

TEMPS PHYSIQUE ET TEMPS CULTURELS

LE CAS DE L'EGYPTE ANCIENNE

Jean WINAND

From an anthropological viewpoint, time in Ancient Egypt can be dealt with along four lines : time as an organizer (calendar), time as a comput for recording history (chronology), time as a vector of cosmic organization (cosmology), and time as a foundation of ethics.

Il ne va peut-être pas sans quelque outrecuidance, ou alors sans quelque naïveté, de vouloir encore parler du temps. Il n'est que de jeter un regard autour de soi pour se convaincre que le temps est omniprésent dans les préoccupations de nos contemporains : sujet sérieux de colloques universitaires ou d'aimables causeries à caractère culturel, thème de livres savants, de synthèses ou d'essais de toutes sortes. Le temps est partout, beaucoup a été dit ou écrit, et cependant, on a l'impression que tout est encore à faire. Pour paraphraser s. Augustin, tout le monde croit savoir de quoi il s'agit quand on parle du temps, mais les problèmes surgissent dès lors qu'on veut être spécifique et dépasser les premières impressions. Le temps, par ce qu'il a de profondément subjectif, invite chaque homme à le reconsidérer pour lui-même et par lui-même. Si bien que chacun d'entre nous, à sa façon, crée et module ses propres variations, qui concourent à leur tour à l'élaboration polyphonique de la signification même du temps. C'est que le sens du temps n'est pas à découvrir, comme le serait une réalité du monde physique, il est à construire dans un mouvement incessant qui vient du fond des âges et qui ne semble pas devoir connaître de fin.

Comme le titre l'indique, et comme mes compétences limitées m'y obligent, j'ai volontairement restreint l'exposé aux temps de l'Égypte ancienne. Le fait même qu'on puisse parler du temps en Égypte, ou bien en Grèce, à Rome, ou encore à l'époque moderne, suffirait à prouver son hétérogénéité. S'il n'y avait qu'un seul temps, de telles distinctions n'auraient pas de sens. À cette première constatation s'en ajoute de suite une seconde : à l'intérieur d'une civilisation, le temps est le plus souvent conçu comme multiple ; c'est ce qui justifie le pluriel qui figure dans le titre de la conférence.

Si l'on parle du temps ou des temps des Grecs, des Égyptiens ou des Chinois, c'est donc que le temps dont il est question n'est pas le temps physique, observable, mesurable, objectivable. Ce temps physique en effet, même si on ne sait pas encore exactement ce qu'il est – c'est que les théories des physiciens évoluent ... avec le temps –, du moins peut-on supposer qu'il est le même pour tous. Le temps dont il va être ici question est un temps social, un temps conscientisé, fabriqué, rendu culturellement signifiant si l'on préfère, dans

une civilisation particulière. Il serait toutefois absurde d'imaginer un temps social sans rapport avec le temps physique. Ce n'est que dans la catégorisation qui en est faite que résident les différences. Aussi n'est-ce pas sans raison que l'on peut affirmer que le temps, au même titre que l'histoire, par exemple, est un artefact culturel.

Avant de progresser, il est nécessaire de passer brièvement en revue les matériaux qui servent à élaborer le temps social, c'est-à-dire examiner les faits observables qui sont à la base de la construction culturelle. Même si c'est une banalité de le rappeler, le temps observable, à partir duquel va s'élaborer le temps culturel, procède surtout de l'étude des phénomènes naturels. Ceux-ci conduisent assez naturellement à postuler un temps cyclique : succession du jour et de la nuit, retour des saisons, phases de la lune, cycle de la végétation et des cultures, et là où c'est applicable, phénomène des marées, cycles des vents dominants. Tout dans la nature incite à trouver des manifestations d'un éternel retour.

De telles observations laisseraient facilement croire que la pente naturelle de l'esprit humain est de construire un temps cyclique, mimétique de ce qu'il observe dans le monde qui l'entoure. Les choses ne sont toutefois pas aussi simples. Tout d'abord, la contemplation de sa propre destinée a pu suggérer à l'homme l'idée linéaire du temps : je veux parler du spectacle de la naissance, de la vie, puis de la mort. Ensuite, la compréhension des faits de causalité dans le monde physique induit facilement une conception linéaire du temps, laquelle peut se transformer, dans certaines cultures, en une conception linéairement orientée.

Au terme de ce petit tour d'horizon, on constate que les observations faites par les sociétés humaines sont suffisamment diversifiées pour donner le jour à des systèmes très différents. C'est précisément cela qui fait du temps un artefact culturel : le fait qu'il est le produit d'une catégorisation opérée à partir du réel. Comme toute opération de ce genre, le résultat est dépourvu de toute universalité : sa valeur est nécessairement relative. Reprenons un instant l'image de la destinée humaine. Comme on l'a déjà dit, elle peut facilement suggérer une conception linéaire du temps. Mais pour peu qu'on lui superpose l'image des générations, se réintroduit alors naturellement une conception cyclique, à l'intérieur de laquelle la vie des individus n'est plus rien d'autre que l'instanciation d'un moment particulier du cycle. En résumé, il y a donc un sens à se demander quel système a été élaboré par les Égyptiens, de même qu'il y a un sens à se demander si le système des Égyptiens est demeuré inchangé ou s'il a varié avec le temps. Pour des raisons de commodité, je ne m'intéresserai ici qu'à la conception ancienne, c'est-à-dire à celle qui a cours jusqu'au Nouvel Empire.

Avant d'aller plus loin, il faut affronter une dernière question préjudicielle. Parmi les nombreux éléments qui constituent la culture d'un peuple, quels sont ceux qui présentent de l'intérêt pour ce type d'enquête ? L'habitude a longtemps été de privilégier les écrits de nature philosophique ou religieuse, c'est-à-dire ceux où l'on estime, non sans raison, avoir le plus de chances de trouver un traitement spécifique et réfléchi du temps. Pour intéressante qu'elle puisse être, une telle démarche apparaît à l'examen comme inutilement réductrice. L'approche proposée ici se situe davantage dans le courant anthropologique,

c'est-à-dire avec un regard englobant jeté sur la société. Si le loisir nous en était donné, c'est donc tous les aspects de la civilisation égyptienne qu'il faudrait inlassablement questionner pour arriver à une reconstruction du sens. Chemin plus long certes, mais plus riche aussi ; chemin obligatoire en ce qui concerne l'Égypte dans la mesure où il n'existe pas de discours réfléchi et structuré sur le temps. C'est pourquoi il conviendrait de convoquer tour à tour à la barre les discours sapientiaux, les textes religieux et funéraires, mais aussi le système linguistique, le style et la rhétorique, l'historiographie et la vie économique, sans oublier les conceptions artistiques. Vaste programme, sans aucun doute. Programme nécessaire néanmoins si l'on veut éviter une vue fragmentée, et partant, mutilante de la réalité.

*

* * *

Quand il s'agit de l'Égypte, on ne saurait trop insister sur la division fondamentale, pour ne pas dire l'opposition, entre ce que j'appellerai la conception de l'idéologie et la conception instrumentale du temps. Je veux dire par là qu'à côté des spéculations de l'élite intellectuelle, qui sous-tendent le modèle politique et religieux, il y a une place pour une conception utilitaire du temps, que l'on retrouve notamment dans les échanges entre individus, ainsi que dans les manifestations de la vie économique et juridique.

Les questions qui tourment autour du temps mobilisent trois domaines distincts, même s'ils entretiennent à l'évidence des rapports étroits : il s'agit du calendrier, de la chronologie et de la cosmogonie.

Le calcul du temps en Égypte ancienne (calendriers)

Le calcul du temps est très certainement une des plus anciennes activités de l'homme. Cette préoccupation est sans doute présente dans toute civilisation, fût-ce sous une forme très rudimentaire. Le calendrier répond à des besoins religieux (célébration du culte, rythme des fêtes liturgiques), mais il devient également très vite indispensable pour peu que l'administration étatique se développe, ce qui fut le cas très tôt en Égypte. Les solutions imaginées par les sociétés humaines sont variées, plus ou moins heureuses aussi selon qu'on les juge à l'aune de la science moderne.

Le calendrier égyptien est l'ancêtre direct du calendrier julien, et donc, par ricochet, de notre calendrier. Comme l'étude du vocabulaire le révèle, il est le produit d'une triple observation : celle du cycle solaire, du cycle lunaire et du mouvement des étoiles.

L'année égyptienne comporte 365 jours répartis sur trois saisons de quatre mois. Les mois comptent tous 30 jours, répartis en trois décades. Pour arriver au total de 365, il faut ajouter, après le dernier mois de la dernière saison, cinq jours supplémentaires, dits épagomènes (*hrj.w rnp.t*, litt. « ceux qui sont sur l'année »).

Saisons	 (inondation)				 (germination)				 (récoltes)				 (épagomènes)
	I	II	III	IV	I	II	III	IV	I	II	III	IV	
 Mois													
 Jours	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	30j.	5 j.

Les noms donnés aux saisons soulignent le rapport très étroit qui lie les Égyptiens aux activités agricoles : la première saison est celle de l'inondation (*3h.t*), la deuxième est celle de la germination (*pr.t*), la troisième est celle des récoltes (*šmw*). On retrouve des préoccupations analogues chez les concepteurs du calendrier républicain en France : les mois de l'année étaient désignés en accord avec les phénomènes naturels ou les activités agricoles. Comme le montre le tableau ci-dessous, les mois sont arrangés par groupe de trois en fonction de la nature du suffixe (mois en -aire, en -ôse, en -al et en -idor) :

Automne	Hiver	Printemps	Été	
(22/9-20/12)	(21/12-20/3)	(21/3-18/6)	(19/6-16/9)	(17/9-21/9)
vendémiaire	nivôse	germinal	messidor	5 jours
brumaire	pluviôse	floréal	thermidor	supplémentaires
frimaire	ventôse	prairial	fructidor	

En égyptien, le mot qui sert à désigner l'année est *rnp.t*, littéralement « celle qui rajeunit » ; le signe qui sert à l'écrire est celui de la jeune pousse : , ce qui montre que l'année était associée pour les Égyptiens à l'image du renouveau de la végétation. C'est le signe que l'on peut voir sur les étiquettes d'ivoire de l'époque protodynastique commémorant les événements importants de l'année écoulée (à l'extrême droite sur la reproduction ci-contre). Le mois se dit en égyptien *3bd*, dont l'idéogramme est le croissant de lune :

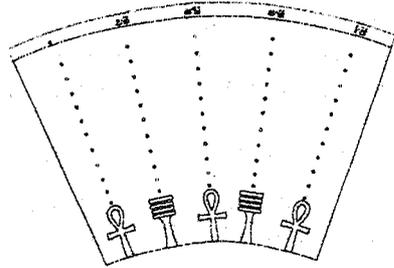
 . Comme dans nombre de civilisations anciennes, l'observation de notre satellite était un des fondements du calcul du temps en Égypte. Les noms donnés à certains jours du mois attestent également du lien étroit établi entre le calendrier et le cycle lunaire : le vocabulaire égyptien comporte



en effet des noms spécialisés qui renvoient au 1^{er} et au 2^e jour de visibilité de la lune, au 7^e jour du cycle, c'est-à-dire à celui qui marque le premier quart, au milieu du cycle, et au dernier jour de visibilité. Enfin, le mot qui désigne le jour calendérique est *sw*,  peut-être apparenté à une racine verbale qui signifie « passer ». Dans la graphie du mot, on trouve le disque solaire : c'est la course du soleil qui sert ici de mètre étalon.

Le premier jour de l'an est traditionnellement associé au début de la crue du Nil, ou plutôt au premier jour où la crue se manifestait à Memphis, ce qui correspond dans notre calendrier au 17 juillet, environ.

La journée est divisée en 24 heures : 12 pour le jour et 12 pour la nuit. La division en douze unités vient de l'observation des décans stellaires. Elle s'est d'abord imposée pour les heures nocturnes avant d'être appliquée aux heures diurnes par effet de symétrie. La longueur des heures n'est pas fixe ; elle varie en fonction des saisons : les heures diurnes sont évidemment plus courtes en hiver qu'en été. L'écart entre le régime d'hiver et le régime d'été est toutefois moins grand sous les latitudes égyptiennes que sous les nôtres. Le mot égyptien pour heure est *wmw.t*, dont la graphie (𓆎𓆏𓆐𓆑) suggère que l'observation du soleil et des étoiles jouait un rôle essentiel dans la fixation des parties du jour. Le calcul de l'heure exacte n'était pas une préoccupation majeure de la grande masse des Égyptiens, à une exception près toutefois. Le rituel des temples exigeait des pratiques à des heures précises tant le jour que la nuit. Les prêtres avaient notamment développé des techniques permettant de fixer l'heure nocturne en utilisant des systèmes de visée simples destinés à apprécier les mouvements stellaires. Quant à la clepsydre, elle apparaît en Égypte au Nouvel Empire. Pour une fois, on en connaîtrait même l'inventeur, un certain Amenemhat, qui vécut au début de la XVIII^e dyn. Le plus ancien exemplaire connu, qui est aussi le plus remarquable, date du règne d'Amenhotep III. La clepsydre se présente sous la forme d'un vase d'environ 35 cm de hauteur. Le diamètre extérieur, au sommet du vase, est de 49 cm. Le mécanisme est assez simple. L'eau du vase s'écoulait par un trou aménagé à la base. La lecture de l'heure se faisait à l'aide de repères gravés à l'intérieur du récipient (voir figure ci-dessus). Les proportions retenues (rayon au sommet égal à deux fois le rayon à la base, soit $R = 2r$) faisait que l'horloge accusait une demi-heure de retard au bout de six heures, mais qu'elle rattrapait son retard en bout de course (il faudra attendre le XVII^e s., notamment grâce aux calculs de Pascal, pour avoir des dimensions appropriées). Ce qui fait aussi l'intérêt de cette clepsydre, ce sont les représentations symboliques qui en décorent le pourtour extérieur. Elles sont l'écho des connaissances astronomiques des anciens Égyptiens. On les retrouve, parfois complétées, sur les plafonds astronomiques des grands temples du Nouvel

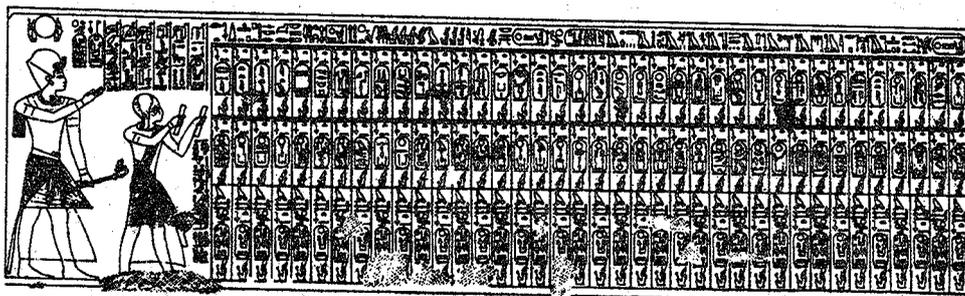


Empire et de Basse Époque. Trois registres de scènes courent sur le vase. Sur la partie reproduite ci-contre, qui couvre les quatre mois de la saison Akhet (l'indication des mois est gravée sur la lèvre du vase), on peut voir, au registre supérieur, à l'extrême droite la déesse Isis, assimilée à l'étoile Sothis-Sirius, dont le lever héliaque marquait le début de l'année égyptienne (cf. *infra*). Derrière elle, le roi est figuré deux fois dans une barque accompagné d'une divinité hiéracocéphale

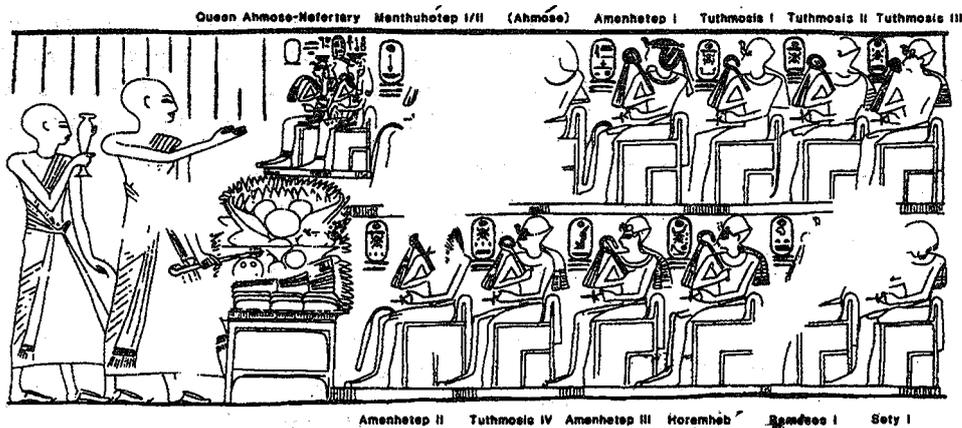


de règne n'est très souvent que la date la plus haute jusqu'ici attestée par les monuments. Celle-ci est donc toujours susceptible d'être réévaluée à la faveur d'un nouveau document.

Pour retrouver leur chemin, les égyptologues s'aident de ce qu'on appelle les listes royales. Ces listes, compilées par les prêtres égyptiens, contiennent un nombre variable de rois présentés dans un ordre de succession chronologique. Les deux plus célèbres sont la liste gravée dans le temple de Séthi I^{er} à Abydos et le Papyrus royal de Turin.



Voici une illustration de la liste d'Abydos. On y voit Séthi I^{er}, accompagné du futur Ramsès II, faire une offrande devant les noms de ses ancêtres royaux. De telles listes sont indéniablement très utiles, mais elles doivent être maniées avec précaution. En effet, elles ne sont pas toujours exemptes d'omissions ou de réaménagements volontaires, cela afin de faire coïncider les faits et l'idéologie. La liste de Saqqarah, qui se trouve dans la tombe d'un particulier, en est un bon exemple. Horemheb succède directement à Amenhotep III :

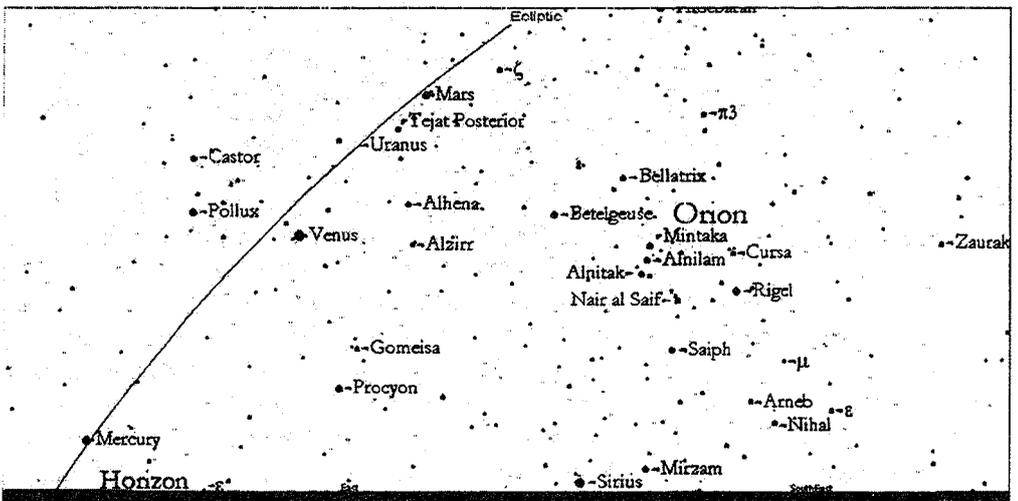


sont donc omis Amenhotep IV-Akhénaton et Toutankhamon, pour ne citer que les plus connus. De même, la liste passe sous silence Hatchepsout, la femme-pharaon, qui aurait dû se situer entre Thoutmosis II et Thoutmosis III. Comme on peut le constater, ces listes ne font que transmettre des noms, sans indication de la durée du règne. Il y a des exceptions : le Papyrus royal de Turin est le plus connu. Il indique de manière très précise la longueur de chaque règne en mentionnant le nombre d'années, de mois et de jours. Son état de conservation est malheureusement déplorable. Il faut bien comprendre que ces listes ne

sont pas par nature des documents historiques. Ce sont les égyptologues qui s'en servent dans cette perspective. Leur raison d'être est d'abord à rechercher dans les besoins du culte funéraire. La préoccupation du clergé était de conserver le nom des rois afin de leur rendre un culte après leur mort. C'est ce qui explique que les rois qui ne répondent pas au prototype fixé par l'idéologie ont tout simplement été omis (*damnatio memoriae*).

Pour rappel, le découpage en trente-et-une dynasties auquel le grand public est habitué est l'œuvre tardive d'un prêtre égyptien, nommé Manéthon, qui rédigea une « histoire » de l'Égypte au III^e s. av. J.-C. (Αἰγυπτιακά). Ce savant a indéniablement eu accès à des sources de première main, ce qui donne une très grande valeur à son travail. Hélas, le texte ne nous a été transmis que de manière indirecte par la tradition, et, qui plus est, de manière fragmentaire avec de nombreuses interpolations.

On a vu que l'année égyptienne comportait 365 jours. Cela signifie que le calendrier officiel prenait un quart de jour de retard chaque année par rapport à l'année solaire. Après quelque temps, le décalage devenait important : le calendrier officiel ne concordait plus avec les phénomènes naturels. Les Égyptiens ne connaissaient pas l'année bissextile, qui est une invention du calendrier julien (*bis sextus dies ante kalendas Martii* « deux fois le sixième jour avant les calendes de Mars », puisque l'année romaine commençait le 1^{er} mars). Une première tentative, conservée dans le fameux décret trilingue de Canope sous le règne de Ptolémée III, était restée sans lendemain. Les spécialistes de la chronologie antique sont donc face à de redoutables problèmes pour interpréter les données égyptiennes. C'est ici qu'intervient un élément utile. Les Égyptiens, comme on le sait, étaient des astronomes passionnés. Une étoile en particulier avait retenu leur attention : celle qu'ils nommaient $\Delta \star$ *spd.t*, c'est-à-dire Sothis, ou encore Sirius ainsi qu'elle est connue aujourd'hui. Cette étoile, qui fait partie de la constellation du chien (*Canis Major*), est la plus brillante du ciel après le Soleil. Elle est visible dans le ciel égyptien pendant la plus grande partie de l'année, mais reste invisible pendant environ 70 jours. Elle réapparaît dans le ciel de Memphis le 17 juillet. Le lever héliaque de Sothis (voir figure ci-dessous)



marquait idéalement le début de l'année égyptienne, coïncidant, comme on l'a vu plus haut, avec le début de l'inondation. Les sources égyptiennes mentionnent quelquefois la correspondance entre le lever héliaque de Sothis et leur calendrier. Grâce à cette indication, on peut alors, sans trop de gros problèmes, calculer la date du document. Par un érudit du III^e s. de notre ère, nommé Censorinus, auteur d'un traité d'astrologie, nous savons que le lever héliaque de Sirius eut lieu en 139 de notre ère le 1^{er} jour de l'année civile égyptienne, soit le I Akhet 1. Autrement dit, le nouvel an égyptien de 139 tomba le 17 juillet du calendrier julien. Il est donc possible d'établir que la même correspondance eut lieu 1460 ans plus tôt, en 1322 avant J.-C. et à nouveau en 2782, qui serait la date à laquelle le calendrier égyptien a été instauré dans la forme que nous lui connaissons. Cela posé, la mention d'une date héliaque dans une source égyptienne n'est pas une garantie absolue d'une correspondance automatique dans notre calendrier. Dans la réalité, les choses sont un peu plus compliquées, car il existe plusieurs sources d'erreur. Des raisons astronomiques tout d'abord. La marge de calcul est de quatre ans, puisque le lever héliaque ne se déplace d'un jour par rapport à l'année astronomique que tous les quatre ans. Ensuite, l'étoile Sirius se meut elle-même, ce qui fait que le cycle n'est pas exactement de 1460 ans. Enfin, la place de l'observateur influe sur le calcul. En effet, le lever héliaque de Sothis est visible un jour plus tôt pour chaque degré de latitude vers le Sud, ce qui signifie un écart de huit jours entre la Méditerranée et Assouan. La fixation d'une date sothiaque dans notre calendrier peut donc varier dans une fourchette de 32 ans en fonction du lieu d'observation. Or celui-ci n'est jamais explicitement indiqué dans les sources antiques.

Les égyptologues peuvent encore compter sur les mentions, pas trop rares, de l'apparition de la nouvelle lune. Pour peu qu'on ait au préalable une fourchette chronologique suffisamment resserrée, il est à nouveau possible de calculer avec précision la date de la réapparition de notre satellite. Les mentions d'éclipses sont, en revanche, beaucoup plus rares.

L'antique calendrier égyptien n'a pas complètement disparu avec la civilisation pharaonique. Il reste en usage chez les Coptes. L'année y commence le 29 juillet. Le comput se fait en référence à l'ère des Martyrs (284/5), qui marque la dernière grande persécution des chrétiens sous l'empereur Dioclétien. Les noms des mois sont plus ou moins directement hérités de noms de dieux égyptiens ou d'anciennes fêtes païennes. Dans la liste ci-dessous, on reconnaît les noms de plusieurs divinités comme Thot (I Akhet), Hathor (III Akhet), Rénénoutet (IV Péret) et Khonsou (I Shémou), ainsi que les noms de grandes fêtes qui avaient cours à l'époque pharaonique, comme la fête du Harem (II Akhet), la fête de Khoiakh (IV Akhet), ou encore la fête de la Vallée (II Shémou), pour ne mentionner que les principales.

	Mois égyptiens	Mois coptes
I Akhet	<i>ḏḥwtj</i> (anc. <i>thj</i>)	ΘΩΟΥΤ
II Akhet	<i>p3-n-ip.t</i> (anc. <i>mnḥ.t</i>)	ΠΛΟΠ
III Akhet	<i>ḥw.t-ḥr</i>	ΛΘΩΡ
IV Akhet	<i>k3-ḥr-k3</i>	ΧΟΙΑΚ
I Péret	<i>t3-ʿ3b.t</i> (anc. <i>šf-bdt.t</i>)	ΤΩΒΙ
II Péret	<i>(p3-n-)mḥr</i> (anc. <i>rkḥ wr</i>)	ΜΕΧΙΡ
III Péret	<i>p3-n-ḥmn-ḥtpw</i>	ΦΑΜΕΝΘΕ
IV Péret	<i>(p3-n-)Rnwt.t</i>	ΦΑΡΜΟΥΘΙ
I Shémou	<i>(p3-n-)ḥnsw</i>	ΠΑΧΩΝ
II Shémou	<i>p3-n-in.t</i> (anc. <i>ḥnt-ḥtj</i>)	ΠΑΩΝΙ
III Shémou	<i>jpjp</i> (anc. <i>ip.t-ḥm.t</i>)	ΕΠΠΠ
IV Shémou	<i>msw.t-rʿ</i> (anc. <i>wp.t-rnp.t</i>)	ΜΕΣΟΡΗ

Le temps et les conceptions cosmogoniques

Toutes les civilisations, sans doute, se sont posé la grande question des origines, et (éventuellement) de la fin dernière. C'est ce qu'on appelle dans les sciences humaines, la cosmologie. La cosmogonie, avec laquelle elle ne doit pas être confondue, a une portée plus restrictive, puisqu'elle est réservée aux débuts de la création ; elle s'oppose à l'eschatologie, qui s'occupe de la fin du monde.

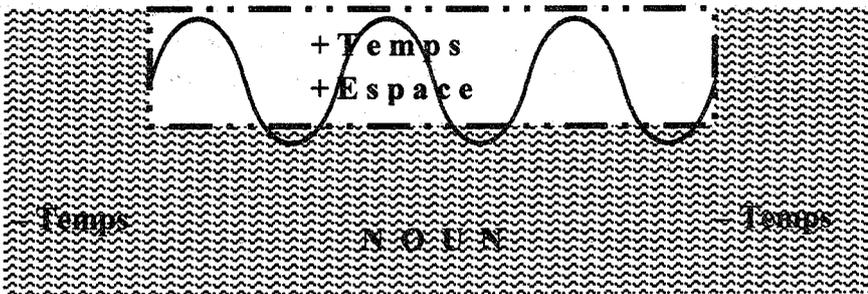
La plupart des cosmologies antiques répondent à une double question : le comment des origines, mais aussi le pourquoi de la situation actuelle. Autrement dit, elles prétendent tout autant, sinon plus, justifier l'ordre, politique et social, dans lequel les sociétés évoluent. Elles peuvent donc devenir des instruments de pouvoir.

Le temps égyptien, ou à tout le moins le monde créé, a un début. C'est ce que les Égyptiens appellent la Première fois (*zp tpj*). Le temps égyptien est donc un temps borné ; il en va de même de l'espace. Le temps et l'espace ont été créés par le démiurge, quand celui-ci s'est manifesté pour la première fois hors de la matière inerte, ce que les Égyptiens appellent le Noun. Ce temps de la Première fois est unique ; il ne revient pas. Il est de plus qualitativement marqué : c'est le temps de la perfection, quand le désordre fit place à l'ordre, quand le chaos fut repoussé aux limites du monde organisé. La perfection de l'ordre cosmique ainsi constitué est incarnée par le principe que les Égyptiens appellent Maât, imparfaitement rendu dans nos langues par « vérité, justice ».

Le temps et l'espace ont une durée immense, mais non infinie. Un jour, l'organisation du monde s'effondrera, les éléments différenciés de l'univers retourneront à un état indifférencié, le multiple redeviendra un, le temps et l'espace seront abolis, le mouvement se figera, cédant la place à l'immobilité, et le monde retournera au Noun des origines. Cela n'implique nullement que le temps soit orienté. La fin du monde n'apparaît pas comme quelque chose de nécessaire ; il n'y a pas de point de vue messianique sur le temps, comme c'est le cas dans les religions révélées. Il faut bien comprendre que le Noun n'a pas été supprimé lors de la création. Celle-ci n'a fait qu'aménager un lieu où le temps et l'espace peuvent s'organiser. C'est ce que symbolise le dessin de l'ourobore (cf.



représentation ci-contre). Les limites de l'espace-temps sont symbolisées par le serpent qui se mord la queue. À l'intérieur, un lièvre est assis sur un pavois. Le signe du lièvre, qui se lit *wn* (*wen*), sert à écrire le mot « être ». Le signe est lui-même juché sur un pavois, qui est un attribut divin. L'image doit donc s'interpréter comme représentant l'essence de l'être contenue dans l'espace du monde créé. Le Noun borde le monde organisé, avec lequel il a des points de contact, notamment dans les Enfers. Il demeure en quelque sorte aux aguets aux frontières du monde. Au niveau cosmique, il est une menace quotidienne cherchant à entraver la marche du soleil (et donc le cours du temps) ; dans les affaires humaines, il est un élément perturbateur par lequel l'idéologie explique les périodes chaotiques de l'histoire. Il peut donc y avoir des fractures dans l'espace-temps du monde, par lesquelles le Noun fait irruption. Mais le Noun est bien plus que cela. C'est une entité ambiguë. Point de départ de la naissance du monde, il est aussi le passage obligé vers toute renaissance. C'est ainsi que la course du soleil, qui matérialise pour les Égyptiens le mouvement du temps, passe nécessairement dans le Noun lors de sa phase nocturne,



souterraine. C'est là que l'astre se régénère pour renaître chaque matin. La marche du temps apparaît donc comme une sinusoïde, dont les cycles sont égaux, mais dont le nombre de périodes est limité, même s'il est considérable et pour ainsi dire « infini » à l'échelle humaine : il y a eu un début, il y aura une fin. Pour pouvoir continuer, le temps, à chaque

cycle, doit se régénérer dans le Noun (cf. figure ci-dessus). Les sources égyptiennes ne sont pas très explicites sur les rapports exacts entre le Noun et le démiurge. C'est qu'il manque en Égypte un texte fondateur, comme l'Enuma-Elish en Mésopotamie ou la Genèse biblique. Par certains aspects, le Noun apparaît un peu comme une soupe cosmique où seraient contenus tous les ingrédients de l'univers. Le rôle du démiurge se bornerait à organiser cette matière inordonnée en un système cohérent. Mais plusieurs textes affirment catégoriquement que le démiurge existe de manière autonome dans le Noun, à l'état latent, avant la création. Le créateur est « né de lui-même », il n'a ni père ni mère. Il se situe avant la différenciation sexuelle. Avant tout, il est l'Un auprès duquel tout d'abord rien d'autre n'existe. Il est l'Un qui s'est fait millions. Le processus créateur consiste essentiellement en une prise de conscience du démiurge, qui tire alors de lui-même, par autogénèse, les premiers éléments de la création.

Le temps cosmique est régi par deux principes complémentaires, mais distincts. Il s'agit de deux entités que les Égyptiens appellent *d.t* et *nhh*, et qui peuvent chacun, en contexte, se traduire par « éternité ». Les deux termes ne sont toutefois pas interchangeables. L'éternité-*d.t* (𓄳) fait appel aux concepts de permanence et de stabilité. C'est une éternité statique que l'on pourrait symboliser par une ligne droite s'étendant à l'infini. Les Égyptiens lui opposent, ou plutôt la complètent, par l'éternité-*nhh* (𓄳⊙𓄳), qui mobilise le concept de cycle. C'est une éternité dynamique, dont le symbole pourrait être la sinusoïde ou le cycle. L'essence des deux types d'éternité se reflète dans l'écriture hiéroglyphique. Le déterminatif graphique de l'éternité-*d.t* est la terre, symbole de stabilité, tandis que celui de l'éternité-*nhh* est le disque solaire, qui représente la course inlassable de l'astre.

Le temps comme fondement de la conception de l'histoire et de l'éthique

L'idée d'une création va de pair avec l'existence d'un créateur, ce qui amène à envisager la relation du créateur à sa création. En ce qui concerne le temps, une question très souvent débattue est de savoir si le créateur vit le même temps que ses créatures, ou s'il vit en dehors du temps, dans une dimension qui lui serait propre. C'est tout le discours sur l'éternité. Celle-ci est-elle seulement quantitativement différente du temps humain (un temps grand opposé à un temps petit), ou est-elle (aussi) qualitativement autre ?

Les réponses apportées reflètent la conception qu'une culture a de son histoire. Elles jettent aussi un éclairage sur la manière d'envisager la conduite des affaires humaines, c'est-à-dire qu'elles conditionnent, à tout le moins en partie, une éthique de l'action.

Il ne fait pas de doute que le modèle cyclique ait été dominant dans l'idéologie de l'Égypte antique. Ce modèle très fort, puisqu'il se maintiendra jusqu'à la fin de l'époque pharaonique, induit presque naturellement une conception statique du temps. On peut en tout cas affirmer que la notion de progrès, au sens étymologique, est étrangère à l'Égypte. Cette non-progression du temps conduit à imaginer la vie selon des modèles prototypes. Par exemple, il est dans les fonctions du roi de maintenir les frontières de l'Égypte, d'accomplir la Maât, c'est-à-dire de combattre le chaos, et de rendre le culte aux dieux et aux défunts. C'est ce que proclament inlassablement les textes doctrinaires ; c'est ce que

ne cessent d'affirmer avec la même constance les inscriptions royales. Est un bon pharaon – et reconnu comme tel – celui qui se conforme à ce modèle instauré lors de la Première Foie.

De tels schémas de conduite se retrouvent à tous les étages de la société. Chaque individu, qu'il soit roi, vizir ou humble fonctionnaire, a un rôle à jouer qui est en quelque sorte prédéfini. Comme on peut l'imaginer, la personnalité est fortement diluée dans une société de ce type. C'est ce que j'appellerai, après d'autres, la réduction du particulier au prototype : on veut dire par là que les actions des individus sont ramenées à la sphère du général. Par exemple, une nouvelle conquête de pharaon s'inscrit dans le plan général de l'agrandissement de l'Égypte. Certes les inscriptions royales ou les textes des particuliers laissent quelque place à l'expression personnelle, mais il ne faut pas se tromper sur la valeur réelle de ces témoignages. L'expression du particulier, que ce soit, en ce qui concerne le roi, l'érection d'un nouveau monument ou la célébration d'une victoire sur un peuple étranger, ou bien l'accomplissement d'une mission délicate pour un fonctionnaire, tout cela constitue à coup sûr des touches personnelles, mais celles-ci ne servent jamais à l'expression affirmée d'une individualisation, encore moins d'une révolution. Elles se laissent bien mieux définir comme la démonstration, à travers un cas particulier, de l'adhésion du sujet au modèle de base.

L'identification au prototype va tellement loin qu'elle peut générer des effets pervers. Même si cela est tentant, il faut toujours rester très prudent dans l'exploitation des sources à des fins historiques. Pour l'énoncer autrement, ce n'est pas parce qu'un roi proclame avoir fait telle chose qu'il l'a réellement faite. Apparaissent en effet dans les textes ou dans les représentations figurées de véritables *topoi* qui n'ont parfois rien à voir avec la réalité. Cette conformité au modèle vaut également pour les particuliers. Un cas exemplaire, qui a été récemment étudié, est le *topos* de la famine à la Première Période Intermédiaire (env. 2150 av. J.-C.). On sait maintenant que l'affirmation répétée des nomarques d'avoir combattu avec succès la famine dans leur nôme fait partie d'une phraséologie largement répandue destinée à mettre en valeur la bonne administration du fonctionnaire, mais que cela ne correspond pas nécessairement à une réalité historiquement démontrable. On pourrait dire la même chose de la commémoration de certaines campagnes militaires sur la réalité desquelles on ne possède pas le plus petit indice.

Il est un motif iconographique particulièrement fréquent : on y voit le roi, debout, en taille héroïque, saisissant d'une main un ennemi qu'il s'apprête à massacrer. Des scènes de ce genre sont attestées dès l'époque proto-dynastique, comme le montre la reproduction ci-contre, qui date du règne de l'Horus Den. Une inscription précise généralement le nom des malheureux qui ont été ainsi massacrés par la royale personne. Là où la documentation nous permet de faire des vérifications, on a quelquefois la surprise de constater que les peuplades vaincues avaient déjà disparu plusieurs générations auparavant,



ou encore que les chiffres du butin se répètent à l'unité près à plusieurs décades d'intervalles, ce qui ne peut que jeter la suspicion. Dans certains cas, il faut même se résoudre à conclure que le souverain dont on célèbre les exploits n'a jamais conduit ou commandité la moindre expédition. Il ne faudrait pas en conclure trop rapidement que le roi s'attribuait indûment les plumes du paon, à la manière d'un despote oriental ou d'un Ceucescu. La reprise par un roi de ce motif iconographique signifie d'abord l'adhésion totale à un modèle sanctifié par une tradition multiséculaire. Que la représentation célèbre un fait historique ou projette dans l'avenir un souhait de réalisation est somme toute un détail sans grande conséquence pour l'idéologie.

Pour l'Égyptien, le moment de la Première fois est l'instant essentiel, puisque c'est celui où tout fut créé dans la perfection. Les actions des particuliers se réfèrent donc explicitement à ce schéma. Tout acte se doit d'être ramené en équivalence au moment de la Première fois. La rhétorique des inscriptions royales ou privées s'efforce de mettre en évidence la conformité des actions au modèle instauré par le démiurge lors de la création. Ramsès II, par exemple, proclame sur une stèle d'Abou Simbel : « il n'y a pas de pauvre ni de sans-rien au temps de Sa Majesté, le pays étant stable comme lors de la Première Foix, quand il n'y avait rien avant ». De même un particulier peut affirmer qu'il agit « à la manière des pères de vos pères depuis la Première Foix ».

La conformité au modèle des origines pousse les Égyptiens, aussi bien les rois que les particuliers, à rechercher le précédent. C'est ce qui explique les nombreux témoignages dans lesquels la consultation des archives joue un rôle essentiel, que ce soit pour justifier un acte, la construction d'un bâtiment, la valeur d'une recette ou l'efficacité d'une formule religieuse. Cette obligation a engendré un certain goût pour l'antiquariat comme en témoigne la copie de livres anciens.

On ne sera pas davantage étonné du rejet de toute innovation par l'idéologie. Les changements doivent être évités sous peine d'entraîner l'Égypte dans le chaos et le désordre. La société et la monarchie égyptiennes avaient à se conformer au principe de la Maât. Aux yeux des Égyptiens, un changement dans le cours des choses ne peut être que pour le pire. Il ne peut produire que de l'incertitude, du chaos, et de la souffrance. L'idée de révolution est en ce sens complètement étrangère à la mentalité égyptienne. Les textes de sagesse recommandent inlassablement le respect des normes anciennes. La stèle dite de Restauration de Toutankhamon est un bon exemple en la matière. Après l'épisode amarnien, qui avait été l'abomination des abominations aux yeux de l'idéologie traditionnelle, le roi se proclame « celui qui consolide pour le dieu ce qui était en ruines par des monuments voués à l'éternité, celui qui chasse pour le dieu le désordre dans le Double Pays, de sorte que la Maât se retrouve établie à sa place, afin que le mensonge soit en abomination et que le pays soit conforme à la Première Foix ».

L'immobilité du temps postulée par l'idéologie, qui implique à son tour une indifférenciation des événements, puisque ceux-ci sont conçus comme autant d'actualisations d'un modèle originel, se heurte à la prise de conscience du principe d'individualité, pourtant bien attesté en Égypte ancienne. L'individu, par son nom tout d'abord, qui le singularise par rapport à ses contemporains et à ses devanciers, par ses

activités ensuite, ne se laisse pas facilement couler dans un modèle à la fois fixiste et rigide. Nous touchons ici aux limites de l'idéologie. Celle-ci parvient néanmoins à récupérer cette tendance centrifuge en mettant en branle deux concepts : d'une part, le concept de l'impératif du surpassement des devanciers, d'autre part, le concept de l'intervention divine. Selon le premier concept, l'émulation et la compétition entre les individus s'intègrent dans le modèle dominant en ce qu'elles sont conçues comme des degrés dans l'adéquation au prototype. Dans l'imitation du modèle originel, les individus peuvent plus ou moins bien réussir ; faire mieux que le voisin ou que le devancier n'est donc qu'une mesure de l'adéquation au prototype ; il s'agit en tout état de cause d'un surpassement dans la conformité. Selon le second concept, les événements, exceptionnels ou non, sont mis sur le compte de l'intervention divine. Ce dernier concept est typique de ce qu'on a appelé la « nouvelle éthique » ou l'« idéologie récente », qui ne se révèle pleinement qu'au Nouvel Empire. Avant cela, la divinité se manifeste plutôt indirectement à travers l'ordre qu'elle a elle-même créé.

Bibliographie sommaire

- J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, Munich, 1990.
S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, 1994.
A. GELL, *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Oxford – Providence, 1992.
Et. KLEIN, *Le temps*, Paris, 1996.
E. OTTO, *Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe*, in *Die Welt als Geschichte* 14 (1954), p. 135-148.
P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, 332).
J. WINAND, *Réflexions sur l'anthropologie du temps : Le cas de l'Égypte ancienne. Questions et méthodes*, Bibl. de la Faculté de Philosophie et Lettres, 286, Liège, 2003, p. 17-35.

Jean Winand
Égyptologie
Département des Sciences de l'Antiquité
7, pl. du XX-Août
B-4000 Liège

j.winand@ulg.ac.be