

THE JOURNAL OF THE SOCIETY FOR THE STUDY OF EGYPTIAN ANTIQUITIES



Volume XL
2013 - 2014

Published by
**THE SOCIETY FOR THE STUDY OF EGYPTIAN ANTIQUITIES /
LA SOCIÉTÉ POUR L'ÉTUDE DE L'ÉGYPTE ANCIENNE**
Toronto, Canada

The Archaeological Context of Jéquier's "Cimetière Araméen" at Saqqara

Lisa Sabbahy

Abstract:

In the late 1920's Jéquier discovered a Late Period cemetery in South Saqqara with burials in clay coffins. The coffins were in two parts, a bottom and a full-length lid with the representation of a human head. Fourteen of these coffins had inscriptions in Aramaic, written in ink or incised on the clay, naming the deceased and their father. This article discusses these particular coffins in the light of contemporary archaeological material, and the influence, both Egyptian and possibly foreign, reflected in these burials.

Résumé:

À la fin des années 1920, Jéquier découvrait, à Saqqarah sud, un cimetière datant de la Basse Époque dans lequel les sépultures étaient des cercueils en terre cuite. Ceux-ci se constituaient de deux parties : la partie inférieure ainsi que le couvercle pleine longueur sur lequel était représentée une tête humaine. Quatorze de ces cercueils portaient un texte araméen ; écrites à l'encre ou incisées dans l'argile, ces inscriptions nommaient le défunt et le père de celui-ci. Le présent article traite de ces cercueils à la lumière du matériel archéologique contemporain ainsi que de l'influence, à la fois égyptienne et étrangère, qui s'y reflète.

Keywords/Mots clefs: Clay coffins/cercueils en terre cuite, mummy tags/étiquette de momie, Aramaic/araméen, Persian Period/période perse, Saqqara/Saqqarah

Gustave Jéquier uncovered a rather large cemetery in southern Saqqara, southeast of the Mastabat Faroun and around the north face of the pyramid of Khendjer, in excavation seasons from 1928 to 1930. The cemetery contained poor burials of the Eighteenth Dynasty, and then had been reused in the Late Period for burials in limestone block coffins (although there were only a few of these), wooden anthropoid coffins, as well as clay coffins.¹ He states in the first preliminary report that the coffins were buried about two meters below the surface, did not seem to be arranged in any particular order, and there were no superstructures over any of them.²

Jéquier bases a date of Late to Ptolemaic for the cemetery reuse on the cartonnage decorating the mummies in the rectangular limestone coffins, which was "caractéristique des basses époques", in five separate pieces on the mummy: mask, collar, central piece, long piece on the legs, and piece over the feet. These mummies had their viscera, wrapped in a cloth package, by their side. No

1 G. Jéquier, *Deux pyramides du Moyen Empire* (Cairo: French Institute, 1933), 49-53. There are also two preliminary reports: G. Jéquier, "Rapport Préliminaire sur les Fouilles Exécutées en 1928-1929 dans la Partie Méridionale de la Nécropole Memphite", *ASAE* 29 (1929): 150-161; and G. Jéquier, "Rapport Préliminaire sur les Fouilles Exécutées en 1929-1930 dans la Partie Méridionale de la Nécropole Memphite", *ASAE* 30 (1930): 105-116.

2 Jéquier, "Rapport Préliminaire", *ASAE* 29: 160.

other object of any kind was placed with the body. Jéquier also states that the size and shape of the wooden coffins were "comme en general tous ceux de basse époque",³ with a large head on the cover. Many of them were badly painted with the funerary scenes that would have been expected on cartonnage. The mummies in these wooden coffins, however, did not have cartonnage or viscera packets. Jéquier mentions that at the foot of two wooden coffins, he found wooden boxes, like the ones used for shawabtis, containing viscera packets.⁴

The coffins in clay were anthropoid like the wooden coffins, made in two parts, with the coffin bottom delineating the shape of a human form, and a full-length removable lid depicting the deceased. This is the typical shape of a clay coffin in the Late Period. Anthropoid clay coffins begin in Egypt in the Early New Kingdom when the coffin shape changes from rectangular to anthropoid, and anthropoid coffins are made in stone, wood and clay. The New Kingdom clay coffins, however, are cylindrical, or "slipper-shaped", with a removable faceplate. By the time of the Late Period, they are the same shape as coffins in stone and wood.⁵

The lids of these coffins were divided into two, and sometimes three sections, making them easier to handle. The coffins were all made from very coarse clay with a large number of inclusions, particularly vegetable matter. In the preliminary report, Jéquier states that the bodies in the clay coffins had been mummified, but the bandages had turned black and the bones were in poor condition.⁶ In the final excavation report, Jéquier mentions that although there were no objects of any kind with the mummies in the clay and wooden coffins, in a few cases a "crown", composed of several small twigs wrapped with thin material, had been placed on the head of the deceased.⁷ Such wreaths have been found on more than a dozen mummies from West Saqqara,⁸ and several mummies from a Greek cemetery at Abu Sir,⁹ and would seem to indicate a fourth century date for these particular burials. This fits with the date of the evidence provided by the Cimetière Araméen.

Jéquier describes the clay coffins as being "d'un type qui est sinon absolument nouveau"¹⁰, and divides the coffins into two groups based on the style of the head of the deceased. The coffins with more realistic depictions of the human head he calls the "étroit". The ones in which the hair, done with thumbprint impressions, spread completely across the top of the coffin lid, Jéquier calls "plus grande".¹¹ The lid shapes with the "étroit" heads are rounded like the top of an oval, while the "plus

3 Jéquier, *Deux pyramides*, 49.

4 Jéquier does not say that any of the packets were examined. A contemporary cemetery site at West Saqqara also had mummies with packets. The packets were found empty, full of materials left from embalming, or contained a skeleton of a small animal, such as a shrew. See discussion by A. Kowalska et al., "Catalogue of Burials", in *Saqqara III: The Upper Necropolis Vol. I*, ed. K. Myśliwiec (Varsovie: Editions Neriton, 2008), 56.

5 L.K. Sabbahy, *Catalogue General of Egyptian Antiquities in the Cairo Museum, Anthropoid Clay Coffins* (Cairo: Supreme Council of Antiquities, 2009), 9-10.

6 Jéquier, "Rapport Préliminaire", *ASAE* 29: 160.

7 Jéquier, *Deux pyramides*, 52.

8 Kowalska et al., "Catalogue of Burials", 55.

9 K. Smoláriková, *Greek Imports in Egypt, Abusir VII* (Prague: Czech Institute of Egyptology, 2002), 71-73. Wreaths seem to be associated with Osiris and the Persian-Ptolemaic BD Spell 19, T.G. Allen, "Spells for wreaths of vindication," *The Book of the Dead* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 34; and see discussion, Kowalska et al., "Catalogue of Burials", 56.

10 Jéquier, *Deux pyramides*, 49.

11 Jéquier, *Deux pyramides*, 50.



Plate 1-CG 17067- Full length clay coffin lid with “étroit” head style.

grande” ones tend to be more trefoil, bulging on the sides and top of the head.

Coffin CG 17067 in the Cairo Museum is a good example of an “étroit” coffin from this cemetery (see Plates 1 and 2).¹² The lid was divided into three parts before being fired, but has since cracked into six fragments, including cracks running down along both sides of the face. The hairline of the figure is rather thick, and curves over the top of the head forming the upper edge of the lid; there is a bump at the very bottom of the lid representing the feet. The nose is pointed with rounded nostrils, and a small rectangular beard appears below the chin. Running lengthwise below the end of the hairline on the right side of the coffin lid is an incised line of Aramaic, very difficult to see, which reads: “Heremshezib son of Eshah the priest”.¹³ The matching box part of this coffin is preserved. On the right side of the coffin box is an inked line of Aramaic inscription that reads:

12 Jéquier, *Deux pyramides*, pl. XI; Sabbahy, *Catalogue General*, 34-35, pls. IX-X; L. Cotellet-Michel, *Les Sarcophages en Terre Cuite en Égypte et en Nubie de l'époque prédynastique à l'époque romaine* (Dijon: Editions Faton, 2004), 275.

13 Both of these names are Aramaic. See B. Porten and A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt Vol.4* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1999), D18.2; N. Aimé-Giron, *Textes Araméens D'Égypte* (Cairo: L'Institut Français d'Archéologie, 1931) no. 104. The Aramaic transcription of the names, and all others discussed below, can be found in these two sources. Also see the discussion by J.K. Winnicki, *Late Egypt and her Neighbors: Foreign Population in Egypt in the First Millennium BC*, *Journal of Juristic Papyrology*, Supplement XII (Warsaw: Warsaw University, 2009), 263.



Plate 2- CG 17067- Coffin bottom with Aramaic inscription in ink.

“Heremshezib, son of Eshah”. The names and paleography help date this coffin, as well as the other inscribed ones, to the “end of the fifth or the beginning of the fourth century B.C.”.¹⁴

A clay coffin, extremely close to this one in style, was found at Beni Hasan, in Middle Egypt, and entered into the collection of the Cairo Museum by Garstang in 1924.¹⁵ Although Garstang published no reference to, or picture of, this particular coffin, he did state, in his book on ancient Egyptian burials, that the stone sarcophagus “gives way amongst the poorer classes to the coffin of earthenware, which is characteristic of the latest dynasties and occurs in numerous instances”.¹⁶

CG 17066 is another example of an “étroit” facial style (see Plate 3), but not as carefully modeled as CG 17067.¹⁷ The shape of the lid is trefoil. A small face, tilting slightly to the right, with a curving hairline above, has been modeled in the center of the lid, and the edge of the coffin lid extends well up above the hairline. A large triangular nose projects from the center of the face. The eyes and mouth are marked only by depressions; an upturned beard extends down from the chin. Above the head on the right, where the clay surface is still intact, a fragment of an inked Aramaic

14 Winnicki, *Late Egypt and her Neighbors*, 263.

15 CG 17073. See Sabbahy, *Catalogue General*, 38, and pl. XIII.

16 J.G. Garstang, *The Burial Customs of the Ancient Egyptians* (London, 1907), 207.

17 Jéquier, *Deux pyramides*, pl. XII; Sabbahy, *Catalogue General*, 37, pl. XII.



Plate 3- CG 17066- Upper part of clay coffin lid with face and curving hairline.

inscription is barely visible. The only legible part is “son of”.¹⁸

The “plus grande” style of face and hair is well illustrated by CG 17071 (See Plate 4).¹⁹ This full-length coffin lid is decorated only at the very upper end with a face and spreading hair. There is no bump at the foot end like CG17067. The hair goes across the top of the head, and up almost in

¹⁸ Porten/Yardeni, *TAD*, D18.11.

¹⁹ Sabbahy, *Catalogue General*, 37, pl. XII.



Plate 4- CG 17071 Full length clay coffin lid with “plus grande” hair style.

a point above the head, and then not down along the sides of the face, but down along the edges of the coffin. The hair has been modeled with depressions from fingertips pressed into the clay when it was wet. The facial features are rather flat. Fractures run through both the ears, and also across the beard, and down the middle of the lid. The lid was divided into three parts before firing; one cut is clear below the section with the face and hair, and the second cut is halfway down the lid. The Cairo Museum Journal d’Entrée says the coffin has one inked line of Aramaic. Aimé-Giron copied what he could of the inscription, composed of four words, which ran across the coffin lid right below the beard, but none of it was legible except for the middle part, reading “son of”.²⁰

The most noticeable feature of the “plus grande” coffin lids is the hair. This might suggest that there is a gender difference being expressed by the two styles of coffin, with coffins for females having a larger hairstyle. However, of the four “étroit” style coffins in the Cairo Museum, two are inscribed with masculine names, and two with feminine.²¹ Furthermore, the “plus grande” lid, CG 17071, just discussed above, still preserves the word “son” in its otherwise damaged inscription. Aston has pointed out that in the Late Period, coffins with “disproportionally large heads” tend to

²⁰ See Aimé-Giron, *Textes*, no. 95; Porten/Yardeni, *TAD* D18.3.

²¹ CG17066 and 17067 have male names, and CG17068 and 17070 have female.

be later in date,²² so the “plus grande” depiction of the deceased may be a later stylistic development.

Parallels to the “plus grande” style of coffin have been found at West Saqqara. In the upper stratum of sand in the Dry Moat west of the Step Pyramid Complex, hundreds of burials were discovered, for the most part dating to the Ptolemaic Period. Based on the pottery associated with the burials, the cemetery ranged from the “terminal phase” of the Late Period to Roman times.²³ Three clay coffins were found which are stylistically related to the “plus grande” coffins from South Saqqara. The coffin in Burial 29 has a trefoil lid, tapering down to a narrowed end, with no indication of feet. According to Kowalska et al., “Very flat concentric circles around the face could be an imitation of a wig and collar, not separated one from the other.”²⁴ Two other coffins, Burials 345 and 346, have an “étroit” coffin shape, round at the top and squared with a bulge at the foot end, but the wig and collar completely surround the face, spreading out to the edges of the coffin. They are rendered by “grooves made with a finger in the wet clay”,²⁵ a technique similar to that used for the “plus grande” hair.

Because fourteen of the clay coffins Jéquier found were inscribed in Aramaic with the name of the deceased, he named this cemetery Cimetière Araméen. These inscriptions were incised into the clay, or written on the clay in black ink. The inscription can be across the chest area on the lid, on the edge of the lid, on the side of the coffin, or in one case, on the foot end.²⁶ The only other known coffins from Egypt with Aramaic inscriptions are three sandstone sarcophagi found in the vicinity of the Isis temple at Aswan.²⁷ These sarcophagi had painted funerary scenes and hieroglyphs, as well as the name of the deceased in Aramaic on the foot end; the name was incised on two coffins, and written in black on the third.²⁸

Five pottery sherds, or mummy tags, inscribed with the name of the deceased, are associated with the clay coffins in the Cimetière Araméen.²⁹ Three of these sherds are roughly trapezoidal in shape, and two are roughly triangular. In three cases the sherd was placed on the chest of the deceased and the inscriptions on the sherds matched those on the coffins.³⁰ The inscriptions are written in black ink, and name two males, one female, and their fathers. The names are a mixture

22 D. Aston, “Dynasty 26, Dynasty 30, or Dynasty 27? In Search of the Funerary Archaeology of the Persian Period”, in *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, eds. A. Leahy and J. Tait (London: Egypt Exploration Society, 1999), 19.

23 T.I. Rzeuska, “The Pottery”, in *Saqqara III: The Upper Necropolis*, ed. K. Myśliwiec (Warsaw: Editions Neriton, 2008), 444.

24 Kowalska et al., “Catalogue of Burials”, 81, and fig. 44. See also K. Myśliwiec, *The Twilight of Ancient Egypt* (Ithaca: Cornell University Press, 1998), pl. IX.

25 Kowalska et al., “Catalogue of Burials”, 249 and fig. 301.

26 Cairo Museum JE 55247, SR 4366. Only the very end of the coffin with the inscription, which reads “Shara son of Pasi”, was saved and placed in the museum. See Aimé-Giron, *Textes*, no. 108; and Porten/Yardeni, *TAD*, D18.4.

27 W. Kornfeld, “Aramäische Sarkophage in Assuan”, *WZKM* 61 (1967): 9-16.

28 Winnicki, “Aramäische Sarkophage in Assuan”, 10-12. See also G. Vittman, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 2003) 113-114.

29 Aimé-Giron, *Textes*: 107; Porten/Yardeni, *TAD*, D19.1-5.

30 Aimé-Giron, *Textes*: 110, 111, 112; Porten/Yardeni, *TAD*, D18.7-9. The coffins themselves were not entered into the Cairo Museum collection, but only rectangular pieces cut from them bearing the inscriptions. Their museum numbers are: JE 55219, JE 55220, and JE 55223.

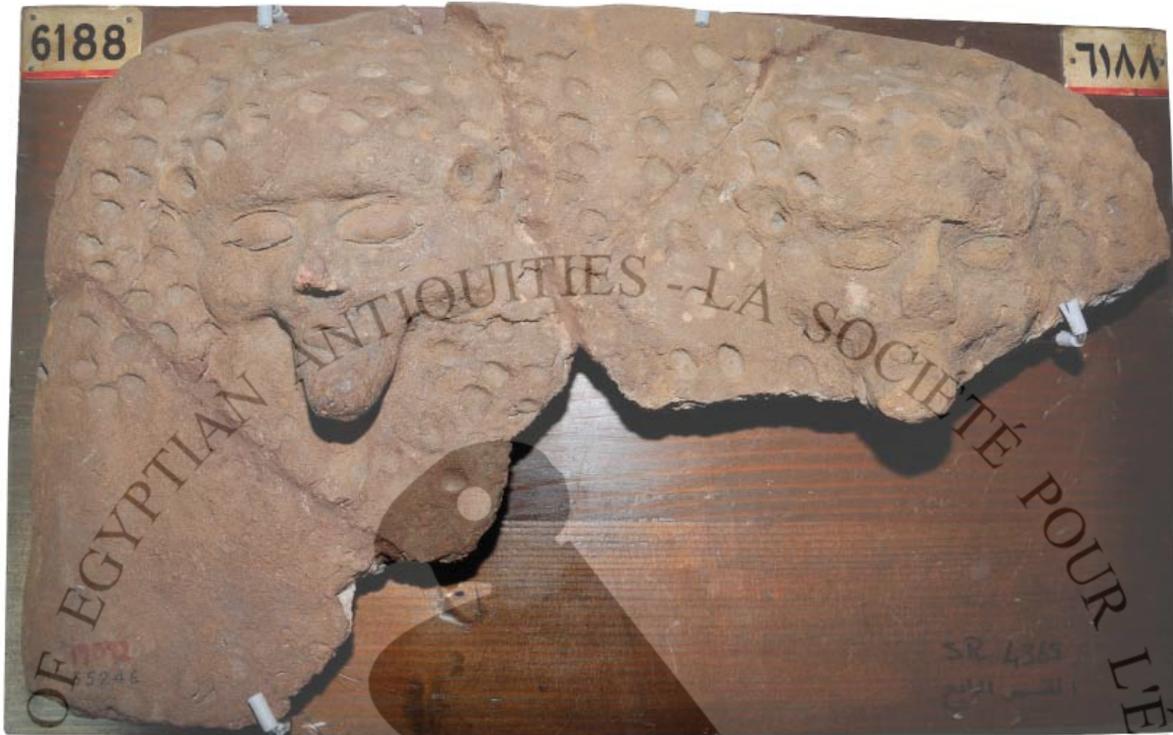


Plate 5- CG 17072 Upper part of clay coffin lid decorated with two faces.

of Aramaic, Egyptian and West Semitic.³¹

Only one of these mummy tag sherds, trapezoidal in shape, had a hole for string at the small end of the sherd.³² The name “Pahe son of Bagadata” is on the sherd’s front side, and the name “Bagafarnah son of Bagadata” is on the backside. What is interesting is that one son has an Egyptian name, Pahe, while the other son and the father have Persian names.³³ This intermingling of names in a family, even among siblings, is also found in the Aramaic papyri from North Saqqara.³⁴ Aimé-Giron suggests that these two sons of the same man must have been young and died at the same time.³⁵

Among the clay coffins in the Cairo Museum from the Cimetière Araméen is a fragmented head end of a lid, CG 17072 (see Plate 5) decorated with two faces.³⁶ Hair, created by fingertips pressed into the clay when it was wet, spreads completely across the piece. In the hair are two

31 See TAD, D19.3-.5, p. 250 for the names and the original Aramaic. There are other mummy tags said to have come from Saqqara, but which have been shown to be modern forgeries. See Porten and Yardeni, TAD, 299-300. Porten/Yardeni, TAD, D19.6 is a wooden label they say belongs to this group of tags.

32 JE 54159; Aimé-Giron, *Textes*, 105; TAD, 19.1, p. 249.

33 J. Tavernier, *Iranica in the Achaemenid Period: Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts* (Leuven: Peeters, 2008), 132-133 for Bagadata, and 134 for Bagafarna. For this mixture of names, also see B. Porten, “Egyptian Names in Aramaic Texts”, in *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, ed. K. Ryholt (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2002), 300.

34 J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqara* (London: Egypt Exploration Society, 1983), 9.

35 Porten/Yardeni, TAD, 249; Aimé-Giron, *Textes*, no. 105, 103-104.

36 Sabbahy, *Catalogue General*, 37, pl. XII. Jéquier did not include a picture of this coffin in any of his reports.

identical, small faces with very pointed chins, perhaps meant to be chins with beards. The ears are very small and set too high on the heads; the eyes are large. Porten and Yardeni suggest that the inscribed sherd with two names originally came from this coffin.³⁷ This coffin is one of only two two-headed coffins known from ancient Egypt. The other double coffin is a wooden one from the Roman period, second century A.D. It was also used to bury two boys.³⁸

The oldest use of mummy tags in ancient Egypt is possibly Saite in date,³⁹ but the majority of ancient Egyptian mummy tags are inscribed in Demotic or Greek, and are dated to the Ptolemaic or Roman Periods. These tags generally have a hole at one end for a string to attach to the mummy for purposes of identification.⁴⁰ Quaegebeur suggests that the tag, which in the Demotic examples has a religious formula written on it as well, can also serve as a kind of memorial; in this way it serves “as a cheap substitute for the grave stela.”⁴¹

There are two examples of stone markers, or very rudimentary stelae, with Aramaic inscriptions from Cimetière Araméen. One, described as a large, flat stone by Aimé-Giron, was said to have been found by Jéquier on the chest of a mummy in the Cimetière Araméen.⁴² It has since been lost. Another roughly round-topped piece of limestone with an Aramaic name also came from this cemetery, although it is not clear if it had been placed in a coffin.⁴³

Borchardt’s excavations at the Old Kingdom pyramid complex of King Neferirkare at Abusir uncovered a comparable cemetery, dating Late Period to Ptolemaic-Roman times, in the sand covering the remains of the funerary temple.⁴⁴ Among the coffins were four in clay, two with large faces on otherwise flat lids, and two with lids that had no faces at all. Borchardt states he also found burials without coffins, as well as mummies with cartonnage in wooden coffins. He mentions no objects from this cemetery except for a piece of limestone, found next to one of the burials, with an Aramaic inscription naming the deceased and father.⁴⁵ There is also a block of limestone preserved in the pyramid’s funerary temple carved with the name of an Aramaic man and his father;⁴⁶ this inscription could have marked a burial as well.⁴⁷

Jéquier states that the clay coffins with Aramaic inscriptions were a small part, perhaps ten

37 Porten/Yardeni, *TAD*, 238.

38 B. Manley and A. Dodson, *Life Everlasting: National Museum Scotland, Collection of Ancient Egyptian Coffins* (Edinburgh: National Museum, Scotland, 2010), A.1956.357 A, no. 61,141-2. There is a depiction of an offering scene with a double coffin in a later Eighteenth Dynasty tomb at Saqqara. See A. Zivie, *La Tombe de Thoutmes* (Toulouse: Caracara Edition, 2013), fig. 10.

39 J. Quaegebeur, “Mummy Labels: An Orientation”, in *Textes Grecs, Démotiques et Bilingues*, ed. E. Boswinkel and P.W. Pestman (Leiden: Brill, 1978), 232-259.

40 For the various shapes, and a discussion of usage, see C. Arlt, *Deine Seele Möge Leben für Immer und Ewig: Die Demotischer Mumienschilder im British Museum* (Leuven: Peeters, 2011), xi, and 1-4.

41 Quaegebeur, “Mummy Labels”, 237, mentions a second function of the tags, “that of shipping tag or bill of lading” for mummies who had to be shipped for burial.

42 N. Aimé-Giron, “Adversaria semitica”, *BIFAO* 38 (1939): 46, no. 118.

43 Aimé-Giron, *Textes*, no. 102; Porten/Yardeni, *TAD*, D21.2.

44 L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Nefer-ir-ke-Re* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1909), 75-79.

45 Borchardt, *Das Grabdenkmal*, 79, fig. 96. See also Porten/Yardeni, *TAD*, D21.1.

46 J. Dušek and J. Mynářová, “Phoenician and Aramaic Inscriptions from Abusir”, in *In the Shadow of Bezalel. Aramaic, Biblical, and Ancient Near Eastern Studies in Honor of Bezalel Porten*, ed. A. Botta (Leiden: Brill, 2013), 67-69. See photo in M. Verner, *Forgotten Pharaohs, Lost Pyramids: Abusir* (Prague: Škodaexport, 1994), 93.

47 There are examples of inscribed and decorated Aramaic stelae, some from Saqqara, but not found *in situ*. See B. Porten and J. Gee, “Aramaic Funerary Practices in Egypt”, *World of the Aramaeans Vol. 2: Studies in Honor of*

percent, of the total number of clay coffins he found at the Cimetière Araméen, but he never gives a total number of the clay coffins he discovered, or a total of all the coffins.⁴⁸ If his ten percent estimate is correct, this cemetery included 140 burials in clay coffins, and an unknown number of wood and limestone ones. Jéquier says that because of the lack of any other inscriptions, the cemetery is probably not an Egyptian one, but a foreign one, or else for the lower classes, as well as foreigners.

In the Late to early Ptolemaic Period, an extensive cemetery spread throughout the Saqqara plateau.⁴⁹ An examination of the other contemporary, non-elite cemetery areas shows that they, and the Cimetière Araméen, are in general very much alike in terms of their funerary material. The area around the Teti Pyramid had two excavations in the earlier 1900's that uncovered burials associated with Persian Period pottery. Quibell reported 36 burials in poor quality wooden coffins, with faces and wigs modeled in clay, or wooden coffins covered in clay, which were buried in pits dug in the ground.⁵⁰ The bones were in poor condition, and there were not many objects outside of beads, which were frequent, and a few pots. Only two proper names were found, both Egyptian, but they were on bead plaques in a necklace, found with two rings in a child's burial.⁵¹

Working on the north side of the pyramid, Quibell found a cemetery of 171 anthropoid wooden coffins, well made, but most not decorated. A few of the coffins were poorer quality, with faces and wigs modeled out of mud. According to the excavation report, "Objects in or near these coffins were remarkably few".⁵² No inscriptions or personal names were found.

Area 5 of the Anubieion at Saqqara produced 134 burials, for the most part in mud coffins, with the mud "frequently modeled over the corpse".⁵³ Mummification was rare and poorly done. Only 36 burials had an object, for the most part a wedjat eye. Nine mummy tags were found, eight of wood and one of polished bone. They were trapezoidal or rectangular in shape, and all but two had a hole for string. There were no visible inscriptions on any of the tags. There were also no inscriptions on the coffins giving personal names. The pottery from the layer in which the burials were found probably dates to the first half of the fourth century; a Persian Period pottery vessel accompanied one burial.⁵⁴ These burials and the ones discussed just above by the Teti pyramid are contemporary, and all of them should be dated in the range of the fifth to the fourth century BC.⁵⁵

To the north at Giza, Late Period burials covered areas of the Old Kingdom workmen's settlement south of the Wall of the Crow, and they were also found in an area called the West Dump. A

Paul-Eugene Dion, ed. J.L. Koosed (London: Continuum International Publishing, 2001), 283-301; H. Donner, "Elemente ägyptischen Totenglaubens bei den Aramäern Ägyptens", in *Religions en Égypte Hellénistique et Romaine*, ed. P. Derchain (Paris: Presses Universitaires de France, 1969), 35-44; S. Caramello, "The Reception of the Egyptian Funerary Cult by the Near Eastern Communities in the Memphis Area", in *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists*, *Studia Aegyptiaca* 18 (Budapest: La Chaire d'Égyptologie, 2007), 67-69.

48 Jéquier, *Deux pyramides*, 52.

49 L. Giddy, *The Anubieion at Saqqara II: The Cemeteries* (London: Egypt Exploration Society, 1992), 90.

50 J.E. Quibell, *Excavations at Saqqara (1905-1906)* (Cairo: French Institute, 1907), 8-11.

51 Quibell, *Excavations at Saqqara (1905-1906)*, 8.

52 J.E. Quibell and A.G.K. Hayter, *Teti Pyramid, North Side* (Cairo: French Institute, 1927), 3-6. There were 14 assorted objects, mostly rings and amulets, and 9 pots.

53 Giddy, *The Anubieion*, 89.

54 Giddy, *The Anubieion*, 88.

55 D. Aston and D. Jeffreys, *The Survey of Memphis III: Excavations at Kom Rabia (Site RAT): Post-Ramesside levels and Pottery* (London: Egypt Exploration Society, 2007), 81.

total of 126 mud coffins were found, some of which had been painted.⁵⁶ Parts of offering formulae could be read on a few of the painted coffins, but there were no personal names. Near the burials discovered south of the Wall of the Crow were three caches of Persian Period amphorae,⁵⁷ and a large pottery jar, “either a Persian import or a copy”, accompanied one burial, Burial 398.⁵⁸ Beads and amulets were found, particularly with the burials of children.

In general, the funerary material found in the Cimetière Araméen fits in with the other contemporary Memphite cemeteries discussed, although certain details differ. One thing that all these cemeteries had in common was a scarcity of pottery. Another feature in common was the lack of funerary objects. Giza, where the burials had numbers of beads and amulets, was the only exception. The range of materials used for coffins was similar, although while the Cimetière Araméen had coffins of stone, wood and clay, the other cemeteries used wood and clay, or mostly just mud. The Cimetière Araméen burials had some mummification of the body and use of cartonnage, which was also found at Abusir and West Saqqara. Mummy tags and mummies with a wreath on their head were found at both the Cimetière Araméen and West Saqqara.

Most significant for the purpose of this study is the fact that the few personal names attached to burials in any of these cemeteries were all written in Aramaic. Fourteen clay coffin inscriptions, five inscribed mummy tags, and two stone markers were found at the Cimetière Araméen, and another two stone markers were discovered at Abusir. While there must have been burials of Aramaeans lacking inscriptions, the fact that the only inscriptions found were in Aramaic must reflect the desire to express an ethnic identity in burials that conformed to Egyptian funerary tradition.⁵⁹ Caramello believes that the people buried in these coffins adopted aspects of Egyptian religion, particularly the belief in Osiris and the afterlife, as well as Egyptian funerary culture, while at the same time they “wanted to show clearly their Semitic origins”.⁶⁰ It does appear from the texts and scenes on the Aramaic stelae found in Egypt⁶¹ that the Aramaeans understood and used the basic funerary formulae of the ancient Egyptians,⁶² and they participated “in the Egyptian afterlife according to Egyptian practices described in Egyptian terms”.⁶³

Unfortunately, there seems to be very little known about Aramaean burial practices or funerary beliefs. Lipiński, in his synthesis of Aramaean history, states that the lack of studies on the subject “does not allow us to treat this question in a satisfactory way”.⁶⁴ The difficulty in pointing

56 J. Kaiser and J. Karlsson, *The Giza Plateau Mapping Project: The Late Period Mud Coffin Catalogue* (unpublished manuscript).

57 “2000 Years Later: Slipper Coffins and Amphorae Buried in TBLF”, *Aeragram: Newsletter of the Ancient Egypt Research Associates* 2 No. 2 (1998):10.

58 M. Lehner, M. Kamel, and A. Tavares, *Giza Plateau Mapping Project, Season 2005, Preliminary Report: Giza Occasional Papers* 2 (AERA, 2006), 32.

59 For ethnicity see “Ethnicity and Material Culture” in S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity* (London: Routledge, 1997), 106-127; P. Ucko, “Ethnography and Archaeological Interpretation of Funerary Remains”, *World Archaeology*, 1 No. 2 (1969): 262-280; C. Riggs and J. Baines, “Ethnicity”, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2012: (<http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002bpmfm>)

60 S. Caramello, “Aramaic-speaking people in Egypt: religion and ethnicity”, in *Tenth International Congress of Egyptologists: Abstracts of Papers* ed. P. Kousoulis (Rhodes: University of the Aegean, 2008), 39-40.

61 See ft. 45 above.

62 Donner, “Elemente Ägyptischen Totenglaubens”, particularly the conclusion, 44.

63 Porten/Gee, “Aramaic Funerary Practices in Egypt”, 302.

64 E. Lipiński, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion* (Leuven: Peeters, 2000), 636.

out Aramaean material culture in the Cimetière Araméen is paralleled in an excavation at the Iron Age cemetery of Tell Shiukh Fawqani in Syria, where "textual evidence clearly shows the massive presence of Aramaeans", while they "remain elusive in many respects, and more particularly in their material culture".⁶⁵ The site report concludes that the Aramaeans were "inclined to adopt other cultural features".⁶⁶ Szuchman also reaches such a conclusion in his work on the material culture of Bît Zamani.⁶⁷

The Aramaeans were one of a number of foreign ethnic groups who came to Egypt in the Late Period. These foreigners tended to be merchants or mercenaries, and the evidence for them, whether Aramaean, Carian, Babylonian, Moabite, Lydian, or otherwise, has been found mostly in the area of Memphis.⁶⁸ The origin and early history of the Aramaeans is not entirely clear, but the "first incontestable use of the name 'Aramaean' occurs in the inscriptions of Tiglath-pileser I of Assyria (1114-1076 B.C.)."⁶⁹ The Assyrian Empire began to use Aramaic as its official language in the 8th century B.C. "as part of their political strategy for integrating the western provinces into the empire".⁷⁰ The dialects of Aramaic were standardized at this time, and the resulting "Imperial Aramaic" continued in use under the Babylonians and Persians,⁷¹ so that with the Persian conquest of Egypt, Aramaic was the official administrative language of the 27th Dynasty.⁷²

Thompson discusses the cosmopolitan nature of Memphis at this time, and the many Aramaic documents that were "a product of a well-embedded administration that utilized Aramaic speakers and scribes up and down the Nile and at the major guardhouses".⁷³ She concludes, however, that "throughout the period of both Persian and Ptolemaic rule, the language of the majority remained Egyptian".⁷⁴ Ray, who in a discussion of literacy in Late and Persian Period Egypt, states "the evidence from the various foreign communities in Late Period Egypt shows a consistent pattern of adaptation to, and adoption of, Egyptian culture and ways of thought", backs up this view of Egyptian cultural domination.⁷⁵ But, while it is clear that the individuals buried in the Cimetière Araméen adopted Egyptian funerary material culture, using anthropoid clay coffins and mummification, it is also clear that they chose to make a statement of their ethnic identity. The only inscriptions from the non-elite Late Period to Ptolemaic Saqqara cemeteries, most numerous at the Cimetière Araméen,

65 A. Tenu, "Assyrians and Aramaeans in the Euphrates Valley Viewed from the Cemetery of Tell Shiukh Fawqani (Syria)", *Syria* 86 (2009): 95.

66 Tenu, "Assyrians and Aramaeans", *Syria* 86: 96.

67 J. Szuchman, "Bît Zamani and Assyria", *Syria* 86 (2009): 62.

68 J. Johnson, "Ethnic Considerations in Persian Period Egypt", in *Gold of Praise: Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, ed. E. Teeter and J. A. Larson (Chicago: Oriental Institute, 1999), 214. Also see the discussion in J.B. Segal, *Aramaic Texts from North Saqqara* (London: Egypt Exploration Society, 1983), 7-11.

69 Lipiński, *The Aramaeans*, 35. See also H. Sader, "The Aramaean Kingdom of Syria: Origin and Formation Processes", *Ancient Near Eastern Studies*, Supplement 7 (2000), 61-76.

70 W. Schniedewind, "Aramaic, The Death of Written Hebrew, and Language Shift in the Persian Period", in *Margins of Writing, Origins of Culture*, ed. S. Sandars (Chicago: Oriental Institute, 2006), 142.

71 Schniedewind, "Aramaic, The Death of Written Hebrew, and Language Shift in the Persian Period", 142-43.

72 See J. Ray, "Literacy and Language in Egypt in the Late and Persian Periods", in *Literacy and Power in the Ancient World*, ed. A. K. Bowman and G. Wolf (Cambridge: University of Cambridge Press, 1994), 51-66.

73 D. Thompson, "The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic, and Greek Documentation", in *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. R. Bagnall (Oxford: Oxford University Press, 2009), 399.

74 D. Thompson, "The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic, and Greek Documentation", 399.

75 Ray, "Literacy in Egypt in the Late and Persian Periods", 57.

are written in Aramaic and state the name of the deceased and their father; clearly this identification, including the language in which it was written, must have been purposeful and meaningful.



Radiological assessment of two pseudo-mummies from the National Museum of Lithuania

Dario Piombino-Mascali,^{*}
 Rimantas Jankauskas,^{*} Aldona Snitkuvienė,^{**} Lidija
 McKnight,^{***} Marcello Longo,^{****}
 Sveva Longo^{****}

Abstract: This paper documents the radiological investigation of two pseudo-mummies with human-faced plaster masks from the collections of the National Museum of Lithuania in Vilnius. Following initial study using conventional radiography in 2000, the enigmatic artefacts were subjected to CT scanning in 2013 to allow increased visualisation of their contents and the methods employed in their construction.

The radiological investigation revealed that the first mummy was constructed entirely from an organic compound of unknown origin. The second appeared to be constructed from linen bandages and human bones.

Résumé : Cet article traite de l'examen radiologique de deux pseudo-mummies arborant un masque de plâtre à visage humain provenant de la collection du Musée National de Lituanie à Vilnius. Suite à une première étude utilisant la radiographie conventionnelle réalisée en 2000, les énigmatiques artefacts furent soumis à un examen tomographique en 2013 pour permettre une visualisation accrue de leurs contenus et des méthodes employées dans leur fabrication. L'examen radiologique a révélé que la première momie a été entièrement fabriquée à partir d'un composant organique d'origine inconnue. Quant à la seconde, elle a été fabriquée à partir de bandes de lin et d'ossements humains.

Keywords/Mots clefs: pseudo-mummies/pseudo-momies, radiology/radiologie, Egypt/Égypte, Lithuania/Lituanie

Introduction

The term 'pseudo-mummy' is often used to describe mummies with unusual external appearance or contents. These mummies are often referred to, rather ambiguously, as 'fakes'¹. This implies that they were manufactured fraudulently in antiquity, or in more recent times

^{*}Department of Anatomy, Histology and Anthropology, Faculty of Medicine, Vilnius University, Vilnius, Lithuania. (dario.piombino@mf.vu.lt)

^{**}MK Čiurlionis National Museum of Art, Kaunas, Lithuania.

^{***}KNH Centre for Biomedical Egyptology, Faculty of Life Sciences, University of Manchester, Manchester, UK.

^{****}Neuroradiology Unit, Department of Biomedical Sciences and Morphological and Functional Imaging, University of Messina, Messina, Italy.

1 Salima Ikram, Aidan Dodson, *The mummy in ancient Egypt* (Cairo: AUC Press, 1998).

as curios, produced in response to a demand for Egyptian antiquities. In Egyptology, the term has been used to describe ancient composite mummies from the Graeco-Roman Period such as those discovered at Ismant el-Kharab². It has also been used to denote mummies produced in Europe since the Middle Ages from recently deceased bodies, which were treated and embalmed in order to resemble ancient mummies and used to create mummy powder employed for therapeutic purposes³.

In this paper, the term 'pseudo-mummy' is used to denote a group of objects, usually small in dimension (commonly measuring around 50cm in length) with human facial features. Visually, these appear to be the mummified remains of children; however, radiology confirms that they contain either random bones, of human or animal origin, or no skeletal material whatsoever⁴. These mummies have been identified in several collections, including those in Sweden, Russia, England, Holland, Poland, Austria, Hungary, Italy and the Vatican⁵. It is the authors' belief that these are interesting artefacts with much to tell us about mummy manufacture in Egypt.

The application of radiological methods is widely reported in the field of mummy studies, where the non-invasive analysis of wrapped, human and animal mummy bundles is favoured over destructive techniques⁶. The first application of X-rays in the study of human and animal mummies was performed by Walter König (1859-1936) in 1896 with the first application of computed tomography (CT) to investigate human mummies reported in 1979⁷. In 1987, the discipline known as palaeoradiology - the study of archaeological remains such as mummies, skeletal remains and fossils using radiological imaging methods, including X-ray, CT and magnetic resonance imaging (MRI) - was established. Although both conventional X-ray and CT technology allow non-invasive assessment of the skeleton, CT allows, in addition, cross-sectional visualisation of the soft tissues and internal body cavities. Further advantages of CT include superior contrast without superimposition to allow the visualisation of structures which may otherwise appear distorted by overlying embalming materials and linen wrappings. Post-processing software further increases visualisation by allowing the data to be viewed in different planes and through the creation of three-dimensional models⁸.

Materials and Methods

Two pseudo-mummies (IM 6286 and 6287) (Fig. 1-2) resembling Graeco-Roman child mummies were donated to the Museum of Antiquities of Vilnius by the collector Count Michał Tyszkiewicz (1828-1897), following his return from Egypt in 1862⁹. In 2000, the artefacts, measuring 53 x 13.5 x 10cm and 49 x 13 x 10cm respectively, were studied using conventional radiography

2 Arthur C. Aufderheide et al., "Human mummification practices at Ismant el-Kharab". *JEA* 85 (1999), 197-210.

3 Plinio Prioreschi, *A history of medicine* (Omaha: Horatius Press, 1996), Volume 1.

4 Renate Germer et al., "Pseudo-mumien der ägyptischen Sammlung Berlin". *SAK* 21 (1994), 81-94.

5 Two such mummies have been recently investigated by Dr Alessia Amenta, curator of the Egyptian Department at the Vatican Museums, who kindly provided the authors of this paper with important information.

6 Arthur C. Aufderheide, *The Scientific Study of Mummies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

7 Jeremy J. O'Brien et al., "CT imaging of human mummies: a critical review of the literature". *Int J Osteoarchaeol* 19 (2009), 90-98.

8 Rethy K. Chhem, Don R. Brothwell, *Paleoradiology: imaging mummies and fossils* (Berlin: Springer, 2008).

9 Aldona Snitkuvienė, *Lietuva ir senovės Egiptas* (Kaunas: Nacionalinis MK Čiurlionio dailės muziejus, 2011).



Fig. 1, image of mummy IM 6286.



Fig. 2, image of mummy IM 6287.

(Fig. 3-4). The verso aspect of both artefacts showed areas of visible damage. In the same year, one of the two specimens was loaned to the MK Čiurlionis National Museum of Art, Kaunas, where it remains on display.

Conservators at the National Museum of Lithuania studied both mummies in 2011 to determine their state of preservation and the materials used in their construction. Both of the linen-wrapped artefacts had been coated with gum Arabic at the time of construction, and displayed a facial mask with human facial features made from gypsum. A further layer of gum Arabic was applied as a form of sealant to the sides of the face following the positioning of the mask. Presently, this layer appears cracked in places on both bundles. Micro-chemical analysis of small samples removed from IM 6286 revealed the presence of chalk, animal protein and a variety of pigments including red iron, soot and Egyptian blue. Samples analysed from IM 6287 provided inconclusive identifications. IM 6287 showed evidence of two areas of damage to the rear aspect of the bundle, one of which had been covered with a page taken from a printed book containing text written in



Fig. 3, conventional radiograph of mummy IM 6286.

Fig. 4, conventional radiograph of mummy IM 6287.

old Cyrillic, a writing style abandoned after the Russian Revolution in 1917.

The mummies were studied using radiological protocols implemented for the Lithuanian Mummy Project¹⁰. Mummy IM 6286 was scanned in 2013 at the Vilnius Medea Clinic with a slice thickness of 1mm. Mummy IM 6287 was scanned at the Department of Radiology, Lithuanian University of Health Sciences, Kaunas¹¹, with a slice thickness of 1.25mm. The radio-density of structures and anomalies was assessed using their Hounsfield Unit (HU) values, a quantitative scale of radio-density routinely applied by radiologists in CT investigations¹².

Results

Multi-planar reconstruction of the scan data provided interesting results. Firstly, mummy IM 6286 was found to contain no skeletal material, but appeared to be filled with a sedimentary mate-

10 Dario Piombino-Mascoli et al., “From Egypt to Lithuania: Marija Rudzinskaitė-Arcimavičienė’s mummy and its radiological investigation”. In: Salima Ikram et al., (eds), *Egyptian Bioarchaeology: humans, animals, and the environment* (Leiden: Sidestone Press, 2015), 95-104.

11 Dario Piombino-Mascoli et al., “Ancient Egyptians in Lithuania: a scientific study of the Egyptian mummies at the National Museum of Lithuania and the MK Čiurlionis National Museum of Art”. *Papers on Anthropology* XIII(1) (2014), 127-134.

12 Theodor and Jörg Laubenberger, *Technik der medizinischer Radiologie: Diagnostik, Strahlentherapie, Strahlenschutz für Ärzte, Medizinstudenten und MTRA*. 7. überarbeitete Auflage (Köln: Dt.Ärzte-Verlag, 1999).

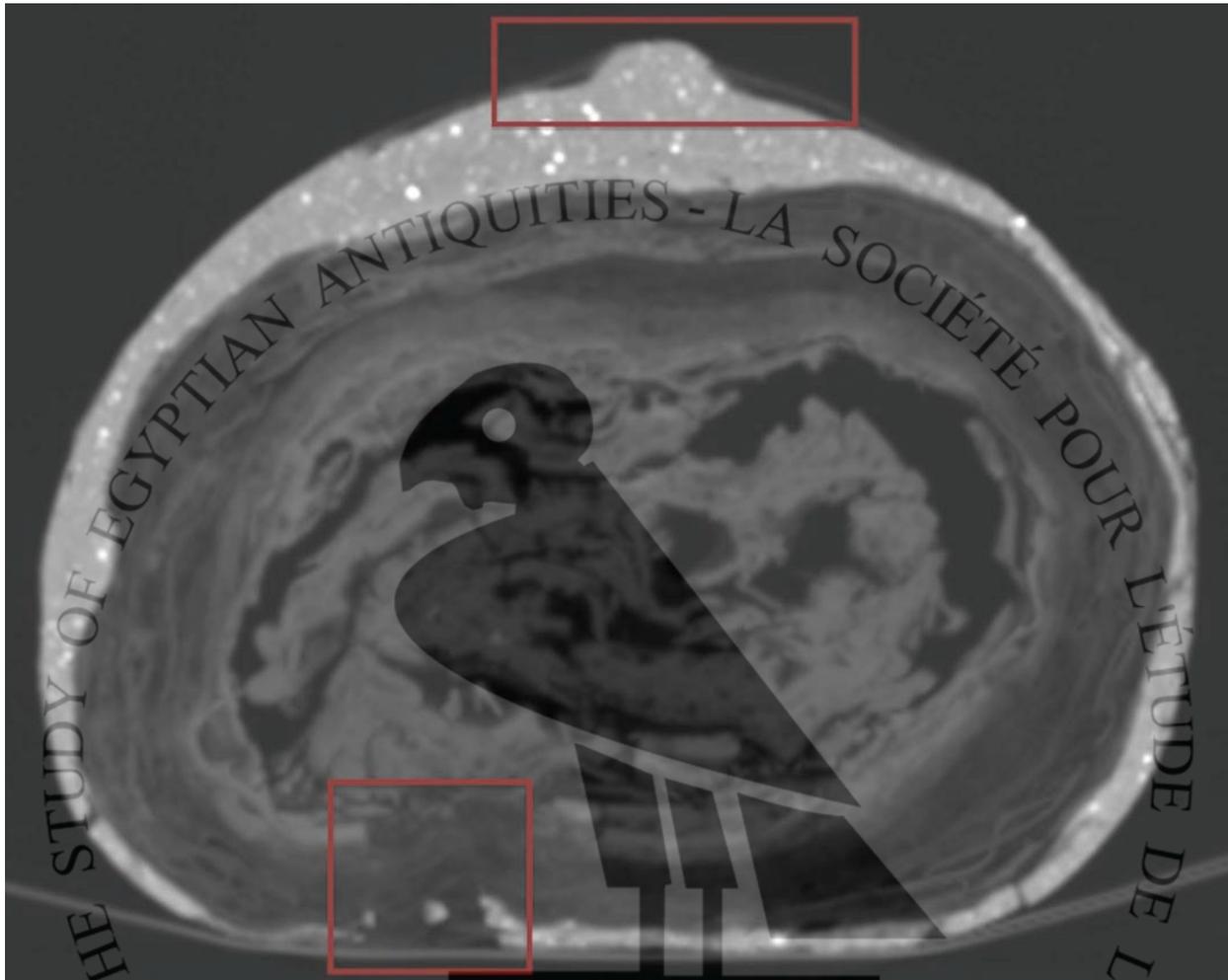


Fig. 5. CT image of mummy IM 6286, detail of the facial lamina and the damaged area at the rear.

rial, the nature of which could not be identified using radiology alone. A 'foil' was identified over the plaster of the facial mask, although it was not possible to identify the material from which this was made using radiology. The placement of this layer, between the plaster and the coloured pigment, suggests that it may have acted as a form of support. To the rear of the head, the stucco layer appeared significantly thinner and fractured. Air voids were visible as radiopacities within the centre of the bundle, indicating that the contents are likely to be mobile within the confines of the wrappings. This further indicates that the item has sustained some damage (Fig. 5-6).

Imaging of the second mummy IM 6287 revealed that the item was constructed entirely from linen bandages. Notably, visualisation of the distal portion revealed the presence of a clearly defined linen bundle; the proximal section, however, appeared to be filled with the same bandages from which the bundle was formed. Phalanges from a human hand were visible in an area restricted to

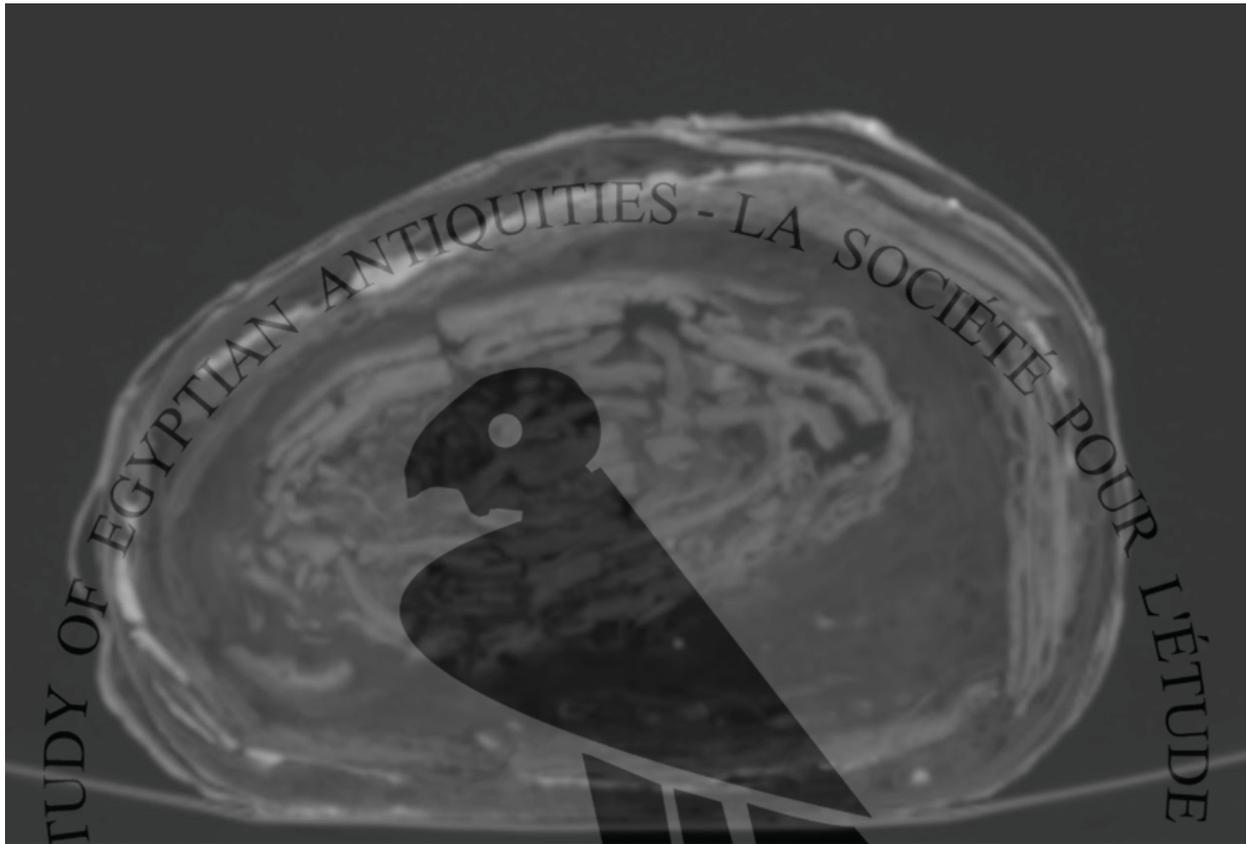


Fig. 6. CT image of mummy IM 6286, detail of the inside.

the distal section of the bundle representing the 'feet'. The rest of the bundle was devoid of skeletal material, appearing instead to be constructed from a granular material, possibly mud. Additionally, a 'foil' was present over the face, although, as in the case of mummy IM 6286, it was not possible to measure the thickness or to establish the material from which it was made. The material used to form the core of the bundle showed varying radiopacity values. A thicker radiopaque layer was visible located between the core and the external linen wrappings. It was not possible to determine the construction material, although its placement indicates that it was most likely intended to act as a structural support (Fig. 7-8).

Discussion

Pseudo-mummies were reported as early as the late 18th century. In 1794, the German anthropologist Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) categorised a number of the mummies he dissected whilst in England as pseudo-mummies, or as he called them, *scathed puppets*. One of these mummies fits the description of the objects concerned in this article, in that it was formed from linen bandages, was painted and gilded on the upper aspect, and showed the typical plaster mask. The body of this bundle consisted of a fragment of material from another body, impregnated

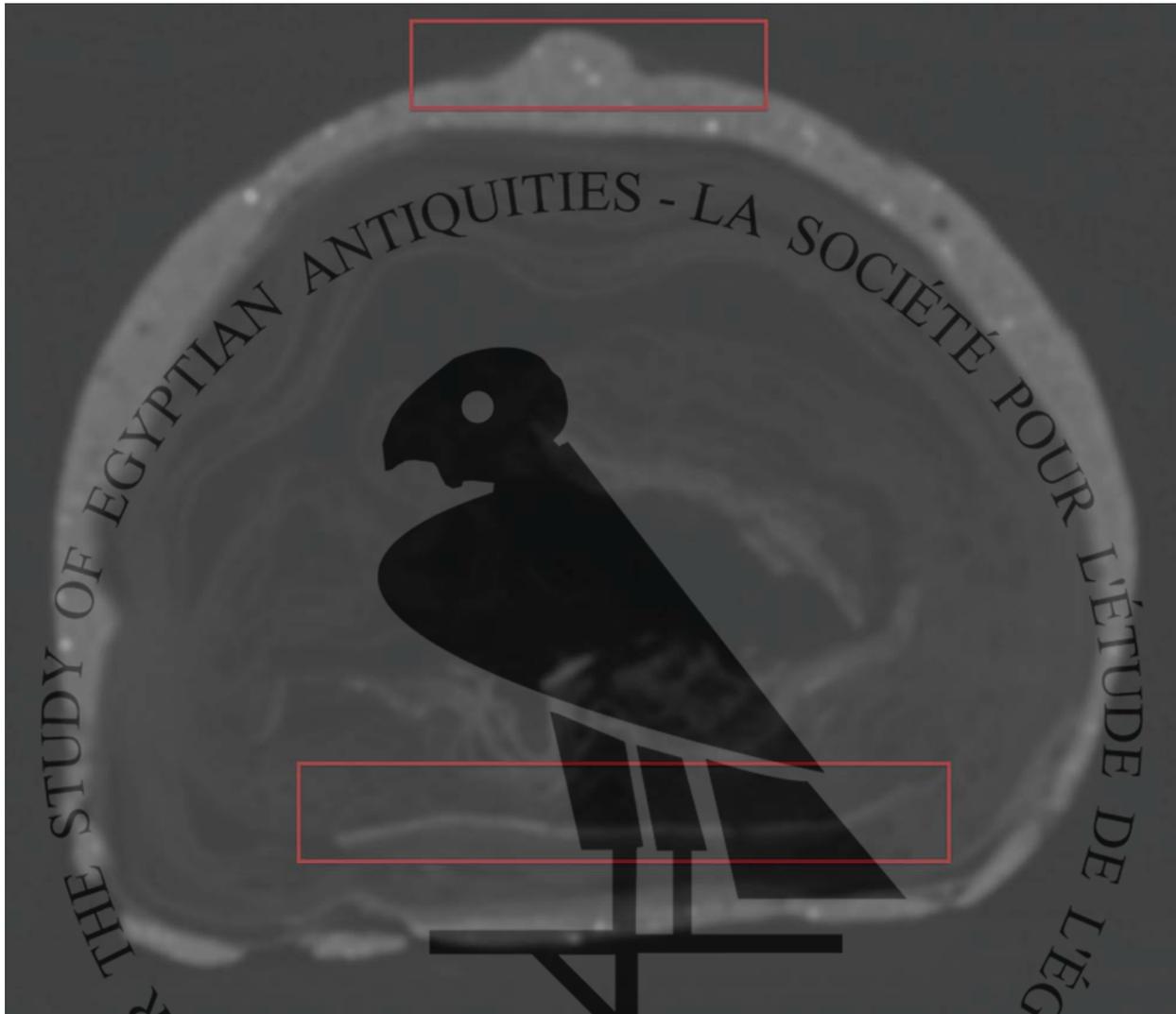


Fig. 7, CT image of mummy IM 6287, detail of the facial lamina and the thicker layer at the rear.

with resin. Two more artefacts displaying the same human facial features were analysed, with one found to contain the bones of an ibis (*Threskiornis aethiopicus*) and the other a human humerus¹³.

Thomas Pettigrew (1791-1865), an authoritative scholar and avid promoter of mummy unrollings¹⁴, described the presence of some *deceptive mummies*¹⁵ that he acquired in England in his landmark publication 'A History of Egyptian Mummies'. Although believed to belong to children, autopsy revealed they were pseudo-mummies, one of which displayed a plaster mask but was filled

13 John F. Blumenbach, "Observations on some Egyptian mummies opened in London". *Phil Trans R Soc Lond* 84 (1794), 177-195.

14 Gabriel Moshenska, "Unrolling Egyptian mummies in nineteenth-century Britain". *BJHS* 47 (2014), 451-477.

15 Thomas J. Pettigrew, *A History of Egyptian Mummies* (London: Longman, 1834), 227-230.



Fig. 8, CT image of mummy IM 6287, detail of the thicker layer at the rear of the object.

with sawdust, linen fragments, a stick and feline vertebrae.

In the case of IM 6287 there is limited evidence of skeletal material, and the rest of the content appears composed entirely of bandages with a thicker layer at the rear, presumably to support the entire artefact. IM 6286 was found to contain no skeletal material. Instead, the artefact was con-

structed from an unidentifiable sedimentary material, which appeared dark in colour with a variety of densities. The HU value of this material appeared similar to that expected from tar, pitch or mud. Unfortunately, it was not possible using radiology alone to determine the nature of the inner content accurately. Further scientific investigation would require invasive sampling to be undertaken which was not possible due to ethical constraints.

The distinguishing feature of these two mummies is the foil visible over the facial masks. CT alone did not allow positive identification of this material beyond the fact that it appears to be a radiodense element. Previous studies of similar artefacts have revealed the application of a thin tin layer¹⁶, so it is hypothesised that this could also be the case with these items. Tin could be applied in order to resemble gold and to impart a metallic appearance to inexpensive objects, as witnessed by Italian artist Cennino Cennini (1370-1440)¹⁷. In this specific case, it is possible that the addition of a thin layer onto the face of the items prevented deterioration, consolidating the form of the modelled facial features.

Conclusion

The radiological examination of two mummified artefacts displaying human facial features in the form of a modelled plaster mask established their classification in the pseudo-mummy category. The presence of human skeletal elements within one bundle is in direct comparison to artefacts of similar aesthetic dissected in the 18th and 19th centuries. The authors hypothesise that the radiodense layer of unknown composition overlying the gypsum of the mask on both artefacts was employed to consolidate the underlying plaster used in its construction. This layer and the addition of coloured pigments in the overlying layer would have made the artefact appear realistic and aesthetically pleasing.

This preliminary report presents the radiological assessment of these artefacts and further scientific analysis is necessary to establish the materials used in their composition. Should minimally-invasive sampling be allowed in the future, microscopic analysis of the gypsum mask would determine the nature of the radiodense 'foil' and the pigments used for decoration.

16 Lidija M. McKnight et al., "The weird and the wonderful – the scientific study of a miniature mummy". *Papers on Anthropology* XIII(1) (2014), 97-107.

17 Cennino Cennini, *Il libro dell'arte*, a cura di Fabio Frezzato (Milan: Neri Pozza, 2009).

Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages

Cloé Caron

Résumé: C'est dans les Textes des Sarcophages qu'est pour la première fois attestée une conception anthropogonique qui sera largement diffusée pendant un peu plus de deux millénaires. Selon cette conception, l'homme est créé par les larmes du dieu créateur Atoum. Cette association entre les hommes et les larmes trouve son origine dans la langue égyptienne elle-même. En effet, cette association résulte d'un jeu de mots entre les termes « larme » et « hommes », très proche phonologiquement. Cet article s'intéresse à la signification profonde de ce jeu de mots qui divise les égyptologues. Pour certains, en plus de dévoiler l'origine de l'homme, ce calembour voudrait également rendre compte d'une condition de tristesse inhérente à l'humanité. Nous sommes d'avis que cette idée d'homme de tristesse ne correspond pas au tableau cosmogonique général. Cette image nous semble, en fait, plutôt être le témoin de la consubstantialité de l'homme avec le divin.

Abstract: Within the Coffin texts is found the first statement of an anthropogonic conception which was then widespread for more than two millennia. Following this idea, man was conceived by the tears of Atum, the creator-god. This peculiar association between man and tears first originated in the Egyptian language itself. Indeed, the words tear and man are, in middle Egyptian, almost identical. This article focuses on the meaning of this wordplay which divides Egyptologists. For some, in addition to revealing the origin of man, this wordplay would also reveal a condition of sadness inherent to humanity. We believe that this idea of men of sadness does not match with the general cosmogonic picture. In fact, the image of men of tears seems rather to witness the consubstantiality of man with the divine.

Mots-clés/Keywords: Anthropogony/anthropogonie, tears/larmes, wordplay/jeux de mots, creations by body fluids/créations par fluides corporels, consubstantiality/consubstantialité.

Introduction

C'est au sein des Textes des Sarcophages (TS) qu'est pour la première fois attestée l'une des conceptions anthropogoniques égyptiennes des plus répandues à savoir que les hommes ont été créés par les larmes d'Atoum, comme en témoigne cet extrait tiré de la toute fin du célèbre Monologue du dieu-créateur¹ :



¹ Cet article est tiré de mon mémoire de maîtrise effectué sous la direction de Dr Jean Revez : Cloé Caron, *Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien (2040-1785)*, Mémoire de M.A. (histoire), Université du Québec à Montréal, Mars 2014, 167p.

šhpr~n=i ntr.w m fd.t=i iw rmt m rm.wt n irt=i

C'est de ma sueur que j'ai créé les dieux,

Alors que les hommes sont issus des larmes de mon œil !²

L'origine de cette conception est bien connue des égyptologues, ce mythe a en effet été élaboré à partir d'un jeu de mots entre les termes « larme », *rmt*, et « hommes », *rmt*, procédé linguistique par ailleurs fort courant dans les textes funéraires égyptiens. En vertu de la proximité phonologique entre les deux substantifs, les Égyptiens avaient imaginé un rapprochement mythologique entre les deux éléments, l'un étant dérivé de l'autre. C'est donc à partir du Moyen Empire que l'idée des hommes de larmes s'est propagée, si bien qu'elle est devenue une conception traditionnelle dans la pensée cosmogonique égyptienne. Encore à l'époque romaine, le démiurge continue de pleurer les hommes sur les murs des Temples d'Esna et d'Edfou³. Si les égyptologues s'entendent sur l'origine de cette conception cosmogonique particulière, sa signification ne fait cependant pas l'unanimité et deux tendances se dessinent.

Le premier groupe d'égyptologues considère que les larmes à l'origine des hommes sont empreintes de tristesse ou de rage et que cette charge émotionnelle influe sur la nature humaine. C'est E. Hornung qui, le premier, a suggéré cette interprétation⁴. En se basant notamment sur le TS 714 qui stipule que les larmes proviennent de l'œil du créateur affligé par une cécité temporaire⁵, il considère que la signification de cette création lacrymale est évidente : « [...] Man's origin means that he is destined never partake in the clear sight of god; affliction blights everything he sees, thinks and does. »⁶

L'égyptologue B. Mathieu abonde dans son sens. Pour lui, le jeu de mot mythique, révèle « [...] le caractère à la fois affectif et accidentel de [l']apparition de l'humanité : l'homme est né d'un chagrin. »⁷ Et d'ajouter, un peu plus loin, « [...] le mythe des hommes issus des pleurs du soleil présentait sans doute autre avantage de rendre compte, de façon cosmique, de la condition humaine et de fournir un modèle théologique du rapport nécessaire entre vie et souffrance. »⁸

S. Bickel partage aussi cette interprétation. Pour elle, la création par la sécrétion de larmes est analogue à la création par le crachat ou encore par la sueur⁹. Notant le jeu de mots qui est à l'origine des hommes de larmes, elle remarque que la création lacrymale par excellence est celle des hommes. Elle ajoute cependant que « [...] cette assonance est plus qu'un simple jeu, car elle renseigne sur l'identité substantielle de l'humanité et du créateur d'une part, et elle peut, d'autre part, faire

2 CT VII, 464g-465a [TS 1130] (version B9C). Sauf indication contraire, nous avons effectué toutes les traductions du présent article.

3 Pour une liste non-exhaustive des diverses attestations de la conception des hommes de larmes du Moyen Empire à l'époque romaine voir B. Mathieu, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », *Hommages à François Daumas* Vol. II (Montpellier, 1986), note 2, 507.

4 E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1996), 150.

5 « Les larmes, c'est ce que j'ai produit à cause de l'agressivité à mon égard. Les hommes appartiennent aux aveugles qui sont derrière moi » (*rmy.t iry.[.t]=i pw m 3d r=i, rmt n(y.w) špw.w hr(y).w s3=i*), CTVI, 344g-h [TS 714].

6 Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 150.

7 Mathieu, « Les hommes de larmes. », 500.

8 Mathieu, « Les hommes de larmes. », 506.

9 S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire* (Fribourg : Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994), 92.

allusion à l'origine des hommes nés d'une situation d'affliction du créateur qui conditionna leur sort. »¹⁰

Enfin, dans un article publié récemment, P. Germond considère également que la création des hommes par les larmes s'effectue dans un contexte négatif¹¹. Comme l'avait aussi avancé Bickel¹², il estime que le mytheme présent dans les TS est explicité ultérieurement par le papyrus Bremner-Rhind mettant en scène le combat de Rê contre Apophis. En effet, revenant de combattre l'ennemi cosmique, l'œil de Rê « [...] constatant qu'il avait été remplacé en son absence, devint d'abord furieux, puis se mit à pleurer. C'est précisément à ce moment que les hommes naquirent de ses larmes. »¹³ Selon l'auteur, si la création par les pleurs est, en termes de mode, similaire aux créations par émanations directes du corps du créateur, le contexte est cependant différent. Se fondant notamment sur le TS 714, il considère que les hommes ont été créés lorsque le créateur était encore privé de son œil. « Le démiurge n'est plus à même d'exprimer la totalité de son potentiel créatif et les hommes apparaissent dans un contexte négatif de tristesse, de ténèbres, voire de cécité. La condition humaine est ainsi liée à un handicap originel, contrairement à celle des dieux qui naissent dans un moment de plénitude et de joie. »¹⁴

Le second groupe d'égyptologues remet en question l'interprétation des hommes engendrés par l'affliction du dieu-créateur et n'accorde pas autant d'importance à la charge émotive des larmes.

Dans un article sur le rire et les larmes dans la pensée égyptienne¹⁵, W. Guglielmi se réfère à l'interprétation d'E. Hornung voulant que, issus de la cécité du créateur, les hommes étaient limités dans leur connaissance du monde. Pour elle, cette interprétation qui, de prime abord, peut sembler fort cohérente, pourrait néanmoins être influencée par notre connaissance de la mythologie grecque où le rire divin est clairement différencié des pleurs, propres aux humains¹⁶. Or, si dans les textes égyptiens, il arrive que les dieux soient le produit des rires du dieu créateur, il ne semble pas que ce mode de création soit considéré comme supérieur à la création par les pleurs. Elle ajoute qu'il existe certaines attestations de la création des dieux par les larmes et ce motif est clairement utilisé en tant que métaphore de l'émanation de la divinité, étant en étroite association avec l'idée de la différenciation inhérente au processus de création¹⁷.

D. Lorton questionne, à son tour, l'idée que les larmes confèrent un caractère affligeant qui serait ainsi inhérent à la condition humaine¹⁸. Après tout, affirme-t-il, les larmes n'expriment pas nécessairement la peine ou la douleur, elles peuvent aussi exprimer la joie. D'autant plus que l'œil du créateur, la source des larmes, peut être à l'origine d'autres éléments que les hommes. « Clearly, then, the images of "eye" and "tears" do not have a single, consistent interpretation. »¹⁹ Analysant l'extrait du TS 1130, Lorton estime plausible que le calembour entre « larmes » et « humanité » soit

10 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 93.

11 P. Germond, « Larmes de tristesses. Larmes de vie. », *BSEG* 29 (2011-13), 14.

12 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 92 et 94.

13 Germond, « Larmes de tristesses. Larmes de vie. », 15.

14 Germond, « Larmes de tristesses. Larmes de vie. », 16.

15 W. Guglielmi, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », *CdE*, 55 (1980), 69-86.

16 Guglielmi, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », 82.

17 Guglielmi, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », 83.

18 D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *SAK* 20 (1993), note 14, 129.

19 Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129

l'illustration étimologique de la souffrance postérieure des hommes, mais cette interprétation, précise-t-il, n'est pas demandée par le contexte²⁰. Pour lui, la mention de l'origine des dieux et des hommes s'effectue dans la logique du précédent passage qui met en scène la quatrième action prodiguée par le créateur à l'intention de l'humanité, instituant entre autres les offrandes divines²¹. « Since this relationship between humans and deities is obviously a correct one, the account of their origin, which is most plausibly seen as explaining the relationship, must be viewed as having a correspondingly positive implication. »²²

À l'instar de W. Guglielmi, D. Lorton remet en question l'interprétation d'Hornung, proposant cette fois de voir la relation entre les hommes et les dieux, non plus en termes de disparité, mais plutôt en termes d'affinité. J. Assmann avait d'ailleurs déjà partagé cet avis²³. Dans un bref passage portant sur le thème de la création dans les tombes ramessides, il estime que les hommes, au contraire des animaux et des plantes, n'appartiennent pas, dans la pensée de l'Égypte ancienne, au monde déjà créé et bien organisé. Au contraire, tout comme les dieux, ils sont les premières créatures issues du dieu primordial et c'est à leur intention que le monde a été créé²⁴. Il souligne que la raison pour laquelle le créateur a versé des larmes demeure obscure puis ajoute : « There seems to be no idea that human beings are especially associated with suffering [...] »²⁵.

La signification des hommes de larmes divise les égyptologues et le désaccord porte essentiellement sur la portée émotive des larmes et ce qui en découle. Jusqu'à maintenant cette question a plutôt été traitée en marge²⁶ ou comme l'élément d'une plus large démonstration²⁷, et il nous semble qu'elle mérite d'être approfondie. Le présent article tentera de répondre à la question suivante : Outre la proximité phonologique des termes, comment peut-on interpréter le lien entre les larmes divines et la création des hommes ? L'assonance nous renseigne-t-elle seulement sur le mode de création de l'homme ou implique-t-elle un autre niveau de réalité qui renseignerait sur la nature humaine ?

En ce qui concerne la signification de cette conception au sein des TS, nous agréons d'avantage la thèse de D. Lorton. Si dans certains récits les larmes peuvent effectivement être le fruit d'une émotivité négative²⁸, dans les sources du Moyen Empire, il ne semble pas, de prime abord, que l'accent soit mis sur les sentiments du dieu créateur. Par ailleurs, nous estimons que cette idée d'homme de tristesse, qui le place d'une certaine manière à part des autres êtres créés par Atoum, ne correspond pas au tableau cosmogonique général. Nous estimons que cette conception n'est pas

20 Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129.

21 « J'ai fait que leur volonté s'abstint d'oublier l'Occident afin qu'ils présentent les offrandes divines aux dieux des nomes, c'est l'une des actions ! », (*iw ir~n=i tm ib.w=sn r smh.t imn.t n~mrw.t ir.t htp.w ntr n(y) ntr.w sp3.wt sp im pw*), CT VII, 464d-f [TS 1130]

22 Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129

23 J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York, Kegan Paul International, 1995 (1983), 166-169.

24 Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, 169.

25 Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, 169.

26 À titre d'exemple, l'argumentaire de Lorton ne tient que dans une seule note de bas de page (bien que longue!), Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129.

27 Par exemple, Bickel y consacre quelques pages dans son ouvrage qui traite de la cosmogonie en général, Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, surtout 91-95, 199-205, 211-223.

28 C'est le cas par exemple des inscriptions apparaissant sur les murs du Temple d'Esna, Mathieu, « Les hommes de larmes. », 503.

nécessairement liée à une émotion négative, ni même positive d'ailleurs. Il semble plutôt que cette image illustre d'abord parfaitement le principe de diversification propre à la pensée cosmogonique égyptienne.

Le profil émotif d'Atoum au cours du processus créateur

Pour saisir l'éventuelle charge émotionnelle des larmes pleurées par Atoum, il apparaît fondamental de se questionner, d'abord, sur l'attitude initiale de ce dernier²⁹.

Dans les TS, les hommes sont souvent créés tout juste après Chou et Tefnout, avant même que ne soient créés les dieux en tant que groupe. Dans le TS 80, l'homme est engendré alors même qu'Atoum se trouve dans l'inertie primordiale: « [...] *en tant qu'humanité issue de mon œil que j'avais envoyé, alors que je me trouvais seul avec le Nouou en inertie.* »³⁰ Cette primordialité de l'homme est rappelée plus loin: « *C'est alors qu'Atoum dit à Nouou: Je flotte, au comble de la fatigue, l'élite [des hommes] étant dans l'inertie.* »³¹

Considérant cet aspect primordial de l'anthropogonie, on peut déjà se questionner sur la pertinence de conférer une quelconque émotion, tristesse ou joie, peu importe, à cet acte créateur particulier. En effet, attendu qu'une émotion est une réaction à une action préalable, quelle pourrait être cette action préalable considérant que le moment où l'homme est sorti de l'œil du créateur se situe dans la préexistence qui se définit justement par son absence d'activité? En fait, cette remarque pourrait aussi bien s'appliquer à tous les épisodes créateurs qui suivent immédiatement l'émergence d'Atoum de la masse primordiale. Chacun des épisodes se déroule dans une certaine atemporalité, en ce sens, et bien que Chou et sa sœur Tefnout soient souvent mentionnés comme les toutes premières créatures, il n'y a pas réellement de prime création. Les différents épisodes cosmogoniques ne s'effectuent pas en cascade selon une hiérarchie particulière et donc il n'y a pas réellement d'action qui précède les divers moments créateurs.

S'il ne semble pas y avoir de stimuli externes, la cause des larmes du demiurge pourrait cependant provenir de son être-même. C'est l'interprétation qui est suggérée par G. Pinch: « The cause of the Eye's weeping is not stated, but it may be from loneliness as it searches for other beings. »³² Atoum serait ainsi chagriné par sa solitude, un état qui était considéré comme défaillant par les Égyptiens³³. Considérant cette conception de la solitude, nous pourrions être tentés d'interpréter les larmes d'Atoum comme résultant d'une déficience. Or, s'il est vrai que les larmes pourraient, selon cette interprétation, être attribuables à un état de tristesse, ce qui en résulte n'en est pas moins bénéfique; la création de l'homme par elles aurait justement pour effet de vaincre l'état déficient dans lequel était jusqu'alors plongé Atoum.

Si on analyse plus attentivement l'attitude d'Atoum lors des différents épisodes créateurs, son

29 Étonnamment, et bien que certains égyptologues n'aient pas hésité à discerner des larmes chargées d'affliction, le profil émotif d'Atoum lors de ses différents actes créateurs, et en particulier pendant la création des hommes, n'a, selon nos connaissances, pas été examiné.

30 *m rmt prt m ir.t=i h3bt-n=i sk wi w^c=kwi hn^c nw m [nnw.t]*, CT II, 33e-f [TS 80], (version B1C).

31 *dd-in tm n iw=i hr mh.t wrd=k(w) wrt p^c.t nny*, CT II, 34g-i [TS 80], (version B1C).

32 G. Pinch, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2002), 67.

33 J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism* (London and New York: Kegan Paul International, 1995), 68.

profil émotif ne semble pas, non plus, être mis en valeur.

Observons, par exemple, le TS 76 dans lequel on assiste à la création de Chou et Tefnout qui s'effectue par le biais des sécrétions buccales du créateur : « *Ce n'est pas dans un ventre que j'ai été façonné, ce n'est pas dans un œuf que j'ai été modelé ! Ce n'est pas par conception que j'ai été conçu ! Si Atoum m'a craché au moyen du crachat de sa bouche avec ma soeur <Tef>nout [...]* »³⁴ Cette idée de création par crachat que l'on pourrait être tenté de lier au mépris voire à la colère, ne semble pas ici comporter de charge émotive spécifique. Notons aussi l'insistance avec laquelle le défunt s'identifiant à Chou affirme que sa naissance s'oppose à la reproduction et à l'enfantement normaux. C'est à la fois le rang de première créature sur lequel on insiste³⁵ mais également sur le principe de diversification depuis l'unité, Atoum ne concevant qu'à partir de son corps et de son esprit, sans avoir de parèdre à sa disposition.

Le TS 77 met à nouveau en scène la création de Chou et Tefnout : « *Ce N est le ba de Chou qui est au-dessus du souffle brûlant que Ré-Atoum a envoyé de sa main lorsqu'il produit une éjaculation et que le fluide {issu de sa bouche} est tombé de sa bouche. Il a craché N sous sa forme de Chou, il l'a expectoré sous la forme de Tefnout[...]* »³⁶ On retrouve ici, à nouveau, la création par les fluides buccaux auxquels s'ajoute la création par l'éjaculation démiurgique³⁷. La main et la bouche d'Atoum agissent de concert, l'une faisant jaillir le sperme, tandis que l'autre expulse Chou et Tefnout. Aussi, au moment de son acte, on pourrait supposer un sentiment d'extase pendant l'orgasme créateur, or, la situation émotionnelle d'Atoum n'est nullement dépeinte.

Ces deux épisodes ne mettent pas d'emphase particulière sur l'état émotionnel d'Atoum. Aussi, si les actes créateurs mis en scène ne semblent pas être le résultat physique d'un trop plein d'émotions, les passages ne précisent pas non plus ce qui est à l'origine des divers débordements corporels. Ainsi, ce qui a excité Atoum, résultant en son éjaculation, ou ce qui a provoqué son éternuement ou sa salivation ne semble pas être d'intérêt dans la description des différents épisodes cosmogoniques. Ce qui importe, c'est le résultat matériel des diverses manifestations organiques. Les modes de création biologiques sont autant d'expression du principe de multiplicité engendrée à partir de l'Un primordial. On cherche à comprendre comment l'un devint trois et non à expliquer pourquoi une telle chose est survenue.

Enfin, en ce qui a trait aux émotions du créateur, certains auteurs, comme B. Mathieu³⁸, ont

34 (*n kd=i m ht n ts=i m swḥ.t n iwr=i is iwr.t išš~n wi tm m išš~n r(3)=f hn^c sn.t=i nw.t*), CT II, 3f-4a [TS 76] (version B1C). Notons que dans les quatre autres versions de 4a (soit B2L, B1P, B1B0 et G1T) il est bel et bien écrit que la soeur de Chou est Tefnout, raison pour laquelle nous l'avons traduit ainsi. Pour ce passage, nous nous sommes fié en partie à la traduction qu'a adoptée C. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, (Monaco : Éditions du Rocher, 2004) 205.

35 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 77.

36 (*N pn b3 šw tp(y) nbi hh(w) st-n r^c-tm m dri.t=f ir=f ndmm.t stpw {n r(3)=f} hr(w) m r3=f išš~n=f N m šw tfn~n=f sw m tfn(w.t)*), CT II, 18a-e [TS 77].

37 Certains égyptologues, tels que J. Zandee, observe un lien causal entre les deux modes de création, la bouche serait ici le lieu de gestation de la semence du créateur, J. Zandee, « Sargtexte, Spruch 75. Fortsetzung (Coffin Texts I 348b-372c) », ZÄS 98 (1972). Cette interprétation repose entre autres sur la traduction du passage *hr m r3=f* par « tomber dans sa bouche ». Bien que cette traduction soit syntaxiquement bonne, R.K. Ritner estime qu'il faut plutôt y voir une expulsion de la bouche, traduction qui est également syntaxiquement valable et qui fait référence à la création par les fluides buccaux, typique et attendue dans ce contexte. Voir R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Chicago : SAOC 54, 1993), p.75-77, voir note 346 en particulier.

38 Mathieu, « Les hommes de larmes. », 506.

suggéré que les larmes « conféraient une apparence singulièrement humaine » au dieu qui les versait. Si, effectivement, les modes de création ne peuvent être plus humains, le créateur, lui, nous apparaît agir de façon presque mécanique. Pour que les larmes soient signe d'humanité, il faudrait qu'elles soient empreintes d'émotion et ce n'est apparemment pas le cas. Nous touchons ici à une particularité de la mythologie égyptienne. S'il est fréquent de rencontrer des divinités émotives, imparfaites, sujettes à la colère ou à la tristesse au sein de récits mythologiques d'autres civilisations, pensons à la mythologie akkadienne à pareille époque³⁹, cette nature anthropomorphe ne se rencontre pas dans les textes de l'Ancien et du Moyen Empire égyptiens. Ce n'est qu'à compter du Nouvel Empire que les dieux commencent à adopter une attitude *humanisante*⁴⁰. P. Vernus a montré le bouleversement qu'a connu la conception du démiurge entre le Moyen et le Nouvel Empire sous l'essor de la piété personnelle. En plus d'intervenir directement dans les affaires humaines, au Nouvel Empire le créateur adopte davantage de traits humains⁴¹. Désormais, la divinité est à l'écoute et « [...] elle agit avec ses mains dans son rapport à son fidèle. De plus, la divinité est une personne en ce qu'elle a des sentiments. Sont particulièrement accentués le courroux mais aussi la miséricorde grâce à laquelle les effets du premier se dissipent. »⁴²

Inversement, il semble que les TS ne s'intéressent pas particulièrement à la personnalité du créateur. L'intérêt porte sur l'émergence de la vie et sur les moyens mis en œuvre par Atoum pour la propager plutôt que sur son être propre. « This period focussed principally on the phenomenon of the invention of life and cared rather little about the creator god himself. Although theoretically the lord of all [...], he remained an almost abstract figure, who at some point in the past had exerted an exceptional power, but who seemed to stay outside the present world without intervening or acting in it. »⁴³ En fait, l'une des seules caractéristiques du dieu sur laquelle on insiste est sa solitude. L'épithète *w'cy* rappelle cette solitude au sortir du Nouou⁴⁴, solitude avec laquelle il dut composer au moment de sa propre création. Outre cette caractéristique essentielle du démiurge, la figure d'Atoum demeure très floue⁴⁵.

Dans les TS, Atoum n'est généralement pas un être en proie aux émotions. Atoum, c'est le dieu qui dans sa solitude première dut user de sa mécanique corporelle afin de rompre avec cet état déficient en se décuplant en des manifestations variées et, par définition, qui lui étaient bénéfiques ne

39 Entre autres exemples, voir le Mythe de l'Atrahasis, « Le poème de l'Atrahasis, ou du Supersage », trad. par J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (Paris : Gallimard, 1993), 527-564.

40 Un tel comportement est, selon A. Spalinger, attesté pour la première fois dans un texte datant de la XVIII^e dynastie, le Mythe de la Vache du ciel, dans lequel le créateur et dieu solaire Rê décide d'éradiquer les hommes mais se ravise par la suite, A. Spalinger, « The Destruction of Mankind: A transitional Literary Text », *SAK*, Bd. 28 (2000), 258.

41 P. Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *BSEG*, Vol.19 (1995), 86.

42 Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire », 86.

43 S. Bickel, « Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdoms », *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven, (1998), 167.

44 Bickel écrit « *The designation refers back to Atum's solitude within the primeval flood [...]* », « Changes in the Image of the Creator God », 170. Pour notre part, nous estimons que la solitude d'Atoum est surtout patente suite à son émergence du Nouou dans la mesure où, au moment de la préexistence, Atoum est encore indifférencié, et ce, comme tous les éléments de la création; il ne peut dès lors être distingué d'une quelconque façon.

45 Bickel, « Changes in the Image of the Creator God », 167.

serait-ce que par leur caractère multiple.

Des hommes de larmes : Contexte linguistique

En dépit de l'impassibilité apparente du créateur, il demeure que l'association entre les larmes et la tristesse nous est, pour ainsi dire, presque viscérale. Connaissant le jeu de mots entre « hommes » et « larmes », il semble, de prime abord, tout à fait naturel que d'associer, par extension, « hommes » et « tristesse ». Cependant, est-ce que ce lien est légitime, à tout le moins, est-il nécessairement demandé par son contexte d'utilisation ? Pour le savoir, remontons à la source de cette union singulière, c'est-à-dire à son origine langagière.

Il convient d'abord de rappeler que l'emploi des jeux de mots est une pratique usuelle dans les textes de l'Égypte ancienne⁴⁶. Cet usage transcende en fait l'Égypte et est pratique courante dans le Proche-Orient ancien. Ainsi, dans le Mythe de l'Atrahasis, récit anthropogonique mésopotamien, s'effectue une série de jeux de mots autour du nom *awīlū*, « hommes » en akkadien, qui nous renseigne sur l'essence humaine⁴⁷.

La fréquence de l'emploi des calembours au Proche-Orient ancien n'a rien de fortuit. Il faut, pour le comprendre, être conscient que le mot n'y a pas la même portée signifiante que dans la pensée moderne. Pour les Égyptiens, le substantif ne servait pas uniquement à désigner un être ou une chose, il était partie inhérente de son identité, il était lié ontologiquement avec la chose qu'il désignait⁴⁸. Comme l'avançaient déjà les Frankfort dans *Before Philosophy*⁴⁹, les Anciens ne faisaient pas nécessairement de distinction entre le sujet et l'objet. Il n'y avait, au fond, qu'un seul niveau de perception et les mots relevaient du même champ cognitif que les réalités auxquelles ils se rapportaient. Il n'y avait pas de différence de nature entre le mot et la chose⁵⁰, si bien que pour exister une chose, animée ou non, devait d'abord être dotée d'un nom⁵¹.

En plus d'être indissociable de l'élément qu'il désigne, le mot en révélait fréquemment un ou plusieurs aspects ontologiques. Par exemple, le nom Atoum dérive de la racine verbale *tm* qui signifie à la fois « ne pas exister », tel son état initial, et « achever » tel son acte créateur⁵². Si pour les philologues ce peut être un travail fastidieux que de saisir la portée exacte et, potentiellement, les multiples facettes des noms, ceux-ci suscitaient une compréhension immédiate des contemporains,

46 Pour diverses utilisations du jeu de mots dans les textes égyptiens, voir notamment l'article de M. Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne » dans *Le mythe, son langage et son message. Acte du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*, H. Limet et J. Ries (éd.), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions (1983), 81-96.

47 L'épisode de fabrication de l'homme (*Poème d'Atrahasis* (II lignes 208-218) trad. par Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, 537) explique, par exemple, que le dieu sacrifié pour créer les hommes se nomme *Wê*, ce à quoi il faut ajouter que le terme akkadien générique pour désigner les dieux est *ilū*; le seul terme *a-wê-ilū*, dans lequel se trouve comme scindés les vocables *Wê* et *ilū* révèle de la sorte l'origine divine de l'homme, voir notamment J. Bottéro, « La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis », *Society and Language of the Ancient Near East. Studies in honour of I.M. Diakonoff* (1982), 24-32.

48 Guglielmi, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », 82.

49 H. Frankfort et al., *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, (Londres: Penguin Books, 1961) particulièrement, H. & H. Frankfort, 11-36.

50 Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 97.

51 Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 175.

52 J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (New Haven: Yale Egyptological Studies 2, 1988), 9.

nous pouvons imaginer, du moins, que c'était le cas pour l'élite instruite qui composait les textes.

Un autre aspect essentiel du mot ici propre aux écritures iconiques, telles que les hiéroglyphes, est sa représentation graphique. Comme nous le savons, les anciens Égyptiens recouraient, dans leur écriture, à des déterminatifs, signe non-prononcé qui permettait de déterminer la catégorie sémantique à laquelle le mot appartenait. Puisque nous sommes soucieux de déterminer s'il existe une nature émotionnelle aux larmes créatrices, considérons la graphie de quelques termes reliés justement à la notion de tristesse :



Les trois notions énumérées (respectivement « chagrin », « être triste » et « tristesse » ou « mélancolie ») ont en commun le déterminatif du moineau domestique, utilisé notamment pour déterminer des mots à contenu négatif, renvoyant à des termes qui traduisent soit un état d'infériorité, soit un état de perturbation⁵³.

Considérons maintenant la graphie de termes reliés aux larmes telle qu'elle apparaît dans deux épisodes anthropogoniques⁵⁴ :



On remarque que les termes « pleurer » et « larmes » ne sont pas catégorisés par le même déterminatif qui caractérise les notions se rapportant à la tristesse, ni même par l'un des déterminatifs se rapportant à l'extériorisation d'une émotion, soit l'homme qui met la main devant sa bouche (). D'autre part, les notions de tristesse ne sont pas, elles non plus, déterminées par le déterminatif renvoyant à l'action de pleurer. Ceci nous laisse à penser que la notion de pleurs ne se rapportait pas nécessairement aux débordements émotifs et n'avait pas obligatoirement la connotation négative que l'on remarque dans l'emploi de termes se rapportant à la tristesse. Ce qui semble irréductible à la notion de larmes, c'est l'organe qui en est à l'origine.

Ainsi, le mot en Égypte ancienne est en soi porteur de sens et autant sa graphie que sa consonance peuvent nous dévoiler un aspect du désigné. Et cette portée signifiante est d'autant plus marquée lorsque deux substantifs sont apparentés.

Dans la mentalité égyptienne, rien n'était attribué au hasard si bien que toute affinité entre deux réalités était nécessairement issue d'un rapport causal⁵⁵. Les Égyptiens pensaient donc que s'il y avait une analogie phonologique entre deux termes, il y avait certainement un lien qui unissait les deux concepts, ce, même si ces deux termes n'avaient, à l'origine, rien de commun. Les calembours furent un des éléments-clés du langage mythologique et ils ont fourni l'explication de plusieurs

53 A. David, *De l'infériorité à la perturbation. Loiseau du «mal» et la catégorisation en Égypte ancienne* (Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000), 3.

54 CT VI, 344f [TS 714] (version B3L) et CT VII, 465a [TS 1130], (version B3C).

55 Notamment Frankfort, *Before Philosophy*, 25.

concepts religieux⁵⁶.

Aussi, importe-il de toujours garder à l'esprit l'intention sous-tendant la rédaction. Les textes dans lesquels on réfléchit sur l'origine du monde n'étaient pas rédigés dans un seul but spéculatif, tous les textes avaient un motif ultérieur qui les transcendait⁵⁷. Dans le contexte funéraire du Moyen Empire, les textes avaient pour objectif de faciliter le périple du défunt dans l'autre monde et le jeu de mots avait une fonction toute désignée dans ce contexte, étant donné qu'on lui attribuait des propriétés magiques. En fait, les calembours « [...] mett[ai]ent à profit ou neutralis[ai]ent les vertus magiques recélées par les mots, notamment pour faire bénéficier le défunt des qualités d'une divinité ou d'une réalité quelconque par assimilation à ce dieu ou à cette réalité. »⁵⁸

« Entraînés à ce genre de spéculations qui avait comme point de départ l'assonance phonétique, les rédacteurs des textes sacrés ont fait un usage abondant des jeux de mots dans les compositions rituelles et magiques. »⁵⁹ D'où une certaine surabondance de calembours dans de tels contextes. Ceux-ci n'avaient, on peut l'imaginer, pas toujours la même profondeur de sens⁶⁰. Il demeure que nombre de calembours, dont les plus usités, ont une signification réelle, mais ils ne portent pas systématiquement sur l'essence profonde, voire sur la valeur morale de la chose ou de l'être désigné. Il est possible, voire fréquent, que le jeu de mots ne dévoile qu'un seul aspect de l'être concerné. Prenons, à nouveau, l'exemple de l'origine cosmogonique des dieux Chou et Tefnout.

Comme il a été mentionné plus haut, l'un des modes de création privilégié de ce couple primordial, est l'éjection buccale.



Tandis que je cherchais ton crachat (*iš=k*) et ton expectoration (*tf=k*)
c'est-à-dire Chou (*Šw*) en compagnie de Tefnout (*Tfn.t*)⁶¹

Nous avons ici un exemple d'utilisation de calembours, les termes *iš* et *tf*⁶² ayant vraisemblablement été utilisés pour leur assonance avec les noms *Šw* et *Tfn.t*. Certains ont pensé que ce mode de création tendait à révéler la nature physique des divinités, l'une étant aérienne, l'autre humide⁶³. Cependant, S. Bickel estime que le choix de ces vocables a été fait spécifiquement pour leur consonance « [...] sans pour autant vouloir expliquer ni l'étymologie des noms ni le caractère de ces divinités. C'est uniquement un jeu phonétique qui illustre un des modes d'apparition du pre-

56 Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 107.

57 Allen, *Genesis in Egypt*, ix.

58 Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 98.

59 B. van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte* (Leiden : Nederlands Instituut Voor het Nabije Oosten, 1969), 4.

60 Certains de ceux-ci n'étaient que des « exercices de virtuosité sacerdotale » sans grande signification et ils étaient très éphémères, Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 98.

61 CT IV, 174f-g [TS 331] (version G1T)

62 Le jeu de mots est également attesté avec le verbe « expectorer », soit *tfn*, dont l'analogie phonétique avec *tfnt* (Tefnout) paraît d'autant plus évidente.

63 Notamment J.A. Wilson, « Egypt », dans *Before Philosophy*, 63.

mier couple divin. »⁶⁴ Ces deux jeux de mots nous informent donc sur l'une des genèses du couple, ne nous renseignant cependant pas sur la nature intrinsèque des divinités ainsi désignées. En dépit d'une certaine légèreté de sens, il demeure que leur usage fut courant, ce depuis les Textes des Pyramides (TP) jusqu'à la période ptolémaïque de l'Égypte⁶⁵.

Il va sans dire que notre calembour est loin d'être insignifiant, ne serait-ce que de par sa durée bimillénaire. Cependant, en considérant les différents niveaux de sens que peuvent véhiculer les jeux de mots, la signification qu'on impute aux hommes de larmes pourrait être à relativiser.

Nous venons d'examiner un exemple de proximité phonologique de noms de divinités avec les noms des émanations qui les ont créées, il s'agissait d'un lien d'origine, sans que cela ne concerne la dimension ontologique des dites divinités. Nous estimons qu'il s'agit du même type de jeu de mots dans le cas des hommes de larmes. En effet, nous pensons que le rapprochement phonétique entre *rmt* et *rmt* a été utilisé d'abord pour expliquer l'épisode anthropogonique. Nous considérons, qu'à la base, le jeu de mots veut évoquer la genèse de l'homme, sans pour autant renseigner sur la présence, chez l'homme, d'une éventuelle condition inhérente de tristesse.

Jusqu'ici, nous nous sommes surtout attelée à démontrer ce que, pour nous, les hommes de larmes n'étaient pas. Si les hommes de larmes ne sont pas de tristesse, il convient maintenant de s'interroger sur leur réelle signification, s'il en est une. Dans la mesure où nous avons rejeté l'interprétation qui mettait l'homme à l'écart des autres créatures engendrées par Atoum, il nous faudra replacer l'homme dans son contexte cosmogonique et ainsi le réhabiliter au sein de la communauté d'êtres qui sont engendrés par le créateur dès les temps primordiaux.

La création par les larmes, unique à l'homme ?

Certains auteurs ont interprété la création par les larmes comme une création toute singulière; attribuée à l'homme, elle lui transmettait son caractère affligeant. Ce mode de création n'est toutefois pas aussi particulier qu'il n'y paraît, en outre puisqu'il n'est pas réservé à la seule création des hommes. En effet, dans les sources de toutes époques et de contextes différents, plusieurs autres entités sont produites par les pleurs d'un dieu et ces différentes créations n'ont rien de particulièrement affligeant.

Durant l'Ancien Empire, quelques textes mettent en relation les mots «poissons» et «larmes». Il existe, en effet, certaines attestations sur des monuments funéraires d'une graphie non conventionnelle du mot «poissons», où les signes habituels *r* et *m*, sont substitués par le signe déterminatif renvoyant à l'action de pleurer⁶⁶. Comme les hommes de larmes, c'est une similitude phonologique qui est à l'origine de cette association particulière, le mot *rm.w* (poissons) étant similaire à la racine *rmi* (pleurer). Il est probable que cette étymologie fut alors accompagnée d'une explication mythologique⁶⁷, pour l'époque, nous n'en possédons cependant pas d'attestation explicite.

Le lien entre les deux termes est toutefois développé dans quelques textes ultérieurs. Nous lisons notamment ceci dans un passage du Papyrus Carlsberg, un ensemble de papyri médicaux d'époque tardive contenant rituels, formules magiques et traitements. Notre extrait, principalement

64 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 77.

65 Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 104.

66  au lieu de . van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, 3-4.

67 van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, 3-4.

rédigé en hiératique, possède par ailleurs un parallèle dans la tombe de Séthy I⁶⁸ : « Elles [les étoiles] <ont tombées>, leurs os sont à terre tandis que leurs b3w, qui sont tombés par terre sont sortis. Leurs larmes sont tombées et se sont manifestées en tant que poissons. La vie de l'étoile est advenue dans le bassin. Elle est advenue en tant que poisson puis elle est sortie de l'eau [...] »⁶⁹.

Nous retrouvons, dans cet extrait, la capacité transformatrice des larmes; en tombant des étoiles, elles engendrent des poissons. Ce jeu de mots ne semble pas, ici, dévoiler une quelconque vérité ontologique; utilisé dans un contexte magico-médical, on y a vraisemblablement recouru pour ses propriétés magiques.

Il convient de mentionner la perception ambiguë qu'avaient les Égyptiens des poissons. D'une part, les poissons pouvaient avoir une connotation fort négative, étant notamment associés à la notion d'impureté⁷⁰. Ainsi, dans les TP, les signes les représentant étaient systématiquement supprimés⁷¹. Aussi, les poissons en général étaient pensés comme des figurations de l'ennemi⁷². Considérant cette perception dépréciative du poisson, d'aucuns pourraient conclure que leur origine dans les larmes célestes est une sorte d'étiologie de cette conception négative. Bien que cette interprétation soit plausible, il nous semble que, dans notre extrait, les poissons engendrés par les larmes soient plutôt liés à la vie primitive et à son caractère cyclique⁷³.

La création par les larmes est aussi attestée plus explicitement pour plusieurs autres réalités et ce, sans qu'il y ait toujours recours aux jeux linguistiques. Pensons notamment au Papyrus Salt 825 un document contenant essentiellement des écrits rituels rédigé entre les XXVI^e et XXX^e dynasties qui s'ouvre sur la mort catastrophique d'Osiris et sur l'accablement de tous qui s'ensuit⁷⁴ et qui met en scène les dieux, affectés, extériorisant leur état d'esprit : « Horus a pleuré. L'eau de son œil est tombée sur le sol. Elle a germé, c'est ainsi qu'a été créé l'oliban sec. [...] Chou et Tefnout ont pleuré abondamment à propos de lui (Osiris). L'eau provenant des yeux est tombée sur le sol. Elle a germé, c'est ainsi qu'a été créée la racine de térébinthe. Puis, Rê a pleuré de nouveau. L'eau de son œil est tombée sur le sol. Elle s'est transformée en abeille. Une fois façonnée et transformée en abeille, elle se déploya dans les fleurs de tous les arbres. C'est ainsi que cette cire est créée, alors que ce miel est créé de son eau. »⁷⁵

Dans cet extrait, les larmes de différentes divinités sont à l'origine de deux résines précieuses de même qu'elles engendrent les abeilles. En outre, ce ne sont pas uniquement les larmes des dieux qui sont ici fécondes, d'autres humeurs divines sont, à leur tour, prolifiques⁷⁶. P. Derchain souligne

68 F. Servajean, « Des poissons, des babouins et des crocodiles » dans I. Régen et F. Servajean (éd.), *Verba Marent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, CENiM2, Montpellier, Université Paul Valéry (2009), Valéry, 2009, 411.

69 Traduction de Servajean, F. Servajean, « Des poissons, des babouins et des crocodiles », 411.

70 D'ailleurs, le signe du poisson était utilisé pour former des mots à sens péjoratif, il déterminait notamment le mot *bw.t*,  « aversion, abomination, interdits religieux », P. Vernus et J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (Paris : Perrin, 2005), 196.

71 Vernus & Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, 196.

72 Vernus & Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, 196-197.

73 C'est d'ailleurs cette conception qui semble se dégager de la section P du papyrus magique Harris où est attesté le même calembour, pour l'analyse dudit passage voir notamment Servajean, « Des poissons, des babouins et des crocodiles », 406.

74 N. Guilhou et J. Peyré, *La Mythologie égyptienne* (Paris : Marabout (Hachette), 2005), 14.

75 Transcription hiéroglyphique dans P. Derchain, *Le papyrus Salt 825, rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (Académie royale de Belgique, Bruxelles : 1965), 1a-2a. Notre traduction tient compte de la traduction de Derchain, *Le papyrus Salt 825*, 137.

76 Le sang coulant du nez de Geb engendre les pins, la sueur de Rê, fatigué, se change en lin, de même que son

le « caractère strictement utilitaire »⁷⁷ de cette recension cosmogonique. En effet, les divers éléments issus des écoulements divins seront nécessaires à l'embaumement et à la momification du corps d'Osiris⁷⁸. Aussi, les modes de production variés à l'origine des divers végétaux et aromates semblent avoir été choisis aléatoirement, sans qu'on distingue de lien étymologique, ni de lien ontologique entre l'écoulement à l'origine de la substance donnée. Dans cette cosmogonie singulière, « on a voulu simplement marquer le caractère divin, puisque de provenance divine, des produits créés. »⁷⁹

Bien que les diverses substances issues des divinités aient, selon toute vraisemblance, été introduites dans le récit afin de combler un besoin précis, il faut souligner que ces éléments sont tous utilisés dans la pratique du culte⁸⁰. Entre autres, l'oliban sec était l'une des résines précieuses que l'on consommait à l'intention des dieux. Les produits de l'abeille, quant à eux, étaient éminemment recherchés, on utilisait la cire notamment pour en enduire les statues de culte tandis que les miels les plus fins étaient réservés à la consommation royale et divine⁸¹.

Ainsi, les larmes, même si elles sont versées dans un contexte affligeant, peuvent très bien avoir un résultat bénéfique. Ici, ce sont non seulement les larmes, mais tous les fluides divins qui, jaillissant dans une situation des plus dramatiques, font naître des éléments utilisés dans la pratique du culte qui est essentiel au maintien de l'ordre cosmique et donc foncièrement positif pour la création.

Enfin, considérons une dernière créature⁸² qui peut être engendrée à partir des larmes divines et qui est particulièrement éloquente quant à la signification de la création lacrymale.

L'un des murs de l'enceinte du Temple de Karnak dédiée à la déesse Mout, met en scène le roi Séthi I agenouillé devant la déesse, effectuant une offrande d'encens. Une incantation accompagne la gravure et nous lisons ceci : « *Grande Ennéade et Petite Ennéade sont satisfaites du parfum de son [Mout] effluve car c'est satisfaisant ce que fait l'Œil d'Horus blanc. Les dieux ont été créés de ses larmes [celles de Mout] et Atoum est nourri de ses chairs.* »⁸³

Dans cet extrait, Mout engendre à partir de ses larmes nuls autres que les dieux. Et si l'on se fie au champ lexical de l'incantation, cette création est perçue de façon joyeuse. Les dieux, satisfaits du parfum de Mout, c'est-à-dire de sa présence, sont également satisfaits de ce que son œil a accompli, autrement dit, ils se réjouissent d'avoir été créés par lui⁸⁴.

Enfin, le TS 711 met aussi en scène la création d'un dieu par le biais des larmes : « *Je suis venu*

crachat et son vomit deviennent bitume.

77 Derchain, *Le papyrus Salt 825*, 29.

78 D. Meeks et C. Fayard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, (Paris : Hachette, 1993) 108-109.

79 Derchain, *Le papyrus Salt 825*, 29.

80 Guilhou&Peyré, *La Mythologie égyptienne*, 305.

81 J. Leclant, « L'abeille et le Miel dans l'Égypte pharaonique », dans R. Chauvin (dir.), *Traité de biologie de l'abeille*, vol.5, Paris, (1968), 58.

82 D'autres exemples de créations par les larmes auraient pu s'ajouter à la liste : certains textes mentionnent encore la création du vin et d'un étang par les larmes, Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne », 105. Les plantes en général seraient, elles aussi, issues de l'œil du créateur, Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129.

83 H. Nelson, *Spell for Making Incense to Mut*, Episode 57, K19, fig. 40, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I-(Concluded) », *JNES*, Vol. 8, No. 4 (Oct. 1949), 341-342. Notre traduction tient compte de celle qui nous a été suggérée par B. Mathieu.

84 Pour Guglielmi, ce motif des larmes à l'origine des dieux, datant du Nouvel Empire, est, à n'en pas douter, utilisé en tant que métaphore de l'émanation et est en étroite association avec l'idée de différenciation sous-jacente à la création, Guglielmi, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », 83.

afin que je puisse renouveler pour lui ses larmes ! Je suis Rê qui se pleure lui-même grâce à son œil unique ! Que soit éteint le feu, grâce à mon œil et que les chemins soient rafraichis, grâce à mes larmes ! Je suis ce [support⁸⁵] de Rê qui élève Rê chaque jour. Je me suis lavé, je suis sous les larmes. »⁸⁶ Les larmes sont ici une nouvelle fois fécondes et, dans le cas présent, elles servent à illustrer l'autogenèse du créateur lui-même, le caractère aqueux voulant peut-être rappeler les eaux desquelles il est issu. Ajoutons que les larmes, outre leurs propriétés cosmogoniques, y détiennent aussi des vertus salvatrices et purifiantes.

Bien qu'elle ait concerné le plus souvent l'humanité, la création lacrymale ne lui *était* donc pas réservée et, tout compte fait, il s'agissait d'un mode de création assez répandu tel que nous l'avons constaté dans ces sources d'époque et de genre différents. Ce sont ainsi des réalités diversifiées qui, dès les périodes les plus anciennes, sont produites à partir de larmes divines. Ces diverses attestations remettent en question l'idée que ce mode de création particulier transmet nécessairement un état de tristesse à l'entité créée. Pour reprendre les propos de D. Lorton au sujet de la création des plantes par l'œil du dieu créateur : « Surely we are not to understand that plants were born to suffer ! »⁸⁷ Et ceci est vrai pour les autres créations énumérées. Dans aucun des cas il ne semble adéquat de leur conférer un caractère affligeant. Et ceci est particulièrement vrai en ce qui concerne la création des dieux et du créateur lui-même.

L'usage assez fréquent, toutes périodes confondues, de la création lacrymale semble conforter l'idée qu'au sein de notre jeu de mots initial, c'était bel et bien le mode de création sur lequel les théologiens voulaient insister, plutôt que sur une condition inhérente de tristesse. Si la créature issue des larmes n'était finalement pas si insolite, le mode de création en tant qu'émanation divine n'était, là non plus, pas si spécifique, tout au contraire.

D'un autre côté, l'idée des hommes de larmes ne semble pas particulièrement attestée en dehors du contexte créateur. Si la prime signification du calembour était réellement la condition affligeante de laquelle l'humanité est issue, celle-ci aurait potentiellement été rappelée dans d'autres contextes. En effet, une telle acception des hommes de larmes concernerait non seulement l'anthropogonie mais elle aurait également un impact sur la nature propre et présente de l'homme. Et, selon nos connaissances, cet état de tristesse n'est apparemment pas exprimé dans d'autres genres littéraires, pensons notamment à la littérature pessimiste⁸⁸.

La création lacrymale comme *métaphore biologique*

C'est en recourant à une grande variété d'images que les Égyptiens ont réfléchi aux différents modes de création utilisés par Atoum pour se multiplier. Outre les larmes créatrices, nous avons déjà rencontré la genèse par crachat (*iš*), par expectoration (*tfn*) et la création par le sperme (*mtwt*). À cela, nous pouvons, entre autres, ajouter la création par la salive (*ntt*)⁸⁹ et celle par la sueur (*fdt*).

85 Nous reprenons ici la suggestion de C. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, 1619.

86 CT VI, 342k-q [TS 711]

87 Lorton, « God's Beneficent Creation », note 14, 129.

88 Une telle enquête ne semble pas exister et serait donc à réaliser. Cette déduction vient néanmoins des sources utilisées par les égyptologues pour traiter des hommes de larmes qui sont, pour la plupart, issues d'un contexte funéraire, hymnique ou sapiental. Voir notamment la liste des différentes attestations des hommes de larmes dans Mathieu, « Les hommes de larmes. », note 2, 507.

89 La création par excellence de la salive est celle des dieux. Ce type de création fait, encore une fois, intervenir un jeu de mots entre salive (*ntt*) et dieux (*nt:w*). Ce serait le jeu de mots des hommes de larmes qui aurait servi de

Aussi, ces diverses substances créatrices peuvent être répertoriées, de manière plus générale, comme résultant d'une humeur divine (*rdw*)⁹⁰.

Bien que l'imagination des théologiens puisse sembler fertile, nous pouvons néanmoins constater qu'elle répondait à une logique interne, les différents modes de création susmentionnés faisant clairement partie d'un même registre, celui des procédés physiologiques de création. À cette liste, on pourrait ajouter les modes de création issue de la sphère intellectuelle. Dans ce cas, le dieu créateur, usant autrement de son corps, recourt à son cœur, à son esprit et à sa parole afin de vaincre sa solitude⁹¹.

Au sein des TS, ces deux catégories de création ne se concurrencent pas, les deux types se rencontrant dans les mêmes passages sans qu'ils soient mis en opposition. En fait, bien que nous les regroupions dans deux catégories différentes, la distinction entre ces modes demeure floue. « À vrai dire une démarcation nette entre les procédés physiques et le recours à la magie verbale est difficile à tracer, car les théologiens interprétèrent très tôt les premiers comme les symboles du second. »⁹² Aussi, ces deux catégories de création sont similaires dans la mesure où elles ont été pensées suivant un même modèle. Ces différents processus créateurs *étant* essentiellement des « [...] métaphores biologiques, concevant les composants du monde comme issues de façon organique et évolutive du corps et de l'esprit du créateur. »⁹³

Et c'est dans cette perspective d'ensemble que nous pensons qu'il faille situer les larmes d'Atoum. Celles-ci sont au même titre que peuvent l'être le sperme, le crachat ou encore la sueur, une substance corporelle et c'est d'abord pour cette raison que les Égyptiens y ont fait appel. Étant donné la proximité phonologique entre « larmes » et « homme », il devint tout à fait naturel que la création par excellence des larmes, fut celle de l'homme, bien qu'elle ne lui fut pas réservée.

Ce choix d'images organiques est d'autant plus cohérent considérant qu'elles ont l'avantage de rendre immédiatement intelligible et d'illustrer à merveille les deux idées-maîtresses de la pensée égyptienne en matière cosmogonique, à savoir, d'une part, la diversification des éléments de la création à partir d'un foyer unique de diffusion et, d'autre part, la continuité de la matière depuis la masse originelle aux éléments créés⁹⁴.

En ce qui concerne la création par les larmes, si on observe à nouveau les déterminatifs de l'œil qui pleure utilisés pour catégoriser les termes reliés aux larmes créatrices, ceux-ci semblent justement suggérer cette idée de diversification à partir d'une origine commune. Pensons au signe de l'œil doublé des trois traits du pluriel  et, de façon encore plus évocatrice, au *déterminatif de l'œil qui pleure* où, *partant d'un même point, le centre de l'œil, les trois larmes, c'est-à-dire une multiplicité*

modèle à la création des dieux par la salive, Mathieu, « Les hommes de larmes. », 502.

90 Mode de création plus générique, aussi attesté dans les TS, voir notamment CT II, 7d [TS 76].

91 Sur cette question, le lecteur pourra entre autres se référer à Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 86-91 et 100-111.

92 S.Sauneron. et J.Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans A. Esnoul (et al.), *La Naissance du Monde* (Sources Orientales 1:Paris, 1959), 40.

93 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 71.

94 Allen, *Genesis in Egypt*, 14.

d'entre elles, se dispersent  ⁹⁵.

Dieux et hommes : Altérité ou proximité d'origine ?

En dépit du fait qu'elles proviennent d'organes émanateurs distincts, les diverses humeurs fécondes jaillissant du corps du créateur partagent, il nous semble, une indéniable communauté de nature. Pourtant, c'est en considérant l'opposition de deux de ses substances corporelles, que certains égyptologues ont opposé le mode de création des dieux à celui des hommes.

Pour la période du Moyen Empire⁹⁶, c'est notamment à la lecture du passage du Monologue du dieu-créateur cité plus haut que quelques égyptologues discernent une distinction d'origine entre les hommes et les dieux⁹⁷. En effet, certains y perçoivent la théogonie comme résultant d'une substance à connotation positive, en opposition avec la création des hommes issus d'une substance malheureuse⁹⁸.

Dans notre extrait, le mode de création des dieux est la sudation. Ce moyen utilisé par Atoum pour créer ses plus proches semblables n'est pas aussi évocateur pour nous qui lisons ces lignes quelques quatre millénaires suivant leur rédaction, que ne pouvait l'être d'emblée la création par les larmes. Nous avons de toute façon compris qu'une interprétation qui s'avérait spontanée, instinctive, les larmes équivalant à la tristesse, demandait à être nuancée.

Ainsi, quoi qu'il puisse évoquer pour nous, le moyen de création par la sueur était pour les anciens Égyptiens bel et bien à voir positivement. Pour le comprendre, il faut rappeler que « sueur » est l'un des termes égyptiens employés pour désigner le parfum qui se dégage d'une divinité signalant ainsi sa présence dans un lieu donné⁹⁹. D'ailleurs, l'encens était à l'occasion désigné comme la «sueur des dieux»¹⁰⁰. Utilisées lors du culte, les essences, telles que l'oliban et la résine de térébinthe, voulaient justement évoquer cette présence divine sous forme olfactive. C'est ainsi en faisant référence à cet aspect positif de la sueur que S. Bickel, à l'instar d'E. Hornung, considère les deux propositions contenues dans le TS 1130 comme étant opposées; les dieux sont issus d'une substance noble, tandis que les hommes sont issus d'une substance de tristesse¹⁰¹.

Il nous semble que cette proposition pourrait être interprétée non plus comme une opposition mais plutôt comme une mise en parallèle. Nous suggérons en effet de lire dans ce vers, un rapprochement entre la nature originelle divine et humaine, plutôt qu'un éloignement.

Considérons d'abord, la construction grammaticale de l'exemple qui nous interpelle ici. La traduction de ce qui semble être une conjonction de coordination qui unit les deux propositions est,

⁹⁵ Par exemple, des six versions du TS 1130, le terme « larmes » est toujours déterminé par un œil, dans cinq cas, celui-ci est suivi de la marque du pluriel, dans l'autre, l'œil est accompagné de larmes.

⁹⁶ Cette opposition nous semble plus valable dans certains textes d'époque tardive, où on oppose la création des dieux par le rire, à la création des hommes par les larmes.

⁹⁷ Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 149.

⁹⁸ Tel est le cas de Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 86.

⁹⁹ Par exemple, dans le texte de la Théogamie d'Hatshepsout, c'est par le parfum que dégage Amon que la mère de la future reine d'origine divine s'éveille, E. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, vol. II (London : EEF 14, 1896), pl. XLVII. Pour la translittération, voir *Urkunden des ägyptischen Altertums IV*, (Leipzig, 1906) 219, l.13 & l.5-6. Nous avons consulté la traduction de P. Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique* (Paris : Imprimerie nationale, 1992), 133.

¹⁰⁰ Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, 92.

¹⁰¹ Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 86.

en fait, incertaine. En effet, la particule *iw* est généralement intraduisible et son exacte signification est toujours débattue parmi les égyptologues¹⁰². Et dans le passage qui nous concerne, la particule est comprise différemment dépendamment des traducteurs. D. Lorton emploie, par exemple, « *while* »¹⁰³, traduction qui indiquerait la concomitance entre les deux propositions, tandis que S. Bickel choisit plutôt de la traduire par « *mais* »¹⁰⁴ marquant l'opposition des deux propositions. Il serait également possible de considérer que la particule *iw* sert simplement à indiquer le début d'une nouvelle phrase, la proposition n'étant pas grammaticalement subordonnée¹⁰⁵. Ainsi, il n'est pas nécessaire de marquer une opposition entre les deux propositions, la traduction de la particule étant à la discrétion du traducteur qui doit dès lors se fier au contexte.

Revenons aux deux substances desquelles sont issues les hommes et les dieux dans notre extrait. Au lieu de relever ce qui pourrait opposer la sueur aux larmes, D. Lorton suggère plutôt de considérer ce qui les unit. Ce dernier voit effectivement une nature commune entre les hommes et les dieux puisque tous deux proviennent d'une substance aqueuse issue du corps du créateur¹⁰⁶.

Il est vrai que ces deux modes de création comportent plus d'une analogie. D'abord, le lieu d'origine, les chairs d'Atoum, est commun aux deux entités. Ensuite, la création s'effectue dans un même temps, c'est-à-dire que ce premier processus créateur se déroule dans une certaine atemporalité, le temps étant une réalisation subséquente. Finalement, la similitude qui nous semble peut-être la plus évocatrice, c'est le caractère organique et surtout aqueux des deux substances créatrices. Rappelons que les dieux, comme les hommes, pouvaient aussi naître des larmes, ce qui nous semble renforcer l'idée de cette nature aqueuse partagée¹⁰⁷.

Les quelques entités qui viennent à l'existence suite à l'autogenèse d'Atoum ont donc en commun et le lieu et le moment d'origine, de même qu'elles sont issues d'un mode de création similaire. Il nous est donc possible d'avancer que ces entités partageaient, au départ, une nature commune¹⁰⁸. Aussi, ces créatures émanant d'Atoum appartiennent à deux espèces¹⁰⁹, elles sont soit divine soit humaine. Dans la mesure où l'on définit fréquemment le divin en termes d'altérité par rapport au monde humain¹¹⁰, l'idée d'une identité de nature à l'origine des hommes et des dieux peut, il est vrai, apparaître déconcertante. À la lumière de ce que nous avons vu cependant, cette proximité nous

102 Notamment dans J.P. Allen, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs* (New York : Cambridge University Press, 2009) 110 et dans P. Grandet et B. Mathieu, *Cours d'égyptien hiéroglyphique* (Paris, Éditions Khéops : 2003), 45 et 138-139, entre autres.

103 Lorton, « *God's Beneficent Creation* », note 14, 129.

104 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 93.

105 Il s'agit d'une proposition à prédicat adverbial sans lexème verbal. Sur ce type de construction, très courant en moyen-égyptien, voir, entre autres, Grandet & Mathieu, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, 46.

106 Lorton, « *God's Beneficent Creation* », note 14, 129.

107 Certaines sources révèlent encore que les dieux sont issus de la salive du créateur, conception qui s'accorderait elle aussi avec l'idée d'un fluide divin commun aux deux entités. Quelques exemples cités dans Mathieu, « *Les hommes de larmes.* », 502-503.

108 Ceci a été notamment souligné par Mathieu, « *Les hommes de larmes.* », note 27, 509.

109 En effet, au sein des TS ce sont essentiellement les hommes et les dieux en tant que groupe et certains dieux spécifiques qui sont issus du dieu créateur, la création des animaux et des végétaux n'étant pas attribuée à Atoum au Moyen Empire, Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 205.

110 Cette notion du divin comme « l'Autre » est omniprésente dans l'ouvrage de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, Gallimard, 2010, 457p.)

paraît manifeste¹¹¹.

Ainsi, au début de la création égyptienne, les hommes ne se distinguent des dieux ni substantiellement, ni temporellement. En fait, même la distanciation spatiale n'était pas une réalité d'origine. Dans le Mythe de la Vache du Ciel, auquel certains passages des TP et des TS font déjà allusion, on lit d'ailleurs qu'à l'origine les hommes et les dieux vivaient ensemble, le dieu créateur Rê exerçant le pouvoir sur eux. Bien que l'organisation sociale et religieuse y soit déjà parfaitement ordonnée¹¹², le monde perceptible des hommes et le monde imperceptible des dieux n'étaient, quant à eux, pas encore distingués, et le groupe constitué des hommes et des dieux était alors qualifié de « chose unique »¹¹³, expression qui, ici, des plus à propos, révélant justement cette proximité d'origine entre les hommes et les dieux.

Des hommes de larmes, ce sont avant tout des hommes d'origine divine, une origine partagée avec la plus grande des réalités qui soit, les dieux. Pour reprendre les mots d'E. Hornung, c'est là que, à notre sens, réside l'affinité profonde révélée par le jeu de mots¹¹⁴, les larmes attestant du lien qui, originellement, unissait les hommes au divin. Cette façon d'interpréter les hommes de larmes s'harmonise adéquatement à la vision cosmogonique des anciens Égyptiens. Nous l'avons bien senti en constatant toutes les similitudes qui caractérisaient les différentes créatures engendrées directement par le dieu-créditeur. Voyons, en dernier lieu, si cette vision s'intègre, de manière cohérente, au tableau cosmogonique général. Pour ce faire replongeons, un instant, dans la masse originelle.

Harmonie consubstantielle : the Nun-ness of everything¹¹⁵

Aux temps primordiaux, le monde formait une seule et unique masse inerte, le Nouou, qui

111 Elle l'est d'autant plus si on compare la conception anthropogonique égyptienne à celle de ses voisins, la Mésopotamie. En effet, dans le mythe de l'Atrahasis, l'homme est expressément créé à des fins utilitaires, il doit se charger des « lourdes besognes », alors que les dieux « seront de loisir », ce qui contraste avec la création de l'homme égyptien qui, tout comme les dieux, n'est pas créé suivant un plan défini. Aussi, si une part de substance divine entre dans la composition de l'homme, le sang d'une divinité mineure, son matériel de base est l'argile, ce qui lui confère son caractère périssable. « Ainsi, sera garantie la mortalité des hommes : leur différence fondamentale d'avec les dieux, leur diversité de nature, et par conséquent de destin. », Bottéro, « La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis », 25. Dans la cosmogonie égyptienne, aucun élément ne vient dissocier la substance humaine de la substance divine. Soulignons, finalement, que l'homme mésopotamien est créé bien après la création des dieux et la mise en ordre du monde. Alors que dans les TS, lorsque les hommes sont créés, le monde, loin d'être déjà ordonné, est encore à réaliser, même les dieux en tant qu'espèce ne sont pas une réalisation antérieure à l'humanité.

112 N. Guilhou, *La vieillesse des dieux* (Montpellier : Publications de la recherche, Université de Montpellier, 1989), 108.

113 *m-ht wnn=f m nsy.t rmt ntr.w m h.t w^c.t*, « Après qu'il (Rê) eût exercé la royauté sur les hommes et les dieux ensemble (littéralement « en tant que chose unique », E. Hornung, « Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen » (Freiburg, Orbis Biblicus et Orientalia, 1982), 1, vers 1 (Séthy I). Cette proximité des hommes et des dieux au début du mythe a notamment été souligné par F. Servajean, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien* (Montpellier : Orientalia Monspeliensia XVII, Centre d'Égyptologie François Daumas, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007), 47.

114 “Like every Egyptian wordplay, this one reveals a deep affinity between the entities that are associated, showing the harmony of the world which is reflected in language.” Pour Hornung toutefois, cette affinité profonde réside dans la charge affligeante des larmes transmise aux hommes. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*. 150.

115 Expression empruntée à D. Lorton, « Autofellatio and Ontology. Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure », compte-rendu de conférence tenue à l'Université Virginia Commonwealth le 20 septembre 1996, [en ligne], <http://reocities.com/Athens/academy/1326/ontology.html>

contenait déjà en elle « [...] mais à l'état latent ou sous une disposition différente, toute la « matière première » qui va être mise en œuvre pour la création. »¹¹⁶ Il est ardu de fournir une description détaillée de cet état premier des choses et l'étymologie du terme ne parvient pas non plus à lever les doutes quant à sa définition. Son origine linguistique n'étant pas certaine, il est en fait possible de lier le terme à trois différentes notions.

D'une part, le mot Nouou pourrait être lié à une ancienne dénomination pour le mot « eau », soit *nwy* . On pourrait aussi placer son origine dans le pronom démonstratif *nw*  et dès lors y voir un lien avec la notion d'écécité, à savoir les caractéristiques permettant de définir une chose comme une chose particulière¹¹⁷. Finalement, il se pourrait que le terme soit lié au participe du verbe *nnw* , qui signifie être inerte et, en ce sens, Nouou pourrait désigner, littéralement, « Celui qui est inerte »¹¹⁸.

Ces trois associations pourraient chacune décrire un aspect du Nouou¹¹⁹; dans son essence, le Nouou pourrait dès lors être défini par son aquosité, par son inertie et, en sa qualité de « ça », pourrait-on, peut-être, le considérer comme la « Chose », une chose initiale, une essence, à partir de laquelle sera, ultérieurement, défini le monde. Quoiqu'il en soit et bien qu'avant le Nouvel Empire le terme Nouou ne soit pas systématiquement accompagné du déterminatif de l'eau¹²⁰, sa nature liquide est assurée, on l'imagine volontiers comme un océan primordial¹²¹.

C'est au sein de cet océan latent donc que, sans que jamais les textes ne nous disent pourquoi ni comment, une partie de la matière, Atoum, s'est distinguée du reste. Le TS 714 concerne ce moment

116 Sauneron&Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne », 22.

117 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

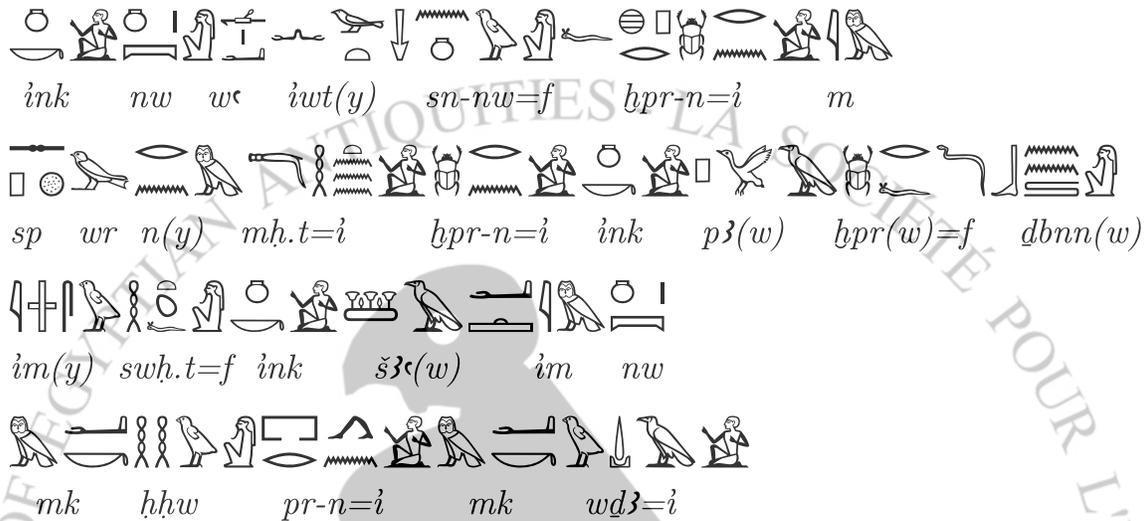
118 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

119 C'est également ce que suggère Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

120 C. Zivie-Coche, « Livre I : L'Égypte pharaonique », dans C. Zivie-Coche et F. Dunand, *Hommes et Dieux en Égypte. 3000 a.C.- 395* (Éditions Cybèle : Paris, 2006), 73.

121 Outre le Nouou, trois autres caractéristiques décrivent le monde de la précréation et le terme *hḥw*, « flot » ou « inondation », rappelle justement cette nature aqueuse. Notamment dans CT II, 4d, [TS76]

crucial :



Je suis Nouou, l'unique qui n'a pas d'égal¹²², J'en suis né lors de cette fois vénérable qui m'est advenue où je flottais, je suis celui qui a jadis pris forme. C'est moi celui qui a agi pour la première fois, Celui qui encercle et celui qui est dans son œuf, Je suis celui qui a commencé de là, du Nouou. Vois, Héhou, si je suis sorti, vois, c'est pour me mettre en action !¹²³

Ce texte est très éloquent quant au passage de la phase de latence à la phase d'activité initiée par Atoum. De prime abord, le narrateur, Nouou, est la seule et unique matière existante. Puis ad- vient un premier moment, c'est la « fois vénérable ». Le terme *sp* ayant une dimension temporelle, le vers « J'en suis né lors de cette fois vénérable qui m'est advenue où je flottais » pourrait désigner le grand moment où, pour la première fois¹²⁴, le narrateur a pris conscience de son état, moment à partir duquel se déclenche le processus qui, de par son activité, se différencie de l'état précédent. Remarquons d'ailleurs que l'auteur insiste sur l'emploi du verbe *hpr* qui traduit une forme dynamique d'être, une forme d'être qui est toujours en train d'advenir¹²⁵. Cette idée de première action est réitérée par l'emploi, dans le vers suivant, du participe du verbe *p3*, « commencer à »¹²⁶.

En premier lieu, ce qui est fait pour la première fois, c'est la réalisation d'une forme initiale, la

122 Bickel estime que « l'omission d'un participe défigure très probablement le début de ce texte qui est clairement une arétalogie de Rê/Atoum décrivant son apparition. », traduisant ainsi le premier vers : « Je suis [celui qui est sorti du?] Noun ». Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 58. Allen ne note pas d'anomalie particulière, traduisant le pas- sage de la façon suivante : « I am the Waters, unique, without second », Allen, *Genesis in Egypt*, 13. C'est à cette dernière traduction que nous avons adhéré.

123 CT VI, 343j-344a [TS 714], notre traduction tient compte de certaines modifications proposées par B. Mathieu.

124 Pour Bickel, l'expression *sp wr* pourrait avoir un sens proche de la fameuse formule *sp tpy*, « la première fois », que l'on rencontre plus que fréquemment à partir du Nouvel Empire, Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 58-59.

125 Lorton, « Autofellatio and Ontology »

126 Bickel a choisi de le traduire par le participe du verbe homonyme *p3*,  « qui s'est envolé »

délimitation dans un univers qui n'avait, jusqu'alors, aucune limite définie. Notons encore l'emploi du terme *hpr(w)* qui cette fois est utilisé comme substantif et que l'on traduit par « forme », « manifestation » ou encore « transformation »¹²⁷. Cette forme finie est suggérée à la fois par le participe *dbnn(w)*, « Celui qui encercle » et par le substantif *swḥ.t* « œuf », terme qui annonce en même temps la prochaine étape, c'est-à-dire l'éclosion de la vie qui se fera précisément depuis cette forme délimitée. Enfin, notre passage se termine par l'émergence du Nouou du narrateur, ce dernier est sorti des flots. Sans qu'il soit nommé explicitement, nous savons que ce narrateur est nul autre que le premier être dynamique, le dieu créateur Atoum.

Nouou et Atoum jouent ainsi un rôle crucial dans l'initiation du processus cosmogonique. C'est au sein du Nouou, qui pourrait être considéré comme l'énergie de la création à l'état purement passif, qu'a pu se développer Atoum, force créatrice active. Ces deux entités se caractérisent par des états opposés, elles se trouvent pourtant intimement liées.

En examinant plus attentivement le TS 714, il peut nous sembler, de prime abord, qu'au fil du texte s'effectue un changement de narrateur; dans le premier vers, c'est Nouou qui s'exprime dans sa complète solitude, puis, à la fin de l'extrait, c'est désormais « *Celui qui a commencé de là, du Nouou* » qui intervient, expression qui renvoie implicitement, mais assurément, à Atoum. Or, ce changement n'en est pas véritablement un puisque, en fait, Nouou et Atoum pourraient être considérés comme une seule et même réalité, mais à un moment différent de leur développement. « [...] It is difficult to think of Atum without Nun, for the two represents the same matter, though in two different states. »¹²⁸ Nouou apparaissant comme la forme *prétemporelle* et *préspatiale* du dieu Atoum¹²⁹.

Remarquons également que, dans le texte, un indice graphique semble conforter cette hypothèse. En effet, au début de l'extrait, le nom de Nouou est déterminé par le déterminatif du dieu 𓂏 , cependant, lorsque le narrateur s'exclame qu'il est « *Celui qui a commencé de là, du Nouou* », le déterminatif divin a disparu; ce sont plutôt les termes renvoyant à l'entité en transformation qui se voient déterminés de la sorte, d'une part, *dbnn(w)* puis, de manière assez inusitée, le déterminatif a été ajouté au pronom suffixe *f* accolé au substantif *swḥ.t*.

Dans le TS 714, l'élément qui déclenche le passage du Nouou vers Atoum, c'est le moment de la prise de conscience de l'état de flottement. Dans l'état d'inertie, survient une première activité, disons cérébrale, l'étincelle d'un premier mouvement qui rompt avec ce qui avait toujours été jusqu'alors. Le changement se complète au moment où l'être, nommément Atoum, se voit pour la première fois délimité dans l'espace. En plus de certains épithètes qui lui sont affublés¹³⁰, le nom du

», Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 58. Le déterminatif de l'aile ne figurant pas dans notre passage et la notion de vol n'étant ni familière à Nouou, ni à Atoum, la traduction que nous avons choisie nous semble plus appropriée.

127 Y. Bonnamy et A.A. Sadek, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes/français* (Paris : Actes Sud, 2010), 461.

128 Lorton, « Autofellatio and Ontology ». En des termes différents, cette idée a aussi été suggérée par E.M. Laborinho, « Nun, the Primeval Water According to the Coffin Texts », dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, Amenta A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider (2005), 223.

129 D'ailleurs, le phénomène du changement de nom pour désigner la même entité à des états différents n'est pas inhabituel dans la pensée égyptienne, pensons simplement au domaine de la cosmologie où le soleil change de nom en fonction de son déplacement journalier.

130 Atoum est notamment désigné comme le « Maître jusqu'aux limites » ou comme « Celui qui est complet », Allen, *Genesis in Egypt*, 9.

dieu créateur évoque cette notion de complétude; on se souvient que c'est la racine verbale *tm* qui est à l'origine du nom d'Atoum et qu'elle signifie à la fois « compléter, achever » et « ne pas être ». Pour J.P. Allen : « The two senses are in fact aspects of a single root meaning, much like English “finish”, which has both productive and destructive connotations [...]. Atum is the “Finisher” – the one who both “brings to completion” and “finishes” in the process. »¹³¹

Outre cette spatialité désormais définie, c'est surtout de par son dynamisme intrinsèque que l'émergence d'Atoum entraîne un changement fondamental. Désormais, le processus de mouvement est en marche. D'ailleurs, pour D. Lorton, Atoum est l'être-*hpr* par excellence¹³². Ce faisant, le créateur autogène incarne à lui seul le mode d'être dynamique, perpétuant le mouvement qu'il a lui-même enclenché, son corps émet continuellement une énergie sexuelle masculine, explosive et orgasmique¹³³ donnant lieu, comme nous le savons, à la multiplication.

À partir du moment (*sp*) où advient (*hpr*) le créateur, la matière inerte devient énergie dynamique. À cet effet, il est judicieux, comme le suggère D. Lorton, de considérer Atoum non seulement dans sa corporalité, dans sa finitude, mais également dans sa temporalité, il est un point temporel, le début de la dynamique *hpr* qui caractérise ontologiquement le monde créé¹³⁴. « [...] The material cosmos that god created, that god made out of himself, that is god himself, both materially and ontologically, is itself a dynamic, everlasting *hpr*. »¹³⁵

Cette manière de considérer Nouou et Atoum comme figurant la même réalité mais à un stade de développement différent nous permet, semble-t-il, de mieux apprécier la solitude d'Atoum au moment du processus créateur : « *Je suis celui qui a été créé par le Maître unique avant que n'apparaissent deux choses dans ce monde !* »¹³⁶

Au moment de son acte créateur, Atoum était bel et bien seul, il n'y avait pas encore deux choses. L'essence divine première était donc unique, statique en premier lieu puis en mouvement par la suite et c'est cette unité du divin que semblait justement traduire le changement dans l'attribution du déterminatif du dieu tel que l'avons constaté.

Ce portrait du Nouou et d'Atoum peut nous sembler une digression quant aux hommes de larmes mais il visait à illustrer l'un des paradigmes de la pensée cosmogonique égyptienne, c'est-à-dire la continuité de la matière première depuis l'origine aux éléments créés ou, en d'autres termes, la consubstantialité inhérente au processus créateur; le Nouou et Atoum illustrant parfaitement l'unité fondamentale de toute la matière¹³⁷. Et, il importe de le souligner ici, les différentes créatures issues directement du corps d'Atoum se situent dans la continuité de ce principe consubstantiel qui s'exprime cette fois en termes de multiplicité.

Suivant ce principe, il devient aisé de relier le Nouou primordial aux éléments créés par Atoum. Cela l'est d'autant plus lorsque l'on considère les propriétés des diverses émanations issues directement du corps du créateur : les larmes, le crachat, la salive, le sperme, enfin les humeurs en général, se caractérisent par leurs qualités aqueuses. D. Lorton souligne justement l'aquosité sous-jacente

131 Allen, *Genesis in Egypt*, 9.

132 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

133 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

134 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

135 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

136 CT III, 382e-383a [TS 261].

137 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

propre à l'ensemble du monde créé: « [...] for spitting and masturbation [and tears] are in and of themselves adequate images of the underlying liquidity of everything, that is to say, the Nun-ness, the liquid quality of the underlying primal chaotic matter out of which the cosmos emerged. »¹³⁸

Rappelons d'ailleurs qu'Atoum ne crée pas à partir d'une matière qui lui est extérieure. Nouou n'est pas ici une matière créatrice distincte du créateur et Atoum apparaît comme un vecteur par lequel transige cette matière originelle qui se vaporise, littéralement, en de multiples particules, Chou et Tefnout, les hommes et les dieux¹³⁹. Le principe de la continuité de la matière était déjà illustré adéquatement par les émanations corporelles, mais il devient encore plus explicite lorsque l'on considère le caractère aqueux de chacune d'elles, celles-ci rappelant, voire étant, la matière originelle sous une autre forme.

Notons, finalement, que c'est à la fin du TS 714, que nous retrouvons l'une des attestations des Textes des Sarcophages faisant un rapprochement entre les larmes du créateur et la création des hommes, bien qu'il ne soit pas fait explicitement référence à la création lacrymale des hommes. Ce passage est le suivant :



rmy.t ỉry[.t]=i pw m 3d r=i



rmt n(y.w) špw.w hr(y).w s3=i sk [...]

Les larmes, c'est ce que j'ai produit à cause de [ou grâce à] l'agressivité à mon égard, les hommes appartiennent aux aveugles qui sont derrière moi [?] ¹⁴⁰

Les égyptologues utilisent fréquemment ce passage pour appuyer la thèse des hommes issus des larmes de colère¹⁴¹. Cependant, en ayant en tête l'esprit de ce texte, c'est-à-dire l'initiation du processus cosmogonique avec la formation d'Atoum qui converge vers la première multiplication, la notion d'agressivité pourrait, peut-être, être interprétée autrement. Ne pourrait-on pas, en effet, la considérer de par son opposition à la passivité, à l'inertie de l'état initial ?

Enfin, c'est de façon similaire qu'E. Hornung interprète un passage des Textes des Pyramides où l'état de préexistence est décrit comme le moment où le conflit n'est pas encore venu à l'existence¹⁴². Dans cette façon de concevoir le non-existant, l'égyptologue discerne deux niveaux d'interprétation : « This is a specific allusion to the conflict of Horus and Seth, that is, to the figures and situations of myth, but at the same time it is far more generally a negation of all positive struggle, as can be seen from the affirmative description of this state of being « weary » or « inert » : there is

138 Lorton, « Autofellatio and Ontology ».

139 Germond souligne lui aussi le lien entre le Nouou et les humeurs démiurgiques dont les larmes. Il affirme que celles-ci « [...] sont l'expression métaphorique permanente du pouvoir de création attribué aux eaux primordiales (=Noun) dont toute vie est issue. », Germond, « Larmes de tristesses. Larmes de vie. », 13.

140 CT VI, 344f-h [TS 714]

141 Notamment E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), p.150, Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, p.94 et Germond, *supra* p.78.

142 *Pyr.* § 1463d, cité par E. Hornung, *Op.cit.*, p.176.

nothing that could move or begin to struggle - there is total repose. »¹⁴³ Nous estimons possible que dans le TS 714, l'idée d'agressivité¹⁴⁴ veuille renvoyer à l'activité, au dynamisme caractéristique de la phase de création.

Conclusion

En observant plus attentivement le contexte cosmogonique immédiat, et particulièrement l'attitude d'Atoum, et le contexte linguistique, il nous est apparu un homme qui, s'il était issu des larmes, n'était manifestement pas de tristesse. La création lacrymale ne lui était du reste pas réservée et ce mode de création, loin d'être singulier, partageait, au demeurant, les mêmes caractéristiques que les autres moyens, biologiques ou intellectuels, utilisés par le créateur pour rompre sa défaillante solitude. Les hommes de larmes, c'était des hommes de substance divine, des hommes qui partageaient, avec les dieux, une proximité originelle. L'homme, créature privilégiée, n'était au fond que l'une des multiplicités engendrées par Atoum même, en harmonie consubstantielle avec le tout. Et cette interprétation des hommes de larmes se marie, il nous semble, plus harmonieusement, au tableau cosmogonique général que cette vision foncièrement pessimiste des hommes de tristesse. Cette vision, enfin, semble concorder plus adéquatement au rôle tenu par l'homme au sein du monde créé.

Une fois qu'Atoum a achevé de se multiplier, le processus créateur en soi est, quant à lui, loin d'être achevé. En effet, la création était conçue, par les anciens Égyptiens, comme un processus toujours en devenir et, de ce fait, il fallait sans cesse poursuivre son activité. Le monde avait été créé à partir de l'indifférent et celui-ci n'avait jamais complètement été aboli ; ainsi il faisait pression à la périphérie du monde créé, le menaçant inlassablement de retourner derechef à l'indistinction originelle¹⁴⁵. Retourner à l'état précédant la création signifiait retourner à un état de complète léthargie. Et, en définitive, la seule manière d'éviter ce retour à l'immobilité originelle, c'était précisément en maintenant d'arrache-pied et continuellement, le mouvement propre au monde créé.

Un combat de tout instant était ainsi mené, perpétuellement, contre les forces du non-être, afin que le soleil triomphe des ténèbres et poursuive sa course. Le cosmos égyptien était conçu comme un processus en réussite permanente¹⁴⁶ et cette réussite était assurée par la présence de Maât à la tête de proue de la barque solaire¹⁴⁷. Cette Maât, cependant, ne pouvait être rendue effective que par un effort collectif constant, demandant la collaboration des dieux et des hommes¹⁴⁸.

Beaucoup plus qu'une simple déesse, la maât était un principe d'ordre et de vérité-justice qui assurait la cohésion des différentes sphères de réalité de l'ensemble du monde créé. La maât demandait à être constamment réalisée. Dans la sphère terrestre son accomplissement passait notamment

143 *Ibid.*

144 Notons d'ailleurs que la préposition *m* qui est utilisée ici pour introduire la notion d'agressivité ne sert pas nécessairement à introduire des causes négatives. On peut notamment la traduire par « grâce à », « au moyen de », etc. En fait, la préposition qui est normalement utilisée en de telles occasions est plutôt le *n*, « à cause de ».

145 P. Vernus, *Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire* (Paris : Pygmalion, 2009), 164.

146 J. Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, (Paris : La maison de la vie, 2003), 105.

147 Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, 107.

148 Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, 106

par l'action, l'écoute mutuelle et l'altruisme, permettant ainsi le maintien du réseau des dépendances mutuelles¹⁴⁹. Et c'est en réalisant la maât que les hommes et les dieux assuraient la continuité du mouvement.

Ainsi, cette consubstantialité initiale que nous avons mise en relief, unissant les premières créatures entre elles, c'est-à-dire le dieu créateur, les dieux et les hommes, se poursuivait pendant la phase de maintien de la création. La réalisation de la maât, définie comme « principe actif de cohésion entre les différents éléments du monde »¹⁵⁰ apparaît ainsi comme la consubstantialité initiale qui, dans le monde créé, se manifeste dans un perpétuel mouvement.

En terminant, S. Bickel affirme ceci à propos de l'origine des hommes dans les larmes de tristesse du créateur : « La conviction que les hommes sont issus des pleurs affligés de l'unique et la conscience de la langueur de la condition humaine n'ont pas marqué la civilisation égyptienne d'un sentiment de péché et de chute et n'ont jamais empêché les anciens d'avoir une attitude très positive et affirmative face à la vie. »¹⁵¹ C'est, pensons-nous, qu'à l'origine, une telle conviction n'existe pas. La conviction qui semble plutôt prévaloir, c'est celle que l'homme, issu directement du dieu créateur, participant activement au mouvement créateur en agissant conformément à la maât et en pratiquant le culte, est un rouage, peut-être pas unique, mais essentiel au maintien du monde créé. Ce rôle fondamental tenu par l'homme correspond à l'interprétation de l'anthropogonie que nous avons démontré, où l'homme, loin d'être de tristesse, était, justement, une manifestation de la divine essence.

149 Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, 55-56.
 150 Vernus, *Affaires et Scandales sous les Ramsès*, 164.
 151 Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, 200.