

C'est peu dire que la philosophie égyptienne ne constitue pas l'objet d'une préoccupation centrale des historiens de la philosophie, alors que les Grecs eux-mêmes avaient produit nombre de discours affirmant que leurs connaissances essentielles, tant géométrique que philosophique et religieuse, étaient issues de la civilisation égyptienne. Si certains ouvrages ont récemment fait droit aux philosophies orientales et extrême-orientales, celui dirigé par Florence Quentin, *Le livre des Égyptes* devrait faire date¹ car il présente le triple mérite de proposer une pluralité de regards sur la complexité égyptienne, abordant tous les domaines de celle-ci, depuis la philosophie jusqu'aux arts, en passant par la réception européenne et le rapport si compliqué à l'islam, tout en faisant appel à des spécialistes incontestés de chacun des domaines envisagés. Pluralité des Égyptes donc, mais aussi pluralité des approches, la richesse du sujet se diffractant en une grande quantité de portes d'accès.

L'entreprise présente évidemment les défauts de ses qualités ; la pluralité des auteurs brise un peu l'unité de l'ouvrage, y compris du point de vue méthodologique. Certains articles peuvent paraître excessivement descriptifs, et ressemblent à une sorte de fiche de lecture bien fade, tandis que d'autres, plus stimulants, prennent de la hauteur et offrent de remarquables perspectives sur la pensée égyptienne que le philosophe contemporain pourra méditer et réfléchir. La scientificité des articles est, elle aussi, fluctuante. À côté d'universitaires confirmés voisinent des écrivains moins soucieux de la note de bas de page, les textes gagnant en liberté d'écriture ce qu'ils perdent en rigueur et précision.

Néanmoins, en dépit des limites évidentes et inévitables face à pareille entreprise, ce livre collectif nous apparaît comme un élément de travail indispensable, tant pour l'honnête homme en général que pour l'historien de la philosophie soucieux de remonter aux sources les moins connues de la philosophie grecque. La pluralité des méthodes et des tons permettra à chacun de trouver au moins une manière de faire qui le satisfera. Dans la présente recension, nous nous attacherons à restituer ce qui nous semble, dans le dédale d'articles que contient ce volume, le plus stimulant aux yeux de notre discipline.

A : De Thoth à Hermès

Avant de rentrer dans le détail du livre, il faut préciser que le projet général n'est pas sans ambiguïtés. S'il est bien question de l'histoire et de la pensée égyptiennes comme telles, il est aussi question, au moins autant, de la manière dont fut perçue la civilisation égyptienne et dont l'imaginaire humain s'en empara. Ainsi passe-t-on allègrement d'un objet à l'autre, de l'Égypte historique à l'Égypte imaginaire, à travers

un jeu de miroirs parfois déroutant. C'est là toute la richesse de l'ouvrage que de donner à penser concrètement la manière dont un imaginaire finit par être tout aussi réel que l'histoire effective d'une entité.

Le cas d'Hermès Trismégiste - Hermès trois fois grand - peut faire ici office de paradigme. Fort bien connu des spécialistes de la Renaissance pour des raisons que nous allons évoquer, il évoque par sa sonorité quelque chose de plutôt hellénisant. Pourtant, dans sa conception même, il se voulait en lien avec l'Égypte, Hermès étant la reprise grecque de l'égyptien Thoth ainsi que le signale le *Phèdre* de Platon, et c'est pourquoi nous le prenons comme point de départ.



Hermès Trismégiste est un être mythique, associé à un corpus de textes fondamentaux contenant une révélation réservée à quelques initiés, le fameux *corpus hermeticum*. « La révélation d'Hermès-Trismégiste, note Bertrand Schefer, compilation grecque de textes se prévalant de la plus ancienne tradition égyptienne, se sera imposée par son pouvoir syncretique et fédérateur : elle traverse, justifie et unit les doctrines les plus diverses jusqu'à devenir, à partir de la Renaissance, un véritable mode et un outil de promotion culturelle. »²

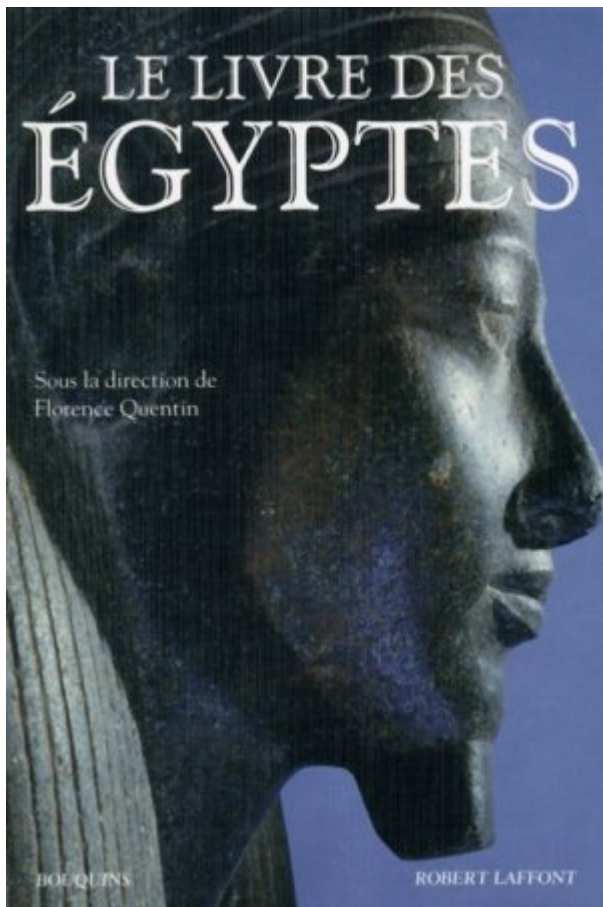
Passant du statut de dieu à celui de figure mythique, Thoth-Hermès traverse les siècles, d'abord comme divinité à laquelle s'identifient certains pharaons, ensuite pour être l'auteur des *Hermetica* dont le *Corpus Hermeticum* et la *Table d'Émeraude* seront les plus célèbres fragments.

B : L'usage renaissant de Thoth-Hermès

Quelque peu oublié durant la période médiévale, il retrouve des couleurs à l'aube de la Renaissance, notamment chez Nicolas de Cues qui s'appuie sur l'*Asclepius* pour interroger le nom de Dieu et justifier l'absence de nom propre³, mais aussi pour étayer l'approche sexualisée de toutes choses en fonction du masculin et du féminin :

« Hermès disait que toutes les choses, animales autant que on animales, ont deux sexes, c'est pourquoi la cause de toutes choses, à savoir Dieu, complique en soi le sexe masculin et le sexe féminin, dont Vénus et Cupidon sont, pensait-il, l'explication. »⁴

Quelques décennies plus tard, alors que la Renaissance impose son syncrétisme, la figure égypto-hellénique d'Hermès devient familière grâce à l'entreprise de Ficin. En 1471 paraissent en effet quatorze opuscules grecs, traduits en latin par Ficin : *Pimander, seu de potestate et sapientia Dei*. Traduits du grec (qui lui-même traduisait l'égyptien), ces quatorze traités ambitionnent de montrer l'antériorité de la théologie égyptienne à partir de laquelle auraient été fondées toutes les autres, de la théologie judaïque à la théologie chrétienne. Ces textes grecs affirmaient ainsi que l'origine absolue de toute révélation théologique était égyptienne, et Hermès était celui qui révélait cette fascinante connaissance restée dissimulée. « Le climat culturel, analyse Eugenio Garin, était assurément très favorable : la fascination pour l'Égypte ancienne, le halo de mystère, l'idée d'une très ancienne révélation et, enfin, les thèmes magiques, un climat d'attente et la place privilégiée accordée à l'homme. »⁵



Le livre des Égyptes accorde ainsi une importance capitale à ces traités, notamment à l'usage renaissant qui en a été fait. Plusieurs articles étudient la manière dont Ficin et Bruno pensèrent découvrir dans ces textes l'origine d'une *philosophia perennis*, dont le caractère originel lui conférait la légitimité maximale. Et c'est justement là un point évident que révèle l'ouvrage, sans qu'il ne soit pourtant thématiqué comme tel : pour bien des philosophes, ceux de la Renaissance en tête, *la légitimité renvoie moins à un fondement qu'à une origine, moins à une vérité logico-rationnelle qu'à ce qui peut être trouvé de plus antique. Le plus ancien semble nécessairement perçu comme le plus vrai, comme si la vérité était ce qui ne pouvait être que de plus en plus recouvert à travers l'histoire et non ce qui pouvait faire l'objet d'une découverte progressive grâce à la raison.* Il est un peu regrettable qu'aucun auteur ne conceptualise cette approche et ne la mette en perspective car combien éloignées sont la perspective d'un Descartes cherchant dans la seule pensée rationnelle de quoi asseoir une chaîne de vérités, et celles de penseurs hermétisants pour qui la vérité ne peut avoir été déposée que par les dieux ou par Dieu en des temps reculés, et dont il s'agirait de retrouver la trace textuelle originale.

Cela engage aussi la question de l'autorité : plus un texte est jugé antique, plus il est prescripteur. La proximité antique du texte avec l'époque où les dieux étaient encore sur terre lui confère un statut privilégié, quel que soit son degré de rationalité. L'autorité provient donc de la proximité temporelle avec la supposée présence terrestre des dieux, pas de l'analyse rationnelle. Ainsi, lorsque Ficin, qui était prêtre, décide de mener une réflexion de nature astrologique, il cherche à la légitimer à travers l'autorité d'Hermès et de Zoroastre bien plus qu'à l'aide de raisonnements théoriques.

Enfin, et c'est également crucial, *le degré de vérité d'une philosophie se mesure dès lors à l'aune de son degré de conformité à l'hermétisme, donc au supposé savoir égyptien.* « Le rénovateur du platonisme et l'apologiste du christianisme, analyse Julie Reynaud, trouvaient en Hermès, le premier l'origine de la philosophie pérenne dont l'apogée était le platonisme, le second un prophète annonçant l'épiphanie divine ultime, mais l'œuvre de Ficin ne saurait se réduire à ces deux missions, si grandes et belles soient-elles. »⁶ En d'autres termes, *est soulevée la question du critère de vérité : on peut juger de la véracité d'une philosophie à partir de sa conformité – voire de sa reprise – avec la philosophie hermétique dont la redécouverte du corpus permet d'évaluer la correspondance.* Un fait remarquable est que Ficin décida de traduire les œuvres de Platon après celles rapportant la révélation d'Hermès, car celles-ci étaient jugées historiquement antérieures à celles-là.

La forme même de l'hermétisme, fondée sur l'idée de savoirs obscurs, doit être retrouvée dans la conception de Dieu. La réalité ultime et absolue doit, conformément à l'hermétisme, elle-même être obscure. Un Dieu explicitement compréhensible serait contraire à toute forme hermétique, et s'il y a bien révélation dans le *Corpus hermeticum*, ce ne peut être que celle oxymorique d'une obscure clarté. Le monde tout entier devient à son tour un ensemble de signes qui, s'ils sont bien interprétés, conduisent à la réalité fondamentale, celle du Dieu caché. On a eu de la sorte, avec le ficinisme, une « véritable philosophie herméneutique fondant toute pratique humaine (philosophique, artistique, technique, politique, morale, médicale...) sur l'interprétation des signes du monde : c'est l'essence du ficinisme, tentative de rénover le platonisme, le christianisme, mais encore et surtout notre regard sur le monde, pour y concevoir de l'unité par-delà la diversité des doctrines et des temps. »⁷

C : Bruno et la tradition hermétique

Il serait injuste de résumer la Renaissance et la reprise du *Corpus hermeticum* à son traducteur. Giordano Bruno y joua un rôle également crucial, et si l'on a volontiers

retenu sa fin tragique, on a peut-être eu tendance à oublier son rapport à la philosophie hermétique. Certes, le livre remarquable et controversé de Frances Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*⁸ eut le mérite de replacer la problématique au centre des discussions, mais peut-être n'a-t-on pas encore assez mesuré à quel point l'esprit de la philosophie hermétique innerva ce type de pensées et légitima notamment l'usage de la magie. « L'extraordinaire prééminence, rappelle Frances Yates, dont on a paré Hermès Trismégiste dans cette ère nouvelle réhabilitait l'Égypte et sa sagesse, et, partant la magie que cette sagesse présupposait. »⁹

Une des idées récurrentes que l'on trouve dans cette sagesse égyptienne hellénisée est celle de la cohésion du cosmos, de la correspondance universelle des éléments entre eux. Rien ne saurait être pensé de manière isolée, et toute considération d'une entité selon sa seule individualité conduit à la mécompréhension de l'être. Un philosophe comme Bruno en fait un usage bien peu parcimonieux. « La « voie d'Hermès » ouvre à Bruno un réseau de correspondances, d'analogies et de transmutations par où les niveaux supérieurs de l'univers communiquent avec les niveaux inférieurs, pour former une chaîne de sympathie généralisée. »¹⁰ Bruno reprend également le *Pimandre* XVI, 7 pour poser le soleil comme point d'équilibre de ce système de correspondances.

Ainsi sommes-nous projetés dans une espèce de théurgie, c'est-à-dire dans une forme de magie permettant de communiquer avec les bons démons, afin d'être mis en contact avec des puissances naturelles. Le système cosmique ne saurait en effet être affranchi, en son ordre même, d'un réseau de correspondance avec les puissances naturelles, si bien que la compréhension magique de cet ordre devient synonyme de communication avec ce qui dépasse la simple réalité matérielle. « De l'hermétisme égyptien, Bruno retient encore sa composante magique sous la forme de la théurgie, qui fait correspondre à chaque dieu un représentant sympathique dans le règne minéral, végétal ou animal. Chaque correspondant est un symbolon, un symbole, de la cause divine qu'il représente parmi les cercles de la nature. »¹¹

D : L'Égypte chez Platon et Aristote

Un autre aspect de cet ouvrage collectif consiste à évaluer ce qui, chez Platon et Aristote, provient de leur connaissance de la sagesse égyptienne. Nous ne pouvons à cet égard qu'être déçus de ce qu'en font les auteurs qui abordent ce thème car ils ne font qu'établir une liste empirique de possibilités et n'en tirent philosophiquement rien alors que les mentions de l'Égypte, au moins dans les œuvres de Platon, interviennent toujours à des moments stratégiques auxquels les deux auteurs ne prêtent nullement attention.

Ainsi, s'ils notent que Platon connaît l'Égypte, ainsi qu'en témoignent *Gorgias*, 511d, *Politique* 264c, *Phédon*, 80c, 7ème lettre, ils n'en tirent rien de substantiel et se contentent de se demander si Platon s'est rendu sur les terres égyptiennes. Lorsqu'ils entrent dans le contenu des textes, par exemple dans *Phédon*, 61a, ils n'en proposent qu'une paraphrase n'ajoutant strictement rien à l'intelligibilité de ces derniers. Que la philosophie soit la musique suprême, il suffit de lire le texte pour le savoir : mais il n'y a pas de valeur ajoutée dans l'article. Idem, dans le traitement de *République*, III, 401c et de *Lois* II, 656c, aucune analyse réelle ne se trouve engagée et l'éloge de la musique égyptienne menant à l'intelligible ne débouche que sur une description bien plate, jamais interrogée en son sens philosophique, voire mystique.

Pis encore : la description y règne tellement en maître que certaines paraphrases sont proches de l'inintelligible, tant il faudrait expliquer de quoi il est question. Les auteurs dépeignent par exemple Isis comme le garant divin de la stabilité de l'Égypte grâce aux mélodies rectificatives. « Enveloppés d'une nouvelle lumière philosophique, les dieux égyptiens représentent ainsi, chez Platon, des vertus d'un pays où l'Athénien ne cesse de voir la concrétisation sensible de sa propre pensée. »¹² Mais pourquoi en est-il ainsi, qu'est-ce que cela signifie réellement, on n'en saura pas plus. Tout est de l'ordre du constat et l'article apparaît comme de plus en plus frustrant à mesure que l'on progresse dans sa lecture. Le même problème se retrouve avec l'anachronisme proposé autour de ce que les auteurs nomment « l'art égyptien », présenté par Platon comme celui qui trouve le bon modèle, contre le peintre athénien qui en reste à un modèle d'emblée sensible ; Platon loue aussi les mathématiques, bien enseignées (*Lois* VII, 819a-c) « Il devient aussitôt évident que, chez Platon, l'Égypte est comme le plateau d'un théâtre où il met en scène sa propre philosophie. En dépit de quelques points qui suscitent la critique du philosophe, c'est le pays qui, au sein du sensible, se rapproche plus que tout autre de l'intelligible. »¹³ Ce constat final n'est ni explicatif, ni analytique, il se borne à lister les éloges platoniciens envers l'Égypte, sans que jamais ne soit véritablement interrogé le sens de cet éloge.

Cette paraphrase descriptive se redouble lorsqu'il est question d'Aristote. Celui-ci, rappellent les auteurs, tire ses connaissances d'Hérodote et d'Hécatee de Milet. Dans les *Météorologiques*, il parle de la crue du Nil. Il fait par ailleurs des Égyptiens le plus ancien peuple au monde. Il en décrit aussi les animaux, aurait rédigé un traité entier consacré au Nil, *Peri tès Neilou anavaseôs*. Il y voit aussi le berceau des lois, de l'organisation politique. Il lui attribue la tripartition du corps social. Il leur attribue arithmétique, géométrie, astronomie. Mais, là encore, aucune explication, aucune mise en perspective ne se trouvent proposées, et la présence de l'Égypte dans l'œuvre

d'Aristote apparaît comme un fait textuel dont rien ne semble pouvoir être tiré.

E : Le néoplatonisme resitué en sa naissance orientale

Bien plus intéressantes nous semblent être les analyses consacrées au néoplatonisme, rappelant que s'il fut souvent associé à un courant hellénique, il prit pourtant son essor, géographiquement parlant, en Égypte, donc en Orient, ce qui ne saurait être dénué de signification. Ammonios Saccas, au III^{ème} siècle, fut le fondateur à Alexandrie du courant néoplatonicien. Plotin en fut quant à lui la figure la plus emblématique. De là le choix interprétatif de l'un des auteurs, nuancé et assez vraisemblable :

« Préférer parler d' « interférences entre l'Égypte et la mouvance néoplatonicienne-néopythagoricienne » - et non pas uniquement de « néoplatonisme égyptien » ou de « néoplatonisme en Égypte » est l'un de nos choix. Il permet de mettre en évidence deux thèses principales. La première thèse est que c'est *tout* le néoplatonisme qui est engagé dans un dialogue (...) avec l'Égypte (...), et non pas seulement les représentants de l'École d'Alexandrie. La seconde thèse est que si le néoplatonisme est une mouvance philosophique unitaire (...), cette mouvance est aussi partagée entre un pôle de nature psycho-spirituelle, avec Plotin et Porphyre, et un pôle de nature cosmo-psycho-spirituelle, à partir de Jamblique. »¹⁴

Mais que signifie, concrètement, à ce moment-là de l'Antiquité tardive, parler de l'Égypte ? « Dans les siècles de l'Antiquité tardive, parler de l'Égypte, c'est parler d'Alexandrie. »¹⁵ Or, à cette époque, Alexandrie est par excellence la cité du syncrétisme, la cité de la réunion entre judaïsme, christianisme, hellénisme, si bien que, d'une part, on comprend que l'Égypte, en tant qu'elle est symbolisée par Alexandrie, dépasse de beaucoup la dimension orientale et que, d'autre part, le néoplatonisme qui y prend racine est nourri de ce syncrétisme lui conférant jusqu'à un certain point. Ainsi, note l'auteur, « le néoplatonisme est moins un phénomène intellectuel grec qu'un phénomène transculturel en langue grecque. »¹⁶

Mais alors, au-delà de l'aspect factuel et historique du lieu où prit naissance le néoplatonisme, encore faut-il s'interroger sur les raisons ayant concouru au dépassement du platonisme strict, en tant que pensée hellénique, quoique déjà quelque peu parcourue par des sources égyptiennes. L'auteur propose trois pistes permettant de rendre compte de ce syncrétisme. La première est factuelle et tient à l'origine orientale d'un grand nombre de néoplatoniciens, de Porphyre à Damascius, de Jamblique à Syrianus ; ce ne sont pas des Grecs et, par conséquent, leur pensée

exprime cette extra-hellénité. Deuxième raison, il ne faut pas oublier que le christianisme commence à connaître un certain essor, à tout le moins dans les couches les moins instruites, et cela a pour effet de créer un problème nouveau : jusqu'à quel point peut-on synthétiser *toutes* les formes de pensée, y compris celle de ce christianisme encore mal défini ? « La montée en puissance du christianisme, avec la déstabilisation des cultures populaires qu'elle provoque, génère, chez les néoplatoniciens, la conviction que toutes les formes religieuses doivent se mobiliser. »¹⁷ Enfin, et c'est la troisième raison, contre le christianisme apparurent des réactions très rationalistes, outrées par l'irrationalité foncière que semblait charrier le proto-christianisme. Il y eut donc une recherche du juste milieu, par laquelle bien des auteurs se mirent en quête d'une légitimation de la sagesse philosophique par les paroles mythiques, religieuses, poétiques et théurgiques, en évitant les dérives de ce rationalisme sec.

F : Virtuosité de l'article de Jan Assmann

Cela étant dit, le chef-d'œuvre de l'ouvrage, dans sa dimension philosophique, est sans doute donné par le long article de Jan Assmann, intitulé « Imaginaires et savoirs », qui se présente comme une pépite d'érudition et de spéculation. L'illustre historien propose en effet une sorte de fresque éblouissante du devenir de la philosophie égyptienne, mais aussi de ses mythes, dans l'imaginaire européen. Tout l'enjeu de l'article consiste à révéler que l'Égypte antique ne constitue pas, dans l'imaginaire européen, un territoire extérieur à sa propre culture. « Contrairement au monde islamique pour lequel l'Égypte antique est le symbole du paganisme, l'Occident s'attribua la culture et l'histoire de l'Égypte antique comme partie prenante de son propre passé. »¹⁸

S'il aborde évidemment la révolution renaissante, et le retour du *Corpus Hermeticum*, ou encore la place de la mythologie égyptienne dans l'ésotérisme européen, notamment dans la maçonnerie, Assmann n'en reste pas à ces aspects somme toute classiques et fort bien documentés. La saveur de son article nous semble résider dans ses analyses politiques et dans sa capacité à passer du théologique à l'ordre civique. A partir de l'hypothèse d'une dualité de la religion égyptienne séparée entre religion pour le peuple et religion secrète, Assmann s'appuie sur William Warburton pour proposer une identification politique de cette dualité ; la religion secrète du « tout-un », de la nature, ne pouvait pas étayer le pouvoir en place car elle ne faisait place à la distinction ami/ennemi. « L'État et la société civile ont besoin de dieux qui garantissent ces distinctions, veillent sur les lois, récompensent les bons et punissent les méchants, si ce n'est dans cette vie, du moins dans l'au-delà, et qui représentent la collectivité.

Comme les États païens furent exclus de la Révélation, ils durent inventer ces divinités en déifiant le roi et les législateurs. Mais comme ils voulaient conserver la religion vraie et originelle du Tout-Un, ils durent la faire passer à l'arrière-plan et en faire une religion secrète afin que le caractère fictif de la religion du peuple ne soit pas découvert et que les fondements de l'État et de la société ne soient pas ébranlés. »¹⁹ Cet imaginaire-là de l'Égypte, moins connu que celui de la mythologie ou de l'ésotérisme, structure pourtant des œuvres comme celles de John Spencer ou de Ralph Cudworth, dont Assmann restitue ainsi les clefs d'intelligibilité.

Cela débouche d'ailleurs sur une réflexion concernant l'État et ses structures politiques. « Aussi loin que remontent nos sources, l'Égypte est le premier grand État de l'histoire de l'humanité. Les structures politiques d'un âge comparable en Mésopotamie, en Elam (Perse) et dans la vallée de l'Indus sont des cités-États qui ne se sont associées que bien plus tard pour devenir des États-territoriaux plus étendus. »²⁰ Pharaon règne comme un dieu sur terre, et la structure divine de l'ordre se retrouve dans celui que fait régner Pharaon. Une série d'ordres mimétiques organise le rapport vertical de la terre au ciel, et adopte *in fine* une forme politique. Fidèle à sa célèbre inspiration, conforme à celle d'Hornung, voulant que le monothéisme soit d'origine égyptienne²¹, Assmann montre le lien substantiel entre le monothéisme religieux et l'unicité du pouvoir. « La représentation du monde propre à l'Égypte antique est imprégnée de l'idée d'un monothéisme cosmogonique. Dans la vision égyptienne du monde, tout, l'univers entier, ciel et terre, hommes et dieux compris, procède du soleil qui pour sa part « procède de lui-même ». »²² La dépendance devient un rapport de souveraineté. « La conception égyptienne de l'État se définit comme une royauté du sacré et de la justice. »²³

Quant à la société en tant que communauté, elle semble elle aussi faire l'objet d'une thématization explicite. « La représentation égyptienne de l'univers dans l'Antiquité et la conception de ce qui rend le monde - l'État, la société et le cosmos - cohérent au plus profond de lui-même repose sur le verbe *maât*, mot que l'on peut paraphraser par vérité, justice, ordre et harmonie. L'idée fondamentale de *maât* est ce que l'on peut nommer la « connectivité », c'est-à-dire ce qui lie les hommes en une communauté. »²⁴ La collectivité agit de haut en bas ; la connectivité agit de bas en haut, « c'est une affaire de vertus connectives qui permettent à l'individu de se relier à d'autres dans des constellations et cercles du plus petit au plus grand, de la famille jusqu'au service du roi. »²⁵ Loin donc de n'être qu'une réflexion magique et hermétique, la pensée égyptienne tire les conséquences de la liaison de toutes choses et applique cette idée à un cadre politique d'où émergent des réflexions consacrées à la société et à l'État.

Un autre aspect peut-être méconnu est le rapport de l'Égypte à elle-même. Il y a un récit de l'Égypte sur elle-même, que restitue fort bien Assmann à partir de son époque majeure que fut Saïs. Les cultes complexes et raffinés supposaient une conscience de soi et de son passé qui prenaient une allure réflexive. « Ce travail intensif sur son propre passé donne à la culture égyptienne une dimension réflexive, elle prend conscience de son passé et des coutumes qui lui sont propres. »²⁶ Assmann n'hésite guère) évoquer à cet égard la conscience d'une « mémoire culturelle »²⁷

Conclusion

Nous avons réduit ce livre très riche aux articles traitant de la philosophie et de l'influence de la pensée égyptienne sur la philosophie occidentale. Il va de soi que ce collectif déborde de beaucoup la question philosophique et pourra intéresser aussi bien l'historien que l'anthropologue, tant les entrées sont nombreuses et variées. Il n'en demeure pas moins que, en matière philosophique, les rappels voire les éclaircissements portant sur ce que le néoplatonisme, la Renaissance, la philosophie des Lumières doivent, de manière plus ou moins indirecte à l'Égypte, sont salutaires, précis et instructifs. Tout n'y est pas de qualité égale - problème irréductible des collectifs - mais chacun pourra, en fonction de ses besoins, y trouver une source, un texte ou une idée qui enrichira sa propre réflexion.

1. cf. Florence Quentin (dir.), *Le livre des Égyptes*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 2014
2. Bertrand Schefer, avant-propos à Eugenio Garin, *Hermétisme et Renaissance*, Traduction Bertrand Schefer, Alia, 2001, p. 8
3. cf. *Docte Ignorance*, I, 24, § 75
4. Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, I, 25, § 83, Trad. Hervé Pasqua, Paris, Payot, 2011, p. 129-130
5. *Ibid.*, p. 13
6. Julie Reynaud, « Théologie et magie hermétiques chez Marsile Ficin. De la refondation du christianisme à la renaissance de l'individu », in *Le livre des Egyptes*, *op. cit.* p. 481
7. *Ibid.*, p. 487
8. Frances A. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Traduction Marc Rolland, Dervy, 1988, 1996
9. *Ibid.*, p. 37
10. Sébastien Galland, « Giordano Bruno l'égyptien. Hermétisme, théurgie et hiéroglyphe », in *Le livre des Égyptes*, *op. cit.*, 489
11. « Giordano Bruno l'égyptien », *art. cit.*, p. 492

12. Baudouin Decharneux et Irini-Fotini Viltanioti, « Égypte source de la sagesse. Homère, Solon, Platon, Aristote et l'orphico-pythagorisme », in *Le livre des Égyptes, op. cit.*, p. 111
13. *Ibid.*, p. 115
14. Mohammed Taleb, « Contributions égyptiennes au néoplatonisme et au néopythagorisme », in *Le livre des Égyptes, op. cit.*, p. 210
15. *Ibid.*, p. 211
16. *Ibid.*, p. 213
17. *Ibid.*, p. 223
18. Jan Assmann, « Imaginaires et savoirs », in *Le livre des Égyptes, op. cit.*, p. 42
19. *Ibid.*, p. 43
20. *Ibid.*, p. 61
21. « Le pharaon Aménophis IV-Akhenaton semble être le premier dans l'histoire universelle à avoir introduit dans la pensée religieuse une innovation que la tradition attribue à Moïse : la distinction entre le vrai et le faux. En se fondant sur cette séparation, il a rejeté et aboli toute la tradition polythéiste de l'ancienne Égypte en faveur d'un dieu nouveau appelé « le disque vivant ». », Jan Assmann, « Le traumatisme monothéiste », in *Ce que la Bible doit à l'Égypte*, Paris, Bayard, 2008, p. 93
22. *Ibid.*, p. 61
23. *Ibid.*, p. 62
24. *Ibid.*, p. 70
25. *Ibid.*, p. 70
26. *Ibid.*, p. 58
27. *Ibid.*