

⁶ J. Winand, *Aux origines de l'écriture*, Bruxelles, Académie royale, 2013 (*L'académie en poche*, 24), p. 51-52.


suivant :  ⁷. Bien plus tard, au Nouvel Empire, des représentations figurées montrent la permanence de ce type, comme dans l'exemple repris plus bas (fig. 4), où apparaissent deux banderoles, blanche et rouge, au sommet du mât. Quand l'architecture des temples arrêta sa forme canonique, ces mâts prirent place à l'avant des pylônes qui marquaient l'entrée des sanctuaires. On en voit encore les traces en creux aujourd'hui en plusieurs endroits (fig. 3).



Fig. 3. Pylône du temple de Médinet Habou (20^e dyn.), avec emplacement des mâts.
Cliché JW.

Il est difficile de se représenter l'effet que pouvait produire ces oriflammes qui culminaient parfois à près de 60 mètres de haut pour les plus grands monuments. La peinture qu'on trouve dans la tombe de Panéhésy en donne toutefois quelque idée (fig. 4).

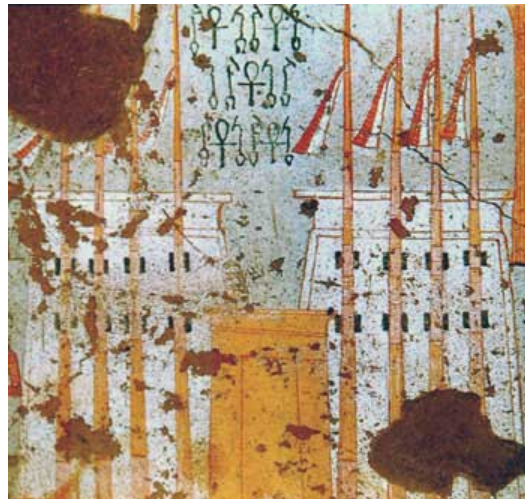





Fig. 4

Dans l'écriture, le mot *ntr* est souvent accompagné d'un déterminatif (appelé aussi dans une tradition plus récente classificateur), c'est-à-dire un signe servant à classer les mots dans une catégorie sémantique et dépourvu de toute réalisation phonétique. Ces déterminatifs sont potentiellement variés ; les plus fréquents sont ,  et . Le premier représente un homme

⁷ P. Kaplony, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, Wiesbaden III, p. 401 (= *Äg. Abh.* 8).

assis coiffé d'une perruque et portant la barbe postiche ; ce signe, associé à l'idée de pouvoir, accompagne fréquemment les mots liés à la royauté. Le second signe figure un faucon perché sur un pavois. Comme on l'a vu plus haut, le faucon est l'emblème royal par excellence. La présence de symboles divins sur un pavois est attestée depuis les plus hautes époques ; on en possède un exemple fameux sur une des faces de la palette de Narmer, au registre supérieur, dans la procession qui précède le roi allant inspecter les ennemis vaincus (fig. 5).

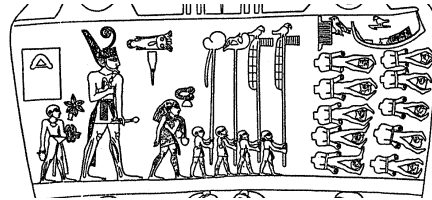


Fig. 5

Enfin, le signe du cobra dressé, autre symbole royal – il suffit de penser à l'uréus qui se dressait sur le front du roi –, est plus spécifiquement lié à la féminité. On le trouve donc pour écrire le mot *ntr.t* « déesse » ($\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$), la forme féminine de *ntr*.

Le signe $\overline{\text{𓏏}}$ intervient encore, en combinaison, dans des signes d'écriture complexes (monogrammes) pour noter des mots composés où intervient l'élément *ntr* ; en voici les principaux : $\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$ *hw.t-ntr* « temple » (litt. « château du dieu »), $\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$ *pr-ntr* « maison du dieu », $\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$ *hr.t-ntr* « nécropole » (litt. « (territoire) sous la dépendance du dieu »), $\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$ *sntr* « encens », $\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$ *sh-ntr* « tente divine ».

Enfin, l'époque gréco-romaine voit surgir des graphies nouvelles. Tout d'abord, le mot peut être écrit uniquement avec des phonogrammes, en toutes lettres en quelque sorte ($\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$) ; cette graphie « alphabétique » peut faire l'objet de substitutions de signes en fonction du principe d'acrophonie largement exploité à cette époque ($\overline{\text{𓏏}} \overline{\text{𓏏}}$). Mais on trouve aussi de nouveaux logogrammes comme $\overline{\text{𓏏}}$, $\overline{\text{𓏏}}$ ou $\overline{\text{𓏏}}$ ⁸.

3. *Étymologie du mot ntr*

Malgré de nombreuses tentatives, force est de constater que l'étymologie du mot, c'est-à-dire l'explication de la racine, demeure opaque. Les tentatives d'explication internes à l'égyptien (par exemple, une dérivation en *n-* sur la racine *tr* qui a donné le mot saule, *tr.t*), ou externes, par comparaison avec des langues appartenant au grand groupe chamito-sémitique ne sont guère probantes ou reposent sur des bases trop fragiles. On a songé à rapprocher notre mot de l'éthiopien *nakir* « étranger », de là « étrange, admirable »⁹ (la correspondance éth. *k* ~ ég. *t* ne pose pas trop de problème en soi), mais la dérivation sémantique d'une part, et l'adéquation aux faits égyptiens d'autre part, demeurent des obstacles sérieux.

4. *Mots dérivés*

À côté du substantif masculin, *ntr*, et de son correspondant féminin, *ntr.t*, l'égyptien a formé un dérivé adjectival en *-j* (formation dite *nisbé*), *ntrj* « divin ». Ce dérivé connaît un emploi verbal « être divin » ; à la fin du Nouvel Empire et au début de la Troisième Période

⁸ Voir D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische: eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, 2007-2015, p. 31, 205, 247 et 320.

⁹ Voir W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 145-146.

Intermédiaire, il peut être utilisé transitivement avec un sens factitif « rendre divin », notamment dans les textes oraculaires :

« je diviniserai (*ntrj*) Nesikhonsou (...) à l'Occident » (TCGC 46891, 14-15)

La langue savante avait de son côté créé un causatif, *sntrj*, en recourant à l'ancien préfixe *s-* ; ce dérivé prend aussi le sens de « diviniser, rendre divin » ; ce verbe semble toutefois peu attesté en dehors des textes de l'époque gréco-romaine.

L'égyptien connaît par ailleurs un substantif *sntr* « encens » ($\text{𓆎}\text{𓆏}\text{𓆐}$), probablement apparenté à la même racine¹⁰. De ce mot est dérivé un verbe *sntr* « encenser ». L'encens était intimement lié au culte. L'approvisionnement en encens et en myrrhe était une préoccupation constante des Égyptiens, qui envoyaient régulièrement des expéditions pour s'en procurer. La plus célèbre reste celle qui fut commanditée par la reine Hatchepsout dont subsiste la narration merveilleusement illustrée dans son temple funéraire de Deir el-Bahari. Le pays d'où provenaient les substances odoriférantes était parfois désigné d'une manière générique comme la Terre du dieu (*t3-ntr*), qu'il est sans doute vain de vouloir identifier à une région précise, les sources d'approvisionnement pouvant changer avec le temps, en fonction de la situation politique et des routes économiques.

Enfin, le mot *ntr* entre en composition avec une série de mots dont voici les plus fréquents. Tout d'abord, il faut citer *hm-ntr*, littéralement, « le serviteur du dieu », qui désigne le prêtre par excellence ; dans les temples, le *hm-ntr* est le desservant principal ; dans les grands complexes religieux, comme le temple d'Amon-Rê à Karnak, les prêtres-purs (*ouâb*) forment une catégorie inférieure ; la gouvernance du temple est assurée par quatre *hm-ntr*, dont le premier, le *hm-ntr tpj*, correspond à ce qu'on traduit par « grand-prêtre ».

Le vocabulaire comprend encore le *jt-ntr*, littéralement le « père du dieu », un très vieux titre qui persistera jusqu'à l'époque gréco-romaine. Il désigne d'abord des personnes figurant dans l'entourage immédiat du roi, le plus souvent des membres de sa famille ; il peut aussi être porté par des personnes ayant en charge l'éducation du roi, comme ce fut sans doute le cas de Ay pour Tout-ankh-amon. Ce n'est qu'à partir du Nouvel Empire que ce titre fut mis en relation avec le culte des divinités.

L'expression *mdw-ntr*, littéralement « parole divine », désigne aussi bien l'écriture hiéroglyphique, que la langue utilisée dans les inscriptions hiéroglyphiques, c'est-à-dire l'égyptien de tradition, ou encore les propos tenus, sans qu'il soit toujours facile de faire le départ entre ces différents points de vue. Dans les décrets synodaux de l'époque ptolémaïque, *mdw-ntr* semble bien désigner l'écriture hiéroglyphique par opposition au démotique et au grec (voir p.ex., les dispositions d'édition et de publicité mentionnées dans la Pierre de Rosette).

5. Qu'est-ce qu'un *ntr* ?

D'un point de vue très général, les dieux et les hommes forment deux catégories séparées. Cette division rudimentaire peut parfois être précisée ; dès la fin du Moyen Empire, il n'est pas rare de trouver l'énumération de quatre catégories d'entités :

« (Osiris) dont Atoum a forgé le respect dans le cœur des hommes (*rm̄t*), des dieux (*ntr.w*), des esprits-*akh* (*3h.w*) et des morts (*mwt.w*) » (Stèle Louvre C 285, 5)

Faudrait-il dès lors comprendre que les esprits-*akh* et les morts ne sont pas des dieux ou, à tout le moins, ne peuvent participer d'une certaine manière au divin ? De même, la frontière

¹⁰ Le mot s'est conservé jusqu'en copte (CONTE).

entre les humains et les dieux est-elle infranchissable, ou bien y a-t-il malgré tout quelque porosité entre les deux catégories ?

À tout seigneur, tout honneur : le roi est souvent qualifié de *ntr* « dieu ». L'assimilation est fréquente en ce qui concerne le roi défunt. Ainsi, dans le célèbre *Conte de Sinouhé* (12^e dyn.), le décès du roi Amenemhat I^{er} est-il rapporté de la manière suivante :

« An de règne 30, 3^e mois de la saison Akhet, 7^e jour : montée du dieu (*ntr*) vers son horizon, le roi de Haute et de Basse Égypte, Sehetep-ib-Rê, s'est élevé vers ciel, désormais englobé dans le disque solaire, le corps du dieu (*ntr*) est maintenant uni à son créateur » (*Sinouhé*, R 5-8)

Le roi vivant, en fonction, peut également être appelé *ntr*. Toujours dans le *Conte de Sinouhé*, le héros commence l'éloge de Sésostris I^{er}, le successeur d'Amenemhat, par ces mots :

« certes, c'est un dieu (*ntr*), qui n'a pas son second » (*Sinouhé*, B 47)

On a beaucoup spéculé sur la divinité de Pharaon¹¹. S'il est vrai que le roi est seul présent dans les scènes d'offrande, où il apparaît comme l'égal des dieux, s'il est partout proclamé que le roi est le fils charnel du dieu, il n'en demeure pas moins homme par une série de traits fondamentaux, dont le moindre n'est évidemment pas son propre caractère mortel. Par ailleurs, le roi, s'il est régulièrement dépeint comme un super-homme (notamment par des qualités physiques exceptionnelles), manque singulièrement de pouvoirs supra-humains. À l'Ancien Empire, cependant, un contact physique direct avec le roi en train d'accomplir le culte peut être potentiellement dangereux, comme l'atteste la célèbre anecdote rapportée dans l'autobiographie de Raour. Le roi ne fait pas de miracle ; il bénéficie des miracles (*bj3j.t*) que les dieux font pour lui ; si les rois de France et d'Angleterre passaient pour guérir des écrouelles, les rois égyptiens ne semblent pas avoir eu de pouvoirs spéciaux en la matière, s'en remettant eux-mêmes à des statues guérisseuses ; les rois ne sont pas davantage doués de prescience, ce qui peut paraître curieux dans la mesure où de savants prêtres-ritualistes (*hry-ḥb*) peuvent percer les ténèbres du futur, comme l'illustrent des œuvres littéraires célèbres comme la *Prophétie de Neferti* ou les *Contes du Papyrus Westcar*. En revanche, une fois décédés, certains rois se sont vus reconnaître une puissance oraculaire. L'exemple le mieux connu reste celui d'Amenhotep I^{er} dans la petite communauté des artisans de Deir el-Médineh. Toutefois, cette promotion *post-mortem* en quelque sorte n'était pas limitée au roi puisque des personnages non royaux, jouissant d'un prestige considérable, ont parfois pu se hisser au rang des dieux, et être crédités de la capacité de guérir ou encore de délivrer des oracles. Ce fut notamment le cas du célèbre Imhotep, l'architecte de Djoser (3^e dyn.), qui fut bien plus tard assimilé à Asclépios par les Grecs.

On a voulu expliquer le caractère hybride du roi, à la fois humain et divin, en faisant une distinction nette entre le corps du roi, humain, mortel, et celui qui incarne pour un temps le principe monarchique, divin par essence et immortel¹². De fait, le roi n'accède au divin qu'une fois couronné ; avant le rite du couronnement, il est un mortel comme les autres. Il faut donc faire la part des récits de naissance divine, célébrés dans les scènes de théogamie, et d'autres manifestations surnaturelles (comme le songe prophétique de Thoutmosis IV), qui sont toujours des relations *post eventum*, et qui font partie de l'arsenal rhétorique destiné à renforcer la légitimation du nouveau souverain.

¹¹ Voir à ce propos G. Posener (*De la divinité de Pharaon*, Paris, 1961).

¹² Voir à ce sujet J. Winand, "Le corps du Prince. La perception de l'Égypte ancienne", dans A. Marchandisse (éd.), *Le corps du Prince*, Florence [*Micrologus*, 22], 2014, p. 1-9.

Après l’Ancien Empire, les hommes connaissent un destin *post-mortem* largement identique à celui des rois, même si ces derniers bénéficient de rituels propres. Dans l’au-delà, le défunt est divinisé, assimilé à Osiris (il devient un Osiris) ; il possède désormais un esprit spécifique, dénommé l’*akh*, un mot dont la racine évoque la lumière, le lumineux. Les quatre catégories qui ont été introduites au début de cette section – les hommes, les dieux, les esprits-*akh* et les morts – ne doivent donc pas être considérées comme mutuellement exclusives. Les hommes, à leur mort, deviennent des esprits-*akh* ; mais ils peuvent également être considérés d’un certain point de vue comme des dieux. C’est d’ailleurs ce que promet explicitement le décret oraculaire rendu en faveur de Nésikhonsou, une princesse de la 21^e dyn. :

« Amon-Rê, roi des dieux, a envoyé son grand et auguste oracle pour diviniser (*ntrj*) Nésikhonsou (...) à l’Occident, pour la diviniser (*ntrj*) dans la nécropole »
(tCGC 46891, l. 12-13)

Le mort se présente dans l’au-delà devant les dieux comme quelqu’un qui a été lui-même divinisé ; le verbe *ntrj* est souvent employé à une forme résultative, qui indique que la situation est envisagée comme la conséquence d’une action ; le mort n’est donc pas divin par nature, il l’est devenu à la suite des rites et des purifications dont il a été l’objet¹³ :

« voyez, je suis venu auprès de vous, purifié (*w^cb.kwj*), divinisé (*ntrj.kwj*), devenu un esprit-akh (*3h.kwj*), fortifié (*wsr.kwj*), et devenu un *Ba* (*b3.kwj*) » (pBM EA 10477 = *LdM* 79, 6-7)

En dehors des hommes et des dieux, d’autres entités peuvent participer au divin ; c’est le cas de certains animaux (taureau Apis, taureau Mnévis), mais aussi, de manière plus surprenante, de certains attributs touchant de près aux dieux ou à la royauté.

Enfin, on signalera que la qualité de *ntr* n’était pas limitée aux dieux égyptiens ; les dieux étrangers, qu’ils aient été assimilés (comme Astarté) ou non (les dieux hittites) dans l’univers religieux égyptien, sont qualifiés de dieux, de la même manière que leurs homologues égyptiens :

« Quant à ces paroles, 1000 dieux (*ntr*), dieux mâles et dieux femelles (*m ntr.w* *h3wtj m ntr.w hm.t*) du pays du Hatti, conjointement avec 1000 dieux (*ntr*), dieux mâles et dieux femelles (*m ntr.w h3wtj m ntr.w hm.t*) du pays d’Égypte ... »
(Traité hittite = *KRI* II, 229,12-13)

6. Espace et temps

Les dieux égyptiens doivent s’accommoder des dimensions du temps et de l’espace, dans des formes qui rappellent par certains côtés celles auxquelles les hommes sont soumis, mais qui s’en écartent aussi sous certains rapports.

Le temps des dieux s’inscrit évidemment dans la longue durée ; leur temps n’est pas celui des hommes. Mais est-il fondamentalement différent, ou bien est-ce avant tout une question de proportion ? On pourrait le penser dans un premier temps puisque les dieux peuvent naître et mourir. Comme dans d’autres cultures, il existe en Égypte des générations de dieux : la plus connue est la descendance issue d’Atoum dans le modèle héliopolitain. Le jour de naissance de certains dieux, Osiris, Horus, Seth, Isis et Nephthys était d’ailleurs commémoré dans le calendrier officiel lors des cinq jours épagomènes.

¹³ Sur l’importance du rite dans la reconnaissance du divin, voir D. Meeks, « Notion de « Dieu » et structure du panthéon dans l’Égypte ancienne », dans *RHR* 205, 1988, p. 425-446.

Cela posé, on ne connaît rien de l'origine théologique de la plupart des dieux. Les dieux-démiurges échappent par essence à la création, à laquelle ils pré-existent. Le plus fameux d'entre eux est Atoum, mais en fonction des lieux et des époques, plusieurs dieux se sont vus conférer une puissance démiurgique comme Khnoum à Éléphantine, Ptah à Memphis, ou Amon à Karnak.

Les dieux peuvent aussi mourir, quand bien même ce serait pour renaître sous une autre forme, avec d'autres attributs. Le cas emblématique est celui d'Osiris, qui après le meurtre perpétré par Seth, retrouve une nouvelle vie grâce à la magie de son épouse et sœur, Isis, et préside au royaume des morts. La fin des dieux est envisagée de manière diffuse dans certains textes, au demeurant peu nombreux. De même que le monde créé, organisé par l'action initiale du démiurge a un début, il est condamné, aux termes de la théologie héliopolitaine, à mourir ; tout, y compris les dieux, se dissoudra alors dans le chaos liquide initial (Noun), à l'exception du démiurge¹⁴.

Et pourtant, l'action des dieux est envisagée comme éternelle (*nḥḥ hn^c d.t*). Est-ce à dire que la fin des temps est une concession théologique à portée limitée, ou faut-il plutôt comprendre que l'éternité *nḥḥ-d.t* doit être envisagée comme une période très longue, immense, éternelle aux yeux des hommes, mais bornée malgré tout par cette dissolution ultime envisagée par certains textes ? La réponse qu'on peut apporter ne doit pas forcément être unique dans la mesure où plusieurs modèles explicatifs ont pu coexister dans l'espace, ou se succéder dans le temps.

L'espace dans lequel se meuvent les dieux est différent de celui des hommes. Bien sûr, même si cela demeure exceptionnel, les dieux peuvent circuler dans le pays à la manière des hommes. On peut les rencontrer en chemin (*Conte des Deux Frères*) et ils peuvent rendre visite (*Contes du Papyrus Westcar*). Mais habituellement, le dieu réside dans son temple, habite sa statue laquelle est animée, activée par les rites. En dehors des temples, les dieux, en fonction de leur spécificité, ont des lieux de résidence privilégiés : Rê et ses acolytes dans la barque qui traverse le ciel, Osiris qui réside dans l'au-delà, Anubis à la frange du désert, Khnoum qui préside à la cataracte, etc. Certains dieux peuvent être inaccessibles, comme c'est le cas d'Amon, dont le nom signifie précisément le caché.

Si les dieux et les hommes peuvent parfois se croiser, il n'en reste pas moins que l'espace des dieux n'est généralement pas partagé par les hommes. En effet, le temple n'est pas un lieu ouvert ; les parties centrales du temple, celles qui constituent la résidence du dieu, ne sont accessibles qu'à une catégorie très restreinte de prêtres. Et que dire des régions naturellement inaccessibles à l'homme comme le ciel ou les régions infernales ?

7. *p3 ntr* « le dieu ?, Dieu ? »

À partir du Nouvel Empire, avec la généralisation dans la langue égyptienne de l'article défini, on voit apparaître l'expression *p3 ntr*, (littéralement) « le dieu ». Quand elle est utilisée seule, l'expression a parfois été interprétée comme une référence à une conception monothéiste de la divinité (le dieu > Dieu). De fait, ainsi qu'on l'a souligné plus haut, π-ΝΟΥΤΕ est la manière normale en copte de rendre le grec biblique ὁ θεός « Dieu ». Pour les périodes plus anciennes, il convient toutefois de rester prudent. On envisagera ici, très succinctement, les cas suivants :

¹⁴ Cf. J. Winand, « Réflexions sur l'anthropologie du temps : Le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes », dans V. Pirenne-Delforge & Ö. Tunca (éd.), *Représentations du temps dans les religions*, Liège, 2003, p. 17-35.

- l'expression *p3 ntr* est placée en apposition d'un dieu (ou d'un roi divinisé) ; dans ce cas, point de référence à un quelconque monothéisme ;
- l'expression *p3 ntr* figure seule, mais réfère à une divinité précise, déjà mentionnée ; l'analyse est la même que dans le cas précédent ;
- l'expression *p3 ntr* figure seule, sans référence explicite à une divinité déjà mentionnée ; toutefois, un référent unique, en fonction du contexte ou de la connaissance encyclopédique des lecteurs potentiels, peut être (assez) facilement identifié ; toujours point de monothéisme, si léger soit-il ;
- enfin, l'expression *p3 ntr* figure seule, sans référent explicite ou implicite, et semble bien renvoyer de manière générique à de la divinité, si on peut ainsi s'exprimer, sans qu'on puisse toutefois parler légitimement de monothéisme. Les exemples n'en sont pas rares ; on les trouve de manière assez prévisible dans les textes de sagesse, qui, par nature, visent à dépasser le cas particulier pour envisager le général, mais aussi dans des aphorismes ou des sentences à caractère proverbial. Les quelques citations reprises ci-dessous en donnent une petite idée :

« je voudrais agir selon mon cœur jusqu'à ce que le dieu (*p3 ntr*) accomplisse ce qui est dans son cœur »¹⁵

« plus avantageuse la pauvreté dans la main du dieu que des richesses dans un magasin »¹⁶

« je vais bien aujourd'hui ; demain est entre les mains du dieu »¹⁷

Du reste, cet emploi est déjà visible dans les périodes plus anciennes, avant la fixation de l'article dans le système linguistique :

« je suis venu de ma ville, je suis sorti de mon nome, je suis descendu vers cette tombe, mais après avoir dit la Maât, après avoir fait la Maât, chère au dieu »¹⁸

« en vérité, dieu t'a fait selon le désir d'Isesi »¹⁹

« mal agir est pénible pour les dieux »²⁰

L'exemple le plus proche d'une idée monothéiste de la divinité reste l'expression rencontrée dans l'hymne à Aton :

« le dieu unique (*p3 ntr w^c*), il n'existe aucun autre à part lui (*nn ky hr-hw.f*) »

Pourtant, l'expression « le dieu unique » n'est pas propre à Aton ; elle lui est d'ailleurs antérieure dans la phraséologie du Nouvel Empire²¹. En fait, elle semble plutôt faire référence à l'unicité du démiurge, duquel découle la totalité de la création ; elle n'exclut donc pas la présence d'autres divinités. Aussi est-il préférable de parler d'hénothéisme²².

¹⁵ *Prédestiné* 2,13-14.

¹⁶ Aménémopé 9,5-6 (d'après P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, p. 313).

¹⁷ pGenève D 407, v° 14.

¹⁸ Badawi, *The tombs of Iteti, Sekhem'ankh, and Kaemnofret at Giza*, Berkeley, fig. 19, pl. 19.

¹⁹ Seconde lettre à Senedjem, col. 6 (= *Urk.* I, 63-64).

²⁰ Lettre au mort, Qaw Bowl, extérieur, col. 6.

²¹ Sur l'atonisme, voir D. Laboury, *Akhénaton*, Paris, 2010, p. 186-208.

²² Voir M. Malaise, dans *Chronique d'Égypte*, 64, 1989, p. 119-120.