

Entre tradition grecque et égyptienne : la cosmogonie de Strasbourg

Medini Lorenzo

▶ **To cite this version:**

Medini Lorenzo. Entre tradition grecque et égyptienne : la cosmogonie de Strasbourg . R. A. Diaz Fernandez, M. C. Flossmann-Schütze, Fr. Hoffmann. Weltentstehung und Theologie von Hermopolis Magna I, Antike Kosmogonien. Beiträge zum internationalen Workshop vom 28.–30. Januar 2016„ pp.81-91, 2019, Tuna el-Gebel 9. hal-02144113

HAL Id: hal-02144113
https://hal.science/hal-02144113

Submitted on 29 May 2019

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

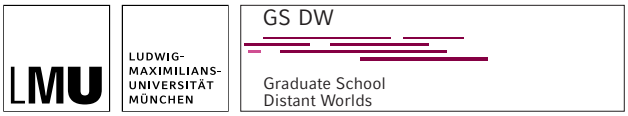
L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Tuna el-Gebel - Band 9

Antike Kosmogonien

Der Workshop wurde gefördert von:







Der Druck wurde ermöglicht durch:



Umschlag:

Vorderseite: Photo privat

Rückseite: © National Aeronautics and Space Administration
(https://map.gsfc.nasa.gov/media/060915/060915_CMB_Timeline600nt.jpg)

Tuna el-Gebel - Band 9

Weltentstehung und Theologie
von Hermopolis Magna I

Antike Kosmogonien

Beiträge zum internationalen Workshop vom 28.–30. Januar 2016

herausgegeben von
Roberto A. Díaz Hernández,
Mélanie C. Flossmann-Schütze
und Friedhelm Hoffmann

Verlag Patrick Brose
Vaterstetten

Reihe „Tuna el-Gebel“

herausgegeben von Mélanie C. Flossmann-Schütze, Friedhelm Hoffmann, Dieter Kessler, Katrin Schlüter und Alexander Schütze

Band 1: Joachim Boessneck (Hg.), Tuna el-Gebel I. Die Tiergalerien, HÄB 24, Hildesheim 1987. (Gerstenberg Verlag)

Band 2: Dieter Kessler, Die Paviankultkammer G-C-C-2, mit einem Beitrag zu den Funden von Hans-Ulrich Onasch, HÄB 43, Hildesheim 1998. (Gerstenberg Verlag)

Band 3: Dieter Kessler, Die Oberbauten des Ibiotapheion von Tuna el-Gebel. Die Nachgrabungen der Joint Mission der Universitäten Kairo und München 1989–1996, Tuna el-Gebel 3, Haar 2011. (Verlag Patrick Brose)

Band 4: Mélanie C. Flossmann-Schütze / Maren Goecke-Bauer / Friedhelm Hoffmann / Andreas Hutterer / Katrin Schlüter / Alexander Schütze / Martina Ullmann (Hg.), Kleine Götter – Große Götter. Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag, Tuna el-Gebel 4, Vaterstetten 2013. (Verlag Patrick Brose)

Band 5: Birgit Jordan, Die demotischen Wissenstexte (Recht und Mathematik) des pMattha, 2 Bände, Tuna el-Gebel 5, Vaterstetten 2015. (Verlag Patrick Brose)

Band 6: Katja Lembke / Silvia Prell (Hg.), Die Petosiris-Nekropole von Tuna el-Gebel. Band I, Tuna el-Gebel 6, Vaterstetten 2015. (Verlag Patrick Brose)

Band 7: Katrin Schlüter, Die Kultstellen im Tierfriedhof von Tuna el-Gebel in frühptolemäischer Zeit: Der Gang C-B und die Kammer C-B-2. 2 Bände, Tuna el-Gebel 7, Vaterstetten 2018.(Verlag Patrick Brose)

Band 8: Mélanie C. Flossmann-Schütze / Friedhelm Hoffmann / Alexander Schütze (Hg.), Tuna el-Gebel – Eine ferne Welt. Tagungsband zur Konferenz der Graduate School „Distant Worlds“ vom 16.–19.1.2014 in München, Tuna el-Gebel 8, Vaterstetten 2018. (Verlag Patrick Brose)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2018
© 2018 Verlag Patrick Brose, Vaterstetten, alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-944207-16-2
www.verlag-pb.de

Vorwort der Herausgeber

Dies ist der erste Band, der aus dem von der VolkswagenStiftung im Rahmen ihres Programms „Forschung in Museen“ geförderten Projekt „Weltentstehung und Theologie von Hermopolis Magna. Tuna el-Gebel als Teil einer Kultlandschaft in Mittelägypten von der Spät- bis in die Römerzeit (ca. 600 v. Chr. – 400 n. Chr.)“ hervorgegangen ist. Es wird gemeinsam vom Pelizaeus-Museum Hildesheim, der Joint Mission der Universitäten Kairo und München in Tuna el-Gebel und dem Institut für Ägyptologie und Koptologie der Ludwig-Maximilians-Universität München durchgeführt. Im Rahmen des Projekts werden Funde, Grabungsdokumentationen und Archivmaterialien hauptsächlich des Pelizaeus-Museums Hildesheim zu Hermopolis Magna und Tuna el-Gebel umfassend ausgewertet und in den Kontext der Kosmogonie und Theologie von Hermopolis Magna als Urstätte der Schöpfung gestellt.

Die Erforschung von Hermopolis Magna (heute el-Aschmunein in der Provinz el-Minja in Mittelägypten) und seinem Nekropolenareal in Tuna el-Gebel kann auf eine lange Tradition zurückblicken, in der sich die Joint Mission sieht. Eine wesentliche Etappe stellten die Grabungen G. Roeders 1929–1939 in Hermopolis Magna und S. Gabras 1931–1952 in Tuna el-Gebel dar. Die Funde Roeders gelangten zum großen Teil nach Hildesheim, sind aber vielfach noch unveröffentlicht. Ebenfalls unpublizierte Funde Gabras sollen von der Joint Mission aufgearbeitet werden. Den von Roeder entdeckten Objekten in Hildesheim, den Grabungsdokumentationen und antiken Texten ist das Projekt der VolkswagenStiftung gewidmet. Das Ziel ist es, den lebensweltlichen Kontext, aus dem die Funde stammen, möglichst umfassend zu rekonstruieren, um den vollen Aussagewert der Museumsobjekte zu gewinnen. Die Konzentration auf den Zeitraum von ca. 600 v. Chr. bis 400 n. Chr. ergibt sich aus der Laufzeit der paganen Kulteinrichtungen von Tuna el-Gebel.

Die theologische Verknüpfung der Stadt Hermopolis Magna und ihrer Nekropole Tuna el-Gebel erfolgte im alten Ägypten über das Konzept der Schöpfung. Sie bedeutete einerseits den Anbeginn der Welt, andererseits die ständige Überwindung des Chaos sowie des Todes und war damit eine fundierende Größe in der Theologie von Hermopolis Magna sowie seiner Nekropole. Nach altägyptischen Vorstellungen war Hermopolis Magna neben Heliopolis und Memphis eines der drei wichtigsten Kultzentren der pharaonischen Hochkultur, die mit der Entstehung der Welt in Verbindung gebracht wurden. Hier in Hermopolis entwickelte sich die Idee von der „Achtheit“, d. h. acht göttlichen Urelementen. Von dem heiligen Bezirk mit dem zentralen Tempel des Thot und einem möglichen Sanktuar der „Achtheit von Hermopolis“ sind aber nur sehr wenige Reste erhalten geblieben. Das Schöpfungssystem von Hermopolis Magna hatte allerdings für ganz Ägypten eine herausragende Bedeutung, die durch antike ägyptische religiöse Schriften gut belegt ist. Daneben gab es Teile des theologischen Systems von Hermopolis Magna, die von einer spezifisch lokalen Relevanz waren. Der weitgehende Verlust der originalen religiösen Literatur vor Ort und die Zerstörung des Thot-Tempels mit seinen Inschriften und Szenen sowie die fehlende systematische Aufarbeitung des Areals hat zu einer insgesamt unbefriedigenden Forschungslage geführt, die der einstigen Bedeutung von Hermopolis nicht entspricht.

Umso wichtiger ist es daher, auch Tuna el-Gebel in den Blick zu nehmen. Es ist seit dem Neuen Reich ein Nekropolenareal der Hohen Priester des Thot und der Elite der

Gauhauptstadt Hermopolis Magna. Seit der Spätzeit wurden in unterirdischen Galerien in Tuna el-Gebel zudem vergöttlichte Ibis- und Pavianmumien beigesetzt, die zu ihren Lebzeiten teilweise zu den göttlichen Tempeltieren am Thot-Heiligtum von Hermopolis gehörten; die Tier- und Menschennekropole war u. a. bei großen Festprozessionen in das kultische Geschehen eingebunden. Das Architektur- und Dekorationsprogramm in den Heiligtümern Tuna el-Gebels und in einigen herausragenden Gräbern dort wie dem des Petosiris orientiert sich am Tempel des Thot von Hermopolis Magna, und in den Inschriften von Tuna el-Gebel wird das theologische Wissen der Metropole verarbeitet. Die materiellen und textlichen Hinterlassenschaften aus Tuna el-Gebel mit seinen Tempel- und Nekropolenanlagen liefern daher unterschiedlichste Einblicke in das komplexe religionspolitische Gefüge des antiken Hermopolis Magna.

Wenn aber ein wesentlicher Aspekt der Theologie von Hermopolis Magna seine Weltschöpfungslehre ist, die auch für den lokalen Kult etwa in Tuna el-Gebel eine Rolle gespielt hat, da die Überwindung des Todes nach ägyptischer Auffassung eine Erneuerung durch Kräfte, die auch bei der Entstehung der Welt wirksam waren, bedeutet, dann stellen sich verschiedene Fragen: Was ist Weltentstehung eigentlich, und wie kann sie definiert werden? Welche Axiome sind als relevant anzunehmen? Welche Methoden zur Unterscheidung von kosmogonischen und regenerativen Aspekten sind geeignet? Wie kann man sich dem Thema aus heutiger, stark naturwissenschaftlich geprägter Perspektive annähern? Welche Folgerungen ergeben sich für die Rekonstruktion der hermopolitanischen Weltentstehungsvorstellungen? Ein Schritt zur Reflexion über diese und weitere Fragen wurde in einem anregenden Dialog von Geistes- und Naturwissenschaftlern auf dem Workshop „Antike Kosmogonien“ vom 28. bis 30. Januar 2016 in München getan. Die Tagung, die im Rahmen und unter Beteiligung der Münchner Graduate School „Distant Worlds“ stattfand, sollte helfen, einen theoretischen Input für die anstehende Projektarbeit zu liefern; die Ergebnisse werden jedenfalls in die Projektpublikationen, die in weiteren Bänden der Reihe *Tuna el-Gebel* vorgelegt werden, einfließen.

Wir danken für die Hilfe bei der Durchführung der Tagung vor allem R. Birk und C. Feucht sowie den Studierenden des Münchner Institutes M. Dietrich, E. Hemauer, D. Penzer, F. Rösch und Ph. Seyr. Der Graduate School „Distant Worlds“ sind wir für ihre organisatorische und finanzielle Unterstützung dankbar, dem Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst für die Bereitstellung geeigneter Räumlichkeiten und der Mitarbeiter, ohne deren Einsatz die Tagung nicht so reibungslos hätte durchgeführt werden können. E. Bernhauer hat freundlicherweise die Tagung fotografisch dokumentiert. Besonders danken wir aber allen Vortragenden für die anregenden Gespräche. Wir freuen uns, dass die meisten ihre Beiträge für eine Veröffentlichung in diesem Band, den der Verlag P. Brose in bewährter Weise verlegerisch betreut hat, zur Verfügung gestellt haben; andere sind durch Abstracts dokumentiert. Wir bitten um Nachsicht, wenn die Zitierweise, für die wir sehr wohl Vorgaben gemacht haben, dennoch uneinheitlich geworden ist, weil einige Autorinnen und Autoren individuelle Lösungen gewählt haben.

R. A. Díaz Hernández M. C. Flossmann-Schütze F. Hoffmann

Inhalt

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis VII
Tagungsprogramm X

Friedhelm Hoffmann 1
Einleitung

Olivier Dufault 15
Mōt in the *Phoenician History* of Philo of Byblos as a Reference to the Late Representation of the Egyptian Goddess Mut as Demiurge

Stefan Eisenhofer 25
Ursprungsmythen und Herrschaftslegitimation im Reich Benin (Nigeria)

Nina Victoria Gschwind 33
JHWHs Handeln in *creatio prima* und *creatio continua* und Hiobs Weg vom Gotteszweifel zum Gottvertrauen in Hiob 38,1–42,6

Friedhelm Hartenstein 43
Von der Vorwelt zur Welt. Kosmogonische Übergänge in alttestamentlichen und altorientalischen Texten zur Weltentstehung

Salah el-Kholi 59
Die Schöpfungsvorstellung im Alten Ägypten und im Islam. Mögliche Gleichsetzungsaspekte

Madeleine Mai 71
Mulier defessa. Mutter Erde und Atomismus bei Lukrez

Lorenzo Medini 81
Entre tradition grecque et égyptienne : la cosmogonie de Strasbourg

Walther Sallaberger 93
Das göttliche Wesen des Kosmos: Zum Sitz im Leben von Weltentstehungsmotiven im frühen Mesopotamien

Regine Schulz 109
Die Entstehung der Welt. Altägyptische Erklärungsmodelle und ihre lokale Verortung am Beispiel des Buchs vom Fayum

Theresia Schusser 123
„Vom Ursprung der Welt". Kosmogonische Vorstellungen in NHC II,5

Gerald Unterberger 137
Die Schöpfungsmythen der Dogon. Schöpfung und Urzeit im Lichte geschlechterantagonistischer Spannung und göttlicher Perfektion des Zweigeschlechts

Mona Zuheir El-Shaieb 155
Shapes, Orientations and Elements of Egyptian Zodiacs in the Graeco-Roman Period

Abstracts weiterer Vorträge 165

PROGRAMM

Donnerstag, 28. Januar 2016

18:00–18:45 Begrüßungsworte

Dr. Sylvia Schoske, Direktorin des Staatlichen Museums Ägyptischer Kunst München

Prof. Dr. Jens-Uwe Hartmann, Forschungsdekan der Fakultät für Kulturwissenschaften, LMU München

Prof. Dr. Martin Hose, Sprecher der Graduate School „Distant Worlds", LMU München

Prof. Dr. Salah el-Kholi, Head of the Joint Mission „Tuna el-Gebel", Fakultät für Archäologie, Universität Kairo

Fathy Awad Riad, Chefinspektor Tuna el-Gebel, Ägyptisches Antikenministerium

Dr. Mélanie C. Flossmann-Schütze, Direktorin des deutschen Teams der Joint Mission „Tuna el-Gebel", Graduate School „Distant Worlds", LMU München

18:45–19:15 Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann: Vorstellung des Projektes „Weltentstehung und Theologie von Hermopolis Magna"

Abendvortrag

19:15–20:00 Prof. Dr. Regine Schulz: Die Entstehung der Welt. Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten nach dem Buch vom Fayum

20:00–22:00 Abendempfang im Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst



© Edith Bernhauer 2016

Freitag, 29. Januar 2016

Moderator: Prof. Dr. Friedhelm Hoffmann

09:00–09:45 Prof. Dr. Jochen Weller: Naturwissenschaftliche Kosmologie I: Vom Ende des heißen Urknalls bis heute

09:45–10:30 Prof. Dr. Jens Niemeyer: Naturwissenschaftliche Kosmologie II: Der heiße Urknall und davor

10:30–11:00 Kaffeepause

Moderator: Dr. Ralph Birk

11:00–11:45 Prof. Dr. Walther Sallaberger: Das göttliche Wesen des Kosmos im Frühen Mesopotamien

11:45–12:30 Dr. Maysara Abdallah Hussein: Between time and space. Cosmic order and temple architecture

12:30–14:00 Mittagspause

Moderatorin: Dr. Katrin Schlüter

14:00–14:45 Roxane Bicker, M.A.: Rinderschenkel und Dekane. Der altägyptische Nachthimmel

14:45–15:30 Dr. Mona Zuheir El-Shaieb: Shapes, orientations and elements of Egyptian Zodiacs in the Graeco-Roman Period

15:30–16:00 Kaffepause

Moderatorin: Dr. Mélanie C. Flossmann-Schütze

16:00–16:45 Prof. Dr. Dieter Kessler: Der hermopolitanische Mythos und der ägyptische Kult

16:45–17:30 Dr. Lorenzo Medini: Comparing different traditions: Hermopolitan cosmogonies in between Greek and Egyptian material

18:00–22:00 Abendempfang in der Bibliothek des Institutes für Ägyptologie und Koptologie, Katharina-von-Bora-Str. 10, 80333 München

Samstag, 30. Januar 2016

Moderatorin: PD Dr. Martina Ullmann

09:00–09:45 Prof. Dr. Salah el-Kholi: Die Schöpfungsvorstellung im Alten Ägypten und im Islam. Einige mögliche Gleichsetzungsaspekte

09:45–10:30 Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein: Von der Vorwelt zur Welt – kosmogonische Übergänge in der hebräischen Bibel und in altorientalischen Texten

10:30–11:00 Kaffeepause

Moderatorin: Dr. Daniela Rosenow

11:00–11:45 Dr. Maciej Paprocki: "Whence the gods have risen": Okeanos as the origin of Greek gods and their powers

11:45–12:30 Dr. Madeleine Mai: Mulier defessa. Mutter Erde und Atomismus bei Lukrez

12:30–14:00 Mittagspause

Moderator: Dr. Alexander Schütze

14:00–14:45 Dr. Olivier Dufault: Egyptian Elements in Philo of Byblos' so-called Phoenician Cosmogony

14:45–15:30 Theresia Schusser, M.A.: „Vom Ursprung der Welt" – kosmogonische Vorstellungen in NHC II,5

15:30–16:00 Kaffepause

Moderatorin: Prof. Dr. Regine Schulz

16:00–16:45 Dr. Gerald Unterberger: Die Schöpfungsmythen der Dogon. Schöpfung und Urzeit im Lichte geschlechterantagonistischer Spannung und göttlicher Perfektion des Zweigeschlechts

16:45–17:30 Dr. Stefan Eisenhofer: Ursprungsmythen im westafrikanischen Königreich Benin als Spiegel der Gegenwart

17:30 Schlussworte

19:30–22:00 gemeinsames Abendessen für Referenten

Entre tradition grecque et égyptienne : la cosmogonie de Strasbourg[1]

von Lorenzo Medini (Paris)

La création du monde selon la tradition hermopolitaine constitue une des principales cosmogonies égyptiennes, parmi lesquelles figurent également les cosmogonies dites memphite et héliopolitaine[2]. L'image d'un enfant sorti d'un lotus, assis sur le dos d'une vache, ou entre ses cornes, est bien attestée dans la documentation égyptienne en tant que représentation de la naissance du soleil à Hermopolis[3]. À côté des sources égyptiennes, il existe un papyrus grec, nommé par son éditeur la « Cosmogonie de Strasbourg » en raison du lieu de conservation du document (la Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg), qui traite de la création du monde et qui peut être mis en relation avec Hermopolis. Le papyrus (P. Strasb. gr. 481) fut acheté par R. Reitzenstein chez un antiquaire, avec un deuxième feuillet provenant du même codex et contenant une épopée militaire (P. Strasb. gr. 480) : ainsi le lieu de provenance de ces documents ne peut être établi avec certitude. L'édition *princeps* de 1901 est due à R. Reitzenstein lui-même ; en 1990, D. Gigli Piccardi publia une nouvelle édition du papyrus qui fait désormais référence[4].

L'éditeur propose, sur des bases paléographiques et à travers différents parallèles, une datation du texte comprise entre la deuxième moitié du IV^e^ et le début du V^e^ siècle apr. J.-Chr.[5]. Le poème peut se résumer ainsi : Zeus confie à Hermès, qu'il a engendré par l'éma-

---

[1] Cet article est issu d'un chapitre de ma thèse de doctorat (La géographie religieuse de la XV^e^ province de Haute Égypte aux époques ptolémaïque et romaine) soutenue à l'université de Paris Sorbonne (Paris IV) en novembre 2015 sous la direction du professeur Dominique Valbelle. Je remercie les professeurs Jean Gascou, Dominique Valbelle et Christiane Zivie-Coche pour leurs utiles suggestions ; les choix finaux et les possibles erreurs restent néanmoins de ma seule responsabilité.

[2] P. Derchain, Cosmogonie. En Égypte pharaonique, in : Y. Bonnefoy (éd.), Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique (Paris 1999) 437–440 ; J. Yoyotte – S. Sauneron, La naissance du monde, in : S. Sauneron et al. (éd.), La naissance du monde, SourcOr 1 (Paris 1959) 45–67 ; cf. en dernier lieu B. McClain, Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods), in : J. Dieleman et al. (éd.), UCLA Encyclopedia of Egyptology (Los Angeles 2011) 2 f.

[3] Pour une bibliographie sur la question, se rapporter à C. Leitz, Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis. Soubassementstudien II, SSR 8 (Wiesbaden 2012) 188 f., n. 32.

[4] R. Reitzentstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texten der Strassburger Bibliothek (Strasbourg 1901) ; D. Gigli-Piccardi, La « cosmogonia di Strasburgo » (Florence 1990) ; cf. aussi J.-L. Fournet, Compte rendu de D. Gigli-Piccardi, La « cosmogonia di Strasburgo » (Florence 1990), REG 106, 1993, 253–255. Ce texte a été également étudié par K. Geus, Ägyptisches und Griechisches in einer spätantiken Kosmogonie, Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption 8, 1998, 101–118 ; l'auteur cependant ne mentionne pas la nouvelle édition et continue de se référer à celle de R. Reitzenstein qui est désormais dépassée. Pour la bibliographie relative à ce texte, se rapporter en dernier lieu au portail Trsimegistos : TM 64515.

[5] Gigli-Piccardi loc. cit. (n. 4) 11–13. Certains parallèles évoqués par l'éditeur ont été critiqués par J.-L. Fournet qui en suggère des nouveaux : l'auteur ne remet pas pour autant en discussion la datation proposée : cf. Fournet, loc. cit. (n. 4) 254. Par ailleurs, certains traits paléographiques qui relèvent de l'écriture des documents et une écriture informelle plus proche de celle qui caractérise les papyrus

nation de son essence, la création de l'univers et pour accomplir cette tâche le dieu reçoit le sceptre (*rhabdos*). Hermès, assimilé au *Nous* démiurgique, met alors fin au conflit existant entre les éléments et les ordonne, afin que le processus de création puisse commencer : pour cela, les éléments doivent en effet se lier d'amitié entre eux (l. 1–17). Hermès les touche ensuite avec son sceptre et l'ordre est établi : il crée alors le ciel, les sept planètes, la terre et la mer (l. 18–41). Après un passage lacunaire (l. 42–47) le texte se poursuit au verso en décrivant la création du soleil et de la lune par Hermès (l. 1–4). Le dieu, accompagné maintenant de son fils, le *Logos*, descend sur la terre pour chercher un lieu propice à la fondation d'une ville qui devra recevoir le premier rayon de l'astre diurne (l. 5–14). Il écarte les terres excessivement froides ou chaudes ; le lieu choisi, faisant donc partie de la zone tempérée de la planète, semble être l'Égypte (l. 15–36). Dans les derniers vers conservés, dont la compréhension est plus difficile, le poète intervient à la première personne pour célébrer la gloire de la ville ou de son fondateur (l. 37–45)[6].

Le genre littéraire de l'œuvre

Le thème cosmogonique n'est pas le seul sujet du texte, qui porte aussi sur la fondation par Hermès de la première ville de la création. L'ancienneté, envisagée comme un élément de prestige d'une cité, est un *topos* attesté dans les *patria*, genre littéraire à cheval entre l'histoire et la poésie et dont la période la plus prolifique peut se situer entre le IVe et le Ve siècle de notre ère[7]. La « cosmogonie de Strasbourg » pourrait donc être considérée comme la première partie d'un poème appartenant au genre des *patria* et dont le sujet serait l'éloge d'Hermopolis en tant que ville ancestrale, la première à avoir reçu le rayonnement de l'astre diurne[8].

Un exemple de texte de ce même genre littéraire, comme le rappelle D. Gigli-Piccardi, se trouve dans un passage des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, une œuvre qui peut être datée du milieu du Ve siècle[9]. Dans ce texte Béroé est présentée comme une ville immémoriale, apparue au début du temps, et comme le premier lieu de la terre ayant reçu les rayons du soleil[10]. D. Gigli-Piccardi évoque un deuxième document qui peut être rap-

documentaires ont amené l'auteur à envisager l'hypothèse qu'il s'agisse d'une copie à usage privé.

6 Pour l'édition du texte grec, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 66–79 et pour une traduction suivie, 81–83.

7 Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 15 f.

8 Geus, loc. cit. (n. 4) 116–118, considère en revanche le texte comme une digression au sein d'un poème épique, selon le modèle de la poésie d'Apollonios de Rhodes ou de Nonnos de Panopolis. Les arguments apportés par D. Gigli-Piccardi nous semblent cependant convaincants pour étayer l'hypothèse des *patria* : la proposition de K. Geus peut donc, à notre avis, être écartée. E. Livrea, Poema epico-storico attribuito a Soterico di Oasi, ZPE 138, 2002, 17–30, considère que la cosmogonie de Strasbourg ferait référence à un poème évoqué également dans deux autres papyrus : le *P.Oxy* 63 4352 (TM 64188) et le P. Strasb. gr. 480, déjà cité en précédence. Le premier se compose d'un *patrion* sur Antinoupolis, suivi d'un éloge à l'empereur Dioclétien, dont les exploits militaires sont décrits dans le deuxième texte. La cosmogonie de Strasbourg, en tant que *patrion* d'Hermopolis, occuperait alors la première place de ce triptyque, qui serait l'œuvre du poète Sotericus d'Oasis.

9 Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 16, n. 3.

10 Nonnus Dion., 41, 77–96.

proché du papyrus de Strasbourg en raison de son contenu et qui date de la même époque. Il s'agit d'un papyrus du IVe siècle, conservé au musée égyptien de Berlin et provenant d'Hermopolis[11]. Le sujet du texte, dont l'état est fragmentaire, est de nature cosmogonique. Deux points en particulier justifient le rapprochement entre les deux textes. D'abord, à la ligne 4 du papyrus berlinois, l'adjectif ἀρχαίην évoque le thème de l'ancienneté que nous avons vu précédemment. En raison de l'origine hermopolitaine du texte, ce terme peut être rapproché des épithètes principales qui définissent la ville : Hermopolis est en effet μεγάλη, « grande », mais aussi ἀρχαία, « antique »[12]. À la ligne 5 ensuite, l'éditeur propose la lecture φέγγος [ἀκον]τίζου[σ]αν. Cette expression, qui est attestée dans d'autres textes et notamment dans la poésie de Nonnos, décrit précisément l'image de la diffusion de la lumière du soleil[13]. Ces points communs et l'origine hermopolitaine certaine du papyrus berlinois accréditent l'hypothèse d'une provenance hermopolitaine du papyrus de Strasbourg, étayée par d'autres arguments.

La cosmogonie de Strasbourg : un texte hermopolitain

Le nom d'Hermopolis n'est pas conservé dans le texte ; un certain nombre d'indices cependant permet selon toute vraisemblance d'affirmer qu'Hermopolis est la ville à laquelle le texte fait allusion (verso, l. 13). Tout d'abord, ce lieu se trouve en Égypte (Ὠγυγίῃ : verso, l. 37)[14]. En deuxième lieu, le poète définit Hermès en employant l'expression ἐμὸς πατρώϊος, « de ma patrie » (recto, l. 2). L'adjectif πατρῷος ne définit pas nécessairement le dieu qu'il détermine comme le fondateur d'une ville, mais il peut simplement indiquer que la divinité en question recevait un culte dans un temple situé dans cette ville[15]. Toutefois, dans un papyrus provenant du conseil municipal d'Hermopolis, Hermès, le dieu trismégiste, est défini « de notre patrie »[16]. À cet exemple s'ajoute la tradition selon laquelle non seulement Hermès était le fondateur d'Hermopolis, mais il y était également enterré[17]. Nous pouvons ainsi admettre que la ville mentionnée dans le texte, qui doit être fondée par Hermès, est Hermopolis.

Des échos entre un texte littéraire comme la « cosmogonie de Strasbourg » et des documents de la *boulè* d'Hermopolis ne sont pas surprenants, car les actes des archives municipales de la ville témoignent d'un haut niveau culturel : des citations d'auteurs classiques,

---

[11] P. Berol. 9564 : TM 64386.

[12] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 19 ; à propos de ces épithètes, cf. aussi N. Litinas, Hermou polis of the Thebais. Some Corrections and Notes Concerning its Name and Epithets, AfP 41, 1995, 66–84.

[13] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 20.

[14] À propos de ce terme, Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 23 f.

[15] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 89 f.

[16] τοῦ δὲ πατρῴου ἡμῶν θεοῦ τρισμεγίστου Ἑρμοῦ : *SPP* XX 61, 7–8 (TM 18713).

[17] Lactance évoque la fondation par Thot d'une ville qui s'appelle en grec la « cité de Mercure » (Lactant. Div. inst. 1, 6). Les *Reconnaissances* du pseudo-Clément (Ps.-Clem. Rec 10, 24, 1–2) font allusion au tombeau de Mercure à Hermopolis. Cf. aussi G. Fowden, The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind (Princeton 1993) 174–175.

tels que Platon ou Euripide, ont pu en effet être relevées[18]. À l'époque romaine, la ville était réputée pour sa tradition littéraire : P. Van Minnen et K. A. Worp ont démontré comment le pourcentage des textes littéraires par rapport aux textes documentaires se maintient constant à Hermopolis tout au long du Bas Empire dépassant, au IVe et au Ve siècle, une ville comme Oxyrhynchos[19]. La richesse culturelle d'Hermopolis peut être mise en rapport avec la tradition égyptienne qui identifie cet endroit, sans doute en raison du lien avec Thot, comme un lieu où sont conservés des textes légendaires et un savoir mythique[20]. Ces aspects expliquent les raisons pour lesquelles Hermopolis est devenue un des principaux foyers de la littérature hermétique, dont les éléments égyptiens ont depuis longtemps été signalés[21]. La mention d'Hermès Trismégiste apparaît dans les archives du conseil municipal et aussi dans les lettres de Théophanès, dignitaire hermopolitain du IVe siècle[22]. Celui-ci et les membres de son entourage sont souvent cités comme des représentants du milieu culturel cultivé et païen de la ville[23]. D. Gigli-Piccardi pense que l'auteur de la « cosmogonie de Strasbourg » est issu de cet environnement, et elle l'identifie à un certain Andronicos d'Hermopolis, poète actif dans la deuxième moitié du IVe siècle et célèbre pour les *patria* qu'il a écrits en l'honneur de sa ville[24]. Indépendamment de la question liée à l'identité de l'auteur, c'est le poids que la tradition culturelle égyptienne a pu avoir sur son œuvre qui nous intéresse ici. Parmi les auteurs qui se sont penchés sur ce papyrus, certains ont insisté sur le substrat égyptien qui serait très présent dans le texte, tandis que d'autres ont nié ce caractère autochtone en affirmant que le contenu de ce document relève entièrement d'une matrice grecque[25]. Les derniers commentateurs l'ont enfin rapproché du *Corpus Hermeticum* en considérant ce poème comme le résultat d'une culture mixte imprégnée d'éléments à la fois grecs et égyptiens[26]. Nous allons donc reprendre cette question pour voir dans quelle mesure une influence égyptienne est réellement décelable dans ce papyrus.

---

[18] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 26, n. 26.

[19] P. Van Minnen – K. A. Worp, Greek and Latin Texts from Hermopolis, GRBS 34, 1993, 151–186.

[20] M. A. Stadler, Weiser und Wesir : Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch, ORA 1 (Tübingen 2009) 68–70. La notion dont se sert l'auteur pour qualifier Hermopolis, *Erinnerungsort*, « lieu de mémoire », permet de mettre en valeur la place que la ville occupait dans la mémoire collective, aussi bien que son rôle dans la transmission de la mémoire grâce à ses archives.

[21] P. Derchain, L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le « Corpus Hermeticum », RHR 161/2, 1962, 175–198.

[22] À propos des archives de Théophanès, cf. le portail Trismegistos : (Arch. ID 289) <http://www.trismegistos.org/arch/detail.php?tm=289> (30.01.2017).

[23] J. Matthews, The Journey of Theophanes: Travel, Business, and Daily Life in the Roman East (Londres 2006) 12–33.

[24] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 61. Comme le remarque Fournet, loc. cit. (n. 4) 254, cette hypothèse, bien que séduisante, repose principalement sur l'origine hermopolitaine de l'auteur, dont l'œuvre nous est pourtant inconnue. Si l'hypothèse de E. Livrea est correcte, l'auteur pourrait alors être identifié avec Sotericus d'Oasis, actif à la fin du IIIe siècle ; cf. Livrea, loc. cit (n. 8) 17 et 21.

[25] Pour un résumé des positions des différents auteurs, cf. Geus, loc. cit. (n. 4) 115 f.

[26] Geus, loc. cit. (n. 4) 115 f. et Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 30–45.

Une cosmogonie grecque ou égyptienne ?

Au sujet de l'identification des parallèles qui auraient pu exister entre documents égyptiens et grecs en matière cosmogonique, et les éventuelles influences des premiers sur les seconds, nous suivons les critères énoncés par M. Smith dans son étude sur la cosmogonie démotique de « l'Océan Primordial »[27]. Pour parler de véritable parallèle, les deux textes doivent présenter plus qu'une vague similarité entre des idées et cela ne doit pas concerner un phénomène universellement reconnu[28]. Les éléments confrontés doivent apparaître dans un contexte similaire et être formulés à travers un langage ou des termes analogues. Enfin, le sens des extraits analysés doit être clair et sans ambiguïté afin d'éviter des raisonnements circulaires où ce qui doit ressortir de la comparaison des textes se change en postulat qui influence à son tour l'interprétation des passages en question.

Dans le texte apparaissent trois personnages : Zeus, Hermès et le *Logos*. Zeus n'apparaît qu'au début de la narration : il donne l'ordre à Hermès de créer l'univers en lui confiant le sceptre (*rhabdos*) et il n'est plus évoqué dans le texte par la suite. Hermès est assimilé au *Nous*, à l'Intellect ; il est présenté comme le fils de Zeus, ou plutôt une partie de son essence, et il a été engendré par lui à travers un processus d'émanation[29]. Le *Logos* enfin n'est pas présenté comme une entité abstraite, mais comme une personnification : il est le fils d'Hermès, une sorte de dédoublement du dieu, muni d'une paire d'ailes à l'instar de son père, et l'accompagnant à la recherche de la ville que la divinité doit fonder. Dans ce texte, des aspects mythologiques coexistent donc avec une terminologie qui relève du domaine philosophique. Ce caractère a amené à comparer la « cosmogonie de Strasbourg » avec les traités du *Corpus Hermeticum*, notamment l'*Asclépius*, où Zeus est présenté comme la première entité cosmogonique, et surtout le *Poimandrès* où apparaissent également trois personnages : le Premier *Nous*, le *Nous* démiurge et le *Logos*. Le Premier *Nous* peut être comparé à Zeus en tant qu'entité première, éloignée de la création, qui réside dans une sphère de perfection. L'aspect démiurgique du *Nous* peut être mis sur le même plan qu'Hermès qui, dans la « cosmogonie de Strasbourg », joue le rôle du créateur. Un deuxième point commun entre Hermès et le *Nous* démiurgique réside dans leur origine : les deux, en effet, sont respectivement engendrés par Zeus et par le Premier *Nous*. Le *Logos*, enfin, est commun aux deux textes et ne nécessite pas de commentaires ultérieurs[30].

Le rôle d'Hermès en tant que démiurge a été considéré comme une influence de la tradition égyptienne où Thot peut en effet revêtir ce rôle[31]. Le dieu ibiocéphale est un dieu créateur par la parole ; il incarne le cœur de Rê et la langue d'Atoum, autrement dit la volonté et

[27] M. Smith, On the Primaeval Ocean, Carlsberg Papyri 5, CNIP 26 (Copenhague 2002) 207 f.

[28] À titre d'exemple l'auteur cite le cas du souffle comme élément moteur de vie, qui n'est pas une exclusivité de la pensée égyptienne, mais une vérité de portée générale : cf. Smith, loc. cit. (n. 27) 207 f.

[29] Dans cette naissance il faut vraisemblablement reconnaître une référence à la doctrine néoplatonicienne de l'émanatisme, selon laquelle tout ce qui existe émane d'un principe originel : pour plus de détails sur ce point, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 87–89.

[30] Au sujet de ces trois personnages et de leur rôle dans le *Corpus Hermeticum*, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 30–37.

[31] Sur ce point se rapporter à Stadler, loc. cit. (n. 20) 164–167.

les paroles du démiurge, et donc la puissance intellectuelle divine[32]. Le binôme *Nous*/*Logos*, peut rappeler les deux divinités égyptiennes Sia et Hou, l'entendement et la faculté de parler, d'autant plus que Thot est identifié à Sia, d'une façon semblable à l'identification entre Hermès et *Nous*[33]. L'aspect performatif et créateur de la parole est certes une des modalités cosmogoniques égyptiennes ; toutefois, contrairement à ce qu'affirme D. Gigli-Piccardi, le soleil n'est pas engendré par la parole du démiurge, spécialement dans un contexte hermopolitain. À Hermopolis en effet, selon la tradition égyptienne, le soleil est issu soit d'un lotus, soit d'un œuf ou éventuellement d'une matrice, la *benenet*[34]. Ce terme désigne la substance originelle qui va permettre la différentiation du féminin et du masculin dans le processus de la création. L'astre diurne peut également avoir été engendré par une vache dont l'identité, selon les sources, varie entre les déesses Ihet, Akhet ou Mehet-ouret[35]. Par ailleurs, le *Nous*, envisagé comme une puissance active et qui ordonne le chaos en séparant ce qui était auparavant mélangé, remonte au moins à Anaxagore : ainsi nous ne pensons pas qu'il faille nécessairement mettre cette image en rapport avec les entités égyptiennes Hou et Sia[36]. Un dernier élément qui mérite d'être souligné est le fait qu'Hermès, même s'il s'adresse aux éléments par sa parole, les ordonne en les touchant avec son *rhabdos* : l'acte cosmogonique proprement dit s'accomplit grâce à une force magique et non verbale[37].

Dans la « cosmogonie de Strasbourg », la création est donc décrite comme l'intervention d'Hermès qui apaise par la magie les éléments, en passant ainsi du désordre à l'ordre. Hermès qui commande aux éléments et qui crée le ciel et la terre est attesté dans les papyrus grecs magiques : malgré l'origine égyptienne de cette prérogative d'Hermès, le filtre grec à travers lequel le dieu est présenté est tout de même prépondérant[38]. Platon dans le *Timée* décrit le passage de la matière du désordre (ἀταξία) à l'ordre (τάξις), comme la conséquence de l'action du démiurge : cela correspond au récit de la « cosmogonie de Strasbourg » où le rôle d'ordonnateur des éléments est dévolu à Hermès[39].

---

[32] À ce propos cf. Y. Volokhine, Le dieu Thot et la parole, RHR 221, 2004, 138–144. Le rôle que revêt Thot en tant que créateur n'est pas exclusif de la tradition hermopolitaine, mais il fait partie des aspects plus génériques du dieu, lorsque ce dernier est envisagé comme un membre du panthéon égyptien.

[33] Au sujet de l'identification entre Thot et Sia, cf. Stadler, loc. cit. (n. 20) 87.

[34] Pour le lotus, cf. Leitz, loc. cit (n. 3) 188 f. ; en ce qui concerne la *benenet*, se rapporter à C. Zivie-Coche, L'Ogdoade à Thèbes, in : C. Thiers (éd.), Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 1), CENiM 3 (Montpellier 2009) 193 f. Pour l'œuf, voir S. Bickel, La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire, OBO 134 (Fribourg 1994) 66 et 233–241 et Smith, loc. cit. (n. 27) 60, n. 209. À propos des similarités entre l'œuf et la *benenet*, cf. D. Klotz, Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes, MRE 15 (Bruxelles 2012) 107, n. 529.

[35] Pour le rôle de la vache Akhet, cf. C. Favard-Meeks, Le temple de Behbeit el-Hagara : essai de reconstitution et d'interprétation, SAK Bh 6 (Hambourg 1991) 362–364 ; pour Ihet et Mehet-ouret, cf. Smith, loc. cit. (n. 27) 82–84.

[36] À propos de l'influence de la pensée d'Anaxagore sur ce texte, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 41 f. et n. 26

[37] χρυσέῃ ῥάβδῳ θίγεν : l. 18 du recto.

[38] Cela avait déjà été signalé par Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 35.

[39] Pl. Ti. 30A.

Un parallèle qui a été évoqué à propos des modalités de la création décrites dans ce papyrus se trouve dans le premier livre des *Métamorphoses* d'Ovide[40]. La description de l'univers avant la création se fait par une suite de négation : l'harmonie entre les éléments, qui étaient en conflit entre eux, est apportée par l'intervention d'une divinité qui permet ainsi à la création de se produire ; le récit se poursuit ensuite sur une description des cinq zones en lesquelles la terre se divise[41]. Le texte d'Ovide pourrait donc avoir été un modèle pour l'auteur de la « cosmogonie de Strasbourg ». L'aspect poétique du texte est une dimension importante qui permet d'expliquer certains points du papyrus qui ont été considérés comme contradictoires[42]. Ainsi, à la ligne 10 du recto, Hermès ferme les yeux face à l'éclat des éléments qui se propage, bien que le texte précise par la suite que la nuit règne encore de manière ininterrompue. À la ligne 30 du verso est mentionnée la race des hommes, éparpillés sur la planète, alors qu'il n'a pas encore été question de leur création. À la ligne 28 du recto enfin sont nommées les sept sphères planétaires. Or, le Soleil et la Lune, selon le système géocentrique du géographe Ptolémée, font partie de ces corps célestes. Pourtant, aux premières lignes du verso (1–4), le texte affirme explicitement que le cercle d'Hypérion (le soleil) n'avait pas encore été créé, et que seule la lumière des étoiles éclairait le tout, car la lune n'existait pas non plus. Ces incohérences peuvent s'expliquer par le recours de l'auteur à la poétique de l'*ekphrasis*, qui consiste en la juxtaposition d'un ensemble de tableaux indépendants sans cohérence narrative. Cet aspect n'était pas en effet essentiel pour ces œuvres littéraires[43]. La structure elle-même de la cosmogonie, qui se compose d'une suite de descriptions et privilégie l'attention pour le détail plutôt que pour l'ensemble, implique ainsi une perte de la continuité narrative du texte.

Si la dimension poétique permet donc d'expliquer la composition de l'œuvre, elle ne peut pour autant rendre compte des doctrines philosophiques sous-jacentes du texte. La séparation (διάκρισις) entre les quatre éléments (l'air, l'eau, le feu et la terre) constitue le principe qui semble être à l'origine du modèle cosmogonique décrit dans le papyrus de Strasbourg[44]. Une autre cosmogonie qui se fonde sur le même principe est attestée dans le livre I de Diodore de Sicile où les rapports qui règlent les éléments, l'amitié (φιλία) et la lutte (νεῖκος), renvoient à la doctrine d'Empédocle[45]. Les parallèles et les influences qui peuvent être décelées dérivent donc d'une doctrine grecque et l'influence égyptienne ne semble pas jouer un rôle majeur.

---

[40] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 38 f.

[41] Ov. Met. 1, 10–72.

[42] Geus, loc. cit. (n. 4) 104.

[43] Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 56, n. 16.

[44] Ce terme, comme le remarque Geus, loc. cit. (n. 4) 114 est absent du papyrus de Strasbourg. Cela cependant ne remet pas en cause les principes cosmogoniques qui inspirent le texte.

[45] Diod. Sic. 1, 7, 1. Pour une liste d'autres cosmogonies similaires, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 41 f. et Geus, loc. cit. (n. 4) 108–110. Dans la « cosmogonie de Strasbourg » au lieu du mot φιλία est employé le mot φιλότης à la l. 16 du recto. Le mot νεῖκος est absent du texte, mais a été restitué par l'éditeur à la l. 14 du recto ; pour cette restitution, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 109.

Diogène Laërce dans le prologue des *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* attribue à la philosophie égyptienne une cosmogonie caractérisée par la διάκρισις[46]. Ce témoignage doit cependant être pris avec précaution dans la mesure où les sources dont il se sert ne sont pas égyptiennes, mais rapportées ou de deuxième main[47]. En effet, bien que le *Noun* puisse en quelque sorte être comparé à la matière primordiale qui réunissait en elle les quatre éléments, les textes cosmogoniques égyptiens n'insistent pas sur la séparation de ces derniers. Une opposition entre l'obscurité et la lumière est attestée, mais dans les cosmogonies égyptiennes il n'est jamais explicitement question des quatre éléments[48]. Sénèque, dans les *Questions naturelles*, affirme que les Égyptiens reconnaissent les quatre éléments et qu'ils divisent chacun d'entre eux en mâle et femelle[49]. Certains auteurs ont reconnu une référence à l'Ogdoade dans ce système qui se compose ainsi de huit éléments[50]. Dans ce cas également la question des sources doit être prise en considération : il est possible que l'égyptien Chérémon, précepteur comme Sénèque de l'empereur Néron, ait était à l'origine des informations du philosophe. L'origine égyptienne de Chérémon, qui était également hiérogrammate, devrait garantir une certaine fiabilité aux renseignements qu'il pouvait donner à son collègue. Cependant la description des quatre éléments présente un caractère peu égyptien et le rapport entre ces éléments et les Huit nous paraît encore plus ténu. Certes, la nature de certains membres de l'Ogdoade renvoie à des éléments naturels : Kekou et Keket incarnent l'obscurité primordiale avant l'apparition de la lumière, tandis que Noun et Nounet représentent l'océan informel du début de la création[51]. La similitude cependant, en admettant que ce terme soit approprié pour deux contextes très différents, ne peut pas être poussée plus loin. Les auteurs classiques pourraient éventuellement avoir réinterprété les quatre couples de divinités égyptiennes en les adaptant à un cadre qui leur était plus familier, tel que celui des quatre éléments. Que le mot « éléments » (στοιχεῖα), présent dans le texte de la « cosmogonie de Strasbourg » à la ligne 13 du recto, fasse référence aux Huit nous semble donc peu probable[52]. Par ailleurs le mythe hermopolitain d'un Thot créateur ou maître de l'Ogdoade est une hypothèse des auteurs modernes, qui n'est pas confirmée par la documentation égyptienne[53]. Des sources provenant de la région thébaine et du temple d'Horus à Edfou présentent Thot dans le rôle du prêtre ritualiste *sem*, chargé du culte des Huit enterrés dans la butte de Djémê ; le dieu d'Hermopolis cependant n'est pas décrit comme le maître de l'Ogdoade[54]. D'autres textes, comme le *Livre de la*

---

[46] Diog. Laert. 1, 10.

[47] Notamment Manéthon et Hécatée d'Abdère, cf. Geus, loc. cit. (n. 4) 108.

[48] P. Derchain considère la différenciation des éléments, plus précisément la lumière et l'obscurité, comme le principe explicatif de la création hermopolitaine qui la distingue des autres systèmes cosmogoniques égyptiens ; cf. Derchain, loc. cit. (n. 2) 442.

[49] Sen. Q Nat. 3, 12.

[50] Geus, loc. cit. (n. 4) 110, n. 25.

[51] Nounet peut également renvoyer au ciel inférieur : cf. Zivie-Coche, loc. cit. (n. 34) 177.

[52] Une certaine prudence est exprimée également par l'éditeur du texte, qui remarque cependant que : « è certo che ad un poeta di Hermoupolis che si accingeva a redigere in questo brano i temi della teologia locale, non sarà sfuggita un'associazione di questo tipo », Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 43.

[53] Cela est cependant évoqué par K. Geus, loc. cit. (n. 4) 110, n. 25.

[54] Les textes thébains proviennent du temple de Qasr el-Agoûz, cf. Y. Volokhine, Le dieu Thot au Qasr el-

Vache du ciel, évoquent l'autorité accordée par Rê à Thot qui « enverra ceux qui sont plus anciens que lui » et qui « étendra sa main devant les primordiaux qui sont plus anciens que lui »[55]. Les membres de l'Ogdoade peuvent certes être définis comme les « anciens » (*wr.w*) ou les « primordiaux » (*p3wty.w*), mais il ne s'agit pas du seul collège divin qui porte ces épithètes[56]. Nous signalons également le fait que l'Ogdoade n'est jamais explicitement mentionnée dans le *Livre de la Vache du ciel*[57]. Ces éléments ne nous semblent donc pas suffisants pour pouvoir affirmer que les Huit sont soumis à l'autorité de Thot[58]. Ainsi l'image d'Hermès qui contrôle et ordonne les éléments ne semble pas, à notre avis, dériver directement d'un thème attesté dans la tradition égyptienne.

Un dernier point à évoquer concerne la mention de la lumière ; aux lignes 13–14 du verso, le texte indique qu'Hermès cherche une ville apte à recevoir le rayon resplendissant du soleil[59]. D. Gigli-Piccardi met ce point en relation avec la tradition hermopolitaine de la naissance du soleil dans l'île de l'embrasement et elle considère que le rapprochement entre ce passage du papyrus et le thème mythologique égyptien est « quasi certo »[60]. Toutefois, comme le remarque l'auteur, la mention d'une ville ancestrale éclairée par la lumière n'est pas une particularité de la « cosmogonie de Strasbourg », mais elle est également attestée dans un passage des *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis, que nous avons déjà évoqué, à propos de la ville de Béroé[61]. Par ailleurs, la mention des rayons du soleil nous paraît trop générique pour être une évocation de l'île de l'embrasement : d'après la grille proposée par M. Smith précédemment citée, une telle référence n'est pas suffisamment précise pour être acceptée. D'une façon similaire, le mot θινώδε[ος], « recouvert de sable », le seul mot lisible à la ligne 45 du recto, est dans un contexte trop lacunaire pour qu'il soit possible d'envisager un rapprochement avec la thématique égyptienne du sable dans un contexte cosmogonique[62].

Conclusion

En résumant, les points de la « cosmogonie de Strasbourg » qui peuvent être rattachés à une tradition ou à une doctrine philosophique grecque sont les suivants :

Agoûz *Ḏd-ḥr-p3-hb, Ḏḥwty-stm*, BIFAO 102, 2002, 405–423. Au temple d'Edfou, ce sont les textes de la chapelle du trône de Rê qui évoquent les rites accomplis par Thot : É. Chassinat et al., Le temple d'Edfou I/2, MMAF 10/2 (Le Caire 1984) 289, l. 6.

55 E. Hornung, Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh : eine Ätiologie des Unvollkommenen, OBO 46 (Fribourg et Göttingen ^{3}1982), 23, 45.

56 Cf. respectivement LGG III, 25b–26a et LGG II, 471c–472b.

57 Les huit « étais du ciel » présents dans ce texte, ne sont pas à confondre avec les huit membres de l'Ogdoade : à propos de cette confusion, cf. Zivie-Coche, loc. cit. (n. 34) 170 f.

58 Pour une interprétation différente, cf. Stadler, loc. cit. (n. 20) 161–164.

59 ἄξιο[ν ἠελίοιο βολ]ὴν ἐυφεγγέα δέχθαι ; pour la restitution de la lacune, cf. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 156 f.

60 Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 21 et 156 f.

61 Cf. *supra*, n. 10.

62 Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 138 f.

- le *rhabdos* donné par Zeus à Hermès ;
- la création qui s'opère à travers une séparation des éléments et leur mise en ordre ;
- l'image astronomique du monde conforme au système géocentrique de Ptolémée ;
- la description de la terre répartie entre différentes zones climatiques.

En ce qui concerne les éléments égyptiens, nous pouvons évoquer, avec les réserves que nous avons exprimées, le rôle dont Hermès et le *Nous* héritent de Thot en tant que dieu créateur par la parole et incarnation de la puissance intellectuelle divine. L'évocation d'Hermopolis comme lieu de l'action peut être considérée comme un élément égyptien, bien que cela s'inscrive aussi dans la tradition des *patria*, qui ne concerne pas exclusivement des villes situées en Égypte. D'une façon similaire, le modèle rhétorique de la célébration d'une cité par l'affirmation de son ancienneté et de son histoire relève d'une tradition égyptienne associant récit cosmogonique et éloge de la ville, mais il s'agit également d'un leitmotiv de la poésie grecque de l'époque tardive[63].

Les aspects égyptiens présents dans la « cosmogonie de Strasbourg » se résument donc, à notre avis, à des échos qui peuvent sans doute s'expliquer par les réminiscences du passé égyptien d'Hermopolis. Il s'agit néanmoins d'un texte grec, dont les parallèles les plus proches relèvent du domaine de la poésie, notamment les *Métamorphoses* d'Ovide et les *Dionysiaques* de Nonnos, et de la philosophie grecque. Comme nous l'avons observé, une forte influence des traités du *Corpus Hermeticum* est également saisissable. Ainsi, la présence d'éléments bien identifiables qui dériveraient directement des cosmogonies égyptiennes – et plus particulièrement celle hermopolitaine – telles qu'elles sont décrites par les sources autochtones, reste peu perceptible.

La cosmogonie de Strasbourg
(Traduction de D. Gigli-Piccardi, La « cosmogonia di Strasburgo » (Florence 1990), 81–83.)

Recto

> […] (1) tratta fuori una parte della sua forza multiforme; (2) ed ecco il Nous, Hermes della mia stessa patria. (3) A lui raccomandò fortemente di costruire un u[niverso] di straordinaria bellezza (4) e gli consegnò una verga d'oro per ristabilire l'ordine, (5) madre consapevole di ogni arte benefica. (6) Con questa il figlio di Zeus si mosse per compiere (7) fino in fondo il volere di suo padre; (8) ed egli, assiso in alto, gioiva nel vedere le gesta del suo nobile figlio. (9) Assunta poi una divina forma quadruplice, (10) [chiu]se gli occhi per lo splendore [che si diffond]eva (11) […] e così parlò: (12) "[Un nobile compito mi ha affidato] il re del cielo: (13) che gli elementi cessino il loro passato conflitto […],(14) obbedite all'[ar]monia, componete [la lite]. (15) Per voi [ci sarà in seguito]

[63] À propos du genre de l'éloge de la ville dans la littérature égyptienne, cf. C. Ragazzoli, Éloges de la ville en Égypte Ancienne. Histoire et littérature, IEA 4 (Paris 2008) et plus particulièrement les pages 176–180 pour les rapports entre la ville et l'origine du monde. D. Gigli-Piccardi, loc. cit. (n. 4) 24, n. 20 rappelle également l'existence d'un lien, dans les textes égyptiens, entre le récit cosmogonique et la louange de la ville où se déroule le récit, ainsi que de son dieu principal.

una migliore intesa: (16) creerò infatti amicizia e desiderio [che vi riuniscano], (17) gli uni con gli altri, in un ordine [migliore]". (18) Così detto, toccò con la verga dorata [quella massa indistinta] (19) e immediatamente [tutti] gli elementi furono avvolti da una quieta [bonaccia], (20) desistendo dalla guerra lungi[risonante]; (21) subito ciascuno stette [nel luogo] che gli era dov[uto], (22) un fulgore […] (23) di eterna [amicizia …]. (24) Poi [il figlio di dio] che tutto crea […] (25) per prima cosa [volgendo il fuoco] splendente [e scintillante …] (26) con il vortice indicibile della [necessità] che gira su se stessa, (27) fece del cielo una sfera e la volse [all'inclinazione dei poli]. (28) Poi la ordinò in sette zone, [sette …] (29) principi astrali erranti […] (30) [andavano] l'uno a ridosso dell'altro. (31) [Estendendo la voragine] da ogni parte intorno all'asse celeste, (32) [conficcò] nel centro la terra [con legami] in[amovibili] (33) e verso il meridione ardente [e il Nord] (34) gelato [tese il cammino] obliquo [dell'asse] immobile e [tranquillo]. (35) [Riversando poi le onde infinite] del mare rumoreggiante, (36) [emise lo strepito] impazzito e senza freno [dei venti …] (37) Ma in mezzo […] una sola insenatura, (38) solcò con lunghe coste [la superficie dell'acqua]. (39) E [il mare] si muove incessantemente […] (40) erranti […] della sorella terraferma […]. (41) I due poli cingono l'asse [da una parte e dall'altra] (42) […] (43) […] una regione si estende […] (44) […] bassa […] (45) […] del sabbioso […] (46) […] tutta […]

Verso

(1) [Non c'era anco]ra il cerchio di Iperione e neppure lei, (2) la Luna, [agitava] le redini dei buoi dai piedi striscianti, (3) ma solo la notte trascorreva ininterrottamente senza il giorno, (4) sotto il pallido splendore dei raggi delle stelle. (5) Ponendo mente a questa situazione, Hermes avanzava attraverso l'aria grigia, (6) non da solo, con lui andava il suo illustre figlio, il Logos, (7) ornato di ali veloci, sempre veritiero (8) – sulle labbra franche la santa persuasione – (9) veloce messaggero del pensiero paterno. (10) Con lui [Hermes dall'aurea bacchetta] venne fin sulla terra (11) e guardava […] (12) cercando un luogo [temperato], dove fondare (13) una città […] che fosse eretta (14) adatta a ricevere [il raggio] splendente [del sole]. (15) Ma [non la costruì] nel Nord gelido; (16) in quelle zone a causa della terra [ghiacciata] (17) […] si estende un'aria brumosa (18) […] [cosparso] di neve (19) [… l]à il ghiaccio grava sopra […] (20) forma [mor]tale; e neppure là (21) […] (22) […] (23) […] (24) […] (25) […] che s[pi]ra (26) […] si diffonde un'aria limpida (27) […] sono due in base all'ordinamento (28) [… tra il rigido inverno] e l'estate incontaminata (29) […] vicino al fuoco ardente (30) […] stirpe di uomini sparsi ovunque (31) […] ed erano di molti paesi (32) […] e divise in città (33) [… la corrente] dell'oceano (34) […] è suddivisa [in molte denominazioni] (35) […] in mezzo a questi (36) […] la feconda terra Ogigia (37) [… credo] in lui […] (38) […] E la gloria [che non muore mai] (39) […] che si leva dalla parte opposta (40) […] in Pito buona per essere abitata (41) […] gli dei [grandi] (42) […] (43) [… il s]ac[ro] r[ito…] (44) [… c]erca […] (45) […]