L'Égypte romanesque au début du dix-huitième siècle

Jean-Michel Racault

Si le mythe de l'Égypte pharaonique remonte aux historiens de l'Antiquité—Hérodote et Diodore de Sicile surtout, si l'on peut observer dans l'histoire de l'érudition comme dans celle des arts plastiques plusieurs «renaissances égyptiennes»[1] successives chronologiquement réparties entre la Rome impériale et l'expédition de Bonaparte,[2] il semble bien qu'il faut attendre le début du XVIIIe siècle pour que la «matière égyptienne» féconde la littérature romanesque.[3]

Cette production, qui du reste n'est pas extrêmement abondante—une dizaine de textes pour la période 1699–1737, la seule qui sera prise en compte ici[4]—se rattache dans la majorité des cas à une forme spécifique

1 Selon la formule de J.S. Curl, *The Egyptian Revival* (Londres: G. Allen and Unwin, 1982)

2 Sur ce thème abondamment étudié, voir notamment les ouvrages d'Érik Iversen, *The Myth of Egypt and Its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhague: Gad, 1961); de Jean-Marcel Humbert, *L'Égyptomanie dans l'art occidental* (Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1989); et surtout le grand livre de Jurgis Baltrusaitis, *La Quête d'Isis-Essai sur la légende d'un mythe* (Paris: Flammarion, 1985).

3 On doit cependant mentionner l'*Hypnerotomachia Poliphili* (1499) de Francesco Colonna, récit allégorique qu'il est possible de rattacher au genre romanesque.

4 Ces limites chronologiques, qui coïncident, pensons-nous, avec la période de diffusion maximale du thème égyptien dans la littérature romanesque du XVIIIe siècle, découlent des textes retenus, répartis entre le *Télémaque* de Fénelon et les *Mémoires de Gaudence de Lucques* de Berington. Ce dernier ouvrage constitue pour la période concernée l'unique spécimen de roman «égyptien» dans le domaine anglais qu'ait révélé notre enquête; mais celle-ci (qu'il conviendrait peut-être d'étendre à l'ensemble des littératures européennes) n'a pas la prétention d'être exhaustive. Pour le corpus français, outre les ouvrages mentionnés ci-après, on peut signaler *l'Histoire d'Aménophis, prince de Lybie*, de Mme de Fontaines (Paris, 1728), *Les Aventures d'Antistée et de Télasie*, de Du Castre d'Auvigny (Paris, 1731), et *Le Repos de Cyrus*, de l'abbé Pernetti

aisément identifiable, celle du «roman archéologique» à sujet antique dont le *Télémaque* de Fénelon fixe le modèle. Littérairement, il s'agit d'une forme mixte, à mi-chemin du roman proprement dit et de l'épopée en prose, de la fiction et de l'histoire, du pastiche antique et du discours métaphorique sur la réalité contemporaine. Greffé sur un ouvrage de la littérature grecque dont il se donne pour le prolongement, *L'Odyssée* dans le cas du *Télémaque*,[5] *La Cyropédie* de Xénophon pour *Les Voyages de Cyrus*[6] de Ramsay, ou encore se proposant de combler avec vraisemblance une lacune de l'histoire, comme le *Sethos*[7] de Terrasson, le «roman archéologique,» du premier tiers du XVIIIe siècle demeure tributaire du paradigme du roman «héroïque» à la manière du *Grand Cyrus* de Mademoiselle de Scudéry (1649). Mais il s'en distingue ordinairement par le sérieux d'une information qui met à contribution les historiens de l'Antiquité, notamment Diodore de Sicile, les savants ou les vulgarisateurs de la Renaissance et de l'âge classique, particulièrement les ouvrages d'égyptologie d'Athanase Kircher et le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, dont le rôle est sans doute essentiel dans la constitution de l'image romanesque de l'Égypte ancienne, voire, dans la perspective d'une mise en parallèle de l'histoire profane et de l'histoire sacrée, certains exégètes de l'Ancien Testament comme Samuel Bochart ou Pierre-Daniel Huet. Le scénario, qui prolonge sur le mode romanesque le vieux thème érasmien de l'«institution du prince», est toujours identique. Il s'agit du récit de l'éducation d'un futur souverain, sous la conduite d'un précepteur guide et initiateur, se réalisant progressivement, selon une démarche que Sade encore, à la fin du siècle, considèrera comme indissociable du genre même du roman, à travers des

(Paris, 1732), autres romans à sujet égyptien ou comportant un épisode égyptien. Sur l'image de l'Égypte dans la pensée du XVIIIe siècle (à l'exclusion de la littérature romanesque), voir Henri Coulet, «Quelques aspects du mythe de l'Égypte pharaonique en France au XVIIIe siècle», dans *Le Miroir égyptien*, éd. Robert Ilbert et Philippe Joutard (colloque, Marseille: Éditions du Quai—Jeanne Laffitte, 1984), pp. 21–28, ainsi que Jacques Solé, «Un Exemple d'archéologie des sciences humaines: l'étude de l'égyptomanie du XVIe au XVIIIe siècle», *Annales ESC*, n° 2 (1972), 473–82. Voir également *D'un Orient à l'autre*, éd M.C. Burgat (Paris, 1991), 2 vols.

5 Fénelon, *Les Aventures de Télémaque* [1699], éd. Albert Cahen (Paris: Hachette, 1920).

6 Andrew Michaël Ramsay, *Les Voyages de Cyrus* (1727). Les références renvoient à la seconde édition, fortement remaniée (Londres: J. Bettenham, 1730), ci-après désignée par les initiales *VDC*.

7 Jean Terrasson, *Sethos, Histoire ou vie tirée des monumens anecdotes de l'ancienne Égypte. Traduite d'un manuscrit grec* (Paris: J. Guérin, 1731). Nos références, par livre, tome, et page renvoient à cette édition. Sur ces deux ouvrages, et plus généralement sur l'ensemble de la production romanesque dérivée du *Télémaque*, voir Albert Chérel, *Fénelon au dix-huitième siècle en France (1715–1820)* (Paris: Hachette, 1917) et surtout Robert Granderoute, *Le Roman pédagogique de Fénelon à Rousseau* (Lille: Atelier de Reproduction des Thèses de l'Université de Lille III, 1983).

aventures et des voyages. Au terme de ceux-ci, le jeune homme devenu adulte pourra regagner son point de départ—d'où la trajectoire circulaire que dessinent tous ces récits—et, ayant conquis la maturité, deviendra digne de régner à son tour. Cette éducation est double. Instrument narratif au service d'une confrontation des divers types de gouvernements et des modèles sociaux, le périple relève d'une sorte de tourisme politique participant à la formation «professionnelle», si l'on peut dire, du futur souverain. Mais aussi initiation religieuse, car, dans tous ces textes sous-tendus par une option théologique aux résonances parfois mystiques, la pérégrination est également l'allégorie d'un itinéraire spirituel qui, à l'intérieur même des apparences exotériques, celle de la diversité des polythéismes païens, conduit à une révélation ésotérique: doctrine quiétiste de la désappropriation de soi et du Pur Amour chez Fénelon, universalisme déiste chez Terrasson, monothéisme trinitaire préfigurant peut-être la doctrine chrétienne chez Ramsay.

Mais le romanesque «égyptien» est également représenté par des œuvres qui échappent plus ou moins complètement au modèle fénelonien du «roman archéologique», comme *Lamekis*[8] du Chevalier de Mouhy ou, en Angleterre, les *Mémoires de Gaudence de Lucques*[9] de Berington. Œuvre singulière à laquelle on est bien en peine d'assigner des modèles, *Lamekis, ou les voyages extraordinaires d'un Égyptien dans la terre intérieure, avec la découverte de l'île des Silphides* est un déferlement imaginatif parfaitement irrésumable et à peu près sans exemple en son temps. Sa liberté d'invention, qui dépasse de loin les grandes dérives de l'imaginaire de la fin du siècle, celles de *La Découverte australe* de Rétif ou de l'*Icosameron* de Casanova, évoque l'«heroïc fantasy» de certains courants actuels de la science-fiction plutôt que la tradition du voyage imaginaire selon Lucien et Cyrano, néanmoins rares sources repérables

8 Chevalier de Mouhy, *Lamekis* (Paris, 1735–38), 8 parties reliées en 2 volumes. Les références renvoient à la seconde édition (Paris: Poilly, 1737, pour les quatre premières parties; La Haye: Neaulme, 1738, pour les quatre suivantes). Sur ce roman, voir Yves Giraud, «Monstres et merveilles au centre de la terre: les fantasmes fantastiques du Chevalier de Mouhy», dans *La Letteratura fantastica, Studi di Letteratura Francese*, Biblioteca dell' Archivium Romanicum, serie 1, vol. 212 (1987), ainsi que l'ouvrage de Yann Gaillard, *Suppléments au voyage de La Pérouse. Essai sur les voyages imaginaires et autres au dix-huitième siècle* (Paris: Maurice Nadeau et Papyrus, 1980), pp. 67–85.

9 Simon Berington, *The Memoirs of Sign^r Gaudentio di Lucca: Taken from his confession and examination before the Fathers of the Inquisition at Bologna in Italy [...]* (Londres: T. Cooper, 1737). Nos références renvoient à cette édition. L'ouvrage, souvent réédité jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, a été traduit en français, sous une forme très infidèle, d'abord par Miltz et Saint-Germain (s. l., 1746), puis par Dupuy-Demportes (Amsterdam et Leipzig, 1754). Sur ce roman, voir A.D. Harvey et J.-M. Racault, «Simon Berington's *Gaudentio di Lucca*», *Eighteenth-Century Fiction* 4 (oct. 1991), 1–14, ainsi que le chapitre qui lui est consacré dans notre ouvrage *L'Utopie narrative en France et en Angleterre. 1675–1761* (Oxford: Voltaire Foundation, 1991), pp. 365–85.

parmi un foisonnement d'épisodes délirants qui semblent relever parfois de l'écriture automatique.[10] Quant au roman de Berington, c'est un récit utopique tributaire de *La Cité du Soleil* de Campanella et surtout de l'*Histoire des Sévarambes* (1677–79) de Veiras, dont il reprend la trame narrative tripartite—voyage, découverte et description de la société imaginaire, retour au sein du monde de référence—et, en apparence, les données politico-religieuses, mais avec des intentions diamétralement opposées: si l'ordre utopique repose bien sur un culte solaire analogue à celui qui fonde l'héliocratisme sévarambe, cette forme de religion naturelle n'est pas ici désignée comme un aboutissement, une version purifiée des religions positives, mais tout au contraire comme la trace obscurcie d'une révélation primitive que l'avènement du christianisme doit rendre à sa pureté première.

Telles sont, ramenées aux textes les plus significatifs où elles trouvent à s'incarner, les différentes formes littéraires entre lesquelles se répartit la production «égyptienne» du premier tiers du XVIIIe siècle. Ces romans, réarticulant sur le mode fictionnel la «matière égyptienne» puisée chez les historiens antiques ou les érudits modernes, contribuent, plus encore que les productions savantes, à construire un mythe de l'Égypte dont on peut interroger les fonctions et les enjeux.

Les Données historiques et leur mise en scène romanesque

On notera d'abord que la place de l'Égypte dans ces fictions, très variable, n'est jamais exclusive. La contrainte narrative du scénario de la pérégrination s'y oppose dans les romans de type «archéologique», puisqu'elle implique que l'action se déroule successivement dans divers pays, l'Égypte n'étant qu'une étape dans un itinéraire politico-religieux embrassant ordinairement l'ensemble du monde antique. Simple halte dans le *Télémaque*, où elle occupe seulement le second livre—l'ouvrage en comporte dix-huit—l'Égypte n'y joue d'ailleurs qu'un rôle mineur, une bonne part de l'épisode étant consacré à l'exil du héros au milieu du désert et à la célébration de la civilisation pastorale dont il apprend aux bergers à goûter les douceurs. Chez Ramsay, l'étape égyptienne du livre 3 est plus importante, mais, si elle correspond bien à une phase majeure de la formation religieuse du protagoniste, avec la révélation d'un monothéisme secret occulté par le polythéisme de la religion populaire, l'Égypte demeure géographiquement et spirituellement décentrée au

10 Y compris au sens littéral de l'expression: dans la cinquième partie (p. 75), l'auteur stupéfait constate que la suite de son roman s'écrit magiquement toute seule, la plume traçant d'elle-même les caractères sur le papier.

profit de l'Orient, origine et destination du périple, auquel l'auteur accorde le privilège de la plus haute antiquité et donc de l'approximation la plus satisfaisante de la sagesse: parti de la Cour d'Ecbatane, Cyrus au terme de son voyage rejoindra Babylone après avoir visité le Golfe Persique, l'Égypte, Sparte, Athènes, la Crète, et Chypre, chacun des personnages rencontrés sur sa route incarnant une étape dans une progression philosophique et théologique évocatrice de celle de Ramsay lui-même, élevé dans le protestantisme, un moment tenté par les thèses déistes, puis, converti au catholicisme sous l'influence de Fénelon, devenu le secrétaire de Madame Guyon[11] et le tenant d'un christianisme mystique: comme le dit la préface, «l'ordre de ces entretiens marque les divers progrès de l'esprit, parce que l'Auteur arrange les matières de façon que l'Athée devient Déiste, le Déiste Socinien et le Socinien Chrétien par un enchaînement d'idées qui vont en se perfectionnant».[12] La doctrine d'Hermès, dans l'épisode égyptien, se situe ainsi quelque part entre le spinozisme des Mages (livre 2) et le socinianisme d'Eléazar (livre 7).

Dans *Sethos* en revanche l'Égypte est bien centre, point de départ et point d'aboutissement d'un héros qui, après avoir été initié aux mystères de Memphis, va à son tour répandre les lumières égyptiennes auprès des peuples sauvages à l'occasion d'une vaste expédition de circumnavigation de l'Afrique avant de regagner son royaume. Toutefois, dans un acte de renoncement héroïque où l'on peut voir à la fois l'écho du dénouement de *La Princesse de Clèves* et celui de la «désappropriation de soi» fénelonienne, Sethos refusera d'occuper le trône et d'épouser la princesse Mnévie, qu'il aime et dont il est aimé, se bornant à accepter le titre vague de «Conservateur», en même temps grand prêtre et fédérateur des quatre royaumes d'Égypte.

On peut mettre à part *Lamekis*, dont l'action—ou plutôt les actions, tant le jeu des récits emboîtés et les interférences des niveaux narratifs conduisent à une intrigue d'une inextricable complexité—se déroule sur trois plans spatiaux: la terre, le monde souterrain des gouffres et des catacombes, l'univers céleste de l'«île des Silphides», située dans l'éther, où les corps perdent leur matérialité. Le premier étant le moins développé, l'Égypte de *Lamekis*, purement fantasmatique, se réduit à un ensemble de représentations confuses qui brouillent à plaisir les temps et les lieux. À part également *Gaudence de Lucques*, seul roman à rompre, au moins en apparence, avec la fiction «archéologique» habituellement associée au thème égyptien, puisque l'action, s'étendant de 1688 à 1721, se situe à

11 Sur l'évolution spirituelle de Ramsay, voir Granderoute, pp. 227–300.

12 *VDC*, p. xi.

l'époque moderne. Mais les Mezzoraniens, installés dans une vaste oasis au cœur de l'Afrique centrale, où leurs ancêtres ont fui jadis l'invasion des Hycksos, sont les héritiers directs de l'ancienne Égypte, dont ils perpétuent depuis trois mille ans sans aucune altération les mœurs, le système politique et les dogmes religieux. Faisant ressurgir le plus ancien passé au cœur même du présent, la fiction de Berington permet donc simultanément de reconstituer hypothétiquement, à la faveur d'une utopie en forme d'expérimentation imaginaire, la civilisation de l'Égypte protohistorique dans la pureté de ses origines, et d'opposer cette dernière à l'Orient despotique et impie représenté par l'Égypte contemporaine sous domination turque.

Les contraintes du scénario romanesque ne sont pas seules en cause; si, dans la plupart des cas, ces fictions «égyptiennes» ne le sont que de façon très partielle, c'est aussi parce que l'Égypte est perçue comme le centre d'une *koïnè* regroupant dans un même ensemble culturel la totalité du monde antique—non seulement la Grèce, à qui elle a donné sa civilisation et ses dieux, mais aussi l'ensemble du bassin méditerranéen, l'Asie mineure, la Perse; vieux thème, déjà développé par l'historiographie gréco-latine, puis inlassablement repris et amplifié par l'érudition comparatiste de la Renaissance et de l'âge classique, qui intègre à la mouvance culturelle égyptienne jusqu'à l'Inde et à la Chine.[13]

C'est sur ce substrat érudit que s'appuient la majorité des textes, si l'on excepte le *Télémaque*, où la prégnance du modèle épique exclut les références historiographiques directes, et surtout *Lamekis*, où Mouhy multiplie les annotations «savantes» de pure fantaisie sur un mode semi-parodique, invoquant pêle-mêle dans des notes de ton vétilleux et pédant l'autorité de Strabon, de Scaliger, d'Heinsius, de l'abbé d'Aubignac et de Madame Dacier à l'appui de développements délirants sur des peuples imaginaires.

Mais les autres récits de type «archéologique» sont soumis aux contraintes habituelles du roman historique résultant de l'insertion d'une aventure fictive dans un contexte historiquement attesté. Il faut pour cela tirer parti d'un «blanc» de l'histoire, comme l'explique Ramsay dans la

13 Plus qu'aucun autre, le grand érudit jésuite Athanase Kircher a contribué à répandre cette thèse, appuyée sur une comparaison des systèmes graphiques (les idéogrammes chinois découlent des hiéroglyphes égyptiens), des traits architecturaux (on trouve en Inde et en Chine des pyramides semblables à celles d'Égypte) et surtout des panthéons nationaux, l'auteur multipliant les arguments pour démontrer que «la religion, ou pour mieux dire la superstition des Chinois, a pris son origine de l'Égypte», *La Chine d'Athanase Kirchere, de la Compagnie de Jésus, illustrée de plusieurs monuments tant sacrés que profanes [...]* (Amsterdam: J. Jasson, 1670), 3e partie, p. 180. Voir aussi, du même auteur, le monumental *Oedipus Aegyptiacus* (Rome: V. Mascardi, 1652–54), 3 tomes *in folio* en 4 vol., notamment la 5e partie du tome 1, pp. 396–424.

préface des *Voyages de Cyrus*: «le silence de Xénophon autorise cette fiction», puisque la *Cyropédie* ne dit rien de ce qui est arrivé à Cyrus entre sa seizième et sa quarantième année, permettant ainsi de «remplir le vide d'une Histoire Philosophique».[14] Même stratégie chez Terrasson: puisque les annales de Manethon évoquent seulement sans plus de détail les trois fils anonymes d'Osoroth,[15] roi de Memphis, quelque deux cents ans après la mort de Ramsès, rien n'empêche donc de donner à l'aîné le nom de Sethos et d'en faire le héros d'un roman, pour le reste scrupuleusement appuyé sur une énorme documentation historique.

Ramsay et Terrasson en effet sont des savants, familiers des historiens grecs et parfaitement informés de l'érudition du temps. Il en résulte un double discours historique. Le premier, celui du texte romanesque et des aventures largement fictives qui y sont rapportées, exclut ordinairement les références historiographiques. C'est le cas notamment chez Terrasson, qui donne son *Sethos* pour la traduction d'un manuscrit grec anonyme de l'époque alexandrine, sans d'ailleurs dissimuler sa nature fictionnelle.[16] Le second, celui du paratexte, domaine d'intervention propre de l'auteur s'exprimant soit «ès qualités», soit sous le masque de l'«éditeur», les multiplie au contraire dans une perspective attestataire. Il faut entendre par paratexte non seulement la préface et les notes, mais aussi les appendices et écrits annexes, par exemple ce *Discours sur la théologie et la mythologie des Payens* que Ramsay a joint aux *Voyages de Cyrus*[17] et où il fournit les clés de l'interprétation religieuse du roman, voire les *Dissertations sur la Création mosaïque*[18] de Berington, qui remplissent à l'égard des *Mémoires de Gaudence de Lucques* une fonction analogue, bien qu'elles aient été publiées beaucoup plus tard.

Ces fictions mettent donc en jeu une double, voire, chez Terrasson, une triple profondeur temporelle correspondant à des niveaux fictionnels d'écriture différents: celui, infiniment lointain, des événements rapportés; celui, plus tardif, de la composition fictive du texte par le prétendu auteur alexandrin; celui enfin de la rédaction effective, qui recueille les sédiments accumulés de près de deux millénaires d'historiographie: Strabon, Hérodote, Diodore de Sicile (dont Terrasson donnera une traduction

14 *VDC*, p. vii.

15 *Sethos*, livre 1.

16 «Il n'y a pas lieu de douter que ce ne soit ici un Ouvrage de fiction», déclare Terrasson dans sa préface; l'auteur en effet «ne s'est point assujetti à des faits réels, où les circonstances ordinaires de la vie jettent plus de dérangement» (*Sethos*, pp. iii, vi).

17 Il occupe les p. 1 à 90 de l'appendice de l'ouvrage et est suivi, dans la seconde édition, d'une *Lettre de M. Fréret à l'auteur sur la chronologie de son ouvrage*.

18 Simon Berington, *Dissertations on the Mosaical Creation, Deluge, Building of Babel, and Confusion of Tongues etc. [...]* (Londres: C. Davis et T. Osborne, 1750).

française en 1737), Apulée, les Néo-Platoniciens, Porphyre, Jamblique, le traité *De Iside et Osiride* de Plutarque, les écrits du *Corpus Hermeticum* attribués au pseudo-Hermès Trismégiste, les Pères de l'Église, Origène, Clément d'Alexandrie et, parmi les modernes, les ouvrages d'égyptologie de Kircher, l'*Histoire du commerce des Anciens* et *Les Navigations de Salomon* de Huet, surtout enfin le tableau de l'Égypte du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, source principale quoique inavouée des épisodes égyptiens du *Télémaque* et des *Voyages de Cyrus*.[19] Dans les *Mémoires de Gaudence de Lucques*, rédigées alors qu'il était conservateur de la bibliothèque ecclésiastique de Gray's Inn, Berington amplifie jusqu'au vertige cet appareil érudit, mettant particulièrement l'accent sur les sources patristiques (la *Préparation évangélique* d'Eusèbe) et sur l'exégèse biblique du siècle précédent (la *Geographia sacra* de Samuel Bochart), tout en multipliant les voix narratives et les niveaux d'interprétation: à l'historique de la nation mezzoranienne relaté par le Pophar, régent de l'Empire, se superposent les commentaires de Gaudence sur les récits de ses hôtes, héritiers directs de l'ancienne Égypte, puis ceux de la commission d'enquête de l'inquisition de Bologne qui interroge le voyageur à son retour, puis les notes savantes du bibliothécaire Rhedi établies à partir des procès-verbaux d'interrogatoire, enfin celles du pseudo-traducteur anglais sur l'ensemble du dossier.

La nécessité d'étayer sur des témoignages historiques les principaux éléments d'arrière-plan du récit ne va pas parfois sans difficulté. Ainsi Terrasson, transposant sur le mode romanesque les thèses de Huet sur la circumnavigation antique de l'Afrique,[20] se trouve-t-il contraint, passé la côte de Sofala (Mozambique), qu'il identifie comme lui à l'Ophir biblique, d'adopter pour la suite du périple de Sethos la nomenclature géographique moderne, puisqu'il n'en existe pas d'autre, et d'emprunter aux voyageurs récents, Tachard ou Dapper,[21] l'essentiel des descriptions ultérieures, au risque de détruire la fiction du manuscrit grec.[22] Ainsi

19 Dans la préface de la seconde édition, Ramsay répond aux accusations de plagiat lancées contre lui (notamment par Desfontaines dans les *Entretiens sur les Voyages de Cyrus* [Nancy: Nicolay, 1728]), alléguant que, si pour le livre 3 de son ouvrage il a bien utilisé Bossuet, ce dernier ne fait lui-même que reprendre des passages de Diodore, d'Hérodote, et de Strabon.

20 Pierre-Daniel Huet, *Histoire du commerce et de la navigation des Anciens*, nouvelle édition (Lyon: Benoît Duplain, 1763). Pour Huet, «le Cap de Bonne Espérance étoit connu, et souvent fréquenté et doublé dès le temps de Salomon» (p. 34).

21 Guy Tachard, *Voyage de Siam des Pères Jésuites [...]* (Paris, 1686); Olfert Dapper, *Description de l'Afrique* (Amsterdam, 1686).

22 «Cependant, comme les traces de ces anciens voyageurs sont entièrement perdues, il faut s'attendre ici à ne trouver, pendant une assez longue route de mon Héros, que des noms de lieux étrangers à nôtre Geographie, et des noms de Peuples inconnus à nôtre Histoire» (*Sethos*, 7:2:128).

Sethos est-il crédité de la création d'un jardin botanique au Cap de Bonne-Espérance, anticipant l'initiative similaire des colons hollandais évoquée dans la relation du P. Tachard!

Ces menus dérapages sont pleins de sens. De même que, s'il faut en croire Huet, les navigateurs portugais se sont bornés à redécouvrir d'anciennes routes maritimes connues de l'Antiquité, la longue chaîne de l'érudition historiographique tendue à travers les siècles permet à la civilisation de l'ère chrétienne de retrouver ses racines perdues, ce savoir primitif que Dieu donna jadis à Adam et dont l'Égypte fait figure de dépositaire privilégiée.

Le Mythe égyptien et ses composantes

Parmi les aspects du mythe égyptien tel qu'il résulte de la littérature de fiction, beaucoup, notamment au plan politique et religieux, ne font que prolonger les orientations déjà présentes dans la tradition historiographique.

Ce n'est pas le cas toutefois de la dimension à la fois esthétique et fantasmatique, la plus frappante dans nos ouvrages et sans doute la plus spécifique à l'image romanesque de l'Égypte, que vient parfois contaminer, comme dans *Lamekis* ou dans *Amosis, Prince égyptien*, de La Serre,[23] un merveilleux oriental tributaire des *Mille et Une Nuits*, où se mêlent métamorphoses, bestiaires fabuleux, apparitions et prodiges. Même dans les récits de tonalité plus «réaliste», l'Égypte est d'abord un décor de mystère qui tout à la fois cache et manifeste, un espace herméneutique qui appelle l'interprétation, à l'image des caractères hiéroglyphiques qui, comme le rappellent les *Voyages de Cyrus*, furent créés par Hermès Trismégiste afin d'exprimer allégoriquement les mystères de la religion en les recouvrant d'«un voile sacré, qui s'entrouvre et disparaît lorsque les yeux de l'esprit peuvent en soutenir l'éclat».[24]

Dans les romans en effet se font jour, souvent de façon simultanée, deux discours antagonistes sur le décor égyptien. Le premier, chez Fénelon et Terrasson notamment, met l'accent, selon une thématique présente également dans la littérature utopique de l'époque, sur la rationalité utilitariste qui préside à l'aménagement de l'espace: planification urbaine, rues rectilignes, d'une propreté méticuleuse, fontaines et bains publics, routes et canaux aménagés pour l'utilité du commerce.[25]

23 Jean-Louis Ignace de la Serre, *Amosis, Prince égyptien. Histoire merveilleuse* (Paris, 1728).

24 *VDC*, p. 130.

25 «La police y est parfaite pour la propreté des rues, pour le cours des eaux, pour la commodité des bains, pour la culture des arts, et pour la sûreté publique» (*Télémaque*, p. 130).

Dans *Gaudence de Lucques*, la description de la ville de Phor, capitale de la Mezzoranie, dont le plan radioconcentrique s'organise autour d'un réseau de canaux, fait écho à la fois à l'urbanisme rationnel de l'Égypte et à celui de la tradition utopique, de l'Atlantide platonicienne à la Cité du Soleil de Campanella. Le second retient plutôt la singularité énigmatique des édifices: temples, obélisques, sphinx, hypogées, autant de monuments dépositaires d'une mémoire très ancienne devenue indéchiffrable, comme les pyramides et les statues que Gaudence de Lucques découvre dans une petite oasis perdue au milieu du désert,[26] et dont il apprendra plus tard qu'elles sont un vestige d'une première migration du peuple mezzoranien. Deux sites semblent exercer sur les romanciers une fascination particulière. Le palais du Labyrinthe, près du lac de Moeris, est le lieu du jugement posthume des souverains, et seuls les plus vertueux y sont admis après leur mort. Après Hérodote et Bossuet, Terrasson en reprend la description en l'identifiant aux Enfers de la mythologie grecque, s'autorisant de la tradition qui voit en Orphée un initié aux mystères égyptiens. Quant à la Grande Pyramide, construite par Chéobus (Chéops) au prix de millions de vies humaines, il y voit le symbole de l'orgueil, du despotisme et de l'esclavage. Mais, comme «on ne sçauroit mieux reparer la faute de nos peres qu'en employant au culte des Dieux, les monumens mêmes de leur tyrannie»,[27] les prêtres l'ont convertie en instrument d'édification: c'est là que se trouve l'entrée par où les futurs initiés accèdent aux mystères souterrains.

Car l'Égypte visible et profane se double d'une Égypte souterraine et secrète, celle des prêtres, reflétant ainsi la dualité du monde profane et du monde sacré, du pouvoir temporel, monarchique, et du pouvoir spirituel, sacerdotal, de la théologie exotérique, polythéiste, et de la théologie ésotérique, monothéiste. Le thème, diversement orchestré, est présent dans presque tous les textes, sauf dans *Gaudence de Lucques*, où cette séparation verticale du profane et du sacré trouve une sorte d'équivalent dans l'axe horizontal à travers l'exil des Mezzoraniens au cœur des déserts de l'Afrique centrale, non loin de la région mythique des sources du Nil, à des centaines de lieues de leur terre d'origine maintenant livrée aux Infidèles.

Le motif de l'itinéraire souterrain est présent dans *Les Voyages de Cyrus*, où Aménophis, condamné aux mines, s'échappe par une galerie secrète qui le conduit au temple d'Osiris. De même, dans *Lamekis*, l'action, avant de se poursuivre au plus profond du globe terrestre, débute

26 *Memoirs*, pp. 89–90.

27 *Sethos*, 3:1:212.

dans le «souterrain mystique» où est déposé le livre des Lois, près d'un «feu éternel» entretenu par un collège de prêtres et de vestales. Toutefois les descriptions les plus étendues se trouvent chez Terrasson. Une fois initié, Sethos est admis à découvrir—c'est la «manifestation», ou troisième partie de l'initiation—les avenues et les places publiques (il y a même des jardins et des théâtres) des véritables villes souterraines où vivent les prêtres et leurs familles, servis par un prolétariat d'«officiers inférieurs» constitué de candidats malheureux aux épreuves d'initiation.[28] Toutes reliées entre elles, ces villes communiquent également par des passages secrets avec les temples du pays.

Mais revenons à la surface. Le mythe égyptien, c'est aussi un modèle de civilisation appuyé sur un ordre social stable garanti par une monarchie modérée. Conformément à la tradition historiographique, l'Égypte est donnée pour le berceau de la civilisation et l'institutrice des peuples. Fénelon, Ramsay, Terrasson soulignent tout ce que lui doit la civilisation grecque: le panthéon hellénique dérive de celui de l'Égypte, les mystères d'Eleusis s'inspirent des initiations égyptiennes par l'entremise d'Orphée, les grands législateurs, Solon et Lycurgue, ont été à l'école des Égyptiens.

Selon la formule des *Voyages de Cyrus*, l'Égypte a été «la mère des sciences»,[29] en même temps, comme le soulignent Fénelon et Terrasson, que le lieu d'élection d'une vie de société fondée sur le culte des lettres et des arts dont le modèle s'est propagé d'abord en Grèce, puis à Rome. Le palais royal de Memphis, tel qu'il est décrit dans *Sethos*, est un immense musée doublé d'une académie d'enseignement où l'on trouve jardins botaniques, ménageries, amphithéâtres d'anatomie, cabinets de physique et de mathématiques, observatoires d'astronomie, conservatoires d'arts mécaniques, offrant ainsi une encyclopédie concrète du savoir humain selon l'esprit des Lumières.[30] Mais la science égyptienne par excellence, c'est la chimie, ou plutôt, comme le rappellent Ramsay et Terrasson, l'alchimie; encore que ce dernier, pour expliquer l'abondance de l'or en Égypte, où il n'existe pas de mines de ce métal, préfère invoquer la prospérité du négoce, car «les Sages ne doutent pas que la vraie Pierre philosophale, dont Mercure ou Hermès est l'auteur, ne soit le commerce que ce premier Roi de Thèbes avoit établi dans l'Égypte».[31]

Au rationalisme du cartésien Terrasson, qui s'inscrit dans la perspective laïque de l'histoire-progrès conforme à sa position «moderniste» dans

28 *Sethos*, 4:1:356–94.

29 *VDC*, p. 82.

30 *Sethos*, 2:1:92–128.

31 *Sethos*, 2:1:102.

la Querelle des Anciens et des Modernes, s'oppose cependant, chez Ramsay, l'idée d'une généalogie descendante de la science égyptienne, qui procède d'une dégradation progressive du savoir parfait confié à Adam à l'origine du monde. Dans l'âge initial de l'Égypte, celui du premier Hermès, «la nature obéissoit à la voix des sages» grâce à la magie naturelle et à la communion avec les esprits. Mais cette science primitive a été détruite par l'invasion des Hycksos, introducteurs de l'idolâtrie: «la sculpture, la peinture et la poësie, obscurcirent toutes les idées pures, et les transformerent en images sensibles; le vulgaire s'y arrêta sans penetrer le sens caché des allégories»;[32] ce que nous connaissons de la science égyptienne n'est donc qu'une version incomplète et dégradée de ce savoir premier, celle qui a été recueillie et transmise par Hermès second ou Trismégiste.

C'est pourtant la permanence d'un ordre figé dans une immobilité intemporelle qui ressort du tableau social et politique de l'Égypte selon le *Télémaque* ou *Les Voyages de Cyrus*. Les lois sont intangibles, la «police et la subordination des rangs»[33] résultent de la transmission héréditaire des professions et d'une stricte séparation des castes, cependant toutes égales en dignité; ces thèmes, directement empruntés au *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, renvoient à un idéal de stabilisation des hiérarchies sociales souvent exprimé dans la littérature de la fin du règne de Louis XIV et de la Régence. Quant à l'absolutisme monarchique du modèle égyptien, Ramsay s'en fait indirectement le défenseur en prêtant à l'usurpateur Amasis des thèses démagogiques issues de la théorie lockéenne du contrat social et de la souveraineté populaire,[34] mais l'assortit, comme Fénelon et Terrasson, de sévères mises en garde contre la tentation du despotisme. Au reste, l'absolutisme égyptien est plus théorique que réel, puisque le monarque est astreint au respect des lois fondamentales et soumis au contrôle d'un collège de prêtres ainsi qu'à la sanction posthume du jugement qui lui accorde ou non l'immortalité.

La religion constitue sans doute la composante essentielle du mythe égyptien. On peut se borner à rappeler les débats sur l'origine du panthéon égyptien, que Terrasson aborde dans une perspective evhémériste (plusieurs des dieux égyptiens sont des souverains de l'époque

32 *VDC*, pp. 113, 114.

33 *VDC*, p. 118.

34 C'est ce qui résulte du discours que l'usurpateur adresse au peuple: «Toute autorité réside originairement dans le peuple; arbitres absolus de la Religion et de la Royauté, vous créez également vos Dieux et vos Souverains: Je vous affranchis des craintes frivoles des uns et des autres en vous apprenant vos véritables droits; tous les hommes naissent égaux, vôtre volonté seule les distingue» (*VDC*, p. 93).

archaïque divinisés après leur mort), ou sur ses corrélations avec les autres panthéons païens: conformément aux thèses de l'érudition comparatiste de Kircher ou de Huet, ce sont les mêmes divinités que l'on retrouve, sous des noms différents, en Égypte, en Grèce, en Phénicie, attestant l'unité religieuse du monde antique.[35]

On relèvera surtout l'irritante énigme de l'idolâtrie animale dont s'étonnait déjà Bossuet,[36] apparemment inexplicable chez un peuple réputé le plus sage de tous. Comme le dit Ramsay, rappelant que selon la Bible Moïse était instruit dans toutes les sciences de l'Égypte, «l'Esprit divin auroit-il loué ainsi la sagesse d'une nation tombée dans une barbarie assez grossière pour adorer les oignons, les crocodiles et les reptiles les plus méprisables?»[37] Comment justifier l'idolâtrie? Ici se font jour plusieurs types d'explication, d'ordre «hiéroglyphique» chez Ramsay (les dieux zoomorphes, loin d'être adorés pour eux-mêmes, sont des allégories ou des emblèmes des attributs divins),[38] sociologique chez Terrasson (le peuple, incapable de percevoir la signification symbolique des représentations matérielles, a besoin d'adorer des formes visibles),[39] lequel ajoute une justification rationaliste: ces cultes sont après tout légitimes s'ils s'adressent à des animaux utiles. Berington pour sa part—mais cette thèse est également présente chez Ramsay—tend plutôt à invoquer l'accident historique de l'invasion des barbares Hycksos: l'idolâtrie animale n'a rien à voir avec les institutions religieuses primitives de l'Égypte; d'introduction tardive, elle a été imposée par les dynasties des Rois Pasteurs.[40]

Au-delà de la diversité des explications apportées quant à l'origine de l'idolâtrie apparaît l'idée d'un double système théologique, l'un, exotérique et polythéiste, adapté à la faiblesse de l'entendement populaire, l'autre, secret, réservé à une petite élite de prêtres et d'initiés, relevant d'un monothéisme foncier. Ainsi, dit Terrasson, «les Égyptiens,

35 Voir A. Dupront, *Pierre-Daniel Huet et l'exégèse comparatiste au* XVIIe *siècle* (Paris: Leroux, 1930), et, sur Kircher, l'ouvrage de Dino Pastine, *La nascità dell' idolatria—L'Oriente religioso di Athanasius Kircher* (Florence: La Nuova Italia Editrice, 1978).

36 À propos des bâtiments souterrains du palais du Labyrinthe, Bossuet déplore qu'ils aient été destinés non seulement à la sépulture des rois, mais «encore (qui pourrait le dire sans honte et sans déplorer l'aveuglement de l'esprit humain?) à nourrir les crocodiles sacrés, dont une nation d'ailleurs si sage faisait ses dieux», *Discours sur l'histoire universelle*, éd. Jacques Truchet, (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), p. 367.

37 *VDC*, *Discours sur la théologie et la mythologie des Payens*, p. 6.

38 *VDC*, p. ix.

39 «Mais pour s'accommoder à la foiblesse des hommes, on leur permettoit d'adorer les différens attributs de son essence [celle du Dieu unique] et les différens effets de sa bonté» (*Sethos*, 4:1:250).

40 *Memoirs*, p. 122.

par cette idée confuse d'unité dans l'Être divin, et de multiplicité dans ses symboles, sont les premiers Auteurs de ce qu'il y a de plus sublime dans les opinions Philosophiques, et de plus grossier dans les superstitions populaires».[41]

Mais on observe des divergences quant à la nature exacte de cette théologie ésotérique, qui semble bien constituer le message principal de l'initiation. Pour Terrasson, qui est déiste, elle est fondée seulement sur «la notion d'un Dieu unique qui avoit conçu le monde par son intelligence avant de le former par sa volonté»,[42] et l'accent porte moins sur l'aspect proprement religieux de la doctrine que sur la morale pratique qu'elle permet de fonder. Elle est plus complexe chez Ramsay, pour qui la théologie secrète de l'Égypte ne procède pas d'un rationalisme déiste, mais transmet l'écho assourdi d'une révélation primitive. Préfigurant le schéma chrétien de l'histoire avec ses trois grandes étapes—innocence, chute, rédemption—la tradition hermétique égyptienne distingue trois états successifs du monde: une perfection originaire où «toutes les nations de la terre n'étoient qu'une République de sages» ignorant le mal et la mort; une corruption de la nature et de la société consécutive à la révolte de Typhon, qui tenta d'escalader les cieux; enfin un combat du dieu médiateur Horus dont le terme sera le rétablissement du règne d'Osiris.[43] Mieux, pour Ramsay, les figures majeures du panthéon égyptien, Osiris, Isis, Horus, identifiées aux trois attributs divins de Puissance, Intelligence et Amour, correspondent à trois hypostases d'une divinité suprême, Ammon, le Dieu caché, à qui on rend un culte silencieux. S'appuyant sur le néo-platonisme, et notamment sur le *De Iside et Osiride* de Plutarque, *Les Voyages de Cyrus* voient donc dans la théologie secrète de l'Égypte un monothéisme trinitaire: les Égyptiens auraient pressenti l'union substantielle des trois personnes de la trinité chrétienne, ou plutôt, ils en auraient perpétué la mémoire sur la base de la révélation primitive reçue par Adam et transmise aux enfants de Noé.[44]

C'est une autre version de cette religion égyptienne primitive que reconstruit imaginairement l'utopie mezzoranienne de *Gaudence de Lucques*, toujours ordonnée selon le schéma trinitaire, mais dont les diverses instances sont cette fois hiérarchiquement réparties selon les catégories de causalité qu'elles incarnent. Le culte des ancêtres et de la paternité,

41 *Sethos*, 4:1:251–52.

42 *Sethos*, 4:1:250.

43 *VDC*, pp. 126–28.

44 *VDC*, pp. 132–34. L'idée d'une esquisse de la trinité chrétienne immanente à la théologie païenne est surtout développée dans le *Discours sur la théologie et la mythologie des Payens*.

source immédiate de la vie, correspond à l'échelon des causes instrumentales. À celui des causes secondes s'attache le culte du soleil, «cause physique de la production de toutes choses», idolâtrie certes, mais, dit Berington, «la moins irrationnelle de celles dont un peuple peut se rendre coupable».[45] Enfin les Mezzoraniens rendent une adoration silencieuse à un Dieu suprême inconnaissable, cause première de l'univers, dont le soleil n'est qu'une divinité vicariante, et que l'on nomme El, ce qui précisément, comme le soulignent les *Dissertations sur la création mosaïque*, est l'un des noms hébreux de Dieu dans l'Ancien Testament,[46] suggérant ainsi l'unité originaire du paganisme et du christianisme.

Mais le mythe romanesque de l'Égypte, s'il permet de renouer imaginairement avec le monde des origines, incorpore également divers thèmes de dégradation dans l'ordre politico-religieux. On trouve dans les textes un double discours: l'un, explicite, célèbre la sagesse des institutions égyptiennes et les pose en modèle politique; l'autre, implicite, résulte du déroulement de l'intrigue romanesque et soulève le problème des déviations possibles du pouvoir monarchique. Pourquoi dans ces romans tant de rois faibles, despotiques ou incapables, victimes de leurs passions (Bocchoris dans *Télémaque*, Sémiramis dans *Lamekis*), soumis à l'influence pernicieuse des mauvais conseillers (Apriès dans *Les Voyages de Cyrus*, Sésostris dans *Télémaque*) ou à celle des intrigues féminines (Osoroth dans *Sethos*)? Chez Fénelon ou Ramsay, la figure de Sésostris, monarque guerrier et conquérant mythique des Indes, alimente un discours ambigu associant la célébration de l'action civilisatrice et la mise en garde contre les dangers de l'esprit de conquête. Enfin, présent dans *Les Voyages de Cyrus*, dans *Sethos*, dans *Gaudence de Lucques*, le thème obsédant de l'usurpation suggère la fragilité du pouvoir monarchique et, préoccupation qui n'a rien pour surprendre chez des jacobites comme Ramsay ou Berington, pose le problème de la légitimité dynastique.

Les relations virtuellement conflictuelles du spirituel et du temporel au sein de la théocratie égyptienne soulèvent d'autres ambiguïtés. Chez Ramsay, Mouhy et surtout Terrasson, le pouvoir dans tous les sens du terme «souterrain» des prêtres est perçu comme un danger pour la monarchie et pour l'unité de l'État. L'Égypte sacerdotale des hypogées et des labyrinthes conteste l'Égypte laïque et visible du pouvoir temporel. Aussi, dans *Lamekis*, la reine Sémiramis décide-t-elle de «détruire [cet] essaim de rébellion»[47] en inondant les villes souterraines, tandis que dans *Sethos*

45 [...] «the Physical Cause of the Production of all Things»; [...] «which in effect is the least Irrational Idolatry People can be guilty of» (*Memoirs*, pp. 191, 105).

46 Simon Berington, *Dissertations*, Dissertation 4, p. 72.

47 *Lamekis*, 1ère partie, p. 57.

le pouvoir civil encourage les dissensions entre les collèges de prêtres, «de peur que s'ils étoient tous d'accord, leur crédit qui étoit très-grand sur le commun des hommes, ne les mît au-dessus des Rois mêmes».[48]

Le principe théologique de la «double doctrine» fait naître le soupçon de la duplicité, et même, en écho aux thèmes du courant libertin de la fin du XVIIe siècle,[49] de l'imposture ecclésiastique appuyée sur une manipulation des superstitions populaires. Tout en innocentant les prêtres égyptiens des «fourberies grossières que de vrais imposteurs ont employées, dans le seul dessein de surprendre l'argent des hommes et de corrompre la vertu des femmes»,[50] Terrasson suggère assez clairement le risque d'une utilisation politique de l'idolâtrie. Les initiations elles-mêmes n'échappent pas à tout soupçon: dans *Sethos*, les rites sanglants des «fetiseros» de Guinée illustrent une déviation possible des mystères égyptiens;[51] décrivant le cortège des filles de prêtres défilant dans le plus simple appareil sous les yeux du nouvel initié, Terrasson évoque certes la nudité vertueuse des vierges lacédémoniennes, mais aussi les débauches des cultes memphitiques de Rome.

Le mythe égyptien n'est donc pas idéologiquement homogène. Si le modèle est donné pour positif, il est aussi miné par des contradictions internes, et le discours sous-jacent de la «dégénération» esquisse son inévitable dégradation ultérieure.

Enjeux et fonctions d'une mythologie romanesque

Quelles significations et quels enjeux assigner au mythe romanesque de l'Égypte dans le premier tiers du XVIIIe siècle? On peut se borner à signaler la finalité pédagogique de beaucoup de ces textes: Fénelon et Ramsay furent précepteurs, Terrasson enseigna au Collège de France. Écrit pour l'éducation du duc de Bourgogne, le *Télémaque* a été conçu comme un manuel scolaire. Ces romans archéologiques relèvent donc d'une littérature semi-didactique qui se propose d'initier à l'histoire et à la géographie sous le voile de la fable, ouvrant une longue tradition qui aboutira au *Voyage du jeune Anacharsis* de l'abbé Barthélémy, mais aussi d'accompagner le héros dans son itinéraire humain de l'adolescence à l'âge adulte, préfigurant ainsi le «roman d'éducation» au sens moderne de l'expression. L'Égypte, terre des initiations, devient ainsi le lieu emblématique de la conquête de la maturité.

48 *Sethos*, 1:1:58.

49 L'épisode de l'imposteur Stroukaras dans l'*Histoire des Sévarambes* (1677–79) de Veiras en offre une illustration.

50 *Sethos*, 4:1:394.

51 *Sethos*, livre 7.

Le thème initiatique présent dans les romans «égyptiens» a-t-il servi de point de départ à l'élaboration d'une symbolique maçonnique? On sait que le livret de Schikaneder pour *La Flûte enchantée* de Mozart, prototype de l'opéra maçonnique, s'inspire du récit de l'initiation égyptienne de *Sethos*, probablement à partir de la traduction allemande parue en 1777. Lenoir, en 1814, dans *La Franche-Maçonnerie rendue à sa véritable origine*, utilise également Terrasson comme «document» sur les origines lointaines du mouvement.[52] Des convergences existent en effet, ainsi dans la triple épreuve de l'eau, du feu et de l'air, ou dans le symbolisme numérologique associé au chiffre trois. Mais il ne semble pas que Terrasson ait jamais été maçon, à la différence de Ramsay, dont on a la preuve qu'il fut à partir de 1734—donc à une date toutefois nettement postérieure à la publication des *Voyages de Cyrus*—l'un des principaux propagateurs en France d'une maçonnerie d'orientation fortement religieuse, voire mystique. Au reste, la thèse de l'origine égyptienne du mouvement maçonnique ne semble pas antérieure aux années 1780.[53] Si influence il y a eu, elle a donc joué plutôt dans l'autre sens, la maçonnerie de la fin du siècle trouvant, dans le romanesque égyptien des années 1730, qui connaît alors une nouvelle faveur, une symbolique, une atmosphère et un décor.

La fiction égyptienne autorise également un discours masqué sur l'actualité: le détour par l'antique est un moyen de parler du présent dans ces romans aux allusions souvent codées qui sont par certains aspects des récits à clés ou du moins—notamment dans le cas du *Télémaque*—ont été reçus comme tels: l'identification de Sésostris à Louis XIV, immédiatement lisible pour le lecteur du temps, fait figure de topos d'époque dans les romans postérieurs. Dans *Sethos*, l'épisode du périple africain du héros comporte un ample discours sur le commerce, la politique coloniale et l'esclavage qui a pour référent réel l'expansion coloniale des années 1720–30 beaucoup plus que l'Égypte ou la Phénicie antiques. Il semble bien également qu'affleure dans quelques romans une lecture jacobite du thème égyptien. Chez Ramsay, Écossais réfugié en France et précepteur du fils du Prétendant, la frustration historique des partisans des Stuart est clairement lisible dans l'évocation des succès politiques de l'usurpateur Amasis, solidement installé au pouvoir, qui ferment aux exilés partisans de l'ancienne monarchie tout espoir de retour: «la race de nos anciens Rois est éteinte, l'Usurpateur gouverne avec douceur et modération, la patrie est tranquille, il n'y a plus aucun prétexte de se

52 Voir Baltrusaitis, pp. 41–54.

53 La création par Cagliostro de la Loge-mère de la Haute-Maçonnerie égyptienne remonte à 1782.

révolter».[54] Chez Berington, prêtre catholique anglais lui aussi longtemps exilé à Douai, la fidélité légitimiste s'exprime d'une manière plus indirecte dans les thèmes de la «patriarchie»[55] et de la prééminence naturelle de la primogéniture, ainsi que par ce culte de la lignée et des ancêtres qui rattache tous les Mezzoraniens à leur fondateur Misraïm.

La construction d'une anthropologie constitue un autre enjeu de ces fictions. À une époque où commencent à s'affronter les thèses monogénistes et polygénistes, le mythe romanesque de l'Égypte va, dans l'ensemble, dans le sens d'une affirmation de l'unité de l'espèce humaine. Mais cette unité n'a pas nécessairement la même signification. Chez Terrasson, il s'agit non d'un donné hérité d'un passé fabuleux, mais d'une perspective d'avenir, d'une unité à construire par les moyens purement humains de la colonisation et du commerce. L'entreprise colonisatrice de Sethos n'est pas conçue comme une simple exploitation économique des terres nouvelles—bien qu'elle soit aussi cela—mais comme une mission de diffusion des lumières permettant aux colonisés de devenir colonisateurs à leur tour. Ainsi l'expédition africaine du héros est-elle une sorte de «joint venture» associant les Phéniciens de la colonie de Taprobane et les indigènes de cette île pour la création de nouveaux comptoirs. S'il renonce à civiliser les «monstres à figure humaine, incapables de toute société» des côtes de l'Afrique de l'Est, il se fait le législateur des habitants de l'île de Menuthias (Madagascar), en leur faisant comprendre «qu'une obéissance raisonnable seroit infiniment plus douce pour eux que la liberté sauvage dans laquelle ils vivoient encore», même si la servitude est le seul moyen de les amener à «cette communication de biens, à laquelle il croyoit que tous les Peuples de la terre étoient obligez les uns à l'égard des autres».[56] Le commerce, «cet aimable lien de société entre les Nations éloignées»,[57] qui «[rend] les hommes heureux les uns par les autres»,[58] est l'instrument complémentaire de ce grand projet d'unification du monde. Le périple africain de Sethos a un sens symbolique: en joignant Cernè Ethiopica et Cernè Atlantica, les deux extrémités du monde connu, il permet de rattacher à l'œkoumène tout un continent.

Chez Ramsay ou Berington en revanche, la fiction égyptienne se propose de faire émerger une unité originaire du genre humain enracinée dans le texte biblique, la généalogie des peuples découlant du partage du

54 *VDC*, p. 135.

55 En référence au titre de l'ouvrage de Filmer, *Patriarcha, or the natural power of kings* (1680), fondement théorique du légitimisme anglais.

56 *Sethos*, 6:2:88, 86, 90.

57 *Sethos*, 7:2:121.

58 *Sethos*, 6:2:91.

monde post-diluvien entre les trois fils de Noé, Cham, Sem, et Japhet.[59] À Cham et à son descendant Misraïm, fondateur de l'Égypte et ancêtre des Mezzoraniens, les *Mémoires de Gaudence de Lucques* confèrent un rôle privilégié: reprenant les thèses de Kircher et de Huet, alors largement acceptées—elles ne seront sérieusement contestées qu'à la fin du XVIIIe siècle dans les *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois* de Cornelius de Pauw (1774)—il fait des Chinois les héritiers de colonies égyptiennes.[60] Quant à Gaudence, descendant de l'amiral vénitien vainqueur de la bataille de Lépante, mais aussi à demi Mezzoranien par sa mère, ainsi qu'il l'apprendra au cours de son voyage—cette quête inconsciente d'une filiation constitue l'un des enjeux du roman—il unit emblématiquement en sa personne les deux lignées de Cham et de Japhet.

Enfin, le mythe égyptien offre également une lecture théologique de l'histoire. L'idée d'une unité originaire des races humaines implique que les nations païennes sont, elles aussi, dépositaires de la révélation primitive, altérée parmi le peuple en polythéisme idolâtre, mais maintenue dans une relative pureté à l'intérieur de la tradition ésotérique égyptienne, et plus encore dans l'utopie mezzoranienne, qui restitue imaginairement un état archaïque de l'ancienne religion de l'Égypte, en amont de la fracture historique imputable aux dynasties des Rois Pasteurs, introducteurs de l'idolâtrie animale. Pour Ramsay ou Berington, rien d'étonnant donc à ce que la théologie égyptienne ait pressenti le dogme chrétien d'un Dieu unique en trois personnes, ou plutôt en ait conservé une mémoire obscurcie, à travers l'enseignement transmis aux fils de Noé.

La thèse, toutefois, laisse émerger deux interprétations antagonistes, bien que souvent simultanément présentes. Pour la première, à l'image du Dieu inconnu de Saint Paul, la divinité suprême du panthéon égyptien, qu'il s'agisse d'Ammon chez Ramsay ou d'El chez Berington, est une forme vide, une structure d'attente que le christianisme doit remplir, parachevant ainsi l'unification du monde par l'intégration réciproque du paganisme et du christianisme. Au terme de son itinéraire religieux, Cyrus rencontrera Daniel, qui l'initiera au christianisme. L'exemple des Mezzoraniens, païens vertueux mais «naturellement chrétiens» que transmet le récit de Gaudence au retour de son voyage, doit régénérer une chrétienté dégradée oublieuse de ses propres lois; inversement, l'envoi d'une mission d'évangélisation auprès des Mezzoraniens, sur laquelle se clôt le

59 Voir sur ce point Jacques Solé, *Les Mythes chrétiens de la Renaissance aux Lumières* (Paris: A. Michel, 1979), pp. 115–73.

60 *Memoirs*, pp. 125–26, pp. 131–32. La thèse de l'origine égyptienne des Chinois, longuement développée par Kircher dans plusieurs de ses ouvrages (voir *supra*, note 13), a été reprise par Huet, *Histoire du commerce* (chap. 10, p. 43 sq.).

roman, parachèvera chez eux la révélation primitive par la révélation chrétienne.

Mais, si l'essentiel du dogme à venir est déjà contenu dans la théologie égyptienne, si le paganisme, en somme, est originairement chrétien, la seconde dispensation, celle du message évangélique, ne fait-elle pas double emploi? Le privilège de fait accordé à la révélation primitive sur la révélation scripturaire revient, involontairement sans doute, ainsi que le reproche en a été adressé à Ramsay,[61] à décentrer la figure du Christ et peut-être, comme le fera Voltaire, à retirer au peuple juif son rôle de pivot de l'histoire humaine;[62] il n'y a plus de peuple théophore, ou plutôt tout peuple peut l'être, s'il a su conserver intact le message originaire jadis confié à Adam. Par là, tout en restant tributaire d'une représentation d'origine biblique de l'histoire, le mythe égyptien amorce le tournant vers une nouvelle épistémologie historiographie, celle des Lumières, largement affranchie du judéocentrisme scripturaire.

Conclusion

Mais n'oublions que ces témoignages de l'évolution de l'historiographie sont aussi des romans. À une époque où le genre, contesté et même honteux, se trouve contraint pour subsister de dissimuler sa vraie nature en se maquillant en pseudo-document—d'où toutes ces fictions données pour des récits de voyages, des correspondances, des pseudo-mémoires prétendument authentiques[63]—où, d'autre part, depuis Fontenelle, la réflexion sur «l'origine des fables» se confond avec la critique des fables des origines, et notamment celle que présente le récit biblique, les fictions «égyptiennes» du début du XVIIIe siècle s'inscrivent dans une perspective opposée de réhabilitation de l'activité fabulatrice.

Dans la préface de *Sethos*, Terrasson, à contre-courant de l'esprit de son temps, soutient la thèse de la supériorité du roman, qui oppose clairement vices et vertus et «rend l'instruction complète et par les leçons et par les exemples», offrant ainsi une image signifiante du monde, à la contingence purement factuelle d'une histoire dont le sens se dérobe:

L'histoire n'est par elle-même qu'un amas de faits que la Providence conduit à des fins ordinairement cachées [...]. Le spectacle de ce qui s'est passé dans le

61 Voir Granderoute, pp. 283–86.

62 Chez Berington, prêtre catholique dont rien ne permet de suspecter l'orthodoxie, la fiction généalogique mise en œuvre par le récit repose exclusivement sur les deux lignées issues de Cham et de Japhet, la postérité de Sem n'y jouant aucun rôle.

63 Sur la crise du genre romanesque au début du XVIIIe siècle, voir Vivienne Mylne, *The Eighteenth-Century French Novel: Techniques of Illusion* (Manchester: Manchester University Press, 1970), pp. 1–31.

monde n'est pas autre à la rigueur que le spectacle de ce qui se passe dans une place publique.[64]

L'argument ne répond pas seulement à la distinction des théoriciens classiques entre le vrai et le vraisemblable, le second bien supérieur au premier, car «la vérité ne fait les choses que comme elles sont, et la vraisemblance les fait comme elles doivent être».[65] Il rejoint aussi la position de Huet, le maître de l'exégèse comparatiste de la fin du XVIIe siècle, lequel se trouve être également—ce qui peut-être n'est pas un hasard—dans son *Traité sur l'origine des romans* (1669), l'un des rares défenseurs du genre.

Pour Huet, si le roman effectivement est mensonge aux yeux de ceux qui «aiment la fausseté à cause de la vérité apparente qui la cache», il existe aussi, comme le dit Saint Augustin, «des faussetés qui sont significatives et développent un sens caché», comme «ces paraboles [...] qui ont été sanctifiées et autorisées de Dieu même»; ainsi «l'Écriture Sainte est toute mystique, toute allégorique, toute énigmatique».[66] Il y a donc une dignité et même une sacralité de la fiction, qui dit le vrai sous le voile du mensonge. C'est cette lecture allégorique qu'il faut appliquer au monde égyptien:

> Les hiéroglyphes des Égyptiens font voir à quel point cette nation était mystérieuse: presque tout était déguisé chez eux, et ils avaient réduit en art leur coutume de s'exprimer par images. Leur religion était toute voilée; on ne la faisait connaître aux profanes que sous le masque des fables et on ne levait ce masque que pour ceux qu'ils jugeaient dignes d'être initiés dans leurs mystères.[67]

En rejoignant imaginairement la terre d'élection de la fabulation allégorique, les fictions «égyptiennes» du début du XVIIIe siècle échappent elles aussi à la malédiction du roman, livrant sous le voile profane de la fable une vérité plus profonde et plus originaire que celle de l'histoire même.[68]

Université de la Réunion

64 *Sethos*, pp. vii–viii.

65 P. Rapin, *Réflexions sur la poétique. Œuvres* (Amsterdam, 1709), t. 11, p. 115.

66 *Lettre-traité de Pierre-Daniel Huet sur l'origine des romans*, édition critique de Fabienne Gégou (Paris: A.-G. Nizet, 1971), pp. 133, 64, 65–66.

67 *Lettre-traité de Pierre-Daniel Huet*, p. 53.

68 Une version orale de ce travail a été présentée au colloque «L'Égypte imaginaire de la Renaissance à Champollion», Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, Paris IV, Sorbonne, 21–22 mai 1991.