

LES ARTICLES EN LIGNE DE

KADATH



**L'Égypte entre science et religion :
Les carnets inédits d'Enel**

Jacques Gossart

Novembre 2018

L'Égypte entre science et religion : Les carnets inédits d'Enel



Jacques Gossart

« L'enseignement de la Vallée du Nil, s'il est correctement transmis, est parfaitement accessible aux hommes d'aujourd'hui. Écouter cet enseignement, et même y souscrire dans une certaine mesure, c'est suivre le chemin qui conduit à une transfiguration de tous les faits de surface énumérés, sans compréhension vraie, par l'égyptologie classique. »

(Max Guilmot, égyptologue spiritualiste)¹

« Nous savons aujourd'hui que ces mystères n'étaient pas précisément d'une grande profondeur de pensée et que tout philosophe grec, qui se construisait un système propre, s'élevait bien au-dessus des prêtres égyptiens. »

(Adolf Erman et Hermann Ranke, égyptologues matérialistes)²

Des pierres, des hommes et des dieux

Comme dans toute société traditionnelle, la science est, en Égypte ancienne, étroitement liée à la religion. Et ce que l'on retient en premier lieu de cette vénérable spiritualité se résume à quelques images : dieux et déesses à tête d'animal, momies dans leurs bandelettes, prêtres au crâne rasé et, bien sûr, tombeaux, éventuellement pyramidaux. Il faut dire qu'au-delà du domaine strictement archéologique, la religion égyptienne a toujours eu la faveur des romanciers, des cinéastes et des auteurs de bande dessinée, sans oublier les voyants, médiums et sectateurs de tous horizons. On peut même dire que, si l'Égypte ancienne a réussi à s'implanter dans la mémoire collective moderne de manière durable, c'est bien grâce aux éléments les plus représentatifs de sa religion.

¹ Guilmot, 1988, p. 22.

² Erman & Ranke, 1983, p. 8.

On le sait, le sacré était, pour l'Égyptien de l'époque pharaonique, une préoccupation majeure, un souci de chaque instant. Hérodote l'avait d'ailleurs déjà relevé, lorsqu'il écrivait que les Égyptiens étaient « plus religieux de beaucoup que le reste des hommes »³. Sans religion, il n'y aurait pas eu de pyramides à explorer, ni de tombeaux à découvrir, ni de momies à identifier... Bref, sans sa religion aussi complexe que fascinante, l'Égypte ne serait pas ce qu'elle est. L'égyptologue allemand Siegfried Morenz (1914-1970) insistait sur ce fait lorsqu'il écrivait que : « [...] art et science, politique et droit sont fondés sur la religion, que l'on peut appeler la mère de toute la civilisation égyptienne. »⁴

Cela étant, parler de la religion égyptienne n'est pas vraiment simple, notamment en raison de la multitude des divinités principales et secondaires. Car si certaines ont accédé à une reconnaissance nationale à un moment ou à un autre, de nombreuses autres par contre n'ont jamais dépassé en notoriété les limites d'une ville ou d'une région, constituant ce que l'égyptologue Jacques Vandier appelait « la poussière des dieux locaux »⁵.



Tout ce petit monde divin s'échange allègrement pouvoirs et attributs dans un perpétuel jeu d'influence. Cela crée une zone de « flou » dans la personnalité de la plupart des dieux ; une zone d'indétermination dans laquelle on a parfois du mal à évoluer lorsque l'on tente de comprendre de l'intérieur la religion égyptienne. Prenons un exemple. Dans la Thèbes du Nouvel Empire règne la triade célèbre Amon-Mout-Khonsou. Représenté sous la forme d'un homme coiffé d'un mortier surmonté de deux grandes plumes, Amon n'est d'abord qu'un obscur dieu local de Thèbes. Mais avec la montée en puissance des princes thébains, il devient dieu d'empire et roi des dieux. Il est aussi assimilé à Rê (Amon-Rê). Quant à Mout, c'est l'épouse d'Amon. Redoutable déesse-vautour thébaine, elle peut s'identifier à Sekhmet et prend alors l'aspect léonin de cette dernière. Enfin, Khonsou, le fils d'Amon et de Mout, est généralement figuré sous la forme d'un enfant coiffé du disque lunaire. C'est donc un dieu lunaire, comme vous l'expliquera votre

Figure 1. Le dieu Khonsou, arborant la mèche de l'enfance. (Photo X)

³ Personneaux, 1889, *Histoire d'Hérodote* : Livre II, XXXVII, p. 132.

⁴ Morenz, 1977, p. 33.

⁵ Vandier, 1944, p. 17.

guide de chair ou de pages, lors de la visite du complexe de Karnak à Louqsor. Khonsou y a même son propre temple⁶... et c'est là que les choses se compliquent. Car dans les nombreuses représentations qui ornent les parois de cet édifice, Khonsou-enfant est fréquemment remplacé par un Khonsou momiforme, éventuellement sous l'apparence d'Osiris. Mais on trouve aussi un Khonsou hiéracocéphale (à tête de faucon), coiffé du disque... solaire. Plus étrange encore, Khonsou peut également être représenté avec une tête d'ibis à l'image de Thot. Une assimilation qui peut même aller jusqu'à figurer Khonsou sous la forme d'un babouin, autre animal lié à Thot. Seuls les textes accompagnant les représentations du dieu nous permettent de savoir que, dans tous les cas, on a bien affaire à Khonsou !

Dans une logique ordinaire, on a bien du mal à cerner le personnage de Khonsou. Pour y arriver, il faut dépasser ce cadre logique et penser comme le faisaient sans doute les anciens Égyptiens. Car Khonsou peut être enfant et Osiris, faucon et babouin, solaire et lunaire... et tout cela à la fois ! Il s'agit bien d'une autre vision du monde, dans laquelle une divinité peut être en même temps la déesse Mout et le dieu de la fertilité Min, si l'on en croit la représentation d'un personnage hermaphrodite, toujours à Karnak⁷. Cet échange d'attributs n'est évidemment pas le fruit du hasard ou de la fantaisie : chaque élément, chaque combinaison délivrent un message spécifique. C'est ainsi que l'on trouve, dans la tombe d'Inherkhâouy (TT359) à Deir-el-Medina, la représentation d'un scarabée, symbole de renaissance, dont les pattes antérieures sont remplacées par des cornes de bouquetin, symbole de vie ; un « mélange » qui a évidemment pour fonction de renforcer le symbole « scarabée », et on parlera alors de « sur-symbolisation »⁸.

Un deuxième point à souligner est l'accès sélectif à la connaissance : dans le domaine religieux, tous les Égyptiens ne sont pas égaux. Pour nous en convaincre, rappelons-nous les principaux éléments de la vie religieuse ordinaire dans la vallée du Nil.

• **Le lieu.** Le lieu central de la vie religieuse égyptienne est bien sûr le temple. À première vue, les temples égyptiens peuvent présenter de grandes différences. D'abord, ils ont évolué dans le temps, et les modestes cabanes en clayonnage à toit bombé de la période prédynastique (IV^e millénaire) n'ont pas grand-chose à voir avec les impressionnantes constructions du Nouvel Empire. Ensuite, des différences apparaissent selon la fonction du lieu. C'est ainsi que les temples solaires sont à ciel ouvert. Rien de plus logique puisque le dieu Soleil doit pouvoir inonder le sanctuaire de ses rayons. Les temples à ciel ouvert les plus connus sont ceux de la période amarnienne, durant laquelle le pharaon Akhenaton imposa le culte du disque solaire Aton – j'y reviendrai. Mais il existe des temples solaires bien plus anciens, qui remontent au moins à l'Ancien Empire (V^e dynastie, ca -2454 à ca -2311). À l'opposé, la faible lumière régnant dans les autres temples doit suggérer le mystère qui entoure le dieu ; ces temples possèdent donc un toit, ou plutôt possédaient car la plupart de ces couvertures n'ont pas résisté au temps.

⁶ Vandier, 1955, p. 939-43.

⁷ Voir par exemple Guilleux, s.d.

⁸ Cannuyer, 2014.



*Figure 2. Le temple de Sethy I^{er} à Abydos, un des rares exemples de temple encore sous toit.
(© Jacques Gossart)*

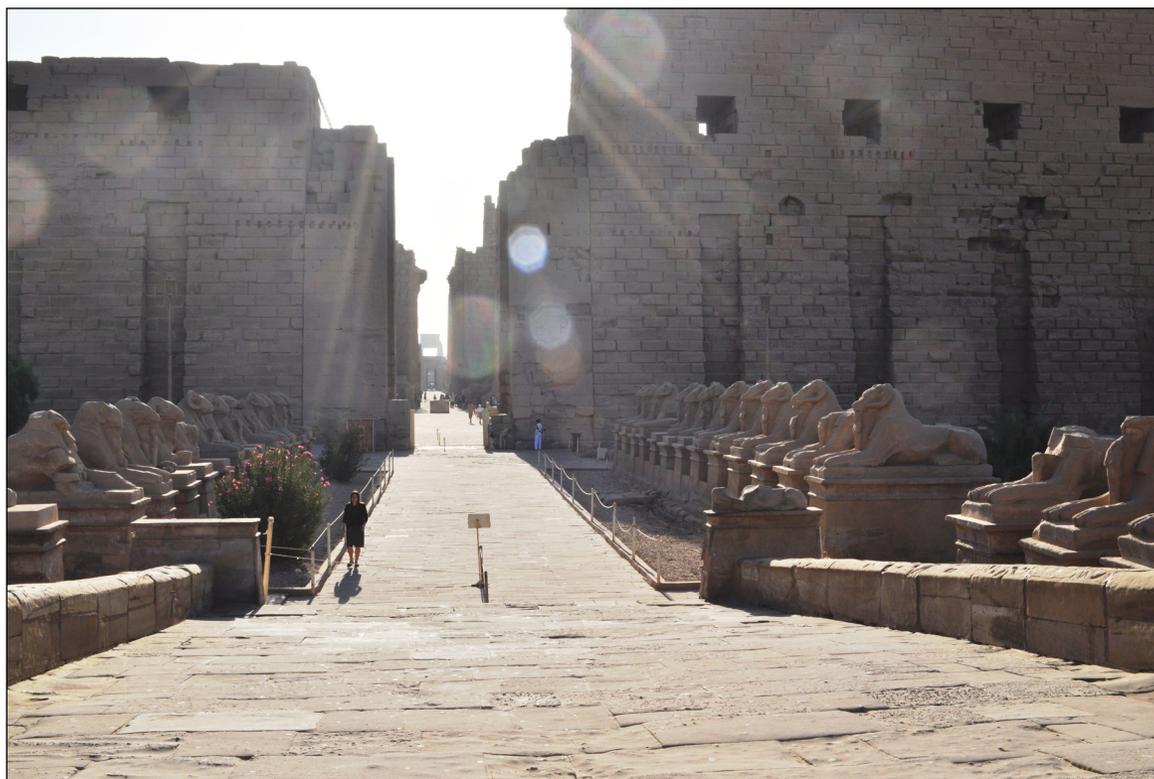
Cela étant précisé, ce sont les temples couverts qui vont maintenant retenir notre attention. Quoique, ici aussi, on puisse noter des différences, ces édifices sont toujours bâtis selon une structure bien définie, et pour cause : ils sont des représentations du monde. Première règle : l'orientation. Idéalement, l'axe central du temple est aligné sur la course du soleil, avec, à l'extrémité ouest, l'entrée et, à l'extrémité est, le sanctuaire. (Cette même orientation se retrouvera bien plus tard, dans les églises chrétiennes.) Mais comme toute règle, elle souffre des exceptions, comme à Karnak, avec le temple lunaire de Khonsou – une vieille connaissance –, d'orientation nord-sud.

Compte tenu d'une part de la simplicité relative de sa structure et, d'autre part, de la synthèse architecturale qu'il propose entre les réalisations du Nouvel Empire et celles de la période ptolémaïque tel le temple d'Edfou, c'est le sanctuaire de Khonsou qui va nous servir de modèle quant à sa disposition.

Comme pour beaucoup d'édifices sacrés, sa construction s'est étendue sur une longue période. Commencé sous Ramses III (Nouvel Empire, XX^e dynastie), il a été achevé environ un siècle plus tard par le roi-prêtre Herihor. La visite commence dès avant l'entrée, avec une allée bordée de sphinx, ici criocéphales (à tête de bélier). Cette allée, que les Égyptiens appelaient « le chemin du dieu », conduit au pylône, entrée monumentale composée de deux massifs à fruit⁹ prononcé, encadrant la porte centrale. Chaque massif du pylône porte deux rainures destinées à recevoir les mâts

⁹ En architecture, on appelle « fruit » la diminution de l'épaisseur d'un mur à mesure que l'on s'élève.

porte-banderoles. Nous pénétrons alors dans la cour, espace à ciel ouvert, bordé sur trois côtés par deux rangs de colonnes, et dont les parois latérales sont décorées de scènes religieuses. C'est dans cette cour, partie publique du temple, que la foule s'assemble les jours de fête, pour attendre le cortège officiel portant la statue du dieu. Encore faut-il savoir que seuls les Égyptiens sont admis ici... pas question d'accueillir des étrangers chez le dieu !



*Figure 3. L'axe du grand temple d'Amon-Rê à Karnak est orienté sur le soleil levant.
(© Jacques Gossart)*

Par dispense exceptionnelle car nous n'appartenons pas au clergé, nous pénétrons à présent dans la salle hypostyle ou salle à colonnes. À partir d'ici, nous sommes dans le temple proprement dit, espace couvert maintenu dans la pénombre, dont le sol va s'élever progressivement, à mesure que l'on s'approche du saint des saints. Là aussi, colonnes et parois sont décorées de scènes religieuses, en rapport avec le culte de Khonsou. Cet espace est réservé à l'accomplissement de certaines cérémonies auxquelles n'assistent qu'un nombre restreint de personnes triées sur le volet.

L'espace suivant comprend plusieurs chambres dont, au centre, celle destinée à recevoir la barque du dieu et, tout autour, un couloir donnant sur des chambres secondaires et des magasins. C'est également à ce niveau que se situe l'escalier menant à la terrasse. Enfin, ultime étape avant d'arriver chez le dieu, nous voici dans l'avant-sanctuaire, petite pièce flanquée de chapelles latérales. Devant nous, une porte s'ouvre sur le sanctuaire ; c'est dans cette pièce aveugle, et donc totalement obscure, que se trouve le naos, temple en miniature fait d'un seul bloc de pierre. Et à l'intérieur du naos, voici le dieu, sous la forme d'une statue généralement en bois doré, rehaussée de couleurs

et de pierres semi-précieuses. Cet endroit, le plus sacré et le plus secret du temple, n'est accessible qu'au roi ou à son délégué.

Voilà pour le temple-type. Mais, selon le temps et le lieu, divers éléments peuvent encore s'ajouter : paire d'obélisques situés devant le pylône ; mur d'enceinte, en brique ou en pierre, qui entoure tout le complexe ; lac sacré, lieu d'offrandes et de purification pour le clergé ; allée pavée reliant le temple à un débarcadère au bord du Nil, et servant aux déplacements extérieurs du dieu ; *mammisi* (petite chapelle, une particularité des temples ptolémaïques), situé en avant du pylône, qui sert de refuge à la déesse en attente d'accoucher ; et enfin Maison de vie, lieu de travail des scribes et lieu de travail et d'enseignement fréquenté par des érudits de tous horizons – théologiens, médecins, astronomes et historiographes –, et aussi des artisans et des artistes. Toutes ces activités s'appuient sur la bibliothèque, dont le catalogue est gravé sur les parois, comme dans le temple ptolémaïque d'Edfou.

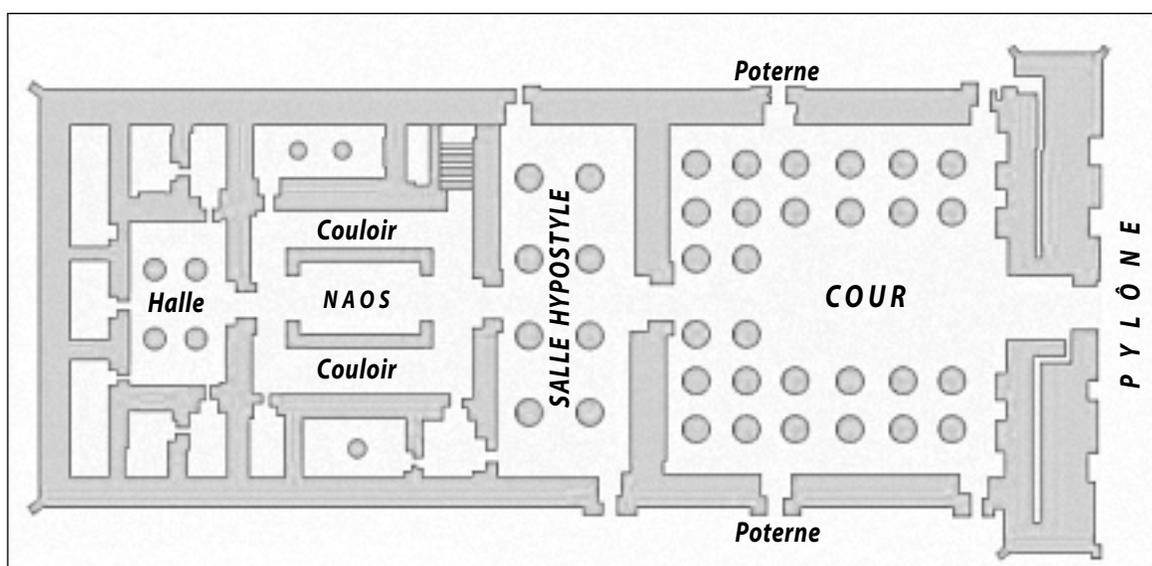


Figure 4. Le plan du temple de Khonsou. (D'après M.-G. Brun)

• **Les acteurs.** Ce sont les prêtres. Avec le pharaon, ils sont certainement parmi les figures les plus représentatives de l'Égypte ancienne. Cette popularité s'explique aisément car, à l'instar du roi avec lequel elle entre régulièrement en concurrence, la caste des prêtres constitue un des piliers de l'Égypte antique.

S'il comporte évidemment sa part de contraintes et d'obligations, le métier de prêtre présente de nombreux avantages, à commencer par les aspects matériels. Bien sûr, il vaut mieux officier au sein du puissant clergé d'Amon, dans le temple de Karnak, qu'au fin fond d'un nome retiré au service d'un dieu local mais, l'un dans l'autre, le prêtre occupe une place de choix dans la société égyptienne. Même dans les temples les plus modestes, et outre la considération dont ils sont l'objet, les prêtres sont assurés de manger à leur faim : ils disposent des offrandes en nature faites par les fidèles à des dieux qui ne consomment – heureuse circonstance – que la partie spirituelle des mets présentés.

En synthèse, on peut dire que le clergé égyptien comprend deux grandes catégories : d'une part, les simples prêtres, ou « prêtres purs » et, d'autre part, la classe supérieure, composée des « prophètes », parmi lesquels on trouve des « pères divins ». Seuls les prêtres de cette catégorie supérieure sont admis « à contempler toutes les transformations du dieu », c'est-à-dire à s'approcher du saint des saints. Quant aux « pères divins », ils peuvent être des personnages de rang royal ou des membres éminents du clergé, porteurs privilégiés des statues divines lors des processions.

Bien entendu, c'est le bas clergé qui constitue la population la plus nombreuse, chargée de ce que l'on pourrait appeler les basses besognes, aidés dans ces tâches par des laïcs bénévoles. Comme le précise l'égyptologue Jean-Claude Degardin : « "les purs" se consacraient principalement au culte journalier et au portage des images processionnelles. Les "prophètes" seuls, initiés aux rites les plus secrets de la religion égyptienne, étaient habilités à se trouver face à la divinité sous la forme de sa statue de culte, distincte de ses représentations promenées lors des fêtes et visibles du plus grand nombre. »¹⁰

Cette organisation est dirigée par le chef du temple, le « premier prophète », nommé par le roi. Dans certaines cités prestigieuses, il porte un titre particulier tel « le plus grand des voyants de Rê », ou encore « le chef des artisans ». C'est le délégué du roi et, à ce titre, c'est à lui qu'il incombe d'accomplir le rituel quotidien. C'est également lui qui gère les biens du temple, ce qui peut représenter une charge considérable lorsqu'on connaît la richesse de certains clergés. (Ce sont là les grands principes de l'organisation. Mais évidemment, dans la pratique, les choses sont plus nuancées, avec des titres aussi divers que « prêtre au crâne rasé », « prêtre du *ka* », « prêtre habilleur du dieu », ou encore le classique « prêtre lecteur ».)

Les femmes ne sont pas absentes du cercle clérical, mais leurs fonctions ont évolué au fil du temps. Durant l'Ancien Empire, elles jouent encore un rôle actif à l'intérieur des temples, rendant le culte à la déesse-vache Hathor et œuvrant sur un pied d'égalité avec les prêtres purs. Au Nouvel Empire par contre, le personnel féminin est limité aux rôles secondaires. À côté des musiciennes, chanteuses et danseuses qui prêtent leur concours lors des grandes cérémonies, on trouve, parmi le personnel féminin, les concubines (ou recluses) du dieu. Ces dernières sont des dames d'honneur de la reine, et appartiennent bien entendu à l'élite. La reine elle-même est non seulement la supérieure du personnel féminin, mais elle est aussi l'« épouse divine », appelée également « divine adoratrice » ou « main du dieu ». Ce dernier titre, pour le moins étrange, fait référence à ce moment capital de la création où le dieu Atoum (ou Rê) se masturbe afin d'engendrer le premier couple divin. Par son assimilation à la main d'Atoum, la reine est associée à l'acte de création.

• **L'action.** La vie du temple est rythmée par le culte journalier. Divisé en soixante-six chapitres, ce culte est en principe accompli par le roi mais ce dernier est le plus souvent remplacé par le grand prêtre ou un autre membre du clergé. Voici, en raccourci, les phases principales de ce rituel, qui concerne le culte principal. (Des formes plus

¹⁰ Degardin, 2010, p. 231.

condensées sont célébrées dans l'après-midi et le soir.) Il a lieu de bon matin. La tâche du prêtre va consister à « "rendre au dieu son âme", c'est-à-dire la fixer dans la statue, par un embrassement [...] »¹¹. Avant tout, il s'agit pour l'officiant de se purifier, comme sur les nombreux bas-reliefs montrant le roi recevant sur la tête l'énergie des *ânkh* ('*nḥ*, « croix ansée »), sous forme d'eau tirée d'une aiguière en or tenue par des prêtres tenant le rôle des dieux Horus et Thot¹².

Ayant revêtu ses habits sacerdotaux et portant l'encensoir, le prêtre entame son parcours vers le sanctuaire. Parvenu devant le naos, il brise le sceau d'argile apposé la veille sur le verrou, et ouvre les portes. Après s'être prosterné devant la statue, l'officiant s'en approche en formulant des paroles d'apaisement :

« Paroles à dire : "Viens, viens en paix, œil d'Horus lumineux ; sois sauf, rajeunis-toi en paix. Il rayonne comme Râ dans le double horizon, et devant (*litt.* à) lui se cache la force de Sit aussitôt ; l'œil d'Horus s'en empare et l'amène à Horus pour le mettre devant (*litt.* vers) sa place." »¹³



Figure 5. Scène de purification à Karnak : le roi, dont la représentation fut ultérieurement martelée, reçoit l'énergie des *ânkh* des mains d'Horus et de Thot. (© Jacques Gossart)

Il lui offre, en même temps qu'un véritable plateau-repas composé de pains, de viandes, de légumes, de gâteaux et de fruits, une petite effigie de Maât, personnification de l'équilibre du monde qu'il s'agit de préserver.

Le moment est maintenant venu de procéder à la toilette du dieu. Après avoir extrait la statue du naos, le prêtre la purifie avec du vin de palme et de l'encens, l'habille de pièces d'étoffe, la farde et la parfume, avant de lui faire réintégrer le naos. Ayant refermé les portes du naos, il scelle à nouveau le verrou et se retire à reculons, en effaçant la trace de ses pas. Chaque détail a évidemment sa raison d'être : les mots, les gestes et les objets ont valeur de symbole. Ainsi, les pièces d'étoffe qui habillent le dieu correspondent aux déesses protectrices de la Haute et de la Basse-Égypte, ainsi qu'à la déesse du tissage. Quant au verrou qui ferme les portes du naos, c'est le doigt de Seth, obstacle à l'accomplissement du rituel ; et « tirer le verrou, c'est emporter une victoire sur l'éternel ennemi d'Osiris et d'Horus »¹⁴.

¹¹ Derchain, 1970, p. 79.

¹² Bonhême, 1995, p. 134.

¹³ Moret, 1902, p. 9 sq.

¹⁴ Vandier, 1944, p. 165.

• **Le public.** On l'aura compris, le peuple ne joue aucun rôle actif dans cette vie religieuse. Il se contente (du moins peut-on l'imaginer car les textes sont muets à ce sujet) d'admirer de loin les cérémonies célébrées à l'occasion des fêtes fort nombreuses : fêtes d'Opet, d'Horus, de Montou, de Sokaris, de Min, de Yamet, d'Anubis, d'Oupouaout, de Djet, de la Vallée ; fête *sed* ; mystères d'Osiris ; inaugurations de temples ; intronisation du roi... tout est bon pour faire la fête en Égypte. La seule activité du bon peuple égyptien semble bien être de manifester sa joie et surtout de festoyer...

Un chercheur atypique

De même que la religion était omniprésente dans la vie des Égyptiens antiques, elle constitue un des sujets obligés de toute production moderne – livres, articles, conférences, films documentaires ou d'aventure, sans oublier les jeux vidéo – traitant



Figure 6. Une des rares photos de Michel Vladimirovitch Skariatine, dit Enel, prise lors de son séjour en Suisse, à Glion/Montreux. (Enel, 2016, p. 98, fig. XIII)

plus ou moins d'Égypte pharaonique. Mais quel qu'en soit le thème, la manière d'y aborder la spiritualité est à peu près toujours la même. C'est donc avec intérêt que j'ai pris connaissance d'un livre paru au début de 2018, qui aborde la religion égyptienne d'une manière différente et pour tout dire, quelque peu hérétique. L'auteur en est Michel Vladimirovitch Skariatine (1883-1963), plus connu sous son nom de plume Enel. Il fait partie de ces écrivains que l'on a bien du mal à classer dans une bibliothèque. Et, à défaut de leur trouver la place qui convient, ses livres finissent la plupart du temps par atterrir dans la section « Occultisme » ; un terme assez ambigu, qu'Enel lui-même définissait comme « l'étude des forces psychiques de l'homme et des mondes superphysiques »¹⁵, mais qui dans la pratique ne veut généralement pas dire grand-chose.

Issu d'une famille aristocratique, Michel Vladimirovitch Skariatine avait le grade de colonel dans l'armée du tsar. Dès cette époque, il se passionnait pour l'étude des sciences occultes, et plus particulièrement de la Qabbale, cherchant l'origine de la tradition judaïque en Égypte ancienne. Ainsi qu'il s'en explique :

« [...] la Cabbale hébraïque présente un mélange ou un agglomérat, parfois assez mal lié, d'enseignements égyptien et chaldaïque, d'où proviennent certaines obscurités, et très souvent même des contradictions dans les livres d'initiation hébraïque. L'étude approfondie de ce sujet, auquel j'ai consacré plus de trente-cinq ans, m'avait incité à rechercher les sources de cet enseignement afin de

¹⁵ Enel, 2016, p. 6.

pouvoir reconstituer ces conceptions initiales, et, naturellement, avant tout, mes recherches s'étaient tournées vers l'Égypte. »¹⁶

C'est dans ce contexte qu'il se rendit au Caire, où il fit la connaissance de Gaston Maspero, alors directeur du service des Antiquités égyptiennes. De retour en Russie, il commença à rédiger des articles mais, ne pouvant les publier sous son nom en vertu du règlement militaire, il les signa du pseudonyme « Enel », en référence à l'ange du même nom, signifiant « Dieu arrive »¹⁷.

Blessé durant la Première Guerre mondiale, il dut s'exiler au moment de la révolution russe, trouvant finalement refuge dans le Sud de la France. Il y poursuivit ses études, publiant son premier ouvrage important : *Trilogie de la Rota* (1928). De retour en Égypte en 1931, il reprit contact avec Maspero et entama des recherches qui le menèrent à la publication de *La langue sacrée* (1934), suivie des deux ouvrages *Message from the Sphinx* et *Les origines de la genèse et l'enseignement des temples de l'ancienne Égypte* (1936 pour les deux publications). Durant les dix dernières années de sa vie, il vécut en Suisse, où il développa et mit en pratique diverses méthodes curatives, basées notamment sur la radiesthésie.¹⁸

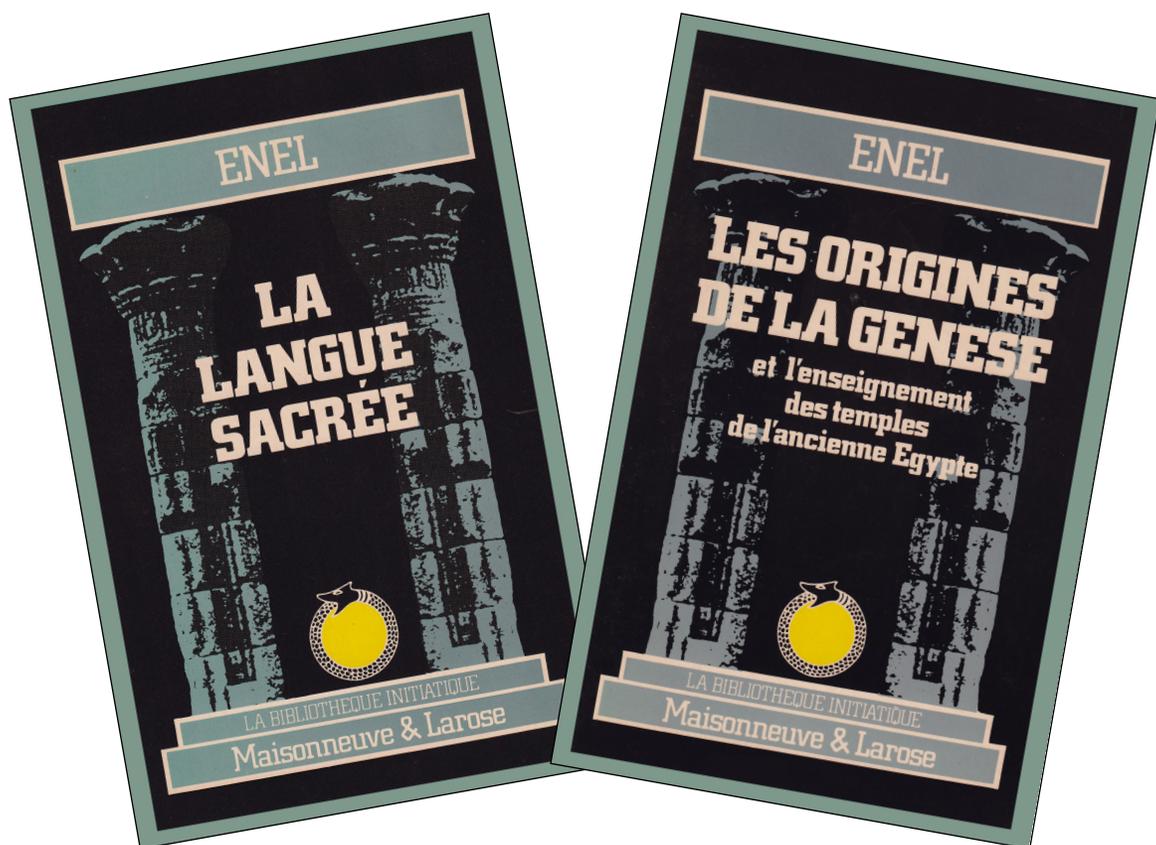


Figure 7. Couvertures de *La langue sacrée* et *Les origines de la Genèse* (respectivement éditions 1968 et 1985).

¹⁶ Enel, 2018, p. 47.

¹⁷ Darcheville, 2018.

¹⁸ Les éléments biographiques ici présentés sont, pour l'essentiel, tirés de la « Notice sur l'auteur » dans Enel, 1968, p. 5-8.

L'ouvrage d'Enel dont il sera ici question est intitulé *Science égyptienne & médecine de l'astral*. Publié à titre posthume au début de l'année 2018, il est le deuxième d'une trilogie constituée à partir des *Carnets inédits d'Enel*, textes rédigés entre 1930 et 1950 et rassemblés par le géophysicien Guy Thieux, légataire des manuscrits de l'auteur. (Le premier volet de cette série, paru en 2016, traitait de « l'aspect ésotérique de la constitution de l'homme » et des « fondements de l'initiation »¹⁹, sujets qui sortent de mon domaine de compétence et que je n'aborderai donc pas ici. Un troisième ouvrage est prévu en 2019, qui aura pour sujet la radiesthésie thérapeutique.)

La meilleure manière de faire connaissance avec un livre étant souvent d'en parcourir le texte de « quatrième de couverture », c'est ainsi que nous aborderons cette *Science égyptienne*.

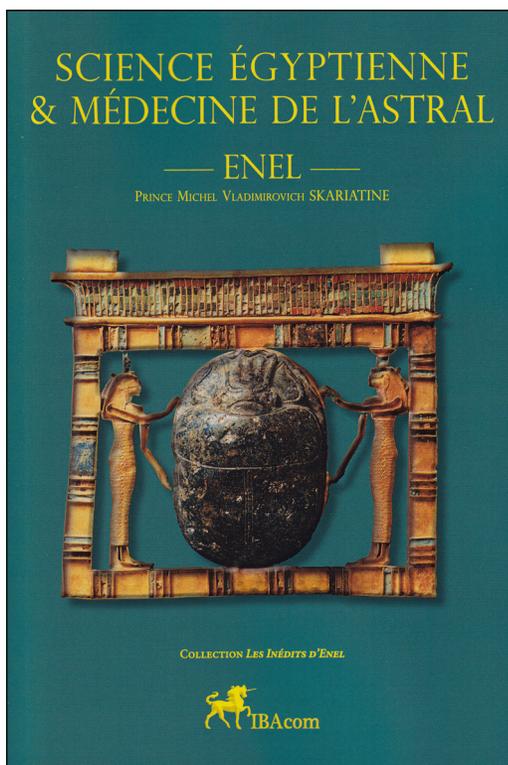


Figure 8. Science égyptienne & médecine de l'astral, 344 pages, deuxième volet de la trilogie d'œuvres posthumes d'Enel.

« [...] Trente-cinq années d'études approfondies de la Cabale lui [c'est-à-dire Enel] permirent de décrypter le sens symbolique caché des hiéroglyphes, au-delà de leur signification phonétique et figurative usuelles. Il nous livre ici les clés, et donne un nouvel éclairage pour comprendre les rituels funéraires de cette ancienne Égypte mystérieuse : momification, incantations, nom secret, dédoublement, cérémonie d'ouverture de la bouche, et leurs rapports aux corps subtils du monde *Astral* : le Ka et le Ba.

Maîtres dans l'art de la nécrosophie, les initiés de l'élite égyptienne entendaient exercer un contrôle strict sur la vie future, au moyen de rituels funéraires immuables, transmis dans le plus grand secret. À la lumière de la Cabale hébraïque, de l'Astrologie, de la Médecine, Enel nous fait entrevoir tout un pan de cette science gravée dans le grand livre de pierre des Égyptiens. L'ouvrage se présente à la fois comme un recueil de formules issues de rituels spécifiques, que [sic] de réflexions, de textes d'Enel et de notes techniques. Ce *Formulaire* permettra aux initiés comme aux curieux d'appréhender cette "pensée magique" qui sous-tend la science égyptienne. »

Dès le départ, les choses sont claires : ce livre a l'ambition de faire découvrir une science et une spiritualité égyptiennes différentes des présentations les plus courantes, qui s'en tiennent souvent aux seules manifestations immédiatement visibles, liées à des conceptions plutôt sommaires. Ainsi que le souligne Guy Thieux dans la préface (p. 8), le modèle d'interprétation usuel oblitère « toute la partie "magique", c'est-à-dire tout

¹⁹ Enel, 2016.

ce qui capte et utilise une force quelle qu'elle soit et qui forme et reste l'ensemble des enseignements dispensés dans les "Maisons de Vie". » Remarquons-le : l'observateur moderne n'est certes pas tenu de « croire » en l'efficacité de la magie égyptienne, mais il est indispensable qu'il prenne ces croyances en compte s'il veut pénétrer un tant soit peu le mode de pensée de l'élite égyptienne. Ce qui importe, ce n'est pas ce que nous croyons, mais ce que croyaient les anciens Égyptiens. (Cela dit, un esprit strictement matérialiste, totalement dépourvu de toute sensibilité à la chose religieuse, ne sera pas dans les meilleures conditions pour aborder avec bonheur l'étude de la spiritualité égyptienne.)

Par la force des choses, nous allons donc aborder des notions telles que le sens symbolique caché des choses et le travail d'initiés opérant dans le secret des cénacles. À première vue, ce sont là quelques-uns des sujets de prédilection d'une certaine littérature qui mêle allègrement et dans des proportions variables Atlantes, Égyptiens antédiluviens, rayon-(généralement vert)-qui-tue, Toltèques (mais pas ceux que vous croyez), Aryens (même remarque) et, pourquoi pas, quelques extraterrestres-instructeurs. L'ouvrage d'Enel serait-il donc de cette catégorie ? Les quelques pages qui suivent me permettront d'apporter certains éléments de réponse à cette question mais le lecteur peut déjà se douter que, si tel avait été le cas, je ne l'aurais pas invité à découvrir cette *Science égyptienne*.

Comment lire les hiéroglyphes

Après cette longue introduction, qui nous a permis de nous replonger dans l'ambiance de la spiritualité égyptienne et de faire plus ample connaissance avec Enel, il est temps d'en venir au contenu de son livre. Il n'est pas dans mes intentions d'en commenter chaque chapitre : d'une part, ce serait un peu long et, d'autre part, la plupart des matières me sont trop étrangères pour que je me permette d'exprimer un avis à leur sujet ; je m'en tiendrai donc à quelques aspects purement égyptologiques de l'ouvrage. Cela dit, les lecteurs intéressés trouveront, en fin d'article, une synthèse des matières abordées dans ce livre.

Le premier sujet qui retiendra notre attention concerne « Le Triple Sens de l'écriture hiéroglyphique Des [sic] anciens temples de l'Égypte ». Dit autrement : à côté de la lecture usuelle des hiéroglyphes telle qu'elle est enseignée dans les manuels et les institutions académiques, il existe d'autres manières d'interpréter les textes – du moins certains d'entre eux –, basées sur le symbolisme. Cela n'a finalement rien de si étonnant : les Égyptiens ont abondamment eu recours à l'expression symbolique, la forme la plus visible de ce mode d'expression se retrouvant certainement dans une écriture par définition sacrée, que les Égyptiens désignaient d'ailleurs par l'expression *mdw-nṯr* (lire *médou-netjer*), « écriture sacrée », « paroles divines ». Il n'est plus personne aujourd'hui (du moins peut-on l'espérer) pour nier la valeur symbolique des hiéroglyphes. L'exemple le plus connu est sans doute cette pratique magique assez largement répandue, qui consistait à mutiler un hiéroglyphe pour lui ôter son efficacité maléfique. C'est de cette manière que l'on rendait inoffensif l'animal dangereux en effaçant partiellement son signe-symbole. Par ailleurs, cette dimension symbolique

peut seule expliquer l'étrangeté de textes qui laissent perplexes les égyptologues. C'est ainsi que certains Textes des Sarcophages (textes funéraires inscrits sur des sarcophages, datant du Moyen Empire) sont à première vue écrits en dépit du sens commun : phrases interrompues, répétées à plusieurs reprises, chapitres entiers recopiés sans raison apparente. Comme le précise Max Guilmot : « Le sens du texte, en somme, paraît bien compter peu ; le texte est important en ses hiéroglyphes [...]. La valeur de l'écrit tient au dessin plus qu'au message inclus. »²⁰ Je me dois de signaler au passage que cette manière de transmettre certains enseignements par l'écrit symbolique n'est pas propre à l'Égypte ancienne. On la retrouve par exemple dans la spiritualité indienne, et plus précisément védique, dont la langue véhiculaire traditionnelle, le sanskrit, use d'un tel procédé de lecture symbolique en dehors, ou plus exactement en parallèle de l'étymologie courante. Comme le précise l'indianiste Alain Daniélou, « l'on attribue à chacune des syllabes d'un mot un sens particulier pour permettre à l'ensemble des syllabes de servir à représenter une idée qui est tout à fait indépendante du sens étymologique. »²¹ Dès les temps védiques, la parole sacrée – du simple mot à l'hymne entier – pouvait revêtir un double ou triple sens. Ainsi par exemple, « Agni » avait-il le sens immédiat de « dieu », le sens cosmologique de « Soleil » et le sens rituel de « feu du sacrifice »²². En fait, et quoique les procédés diffèrent évidemment selon le contexte culturel, on retrouve ce phénomène de lecture symbolique dans pratiquement toutes les traditions religieuses, à commencer par la très médiatisée tradition islamique, dont des interprétations abusives ont mené aux drames que l'on sait. Ainsi que le soulignait l'islamologue Michaël Privot, la seule interprétation littérale, au premier degré, d'un texte sacré comme le *Coran*, est trop facile et certainement erronée²³. J'ajouterai qu'elle est certainement dangereuse. En fait, si l'on y réfléchit un tant soit peu, la lecture symbolique des textes religieux – toutes traditions et systèmes confondus – n'est pas un aspect secondaire de l'étude des religions : c'est une nécessité.

Pour en revenir à nos hiéroglyphes, ils furent nombreux ceux qui, au fil des siècles, se penchèrent sur ces textes à tiroirs. Passons sur les tentatives d'Athanase Kircher (1602-1680), jésuite allemand et esprit encyclopédique renommé, qui voyait dans l'écriture hiéroglyphique un système exclusivement symbolique, et qui en tira des traductions plutôt étonnantes. Un des premiers, sinon le premier, à avoir exprimé clairement la notion de double système de lecture, est le philologue et occultiste Antoine Fabre d'Olivet (1767-1825). Dans son célèbre ouvrage *La langue hébraïque restituée*, il écrit que :

« [...] ces Prêtres [*sic*] [égyptiens] avaient trois manières d'exprimer leur pensée. La première était claire et simple, la seconde symbolique et figurée, la troisième sacrée ou hiéroglyphique. Ils se servaient, à cet effet, de trois sortes de caractères, mais non pas de trois dialectes, comme on pourrait le penser. Le même mot prenait à leur gré le sens propre, figuré ou hiéroglyphique. Tel était le génie de leur Langue. Héraclite a parfaitement exprimé la différence de ces trois styles, en les désignant par les épithètes de *parlant, signifiant, et cachant*. »²⁴

²⁰ Guilmot, 1988, p. 75.

²¹ Daniélou, 1994, p. 15.

²² Tardan-Masquelier, 1999, p. 46 sq.

²³ Privot, 2018.

²⁴ Fabre-d'Olivet, 1999, p. 412.

À sa suite, un certain nombre de chercheurs plus ou moins inspirés se lancèrent dans de périlleux exercices de traduction. Emportés sans doute par leur enthousiasme, certains allèrent jusqu'à réinventer l'histoire du monde, tel Albert Slosman²⁵, qui connut en son temps un certain succès avec ses traductions aussi fantastiques que fantaisistes²⁶. Cependant, à côté de ces interprétations de pure imagination, d'autres eurent une démarche plus rigoureuse et plus convaincante. Parmi ceux-ci, je ne citerai que deux noms, les plus intéressants à mes yeux pour ce qui concerne la sphère francophone : celui de Max Guilmoit (1921-1995), dont j'ai naguère partagé certains travaux, et bien sûr Enel. Pour bien comprendre dans quel esprit notre auteur mena ses recherches, citons d'abord ce passage de sa *Science égyptienne* :

« La langue phonétique ainsi que la grammaire égyptienne que nous connaissons grâce à la découverte géniale de Champollion, présente actuellement, je le répète, une science précise solidement établie. Mais cela ne veut pas dire que cette dernière doive s'arrêter là et rester stationnaire. Non, ceci n'est que la première étape de l'étude des hiéroglyphes, qui continuent à garder leur secret. Le génie de cette écriture consiste dans sa faculté extraordinaire de pouvoir renfermer dans le même mot plusieurs significations, dont celle exprimée par la phonétique, la plus banale est la représentation de la langue parlée conçue pour être mise à la portée de tout le monde. » (p. 48)

Ce texte appelle deux commentaires. D'abord, Enel ne remet nullement en cause les travaux académiques. En cela, il se démarque de nombreux marginaux²⁷, dont le premier soin consiste à jeter au feu grammaires et dictionnaires, à commencer par ceux de Champollion. Ensuite, l'auteur fait sienne l'hypothèse d'autres lectures des hiéroglyphes, en parallèle à leur signification usuelle, constatant que les textes courants – correspondances privées, rapports d'affaires, textes administratifs, contes poétiques – se lisent et se traduisent aisément, alors que d'autres, ayant trait à l'enseignement tels les textes funéraires, présentent des passages, parfois conséquents, « vagues et ténébreux ». Quant aux textes dits magiques, ils sont carrément intraduisibles. Comment expliquer cela ?

La première catégorie d'écriture, précise Enel, n'exprimait aucun enseignement, mais seulement des éléments de la vie courante. Elle était destinée à l'ensemble du peuple égyptien ; c'est le premier niveau de lecture. La deuxième catégorie regroupait « le credo du peuple » (prières, vie d'outre-tombe...) et, de ce fait, était accessible à tous et donc lue comme la première. Mais elle comportait une dimension supplémentaire, relative à un enseignement ésotérique, exprimé de manière symbolique, destiné à une minorité érudite. La troisième catégorie enfin concernait les textes « purement magiques », écrits à l'usage exclusif des adeptes. Dans ce dernier cas de figure, c'était le seul sens symbolique qui importait et les auteurs n'avaient donc pas à se soucier d'une

²⁵ Slosman, 1976 ; 1978 ; 1980.

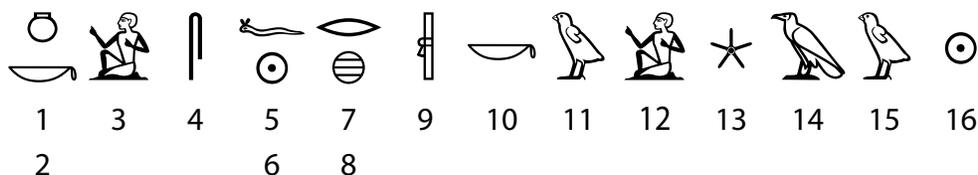
²⁶ Pour une analyse critique des théories d'Albert Slosman, voir Gossart, 1993, p. 44-50.

²⁷ « Marge » et « marginal » sont des termes consacrés qui n'impliquent aucun jugement de valeur. Pour en savoir plus sur le courant « marginal » en archéologie, voir Stout Adam, *Réalité et fiction : réflexions sur l'archéologie et les mystères de la terre en Grande-Bretagne*, Bruxelles, Éditions Kadath, 2015,

www.kadath.be/online/store.html

signification au premier degré, ce qui rendait le texte inintelligible aux profanes.

Voici quelques années, j'avais fait une très modeste tentative de mise en pratique de cette théorie de double lecture, en la testant sur un extrait du chapitre XVII du *Livre des Morts*. Il s'agit d'un texte religieux, qui devrait donc être rangé dans la deuxième catégorie et se lire à deux niveaux. J'en livre ici le résultat, renvoyant le lecteur intéressé à l'article que j'avais consacré aux « lectures parallèles des hiéroglyphes »²⁸. Voici d'abord le texte en hiéroglyphes²⁹ :



Translittération : *ink šf rh . kwi dw3w*

Traduction courante : « Je suis hier, je connais demain. » On peut évidemment discuter de l'interprétation de cette phrase mais, l'un dans l'autre, elle est compréhensible.

Si l'on décrypte maintenant ce texte signe par signe selon les règles de la grammaire symbolique d'Enel, voici ce que cela donne :

Signe n°	Transl.	Interprétation
1	<i>nw</i>	Matière première ; potentialité du travail du potier et métaphore de la création du genre humain.
2	<i>k</i>	Mélange des forces pour créer une manifestation matérielle.
3	-	Déterminatif de ce qui est humain.
4	<i>ś</i>	Lien entre les plans matériel et astral ; fil menant l'homme à travers des transformations successives.
5	<i>f</i>	Manifestation de vie individualisée ; manifestation aux temps primordiaux.
6	-	Principe de vie symbolisé par Rê.
7	<i>r</i>	Première émanation vitale ; rapport à l'homme.
8	<i>h</i>	Action des forces cosmiques se combinant pour créer un phénomène de vie.
9	-	Déterminatif de l'abstrait.
10	<i>k</i>	Voir 2.
11	<i>w</i>	Moi, âme individuelle.
12	-	Voir 3.
13	<i>śb3</i>	Étoile du matin, précédant le principe manifesté par le soleil.
14	<i>3</i>	Principe de la force vitale, de la vie.
15	<i>w</i>	Voir 11.
16	-	Voir 6.

²⁸ Gossart, 1993, p. 50-58.

²⁹ Budge, 1967, p. 29 pour le texte hiéroglyphique.

Évidemment, dans ce cas de figure, il n'est plus question de lire les symboles sous la forme d'une phrase, mais d'examiner chaque signe séparément, tout en le rapportant au contexte général dans lequel il doit s'insérer ; contexte qui est ici l'homme, évoqué successivement à travers ses transformations. L'homme, élément divin, est individualisé sous l'action des forces cosmiques, donnant ainsi naissance à l'« âme » (terme très galvaudé que j'emploie à défaut de pouvoir entrer ici dans le détail des multiples composants de l'être humain selon les Égyptiens). C'est l'explication à la fois synthétique et détaillée du « moi » qui est annoncé dans le premier mot « je » (hiéroglyphes 1 à 3). Notons également cette pratique courante dans les enseignements religieux traditionnels : la même idée est répétée à plusieurs reprises afin de la renforcer.

N°	GAR	SIGNE	ENEL	CLASSIQUE
1	G1	 -3- "a"	(aigle.) ① Principe de lumière, de la vie, de la force vitale. ② Père fécondant. ③ Correspondance magique au soleil.	(vautour égyptien.)
2	M17	 -i- "i"	(roseau.) ① Au moyen duquel le scribe trace les hiéroglyphes → fixation de la pensée, manifestation, principe individualisant la matière. ② Pronom suffixe "je".	(roseau.)
3	D36	 - ' - "a"	(avant-bras.) L'action (cosmique naturelle, humaine...) opposée à la passivité.	(avant-bras.)
4	G43	 -w- "ou"	(petite caille.) Se rapporte au microcosme. Vie individualisée de l'être raisonnable. Moi, âme individuelle.	(petite caille.)
5	Z7	 -w- "ou"	(spirale.) Forces cosmiques mises en action pour accomplir la différenciation de la matière et de la vie. Signe macrocosmique.	(petite caille stylisée) (hiérat.)
6	D56	 -b- "b"	(jambe.) ① Jambe de l'homme, qui le différencie de tout être vivant → marcher debout, la tête vers le ciel. ② Mouvement en potentiel. ③ Contact direct avec la matière, soumission à ses lois. ④ Mouvement vertical, évolutif - involutif.	(pied.)
7	Q3	 -p- "p"	(siège.) Matière organisée.	(siège.)
8	I9	 -f- "f"	(limace.) ① 3 ^e personne : "il". ② Manifestation de vie individualisée. ③ Première différenciation de la vie → manifestation aux temps primordiaux.	(vipère à cornes.)

Figure 9. Exemples de correspondances entre lectures classique et symbolique de signes unilitères.

Dans le cas précis du texte sélectionné, le système de double lecture d'Enel fonctionne donc. D'une part, cette phrase est parfaitement lisible et compréhensible selon les règles classiques et, d'autre part, tous les signes qui la composent, lus selon les règles symboliques « éneliennes », se complètent et se renforcent les uns les autres pour exprimer une même idée, aucun de ces hiéroglyphes ne venant perturber la cohérence de l'ensemble. On ne peut certes en conclure que cette grille de lecture symbolique s'appliquerait avec succès à l'ensemble des textes de la deuxième catégorie – je laisse à d'autres le soin de mener à bien ce titanesque travail de vérification expérimentale –, mais cela prouve au moins qu'elle mérite toute notre attention.

Amon vs Aton

Le deuxième sujet que j'aimerais aborder brièvement ici, a trait à la célèbre révolution amarnienne. Comme on le sait, elle fut initiée par le pharaon Amenhotep IV (ca 1370 - ca 1338 AEC³⁰, XVIII^e dynastie), plus connu sous le nom d'Akhenaton. Il est le fils du pharaon Amenhotep III et de la reine Tiye, tous deux personnages d'envergure exceptionnelle. Devenu pharaon à la mort de son père, Amenhotep IV a épousé Nefertiti au tout début de son règne (fin an 3/début an 4)³¹. Comme ses prédécesseurs dynastiques, il va accorder une importance particulière au dieu solaire en ses diverses manifestations (Rê-Horakhty, Rê et Atoum selon le moment de la journée). Mais contrairement à ses ancêtres, le jeune pharaon va pousser le bouchon beaucoup plus loin. Dans un premier temps, le disque solaire Aton – principe visible du dieu Atoum-Rê connu depuis l'Ancien Empire – va être désigné comme divinité à part entière, et quatre temples vont lui être rapidement consacrés. Détail qui a son importance, ces temples vont être érigés à proximité et à l'est de celui d'Amon à Karnak, matérialisant sur le terrain le combat entre deux conceptions opposées de la divinité : d'un côté le grand dieu dynastique Amon³², dont le nom (*imn*) signifie « le Caché », et de l'autre le nouveau promu Aton, le disque solaire (*itn*) visible de tous. Chacun a en tête la représentation d'Aton : le disque solaire d'où partent des rayons terminés par des mains offrant la croix ansée *ankh* ('*nh*) à la famille royale. Cette représentation est très explicite puisque seuls le roi, la reine et leurs enfants communiquent directement avec Aton ; ils sont les intermédiaires obligés entre le dieu et le peuple ; et par la même occasion, ils sont eux-mêmes élevés au rang de divinités. On connaît la suite de l'histoire : le changement de nom du roi en Akhenaton (*ʒḥ n itn*, « celui qui est utile à Aton ») ; le déménagement de la capitale avec la fondation en plein désert de la ville d'Akhetaton (*ʒḥt-itn*), « l'horizon d'Aton », avec ses temples à ciel ouvert dans lesquels est célébré le culte du dieu désormais unique Aton ; la déchéance brutale d'Aton à la mort d'Akhenaton, le désormais « pharaon criminel ».

Akhenaton a souvent été présenté comme une sorte d'inventeur du monothéisme, acteur de premier plan dans l'évolution d'une humanité se dégageant lentement des brumes de l'idolâtrie pour accéder à la vérité du Dieu unique. Les égyptologues les

³⁰ AEC : Avant l'Ère Commune.

³¹ Dessoudeix, 2008, p. 303.

³² Amon n'a pas toujours été un dieu dynastique. Comme beaucoup de divinités, son origine est modeste : c'était le dieu du vent et des bateliers de la région de Thèbes.

plus renommés ont partagé et diffusé ce point de vue, tel François Daumas (1915-1984) qui écrivait :

« Il [Akhenaton] l'adorait sous l'apparence du soleil qui se montre également à tous les hommes et annonçait plus de dix-huit cents ans à l'avance le monothéisme solaire d'un Julien l'Apostat. [...] »³³

« Pour nous [...] l'histoire de ce règne demeure, comme celle d'Açoka, de Marc-Aurèle ou de Saint Louis, une tentative pour faire pénétrer dans la trame des événements politiques un souffle de spiritualité et de vérité religieuse destiné à faire lever la pâte et à transformer l'humanité. »³⁴

Dans un autre registre, Sigmund Freud (1856-1939) défendit en son temps l'hypothèse selon laquelle le culte d'Aton serait à l'origine du judaïsme³⁵ ; une hypothèse aujourd'hui abandonnée en raison de ses incohérences historiques et linguistiques³⁶, mais qui a toujours son petit succès dans certains cénacles.

L'égyptologie a entre-temps largement revu cette façon d'envisager l'aventure atonienne d'Amenhotep IV, soulignant les origines multiples – religieuses mais aussi politiques – de la guerre entre le clergé d'Amon et les sectateurs d'Aton. Mais là encore, il faut nuancer car l'idée selon laquelle Akhenaton n'a agi comme il l'a fait que pour contrer le clergé d'Amon est une invention des historiens du XIX^e siècle, obsédés par les luttes alors en cours entre l'Église et l'État³⁷. Les recherches modernes ont aussi mis à mal l'image du souverain pacifiste tout entier tourné vers son Dieu : « [Akhenaton] se fait représenter en train de massacrer les ennemis vaincus [...] même Néfertiti brandit la massue-*hedj* au-dessus de la tête des ennemis vaincus. »³⁸

Mais il fut un temps où les prises de distance par rapport à un pharaon idéalisé étaient plutôt l'exception, et il faut souligner qu'Enel fut de ces contestataires. Il écrit ainsi :

« En proclamant comme dieu unique Aton, le disque solaire, le roi hérétique arracha le voile du mystère de la raison de toute chose et abaissa le dieu créateur au niveau d'un phénomène physique. On comprend les sentiments que cette réforme réveilla chez les initiés des temples qui comprenaient le symbolisme de l'ancien enseignement [*c'est-à-dire entre autres celui d'Amon "le Caché"*], et l'on s'explique l'acharnement avec lequel ils effacèrent dès qu'ils le purent les traces de cette doctrine. »³⁹

Occultiste, Enel l'est peut-être, mais c'est avant tout un égyptologue et son analyse du « cas Akhenaton » se rapproche de l'égyptologie moderne : le pharaon hérétique ne fut nullement le génial monothéiste précurseur souvent présenté. Ce ne fut peut-être pas non plus, il faut le préciser, le monolâtre pur et dur que l'on pourrait soupçonner.

³³ Daumas, 1965, p. 320.

³⁴ *Ibid*, p. 327.

³⁵ Freud, 1980.

³⁶ Heim, 1986, p. 49-52.

³⁷ Aldred, 1973, p. 192.

³⁸ Grimal, 1988, p. 274 sq.

³⁹ Enel, 2018, p. 180.

Comme toujours, les choses ne sont pas tout à fait aussi simples, et certains chercheurs évoquent, non une divinité unique, mais plutôt un système trinitaire « Rê-Horakhti / Shou / Aton » qui aurait influencé l'époque post-amarnienne⁴⁰.

Pour les lecteurs intéressés...

Je l'ai précisé d'entrée de jeu en en donnant les raisons, le but de cet article n'était pas de commenter tous les thèmes abordés dans le livre d'Enel. Je dois d'ailleurs l'avouer une nouvelle fois, la plupart des sujets traités par l'auteur me sont étrangers et je n'ai donc aucun avis sur ces questions. J'ai cependant cru devoir attirer l'attention sur un de ces rares chercheurs, que je qualifie d'« égyptologues spiritualistes », qui méritent d'être lus car ouvrant des perspectives inédites sur cette civilisation égyptienne dont nous connaissons encore si peu.



Pour les lecteurs qui voudraient en savoir plus et acquérir cette *Science égyptienne & médecine de l'astral*, je dois préciser que le livre, d'édition très limitée, n'est pas distribué en librairie. Il faut donc s'adresser à l'éditeur :

Isabelle de Bremond d'Ars – Ibacom éditions
29 rue Greuze, 75116 Paris – Tél. : 0620656688
iba@ibacom.fr – www.ibacom.fr

Au sommaire de *Science égyptienne & médecine de l'astral*

La chaîne magnétique – L'arbre de la connaissance du bien et du mal – La langue sacrée – Astrologie et phytothérapie égyptiennes – Rituel d'Enel – La libération des âmes des momies – Principes de momification – Cycles lunaires et 14 lats égyptiens – L'ennéagramme et l'herméneutique – Les 14 fonctions du *ka* – Extraits du *Livre des Morts* des anciens Égyptiens – L'ouverture de la bouche

⁴⁰ Morenz, 1977, p. 196-198.

Références bibliographiques

- Aldred Cyril, 1973, *Akhenaton : le pharaon mystique*, Paris, Librairie Jules Tallandier (1969).
- Bonhême Marie-Ange, 1995, « Les eaux rituelles en Égypte pharaonique », *Archéo- Nil*, mai.
- Budge E.A. Wallis (trad.), 1967, *The Book of the Dead: The Papyrus of Ani in the British Museum. The Egyptian Text with Interlinear Transliteration and Translation, a Running Translation, Introduction, etc.*, New York, Dover Publications, Inc. (1895).
- Cannuyer Christian, 2014, *Le génie du dessinateur Hormin : l'interprétation de deux curieux animaux hybrides de la tombe d'Inherkhâouy à Deir-el-Medina*, conférence, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire, 23/03.
- Daniélou Alain, 1994, *Mythe et dieux de l'Inde : le polythéisme hindou*, Paris, Éditions Flammarion.
- Darcheville Patrick, 2018, communication personnelle, 09/05.
- Daumas François, 1965, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, collection Les grandes civilisations.
- Degardin Jean-Claude, 2010, « Le fonctionnement du toit du temple de Khonsou à Karnak », *Cahiers de Karnak*, 13.
- Derchain Philippe, 1970, « La religion égyptienne », dans Puech Henri-Charles, *Histoire des religions*.
- Dessoudeix Michel, 2008, *Chronique de l'Égypte ancienne : les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Arles, Actes Sud.
- Enel, *La langue sacrée*, 1984, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose (1968).
- Enel Prince Michel Vladimirovitch Skariatine, 2016, *Le monde astral et l'occultisme*, Isabelle de Bremond d'Ars - Ibacom, Collection Les Inédits d'Enel.
- —, 2018, *Science égyptienne et médecine de l'astral*, Isabelle de Bremond d'Ars - Ibacom, Collection Les Inédits d'Enel.
- Erman A., Ranke H., 1983, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot (1963).
- Fabre-d'Olivet, 1999, *La langue hébraïque restituée : et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale*, Lausanne, Éditions l'Âge d'homme, collection Delphica (1815).
- Freud Sigmund, 1980, *Moïse et le monothéisme*, Paris, Éditions Gallimard, collection Idées nrf (1939, 1948).
- Gossart Jacques, 1993, « Les hiéroglyphiques, signes et symboles (2) », *Kadath*, 80.
- Grimal Nicolas, 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Librairie Arthème Fayard.
- Guilleux Alain, s.d., *Une déesse ithyphallique ?*, <http://www.promenade-egypte.photosegypte.com/>
- Guilmot Max, 1988, *Le message spirituel de l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher.

- Heim Hilaire, 1986, « Moïse et les trois hypothèses de Freud », *Kadath*, 63.
- Morenz S., 1977, *La religion égyptienne*, Paris, Payot.
- Moret Alexandre, 1902, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte : D'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séthi I^{er}, à Abydos*, Paris, Ernest Leroux, Éditeur, Annales du musée Guimet.
- Personneaux Émile (trad.), 1889, *Histoire d'Hérodote*, Bibliothèque-Charpentier, Eugène Fasquelle.
- Privot Michaël, 2018, « Lire et comprendre le Coran », partie 2, Émission *Islam*, France 2, 4 mars.
- Puech Henri-Charles (dir.), 1970, *Histoire des religions : I* Les religions antiques – La formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient*, Paris, Éditions Gallimard.
- Slosman Albert, 1976, *Le grand cataclysme*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- —, 1978, *Les survivants de l'Atlantide*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- —, 1980, *Et Dieu ressuscita à Dendérah*, Paris, Éditions Robert Laffont.
- Tardan-Masquelier Ysé, 1999, *L'hindouisme : Des origines védiques aux courants contemporains*, Paris, Bayard Éditions.
- Vandier Jacques, 1944, *La religion égyptienne*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Vandier J., 1955, *Manuel d'archéologie égyptienne : Tome II, Les grandes époques, L'architecture religieuse et civile*, Paris, Éditions A. et J. Picard et C^{ie}.



Illustration de page de titre : *Rituel d'ouverture de la bouche, papyrus d'Hunefér.*
(British Museum, domaine public)

KADATH ASBL
Avenue Edmond Parmentier 36, Bte 2
B-1150 Bruxelles, Belgique
Éditeur responsable : Patrick Ferryn
Design et mise en page : Jean Leroy