

4 | 2018

Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ?

What is an Egyptian Myth?



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9294>

DOI : [10.4000/rhr.9294](https://doi.org/10.4000/rhr.9294)

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

ISBN : 978-2-200-93200-8

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Revue de l'histoire des religions, 4 | 2018, « Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ? » [En ligne], mis en ligne le 01 janvier 2021, consulté le 13 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9294> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.9294>

Ce document a été généré automatiquement le 13 janvier 2021.

Tous droits réservés

SOMMAIRE

Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ?

Propos liminaires

Lorenzo Medini et Gaëlle Tallet

Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?

Dimitri Meeks

À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens

Youri Volokhine

Functions and Uses of Egyptian Myth

Katja Goebis et John Baines

Entre Bousiris et Abydos, la (dé)rive de Nédit : mythologie égyptienne et dualisme géographique

Laurent Coulon

Le mythe fait-il le mystère ? Interprétations chrétiennes des mystères égyptiens (II^e-IV^e siècles)

Francesco Massa

Le mythe égyptien : une bibliographie

Lorenzo Medini et Gaëlle Tallet

Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ?

Propos liminaires

Lorenzo Medini et Gaëlle Tallet

Ne croyez pas les fables ! Elles sont vraies.

Stanisław Jerzy Lec, *Pensées échevelées*,
Montricher, Les Éditions Noir sur blanc, 2001.

- 1 « Par conséquent, lorsque tu auras entendu ce que la mythologie égyptienne raconte sur les dieux : errances, démembrements et autres malheurs du même genre, tu devras te souvenir de ce qui vient d'être dit et te garder de croire que cela corresponde tel quel à un événement ou un fait réel »¹. C'est par ces mots que Plutarque, dans son traité sur *Isis et Osiris*, informe son lecteur sur les histoires que les Égyptiens racontent (μυθολογοῦσιν) au sujet de leurs divinités. Ces histoires ne s'opposent qu'en apparence à ce que recherche le philosophe : la vérité et plus particulièrement celle concernant les dieux (ἀληθεία περὶ θεῶν)². En effet, Plutarque ne réduit pas les mythes égyptiens à des fables : il met en garde contre une lecture simpliste de ces mythes, une lecture de nature quasi évhémériste qui consisterait à les prendre comme le récit d'événements s'étant réellement déroulés, mais il ne leur dénie pas une forme de vérité. Ainsi, dans une présentation assez complexe du mythe de l'attaque nocturne d'Apopis contre la barque de Rê, il souligne :

« Selon un autre récit égyptien, au cours d'une guerre entre Apopis, le frère d'Hélios, et Zeus, Osiris se serait rangé du côté de celui-ci et l'aurait aidé à terrasser son ennemi ; Zeus l'aurait alors adopté comme son fils et lui aurait donné le nom de Dionysos. Ici encore on peut montrer que l'élément mythique de ce récit (τούτου δὲ τοῦ λόγου τὸ μυθῶδες) touche à une vérité sur la nature (τῆς περὶ φύσιν ἀληθείας ἀπτόμενον) : les Égyptiens en effet appellent Zeus le souffle de l'air, et celui-ci a pour ennemi le sec, l'igné, qui n'est pas le soleil mais lui est apparenté, alors que l'humidité, dissipant l'excès de sécheresse, augmente et fortifie les exhalaisons d'où le souffle de l'air tire son aliment et sa vigueur »³.

- 2 Laissons de côté ici la question de l'identification des traditions égyptiennes relatives à Apopis, Rê, Osiris et Amon sous l'entrelacement de l'*interpretatio Graeca* pratiquée par Plutarque : son propos porte sur la véracité des mythes au-delà de la fiction à laquelle ils recourent⁴. Rituels, récits mythologiques, images, sont autant de « symboles tantôt

obscur et sombres, tantôt clairs et lumineux » derrière lesquels la « doctrine sacrée relative aux dieux » se dissimule tout en se livrant aux fidèles⁵.

- 3 Par ailleurs, Plutarque, dans sa prose, rapporte les interprétations faites dans le monde grec de mythes vieux de plus de deux mille ans au moment où il écrit : il s'agit donc d'une réflexion grecque sur le(s) mythe(s) égyptien(s) et en ce sens l'auteur pourrait être considéré comme un historien des religions avant l'heure. Le mythe « osirien » qu'il retrace est moins un mythe indigène qu'une restitution grecque d'un mythe égyptien, s'efforçant de combler par une narration les lacunes des sources égyptiennes, en grande partie dues au souci de ne pas révéler dans tous ses détails le meurtre scandaleux qui est au cœur de la geste osirienne⁶. Cette grille de lecture grecque appliquée à la mythologie égyptienne s'étend bien au-delà de Plutarque et perdure encore aujourd'hui : d'une façon plus générale, toute étude sur la mythologie est souvent biaisée par la mythologie grecque, ou par l'analyse que les Grecs eux-mêmes ont effectuée de leurs mythes⁷. Mircea Eliade notait que « si, dans toutes les langues européennes, le vocable "mythe" dénote une "fiction", c'est que les Grecs le proclamaient déjà il y a vingt-cinq siècles »⁸ et soulignait ainsi l'hellénocentrisme qui prédomine dans les réflexions sur le mythe et dans l'emploi de ce terme. On pourrait ajouter que dans la langue égyptienne, l'équivalent du mot « mythe » n'est pas attesté⁹. C'est de cet hellénocentrisme que les études sur la mythologie de l'Égypte ont tenté de se déprendre, utilisant ce terme, dérivé du grec *mythos*, en soulignant l'inadéquation dans le cadre égyptien : on en retrouvera l'historiographie dans la présentation de Youri Volokhine dans ce numéro.
- 4 L'organisation en récit des histoires qui concernent les dieux, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre d'Hésiode, a sans doute fondé la naissance de la mythologie grecque. Il s'agit d'un travail de mise en ordre discursif (*logos*) qui trouve une forme de parallèle dans les premières discussions philosophiques pour s'émanciper des dieux. Là où les poètes mettent en récit les histoires des dieux et leur impriment un ordre, le plus souvent narratif, les philosophes présocratiques font de la religion l'objet de théories et d'une réflexion critique¹⁰ : sans nier l'existence des dieux, ils questionnent la fonction du discours mythique et son rapport à la connaissance du monde. Mythologie et philosophie se présentent donc toutes deux comme une forme de savoir sur le monde, la deuxième se distinguant de la première non pas par un rapport plus fort à la vérité, mais par une attitude différente, une manière différente de « poser les questions »¹¹ : la première privilégie la métaphore, la deuxième l'attitude critique. En Égypte, au contraire, il n'existe pas de tel système mythologique qui articule entre elles des histoires relatives aux dieux, et il n'existe guère non plus de réflexion critique à leur sujet. Les mythes égyptiens qui présentent un caractère narratif, avec un début et une fin, sont très rares : ainsi le mythe considéré en tant que récit fini, dont la finalité serait uniquement celle de raconter une histoire, n'existe pas.

La narrativité des mythes en Égypte : un bref état de la question

- 5 Cette rareté des mythes narratifs a été remarquée depuis plusieurs années dans l'égyptologie¹², et est rappelée dans ce recueil par la contribution de Dimitri Meeks. Schott fut le premier à affirmer l'absence de mythes à l'époque prédynastique, considérant qu'il fallait remonter au moins aux *Textes des Pyramides* pour en trouver des

traces sous la forme d'allusions, d'extraits ou de citations : ces témoignages indiqueraient déjà d'une façon implicite, selon lui, l'existence du mythe en tant qu'histoire cohérente¹³.

- 6 Jan Assmann critique au contraire cette interprétation, arguant qu'il n'y aurait pas dans les *Textes des Pyramides* une structure fixe qui nous permette de supposer l'existence de récits longs et cohérents. Une cohérence narrative et une mise en scène des événements décrits dans un temps révolu constituent les deux critères nécessaires, aux yeux d'Assmann, pour identifier un mythe : du fait de l'absence de ces deux éléments dans les textes de l'Ancien Empire, il ne reconnaît pas l'existence des mythes avant le Moyen Empire¹⁴. Pour décrire les rapports existant entre les dieux dans les périodes où le mythe n'est pas attesté, Assmann invente le terme de « constellation » : ce mot désigne des groupes de dieux dont les relations ne sont pas encore structurées selon un récit cohérent situé dans un passé mythique, mais seulement selon une simple association temporaire¹⁵. Dans son étude, Assmann établit également une distinction entre l'événement mythique originel sous-jacent à tout récit, qu'il appelle « génotexte », et les différentes formes à travers lesquelles cet événement peut être actualisé et transmis, le « phénotexte »¹⁶. Les différentes formes selon lesquelles le génotexte peut se décliner, comme par exemple un récit écrit ou une séquence d'images, dépendent de la fonction que le phénotexte revêt dans un contexte donné, comme par exemple celui du rituel. La narrativité du mythe se serait ainsi développée dans le but de (re)donner un sens aux rituels dont la signification était devenue obscure.
- 7 La vision d'Assmann a été critiquée par John Baines dans ses travaux sur les premières utilisations de l'écriture et sur la notion de *decorum*, qui concerne ce qui pouvait être mis par écrit, les personnes qui avaient cette prérogative, les lieux et les circonstances dans lesquels cela était possible¹⁷. L'auteur arrive à la conclusion qu'à l'époque où, selon Assmann, le mythe n'existait pas encore, des récits mythiques oraux auraient en réalité existé. Il y a une différence entre un mythe et son actualisation en un texte, parce que les textes ont des types de tradition qui leur sont propres, tandis que la transmission d'un mythe, notamment lorsqu'il s'agit du domaine de l'oralité, est bien plus fluide. La forme écrite que ces récits pouvaient assumer varie avec le temps : à l'Ancien et au Moyen Empire, la narration reste un genre de l'oralité, tandis qu'à l'écrit des formes picturales et des genres textuels différents auraient été appréciés et valorisés davantage¹⁸. Les Égyptiens ont donc préféré des formes autres que narratives pour transmettre la matière mythique, mais cela n'implique pas que les mythes aient été absents avant le début du Nouvel Empire. L'actualisation littéraire d'un mythe ne constitue qu'une possibilité parmi d'autres de le consigner à l'écrit, mais elle a été considérée comme un moyen culturellement moins élevé pour la transmission des croyances et des valeurs que d'autres traces écrites, telles que les listes par exemple, qui avaient un potentiel différent des formes narratives¹⁹.
- 8 L'indissociabilité entre mythe et narration, postulat fréquent dans les études sur la mythologie, s'accorde donc mal au cas égyptien. Mais en vérité, on peut s'interroger sur sa pertinence même dans le monde grec, et John Scheid et Jesper Svenbro ont bien mis en évidence le danger qu'il y aurait à cantonner la mythologie « au seul domaine des récits : les informations dont elle tient compte dans ses analyses sont de provenance trop hétérogène pour que l'on puisse croire à une hégémonie absolue du narratif dans le domaine de la mythologie »²⁰. Ils insistent bien au contraire sur la richesse de la

matière mythique, en définissant le mythe non pas comme un récit, mais comme « une simple *concaténation de catégories*, (...) concaténation grâce à laquelle il devient possible, à l'intérieur d'une culture donnée, d'engendrer des récits mythiques, des images et des rituels dans les champs qui sont les leurs propres »²¹.

La structure des mythes égyptiens : une adaptabilité fonctionnelle

- 9 Les mythes ne possédaient donc pas nécessairement de formes stables – certes, la stabilité peut être plus forte lorsqu'a lieu une mise en récit, mais cela n'empêche pas toutefois, dans le domaine grec comme égyptien, l'existence de variantes nombreuses : c'est la fonction que le mythe adopte, dans un contexte donné, qui est capitale dans la détermination de la forme que l'énoncé mythique adopte. C'est ce que Claude Traunecker appelle, dans un autre contexte, « la théologie appliquée »²². Ce postulat est au fondement des travaux de Katja Goebis²³. La fonction du texte dans lequel est mobilisé un énoncé mythique exerce donc une contrainte sur la forme que prend cet énoncé, mais cela n'empêche pas l'existence d'un fonds mythique, lui-même indépendant des emplois et des applications qui en sont faits selon les contextes ; seules les attestations de cette gamme d'utilisation restent soumises aux aléas de la transmission textuelle. Autrement dit, la même matière mythique, selon le contexte, peut servir un propos et assumer une signification différents. C'est ce que démontre la contribution de Katja Goebis et John Baines dans ce volume. Il devait exister une grande variété de mythes à partir desquels s'opérait une sélection ; la structure et les acteurs de ces mythes n'étaient pas nécessairement figés²⁴. La véritable nature et la fonction ultime du mythe égyptien résident précisément dans cette plasticité : les textes ne sont qu'une des possibles actualisations du mythe et c'est probablement la raison pour laquelle les mythes n'ont reçu que très tardivement dans l'histoire égyptienne une forme narrative. Incorporer le mythe dans une structure fixe et cohérente, comme celle d'un récit, contribue à le figer, le stabiliser, et finit inévitablement par hiérarchiser les versions d'un mythe²⁵. Là encore, un retour critique sur le supposé modèle grec du « mythe » peut s'avérer utile : certes, le mot grec *mythos* signifie « récit », mais comme l'a souligné Roland Barthes et le rappellent Scheid et Svenbro, il signifie avant tout « parole », et même « proposition »²⁶. Dans son essence même, le mythe consiste en « une "proposition" simple, génératrice de récits, d'images et de rituels. Et d'exégèse, faut-il ajouter »²⁷.

Mythe et étologie : les mythes égyptiens comme connaissance explicative

- 10 L'absence de contours définis du mythe égyptien, également soulignée par Susanne Bickel, la conduit à considérer le mythe comme un ensemble de connaissances relatives à une question²⁸ : dans la mesure où il n'y a pas une seule façon d'y apporter une réponse, et que plusieurs solutions peuvent être valables en même temps, le mythe se compose d'un nombre théoriquement infini d'images qui expliquent une situation donnée²⁹. Cette multiplicité de réponses explique que le mythe ne se laisse pas enclore dans une forme strictement narrative, la multiplicité des approches empêchant de fait la rédaction d'un seul récit cohérent : le mythe est donc un instrument de réflexion

permettant d'exprimer une pensée conceptuelle, et par conséquent, il est indépendant d'une forme ou d'un genre littéraire³⁰.

- 11 Cette réflexion dont le mythe est porteur se concentre sur l'explication de la réalité physique et sociale du monde. Ainsi une des caractéristiques principales du mythe égyptien réside-t-elle dans sa nature étiologique, car il offre une connaissance explicative sur ce qu'est le monde environnant. Les mythes racontent comment « quelque chose » est venu à l'existence et ils offrent donc une explication du monde et de son fonctionnement. Pour ce faire, il arrive que la structure du mythe s'apparente à celle d'un récit : le mythe étiologique, en effet, donne, sous la forme d'une narration se déroulant dans le passé, les raisons de l'existence des dieux, d'un aspect particulier du cosmos, des *res sacrae* d'une métropole ou des divisions politiques de l'Égypte. L'étiologie est plus particulièrement attestée comme forme de prédilection du mythe dans les traités de science sacerdotale et dans les manuels mythologiques égyptiens³¹. Dans ce type de documents, qui datent des époques les plus tardives de l'histoire de l'Égypte, l'étiologie, par le recours à la paronomase, permet de créer une connexion entre le présent et un passé lointain³². Ce lien passe par l'explication, l'interprétation ou la réinterprétation de l'origine des noms des dieux, des lieux, du monde animal ou végétal, comme l'illustre la contribution de Laurent Coulon dans ce volume. Le travail des hiérogammates aboutirait ainsi, pour reprendre l'expression d'Assmann, à une « canonisation » de la culture de l'Égypte³³.

Le *mythos* comme *logos* : les mythes égyptiens comme instruments cognitifs

- 12 Le mythe n'est donc pas seulement une des catégories du discours culturel, mais peut également être considéré comme un « outil cognitif »³⁴. Les sciences cognitives ont démontré que la nature des images, au sens propre ou figuré, est beaucoup plus ambiguë et flexible que celle des mots. Or, comme il a été remarqué, la flexibilité est une des caractéristiques principales du mythe égyptien, qui doit pouvoir s'adapter à des contextes différents. La mémoire par ailleurs fonctionne mieux si l'objet dont elle doit se souvenir est encodé visuellement et non seulement verbalement³⁵. Les éléments constitutifs du mythe, les mythèmes³⁶, peuvent donc être extraits sous la forme de prototypes, métaphores ou icônes pour inscrire les éléments de base des connaissances culturelles, mais ils peuvent aussi se développer dans une forme narrative.
- 13 Si le récit n'est pas une forme exclusive que prend le mythe, on peut néanmoins reconnaître qu'il ne fait pas sens de séparer radicalement mythe et narrativité. Les sciences cognitives ont montré que les séquences narratives permettent de relier plus facilement entre eux différents éléments et de mieux se les remémorer. Si les éléments du mythe sont insérés dans une histoire, il est donc plus aisé de s'en souvenir : l'utilisation des mythes peut donc être considérée, dans certains contextes, comme un moyen mnémotechnique, qui dès lors s'appuie sur un cadre narratif sous-jacent. Le mythe peut alors être considéré comme un instrument cognitif capable de transcrire et d'interpréter des connaissances sur le monde : en ce sens, il ne se situe pas en opposition au *logos*, la raison organisatrice et explicatrice de l'univers, mais il remplit les mêmes fonctions³⁷.

La valeur sociale des mythes : une connaissance partagée et efficace

- 14 Le mythe se définit donc par le savoir qu'il apporte, car le mythe est avant tout un savoir partagé : ainsi doit-il être pertinent par rapport aux codes symboliques de la culture dans laquelle il se trouve³⁸. À cette valeur culturelle s'ajoute aussi une valeur sociale, parce que le mythe non seulement explique le monde, mais renforce en même temps les liens des membres de la communauté dans laquelle il se diffuse. Ainsi, le lecteur ou l'auditeur est moins invité à croire dans le mythe qu'à le connaître³⁹. Cette connaissance partagée dépasse le cercle de ceux qui y adhèrent, et l'usage qu'ont pu faire les milieux chrétiens de l'Antiquité tardive, comme le souligne la contribution de Francesco Massa dans ce volume, montre combien, au-delà des ressorts de la polémique religieuse, la matière mythique égyptienne était un patrimoine commun aux milieux païens et chrétiens, combien elle relevait d'une culture commune.
- 15 Pour revenir au parallèle, que nous proposons au début de cette contribution, entre la mythologie et la philosophie, on pourrait s'interroger sur l'apport spécifique de la première, tant il apparaît que nous avons là affaire à deux « savoirs partagés » sur le monde. Le ressort du mythe n'est pas celui de la mise à distance critique, il est celui de l'« efficacité symbolique », pour reprendre une formule de Claude Lévi-Strauss⁴⁰. Dans une étude qu'il consacre à une longue incantation recueillie dans sa tribu par l'Indien Cuna Guillermo Haya, sur le territoire de la République de Panama, il démontre que l'usage de cette incantation par le chamane dans le cadre d'un accouchement difficile permet de transposer une situation réelle, banale mais intense, en un théâtre mythique : les organes internes de la parturiente deviennent progressivement les acteurs du mythe de Muu, puissance responsable de la formation du fœtus, mythe qui se déroule désormais dans le corps même de la femme. Le chamane tire parti de l'état particulier de sa patiente, soumise à une souffrance extraordinaire pour lui faire en quelque sorte visualiser l'événement dont elle est le théâtre et imposer ses conditions aux puissances à l'œuvre en donnant un sens à l'expérience traumatisante. *In fine*, en termes concrets, compréhensibles pour la femme, le récit « permet de détailler un itinéraire compliqué, véritable anatomie mythique correspondant moins à la structure réelle des organes génitaux, qu'à une sorte de géographie affective, identifiant chaque point de résistance et chaque élancement. (...) Le tableau du monde utérin, tout peuplé de monstres fantastiques et d'animaux féroces, est justiciable de la même interprétation, directement confirmée d'ailleurs par l'informateur indigène : ce sont, dit-il, "les animaux qui accroissent les maux de la femme en travail", c'est-à-dire les douleurs elles-mêmes, personnifiées. Et ici encore, le chant semble avoir pour but principal de les décrire à la malade et de les lui nommer, de les lui présenter sous une forme qui puisse être appréhendée par la pensée consciente ou inconsciente »⁴¹.
- 16 Le mythe égyptien se décline, se donne à voir et à entendre et s'active dans des objets, des gestes du quotidien ou du rituel, dans des récits ou des formules accompagnant les moments cruciaux de l'existence (rites de passage, rites de naissance ou formules funéraires) et les transitions délicates de l'année ou des saisons, conférant un sens, disponible pour chacun, à un monde dont la cohérence semble sans cesse remise en cause par les forces du chaos. Face à des souffrances ou des événements incohérents, arbitraires, qui « constituent un élément étranger à son système », l'individu puise dans le mythe la ressource pour les « replacer dans un ensemble où tout se tient »⁴².

Remerciements

- 17 Dans le présent numéro, qui fait suite à une journée d'études organisée dans le cadre de l'Atelier Aigyptos⁴³ le 26 novembre 2016, dans les locaux de l'École Pratique des Hautes Études, différents chercheurs ont été invités à livrer leurs réflexions sur les spécificités de la « manière égyptienne de faire du mythe » et à prendre part au dialogue toujours en cours chez les historiens des religions sur la définition même du Mythe/mythe. Sans clore ce débat, nous avons cherché à faire un bilan de nos connaissances, nos points d'accord et nos divergences dans l'approche d'un mythe égyptien dont le caractère insaisissable a souvent été souligné. À l'issue de ce numéro, nous avons jugé utile de proposer une bibliographie indicative sur le mythe égyptien, enrichie par les différents contributeurs.
- 18 Nous tenons enfin à remercier Andréas Stauder, Laurent Coulon, Christiane Zivie-Coche, Jean-Luc Fournet et Michel Chauveau pour l'accueil indéfectible que les chercheurs de l'Atelier ont toujours rencontré à l'École Pratique ; Françoise Dunand, Dorothée Elwart, Philippe Matthey et encore Christiane Zivie-Coche pour leurs interventions lors de cette journée, et le public d'égyptologues et d'hellénistes qui a chaleureusement participé à ces échanges, dont nous espérons que ce numéro est le juste reflet. Un grand merci également à Charles Amiel, qui nous a fait confiance en accueillant ce collectif dans la *Revue de l'histoire des religions*.

NOTES

1. Plutarque, *Isis et Osiris*, 11 (traduction de Christian Froidefond, *Œuvres morales V/2*, Paris, Les Belles Lettres, 1988).
2. Plutarque, *Isis et Osiris*, 2.
3. Plutarque, *Isis et Osiris*, 36 (traduction de Christian Froidefond modifiée).
4. Sur le rapport entre mythe et fiction, nous renvoyons aux travaux de Jean-Marie Schaeffer sur la fiction et en particulier ses réflexions sur la feintise : Jean-Marie Schaeffer, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, « Les vérités de la fiction », n° 175-176, 2005, p. 19-36 ; voir également les remarques éclairantes de Charles Delattre, « Introduction », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. Danièle Auger et Charles Delattre, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2010, p. 11-19.
5. Plutarque, *Isis et Osiris*, 3.
6. Les égyptologues n'ont pas fait autre chose dans leur présentation des mythes égyptiens, souvent synthétisés en une narration par ailleurs introuvable telle quelle dans les sources : voir par exemple la reconstitution des mythes cosmogoniques par Serge Sauneron et Jean Yoyotte, « La naissance du monde en Égypte ancienne », *La naissance du monde*, Paris, Le Seuil (« Sources orientales », t. 1), 1959, p. 17-91, ou encore Dimitri Meeks, Christine Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993, *passim*.
7. La mythologie égyptienne n'est pas la seule à en pâtir et, de la même manière, l'existence même d'une mythologie romaine a souvent été remise en question par les historiens des

religions, inspirant à Mary Beard cette réflexion : si l'on ne trouve pas de mythes à Rome, c'est sans doute parce que l'on recherche en réalité des mythes grecs à Rome... Voir Mary Beard, « Dumézil, la déclamation et les problèmes de définition », *Europe*, t. 904-905, août-septembre 2004 (« Mythe et mythologie dans l'antiquité gréco-romaine »), p. 190-218 ; voir sur ce point Gaëlle Tallet, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. D. Auger et Ch. Delattre, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2010, p. 399-425 ; et le chapitre de Dimitri Meeks, « C'est la faute à Plutarque », *Les Égyptiens et leurs mythes. Appréhender un polythéisme*, Paris, Louvre éditions (« La chaire du Musée du Louvre »), à paraître en octobre 2018.

8. Mircea Eliade, « MYTHE. Approche d'une définition », *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique II*, éd. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, p. 1392.

9. Emma Brunner-Traut, *Lexikon der Ägyptologie*, t. IV, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, s.v. « Mythos », col. 277-286.

10. Walter Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, Picard, 2011, p. 402 (traduction de Pierre Bonnechère) ; Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Die Religionen des Alten Ägypten*, Stuttgart, Kohlhammer (« Die Religionen des Menschheit », t. 8), 2013, p. 162-163 ; voir également Jean-Marc Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 54-69.

11. W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, p. 402.

12. Pour un état de la question, cf. Jens Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of Delta and related texts*, Université de Copenhague, 2014, thèse de doctorat en ligne sur le portail academia.edu : <<https://independent.academia.edu/JensJoergensen/Thesis>>.

13. Siegfried Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (« Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », t. 15), 1945.

14. Jan Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 25, 1977, p. 7-43 et aussi Jan Assmann, « Die Zeugung des Sohnes : Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, éd. Jan Assmann, Walter Burkert et Fritz Stolz, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 48), 1982, p. 13-61.

15. J. Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », p. 39-41 et *id.*, « Die Zeugung des Sohnes », p. 39-40.

16. J. Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », p. 37-39 ; pour une distinction similaire entre le MYTHE, considéré comme « un pan du savoir global », et le mythe, une de ses possibles actualisations, cf. aussi Pascal Vernus, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Plon, 2009, s.v. « Mythe », p. 654-659.

17. John Baines, « Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum », *Journal of the American Research Center in Egypt*, t. 27, 1990, p. 1-23.

18. John Baines, « Egyptian Myth and Discourse ; Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Records », *Journal of Near Eastern Studies*, t. 50, 1991, p. 81-105.

19. John Baines, « Myth and Literature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 361-377.

20. John Scheid, Jesper Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance, 2003², p. 8.

21. John Scheid, Jesper Svenbro, *ibid.*

22. Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 78.

23. Katja Goebis, « A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59.

24. K. Goebis, *ibid.*, p. 34-38.

25. Katja Goebis, p. 58-59. Dans la même perspective, on notera la dimension performative et improvisatoire du mythe dans les épopées grecques archaïques, soumises aux exigences du public devant lequel elles étaient déclamées : « (le mythe) n'est pas lié à des formes durcies et rigidifiées par une autorité canonique, mais est mobile, fluide et libre de répondre à l'expérience changeante du monde » (John Gould, « On Making Sense of Greek Religion », *Greek Religion and Society*, éd. Patricia Easterling et John V. Muir, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1-33 et 219-221) ; voir également Jan Bremmer, « What is a Greek Myth? », *Interpretations of Greek Mythology*, éd. J. Bremmer, Londres, Routledge, 1987, p. 1-9.
26. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 215 ; John Scheid, Jesper Svenbro, *Le métier de Zeus.*, p. 9.
27. John Scheid, Jesper Svenbro, *ibid.*
28. Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 134), 1994, p. 265-283.
29. Susanne Bickel, p. 272-274.
30. Susanne Bickel, p. 277-278.
31. Jens Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 23-36.
32. Philippe Derchain, « Théologie et littérature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 354-356 ; cf. aussi Antonio Loprieno, *La pensée et l'écriture : pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne. Quatre séminaires à l'École Pratique des Hautes Études*, Paris, Cybèle, 2001, p. 144.
33. Jan Assmann, « Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität », *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen*, éd. Jürgen Osing, Erland Kolding Nielsen, Copenhagen, Museum Tusulanum Press (« The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies, Publications », t. 13), 1992, p. 9-25. Comme le soulignait Christiane Zivie-Coche lors des discussions qui ont servi de matière à ce recueil, il s'agit plutôt de mouvements, récurrents au cours de l'histoire égyptienne, de « régularisation » des formes, qu'il s'agisse du développement de triades divines artificielles ou de démarches de normalisation du *Livre des morts* ; cette dynamique cohabite néanmoins avec un foisonnement presque illimité des développements et créations appartenant au domaine du mythe, dans les temples « ptolémaïques » et dans les textes et images de papyrus comme le *Livre du Fayoum*. Voir également ses remarques : Christiane Zivie-Coche, « L'ogdoade d'Hermopolis à Thèbes et ailleurs. L'invention d'un mythe », *Egitto e Vicino Oriente*, t. 39, 2016, p. 57-90, ici p. 79.
34. Katja Goebis, « Egyptian Mythos as Logos : an Attempt at a Redefinition of 'Mythical Thinking' », *Decorum and Experience. Essays in Ancient Culture for John Baines*, éd. Elizabeth Frood, Angela McDonald, Oxford, Griffith Institute, 2013, p. 127-134.
35. Katja Goebis, *ibid.*, p. 127-128.
36. À propos des mythes, cf. en dernier lieu la contribution de John Baines et Katja Goebis dans ce volume.
37. K. Goebis, « Egyptian Mythos as Logos », p. 132-133.
38. Christian Jacob, « Compte rendu de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 20,5 cm, 164 p. », *Revue de l'histoire des religions*, t. 202, n° 2, 1985, p. 164.
39. *Ibid.*, p. 165.
40. Claude Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (repr. Pocket, 1985), p. 213-234.
41. Cl. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 223-224.
42. Cl. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 226.

43. L'association « L'Atelier Aigyptos » réunit des chercheurs spécialisés dans l'histoire et la philologie de l'Égypte tardive et propose chaque année une réflexion pluri-disciplinaire sur une question d'histoire économique, religieuse, politique ou culturelle.

AUTEURS

LORENZO MEDINI

Institut français d'archéologie orientale
lmedini[at]ifao.egnet.net

GAËLLE TALLET

Université de Limoges
gaille.tallet[at]unilim.fr

Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?

Did the Egyptians know they had myths?

Dimitri Meeks

- 1 La première question que l'on devrait se poser lorsqu'on envisage d'étudier une réalité propre à une culture différente de la nôtre, spécialement une culture éloignée de nous dans le temps, est : comment cette culture a-t-elle, elle-même, perçu cette réalité ? Les réponses, souvent très évasives, que nous pouvons éventuellement recueillir sont toujours un guide précieux dans notre démarche pour apporter une réponse aussi peu subjective que possible à notre curiosité. Toutefois la distance entre notre culture et celle que nous voulons étudier, tant sur le plan conceptuel que symbolique, fait que la culture visée ne peut nous apporter aucune réponse, du moins en rapport avec la perception *a priori* que nous avons du sens de la question posée. Dans ce cas, doit-on pour autant abandonner notre quête ? Sans doute non, mais nous devons alors nous préserver d'un écueil majeur, bien connu, mais généralement relégué au catalogue des évidences que l'on a forcément intégrées : l'ethnocentrisme. Comment étudier une réalité qui nous intéresse au plus haut point, mais qui est couverte par un silence, un non-dit, voire une non pertinence ? Une réflexion préalable sur le but que nous voulons atteindre est alors nécessaire. Cherchons-nous à confronter ce que nous définissons *a priori* comme « mythe » à telle ou telle théorie proposée par tel ou tel mythologue, ou bien cherchons-nous à jeter une lumière, même ténue, même modeste, sur ce que fut la pensée d'une culture disparue ? Les deux démarches me paraissent incompatibles : la théorisation est toujours ethnocentrique, surtout si on la pose en préalable. Sans doute, toute recherche vise à théoriser et normaliser, le savoir qui s'élabore bâtit toujours une structure. Mais, si l'on doit se résoudre à théoriser un phénomène, on ne peut le faire qu'*a posteriori*, une fois qu'un ensemble cohérent de recherches menées sur une longue durée conduit à discerner certaines constantes qui, dans le cas qui nous occupe, ne serviront de toute façon qu'à proposer l'embryon d'une architecture.
- 2 Nos vocables « religion »¹, « foi »², « mythe »³ n'ont pas d'équivalents dans la langue égyptienne antique. Par leur étymologie, ils appartiennent à des époques postérieures

et ne peuvent être utilisés rétroactivement que par pure commodité. Dans nos recherches, le « mythe » est un outil conceptuel créé par le positivisme du XIX^e siècle pour désigner les croyances fabuleuses relatives au monde divin des religions qui n'appartiennent pas aux monothéismes contemporains. En d'autres termes le « mythe » désigne ce en quoi nous ne pouvons pas croire et qui est, de ce fait, quelque chose de primitif que nous abordons plus par curiosité intellectuelle que par empathie. Dans son introduction à la religion des Égyptiens, Adolf Erman écrivait :

« Une chose rend malaisée notre juste appréciation de la religion égyptienne : elle entraîne derrière elle, du moins dans sa forme officielle, toutes les sottises de ses débuts ; on ne peut vraiment pas s'enthousiasmer pour une telle barbarie. Celle-ci surgit pour nous au premier plan, mais en réalité, pour les Égyptiens d'une époque plus évoluée, elle ne constituait qu'un arrière-plan dont l'importance ne dépassait pas l'importance que d'autres religions attachent aux dogmes apportés par la tradition »⁴.

3 Absence d'empathie, un premier plan qui dissimule une sorte de proto-monothéisme plus acceptable pour un esprit moderne, ont longtemps servi de présupposé à l'analyse du fait religieux égyptien.

4 Sans doute, aujourd'hui les choses ont beaucoup évolué, mais on se libère difficilement de la vision théorique qui juxtapose, voire oppose, réel et imaginaire dans ce qu'expriment ce que nous appelons les mythes. Il s'agit là de notre vision propre. Dans un ouvrage récemment publié, Maurice Godelier ne manque pas de remettre les mythes à leur juste place dans la perception des cultures que nous étudions :

« Les mythes ne sont pas des contes de fées ni des histoires pour émerveiller ou effrayer les enfants. Les mythes sont des récits qui prétendent faire accéder les individus à la découverte d'une Supra-Réalité qui est présente depuis les origines de l'Humanité mais qui ne se dévoile plus aux yeux de tous mais seulement de certains. Les mythes sont donc des discours de vérité, des croyances qui doivent être reçues et vécues comme vraies »⁵.

5 Dans cette citation, deux points sont importants : les mythes devraient être des « récits » et leur contenu, révélerait une Supra-Réalité, accessible seulement à « certains ». C'est poser que les mythes, en Égypte par exemple, ne sont l'affaire que de lettrés possédant, seuls, le savoir dévoilé par les textes. Par comparaison avec nos religions contemporaines, on admettra aisément que le prêtre ayant derrière lui de nombreuses années de séminaire aura une connaissance bien plus poussée des données théologiques de sa religion que ses ouailles ou que l'homme de la rue pour qui la religion serait une préoccupation lointaine. Tous n'auront pas lu les textes fondateurs avec la même attention, ni avec le même regard, pour autant qu'ils les lisent. Mais une telle comparaison occulterait quelques questions fondamentales : celle du statut de la croyance par rapport au vécu quotidien de l'ensemble la société égyptienne et donc la transmission des fondamentaux théologiques les plus simples vers ceux – nombreux – qui ne lisent ni n'écrivent. De plus, quelle est la spécificité imprimée par une religion polythéiste aux structures théologiques qui la charpentent ? Maurice Godelier parle en anthropologue qui peut dialoguer avec les pratiquants des systèmes religieux qu'il étudie. Nous ne le pouvons pas. Quelle que soit l'empathie que nous manifestions envers la religion égyptienne, il est extrêmement difficile de la faire sienne, sans y croire, à moins de tomber dans une sorte d'ésotérisme hors du temps et hors de toute réalité connaissable. L'empathie évoquée ici n'a rien d'émotionnel. Elle doit seulement permettre de partir à la recherche de l'autre sans s'identifier à lui ou le ramener à soi,

pour en avoir une connaissance aussi éclairée que possible. Elle doit servir d'outil d'analyse dans une approche anthropologique⁶.

- 6 On aura remarqué que je suis passé du « mythe » à la « théologie ». C'est qu'en effet le terme de « mythe » a été emprunté au grec sur la base, pourrait-on dire, d'un malentendu. Marcel Detienne et d'autres après lui l'ont montré⁷. Il véhicule, même à notre corps défendant, des connotations où l'absurde, l'in vraisemblable ancrent le mythe non pas en Égypte, mais chez nous, dans notre monde contemporain avec ses modes de pensée. Notre vocabulaire d'ailleurs en témoigne. Pourquoi parlons-nous du *Conte d'Horus et Seth*, d'une part et, d'autre part, du *Mythe de la vache du ciel* ? Cette distinction ne figure pas dans les textes, c'est nous qui prenons cette décision de façon arbitraire. Quelle en serait l'origine ? Le *Conte d'Horus et Seth* nous est connu par un seul document ayant appartenu à un ensemble constitué par un lettré, une bibliothèque où se mêlent des ouvrages profanes et d'autres où les données religieuses tiennent une place importante. Les versions du *Mythe de la vache du ciel* sont inscrites dans certaines tombes royales de l'époque ramesside. Le contexte a donc joué, alors qu'Anthony Spalinger a bien montré que le *Mythe*, comme le *Conte*, présente toutes les caractéristiques d'un texte littéraire⁸. D'ailleurs, un texte comme l'*Hymne au Nil*, bien qu'étant religieux, puisque le premier mot en est *dw3* « adorer », connu par de multiples copies scolaires, n'en est pas moins un texte littéraire. Notre distinction entre littérature religieuse et littérature profane est sans doute dans certains cas trop rigide⁹. La présence de divinités dans un récit n'en fait pas pour autant un traité mythologique.
- 7 Pour revenir au problème des croyances religieuses, de leur fondement et de leur cohésion, on devra d'abord admettre que la religion égyptienne était une pour toute la société. On ne peut guère penser que les croyances étaient différentes selon les couches de celle-ci, la différence de niveau dans la connaissance et la compréhension des données théologiques ne pouvant suffire à créer des groupes aux croyances disparates. Si le cœur des temples n'était pas accessible aux simples fidèles, tous, en revanche, pouvaient participer aux cérémonies et festivités se déroulant au dehors¹⁰. La cohésion sociale exige que prêtres et fidèles, même les moins lettrés d'entre eux, aient eu une sorte de lieu commun des connaissances théologiques, aussi réduites soient-elles, qui permettait aux plus humbles d'adhérer aux pratiques les plus élaborées du clergé. On peut, bien sûr, évoquer l'exemple de la communauté de Deir el-Médineh, au Nouvel Empire, où la présence de cultes dits populaires est manifeste. Mais cette société était constituée d'un nombre appréciable de personnes sachant lire et écrire et on ne peut la considérer comme illustrant une réalité parfaitement identique à celle de la population illettrée.
- 8 Mais alors comment se transmettaient les éléments de base de la théologie là où l'écriture était inopérante ? La question est d'autant plus importante qu'elle concerne un nombre élevé, voire très élevé, d'individus de la société et alors que l'écriture était considérée, par les élites, comme un des éléments du sacré. L'adhésion de tous à une foi commune n'a pu se faire sans une certaine forme d'oralité qui n'aurait alors pas concerné la seule population des illettrés. Sinon ceux de l'intérieur du temple et ceux de l'extérieur se seraient retrouvés en état de rupture, sans communication possible. Toutefois discerner les pratiques orales de transmission des connaissances dans une culture du passé où l'écrit était réservé à une élite demeure très difficile, voire impossible¹¹. Le rôle de la famille dans l'apprentissage en général, mais plus

particulièrement dans l'apprentissage des fondamentaux des croyances et pratiques religieuses, a dû être essentiel¹².

- 9 Lorsque nous recherchons les mythes, que nous étudions les mythes, nous ne considérons qu'une part infime de la société et laissons à l'écart la foi et la religiosité du plus grand nombre. En fait le mythe écrit n'est pas un mythe, mais un récit littéraire incluant des éléments de la vie des dieux comme ressort de l'action. La littérature démotique, qui commence à être mieux connue, même si beaucoup de compositions ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire, nous montre combien l'intervention divine dans les péripéties humaines était un thème récurrent, presque naturel oserait-on dire. Est-ce précisément ce genre de textes, lus publiquement, qui auraient véhiculé les principaux éléments des croyances communes ? Ce ne peut être qu'une simple hypothèse.

- 10 Si nous connaissons l'existence des écoles de scribes, nous ne savons pas si elles pouvaient servir aussi d'écoles théologiques. Cela était sans doute vrai dans les temples, comme le montre ce qui a pu subsister des bibliothèques antiques (Éléphantine, Tebtynis). Mais le savoir qui y était enseigné était-il aussi rigoureux, pointilleux que celui propre aux grandes religions contemporaines du Livre, où le texte révélé est intangible ? Certainement non. La spécificité du polythéisme fait qu'il n'était sans doute pas approprié d'apprendre, de scruter des textes élaborés et figés, proposant une explication unique et définitive de la nature des choses et de leur origine. Un même phénomène, les phases de la lune par exemple, ne pouvait se réduire à une explication unique : trop de dieux – et pas seulement Thot – étaient directement ou indirectement concernés et cela en des lieux différents du territoire égyptien. Chaque dieu en chaque lieu avait, non pas son mythe local, mais sa proposition théologique qui venait, ou même devait, en accompagner bien d'autres¹³. Le mythe, tel que nous le concevons, n'est pas le moyen le plus adapté pour expliquer la diversité telle que perçue par les Égyptiens. Nous avons besoin du mythe parce que nous sommes depuis trop longtemps habitués à la transmission écrite. De ce fait, nous pensons parfois que le mythe ne peut véritablement apparaître qu'avec l'écriture et nous nous étonnons de ne pas le découvrir, tout fait, dès les premières périodes de l'histoire égyptienne. Dès les époques les plus reculées, il y a bien des milliers d'années, la religiosité est perceptible dans telle modeste relique accompagnant une sépulture, dans les peintures des cavernes. Cette religiosité suppose une foi, une croyance en quelque chose qui devait avoir pour support une élaboration mentale permettant d'expliquer la raison de gestes qui n'étaient pas gratuits.

- 11 Les Égyptiens ne connaissaient pas le mythe puisque c'est nous qui l'avons inventé pour la commodité de nos recherches. En parcourant les textes dans leur abondance et leur disparité, on discerne rapidement des expressions, des phrases clé, qui agissaient sans doute sur le lecteur de jadis comme un signal renvoyant à un contexte plus vaste bien connu de lui. Ces éléments, des « mythèmes », une fois confrontés entre eux, font apparaître des constantes que l'on peut regrouper selon les différents énoncés thématiques qu'ils comportent. Cette façon de procéder est évidemment longue et fastidieuse. Elle est aussi porteuse de résultats probants¹⁴.

- 12 Nous souhaitons trop souvent retrouver un ou des textes suivis, bien élaborés, conformément à notre propre conception du texte unique expliquant de façon non contradictoire ce que nous avons envie de connaître du monde qui nous entoure, celui que nous percevons et celui que nous devinons derrière les apparences. Le fait qu'une

réalité puisse faire en même temps l'objet d'un grand nombre d'explications divergentes, rarement conciliables, nous paraît relever d'une faiblesse conceptuelle inhérente à une pensée dite « primitive », prémoderne. Là où nous ne voyons le plus souvent qu'une juxtaposition de traditions diverses, d'interconnexions éventuelles tissées au cours de l'histoire sous l'influence du politique, nous devrions voir, plutôt, un entrelacs subtil de données théologiques qui, avec le recul, nous dévoile l'ensemble pluridimensionnel d'une réalité.

NOTES

1. Voir Maurice Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, t. 21, fasc. 2, 2003, p. 3-32.
2. Dans le cas qui nous occupe, il vaudrait mieux parler de piété, voir Bernard Mathieu, « Se souvenir de l'Occident (sH3 Jmnt.t) : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *Revue d'Égyptologie*, t. 42, 1991, p. 262-263 ; Claude Traunecker, « Manifestations de piété personnelle à Karnak », *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, t. 85, 1979, p. 22-31, parmi beaucoup d'autres.
3. Sur l'évolution du sens de ce terme, Claude Calame, « Mûthos, logos et histoire. Un usage du passé héroïque dans la rhétorique grecque », *L'Homme*, t. 38, 1998, p. 127-149.
4. Adolf Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, Payot, 1952, p. 17 (traduction de l'édition allemande de 1934).
5. Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, éditions du CNRS, 2015, p. 144-145.
6. Douglas Hollan, C. Jason Throop, « Whatever happened to Empathy?: Introduction », *Ethos*, t. 36, fasc. 4, 2008, p. 385-401.
7. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 92-112.
8. Anthony Spalinger, « The Destruction of Mankind: A transitional literary text », *Studien zur altägyptischen Kultur*, t. 28, 2000, p. 257-282.
9. Voir l'analyse de John Baines, « Myth and literature », *Ancient Egyptian Literature. History and forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », 10), 1996, p. 361-377.
10. Julia Dorothea Preisigke, « Kontakt zwischen Mensch und Gott. Bittplätze an den Außenseiten ägyptischer Tempel », *Gebauter Raum : Architektur - Landschaft - Mensch. Beiträge des fünften Münchener Arbeitskreises Junge Aegyptologie (MAJA 5)*, éd. Susanne Becke, Burkhard Backes, I-Ting Liao, Wiesbaden, Harrassowitz (« Göttinger Orientforschungen », 62), 2016, p. 165-180.
11. « Access to orality in premodern cultures is difficult or impossible; modelling of its role is essential » : John Baines, *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007, p. 171.
12. Voir Maria Michela Luiselli, « Tracing the Religion of the Voiceless. On Children's Religion in Pharaonic Egypt », *Fuzzy Boundaries. Festschrift für Antonio Loprieno*, éd. Hans Amstutz, Andreas Dorn et al., Hambourg, Widmaier Verlag, 2015, t. II, p. 641-654. Mais il s'agit encore de Deir el-Médineh dont le statut est particulier. Plus généralement : Francesca Prescendi, « Children and the Transmission of Religious Knowledge », *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, éd. Véronique Dasen, Thomas Späth, Oxford-New York-Auckland, Oxford University Press, 2010,

p. 73-93 ; Guy G. Stroumsa, « Religious Memory, between Orality and Writing », *Memory Studies*, t. 9, fasc. 3, 2016, p. 332-340.

13. Joachim Friedrich Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie ? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, t. 10, 2008, p. 5-29.

14. Katja Goebis, « A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59. J'ai suivi la même méthode en proposant un certain nombre de reconstitutions : Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, (« Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale », t. 125), 2006, p. 163-170.

RÉSUMÉS

Par « mythe » on entend communément un récit mettant en scène les dieux et leurs activités. L'Égypte ancienne possédait de tels récits, mais ils relèvent plutôt de la littérature de divertissement. Les mythes ne bénéficient presque jamais d'une transcription textuelle détaillée et se présentent essentiellement sous forme de fragments textuels, des « mythèmes », que l'on peut associer entre eux pour reconstruire un canevas narratif plus ou moins élaboré. Les prêtres, les lettrés ont puisé dans un vaste corpus de connaissances théologiques pour composer des textes de natures très diverses : manuels sacerdotaux, textes funéraires, rituels, hymnes et prières, etc., mais les Égyptiens n'ont jamais eu de mythes tels que nous les définissons, et n'ont jamais conçu qu'ils pouvaient en avoir.

The term “myth” is very commonly used to refer to a story about gods and their activities. Ancient Egyptians had such stories, but they belonged to the sphere of entertainment literature. Myths almost never benefited from a detailed textual transcription. They appear mainly as textual fragments, “mythemes”, that one can combine together to reconstruct a more or less elaborate narrative canvas. Priests and lettered persons drew from a vast corpus of theological knowledge to compose texts that were very different in nature: sacerdotal manuals, funerary texts, rituals, hymns and prayers, etc. Egyptians never had myths as we define them, and never conceived that they could have any.

AUTEUR

DIMITRI MEEKS

EA 4519 Égypte ancienne, archéologie, langue, religion
 (École Pratique des Hautes Études, PSL)
 dimitri.meeks[at]wanadoo.fr

À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens

Reflections on the construction of the discussions on Egyptian myths

Youri Volokhine

NOTE DE L'AUTEUR

Le présent texte est une version remaniée d'une contribution parue antérieurement : « À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens », *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, éd. Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat, *et al.*, Gollion, Infolio, 2014, p. 471-498. Je remercie les éditeurs qui m'ont autorisé à publier ici une nouvelle version de ce texte.

- 1 Aborder la question des mythes, voire d'une mythologie, en contexte polythéiste, est un exercice plus redoutable qu'il n'en a l'air de prime abord. Les hellénistes nous l'ont appris, à l'instar de Marcel Detienne : poser le mythe comme objet d'étude, une vieille affaire dans la pensée occidentale, demande quelques précautions. Très récemment, Philippe Matthey a montré toute l'actualité de la question à propos de plusieurs récentes publications ayant pour objet la mythologie grecque¹. L'objet du présent article est de se pencher sur un autre débat concernant le statut du mythe, celui qui s'énonce depuis le XIX^e siècle dans le cadre de l'égyptologie.

Le mythe comme objet de scandale ou de dédain

- 2 L'étude des mythes ne fut pas exempte de préjugés de la part des égyptologues, qui, jadis, semblaient parfois s'en méfier. Or, dans une certaine mesure, cette méfiance procédait d'un jugement en partie négatif sur le polythéisme égyptien dans son ensemble, que l'on tendait à considérer comme une masse confuse. On ne reviendra pas ici sur les travaux des exégètes de l'Europe moderne, qui avaient déjà centré une partie de leur réflexion sur une Égypte que l'on ne lisait encore qu'au travers des sources

classiques ou bibliques ; ni sur les efforts des philosophes des Lumières, ou des premiers égyptologues à la suite de Champollion ; mais commençons cavalièrement au début du xx^e siècle, moment où l'égyptologie a déjà bien forgé ses armes philologiques et constitué une bonne partie de son corpus : on y verra clairement se poser les données du problème. En 1905, Adolf Erman (1854-1937)², publie une imposante *Religion der Ägypter*, dans laquelle il exprime, dès la première page, un sentiment particulier sur l'objet de son étude :

« Une chose rend malaisée notre juste appréciation de la religion égyptienne : elle entraîne derrière elle, du moins dans sa forme officielle, toutes les sottises de ses débuts ; on ne peut vraiment demander à personne de s'enthousiasmer pour une telle barbarie. Celle-ci surgit pour nous au premier plan, mais en réalité, pour les Égyptiens d'une époque plus évoluée, elle ne constituait qu'un arrière-plan dont l'importance ne dépassait pas, dans leur véritable vie religieuse, l'importance que d'autres attachent aux dogmes apportés par la tradition³. »

- 3 Sans doute, en ce début du xx^e siècle, le monde du mythe et de la multitude des dieux – où l'étrangeté de la zoomorphie saute aux yeux – était-il encore pour ce grand philologue celui de l'aberration. Adolf Erman ne pouvait probablement pas admettre que ce monde apparemment confus soit pourtant aussi celui des sages prêtres égyptiens. Sous cet aspect, le brillant philologue n'était sans doute pas encore dégagé d'une très vieille fascination occidentale pour une secrète Égypte des mystères, celle des temples secrets, des prêtres reclus et des initiations, en contraste avec une Égypte insensée, celle de la zoomorphie divine et de la frénésie populaire, par exemple⁴. Une autre illustration que je souhaiterais donner de cette sorte de mouvement de recul face au foisonnement du polythéisme égyptien, concerne un autre ancien maître de la philologie égyptienne. Gustave Lefebvre (1879-1957), publiant en 1946 ses *Romans et contes*, considérait que :

« (les Égyptiens) ayant créé des dieux à leur propre image, (...) ont admis tout naturellement que ceux-ci menaient la même vie médiocre, pratiquaient les mêmes vertus moyennes, avaient les mêmes mœurs que l'humanité ; ils leur ont même supposé des vices que nous considérons généralement comme honteux⁵. »

- 4 Alors que, pour ce philologue (helléniste de formation), les Grecs auraient toujours conservé quelque respect par rapport à leurs dieux dans leur mythologie, les Égyptiens se seraient montrés irrespectueux et sarcastiques. On lirait même dans cette mythologie le récit d'actions indécentes « dignes de Rabelais », « ou de Boccace » ; ainsi, poursuit Gaston Lefebvre :

« On peut se demander quelle estime les Égyptiens, à toutes époques, avaient pour des dieux si vulgaires, en quoi consistait la piété des masses dont un tel conte faisait les délices, et si la religion ne se ramenait pas en définitive, pour la plupart des Égyptiens, à la croyance en l'efficacité de la magie⁶. »

- 5 La perspective qu'il défendait distingue la pieuse et intellectuelle religion de l'élite de la vulgaire et populaire magie, forme inférieure de la religion, bonne pour les masses. Cette querelle sur la valeur « religieuse » de la magie n'était pas neuve. Dans les systèmes d'interprétation du XIX^e, la magie tendait à apparaître comme une phase antérieure à la vraie religion. C'était l'opinion de James Frazer. Pour Émile Durkheim, la démarcation est différente : la magie était exclue de cette « église » qui représentait pour lui la religion communautaire. Or, tout se passe comme si l'objet « mythe » souffrait de façon analogue de préjugés du même acabit⁷. Dans le champ de l'égyptologie, cette manière de rejeter implicitement le mythe dans la « fable », ou de le subordonner à la magie, imprégnait encore assez profondément les théories des

savants de la première moitié du xx^e siècle. Ainsi, dans le célèbre manuel écrit par Étienne Drioton (1889-1961) – chanoine formé à la théologie au Vatican avant de devenir un brillant égyptologue – et Jacques Vandier (1904-1973), publié initialement en 1938 et souvent réimprimé depuis, considère-t-on qu’une haute doctrine, assimilée à une gnose monothéiste, était l’apanage de la haute classe en Égypte ; elle coudoyait le curieux assemblage des autres opinions polythéistes, « fétichistes ou symbolistes »⁸. En fait, derrière ce débat entre religion d’élite et religion vulgaire, se dessine en filigrane tout le dossier du prétendu « monothéisme égyptien », qui aurait été la religion des « sages » et de l’élite : une religion que l’on imagine non pas mythologique mais philosophique. Pour Étienne Drioton et Jacques Vandier, la mythologie est au contraire populaire, familière, triviale ; elle a « saveur de folklore » ; elle renvoie l’image d’une humanité pleine de faiblesses et de passions⁹. Cette idée se lit en fait dès les prémices de l’égyptologie au xix^e siècle, toute jeune discipline alimentée évidemment par la lecture des auteurs classiques, et aussi par certaines théories du xviii^e qui étaient encore bien vivaces. Jean-François Champollion lui-même, lecteur (entre autres) de Jablonski ou du citoyen Dupuis, cherche, comme ses devanciers, l’Être Suprême derrière la multiplicité apparente des dieux¹⁰. Cette vision sera celle de presque tous les pionniers de l’égyptologie.

- 6 En 1893, Gaston Maspero faisait paraître le premier volume du recueil de ses œuvres qu’il assemblait sous le nom d’« Études de mythologie et d’archéologie égyptiennes ». La « mythologie » est donc bien au programme, à cette époque où fleurissait justement la « mythologie comparée » de Friedrich Max Müller. Cependant, il s’agit de tout autre chose ici que d’une entreprise comparatiste, ou d’un travail qui se vouerait foncièrement à l’étude des mythes :

« Je ne me suis pas adonné par goût aux études religieuses ; les circonstances m’ont obligé à m’y livrer. En premier lieu, mes cours à l’École des Hautes Études et au Collège de France, quelque soin que je prisse de les faire porter au principal sur des matières d’histoire et de grammaire, touchaient souvent au dogme et à la mythologie de l’Égypte (...)»¹¹. »

- 7 Pour Maspero, il est évident que la science des religions est une discipline auxiliaire de la philologie, de l’archéologie ou de l’histoire : elle est un outil. Toutefois, il poursuit en montrant combien son appréciation de la religion égyptienne, qui était d’abord orientée, suite à ses années d’étudiant, vers la certitude de l’unité du Dieu égyptien (celui des sages) – « tout était Soleil pour moi comme pour mes maîtres » (à savoir Lepsius, Chabas, Déveria, de Rougé, etc.), s’est totalement modifiée au contact des monuments égyptiens (notamment « les quatre mille lignes » des *Textes des Pyramides*), qui lui montrèrent que « les Égyptiens eux-mêmes ne semblaient avoir jamais professé, ni seulement soupçonné, la plupart des belles doctrines qu’on leur prêtait si généreusement »¹². À ses propres yeux, il avait contribué à enlever la patine qui lustrait les idées qu’on se faisait sur la religion des Égyptiens, cette prétendue « vieille sagesse ».
- 8 On ne peut ici, faute d’espace, s’attarder sur la redécouverte d’Akhénaton. Soulignons néanmoins que la découverte de sa théologie, focalisée sur le dieu Aton, fut interprétée très tôt comme le « premier monothéisme » de l’humanité¹³. Or, dans la pensée des chercheurs de l’aube du xx^e siècle, cette religion d’un dieu « unique » dessine un paysage duquel le mythe est absent. Adolf Erman, à la suite des premiers exégètes de la « religion d’Akhénaton » (dont Henry Breasted, le traducteur des hymnes de Tell el-Amarna), pensait qu’Akhénaton avait apporté à l’Égypte « une foi nouvelle », « une

réforme », « une doctrine », « une croyance monothéiste », sous forme d'une révolution, avant que la réaction anti-amarnienne n'amène le pays à la décadence¹⁴ : pour Erman, la religion d'Akhénaton débarrasse l'Égypte du « fatras » accumulé par les millénaires ; elle dénote une tendance monothéiste qui serait celle de l'élite, incomprise par un peuple enraciné dans le paganisme¹⁵. Ce regard sur l'Égypte était bien entendu tout teinté de perspective chrétienne, laquelle tend à minimiser l'importance du mythe.

- 9 De fait, les égyptologues en activité dans le premier quart du XX^e siècle ne tentaient pas vraiment de réfléchir sur la nature du mythe en Égypte, mais souhaitaient reconstituer les fondements idéologiques de la culture pharaonique, en se livrant à une reconstruction de sa « religion primitive », comme le fit par exemple Kurt Sethe¹⁶. Toujours en Allemagne, d'autres philologues et épigraphistes, comme Hermann Junker, se plongeaient toutefois dans les mythes – désignés indifféremment comme *Legende* ou *Sagen*. Hermann Junker, avec ses travaux portant notamment sur les textes ptolémaïques, reconstruit les récits épars du « mythe de la déesse lointaine », en rassemblant toutes les bribes qu'il parvient à tirer des monuments ptolémaïques et romains de Philae et des temples nubien, notamment¹⁷ ; Kurt Sethe, encore, se plonge aussi bien dans les textes démotiques¹⁸ que dans les textes ptolémaïques au sein desquels il reconstruit le système cosmogonique thébain, et s'illustre par des études fondatrices¹⁹. Mais l'arrière-plan théorique d'une réflexion sur le mythe n'intéresse pas franchement ces savants philologues, éditeurs de textes et défricheurs de la littérature religieuse tardive. Lesquels philologues furent assez peu sensibles aux théories explicatives des faits religieux en vigueur alors. En revanche, dans le monde francophone des années 1920-1930, les hypothèses « totémistes » ou « fétichistes » (émanant notamment de l'anthropologie anglo-saxonne) vont beaucoup influencer sur les travaux d'Alexandre Moret²⁰ et imprégner aussi les idées du Neuchâtelois Gustave Jéquier²¹. Mais, encore, ce n'est pas tellement le(s) mythe(s) qui intéresse(nt) ces derniers : pour Jéquier, il serait même « vain de chercher dès maintenant à établir un système théologique ou mythologique, tel que le concevaient les égyptologues du siècle dernier » (notamment Maspero)²² : il s'agit plutôt de comprendre « les idées », les « croyances », les « doctrines ». Bref, point de « mythes » (en tant qu'objets spécifiques d'étude) selon cette perspective. De même, Jacques Vandier, que nous avons déjà cité, renonce implicitement à utiliser les mots de « mythes », voire de « mythologie », dans sa *Religion égyptienne*, qu'il publie en 1944²³. Il y traite des « légendes », liées à des « cycles » (solaires, osiriens), légendes divines « qui sont au peuple ce que la théologie est aux prêtres »²⁴ ; il y analyse les contes, la théologie, liée à des « systèmes » (héliopolitain, hermopolitain, etc.). De même, dans son édition du papyrus Jumilhac, Vandier préfère généralement user du terme « légende » plutôt que de mythe, employant avec parcimonie l'appellation de « géographie mythologique »²⁵. Cette formulation n'est pas sans liens avec cette « *Kult-Topographie* » à laquelle on s'adonnait depuis un moment ; une démarche qui, pour partie, procède de l'indispensable inventaire, mais qui présente le risque aussi de se muer en une sorte de dissection de l'Égypte en une myriade d'entités locales. On pourrait néanmoins penser que cet émiettement dans l'approche de la documentation, qui éloigne la réflexion de la synthèse, témoigne d'une raisonnable prudence nécessaire pour aborder les fondements intellectuels du système. Prudence que l'on pourrait détecter notamment, à la même époque, dans le très beau *Dictionnaire de la civilisation égyptienne* édité par

Georges Posener, aidé de Serge Sauneron et Jean Yoyotte, en 1957, dans lequel ne figure aucune entrée *sub voce* « mythes » ou « mythologie »²⁶.

À la recherche d'une catégorie égyptienne d'expression du mythe

- 10 Cette sorte de réticence ou de prudence à envisager le mythe comme un sujet en soi sur lequel travailler en Égypte ancienne, dont nous venons de voir quelques exemples, est révélatrice de certains présupposés encore communs chez les égyptologues de la première moitié du XX^e siècle. L'univers des mythes, comme nous l'avons également rappelé, avait tendance à se voir placé dans le fourre-tout de la magie, bric-à-brac par essence irrationnel. Cette méfiance s'est éteinte peu à peu, au moins depuis les travaux d'Henri Frankfort (1897-1954). Doué d'une grande ouverture d'esprit – qui l'avait mené de la pratique à la théorie, des chantiers archéologiques égyptiens et irakiens à l'Oriental Institute de Chicago (où il fut professeur), puis à l'Institut Warburg à Londres (qu'il dirigea de 1949 jusqu'à sa mort en 1954) – Frankfort avait proposé une approche des religions égyptienne et assyrienne pour en retrouver « l'esprit » (il évoquait un mode de pensée « mythopoétique »), en faisant table rase des idées préconçues, et, surtout, en observant les catégories indigènes²⁷. Si ce thème de la « mythopoétique » n'est pas sans rappeler quelques anciennes théories sur le mythe, et particulièrement celle de Karl Otfried Müller²⁸, il faut reconnaître que l'appel à l'observation des « catégories indigènes » était salutaire. La plupart des synthèses savantes sur la religion égyptienne qui ont suivi procèdent en général de cette approche, comme, plus tard, le livre exemplaire d'Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*²⁹. Peu avant l'ouvrage de Frankfort, Siegfried Schott avait publié (en 1945) une monographie, sous forme de vaste panorama des textes religieux, mettant en avant le « mythe » : *Mythe und Mythenbildung*³⁰. Schott posait fondamentalement que le « mythe » était caché dans les textes égyptiens, textes qui l'utilisent sous forme d'allusions et de jeux de mots. D'emblée, dès les textes les plus anciens (les *Textes des Pyramides*), les Égyptiens auraient posé les bases de ce système allusif, développant sans cesse au cours de leur histoire religieuse l'art de la citation, préféré à celui de la narration. Quelques années plus tard, dans une importante monographie sur la religion, Siegfried Morenz (1914-1970), qui était théologien de formation, tend à considérer la « pensée mythique » comme un stade de la pensée qui se mit en place au début de la période historique³¹. Pour lui, le mythe se couple au rite, qui l'actualise. Morenz prend en compte cet aspect non narratif des sources qui révèlent les mythes en Égypte : selon lui, « aucun mythe n'a été mis pour lui-même sous forme littéraire »³² ; au contraire, le mythe, le plus souvent, serait « mis au service d'une fin étrangère (...), la magie ». Le mythe n'aurait pas été conçu en Égypte autrement qu'en fonction de sa dépendance (couplage) avec le culte ; ce « stade de la pensée » fournirait ainsi le matériel dans lequel on vient piocher, comme dans une boîte à outils – ces idées, on le verra encore ci-dessous, sont largement partagées par les égyptologues.
- 11 Mais, si le mythe est une « boîte à outils », encore faudrait-il en décrire l'ordonnance interne. Ce qui n'est pas simple, et l'on y a souvent renoncé. Un peu réfractaires à un comparatisme trop universaliste, assez peu enclins à accepter des modèles interprétatifs formulés en anthropologie ou en histoire des religions et mis au point dans d'autres champs culturels, certains égyptologues se sont parfois défendus pour

mieux mettre en avant la spécificité de leur terrain nilotique. Ainsi, Emma Brunner-Traut, dans son article « *Mythos* » du *Lexikon der Ägyptologie*, affirme d'emblée qu'« un vocable égyptien pour désigner le mythe est inconnu »³³. Mais l'absence de mot pour désigner la chose n'implique pas son inexistence. Emma Brunner-Traut voulait souligner qu'aucune catégorie de récits égyptiens, ni aucun genre littéraire pratiqué par les Égyptiens, ne recouvre ce que l'on appelle « mythe ». Ce qui nous ramène au point de départ (incontournable) : qu'est-ce qu'un « mythe » ? Je doute bien entendu que la réponse soit simple. En revanche, il est manifeste que l'ensemble des textes religieux égyptiens est sous-tendu d'une armature d'historiettes (*historiolae*) impliquant les dieux. C'est de ce côté que le « mythe » doit sûrement être recherché. Une véritable galaxie de fragments, d'allusions, d'histoires jamais entièrement racontées, mais apparemment bien connues. Ainsi, pour reconstituer les mythes égyptiens – les récits sur les dieux –, les chercheurs se sont appliqués à la longue pratique du regard croisé entre les textes et les époques, pour organiser et reconstituer une énorme matière, et pour l'ordonner afin de la rendre présentable au lecteur moderne³⁴. L'organisation scientifique de cette mythologie égyptienne tend à dégager des cycles de légendes : par exemple, le cycle osirien et le cycle horien (destin d'Osiris, luttes entre Horus et Seth), le cycle de la « déesse dangereuse » (l'œil de Rê, le massacre de l'humanité, le retour de la « lointaine », etc.) Ces cycles entrent dans différents cadres : récits cosmogoniques, cosmologiques, aventures des « dieux sur terre », entre autres. À un degré différent, tous ces récits orientent vers certaines thématiques clés : domaine régalien (transmission du pouvoir), perpétuité de la vie, entretien du monde et victoire sur les forces néfastes. Si, pour nous, cette approche thématique de la mythologie égyptienne permet de nous y retrouver, il y a tout lieu de croire que ce type d'approche classificatoire est assez éloigné de la réflexion égyptienne. Dans le sillage de la réception de la pensée sur le mythe de Claude Lévi-Strauss, qui toucha l'ensemble des sciences humaines, il se trouve que fort peu d'égyptologues ont ressenti le besoin de questionner leur matière par le biais d'un modèle d'analyse structuraliste. Certains, cependant, ont compris l'apport stimulant que pouvait avoir une certaine forme de structuralisme appliqué à l'étude des mythes égyptiens. Philippe Derchain, notamment dans les brillants articles qu'il rédigea pour le *Dictionnaire des Mythologies* d'Yves Bonnefoy, s'est illustré dans cette veine, cherchant la « logique interne de la pensée mythique » des Égyptiens³⁵. Pour Derchain, il s'agit de « reconnaître la nature d'un signe mythique égyptien, c'est-à-dire de définir le signifié porté par un signe ou signifiant (...) à l'intérieur d'une construction théologique égyptienne »³⁶. Auparavant, en 1970, Derchain soulignait encore que « l'inventaire systématique des mythes égyptiens n'a pas été fait, ni leur étude entreprise »³⁷. Pour Derchain, les mythes doivent être appréhendés comme des « essais poétiques de représenter les phénomènes naturels et sociaux » ; la théologie égyptienne s'exprime « par combinaisons de mythes et de symboles ». Il faut donc comprendre la logique combinatoire.

- 12 Cet appel de Philippe Derchain pour cibler le mythe et en faire un terrain de recherche prioritaire pour l'égyptologie n'est pas resté lettre morte ; ces dernières années, de nombreuses contributions y ont été consacrées. En 1977, Jan Assmann empoigne le problème et propose un tableau original sur la nature du mythe en Égypte. Selon lui, il convient notamment de délimiter trois catégories d'expression du mythe dans le cadre d'un schème généalogique³⁸ : (1) le récit de base, le « mythe » (« *Geno-Texte* », narratif et oral) ; (2) puis, sa différenciation fonctionnelle (« *Derivation* », son usage opérationnel, par exemple dans les rituels écrits) ; (3) enfin, le récit mythologique (« *mythische*

Aussage »), qui est la réalisation narrative concrète du mythe écrit (« *Phäno-Texte* »). Jan Assmann, dans ce schéma, oppose l'oralité (celle du « mythe ») à l'écriture, par laquelle nous connaissons le « récit mythique ». Le mythe génère sa réalisation écrite. Assmann laisse entendre, sans le préciser toutefois, que c'est la mémoire collective – l'inconscient collectif –, qui génère le mythe. Pour Assmann, il faudrait donc distinguer le mythe de base de ce que nous connaissons... ou plutôt de ce que nous méconnaissons. En effet, ni les récits narratifs (rares) mettant en scène les dieux (cf. par exemple « Le mythe de la vache du ciel »), ni les « contes mythologiques » (cf. par exemple « Le conte des deux frères »), ni les allusions mythologiques (les « dérivations fonctionnelles » d'Assmann) dont fourmillent les textes religieux, ne nous suffisent pour avoir une idée vraiment représentative du monde du mythe en Égypte, tel qu'il pouvait se présenter pour un Égyptien (instruit) de l'Antiquité. Pour Assmann, il faut penser que cette situation reflète un phénomène historique. Si je le suis bien, il faudrait comprendre que l'Égypte est une culture qui s'enracine dans une haute période lors de laquelle la séparation entre le monde des dieux et des hommes n'était, en quelque sorte, pas achevée (le roi-dieu prédynastique). Le mythe, en tant que discours, nécessiterait cette séparation (dont il rend compte) ; et c'est ainsi qu'il n'y aurait pas eu au sens propre de mythes avant le Nouvel Empire (la théologie ayant évolué) ; ou plutôt, avant cette période, les mythes n'étaient pas assemblés en récit pouvant être racontés (ou écrits) de façon suivie³⁹. Cela dit, il faut bien préciser que cet article d'Assmann sur le mythe est relativement ancien, et que désormais cet auteur poursuit, en profondeur, d'autres pistes d'analyses, notamment dans ses derniers livres consacrés, entre autres, aux rapports entre mythe, histoire et mémoire. Jan Assmann a récemment forgé le concept de « mythomoteur »⁴⁰. Pour lui « le mythe d'Horus et de Seth mue le souvenir d'une dualité originelle en énergie symbolique, en élan vers l'établissement toujours renouvelé d'une unité » : ce serait, donc, le « mythomoteur » qui serait « le secret de la singulière stabilité de l'État égyptien », un renforçateur de « l'identité collective ». Il serait trop long ici de discuter les références théoriques qui alimentent la réflexion d'Assmann, notamment les travaux de Jan Vansina, Maurice Halbwachs ou Max Weber, ou, en ce qui concerne l'Égypte ancienne, le lien que l'on pourrait tracer avec l'idée, notamment défendue par Erik Hornung, d'une *Geschichte als Fest*⁴¹.

- 13 L'idée diffuse que le monde mythologique des Égyptiens est un fouillis, auquel ces derniers n'avaient finalement recours, et avec parcimonie, que pour soutenir d'autres activités (rites, littérature, magie), n'a pas forcément disparu de l'égyptologie. Mais, à vrai dire, l'impression de confusion du monde mythologique égyptien provient certainement de l'usage que l'on fait des sources. En effet, quiconque (non égyptologue de formation) fait l'expérience d'ouvrir, par exemple, une traduction en langue moderne du *Livre des Morts*, a de quoi être déçu, me semble-t-il, s'il s'avisait d'y rechercher les contours d'un mythe bien dessiné et bien narré. On pourrait penser que cette opinion négative repose sur l'idée qu'un mythe, en Égypte ou ailleurs, est essentiellement une narration (orale, d'abord, éventuellement écrite ensuite)⁴², à l'appui de raisons théoriques que l'on peut certes parfaitement comprendre⁴³. À cet égard, l'égyptologie ne fait que marcher dans les sillons de la majorité des interprétations du mythe qui, comme le rappelait Nicole Belmont, mènent à une recherche du mythe « exclusivement dans le langage »⁴⁴. Une approche qui relie Friedrich Max Müller à Roland Barthes dans une longue chaîne d'herméneutes dépend fondamentalement d'une approche « hellénocentrée » (le *mythos* est d'abord et essentiellement une parole). Pour John Baines⁴⁵, le mythe en Égypte est « *a sacred or*

culturally central narrative ». La plupart de ces « narratives » concernent les dieux et se déroulent à l'époque où ceux-ci régnaient sur terre. Baines remarque aussi que des mythes héroïques sur la fondation de l'État ne sont pas attestés, alors qu'ils sont rapportés néanmoins par les auteurs classiques (la tradition manéthonienne sur Ménès, par exemple). En Égypte, les mythes sont intégrés dans des compositions religieuses (comme les hymnes) qui n'ont pas de structures narratives. À la différence de la Mésopotamie ou de la Grèce, peu de récits mythiques narratifs sont préservés. Le seul long récit narratif ancien connu (datant de la XVIII^e dynastie) est le dit récit de la « Destruction de l'humanité » (ou le mythe de la Vache du Ciel)⁴⁶. Il existe quelques attestations de cette littérature qualifiée de « contes », non seulement dans les textes du Nouvel Empire (le conte d'« Horus et de Seth », le « conte des Deux Frères », etc.), mais encore très bien représentée dans la littérature démotique (avec le conte de « Setné »⁴⁷, par exemple, ou dans le dit « Mythe de l'œil du Soleil »⁴⁸). Les narrations mythologiques sont également rares dans les inscriptions des temples (voir néanmoins le grand « Mythe d'Horus » à Edfou⁴⁹) ; enfin, il existe une série de papyrus datant de l'époque ptolémaïque qui recensent des réalités culturelles et mythologiques locales (comme le papyrus Jumilhac⁵⁰ ou le « papyrus du Delta »⁵¹). Cette carence relative en récits narratifs mythiques a suscité beaucoup de discussions : certains ont pensé que les Égyptiens n'avaient en somme que peu de mythes. D'autres, dont John Baines, pensent que « nous ne pouvons pas accéder aux mythes eux-mêmes »⁵², mais que nous n'avons accès qu'à leur transformation, leur emploi secondaire. Le mythe égyptien serait donc une « entité hypothétique ». Les mythes sont intégrés dans la littérature, et leur contenu y est traité librement. En outre, toujours selon John Baines, il faut aussi souligner qu'en Égypte les formes « non continues » d'écritures ont la primauté. Considérant que la plupart des approches font la part trop belle à une conception du mythe en tant que « récit littéraire »⁵³, Jürgen Zeidler⁵⁴ a entrepris d'appliquer la méthode de Vladimir Propp⁵⁵, combinée avec une méthode structuraliste, s'attachant à repérer des « mythèmes ». Ces petites unités, sous formes de « mythes minimaux » seraient la forme de base du mythe en Égypte : elles possèdent leur dynamique propre. Les récits structurés et développés, qui puisent dans ce matériel (cf. encore ci-dessous pour cette idée), ne sont qu'un développement littéraire et historique ultérieur. Cela n'empêche pas Christiane Zivie-Coche de souligner le problème de l'usage « très extensif » du terme « mythe », qui n'est pas toujours très « adéquat »⁵⁶, et de préciser : « l'appréciation du divin par les Égyptiens s'est faite moins par la mise en scène narrative de métaphores mythiques que par un procès plus conceptuel et spéculatif, d'où la pauvreté des mythes lorsque l'on considère globalement le tableau religieux de l'Égypte ». Pour Pascal Vernus, le mythe est une narration : « une narration mettant en jeu des êtres dans un temps présenté comme radicalement différent de son contexte d'énonciation et censé véhiculer une part du savoir d'une société sur le monde »⁵⁷. Cela étant, si le mythe est narration, alors il demande à être recherché dans des textes dont la finalité n'est nullement d'en faire l'exposé. Vernus distingue le mythe « dans la religion collective », c'est-à-dire le mythe « dans le savoir religieux stocké pour lui-même », du « mythe dans les manifestations de la religion funéraire », et du « mythe dans les manifestations de la religion individuelle non funéraire ». Dans chacune de ces catégories, il isole un certain nombre de supports qui mettent en œuvre le mythe. Le mythe « pour lui-même » se trouve ainsi narré dans certains « traités monographiques » (ainsi la dite « pierre de Chabaka » contenant un célèbre texte de « théologie memphite »⁵⁸), dans des traités relatifs aux cultes locaux (comme le papyrus

Jumilhac), dans des papyrus faisant la « somme des traditions cultuelles » (comme le « Livre du Fayoum »⁵⁹). Dans les textes funéraires, le mythe est utilisé, selon Vernus, au « second degré » ; il s'agit d'un détournement menant de la « religion collective » (où s'invente en quelque sorte le mythe) au bénéfice du défunt, qui doit, dans l'expérience de la mort, vaincre les périls de l'Au-delà. Plusieurs modalités de détournement ou d'emploi sont d'ailleurs attestées. Enfin, il arrive aussi que l'on puisse utiliser le mythe dans la sphère de la vie quotidienne, dans la médecine par exemple, ou la magie. Vernus, enfin, propose d'utiliser le terme de « Mythe » (ou, mieux encore, en le distinguant clairement par la typographie : MYTHE), dans un sens restreint et spécifique à la civilisation égyptienne, comme une « succession narrative sise à un temps distinct de l'énonciateur », ou dans un « présent intemporel ». Pour être vraiment « Mythe », il faut en outre un enchaînement d'unités minimales (soit de manière lâche, soit hiérarchisée).

Mythe et littérature

- 14 Penchons-nous brièvement sur un aspect de la question que nous avons vu affleurer à plusieurs reprises : la mise en écriture des mythes sous forme d'histoire « narrative ». On rencontre effectivement des mythes dans cette littérature égyptienne que l'on trouve traduite sous les titres de « Romans et contes », ou simplement de « contes » (*Tales, Märchen*, etc.). Il se trouve que la traduction en langue moderne de l'ensemble de ce corpus hétéroclite n'occupe pas beaucoup plus d'une centaine de pages. Cette rareté ne s'explique pas seulement par l'éventualité de la perte de cette littérature, mais peut-être, comme l'a proposé Pierre Grandet, par le fait que ces textes, qui sont le produit d'une catégorie particulière de la population, celle des scribes, étaient peut-être réservés à un degré inférieur de l'éducation et de l'apprentissage de ces derniers⁶⁰. Dans ce cas, selon Grandet, il faudrait les considérer comme des exercices stylistiques, qui puisent dans des genres différents : démonstration de rhétorique (conte du Paysan plaideur), récits populaires merveilleux (récits du papyrus Westcar), ou roman historique (aventures de Sinouhé au Proche-Orient). Parmi ces textes, il existe des récits qualifiés de « contes mythologiques »⁶¹. Les exemples les plus connus sont les aventures d'Horus et Seth (sur le papyrus Chester Beatty I), ou encore le célèbre « conte des deux frères ». Mais certains textes de ce genre résistent toutefois à entrer dans une seule catégorie. Pensons au papyrus des « dieux contre la Mer » (ou légende d'Astarté)⁶², qui est un récit mythologique (peut-être d'inspiration proche-orientale), mettant en scène un dieu sauveur de l'Égypte, que le texte met en relation avec le roi Amenhotep II. Mais il s'agit aussi, et surtout (peut-être) d'une sorte de texte de « propagande », comparant en fin de compte l'action salvatrice d'une divinité toute-puissante avec celle du roi guerrier. Les intentions publicitaires du texte sont évidentes, et il y a d'ailleurs peu de chances que ce type de texte émane d'un exercice élémentaire de scribe. Les « contes mythologiques » partagent une structure commune assez simple : des personnages divins s'affrontent, physiquement ou verbalement. Ces textes narratifs apparaissent au Moyen Empire, mais sont surtout représentés à la XVIII^e dynastie, puis à l'époque ramesside. Or, ces récits ont, d'une certaine façon, été longtemps dévalorisés par l'égyptologie, comme nous l'avons vu au début de notre exposé : Alan Gardiner, Gustave Lefebvre, ou encore, par exemple, Edda Bresciani, s'accordaient sur le fait que la trivialité des récits les situait dans une sphère « profane » ; on ne voulait pas y reconnaître la littérature égyptienne sous sa plus belle

expression. Les aventures qu'on y lit ne seraient que les « reflets d'un monde humain vicieux »⁶³ : en bref, une littérature populaire, écrite pour le délasserment. Ces considérations réductrices sont surannées. Dans son étude du papyrus Chester Beatty I (le conte d'Horus et Seth), Michèle Broze a montré que ce texte célèbre n'était pas l'adaptation littéraire d'un mythe déformé pour créer une œuvre de divertissement, mais un texte témoignant d'une réelle pratique du mythe⁶⁴ : comme dans d'autres récits comparables, la finalité d'Horus et Seth est idéologique, car il s'agit, en mobilisation les récits sur les dieux, d'établir l'autorité du roi. Autrement dit, il est insuffisant de penser que les « contes mythologiques » sont des dérivations à partir d'un récit de base qui nous est inconnu car relevant de l'oralité. En effet, l'écriture rend sans doute complexes les données orales, en les soumettant à des impératifs idéologiques.

Mythèmes et matériels mythologiques

- 15 Dans son étude sur les cosmogonies égyptiennes⁶⁵, Susanne Bickel propose d'abandonner toutes les idées préconçues voulant enfermer *a priori* le mythe égyptien dans des définitions trop serrées : ainsi, elle s'oppose à l'idée que le terrain du mythe soit d'abord celui de l'oralité⁶⁶. Pour Bickel, le mythe égyptien est un objet savant, un instrument complexe de réflexion et est le « produit d'une élite instruite ». S'il est évident que le(s) mythe(s) étaient discutés sans doute dans toutes les classes sociales, Bickel se demande toutefois si « les réponses fournies par l'imaginaire populaire ne correspondaient pas toujours exactement aux explications développées par les doctes » : ceux-ci se servaient des « mythèmes » existants⁶⁷ pour les intégrer dans des compositions funéraires (notamment), et, de ce fait, les développaient. Le mythe, pour Bickel « est l'un des principaux moyens d'expression du discours théologique »⁶⁸, il est un « langage dans lequel la science et avec elle la spéculation peuvent s'exprimer et se développer », le moyen favori d'expression « des philosophes et des théologiens ». Il y a quelques années, Dimitri Meeks, dans son édition du « papyrus du Delta »⁶⁹, a entrepris de redéfinir théoriquement la question du mythe ; il s'interroge, d'une part, sur la date d'émergence des mythes, c'est-à-dire celle de leur mise en écriture, et se demande si le mythe en Égypte a vraiment eu vocation à être mis en écriture. En effet, il n'y a pas, comme le rappelle Meeks, de corpus mythique narratif qui soit structuré. Il faut donc pour le chercheur moderne parcourir l'ensemble des textes – gigantesque tâche – quelle que soit leur nature, pour repérer les éléments identiques ou similaires, puis les assembler. Ensuite, il s'agit de réaliser que le contenu est plus vaste que les simples énoncés. Considérer que le mythe est une narration (avec prémices, développement, conclusion) est contestable, car cette appréciation repose sur l'idée de textes codifiés et intouchables. La civilisation pharaonique, pour Meeks, a fonctionné sur un modèle radicalement différent. Il faut aussi reconnaître que l'Égypte est une civilisation qui a inventé son écriture, et que l'on peut suivre le processus de découverte. Cette invention de l'écriture se déroule sur plusieurs siècles : c'est au Moyen Empire qu'émergent simultanément des récits sapientiaux et mythiques : ceci n'est pas un hasard. Ce fait révèle, selon Meeks, une maîtrise progressive du langage écrit, autorisant l'émergence de genres nouveaux. Ce que l'Égypte nous offre comme matériel mythique se présente sous formes de « briques narratives » : des phrases clés, représentant l'articulation la plus petite d'un mythe. On les accole ; on les habille (pour arriver parfois à une narration⁷⁰). Cette façon de faire du mythe se démarque de la notion lévi-straussienne de « mythème » ; en effet, les mythèmes de Lévi-Strauss sont plutôt des paquets de

relations (des grosses unités constitutives)⁷¹, que des « briques » narratives. Le mythe, dès l'origine, en Égypte, n'aurait pas de forme fixe ; il serait constitué par des éléments simples que le narrateur ou le ritualiste peut utiliser à sa guise, ce que Miriam Lichtheim appelait « *mythological material* »⁷². Il importe de l'observer aussi dans les ancrages territoriaux qui sont les siens, dans l'expression complexe des horizons religieux propres aux régions articulées aux données théologiques collectives, sujettes à maintes variations⁷³.

Mythologies en contact

- 16 En ce qui concerne la question de la mise en écriture des mythes en Égypte, il faut aussi tenir compte de données propres à l'époque hellénistique. C'est précisément l'époque où, dans la culture grecque, le mythe se trouve subordonné à une enquête de type scientifique et devient un objet d'érudition. Cette démarche – celle de (pseudo-)Apollodore et de sa fameuse « bibliothèque » par exemple – inaugure ce qui sera l'objet de la curiosité des « antiquaires » : la « mythologie »⁷⁴. Or, une démarche analogue existe aussi en Égypte, précisément à l'époque hellénistique ; non seulement du côté grec, autour de la bibliothèque d'Alexandrie, mais aussi dans la culture égyptienne contemporaine, d'une tout autre manière. Là également, cette démarche témoigne d'une réflexion systématique sur le mythe débouchant sur sa mise en écriture et révèle, au-delà de la matière mythique, un besoin culturel de recension comme de mise en écriture de cette matière⁷⁵. En effet, on peut appréhender ainsi cette sorte de « frénésie de l'écriture » qui semble saisir le clergé égyptien de l'époque tardive, qui, tout en s'ingéniant à explorer toute la richesse du système hiéroglyphique pour en inventer des nouvelles combinaisons graphiques (le dit « ptolémaïque »), couvre littéralement les murs des temples de récits qui, auparavant, ne s'y trouvaient pas. Dans le même temps, les clergés semblent suivre un plan directeur, procédant visiblement d'une volonté de recension des croyances et du savoir sacerdotal. On peut aussi admettre que réfléchir sur le(s) mythe(s) dans le terrain égyptien en partant d'une catégorie hellénique (la mythologie) n'est pas complètement incongru. L'exercice est en tout cas bimillénaire, puisque c'est ce que fait Plutarque : dans son traité sur Isis et Osiris, il pratique lui-même le comparatisme ; on oserait dire qu'il pratique déjà, en ses prémices, une « science » des religions, si ce n'est l'analyse structurale des mythes, comme le pensait Claude Lévi-Strauss⁷⁶. Le mythe osirien livré par Plutarque, est, à proprement parler, plutôt un mythe gréco-égyptien, c'est-à-dire très certainement alexandrin. Une vulgate hellénique, un roman lisible pour les Grecs : l'histoire, le cadre sont égyptiens ; la forme, non. Ce qui est donné à lire résulte manifestement du contact entre mythologies. On sait que l'exercice comparatiste fut très largement pratiqué lors de l'Antiquité par les Grecs eux-mêmes, lorsque ceux-ci découvrirent le monde égyptien ; il le fut aussi, mais d'une autre façon, par certains Égyptiens, au contact des mythes grecs. Nous sommes ici dans le thème des interprétations mutuelles, où les mythes réagissent entre eux. Il faut constater que cet aspect-là de la question n'a pas été réellement intégré dans le « dossier du mythe » égyptien ; pourtant, il s'y trouve impliqué d'une certaine manière. Chez Hérodote – qui traite non de *muthos* mais bien de *hieros logos* – les prêtres égyptiens racontent effectivement des mythes grecs, mais nettement repensés dans le cadre du paysage nilotique. Des mythes grecs qui seraient donc réélaborés par les Égyptiens eux-mêmes, pour positionner l'Égypte dans l'horizon mythologique grec⁷⁷. Une réponse égyptienne à la mythologie grecque, qui a été moins

questionnée par les spécialistes que la vision grecque de l'Égypte⁷⁸. Simultanément, d'ailleurs, les Grecs reconnaissaient aussi leurs propres mythes en Égypte, même reconstruits par le filtre égyptien. Ce processus d'interprétation s'incarne dans des supports variés, dans des textes, bien sûr, mais également dans des images : il peut, en outre, mettre en jeu un cadre architectural. En voici un exemple, parmi d'autres. Sur une colonne de la cour ramesside du temple de Louqsor est sommairement gravé un personnage masculin, de face, portant un arc. L'inscription le désigne comme étant un « Pâris ». Or, on ne peut manquer de remarquer que ce « Pâris » fait face à une autre image, sculptée à quelques dizaines de centimètres, représentant une reine Nefertari délicatement sculptée, faisant partie de la partie inférieure d'une statue colossale de Ramsès II. Il faut probablement s'imaginer que, dans l'esprit du graveur, ce Pâris aurait retrouvé ici son Hélène, sous forme de reine égyptienne⁷⁹. Sûrement, ce dessin témoigne du fait qu'un visiteur de culture hellénique a pu lire un détail ici d'un temple du Nouvel Empire, selon son bagage mythologique hellénique, qui prenait littéralement vie dans les temples d'Égypte. Au demeurant, il s'agirait du seul témoignage non littéraire attestant la visite en Égypte d'Hélène. Néanmoins, l'association entre la statue de Nefertari et l'*eidolon* d'Hélène n'est pas certaine, comme l'a souligné Mary Beard⁸⁰. On pourrait aussi proposer Aphrodite. Quoi qu'il en soit, cet exemple serait à verser aux dossiers des monuments égyptiens dont les Grecs réécrivent l'histoire, relue par la mythologie classique (le Labyrinthe du Fayoum, le colosse de Memnon à Thèbes, etc.). Cet espace interculturel du mythe, qui relève de l'*interpretatio*, nous mène, bien entendu, à une autre discussion, qui passe aussi par la prise en compte des images.

- 17 Que conclure, à présent, de ce rapide tour d'horizon ? J'ai voulu simplement rappeler comment le « mythe » s'est incontestablement affirmé, tout du long du xx^e siècle, comme un objet central d'investigation pour la compréhension de la culture égyptienne. Mais, comme je l'ai déjà évoqué, et pour suivre le constat que faisait Pascal Vernus⁸¹, il faudrait, bien entendu, s'entendre au départ sur ce qu'est, à l'heure actuelle pour l'histoire des religions, un « mythe ». Un questionnement qui pourrait nous amener à nous demander si cette catégorie un peu fourre-tout ne relève pas, à l'instar de bien d'autres concepts, de la science « d'hier »⁸². La discussion n'est pas près d'être achevée. Même si l'on postule l'universalité du mythe (comme, autrefois, Roger Caillois ou Mircea Eliade, et bien d'autres)⁸³, il n'en demeure pas moins que le mot est grec, ce qui n'est pas sans conséquences, comme le soulignait Jean-Pierre Vernant :

« Par son origine et son histoire, la notion de mythe que nous avons héritée des Grecs appartient à une tradition de pensée qui est propre à l'Occident, et où le mythique se définit par ce qui n'est pas lui, en un double rapport d'opposition au réel d'une part (le mythe est fiction), au rationnel ensuite (le mythe est absurde). C'est dans cette ligne de pensée, dans le cadre de cette tradition, qu'il faut situer, pour le comprendre, le développement des études mythiques à l'époque moderne »⁸⁴.

- 18 Il y a plus de trente ans Marcel Detienne attirait l'attention sur le fait que la « mythologie », en tant qu'objet grec par essence, avait influé puissamment sur les idées de tous les savants et exégètes occidentaux :

« La mythologie, ça s'écrit. Il n'y a de mythologies, au sens grec, que mythographique, dans l'écriture, par l'écriture, qui en trace les frontières, qui en dessine la figure. Et c'est par illusion que la mythologie est devenue, depuis le xix^e siècle, et la parole, et le chant, et la voix des origines (...) »⁸⁵.

- 19 Pour Detienne, ce serait même un « profond malentendu » que de présupposer que l'objet *mythe* puisse être perçu comme *mythe* « par tout lecteur dans le monde entier ». Detienne, sans doute, engage plus à la prudence qu'au relativisme absolu dans l'approche du mythe. Avant lui, les « Mythologiques » de Claude Lévi-Strauss ou la série « Mythe et épopée » de Georges Dumézil ont brillamment montré aux historiens des religions comment l'on pouvait réfléchir sur les formes d'expression des discours mythiques hors du monde classique et renoncer, en même temps, au moins en partie, au formatage hellénique. Avec Lévi-Strauss, le mythe⁸⁶, qui est fondamentalement langage, va conduire du côté de la musique, avec laquelle il noue « de profondes affinités »⁸⁷ ; avec Dumézil, l'affaire s'oriente du côté de l'idéologie. Nous venons de voir comment les égyptologues ont contribué à leur manière à définir l'objet « mythe » dans leur propre champ.
- 20 Du côté de l'anthropologie, on s'avise bien désormais du fait que le mythe ne s'exprime pas seulement dans les récits ou par le biais de l'oralité ; intégré dans la mémoire, il passe aussi par divers supports « mnémoniques », comme les appelle Carlo Severi⁸⁸. Cela invite à nous tourner encore vers les images. On s'y est beaucoup intéressé dans une perspective sémiologique⁸⁹ ; il reste encore à tenter d'en tenir compte dans les théories sur le mythe en Égypte. En effet, si la narration par le texte est souvent introuvable, en revanche les images parlent, à condition que l'on parvienne à les assembler dans un ensemble signifiant. Cette démarche donne des résultats certains : les objets du monde cosmétique, où tout un petit panthéon lié à Hathor ou aux Bès se déploie, livrent les contours de mythes liés à la naissance comme à la renaissance, et à la protection de la vie. On pensera notamment à ce sujet à l'étude magistrale de Jan Quaegebeur sur la barque d'albâtre de Toutankhamon⁹⁰, montrant les bénéfices de l'exploitation maximale des sources iconographiques, ou encore aux nombreux travaux de Jeanne Bulté sur les faïences, partant de l'analyse d'objet, et dévoilant les contours de mythes jamais révélés par les textes⁹¹.

Addendum :

Sur le mythe en Égypte, voir le livre de Dimitri Meeks, *Les Égyptiens et leurs mythes*, Paris, Hazan, Chaire du Louvre, 2018, encore inédit lorsque cet article était sous presse.

NOTES

1. Philippe Matthey, « Étudier les mythes en contexte francophone. À propos de quatre ouvrages récents », *Kernos*, t. 29, 2016, p. 1-15.
2. Sur ce savant, voir Bernd U. Schipper (éd.), *Ägyptologie als Wissenschaft. Adolf Erman (1854-1937) in seiner Zeit*, Berlin-New York, De Gruyter, 2006.
3. Adolf Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, Payot, 1952 (traduction française de Henri Wild d'après la troisième édition allemande de 1934), p. 17.
4. Erik Hornung, *L'Égypte ésotérique. Le savoir occulte des Égyptiens et son influence en Occident*, Paris, Alphée, 2007 (traduction française de *Das esoterische Aegypten*, Munich, Beck, 1999).
5. Gustave Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Maisonneuve, 1946, p. 179.

6. *Ibid.*, p. 179.
7. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
8. Étienne Drioton et Jacques Vandier, *L'Égypte. Les peuples de l'Orient méditerranéen*, Paris, PUF (« Clio. Introduction aux études historiques », t. 1), 1938 (4^e éd., 1962), p. 63.
9. *Ibid.*, p. 72-73.
10. Jean Yoyotte, « Champollion et le Panthéon égyptien », *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie*, t. 95, 1982, p. 76-108.
11. Gaston Maspero, *Études de mythologie et d'archéologie égyptienne*, t. I, Paris, Leroux (« Bibliothèque Égyptologique », t. 1), 1893, p. V.
12. *Ibid.*, p. VI.
13. Pour ce qui concerne la question du monothéisme amarnien, voir ma contribution « Atonisme et monothéisme : quelques étapes d'un débat moderne », *Akhénaton et Néfertiti. Soleil et ombres des pharaons*, Genève, Musée d'Art et d'Histoire, 2008, p. 129-141.
14. A. Erman, *La religion des Égyptiens*, p. 160.
15. *Ibid.*, p. 157.
16. Kurt Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, Deutsche morgenländische Gesellschaft (« Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes », t. 18, fasc. 4), 1930.
17. Hermann Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, Berlin, Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften (« Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften »), 1911 ; *Die Onurislegende*, Vienne, Alfred Hölder (« Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse », t. 59, fasc. 1-2), 1917.
18. Kurt Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war*, Leipzig, J. C. Hinrichs (« Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », t. 5, fasc. 3), 1912.
19. Kurt Sethe, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften (« Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse », t. 4), 1929.
20. Voir spécialement Alexandre Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, Armand Colin, 1923.
21. Voir par exemple Gustave Jéquier, *Considérations sur les religions égyptiennes*, Neuchâtel, La Baconnière, 1946.
22. *Ibid.*, p. 9.
23. Jacques Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, PUF (« Mana - Introduction à l'histoire des religions », t. 1), 1944.
24. *Ibid.*, p. 36.
25. Jacques Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, éditions du CNRS, 1960.
26. Terme utilisé cependant *passim*, et que l'on trouve dans l'index (p. 319).
27. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, University of Chicago Press, 1948. Cf. aussi *Id.*, *Before Philosophy : the Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, University of Chicago Press, 1946.
28. Voir à ce propos M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, p. 228.
29. Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ; *Id.*, *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le multiple*, Paris, Le Rocher, 1986. Cette traduction française, réimprimée par la suite en livre de poche (chez Champs Flammarion), comporte malheureusement des erreurs.
30. Siegfried Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J.C. Hinrichs (« Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », t. 15), 1945. Cf. aussi les travaux de Eberhard Otto, dont : *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, Heidelberg, C. Winter (« Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse », t. 42, fasc. 1), 1958.

31. Siegfried Morenz, *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*, Paris, Payot, 1984 (traduction française de *Ägyptische Religion*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag [« Die Religionen der Menschheit », t. 8], 1960).
32. S. Morenz, *op. cit.*, p. 280.
33. Emma Brunner-Traut, *Lexikon der Ägyptologie*, t. IV, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, s.v. « Mythos », col. 277-286.
34. L'ouvrage commun de Dimitri Meeks et Christine Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993, constitue l'une des plus belles réussites en la matière.
35. Philippe Derchain, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, éd. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, p. 325. Voir les articles « Anthropologie » ; « Cosmogonie » ; « Divinité » ; « Mort » ; « Rituels égyptiens ».
36. Philippe Derchain, *Hathor Quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1972, p. 1. Derchain revendique ici son inspiration structuraliste, citant Claude Lévi-Strauss et Ferdinand de Saussure, ainsi que Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, et évoquant, dans le champ de l'égyptologie, Herman te Velde.
37. Philippe Derchain, *Histoire des Religions*, éd. Henri-Charles Puech, t. I, Paris, Gallimard (« Encyclopédie de la Pléiade »), 1970, p. 108.
38. Jan Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 25, 1977, p. 7-43.
39. Voir aussi Jan Assmann, « Die Zeugung des Sohnes : Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, éd. Jan Assmann, Walter Burkert et Fritz Stolz, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 48), 1982, p. 13-61.
40. Jan Assmann, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010 (édition originale en allemand : Munich, C. H. Beck, 1992), p. 154-155.
41. Erik Hornung, *Geschichte als Fest : Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (« Libelli », t. 246), 1966 ; texte repris notamment dans *L'esprit du temps des Pharaons*, Paris, Lebaud, 1996, p. 147-163, avec des compléments bibliographiques, p. 214-215.
42. Cf. par exemple l'opinion emblématique de Gerardus van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1948 (édition originale en néerlandais : Groningen, 1933), p. 404 : « Le mythe (...) par essence fait l'objet de récits, de répétitions sans cesse énoncées ».
43. Vincent Arieh Tobin, « Myths : An Overview », *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, éd. Donald B. Redford, t. II, Oxford, Oxford University Press, 2001, col. 464-469, col. 464.
44. Nicole Belmont, *Paroles païennes. Mythe et folklore*, Paris, Imago, 1986, p. 10.
45. John Baines, « Myth and Literature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 361-377. Du même auteur, voir notamment : « Egyptian Myth and Discourse ; Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Records », *Journal of Near Eastern Studies*, t. 50, 1991, p. 81-105.
46. Erik Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 46), 1982.
47. Voir dernièrement : Damien Agut-Labordère et Michel Chauveau, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 19-65.
48. Françoise de Cenival, *Le mythe de l'Œil du Soleil*, Sommerhausen, G. Zauzich (« Demotische Studien », t. 9), 1988.
49. Herbert-Walter Fairman, *The Triumph of Horus. An Ancient Egyptian Sacred Drama*, Londres, B. T. Batsford, 1974.

50. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, 1960.
51. Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (« Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire », t. 125), 2006.
52. J. Baines, « Myth and Literature », p. 374.
53. En revanche, il faut relever que l'on a choisi d'appeler « papyrus mythologiques » les papyrus funéraires illustrés de la XXI^e dynastie, depuis leur publication par Alexandre Piankoff et Natacha Rambova : *Mythological Papyri*, New York, Pantheon Books (« Bollingen Series », t. 40, fasc. 3), 1957. Pour Rambova, ces documents contiennent, sous forme illustrée, des « *symbolic representations of condensed mythological conceptions* » (*op. cit.*, p. 3). N'oublions pas que Rambova, égyptologue à ses heures en marge de sa carrière hollywoodienne (elle fut, en outre, l'épouse de Rudolf Valentino), était notoirement sous l'influence des doctrines spiritualistes et ésotériques.
54. Jürgen Zeidler, « Zur Frage der Spätentsehung des Mythos im Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 132, 1993, p. 85-109.
55. Comme le relève Pascal Vernus, « La notion de mythe dans la civilisation pharaonique », *Cuadernos de Filosofía*, t. 9-10, 2001, p. 26-27.
56. Christiane Zivie-Coche, « Qu'est-ce qu'un dieu ? », *Hommes et dieux en Égypte*, éd. Françoise Dunand et Christiane Zivie-Coche, Paris, Cybèle, 2006 (2^e éd.), p. 60-65.
57. P. Vernus, « La notion de mythe dans la civilisation pharaonique », p. 11-33. Cf., du même auteur, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Plon, 2009, s.v. « Mythe », « Mythes en œuvre » et « Mythes (typologie des récits) », p. 650-672.
58. En dernier lieu, sur ce texte fameux, voir Benedikt Rothöler, *Neue Gedanken zum Denkmal memphitischer Theologie*, Heidelberg, Université d'Heidelberg (« Maat Monographie », t. 1), 2006 (<http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/7030>).
59. Horst Beinlich, *Das Buch vom Fayum : Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, Wiesbaden, Harrassowitz (« Ägyptologische Abhandlungen », t. 51), 1991 ; Jean Yoyotte, « Le grand livre du Fayoum », *AnEPHE V^e section*, t. 96, 1987, p. 155-162.
60. Pierre Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Hachette, 1998, p. IV-V.
61. J. Baines, « Myth and Literature », p. 365-366.
62. Sur le genre littéraire de ce texte, Philippe Collombert, Laurent Coulon, « Les dieux contre la mer. Le début du "papyrus d'Astarté" (P. BN 202) », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, t. 100, 2000, p. 222-226.
63. Voir les remarques (critiques) de Michèle Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », t. 76), 1996, p. 2 et suivantes.
64. M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne*, p. 221.
65. Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 134), 1994, p. 265-283.
66. S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, p. 278.
67. *Ibid.*, p. 281.
68. *Ibid.*, p. 283.
69. D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, p. 163 et suivantes.
70. Katja Goebis, « A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59.
71. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 233-234.
72. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, t. II, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1976, p. 197.

73. Joachim Friedrich Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie ? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, t. 10, 2008, p. 5-29.
74. Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, spécialement chapitre VI, « Fable et mythologie aux XVII^e et XVIII^e siècles ».
75. Jürgen Osing, « Vocabulaires et manuels sacerdotaux à l'époque romaine », *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France*, Paris, De Boccard (« Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres », N.S., t. 12), 1992, p. 37-48. *Id.*, « La science sacerdotale », éd. Dominique Valbelle et Jean Leclant, *Le Décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, De Boccard, 1999, p. 127-140. Voir aussi Jean Yoyotte, « La science sacerdotale égyptienne à l'époque gréco-romaine », *Revue de l'histoire des religions*, t. 159, 1961, p. 133-138.
76. Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 18 n.1.
77. Cf. Ian S. Moyer, « Herodotus and an Egyptian mirage : the Genealogies of the Theban Priests », *Journal of Hellenic Studies*, t. 122, 2002, p. 70-90, et récemment *id.*, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. Cf., dans une autre perspective, Claude Obsomer, « Hérodote et les prêtres de Memphis », *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, t. II, éd. Anton Schoors, Harco Willems et Willy Clarysse, Louvain, Peeters (« Orientalia Lovaniensia Analecta », t. 85), 1998, p. 1423-1442.
78. Alan B. Lloyd, « Herodotus on Egyptians and Libyans », *Hérodote et les peuples non grecs*, éd. Giuseppe Nenci et Olivier Reverdin, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt (« Entretiens sur l'Antiquité classique », t. 35), 1990, p. 215-253.
79. L'intérêt de cette inscription avait été signalé par William Murnane, « Hélène, égyptienne ? », *Louqsor. Temple du ka royal, Dossiers Histoire et Archéologie*, t. 101, 1986, p. 40. Récemment, Colleen Manassa y a consacré une intéressante étude : « A Depiction of Paris in Luxor temple and the "eidolon" of Helen », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, t. 136, 2009, p. 141-149.
80. Mary Beard, « The Face of Paris and Cleopatra », *The Times Literary Supplement* (<https://www.the-tls.co.uk/the-face-of-paris-and-cleopatra>). Je remercie David Klotz qui m'a signalé cette référence.
81. P. Vernus, « La notion de mythe dans la civilisation pharaonique », 2001.
82. Je relève, en passant, que nous ne trouvons pas d'entrées « Myth » dans : Mark C. Taylor (éd.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1998. Dans l'index, p. 313, le mot figure, mais sans renvoyer à une quelconque discussion sur sa portée. En revanche, les antiquisants ne savent pas s'en passer, mais s'engagent désormais dans une approche critique du concept, cf. notamment Fritz Graf, « Myth », *Religions of the Ancient World*, éd. Sarah Iles Johnston, Cambridge (Mass.)-Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 45-58.
83. Au demeurant, Mircea Eliade était très conscient du problème de vocabulaire posé par ce terme, cf. ses *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963 (*passim*).
84. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974, p. 195.
85. Marcel Detienne, « Repenser la mythologie », *La fonction symbolique*, éd. Michel Izard et Pierre Smith, Paris, Gallimard, 1979, p. 71-82 (p. 81-82 pour la citation).
86. Pour une approche du mythe chez Lévi-Strauss, voir par exemple : Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Belfond, 1991, p. 170-200.
87. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit. Mythologiques (1)*, Paris, Plon, 1964, p. 23.
88. Carlo Severi, *Le principe de la chimère. Une anthropologie de la mémoire*, Paris, Aesthetica et Musée du Quai Branly, 2007.
89. Cf. par exemple Roland Tefnin, « Approche pour une sémiologie de l'image égyptienne », *Chronique d'Égypte*, t. 66, 1991, p. 60-88, ou Orly Goldwasser, *Prophets, Lovers, and Giraffes : Wor(l)d*

Classification in Ancient Egypt, Wiesbaden, Harrassowitz (« Göttinger Orientforschungen », t. 38), 2002.

90. Jan Quaegebeur, *La naine et le bouquetin, ou l'énigme de la barque en albâtre de Toutankhamon*, Louvain, Peeters, 1999.

91. Par exemple, Jeanne Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité : « faïence » bleu-vert à pois foncés*, Paris, éditions du CNRS, 1991.

RÉSUMÉS

Le mythe est une catégorie problématique dans le champ de l'égyptologie. Depuis au moins le XIX^e siècle, les égyptologues ont utilisé cette catégorie, apparemment intraduisible en égyptien, pour rendre compte de différentes formes de savoir, sacerdotales ou littéraires par exemple. Il s'agit ici non pas de proposer une nouvelle approche théorique sur l'objet « mythe », mais plutôt de tenter un parcours dans l'histoire des interprétations de cette notion. On discutera donc des propositions et des idées formulées par les égyptologues, pour présenter de manière synthétique un débat, qui conduit non seulement vers les théories modernes en histoire des religions, mais qui renvoie encore à l'histoire même de la notion de mythe dans le savoir occidental et éventuellement aux contacts antiques entre savoirs grecs et égyptiens.

Myth is a problematic category in Egyptology. At least since the 19th century, Egyptologists have used this category, which is apparently untranslatable in ancient Egyptian, to describe various forms of knowledge, priestly or literary for example. It is not the purpose here to offer a new theoretical approach to myth, but rather to try to shed light on the history of its interpretation. We shall thus discuss the ideas formulated by Egyptologists in order to present a synthetic view of the question. By so doing, we will address not only the issue of modern theories used by specialists in the field of religious studies, but also that of the history of the notion of myth in western knowledge and possibly of the relationship and contacts between ancient Greek and Egyptian hermeneutics.

AUTEUR

YOURI VOLOKHINE

Université de Genève

youri.volokhine[at]unige.ch

Functions and Uses of Egyptian Myth

Fonctions et usages du mythe égyptien

Katja Goebis and John Baines

AUTHOR'S NOTE

This article is based upon a fuller study to appear in Hubert Roeder (ed.), *Handbuch der ägyptischen Religion*, a pre-publication version of which is online at <http://ora.ox.ac.uk>. More detailed references are available there.

Ὁ γὰρ μῦθος
φιλοσόφημα παίδων ἔστιν
For myth is a form of philosophy for children.

Synesios of Cyrene, *Egyptian Tales*
– or *On Providence*, First Logos, Chapter 2.2.¹

- 1 In a group of essays such as this, which seeks to answer the question of what an Egyptian myth “is”, one may perhaps start by saying a few words on terminology and establishing parameters, with a view to defining a framework for the wide range of the other contributions. In this context it is essential to clarify the distinction between fully-developed, coherent, and normally narrative forms of myths and their building blocks: the mythical actors, objects, and locations, which may stand in varying relationships with one another.² Such constitutive elements of myths have been termed mythemes,³ mythologemes,⁴ mythical allusions or statements,⁵ mythical constellations,⁶ or icons.⁷ In other disciplines, their equivalents may be named functions,⁸ motifemes,⁹ or narremes.¹⁰ We use “mythemes” for such “snippets” of myths.
- 2 A combination of mythemes may make a myth, but scholars have long discussed whether the attestation of mythemes independent of a narrative context permits one to infer the pre-existence of such a mythical narrative from which these mythemes

would have derived, or whether the mythical actors and their “constellations”, as Jan Assmann, the chief proponent of this view, long argued (see n. 6), existed independently of a coherent storyline. Research based on findings in cognitive sciences, which show that the human brain can only comprehend and use snippets of information when it connects them in narrative,¹¹ suggests that an individual mytheme may only have meaning when underlain by an appropriate narrative. Thus, while mytheme and myth may occur independently, they can hardly have existed independently, and in considering functions of myth we do not distinguish between these two formats unless necessary in a specific case. The dearth of written narratives from Egypt and their slow growth as a genre probably have much to do with the greater prestige of pictorial images over writing, especially in early periods, and with the restricted range of uses of writing at least until the Middle Kingdom.¹² They do not in themselves point to an absence of narrative in the culture. In sum, we see no need to depart from a traditional definition of myth as a narrative that is mostly set outside the present world and relates to the world of the gods.

- 3 Implicit in the existence of many different mythemes is their potential to be variously combined and to produce manifold accounts, of varying length and format, of relationships between the different deities of the pantheon, their characteristics, and the localities and objects with which they are associated. Good Egyptian examples of this are how Hathor and other solar Eye goddesses may be – even at the same time – mothers, wives, and daughters, mostly of solar deities, and can occur in varying guises, including those of woman, cow, lioness, snake, but also tree, rock formation, and others; four of these are encapsulated in a single Late Period statue (**Fig. 1**).¹³

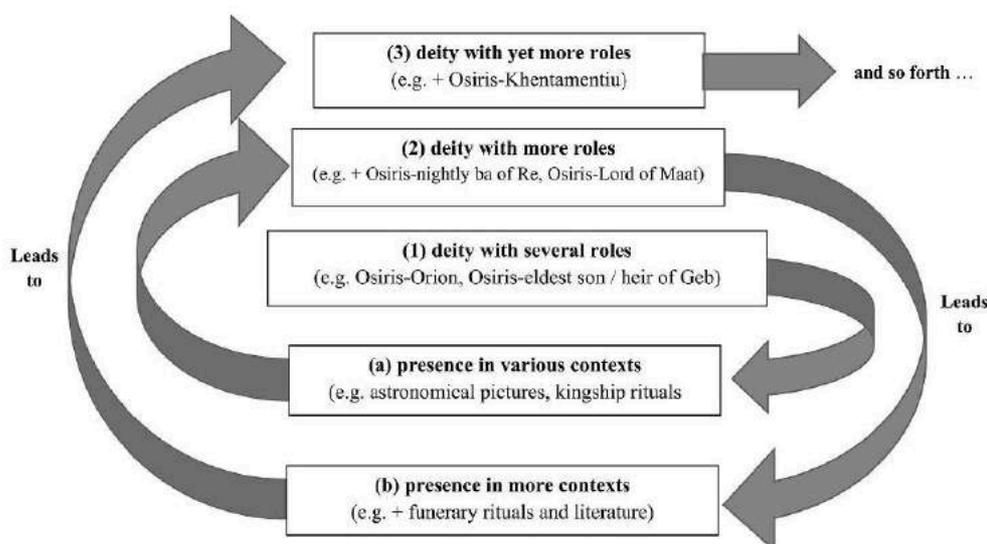
Fig. 1. Sandstone statue of Hathor in four forms: cow, snake with human head, Hathor-Nebet-hetepet, with head of a lioness.



Late Period. Height 67 cm, depth 73 cm. Paris, Musée du Louvre, E 26032.
Photo © RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Franck Raux.

- 4 Other examples include Osiris, who can be a celestial deity from the *Pyramid Texts* onwards, where he is identified with the constellation Orion,¹⁴ yet he is also the source of legitimate kingship for the king as Horus and is primarily associated with rule over the afterlife and thus with death and the subterranean realm.¹⁵ Aspects of deities are particularly explicit in the collections of epithets found in hymns and litanies such as the New Kingdom *Litany of Re*, which lists 72 different names and roles of the sungod,¹⁶ or texts such as the Ptolemaic *Book of Hours*,¹⁷ which focuses on the many roles of Osiris.
- 5 In line with their multifaceted nature, myths played a role in many areas of Egyptian culture and are attested in diverse media and genres that include:
 - Fully composed, written mythical narratives; such stories may also have been recited and performed in lost oral settings;
 - Written excerpts that could be quoted in many different contexts;
 - Iconic evocations of individual mythical actors, objects, or scenarios, used on their own – for example as amulets – or in combination with other referents or media, within pictorial compositions or in architectural forms.
- 6 This abundance of potential formats and applications, in turn, will have had additional bearing on the conspicuous flexibility in the characteristics of individual mythical actors, and the manifold and varying relationships in which they could stand with one another, as well as the contexts in which they could be used. This process may be modelled as one of spiralling as well as hermeneutic causation, incorporating components along the lines illustrated in **Fig. 2**.

Fig. 2. Graphic of the interaction of aspects and functions of deities, on the example of Osiris.



- 7 With these preliminaries in mind we introduce what we consider to be the most important types of occurrences of myth in Egypt, with the aim of homing in on a more productive definition of this concept. In proposing this kind of typology, we hope to facilitate discussion, and potentially comparison, with other traditions. Some of these, such as the Near Eastern or Greek traditions, influenced that of Egypt, at least in later periods. Moreover, the *interpretatio graeca* of the Egyptian pantheon¹⁸ attests to the “translatability” of its mythical actors; the same applies in the opposite direction to the integration, assimilation, and “Egyptianization” of foreign deities.¹⁹ If comparable typologies can be established for these other traditions, it may become more feasible to approximate the essence of myth. For reasons of space, we treat only a small number of mythical uses. We also concede that there is some overlap among our proposed categories.

I/ Aetiological uses; Mythical framing of this-worldly events

- 8 A relatively common function of Egyptian myth is aetiology, in which a narrative element accounts for the origin and meaning of certain phenomena ranging from the establishment of the cosmos and the state to specific rules of behaviour or names of places, deities, or festivals. The explanations are often based on analogy, which may be phonetic, substantive, or a simple assertion of a link. In Egypt, aetiologies are commonly framed in terms of “This is how/when X came into being (*Hpr* X (*pw*))”, although other formats are equally widespread.²⁰ Cosmic and ritual examples of this pattern are found, for example, in the New Kingdom *Book of the Heavenly Cow* (or *Destruction of Mankind*),²¹ which explains the rhythm of day and night, the origin of the “Festival of Drunkenness” in honour of the solar Eye-goddess Hathor, and that of some of her epithets.²²

A. Aetiology of a Divine Epithet – Phonetic Analogy

<i>ḏḏ.jn ḥm n R'w n nṯrt tn</i>	And then the majesty of Re said to this goddess:
<i>jy.tj-wy m ḥtp jmꜣyt</i>	“Welcome, welcome in peace, O Lovely One (Imayt)!”
<i>Ḥpr nfrt m Jmꜣw</i>	- That is how the Beautiful One in Imau came into being. ²³
...	

B. Aetiology of a Festival – Substantive Analogy, based in mythical precedent

<i>jr n=s sḏrwt m trw rnpwt</i>	“Drinks shall be prepared for her on the annual festivals,
<i>jp st r ḥmwt=j</i>	and they shall be entrusted to my female servants ...”
<i>Ḥpr jrt sḏrwt pw</i>	This is how there came into being the preparing of drafts
<i>m jpt ḥmwt ḥb n ḥwt-ḥrw</i>	as a task of the servants at the festival of Hathor ...
And later in the text, in a dialogue between the sungod and the moongod Thoth:	

C. Aetiology of a Cosmic Situation – Analogy plainly asserted

<i>jw=j gr r rdjt jnh=k pty</i>	“I will cause that you encircle the two skies
<i>m nfrw=k m ḥḏwt=k</i>	with your beauty and your light” –
<i>Ḥpr j'ḥ pw n ḏḥwty</i>	That is how the moon of Thoth came into being.

- 9 In some cases, the aetiological significance of a myth is less explicit, as when an entire myth accounts for a particular state of affairs. For example, Wolfgang Wettengel has proposed that the *Tale of the Two Brothers* may include a justification of the kingship of Baal (here named Bata), and thus of an originally Canaanite/Near Eastern figure, as ruler of Egypt.²⁴ We address further examples below.
- 10 Besides aetiologies, simple couching in mythical terms is common. The Egyptians, like many other cultures, employed a genealogical system of temporal, structural, and political succession to explain the origins and configuration of the world, with a creator deity making himself into many and passing on his powers.²⁵ In early sources such as the *Pyramid* and *Coffin Texts* the most common pattern is a cosmic succession, in which the sungod as creator bestows kingship on transitory successors, such as the moon (as in the *Cow Book*), morning star, or Osiris-Orion.²⁶ In the terrestrial sphere, the succession of the heir to the throne after his father's death is normally presented in terms of Horus succeeding Osiris, as in the Ramesside mythical compositions of the *Contendings of Horus and Seth*, or the somewhat later *Memphite Theology*. This succession is at the same time viewed as reflecting the glorious rule of Re or Harakhte following

the darkness of the night. In the Victory stela of Piye (ca. 730 bce), Peftjauawybast addresses Piye in such cosmic terms:

<i>twt js hrw-ꜥḥty</i>	For you are Harakhte,
<i>ḥry-tp jḥmw-sk</i>	chief of the immortal stars
<i>wnn=f wnn=k m njswt</i>	– as long as he exists, you are king,
<i>n(n) sk=f n(n) sk=k</i>	as long as he does not perish, neither do you... ²⁷

- 11 Mythical aetiologies generally explain, justify, or rationalize an aspect of the world or a specific situation.

II/ Political Uses

- 12 As is evident in this last example, myths were mobilized politically, the most important probably being the conception of the king as deputy and bodily offspring of the god(s), which is most explicit in the *Myth of the Divine Birth*.²⁸ This is attested from the Old Kingdom onwards,²⁹ with a full version, combining images and text, being known from the early 18th dynasty reign of Hatshepsut. The head of the pantheon, here Amun-Re, takes on the form of the ruling king to impregnate the queen, whose offspring, the heir to the throne, is thus the god's "bodily son (*zꜥ n ḥt*)", a widespread epithet of kings from early on. The deity explicitly confers rule on the newborn child.
- 13 Such political myths served to cement the the king's and the dynasty's claim to the throne. Perhaps more importantly, they underpinned the very existence of the state and its system of rule. Thus, the 19th dynasty Turin kinglist enumerates all kings believed to have ruled Egypt to the end of the 17th dynasty, but the "historical" dynasties, which begin with Meni, are preceded by a dynasty of gods, the Followers of Horus, and a sequence of "spirit" rulers (*ꜥḥw*).³⁰ The fragmentary list of god-kings (the beginning of which was unfortunately destroyed) starts with Geb, Osiris, Seth, and Horus, that is, the male members of the Heliopolitan Ennead. The Greek version of such a list produced by the historian Manetho a millennium later places Ptah, Re, and Shu before this group; Ptah (translated into Hephaistos) heads the line in accord with the Memphite version of the creation account. As the traditional Ennead would have been headed by (a form of) Atum, the myth of the gods ruling Egypt in antiquity may have been adapted to particular political and religious circumstances – potentially by the time of the Ramesside Royal Canon.³¹
- 14 This kind of adaptation seems to have been current in Egypt into the Roman Period, and political legitimation emerges as an important application of myth, with some motifs also transmitted to Rome. According to Cassius Dio, the daughter of emperor Caligula was born in a "supernatural way (*daimonios*)", carried to the temple of Jupiter Capitolinus, and placed on the god's knee, before being handed over to Minerva to be suckled by her.³² For earlier Egypt some suggest that myths may have been performed to celebrate and legitimize royal accession. Thus, Ursula Verhoeven proposes that the Ramesside narrative version of the *Contendings of Horus and Seth* may have been used to

justify the succession of Rameses V to the throne: in reinforcing the schema of passing the kingship from father to son rather than to the deceased king's brother, this version might reflect a decision in favour of Rameses V and not his uncle, the later Rameses VI.³³ Others have proposed different legitimizing interpretations.³⁴ Such political purposes might fit with the large amount of deliberation in the tale before the final verdict asserted the *status quo* and assigned the office to the predecessor's son, Horus, rather than his brother.

- 15 Political legitimation has also been seen as underlying the *Ramesseid Tale of the Two Brothers*, which narrates episodes like those of the struggle of Horus and Seth but with the protagonists being the siblings Anubis and Bata, local gods of Upper Egyptian nomes 17 and 18. Bata, having overcome many attempts on his honour and life, finally becomes king and is ultimately succeeded by his elder brother Anubis. Wolfgang Wettengel has suggested that the text was composed at the command of Seti II of Dynasty 19, who would have sought to legitimize his rule vis-à-vis Amenmesse in this way.³⁵ Another instance of mythical legitimation of an unusual, fratrilineal inheritance of the throne may be Papyrus Westcar's birth story of royal triplets, which Detlef Franke tentatively interpreted as relating to the 13th dynasty succession of three brothers, Neferhotep I, Sahathor, and Sobekhotep IV.³⁶
- 16 A different mythical development of the succession of brothers appears in the *Memphite Theology* on the 25th dynasty Shabaka Stone. Here Geb, as earthgod and first holder of the kingship, bestows the succession initially on both Horus and Seth: Seth is to rule the South, Horus the North; Geb later changes his decision and assigns the entire country to Horus. A political explanation holds that the text would legitimize the Nubian dynasty, which had annexed Egypt progressively: king Shabaka would have needed to justify to Kushite and Egyptian elites that he had "united" Kush and Egypt under a single Kushite rule, and perhaps also the choice of his heir.³⁷ The 30th dynasty Naos of el-Arish, finally, presents a *Myth of Divine Kings* in which first Shu and then – after a revolt against him that entails his death – Geb inherits the throne of Re-Harakhte. This myth has been interpreted as relating to the political situation between Dynasties 29 and 30, involving kings Akoris and Nectanebo I.³⁸
- 17 If these interpretations are correct, such examples suggest that myths were adapted, and in some cases perhaps composed, to validate a new dynasty, ruler, or individual religious preference and cultural differences, as with the emphasis that Nubian royal texts place on the relationship between Isis and Horus as a mythical precedent for royal accession which, Jean Revez proposes, mobilizes the salience of kings' mothers and sisters in their ideology.³⁹ Parallels for such political, legitimizing uses of myth are easily found in other cultures.⁴⁰ This may indeed be a general function of such narratives, while the stories' adaptability to different political scenarios highlights the flexibility of Egyptian myths.

III/ Uses in ritual, magical recitations, medical prescriptions

- 18 Extensive written narrative constitutes a tiny portion of evidence for myth in Egypt, with the earliest reasonably clear examples dating to the Middle Kingdom. Instead, from very early on, episodes of mythical cycles (perhaps ones that were prominent in oral contexts) were used to enhance the efficacy of ritual and medico-magical spells

and objects through the analogies they presented.⁴¹ The daily ritual of Egyptian temples offers excellent examples, as attested in the 19th dynasty temple of Seti I at Abydos and early first millennium papyri with versions for Amun and Mut at Karnak.⁴² Strikingly, these rituals abound with references to both the Osirian and the solar cycles. Typically, every recipient of the cult has the role of Osiris and performers have those of Osirian helper-deities, including Horus as son and avenger, Anubis as embalmer, and Thoth as keeper and enforcer of divine knowledge and law, as well as judge.⁴³ Every cult object is referred to as the Eye of Horus, evoking the episode in the struggle between Horus and Seth in which the Eye is lost and later restored, in several versions with Thoth's help. But solar myths too are mobilized, especially the reappearance of the sun after a period of absence and the ascription of the solar Eye's sheen to shimmering objects such as crowns or unguents.

- 19 Also in texts from broadly medical contexts, most mythical analogies draw on episodes from the Osirian cycle, but references to the victorious sunrise are also common. Where mother and child are to be protected, the mother is equated with Isis and the child with her son Horus. Since Isis shielded her child from all adversity, especially attempts on his life by Seth, equating the sick person with Horus would aid their survival and recovery. While such mythemes are widespread in medical papyri, such as Papyri Ebers, Edwin Smith, or Berlin 3027,⁴⁴ a particularly striking example is the narrative *Legend of Isis and Re*, which forms part of a spell against the effects of scorpion bite. Isis uses a scorpion bite, which causes Re unspeakable pain, to extract his sole true name from him, which she then uses in healing counter-magic.⁴⁵ Unusually, this spell includes a long mythical narrative, in the course of which Horus appears as the only other person who may have knowledge of Re's name. Ritual instructions follow at the end:

“Break out, scorpions! Leave Re! Eye of Horus, leave the god! ... See, the great god has given his name away. Re shall live, once the poison has died! NN, born of NN lives, once the poison has died!’ – so said Isis, the great one ... who knows Re by his own name.

Words to be spoken over an image of Atum-Horus-Hekny, a woman's figure of Isis and an image of Horus. To be drawn on the hand of the sufferer. To be licked off by the man. To be done in the same manner on a piece of fine linen, to be applied to the sufferer's throat. The herb is Scorpion's Herb. To be ground with beer or wine. To be drunk by the one who suffers from scorpion's sting. It is an excellent means to kill (the effects of) poison, proven an infinite number of times.”⁴⁶

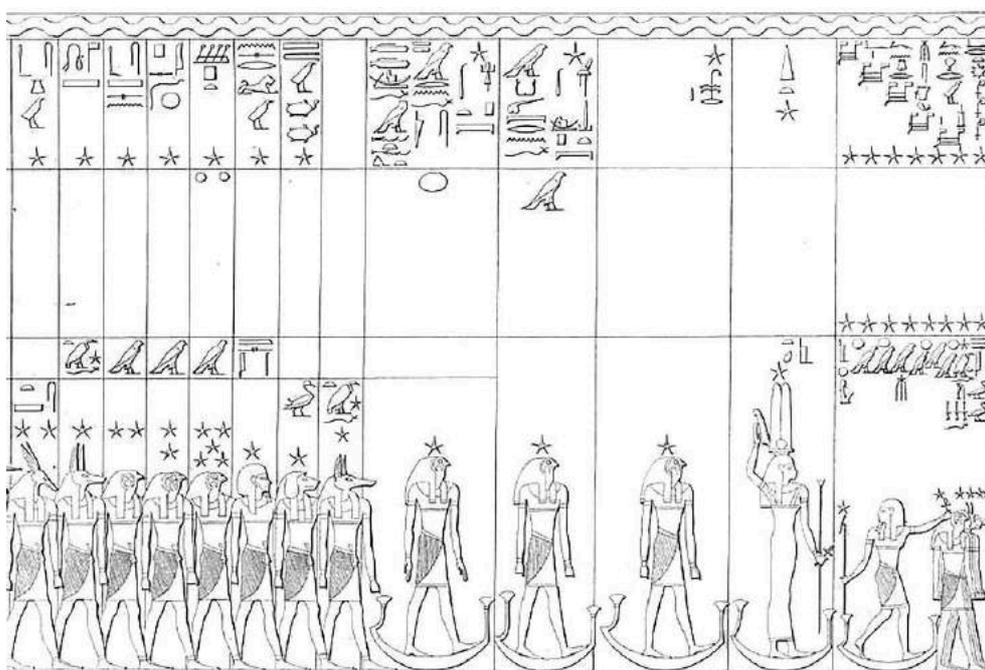
- 20 The amount of detail in this text may suggest that the myth had other applications. The seemingly superfluous reference to passing the secret name on to Horus could, for example, point toward a royal context. Together with the statement at the beginning that kingship over gods and men was identical, this would fit with use in contexts of royal legitimation such as those discussed in section 1.
- 21 Another myth known only from magico-medical contexts is *Isis and the Rich Woman's Son*, which is attested in papyri and on protective statues and stelae (cippi)⁴⁷ (Fig. 9) that typically bear images of the Horus child standing on crocodiles, iconizing his triumph over adversity.⁴⁸ As in *Isis and Re*, the goddess is first responsible for, then cures, scorpion bite, again highlighting her role as provider of maternal care and protection. This characteristic produced the iconography of Isis *lactans*, common, from the New Kingdom onwards, as a motif for amulets, among other contexts (see section 8).

- 22 The same factors of mythical analogy and precedent applied in funerary ritual contexts, where myth facilitated access to the afterlife or the divine sphere by setting the deceased or cult performer in relation to the gods. The third millennium *Pyramid Texts* abound with mythical references.

IV/ Intellectual uses

- 23 Elements of myths served intellectual purposes, as when astronomical texts present the movement of the planets and decans in the forms of Horus, Seth, and Osiris travelling across the sky in barques (**Fig. 3**).⁴⁹

Fig. 3. Decans and planets, with Osiris-Orion, Isis-Sothis, the planets Jupiter, Saturn, and Mars as forms of Horus, and Mercury as Seth.



Ceiling of tomb of Seti I in the Valley of the Kings.

After C. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, vol. III, Berlin, Nicolai, n.d., pl. 137.

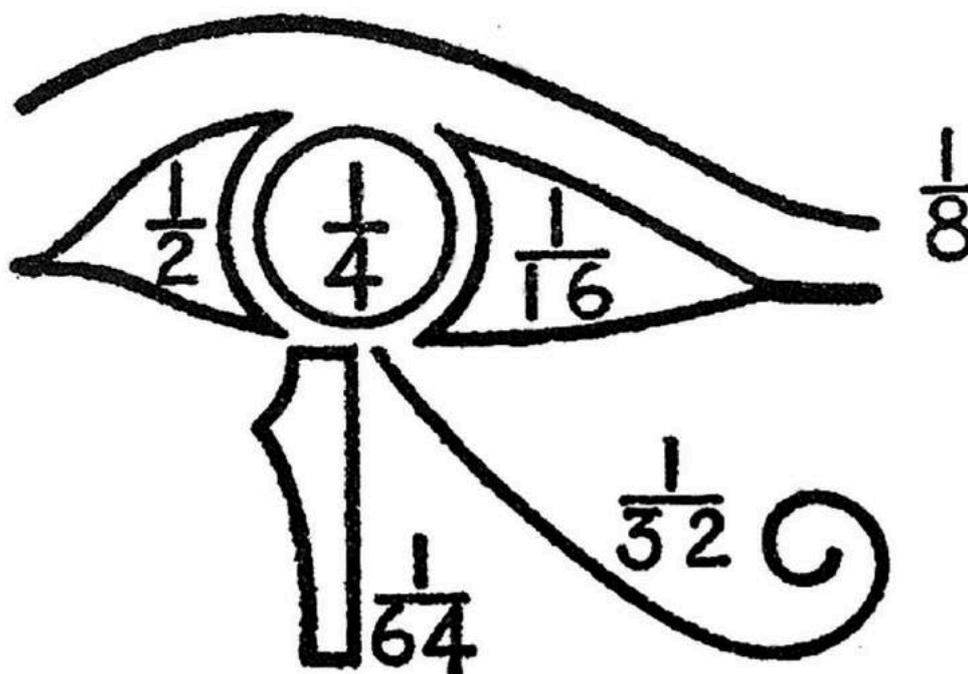
- 24 Some of these uses overlap with aetiologies, as in the *Cow-Book*'s explanation of the nightly presence of the moon in the sky. A good example is the short mythical story accompanying the Nut picture attested in the cenotaph of Seti I at Abydos,⁵⁰ which explains the cyclical disappearance and heliacal rising of the decanal stars by making them into children of Nut and Geb, born and swallowed again every day by their mother, who is referred to accordingly as a "sow".⁵¹ Geb quarrels with Nut, complaining that she keeps devouring their offspring, but is reassured by Shu that his children, the stars, will be reborn cyclically:

"She will give birth to them and they will live, and will go out from the place under her behind in the East each day, just as she (habitually) bears Re every day. Her name is not pronounced as 'mother of the gods' until she gives birth (again)."⁵²

- 25 Other, damaged sections of the text concern the genesis and behaviour of the moon and planets, exploiting the structure of myths surrounding Horus and Seth.⁵³

- 26 Many sources attest the progressive reassembly of the Eye of Horus that had been torn apart by Seth – the mythical object par excellence – signifying the perpetual waxing and waning of the moon, but beyond astronomical interpretations, the Eye came to represent mathematical fractions of measures no later than the New Kingdom (Fig. 4).⁵⁴

Fig. 4. Wedjat-eye fractions as presented by Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford, Oxford University Press, 1927, p. 197.



- 27 A conspicuous gap is in evidence for the use of myth in school education. Whereas the Mesopotamian scribal curriculum employed myths abundantly, even in the teaching of cuneiform to Egyptian scribes at Amarna,⁵⁵ and students in Graeco-Roman Egypt learned about Homeric and other Greek myths and epic heroes at all educational levels,⁵⁶ any use of Egyptian myth in such contexts remains elusive. There is indirect evidence for learning about gods in education, as shown by texts such as the perhaps late Ramesside *Onomasticon of Amenemope*, “Scribe of God’s Books in the House of Life” – the official scriptorium and library. This self-titled “Instruction ... to guide the ignorant to know all that exists” (*rḥ wnnt nbt*) is a tabular list of nouns that includes the generic terms *ntr* “god” and *ntrt* “goddess”,⁵⁷ but no individual deities or myths. A Graeco-Roman Period text in Greek, likely a teacher’s model, contains a list of Egyptian and Greek gods intermingled, reading: “Of Isis, of Sarapis, of Hermes, of Harpokrates, of Apis, of Mestasytmis (Egyptian *msdr sdm*), of Anubis”, where Hermes may signify the moon/Thoth here)⁵⁸ and thus attests to Egyptian-Greek syncretism. While most of the deities listed belong to the Osiris cycle, they cannot be used by themselves to infer school education through myths.
- 28 For pharaonic Egypt, there is to date no evidence for the use of narrative myth as part of scribal education in places such as Deir el-Medina. Similarly, the walls of Tomb N13.1 at Asyut, which is credibly identified as a New Kingdom place of instruction, are covered in school-texts that are otherwise known to have featured in scribal education but do not include a single myth.⁵⁹

V/ Literary uses

- 29 The absence of myths in evidence for Egyptian schooling may be set in relation to the question of the “literariness” of Egyptian texts, its relatively late development, and the range of genres that it covers. Scholars such as Antonio Loprieno have proposed a set of identifying characteristics for *Belles Lettres*, primarily fictionality, intertextuality (the mixing of genres and styles within a text), and reception (dissemination and transmission). An intent to entertain is another relevant factor.⁶⁰ While some scholars redate several literary “classics” generally considered as Middle-Kingdom to the New Kingdom, a core of them is attested from Dynasty 12, and Middle Egyptian remained the language of literature for many centuries thereafter.⁶¹ Middle Egyptian narrative myths, however, are few, and extant fragments have sometimes been interpreted as forming part of magical or ritual texts, such as the already ancient homosexual episode between Horus and Seth in P. Lahun VI.12, or the *Cairo Mythological Tale*,⁶² which mentions the god Sia “Perception” and a divine council. The *Herdsman’s Tale*, which has been the source of much debate and speculation, stems from a collection of literary texts deposited with a burial and is on the same papyrus as the *Dialogue of a man and his Ba*.⁶³ It might be counted as a myth since it features a probably Hathoric divine figure, but the protagonist appears to be a human cattle herder, and the story unfolds in the here-and-now; the text also includes a “water spell” attested in a Theban *Coffin Text* and thus also exhibits intertextuality.⁶⁴ The Shipwrecked Sailor⁶⁵ encounters a giant speaking serpent deity in a mythical location termed the “Island of the Ka” and identified by scholars as a liminal area between existence and non-existence or life and death,⁶⁶ while the deity is most often interpreted as a manifestation of the creator god.⁶⁷ The god reports on the life and misfortune of his own clan, but the framing story is an expedition narrative set in the human sphere.⁶⁸ Other literary texts, such as the *Instruction for Merikare*, make use of solar mythical ideas, referring to the sun god’s first creative act of masturbation and to the *Destruction of Mankind*⁶⁹ to underpin their message – in this case the prerogatives and responsibilities of kingship. Thus, while mythical motifs and mythemes occur in Middle Kingdom literary texts, full mythical narratives that did not have a primarily religious context are not attested until the New Kingdom, and most are written in Late Egyptian or Demotic.⁷⁰ The only surviving prose narrative of the Osiris myth, by the early 2nd-century AD priest of Delphic Apollo Plutarch, is in Greek. Its author used the myth, among other things, to support his own views on the essence and multiple manifestations of the divine,⁷¹ which are based in his background in classical philosophy. Several of the best-attested Late Egyptian mythical narratives display foreign influence, some more clearly – the *Battle between Baal and the Sea/Yam* –⁷² and others less so, as with the *Tale of the Two Brothers* (discussed above). For yet others such as the *Contendings of Horus and Seth*, an originally ritual or performative context is possible.⁷³ In sum, while texts with mythical content and exhibiting markers of literariness can be identified from no later than the Middle Kingdom, with fragments pointing to the presence of further compositions,⁷⁴ it seems clear that fully narrative written myths that can be counted as belonging to *Belles Lettres* were not prominent in Egyptian traditions and were primarily a phenomenon of the New Kingdom and later periods.⁷⁵

VI/ Linguistic and Metaphorical uses

- 30 In view of the intellectual and literary uses of myth, it is logical that mythical referents should also inform metaphorical language. We encountered earlier the presentation of Piye “as Harakhte” on his Victory Stela, which is based in royal solar associations that are attested from the Old Kingdom onwards.⁷⁶ In this text Tefnakhte further declares Piye to be “The Ombite (Seth), foremost of the Southland, Montu, the mighty bull”,⁷⁷ assimilating the Nubian’s overwhelming power to the strong-men of the Egyptian pantheon. Royal inscriptions, especially of the New Kingdom and later, are a treasure trove for such mythical analogies and conceptual metaphors,⁷⁸ and literary texts exploit them as well. Middle Kingdom instances include the ironic invocation of a corrupt official in terms of Thoth in the *Eloquent Peasant*, which builds on the god’s mythical role as patron of writing and thus of knowledge and wisdom.⁷⁹ Even clearer are cases where two mythical referents are set in contrast against each other. Thus, the *Loyalist Instruction of Kairsu*⁸⁰ describes the king as a “Bastet who guards the Two lands” (*B3stt pw ꜥw t3wy*), who thus also protects his loyal official, but as “Sakhmet to the one who strays from what he has commanded” (*Sꜥmt pw r th m wꜥt.n.f*).⁸¹ This metaphorical pair draws on the mythical complex of the Distant Goddess, who in her enraged, leonine form must be propitiated in order to turn into a protective, maternal feline. Comparable mythical associations are mobilized fifteen hundred years later in the Demotic *Wisdom Book of Papyrus Insinger*, which assigns all women to the polar categories of maternal Mut or volatile, promiscuous, and easily enraged Hathor.⁸²
- 31 In all these cases, the mythical actors invoked seem to function as emblems or icons of characteristics signified by their mythical associations that are analogous and meaningful for the description and understanding of the present context. The same cognitive processes may underlie the rare occurrences of myths in dreams: in the New Kingdom *Dream Book* a man may see himself “copulating with a kite”, in a clear evocation of the Osiris myth. The interpretation provided is negative, in line with the mytheme of Osiris, whom Seth tricked out of his birthright:
- “Bad, it means that something might be grabbed right out from his hand”.⁸³

VII/ Mythical space in this-worldly geography, architecture, and cult

- 32 Some architectural forms constitute material realizations of myths. Tombs may embody mythical conceptions of the afterlife, as with pyramidal superstructures evoking solar rebirth from the primeval mound. Subterranean chambers may refer to the daily progression of the sungod through the netherworld (*dw3t*) and horizon (*3ꜥt*), and this interpretation has been extended to contemporaneous mastaba tombs.⁸⁴ A similar meaning can be established for New Kingdom royal tombs, whose descending corridors represent the sun god’s descent – here into the Theban escarpment – and his progress through the night, ideas that are also presented in the Underworld Books shown on their walls.⁸⁵ The design of temples incorporates mythical ideas, such as the sanctuary as a primeval mound and place where creation took place.⁸⁶ First millennium temple complexes included birth-houses (or *mammis*, *pr-mswt*) that signified the place where the local deity, or the deity’s son, was born and nurtured. These structures, first attested in a 12th dynasty text,⁸⁷ were the places of conception and birth of the

young, kingly gods who were so prominent in late religion.⁸⁸ Temples also possessed “horizons” represented by a pylon or pylons⁸⁹ and a sacred lake, the latter being vital for temples of solar Eye-goddesses, where it may signify the red flood in the myth of the *Destruction of Mankind*.⁹⁰

- 33 Natural and man-made structures could be interpreted as mythical locations, as with the western escarpment at Thebes, which was both the entrance to the underworld and an embodiment of the goddess of the West, who was variously called Hathor, Imentet, or Meresger, and was also seen as present in a natural rock formation that resembles the image of a colossal cobra.⁹¹ Similarly, the Abydos tomb of the 1st dynasty king Djer came to be considered the tomb of Osiris no later than during the Middle Kingdom,⁹² becoming the destination of the annual “Mysteries of Osiris”, in which the god’s death, burial, and rebirth were enacted in an ultimately mythical landscape.⁹³
- 34 During festivals, different sectors of such landscapes were connected in ritual processions, with statues of gods visiting one another, in part re-enacting mythical episodes.⁹⁴ Examples include the Osiris mysteries at Abydos, where the re-enactment of his death and resurrection drew thousands of participants, the so-called “sacred marriage” of Horus of Edfu and Hathor of Dendara, the visit to the primeval deities of Edfu/Behdet, and the celebration of the return of the “distant goddess” to Egypt at Philae.⁹⁵ Here as in many contexts, local traditions and geography played a significant role;⁹⁶ while comparable rituals in the delta are altogether less well attested, they are likely to have been equally important.
- 35 Temples, details of their cults, and late compositions such as the *Book of the Fayyum* show how regions of the land were understood as mythical landscapes.⁹⁷ When the resurrection of Osiris is associated with the cycle of inundation and of the growth and death of vegetation, as represented among other ways in Osirian corn-mummies (Fig. 5),⁹⁸ Egypt as a whole emerges as a topographical and agricultural manifestation of the reassembled god. The solar and Osirian complexes merge in this mytheme, which is based in the idea of the sun as a life-giving force fertilizing the earth and illustrated in the fusion of Re and Osiris in the depths of the night as well as in object types such as the Corn-Osiris.⁹⁹ By the Late Period, Osiris’ scattered body parts were believed to be distributed over many nomes. Particularly important body parts were housed in the god’s chief cult centres, with his head resting at Abydos.¹⁰⁰

Fig. 5. The evening sun fertilizes Osiris with its rays.



Back of the mummy board of the coffin set of Nespawershefit. 21st dynasty.
Cambridge, Fitzwilliam Museum E.1.1822. Courtesy of Museum.

VIII/ Visual usages that iconize mythemes

- 36 Single images and iconographically distinctive figures can evoke mythemes. Groupings of figures and actions can do more and can bring together different cosmic domains, in particular to depict cyclical processes or fundamental change. Such possibilities were only rarely exploited in the decoration of temples or nonroyal tombs, but they are pervasive in contexts of transition, magic, and the underworld. Myths were probably represented pictorially at least from late prehistory, which we do not study in this article, to the end of Egyptian civilization; they are especially well documented from the New Kingdom onward. It is seldom possible to enforce a sequential viewing of images, and in the Egyptian case this lack of constraint means that they fit with the low prestige of canonized, written mythical narrative and the prevalence of mythemes over whole myths.¹⁰¹ Large compositions with many tableaux, such as the “underworld books”, are an exception, and organized as something like a visual narrative; also the *Myth of the Divine Birth* and the Ptolemaic Horus Myth of Edfu are presented in a sequence of partly pictorial scenes.¹⁰²
- 37 We can only discuss a few examples of mythical references in images. Furniture and elite personal objects from tombs, many of which may have been used during life, display many relevant motifs. Hathoric designs and symbolism abound on cosmetic items such as vessels and mirrors, including ones belonging to royal women (Fig. 6). The viewing disc of mirrors has a distinctive flattened elliptical shape, which is that of the dawn and evening sun, so that its use invoked the goddess’s vivifying role as

daughter of the sungod at points of transition and crisis.¹⁰³ Much early furniture had bovid legs that exemplify difficulties in interpretation. Royal thrones, such as that of the famous statue of Khephren,¹⁰⁴ may be compared with the bull of the sky attested in late prehistoric imagery and mentioned in the *Pyramid Texts*.¹⁰⁵ Other examples may perhaps evoke the celestial cow; these were later replaced with leonine forms that have potential solar significance. Beds and stools commonly bore figures of Bes (**Fig. 7**) and Taweret, respectively as protective forms of the sungod and his solar eye.¹⁰⁶ All these associations are explicit in the funerary biers found in the tomb of Tutankhamun, where a hippopotamus form occurs beside a bovine and leonine example. Cow, lioness, and hippopotamus are united in some compound images of Taweret, who has been argued to be a personification of the bier. Her mythical role is to bear up the sungod, together with the deceased, who is likened to him.¹⁰⁷ Headrests for sleeping and funerary purposes could also evoke mythemes of the sunrise, as illustrated by a headrest from the tomb of Tutankhamun, which shows the god of light and air, Shu, between the pair of lions of the horizon, Ruty or Aker, bearing up the head of the sleeper or the deceased as in myth he would the sky-goddess and sungod (**Fig. 8**).

Fig. 6. Hathoric mirror of one of the Syrian wives of Thutmose III.



Purchased in Luxor. Height 33.4 cm. Disk: silver; handle: wood (modern) sheathed in gold; inlays restored.

New York, Metropolitan Museum of Art, 26.8.98. Courtesy of Museum.

Fig. 7. Hatnefer's chair, with frontal Bes image and leonine legs.



Height 53 cm. Boxwood, cypress, ebony, linen cord. From her tomb at Sheikh Abd el-Qurna. Reign of Hatshepsut and Thutmose III.

New York, Metropolitan Museum of Art, 36.3.152. Rogers Fund, 1936. Courtesy of Museum.

Fig. 8. Tinted ivory head-rest from the tomb of Tutankhamun.



Height 17.5 cm, width 29 cm. Excavator's no. 403c, Cairo JE 62020.

Photo by Harry Burton (P1236), reproduced with permission of Griffith Institute, University of Oxford.

- 38 The most widespread, often elaborate, use of mythical icons is on amulets and jewellery found in funerary contexts; these motifs are comparable with ones known in images of funerary scenes and of “daily life”. The pervasive amulet of the Wedjat-eye (see Fig. 4 for its mathematical significance), for example, evokes the mythical fight between Horus and Seth, in which Horus’s eye was lost but retrieved and Horus was vindicated as heir to his father’s throne, as well as the analogy of this mytheme with the cyclical absences of cosmic bodies, notably the waning and subsequently waxing moon.¹⁰⁸ Amulets depicting individual deities and groupings of them may be iconized mythemes relating to specific mythical episodes. Vast numbers of artefacts show the morning sun, Khepri, in the form of a dung-beetle pushing the solar disc up, bearing iconic testament to the myth of the sungod’s birth and journey across the sky and highlighting the importance of the first solar phase as a moment of regeneration. From the New Kingdom onward, amulets showing Isis suckling Horus, Horus as child, or Hathor in cow-form were common. From the Late Period, amulets of Seth as a hippopotamus being speared by Horus, or of the triad of Isis and Nephthys flanking Horus, can be found,¹⁰⁹ at a time when there was a vast increase in protective objects ranging up to large stelae dedicated in the name of kings, of which the 4th-century BC Metternich stela offers a prime example (Fig. 9).¹¹⁰ From miniature to large scales and across many contexts, the mythical icons would have assimilated the user or wearer into a mythical context, affording to them the powers, characteristics or benefits that the mythical actors were believed to possess.

Fig. 9. The Metternich stela, with magical images and texts on both sides: central scene.



Dedicated in the name of Nectanebo I, ca. 380 BC. Siltstone. Height 83.5 cm.
New York, Metropolitan Museum of Art, 50.85. Courtesy of Museum.

Conclusion

- 39 Egyptian myth was a means of conceptualizing and describing the world as well as of explaining and controlling it. In line with these functions, it was flexible and could be adapted to many contexts. This fact is acknowledged explicitly by Plutarch, who reports interpretations that Egyptian myths and gods provoked among both indigenous people and Hellenistic visitors from the Graeco-Roman world. Thus, he describes how some Egyptians regard the Osiris myth as relating to the Nile flood, with Osiris representing all kinds of moisture and fresh water while Seth(-Typhon) stands for either dryness or the salt water of the sea. Others relate the myth to the phases of the moon, with Seth standing for the sun's destructive power, and yet others to lunar eclipses. Further groups believe Osiris to be the sun and Isis the moon, yet "boring people" associate the activities of these gods with seasonal change or the growth, sowing and ploughing of crops.¹¹¹
- 40 Meanings and configurations of Egyptian religion and its myths spread to other cultures, for example with the Isis cult in the Graeco-Roman world,¹¹² while myths from outside were incorporated into the Egyptian repertory. Egyptian and other forms were thus broadly intelligible and relevant in non-culture-specific ways. A striking late example is Synesios of Cyrene's early 5th-century AD adaptation of the Osiris myth to represent structures and events in the Byzantine court of Constantinople.¹¹³ With the exceptions of the employment of myth in school education and the relatively late emergence of narrative myth as a written literary genre, the uses and functions we

have outlined for Egypt are comparable with what is known from many cultures. An approach based on function may thus contribute to a wider understanding of the essence of myth.

- 41 From an Egyptian viewpoint, however, the wide-ranging manifestations of myth may be most accessible if they are viewed as flowing from the foundational idea that the creator fashioned the many aspects of the world out of himself, in a pattern that is recurrent – daily, annually, and rising globally up to the perpetual cycle of *nḥḥ* – and yet evolves in linear fashion (*dt*),¹¹⁴ as well as entailing continued interaction among the created elements. Thus, a single, canonical version of Egyptian myths cannot be distilled: for as long as the world evolves, myths will be created or adapted to describe it.

NOTES

1. Synesios of Cyrene: Martin Hose (ed.), *Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012, p. 41; written c. 400 CE.
2. Katja Goebis, “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”, *Journal of Near Eastern Religions* 2, 2002, p. 27-59, esp. p. 42ff.
3. The current term, deriving from the structuralism of Claude Lévi-Strauss, who defined them as “gross constituent units”: “The Structural Study of Myth”, *Journal of American Folklore* 68, 1955, p. 428-444.
4. Heike Sternberg el-Hotabi, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln der griechischen Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Göttinger Orientforschungen”, IV/14), 1985.
5. Siegfried Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (“Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens”, 15), 1945: “mythische Aussagen”; “mythische Anspielungen”.
6. Jan Assmann, “Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten”, *Göttinger Miszellen* 25, 1977, p. 7-43, and several later publications.
7. Jan Assmann, “Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung, und das Problem des ägyptischen Mythos”, in: Jan Assmann, Walter Burkert and Fritz Stolz (eds.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, Friburg and Göttingen, Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht (“Orbis Biblicus et Orientalis”, 48), 1982, p. 13-61, e.g. p. 40-41.
8. Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*² (trans. from the 1928 Russian by L. Scott), Austin, University of Texas Press, 1968; see K. Goebis, “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”, p. 42-44, for reception in Egyptology.
9. Walter Burkert, e.g. “The Organization of Myth”, in: *id.*, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, University of California Press, 1979, p. 5-6.
10. Eugene Dorfman, *The Narreme in the Medieval Romance Epic. An introduction to narrative structures*, Toronto, University of Toronto Press, 1969.
11. See e.g. Michael S. Gazzaniga, “Organization of the Human Brain”, *Science* 245(4921), 1989, p. 947-952; *id.*, *Who's in Charge? Free will and the science of the brain*, New York, Harper Collins, 2011, esp. p. 75ff. For a first application of this insight to Egyptian myth see Katja Goebis, “Egyptian Mythos as Logos: Attempt at a redefinition of ‘mythical thinking’” in: Elizabeth Froid

and Angela McDonald (eds.), *Decorum and Experience: Essays in Ancient Culture for John Baines*, Oxford, Griffith Institute, 2013, p. 127-134.

12. See already John Baines, “Egyptian Myth and Discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record”, *Journal of Near Eastern Studies* 50, 1991, p. 81-105.

13. See e.g. Saphinaz A. Naguib, “Fille du dieu’, ‘épouse du dieu’, ‘mère du dieu’ ou la métaphore féminine”, in: Ulrich Luft (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt: Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, Budapest, Chaire d'égyptologie de l'Université Loránd Eötvös, 1992, p. 437-447; René Preys, “Les manifestations d'Hathor: protection, alimentation, et illumination divines”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 34, 2007, p. 353-375.

14. See Rolf Krauss, *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägyptologische Abhandlungen”, 59), 1997, p. 146-204.

15. For summaries of theories: Mark Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from four Millennia*, Oxford, Oxford University Press, 2017. On royal aspects of Osiris see e.g. Katja Goebis, “How ‘Royal’ (and how ‘Mythical’) are the Coffin Texts? Reflections on the definition, function, and relativity of some etic concepts in a Middle Kingdom funerary text corpus”, in: Rune Nyord (ed.), *Concepts in Middle Kingdom Funerary Culture*, (in press); on local variation in conceptions of Osiris, see Lucía Díaz-Iglesias Llanos, *Naref and Osiris Naref: A study in Herakleopolitan religious traditions*, Berlin-Boston, De Gruyter (“Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde Beihefte”, 3), 2017.

16. Hymn to Osiris, enumerating cult centres, roles, and manifestations including Orion, bringer of vegetation, and legitimate king, followed by the myth's major episodes (Louvre stela C286; see e.g. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. II. *The New Kingdom* (2nd ed.), Berkeley, University of California Press, 2006, p. 81-86. *Litany of Re: Erik Hornung, Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei): Nach den Versionen des Neuen Reiches*, 2 vols, Geneva, Éditions des Belles-Lettres (“Aegyptiaca helvetica”), 1975.

17. Andreas Pries, *Die Stundenwachen im Osiriskult: Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten*, 2 vols, Wiesbaden, Harrassowitz (“Studien zur Spätägyptischen Religion”, 2), 2011.

18. See in general Mark S. Smith, *God in Translation: Deities in cross-cultural discourse in the biblical world*, Tübingen, Mohr Siebeck (“Forschungen zum Alten Testament”, 57), 2008; for Egypt, see Alexandra von Lieven, “Translating Gods, Interpreting Gods. On the mechanisms behind the *interpretatio graeca* of Egyptian gods”, in: Ian Rutherford (ed.), *Graeco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BC-AD 300*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 61-82.

19. See Keiko Tazawa, *Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt: The hermeneutics of their existence*, Oxford, Archaeopress (“British Archaeological Reports International Series”, 1965), 2009; Christiane Zivie-Coche, “Foreign Deities in Egypt”, in: Jacco Dieleman, Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2011, (<http://escholarship.org/uc/item/7tr1814c>); also Océane Henri, “Plusieurs personnes sous un seul masque: l'*interpretatio* d'Artémis en Égypte”, in: Frédéric Colin, et al. (eds.), *Interpretatio: traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris, de Boccard (“Études d'archéologie et d'histoire ancienne”, 25), 2015, p. 123-145.

20. Examples in Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale (“Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale”, 125), 2006; see e.g. p. 14-15: explanation of the cyclical absence of the moon, due to the Eye of Re being swallowed by a pig, and of its reappearance when Thoth placed it back in the horizon; p. 17, §18: Origin of green unguent from the iris of the Wedjat Eye when Nefertem placed it at his forehead. See also below, (4) Intellectual Uses.

21. Erik Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, 2nd ed., Friburg and Göttingen, Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht (“Orbis Biblicus et Orientalis”, 46), 1991.

22. See e.g. Betsy M. Bryan, "Hatshepsut and Cultic Revelries in the New Kingdom", in: José M. Galán, Betsy M. Bryan, Peter F. Dorman (eds.), *Creativity and Innovation in the Reign of Hatshepsut*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago ("Studies in Ancient Oriental Civilizations", 69), 2014, p. 103-106, for the "Hall / Porch of Drunkenness" in the Mut temple at Karnak; Heike Sternberg-El Hotabi, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual 'Hathor das Trankopfer darbringen' nach den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*, Turnhout, Brepols ("Rites égyptiens", 7), 1992.
23. Translations based on E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*: A: p. 9, 40, 58 with nn. 67, 70, verses 92-95; B: verses 97-99 (B); C: p. 23-24, 45, verses 244-245.
24. Wolfgang Wettengel, *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, Friburg and Göttingen, Universitätsverlag and Vandenhoeck & Ruprecht ("Orbis Biblicus et Orientalis", 195), 2003, e.g. p. 241.
25. See Paula Philippson, *Genealogie als mythische Form. Studien zur Theogonie des Hesiod*, Oslo, Brøgger ("Symbolae Osloenses Fasc. Supplet.", 7), 1936.
26. See K. Goebis, "How 'Royal' (and how 'Mythical') are the Coffin Texts?", (in press).
27. Lines 75-76; see e.g. Robert K. Ritner, *The Libyan Anarchy. Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*, Atlanta, Society for Biblical Literature, 2009, p. 466, 472, 483, with references.
28. Hellmut Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs: Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos²*, Wiesbaden, Harrassowitz ("Ägyptologische Abhandlungen", 10), 1991, pl. 14 for the transfer of kingship by Amun-Re.
29. Mohamed Megahed and Hana Vymazalová, "Ancient Egyptian Royal Circumcision from the Pyramid Complex of Djedkare?", *Anthropologie* 49, 2011, p. 155-164; 12th dynasty: Adela Oppenheim, "The Early Life of Pharaoh: Divine birth and adolescence scenes in the causeway of Senwosret III at Dahshur", in: Miroslav Bárta et al. (eds.), *Abusir & Saqqara in the Year 2010: Prague May 31st to June 4th 2010 I*, Prague, Czech Institute of Egyptology Charles University, 2011, p. 171-188.
30. Alan H. Gardiner, *The Royal Canon of Turin*, Oxford, Griffith Institute, 1959, pl. I, fr. 11.
31. On the dynasty of gods, and its transmutations in later copies, see E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, p. 88-90; Donald B. Redford, *Pharaonic King Lists, Annals, and Day-books: A contribution to the study of the Egyptian sense of history*, Mississauga (Ont.), Benben ("Society for the Study of Egyptian Antiquities Publication", 4), 1986, p. 231-234. The Turin list appears to have space for at least three more divine names before Geb, and it too could have begun with Ptah, in line with the new importance of the Memphite creator in the aftermath of the Amarna Period (cf. E. Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, p. 89).
32. Cassius Dio, LIX, 28, 2-6, and Egyptian parallels: Hans Peter L'Orange, "Das Geburtsritual der Pharaonen am römischen Kaiserhof", *Symbolae Osloenses* 21, 1941, p. 105-116; see also Erich Winter, "Octavian/Augustus als Soter, Euergetes und Epiphanes: Die Datierung des Kalabschatores", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130, 2003, p. 207, who cites an ode of Horace (III, 5) in which Augustus is presented as a terrestrial equivalent to celestial Jupiter.
33. Ursula Verhoeven, "Ein historischer 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth des Papyrus Chester Beatty I", in: Mechthild Schade-Busch (ed.), *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz ("Ägypten und Altes Testament" 35), 1996, p. 347-363. Jean Revez points out that the title *sn njswt*, "King's Brother" is not attested before the 25th dynasty, when fratrilineal succession became common: "The Role of the Kings' Brothers in the Transmission of Royal Power in ancient Egypt and Kush: A cross-cultural study", in: Julie R. Anderson and Derek A. Welsby (eds.), *The Fourth Cataract and Beyond: Proceedings of the 12th international conference for Nubian Studies*, Leuven, Peeters, 2014, p. 538.
34. Michèle Broze argues for legitimizing Ramesses IV: *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Leuven, Peeters ("Orientalia Lovaniensia Analecta", 76), 1996, p. 10, 269-275, 281.

35. W. Wettengel, *Die Erzählung von den beiden Brüdern*, esp. p. 250-263, who also notes the myth's significance in evoking the agricultural seasons and combining solar and Osirian aspects (p. 216-218); for a different interpretation: Thomas Schneider, "Innovation in Literature on Behalf of Politics: The Tale of the Two Brothers, Ugarit, and 19th dynasty history", *Ägypten und Levante* 18, 2008, p. 315-326.
36. Detlef Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine: Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag ("Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens", 9), 1994, p. 69-70. For the text, see e.g. Richard Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 116-120. On this unusual succession see also J. Revez, "The Role of the Kings' Brothers in the Transmission of Royal Power", p. 538-540, who demonstrates that all three kings avoided the title *sn njswt*, "King's Brother" and rather presented themselves as *s3 njswt*, "King's Son" in line with the expected Osirian and Horian mythical precedent, even though their own father had only borne the priestly title "God's Father" (*jtj ntr*).
37. Amr El-Hawary, *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije - Zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, Friburg and Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht ("Orbis Biblicus et Orientalis", 243), 2010, e.g. p. 206-207. The revised order of Shebitqu before Shabaka fits with this argument and with evidence relating to the succession of Taharqa; see Claus Jurman, "The Order of the Kushite Kings according to Sources from the Eastern Desert and Thebes. Or: *Shabataka was here first!*", *Journal of Egyptian History* 10/2, 2017, p. 124-151. References to the same pattern of distribution between Seth and Horus are found in the Saite P. Brooklyn 47.218.84 XII, 2-4, where they are located in Lower Egyptian Hermopolis, with Thoth appearing as the great judge and vizier: D. Meeks, *Mythes et légendes du delta*, p. 26, 266-267.
38. Thomas Schneider, "Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des 'Mythos von den Götterkönigen'", in: Andreas Brodbeck (ed.), *Ein ägyptisches Glasperlenspiel: Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, Mann, 1998, p. 207-242.
39. Jean Revez, "Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian myth shed any light on ancient Egyptian royal succession patterns?", *Journal of Egyptian History* 3/1, 2010, p. 60-66.
40. E.g. Eckhard Frahm, "Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically motivated responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and elsewhere", *Orient* 45 (special issue: Akio Tsukimoto (ed.), *Conflict, Peace and Religion in the Ancient Near East*), Tokyo, 2010, p. 3-33; for a classic study on Greece: Martin P. Nilsson, *Cults, Myths, Oracles and Politics in Ancient Greece; with two appendices: the Ionian phylae, the phratries* (2nd ed.), Göteborg, Paul Aström, 1986.
41. Thomas Schneider, "Die Waffe der Analogie. Altägyptische Magie als System", in: Manuel Bachmann and Karen Gloy (eds.), *Das Analogiedenken. Vorstöße in ein neues Gebiet der Rationalitätstheorie*, Friburg-Munich, Karl Alber, 2000, p. 37-85; Joris F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden, Brill ("Religious Texts Translation Series NISABA", 9), 1978, p. ix-x, who speaks of "mythologizing" the spells, while Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago ("Studies in Ancient Oriental Civilizations", 54), 1993, p. 76 with n. 338, terms such passages *historiolas* (compare David Frankfurter, "Narrating Power: The theory and practice of the magical *historiola* in ritual spells", in: Marvin Meyer and Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden: Brill, 1995, p. 457-476).
42. Papyri Berlin 3053, 3014, 3055; see Nadja S. Braun, *Pharao und Priester - Sakrale Affirmation von Herrschaft durch Kultvollzug. Das tägliche Kultbildritual im Neuen Reich und in der Dritten Zwischenzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz ("Philippika", 23), 2013; Katherine Eaton, *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, pattern, and practice*, New York, Routledge ("Routledge Studies in Egyptology", 1), 2013; Katja Goebis, "King as God and God as King", in: Rolf Gundlach and Kate Spence (eds.), *Palace*

and Temple: Architecture – decoration – ritual. Cambridge, July, 16th-17th, 2007. 5. Symposium zur ägyptischen Königsideologie, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, p. 57-101.

43. K. Goebis, “A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes”, esp. p. 51-54 for solar myths; for Thoth see Martin A. Stadler, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im Ägyptischen Totenbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck (“Orientalische Religionen in der Antike”, 1), 2009, p. 129-134, 335-343.

44. For example, a spell in P. Ebers for removing a bandage (1,12-2,1) refers both to Horus having been “released” from the evil done to him by Seth, and to Re being reborn from the primeval waters: Jacobus van Dijk, “The Birth of Horus according to the Ebers Papyrus”, *Jaarbericht van het voorasiat.-egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux* 26, 1980, p. 10-25. Other examples: Naoko Yamazaki, *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 302, Achet B2*, Berlin, Norbert Düring, 2003, p. 5 with n. 5.

45. See J. F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, p. 51-55 (no. 84); R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, p. 76, 95-96; Pascal Vernus, “Isis et les scorpions: le frémissement du littéraire sous le fatras magique”, in: Jean-Pierre Montesino (ed.), *De Cybèle à Isis*, Paris, Cybèle, 2011, p. 27-37.

46. Translation after Borghouts.

47. E.g. the 30th dynasty Metternich Stela: James P. Allen, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York- New Haven-London, Metropolitan Museum of Art and Yale University Press, 2005, p. 49-63, with refs.

48. Heike Sternberg-El Hotabi, *Zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im I. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägyptologische Abhandlungen”, 62), 1999.

49. See also Otto Neugebauer and Richard A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, vol. III, *Decans, planets, constellations and zodiacs*, Providence (RI), Brown University Press (“Brown Egyptological Studies”, 3), 1969, p. 153-156, 175-182, e.g. pl. 3; for the Graeco-Roman Period see Gyula Priskin, “The Dendera Zodiacs as Narratives of the Myth of Osiris, Isis, and the Child Horus”, *Égypte nilotique et méditerranéenne* 8, 2015, p. 133-185.

50. “Text G” / the “Dramatic Text” of the *Book of Nut*; see Henri Frankfort, *The Cenotaph of Seti I at Abydos*, London, Egypt Exploration Society (“Memoirs of the Egypt Exploration Society”, 39), 1933, pl. lxxxi; attested also in other late New Kingdom and Late Period funerary structures, and in a double, Hieratic and Demotic, version and commentary, in Papyrus Carlsberg 1 (2nd century AD); Alexandra von Lieven, *The Carlsberg Papyri*, vol. VIII. *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, 2 vols, Copenhagen, Museum Tusulanum Forlag (“CNI Publications”, 31), 2007, edition with parallels; O. Neugebauer and R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, vol. I, *The Early Decans*, Providence (RI), Brown University Press (“Brown Egyptological Studies”, 3), 1960, p. 67-80, pls 51-54.

51. Nils Billing, *Nut: The Goddess of Life in Text and Iconography*, Uppsala, Uppsala University Press (“Uppsala Studies in Egyptology”, 5), 2002, p. 18-21; for a rare representation of this divine form see Alison Roberts, *My Heart my Mother: Death and Rebirth in Ancient Egypt*, Rottingdean, NorthGate, 2000, p. 103 with fig. 80. Geb can be termed a “pig” by association with his consort’s sow form: D. Meeks, *Mythes et légendes du delta*, p. 82 n. 192, with earlier literature.

52. Translation after A. von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne*, p. 81; O. Neugebauer and R. A. Parker *Egyptian Astronomical Texts* I, p. 77, pl. 52; p. 54.

53. A. von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne*, p. 293-294. The sections dealing with lunar mythology are absent from P. Carlsberg 1 (*ibid.*, p. 9-10), but elements occur in the Late Period collection of myths from the Delta in P. Brooklyn 47.218.84 §13: D. Meeks, *Mythes et légendes du delta*. Planetary phenomena are explored mythically in P. Carlsberg 228 and other fragments: Alexandra von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne*, p. 12, 190-203.

54. The generally accepted interpretation, summarized by Alan H. Gardiner, *Egyptian Grammar: Being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford, Oxford University Press, 1927, p. 197-199, has been attacked by James Ritter, "Closing the Eye of Horus: the rise and fall of 'Horus-eye Fractions'", in: John M. Steele and Annette Imhausen (eds.), *Under One Sky: Astronomy and mathematics in the Ancient Near East*, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, p. 297-323, who traces the hieratic and hieroglyphic fraction signs and concludes that the association with the Eye of Horus is no earlier than the New Kingdom. Yet such a system might at least partly explain the complicated way in which calculations are represented, with fractions shown as sums of certain basic fractions rather than compounded ones, e.g. $11/15$ as $2/3 (+) 1/15$ (see e.g. Annette Imhausen, *Mathematics in Ancient Egypt: A contextual history*, Princeton, Princeton University Press, 2016, e.g. p. 4-5, 53-54).
55. Evidence from the "Records Office" at Amarna, where cuneiform texts were composed, stored, and plausibly studied by Egyptian scribes, perhaps instructed by Hittite teachers, includes material from all levels of a Mesopotamian scribal curriculum, with myths such as Nergal and Ereshkigal or Adapa and the South Wind, on tablets that bear Egyptian verse points (EA 356 + EA 357), probably showing that they were written there from dictation: Shlomo Izre'el, *The Amarna Scholarly Tablets*, Groningen, Styx, 1997, p. 2, 11, 43-60; see p. 4-14 for evidence for a cuneiform scribal school at Amarna.
56. Evidence collected in Raffaella Cribiore, *Writing, Teachers, and Students in Graeco-Roman Egypt*, Atlanta, Scholars Press, 1996, e.g. p. 43, 89; *ead.*, "The Grammarian's Choice: The Popularity of Euripides' Phoenissae in Hellenistic and Roman Education", in: Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Brill, 2001, p. 241-259. Daniela Colomo and Chiara Meccariello show that mythological references are found across papyri, attesting to various levels of school education from the 3rd century BCE to the 8th century CE. Evidence relates to 18% of beginners' exercises, 50% of intermediate exercises, and 66% of advanced rhetorical exercises: project "Learning (from) mythology", presented at the Scholars' Colloquium of the Society for the Study of Egyptian Antiquities, November 2016; we thank Chiara Meccariello for providing some preliminary results prior to publication. For *mythos* – storytelling – as a basic school exercise in Greek and Roman culture in general see e.g., George A. Kennedy (ed.), *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*, Leiden, Brill, 2003, 9-10, who cites "The exercises of Aelius Theon"; Anne Gangloff, "Mythes, fables, et rhétorique à l'époque impériale", *Rhetorica* 20, 2002, p. 25-56.
57. They represent a category of beings following terms for sky, water, and earth and preceding spirits (ꜥḥw) and the king: Alan H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, vol. I, London, Oxford University Press, 1947, p. 13*, nos. 63-64.
58. O. Michigan I, 656, inv. 4609, 3rd century CE; Trismegistos database 64004.
59. For tables and figures, see Ursula Verhoeven, "The New Kingdom Graffiti in Tomb N13.1: An overview", in Jochem Kahl et al. (eds.), *Seven Seasons at Asyut: First results of the Egyptian-German cooperation in archaeological fieldwork; Proceedings of an international conference at the University of Sohag, 10th-11th of October, 2009, The Asyut Project 2*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2012, p. 47-58. All the texts are of the Instruction genre, except for *Kemyt* and the *Hymn to the Inundation*.
60. Antonio Loprieno, "Defining Egyptian Literature: Ancient texts and modern theory", in: Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and forms*, Leiden-New York-Köln, Brill ("Probleme der Ägyptologie", 10), 1996, p. 39-58; see also John Baines, "Research on Egyptian Literature: Background, definitions, prospects", in: Zahi Hawass and Lyla Pinch Brock (eds.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*, 3, Cairo-New York, American University in Cairo Press, 2003, p. 1-26; Henrike Simon, "Textaufgaben": *Kulturwissenschaftliche Konzepte in Anwendung auf die Literatur der Ramessidenzeit*, Hamburg, Buske, 2013, p. 4-5.

61. For a critical summary of approaches and criteria: Joachim F. Quack, “Irrungen, Wirrungen? Forscherische Ansätze zur Datierung der älteren ägyptischen Literatur”, in: Ralf Ernst *et al.* (eds.), *Dating Egyptian Literary Texts*, Hamburg, Widmaier, 2013, p. 405-469.
62. P. Cairo CG 58040: Richard Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt: A dark side to perfection*, London-New York, Continuum (“Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies”), 2002, p. 294-295, also listing other possible mythical narrative fragments; John Baines, “Myth and Literature”, in: A. Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 361-377, esp. 366, suggests that narratives about gods may have been common to genres of *belles lettres* and magical texts.
63. On P. Berlin 3024, dated to the later 12th dynasty by R. Parkinson, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt*, p. 300, as part of the “Berlin Library” from Thebes. The find of additional fragments of this papyrus (P. Mallorca I and II) has improved the understanding of both literary works and of the history of their archiving; Marina Escolano-Poveda, “New Fragments of Papyrus Berlin 3024. The missing beginning of the Debate between and Man and his Ba and the continuation of the Tale of the Herdsman (P. Mallorca I and II)”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 144, 2017, p. 16-54.
64. R. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, p. 287-288; *id.*, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt*, p. 300. Water spell: *Coffin Texts*, spell 836; see Mordechai Gilula, “Hirtengeschichte 17-22 = CT VII 36m-r”, *Göttinger Miszellen* 26, 1978, p. 21-22.
65. Translations e.g. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I. *The Old and Middle Kingdoms* (2nd ed.), Berkeley, University of California Press, 2006, p. 211-214; R. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, p. 93-96.
66. John Baines, “Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor”, *Journal of Egyptian Archaeology* 76, 1990, p. 67; Gerald Moers, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur des 2. Jahrtausends v. Chr.*, Leiden, Brill (“Probleme der Ägyptologie”, 19), 2001, p. 249-250, for interpretations and references.
67. E.g. Maria Theresia Derchain-Urtel, “Die Schlange des ‘Schiffbrüchigen’”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 1, 1974, p. 83-104; for a different view: Andrea M. Gnirs, “Die levantinische Herkunft des Schlangengottes”, in: Heike Guksch and Daniel Polz (eds.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens Rainer Stadelmann gewidmet*, Mainz, Philipp von Zabern, 1998, p. 199-207.
68. See e.g. G. Moers, *Fingierte Welten in der ägyptischen Literatur*, p. 245-251, who sets this tale at the beginning of the travel narratives that highlight literary fictionality.
69. Joachim F. Quack, *Studien zu Lehre für Merikare*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Göttinger Orientforschungen”, IV/23), 1992; translations e.g. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I, p. 105-106; Richard Parkinson, *op. cit.*, p. 225-226. Some scholars date the text to the New Kingdom, but the matter is not settled; see J. F. Quack, “Irrungen, Wirrungen? Forscherische Ansätze zur Datierung der älteren ägyptischen Literatur”, p. 415.
70. Notably the *Myth of the Distant Goddess / Solar Eye*, in both Demotic (mss 2nd century AD) and Greek; see Jacqueline E. Jay, *Orality and Literacy in the Demotic Tales*, Leiden-Boston, Brill (“Culture and History of the Ancient Near East”, 81), 2016, p. 225 with n. 52.
71. Rainer Hirsch-Luipold, “Religion and Myth”, in: Mark Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2014, esp. p. 168-169; for the text see J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride: edited with an introduction, translation and commentary*, Cardiff, University of Wales Press, 1970.
72. Often termed *Astarte and the Insatiable Sea* and being an Egyptianized version of the tale, known from Ugaritic, of *The Battle between Baal and Yam*; see e.g. Philippe Collombert and Laurent Coulon, “Les dieux contre la mer. Le début du ‘papyrus d’Astarté’ (p. BM 202)”, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 100, 2000, p. 193-242; William K. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 3rd edition, New Haven-London, Yale University Press, 2003, p. 108-111; Thomas Schneider, “Wie der Sturmgott Ägypten aus der Flut rettete”, *Journal for the Society of the Study of*

Egyptian Antiquities 38, 2011-12, p. 173-194; Martin Pehal, *Interpreting Ancient Egyptian Narratives: A structural analysis of the Tale of Two Brothers, the Anat Myth, the Osirian Cycle, and the Astarte Papyrus*, Fernelemont, EME Editions (“Nouvelles études orientales”), 2014.

73. See section 2, “Political Uses”, above; similarly Joachim F. Quack, “Erzählen als Preisen: Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerakten”, in: Hubert Roeder (ed.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I*, Munich, Fink, 2009, p. 291-312. Others have cited the *Contendings* as a literary and potentially non-religious text: Friedrich Junge, “Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth”, in: Heike Behlmer (ed.), *Quaerentes scientiam: Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1994, p. 83-102, esp. p. 99.

74. E.g. P. Deir el-Medina 39, which seems to narrate the killing of a divine falcon by the god Herishef with the help of a human general and a craftsman; see Frank Kammerzell, “Die Tötung des Falkendämonen”, in: Elke Blumenthal, et al. (eds.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus (“Texte aus der Umwelt des Alten Testaments”, 3), 1995, p. 970-972.

75. Even the best-attested Demotic myth, the *Distant Goddess/Solar Eye*, has been suggested to derive from a performed ritual that was only later recorded in writing, in various forms and languages; see J. E. Jay, *Orality and Literacy in the Demotic Tales*, esp. p. 237-239 with n. 100; 244. The great length of some of its late versions suggests literary development.

76. E.g. Shih-Wei Hsu, *Bilder für den Pharao. Untersuchungen zu den bildlichen Ausdrücken des Ägyptischen in den Königsinschriften und anderen Textgattungen*, Leiden-Boston, Brill (“Probleme der Ägyptologie”, 36), 2017, p. 159 with n. 86 for the Son of Re name, 165, 398-402, 412 (New Kingdom attestations).

77. See e.g. Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. III. *The Late Period* (2nd ed.), Berkeley, University of California Press, 2006, p. 79.

78. S.-W. Hsu, *Bilder für den Pharao*, p. 17-26 for the use of metaphor versus that of comparative analogy. The idea is that specific aspects of deities can be discerned in the king’s appearance and actions, as when in the Qadesh texts Ramesses II appears as “Seth great-of-strength, Baal in person” (swtḥ ʿ3 pḥty b’l m ḥ’w=f; KRI II, p. 53 §158); elsewhere it is his physical appearance that is analogous to a god’s: he appears from his tent in the morning “like the rising of Re, after having received the panoply of his father Montu” (mj wbn r’w šsp.n=f ḥkrw nw jtj=f mntw; KRI II, p. 103 §5). See e.g. Diana Liesegang, “‘Visual images’: Ein königliches Ritual in versprachlichten Bildern”, in: Alexander Manisali and Benedikt Rothöhler (eds.), *Mythos und Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag*, Tübingen, LIT-Verlag, 2008, p. 77-82; S.-W. Hsu, *Bilder für den Pharao*, p. 17-26, 165ff: terms and images for the relationship between king and god; 189-211: bellicose associations; see also Nicolas Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d’Alexandre*, Paris, De Boccard (“Mémoires de l’Académie des inscriptions et belles-lettres”, 6), esp. p. 61-91; p. 358-436.

79. E.g. P. Berlin 3023, lines 179-82; cf. Richard Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant: A reader’s commentary*, Hamburg, Widmaier (“Lingua Aegyptia. Studia Monographica”, 10), 2012, p. 28; *id.*, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, p. 65-66 for translations; also Martin A. Stadler, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im Ägyptischen Totenbuch*, Tübingen, Mohr Siebeck (“Orientalische Religionen in der Antike”, 1), 2009, 343-344, esp. n. 115: Thoth as model and prototype for officials of all periods.

80. Ursula Verhoeven, “Von der ‘Loyalistischen Lehre’ zur ‘Lehre des Kairsu’ – Eine neue Textquelle aus Assiut und deren Auswirkungen”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 136, 2009, p. 87-98.

81. On the 12th dynasty stela of Sehetepibre (Cairo CG 20538, ll. 16-17) and in New Kingdom manuscripts; see e.g. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. I, p. 128; R. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, p. 235-245; Georges Posener, *L’Enseignement Loyaliste:*

sagesse égyptienne du Moyen Empire, Geneva, Droz (“Hautes Études Orientales”, 5), 1976, \$5.13, p. 91.

82. Papyrus Insinger (1st century CE, text likely Ptolemaic), 9th instruction (8.18), and other fragments. See e.g. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. III, p. 192; Friedhelm Hoffmann and Joachim F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, Münster, LIT (“Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie”, 4), 2007, p. 249 with n. 383, who note the astrological significance of this passage. Martin Stadler (“Zwei Bemerkungen zum Papyrus Insinger”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 130, 2003, p. 186-196) argues that the text was originally for funerary use.

83. Alan H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, third series: Chester Beatty gift*, 2 vols, London, British Museum, 1935, p. 17 pl. 7, P. BM EA 10683,3, recto 8.10.

84. James P. Allen, “Reading a Pyramid”, in: Catherine Berger, Gisèle Clerc, Nicolas Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. I, Cairo, Institut français d’archéologie orientale (“Bibliothèque d’étude”, 106), 1994, p. 5-28; Deborah Vischak, “Common Ground between Pyramid Texts and Old Kingdom Tomb Design: the case of Ankhmahor”, *Journal of the American Research Center in Egypt* 40, 2003, p. 133-157. The approach was critiqued by Harold Hays, “Unreading the Pyramids”, *Bulletin de l’Institut français d’archéologie orientale* 109, 2009, p. 195-220, rebutted in turn e.g. by Bernard Mathieu, “Re-reading the Pyramids: repères pour une lecture spatialisée des Textes des Pyramides”, in: Susanne Bickel and Lucía Díaz-Iglesias Llanos (eds.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, Leuven, Peeters (“Orientalia Lovaniensia Analecta”, 257), 2017, p. 375-462, who identifies ḫt and dwḫt with slightly different areas of the structures.

85. E.g. Silvia Wiebach-Koepke, *Sonnenlauf und kosmische Regeneration: Zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägypten und Altes Testament”, 71), 2007.

86. Thus, in one example among many, an inscription on the exterior of the Luxor temple designates it as the god’s “great place of the first time (of creation), in an effective work of eternity (ḏt)” (*Urk.* IV, 1709.13-14). See also Erik Hornung, “The Temple as Cosmos”, in: id., *Idea into Image: Essays on ancient Egyptian thought*, New York, Timken, 1992 (trans. E. Bredeck), p. 115-130; Luc Gabolde, “L’implantation du temple. Contingences religieuses et contraintes géomorphologiques”, *Égypte Afrique et Orient* 68, 2012, p. 3-12; Arielle P. Kozloff, et al., *Egypt’s Dazzling Sun: Amenhotep III and his world*, Cleveland, Cleveland Museum of Art, 1992, p. 73-124: influence of solar and lunar myths on architecture.

87. Annals of Amenemhat II: Hartwig Altenmüller, *Zwei Annalenfragmente aus dem frühen Mittleren Reich*, Hamburg, Buske (“Studien zur Altägyptischen Kultur Beiheft”, 16), 2015, p. 317, col. x+14; see p. 54-57 for discussion. Late birth houses: François Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris, Les Belles Lettres (“Annales de l’Université de Lyon, 3^e série, Lettres”, 32), 1958.

88. See e.g. Dagmar Budde, “Child deities”, in: Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (eds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2010 (<http://escholarship.org/uc/item/9cf2v6q3>); Dagmar Budde et al. (eds.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit: Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, Leuven, Peeters (“Orientalia Lovaniensia Analecta”, 128), 2003.

89. Philippe Derchain, “Réflexions sur la décoration des pylônes”, *Bulletin de la Société française d’égyptologie* 46, 1966, p. 17-24; Steven B. Shubert, “Studies on the Egyptian Pylon”, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 11/3, 1981, p. 135-164; Ulrike Fauerbach, “Architektur, Licht und Schatten: Pylon und Hof von Edfu als Sonnenkalender?”, in: Ben J. J. Haring and Andrea Klug (eds.), *6. Ägyptologische Tempeltagung: Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume. Leiden, 4.-7. September 2002*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 105-118.

90. Attested from the Old Kingdom onwards; see Beatrix Gessler-Löhr, *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel: Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten*, Hildesheim, Gerstenberg (“Hildesheimer ägyptologische Beiträge”, 21), 1983, p. 401-424. On the Graeco-Roman Period: Ragnhild B. Finnestad, “Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient traditions in new

contexts”, in: Byron. E. Shafer (ed.), *Temples of ancient Egypt*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1997, p. 185-237.

91. Ute Rummel, “Der Leib der Göttin: Materialität und Semantik ägyptischer Felslandschaft”, in: Susanne Beck et al. (eds.), *Gebauter Raum: Architektur – Landschaft – Mensch. Beiträge des fünften Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 5), 12.12. bis 14.12.2014*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Göttinger Orientforschungen”, 62), 2016, p. 41-74.

92. Probably under Khendjer in the 13th dynasty, a basalt statue of the mummiform god on his bier, impregnating Isis in the form of a kite, was placed in this tomb: Anthony Leahy, “The Osiris ‘Bed’ Reconsidered”, *Orientalia* 46, 1977, p. 424-434; David O’Connor, *Abydos: Egypt’s first pharaohs and the cult of Osiris*. London, Thames & Hudson (“New Aspects of Antiquity”), 2009, p. 89-90 with fig. 42; Franck Goddio and Aurélia Masson-Berghoff (eds.), *Sunken Cities: Egypt’s Lost Worlds. The British Museum Exhibition*, London, Thames and Hudson, 2016, p. 155.

93. Survey: Marie-Christine Lavier, “Les fêtes d’Osiris à Abydos au Moyen Empire et au Nouvel Empire”, *Égypte Afrique & Orient* 10, 1998, 27-38; D. O’Connor, *Abydos: Egypt’s First Pharaohs and the Cult of Osiris*, p. 70-135; Ute and Andreas Effland, *Abydos: Tor zur ägyptischen Unterwelt, Sonderbände der Antiken Welt*, Darmstadt, Philipp von Zabern, 2013; John Baines, *High Culture and Experience in Ancient Egypt*, Sheffield-Bristol, Equinox (“Studies in Egyptology and the Ancient Near East”), 2013, p. 27-150, 102-117 (mortuary landscapes).

94. See e.g. Arne Egberts, “Mythos und Fest. Überlegungen zur Dekoration der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer im Tempel von Edfu”, in: Rolf Gundlach and Matthias Rochholz (eds.), *4. Ägyptologische Tempeltagung; Köln, 10.-12. Oktober 1996: Feste im Tempel*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägypten und Altes Testament”, 33/2), 1998, p. 17-29; Martina Ullmann, “Thebes: Origins of a ritual landscape”, in: Peter F. Dorman and Betsy M. Bryan (eds.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago (“Studies in Ancient Oriental Civilizations”, 61), 2007, p. 3-25, highlights Karnak as the core of the Theban ritual landscape.

95. See Felix Arnold, “Pharaonische Prozessionsstraßen. Mittel der Machtdarstellung unter Königin Hatschepsut”, in: Ernst-Ludwig Schwandner and Klaus Rheidt (eds.), *Macht der Architektur – Architektur der Macht: Bauforschungskolloquium in Berlin vom 30. Oktober bis 2. November 2002*, Mainz, Philipp von Zabern (“Diskussionen zur archäologischen Bauforschung”, 8), 2004, p. 13-23; Dieter Kurth, “Die Reise der Hathor von Dendera nach Edfu”, in: Rolf Gundlach and Matthias Rochholz (eds.), *Ägyptische Tempel: Struktur, Funktion und Programm. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*, Hildesheim, Gerstenberg (“Hildesheimer ägyptologische Beiträge”, 37), 1994, p. 211-216; Andreas Effland and Jens-Peter Graeff, “Neues zur Lage von Behedet”, in: Andreas Effland et al. (eds.), “*Nunmehr ein offenes Buch...*” – *Das Edfu-Projekt. Herausgegeben zum 160. Geburtstag des Marquis Maxence de Rochemonteix (1849-1891)*, Hamburg, University of Hamburg, 2009, p. 34-52.

96. A survey focusing on late evidence: Joachim F. Quack, “Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im alten Ägypten”, *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, p. 5-29; for myths of the delta see D. Meeks, *Mythes et légendes du delta d’après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, 2006. A striking example can be found in the Fayyum, where the sungod and creator emerges from Lake Moeris every morning as a crocodile: Horst Beinlich, *Der Mythos in seiner Landschaft: das ägyptische „Buch vom Fayum“ 1: Die hieroglyphischen Texte*, Dettelbach, J. H. Röhl (“Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel”, 11/1), 2013, with refs; Horst Beinlich, et al. (eds.), *Egypt’s Mysterious Book of the Faiyum*, Dettelbach, J. H. Röhl, 2013, p. 53-55 with fig. 28; p. 75 fig. 51; p. 77 § 3; see also the next note.

97. For conceptions and uses of landscape, see J. Baines, *High Culture and Experience in Ancient Egypt*, p. 21-150; p. 127 with fig. 41: Lake Moeris identified both as “The temple of Sobek” and as the “Shen-ring around Ra, Osiris, Horus, and Pharaoh” (P. Boulaq I, Cairo, JE 95571).

98. Maria Costanza Centrone, *Egyptian Corn-Mummies: A class of religious artefacts catalogued and systematically analysed*, Saarbrücken, Dr. Müller, 2009.
99. E.g. Silvia Wiebach-Koepke, *Sonnenlauf und kosmische Regeneration: zur Systematik der Lebensprozesse in den Unterweltsbüchern*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägypten und Altes Testament”, 71), 2007, p. 11 fig. 2, 175, 195, 198, 203-204.
100. Horst Beinlich, *Die “Osirisreliquien”: Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägyptologische Abhandlungen”, 42), 1984.
101. See e.g. Erik Hornung, “Die Tragweite der Bilder: Altägyptische Bildaussagen”, *Eranos-Jahrbuch* 48, 1979 [1981], p. 183-237, focusing on images of sunrise and sunset; “narrative” detail in underworld books: Katja Goebis, “Expressing Luminosity in Iconography: Features of the solar bark in the tomb of Ramesses VI”, *Göttinger Miszellen* 165, 1998, p. 57-71.
102. Divine Birth: see section 2 with n. 28; Edfu: e.g. Arno Egberts, “The Chronology of the Horus Myth of Edfu”, in: Jacobus van Dijk (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningen, Styx, 1997, p. 47-54.
103. E.g. Heinrich Schäfer, “Die Ausdeutung der Spiegelplatte als Sonnenscheibe”, *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 68, 1932, p. 1-7; Constance Husson, *L’offrande du miroir dans les temples égyptiens de l’époque gréco-romaine*, Lyon, Audin, 1977; other cosmetic items: Christiane Desroches-Noblecourt, “Un ‘lac de turquoise’: godets à onguents et destinées d’outre-tombe dans l’Égypte ancienne”, *Monuments et mémoires* 47, 1953, p. 1-34.
104. Cairo CG 14. See e.g. Mohamed Saleh and Hourig Sourouzian, *The Egyptian Museum, Cairo: Official Catalogue*, Cairo-Mainz, Organisation of Egyptian Antiquities and Philipp von Zabern, 1987, no. 31. The throne has lion heads but bovid legs.
105. Michael Berger, “The Petroglyphs at Locality 61”, in: Michael Allen Hoffman, *The Predynastic of Hierakonpolis: An interim report*, Giza and Macomb (Ill.), Cairo University Herbarium and Macomb Department of Sociology and Anthropology (“Egyptian Studies Association Publication”, 1), 1982, p. 62, fig. I.18; Pyramid Text attestation for example in the Cannibal Spell, Pyr. 397a.
106. See e.g. Geoffrey Killen, *Ancient Egyptian Furniture: 4000-1300 BC / boxes, chests and footstools*, Warminster, Aris & Phillips, 1980-1994 [reprinted 2017], p. 32 nos 12-13, pl. 40. Middle Kingdom “magic wands” place Bes-like figures in a cosmic context: Stephen Quirke, *Birth Tusks: The armoury of health in context - Egypt 1800 BC*, London, Golden House (“Middle Kingdom Studies”, 3), 2016, p. 357-363.
107. Early Old Kingdom bovine furniture legs: Alexander Wenzel, *Die Formen der altägyptischen Liege und Sitzmöbel und ihre Entwicklung bis zum Ende des Alten Reiches*, Heidelberg, Hörning, 1939, e.g. p. 49, who saw them as evoking royal associations with a wild bull; leonine legs: *ibid.*, p. 49, 76, 115. See also G. Killen, *Ancient Egyptian Furniture*, pls 1, 36, 40, 42. Later royal furniture is additionally ornamented with leonine heads: *ibid.* p. 62-63 with fig. 32. For Taweret as the personified bier see H. Beinlich, *et al.* (eds.), *Egypt’s Mysterious Book of the Faiyum*, p. 55-59 with figs 31-32, 35, 37; in the *Book of the Faiyum* the bier-goddess appears as a form of Neith.
108. E.g. Cyril Aldred, *Jewels of the Pharaohs: Egyptian Jewellery of the Dynastic Period*, London, Thames & Hudson, 1971, pls 106, 108; Hans-Wolfgang Müller and Eberhard Thiem, *The Royal Gold of Ancient Egypt*, London, I. B. Tauris, 1999, p. 178: pectoral of Tutankhamun with winged Khepri pushing the lunar Wedjat into the sky.
109. See Carol Andrews, *Amulets of Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1994, e.g. p. 16, 22, 23 fig. 19b, for a Saite amulet showing Neith suckling two crocodiles.
110. See J. P. Allen, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, no. 52, p. 49-63.
111. For these interpretations, see chapters 33-38 (J. G. Griffiths, *Plutarch’s De Iside et Osiride*, p. 168-179); 41-43 (*ibid.*, p. 182-87); 44 (*ibid.* p. 186-189); 52 (*ibid.*, p. 202-203); 65 (*ibid.*, p. 220-221). For Plutarch’s meticulous descriptions of religions, gods, and cults, see e.g. R. Hirsch-Luipold, “Religion and Myth”, esp. p. 172-176; for his interpretations in the context of his time see e.g. Lautaro Roig Lancillotta, “Plutarch at the Crossroads of Religion and Philosophy”, in: Lautaro

Roig Lancillotta and Israel Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston, Brill (“Ancient Mediterranean and Medieval Texts and Contexts”, 14), 2012, p. 1-21.

112. See e.g. Reinhold Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Serapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, 2nd ed., Leipzig-Munich, Saur, 2001. Older account of these cults: Reginald E. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world*, London, Thames and Hudson (“Aspects of Greek and Roman Life”), 1971.

113. Synesius of Cyrene: Martin Hose (ed.), *Ägyptische Erzählungen oder Über die Vorsehung*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012; with thanks to Frank Feder for this reference.

114. In the sense of Philippe Derchain, “Perpetuum mobile”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 6/7, 1976, p. 153-161. On interpretations of these designations of time, see e.g. Ina Hegenbarth-Reichard, *Der Raum der Zeit, eine Untersuchung zu den altägyptischen Vorstellungen und Konzeptionen von Zeit und Raum anhand des Unterweltbuches Amduat*, Wiesbaden, Harrassowitz (“Ägypten und Altes Testament”, 64), 2006, p. 35-37; see also Frédéric Servajean, *Djet et Neheh: une histoire du temps égyptien*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée (“Orientalia Mompeliensia”, 18), 2007, with a different approach.

ABSTRACTS

This article discusses functions and uses of myth in ancient Egypt as a contribution to comparative research. Applications of myth are reviewed in order to present a basic general typology of usages: from political, scholarly, ritual, and medical applications, through incorporation in images, to linguistic and literary exploitations. In its range of function and use, Egyptian myth is similar to that of other civilizations, except that written narratives appear to have developed relatively late. The many attested forms and uses underscore its flexibility, which has entailed many interpretations starting with assessments of the Osiris myth reported by Plutarch (2nd century AD). Myths conceptualize, describe, explain, and control the world, and they were adapted to an ever-changing reality.

Cet article discute les fonctions et les usages du mythe en Égypte ancienne dans une perspective comparatiste et passe en revue ses applications, afin de proposer une typologie générale de ses usages – applications politiques, érudites, rituelles et médicales, incorporation dans des images, exploitation linguistique et littéraire. De ce point de vue, le mythe égyptien ne diffère pas des autres mythes, avec la particularité que la mise en récits écrits semble s’être développée assez tard. Les nombreux usages et formes attestés mettent en évidence sa plasticité, source de nombreuses interprétations depuis les comptes rendus du mythe osirien par Plutarque au II^e s. apr. J.-C. Les mythes conceptualisent, expliquent et contrôlent le monde, et s’adaptent donc à une réalité toujours mouvante.

AUTHORS

KATJA GOEBS

University of Toronto
katja.goebs[at]utoronto.ca

JOHN BAINES

University of Oxford
john.baines[at]orinst.ox.ac.uk

Entre Bousiris et Abydos, la (dé)rive de Nédit : mythologie égyptienne et dualisme géographique

Laurent Coulon

- 1 Les mythes égyptiens nous sont fréquemment accessibles à travers un discours étymologique, qui rattache à un toponyme un récit qui l'enracine dans un précédent mythologique, par le biais d'un jeu de mots¹. Réciproquement, le toponyme peut « encapsuler » une série de mythes, qui sont en quelque sorte implicitement mobilisés à sa simple évocation. Il existe même des toponymes qui ne nous sont connus que par leur « emploi mythologique », au point que leur localisation reste imprécise² ou peut être démultipliée dans différentes parties d'Égypte. L'étude qui suit est centrée sur l'un d'entre eux, Nédit, lieu du meurtre d'Osiris, dont la localisation semble osciller entre Bousiris et Abydos selon les adaptations théologiques des hiéroglyphes et en fonction d'un dualisme qui est fondamental dans le système de pensée égyptien³, autant qu'elle paraît dériver au gré des interprétations égyptologiques désireuses de fixer dans l'espace « réel » des épisodes mythologiques qui ne leur offrent pourtant que peu d'indices topographiques.

Nédit et le contexte bousirite

- 2 Nédit est principalement connu pour désigner le lieu funeste où Osiris aurait été assassiné par son frère Seth, avant d'y être retrouvé par ses sœurs Isis et Nephthys⁴. Il peut aussi, plus rarement, servir de cadre à d'autres épisodes mythologiques tragiques⁵. Le tabou qui entoure ce qui concerne la mort d'Osiris entraîne une discrétion des sources concernant la scène de crime⁶. Les *Textes des Pyramides* évoquent à tout le moins le meurtre d'Osiris et la découverte de son cadavre à Nédit ou « sur la rive de Nédit »⁷, mentionnant parallèlement le toponyme Géhesty pour situer ce décès⁸. Le toponyme Nédit fait l'objet d'un jeu de mots étymologique à partir de l'expression *ndj r t3* « jeter à

terre »⁹, mais n'a pas de réalité géographique très définie¹⁰. Néanmoins, certains éléments de contexte peuvent être déduits de quelques sources textuelles qui inciteraient à situer Nédit non loin de Bousiris, quelque part dans le Delta oriental¹¹. Ainsi, dans les « veillées horaires d'Osiris » (*Stundenwachen*), Isis déclare qu'elle a découvert le corps d'Osiris « sur cette rive nord de Bousiris » (*hr wdb pfy mhty Ddw*)¹², ce qui apparaît comme une paraphrase de « sur la rive de Nédit »¹³. Par ailleurs, le toponyme est mentionné dans les textes géographiques relatifs aux 8^e (Harpon oriental) et 14^e (tanitique) nomes de Basse Égypte, ce qui a pu laisser penser qu'il renvoyait à une frontière commune aux deux districts¹⁴. Quant à la version du mythe osirien fournie par Plutarque dans son *De Iside et Osiride*, elle indique qu'Osiris, dupé par Seth et ses alliés, fut enfermé dans un coffre puis jeté au Nil afin qu'il rejoignît ensuite la mer par la branche tanitique, ce qui est cohérent avec les indications précédentes¹⁵.

Le témoignage des inscriptions de la Cuve de Coptos, d'époque libyenne, vient étayer l'ancrage de Nédit dans un contexte résolument bousirite, puisque le toponyme est mentionné au sein de rituels dont l'horizon géographique ne dépasse que rarement cette région¹⁶. Des « appels rituels s'adressant à Osiris » (col. VI, 34-40) font intervenir « deux formes de Khnoum associées au lieu où échoua le corps de ce dieu » : Khnoum

qui réside à Nédit () et Khnoum qui réside à Géhesty (?) ()¹⁷. Ces deux Khnoum jouent un rôle vis-à-vis de l'Osiris assassiné, que l'état du texte, presque indéchiffrable à certains endroits, ne permet pas de préciser. Il est toutefois exceptionnel d'avoir ici une épiclèse divine renvoyant à Nédit comme s'il s'agissait a priori d'un lieu de culte¹⁸. Le dualisme établi entre Nédit et Géhesty a probablement joué un rôle dans l'utilisation de cette désignation, car le culte de Khnoum maître de Géhesty est, lui, bien attesté, notamment par des titres de prêtrises de la XXI^e dynastie, et ce toponyme, à défaut d'être localisé de manière certaine, a une réalité géographique mieux circonscrite¹⁹. Ces deux Khnoum en évoquent deux autres, dans un contexte abydnien cette fois, à savoir les dieux-béliers qui encadrent traditionnellement le fétiche d'Abydos, Khnoum de la Cataracte et Khnoum créateur, maître d'Her-Our/Houtouret²⁰.

- 3 Dans le *Livre de Parcourir l'éternité*, liturgie attestée par des sources d'époque ptolémaïque et romaine qui offre un large panorama des rites et croyances des localités d'Égypte que le défunt est censé parcourir, le toponyme Nédit est attesté dans un contexte théologique clairement bousirite :

« Ton *ba* s'élançe vers les rives de Nédit (*r wdbw nw Ndyt*),
le jour de la grande fête de recouvrir la tête.
Tu entends le son des chants des deux pleureuses gémissantes,
le jour de la fête du grand deuil²¹ ».

- 4 La mention de la cérémonie du *hbs tp* (fête de recouvrir la tête) fait écho au rôle du prêtre *hbs tp*, évoqué ailleurs dans le papyrus (VI, 22). Il est attesté dans le chapitre 168 du *Livre des Morts* dans un contexte là encore bousirite : « Dresse-toi pilier-*dd* à Bousiris ! Le prêtre *hbs-tp* a caché tes formes » (*hbs-tp jmn.n.fjrw.k*)²².

- 5 De fait, dans d'autres passages du *Livre de parcourir l'éternité*, Nédit est convoqué, selon l'éditeur, pour servir de pendant géographique dans l'opposition symétrique Bousiris / Abydos :

« Tu survoles la terre sur la rive de Nédit (*hr wdb n Ndyt*),
et te promènes dans le Château-des-aliments (*hwt-dfzw*)²³ ».

- 6 Le Château-des-aliments, sur lequel nous reviendrons plus bas, est un toponyme abydénien. Cette mise en symétrie des lieux saints osiriens intervient à plusieurs reprises, ce qui tendrait à confirmer la dualité supposée entre Nédit / Bousiris d'une part, Abydos et ses lieux sacrés d'autre part :

« Tu vogues vers Bousiris, tu navigues vers Ta-our,
(de sorte) que les provinces divines possèdent ton image.
Tu accèdes à la barque-*nšmt* en compagnie des bienheureux,
et ta place est à l'avant dans la barque divine.
Tu abordes les berges de Ândjty (= Bousiris) et atteins les rivages de Hapennebes
(= nécropole d'Abydos)²⁴ ».

Nédit et Abydos

- 7 L'identification de Nédit à un toponyme deltaïque pourrait sembler affaire entendue. Néanmoins, il a été également proposé – et cela est couramment défendu dans la littérature égyptologique²⁵ – que Nédit était un toponyme authentiquement abydénien. Ainsi John Gwyn Griffiths a contesté le lien entre Nédit et Bousiris en arguant du fait qu'Abydos est le lieu du tombeau principal d'Osiris et en citant le passage suivant des *Textes des Pyramides* : « Le transfiguré de Nédit est venu, la puissance de Ta-our » (*j 3Hj pw jmj ndjt sHm jmj t3-wr*)²⁶. Pour Griffiths, il y aurait équivalence entre les deux expressions et donc équation entre Nédit et Ta-our, le nome thinite²⁷. Nous touchons là un problème central de l'interprétation des textes égyptiens fondés sur le *parallelismus membrorum* : les deux termes peuvent être en symétrie synonymique ou en équivalence complémentaire. Les travaux d'Otto Firchow sur la stylistique des *Textes des Pyramides* ont montré la diversité des cas de figure possibles dans les paires sémantiques qui structurent en permanence les discours liturgiques : parallélisme d'identité, d'antithèse, d'équivalence. Si l'on admet que Nédit est près de Bousiris, on aurait entre Nédit et Ta-our ce que Firchow appelle un parallélisme d'équivalence par corrélation géographique²⁸. Il est aisé d'objecter que des formulations voisines dans d'autres sources obligerait à d'autres équivalences. Ainsi dans les *Stundenwachen*, Osiris se voit interpellé ainsi : « Dresse-toi, grande puissance dans Nédit, dieu vénérable qui préside à Rô-Setaou ! »²⁹. Le raisonnement de Griffiths impliquerait logiquement d'identifier Nédit au toponyme memphite dans ce cas, ce qui amène à une impasse tant les possibilités sont nombreuses³⁰. Griffiths mobilise néanmoins à l'appui de son affirmation le texte de la célèbre stèle d'Ikhnofret dans laquelle il raconte comment, sous le règne de Sésostri III, il a conduit les mystères d'Osiris à Abydos :

« J'ai sanctifié les chemins du dieu vers sa tombe dans Ou-Peker (Abydos). J'ai protégé Ounnenefer le jour du combat. J'ai abattu tous ses ennemis sur les étendues sableuses de Nédit (*sHr.n.j Hftw.f nb hr tsw n Ndyt*)³¹ ».

- 8 Tout récemment, Mark Smith a relevé le caractère très partiel de l'analyse de Griffiths, qui ignore les sources textuelles évoquées précédemment qui relient Nédit à Bousiris³². Si cette mise au point s'imposait, l'argumentation développée par l'auteur doit être examinée de manière critique. En effet, M. Smith sépare d'un côté la « localisation réelle » de Nédit près de Bousiris, et de l'autre les mentions de ce toponyme au cours de la célébration des mystères d'Osiris à Abydos, dans un contexte rituel³³. Il y aurait donc à distinguer, selon lui, un lieu situé de manière « originelle » dans un mythe fondateur et ses utilisations dans des textes rituels évoquant ce mythe. Cette analyse rencontre des difficultés si l'on prend en compte deux types de sources qui ne peuvent être

conçues dans cette optique : d'une part, les textes où un toponyme abydénien se substitue à Nédit dans son emploi habituel ; d'autre part, ceux où Nédit est, sans aucune ambiguïté, intégré à la géographie abydénienne. Ce sont deux cas de figure que nous rencontrerons au fil des textes que nous aurons à considérer dans les développements qui suivent.

- 9 Dans la notice qu'il a consacrée à Nédit dans le *Lexikon der Ägyptologie*, Reinhard Grieshammer³⁴ a attiré l'attention sur un passage du Spell 398 des *Textes des Sarcophages*³⁵, évoquant le combat d'Horus et de Seth à Nédit (var. le district de Nédit), où ce nom est remplacé dans l'une des versions par Abydos (M21C)³⁶. L'auteur suggère une solution de « transfert » du toponyme, situé initialement à Bousiris, puis délocalisé à Abydos. Cette seule source ne permet pas néanmoins de conclusions chronologiques si tranchées.
- 10 À une date beaucoup plus tardive, le texte des *Urkunden* VI, énumérant les sacrilèges de Seth, mentionne le « grand crime » perpétré par celui-ci « sur la rive de Thinis » :
« Il a à nouveau perpétré le grand crime, sur la rive de Thinis (*hr wdb n Tny*)³⁷ ».
- 11 L'expression est un décalque de l'évocation, bien connue depuis les *Textes des Pyramides*, du meurtre d'Osiris « sur la rive de Nédit »³⁸ ; le parallèle est encore plus précis avec le passage du Papyrus Jumilhac qui mentionne « le crime qu'avait commis Seth sur la rive de Nédit (*hr wdb Ndy(t)*) »³⁹. Un lien existe donc naturellement entre les deux lieux⁴⁰, sans qu'il soit aisé de le préciser : synonymie ou symétrie ? Le fait que Seth ici « récidive » (*wḥm*) dans son crime peut donner une clé d'interprétation⁴¹ : le meurtre de Thinis reproduirait le forfait initial dans la région bousirite. Une autre interprétation a été proposée par Pascal Vernus qui considère que Thinis, lieu saint, a été substitué à l'évocation d'un lieu néfaste, Nédit, par euphémisme⁴².

Sur l'ubiquité de Nédit

- 12 L'inventaire des mentions de Nédit, même contextualisées, permettrait au mieux de dégager une conviction sur la localisation « canonique » du toponyme, mais n'invite pas à l'imposer de manière péremptoire, *a fortiori* en prenant en compte la chronologie et la nature disparate des sources. Une autre approche, synchronique celle-là, peut être adoptée en observant comment le toponyme Nédit est utilisé dans l'économie interne de textes considérés comme « mythologiques » selon une définition empirique du terme, à savoir des récits qui évoquent les épisodes de l'existence des dieux. Deux textes sont suffisamment riches d'informations pour nous permettre d'appréhender les contours de cette géographie de Nédit au sein du mythe, à savoir le papyrus Jumilhac et le papyrus Salt 825.
- 13 Le papyrus Jumilhac⁴³ est un « manuel mythologique » centré sur les 17^e/18^e nome de Haute-Égypte, mais dont les récits étiologiques locaux s'appuient sur une mythologie d'ampleur nationale, évoquant les lieux et épisodes majeurs de la geste osirienne⁴⁴. Nédit est évoqué comme étant un lieu situé près d'Andjty, dans le Delta, où Anubis retrouve la tête d'Osiris :
- « Anubis alla pour chercher son père Osiris sur la butte des papyrus, sur ce banc de sable de Nédit, à côté d'Andjty, après que le grand naufrage (?) eut lieu dans ce pays. Il trouva la tête auguste de son père sur la colline, trouvé manquant : tout son corps⁴⁵ ».

- 14 Le même traité nous dit en effet que Seth a décapité Osiris à Nédit :

« Quant au “Lac de la vie” : C’est lui – d’après une autre version, parce qu’il est à l’ouest de ce lieu – qu’on appelle “Lac de l’ouest”. Anubis et Thot exécutèrent des rituels (?) purs sur la statuette afin de faire parler la tête de son (sic !) père Osiris, pour révéler le(s) lieu(x) où se trouvaient ses membres, à cause du crime qu’avait commis Seth sur la rive de Nédit. Car il commit un crime en face de Nédit quand la tête de ce dieu fut coupée. Anubis se transforma en faucon et <vola> avec elle encore une fois à Hardai. On le pratique jusqu’à présent⁴⁶ ».

- 15 Alors que ces récits décrivent la décapitation d’Osiris et la découverte de sa tête à Nédit, dans le nome bousirite, en revanche, les récapitulatifs calendériques relatifs aux circonstances de découverte des reliques osiriennes donnent pour lieu de trouvaille de la tête d’Osiris Abydos et non Nédit⁴⁷ : le 19 khoiak, Thot découvre la tête d’Osiris et, sous elle, un scarabée, et le chef divin est alors conservé dans la nécropole d’Abydos⁴⁸. L’apparente contradiction entre ces versions du même mytheme suggère là encore que les deux sites renvoient à des épisodes mythologiques proches, mais non identiques, qui précèdent la reconstitution du corps, l’un concernant la décapitation d’Osiris, l’autre l’accès de la tête au statut de relique.

- 16 Le papyrus Salt 825 (pBM 10090 + pBM 10051)⁴⁹, provenant d’Abydos et datable de la XXVI^e dynastie⁵⁰, contient quant à lui un rituel intitulé « Fin de l’ouvrage (i.e. la fabrication de figurines osiriennes) » (*phwy k3t*), conservé partiellement ; le début du texte est occupé par un récit à caractère mythologique racontant le temps de la création du monde, la naissance d’Osiris, son enfance auprès de ses parents Chou et Tefnout, son installation à Ta-our jusqu’à son meurtre par Seth. Il localise le meurtre d’Osiris par Seth dans le *Hat-djefaou*, sous l’arbre *ârrou*⁵¹, à Nédit :

« [...] (c’est un chemin) qu’ils firent en direction de Nédit, qui s’appelle (aussi) *Hat-djefaou*, [...] l’ass]emblée de Rê, les Ba d’Héliopolis, Ioun le Bien-Aimé... [...] Nédit⁵² ».

(après l’évocation de la naissance et la jeunesse d’Osiris) :

« Il arriva à un sol. Alors Osiris dit : “combien grande (*our*) est cette terre (*ta*) !” On l’appelle *Ta-our* à cause de cela jusqu’à ce jour. Osiris s’y trouvait très bien ; il fut entendu par Seth, et Seth vint en hâte ; il arriva contre “l’ennemi” d’Osiris à l’intérieur de Nédit dans *Hat-djefaou*, sous l’un des arbres dont le nom est *ârrou*, le 1^{er} mois de la saison-*akhet*, le 17^e jour. Il commit un grand crime contre son ennemi, et fit qu’il dérivât sur l’eau. Alors Noun entra dans une extrême colère à cause de cela ; il monta pour cacher ses mystères et le remodela en lui. Il fut entendu par Rê ; il vint en hâte [...] Chou et Tefnout pleurèrent abondamment ; ils dirent : “Malheur !... (?) Mensonge !... (?)”⁵³ ».

- 17 Le *Hat-djefaou*, devenu ultérieurement *Hout-djefaou* (Château-des-aliments)⁵⁴, est un lieu sacré osirien dont l’archétype se trouve dans la mythologie abydénienne. Le nom de Château-des-aliments est en effet donné à la butte sacrée d’Abydos dans le manuel géographique de Tebtynis (II^e s. apr. J.-C.)⁵⁵. Dans les liturgies funéraires tardives, ce toponyme est également fréquemment utilisé en corrélation avec des désignations d’Abydos ou de ses désignations alternatives ou métonymiques (Ou-Peker dans le *Rituel de l’Embaumement*⁵⁶, la-place-du-scarabée dans la liturgie funéraire du papyrus Harkness⁵⁷). Il en existe néanmoins également dans d’autres localités d’Égypte : Coptos⁵⁸, le district de Dounâouy dans le 17^e/18^e nome de Haute Égypte⁵⁹, à Xoïs⁶⁰, et possiblement à Karnak, où la chapelle d’Osiris Ounnefer Neb Djefaou répondrait à la définition d’un « Château-des-aliments », désignation qui ne se trouve pas néanmoins employée pour la désigner.

- 18 De manière assez singulière, les deux extraits du papyrus Salt 825 cités précédemment situent Nédit dans le *Hat-djefaou*, à Abydos. Le deuxième extrait lève tout doute sur le fait qu'il s'agit bien là du lieu où est perpétré le crime envers Osiris. La « rive maudite », point de départ de la dérive du corps osirien, se trouve indubitablement attachée au nome thinite et la géographie mythologique mobilisée ici fait d'Abydos le théâtre unique du mythe osirien. Deux hypothèses sont envisageables : soit le toponyme Nédit était déjà perçu comme un toponyme abydnien, soit le récit mythologique a voulu relocaliser l'ensemble du parcours d'Osiris dans un paysage local, pour créer une unité de lieu⁶¹. Faut-il lier ce resserrement topographique à la conception qui se développe à l'époque tardive selon laquelle les humeurs (*rdw*) que la putréfaction du cadavre dégage sont des reliques à part entière⁶² et que ce sont ces humeurs d'Osiris qui fertilisent la terre du Château-des-aliments pour permettre ensuite de générer la prospérité pour le pays, comme l'exposera très clairement une notice du papyrus Jumilhac⁶³ ? Insérer Nédit dans le *Hat-djefaou* permet de circonscrire le meurtre dans un site qui, érigé en tombeau ritualisé⁶⁴, peut engager immédiatement le cadavre et ses émanations dans un cycle de revitalisation.
- 19 Cependant, même si Nédit semble ainsi absorbé dans l'univers abydnien, il est à noter que, dans une autre séquence du papyrus Salt 825, la dualité Bousiris / Abydos est réactivée. Il s'agit d'un passage à vocation étimologique où sont décrits les lieux d'installation des principaux dieux, là où ils ont laissé tomber leur sueur :
- « La terre du Château-du-Benben (= Héliopolis) ; la terre d'Iyt (= Létopolis). Râ s'y est installé, sa sueur y est tombée. La terre de Tjenenet (= Memphis), Ptah s'y est installé ; sa sueur y est tombée. La terre de Bousiris, la terre du *Hat-djefaou*, Osiris s'y est installé ; sa sueur y est tombée⁶⁵ ».
- 20 La lecture « La terre de Bousiris » a été établie par Ursula Verhoeven⁶⁶, alors que l'édition de Ph. Derchain portait la leçon « Abydos », celui-ci ayant vraisemblablement été influencé par le caractère fortement abydnien de l'ensemble des récits mythiques. En fait, le dualisme des lieux saints osiriens est finalement réaffirmé, même si la geste osirienne est ici entièrement focalisée sur les structures locales d'Abydos.

- 21 En définitive, s'il ne faut certainement pas céder à un relativisme total dans l'appréhension de la géographie mythologique osirienne⁶⁷, il est essentiel de saisir toute la complexité d'y associer une géographie « réelle » et des traditions locales. La dualité originelle entre Abydos et Bousiris a été érigée en dualisme systématique, dans lequel chaque centre théologique s'est constitué un univers « complet » en miroir de l'autre – tout au moins peut-on en être convaincu pour Abydos, bien mieux documenté que Bousiris. Comme les exemples du papyrus Jumilhac et du papyrus Salt 825 le montrent, Nédit peut être tantôt un toponyme deltaïque, symétrique à Abydos, tantôt un élément du paysage religieux abydnien. Il est à déplorer que si peu de sources nous soient accessibles concernant la théologie bousirite pour pouvoir dire si, en retour, un Château-des-aliments y avait été acclimaté... Dans l'état actuel de nos connaissances, il est indéniablement très difficile de « hiérarchiser » les deux centres osiriens et de déterminer précisément comment s'est élaborée la géographie du mythe osirien.
- 22 En tout état de cause, la collecte des sources a montré la récurrence très fréquente de la caractérisation du lieu de la mort d'Osiris comme une « rive » (*wdb*) ou un « banc

sableux » (*tsw*), entre autres dénominations plus rares. Outre leur lien avec le Nil, qui joue un rôle central dans l'épisode de la dérive du cadavre, ces espaces sont associés aux notions d'instabilité⁶⁸ et de danger sournois⁶⁹ qui renforçaient naturellement le caractère sinistre du lieu... et l'insaisissabilité du toponyme.

NOTES

1. Cf. e.g. Joachim Fr. Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, t. 10, 2008, p. 12-13.
2. Voir dernièrement à propos de Naref la monographie de Lucía Díaz-Iglesias Llanos, *Naref and Osiris Naref. A Study of Herakleopolitan Religious Traditions*, Berlin-Boston, de Gruyter (« Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde Beihefte », t. 3), 2017, part. p. 27-35.
3. Eberhard Otto, *Lexikon der Ägyptologie*, éd. Wolfgang Heck, Eberhard Otto, Wiesbaden, Harrassowitz, t. I, 1975, s.v. « Dualismus », col. 1148-1150 ; Frédéric Servajean, « Duality », éd. Jacco Dieleman, Willeke Wendrich, *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, consulté le 2 août 2018. URL : <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0013x9jp> ; Ivan Guermeur, « Du dualisme et de l'ambivalence séthienne dans la pensée religieuse de l'Égypte ancienne », *Dualismes, « Doctrines religieuses et traditions philosophiques »*, éd. Fabienne Jourdan, Anca Vasiliu, Hors-Série de la revue *χώρα*, Bucarest, Polirom edition, 2015, p. 63-88.
4. Cf. Pascal Vernus, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens », *Studi di egittologia e di Antichità puniche*, t. 9, 1991, p. 19-20 ; Jan Assmann, avec la collaboration de Martin Bommas, *Altägyptische Totenliturgien*, t. I. *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg, C. Winter, 2002, p. 383-386.
5. Voir l'allusion au combat d'Horus et de Seth à Nédit en *Coffin Texts V*, 128a, et, de manière plus précise, la localisation à cet endroit de l'épisode des mains coupées d'Horus dans le papyrus médical Louvre E 32847, Rx+16, 1-3 : « Rê en personne est en deuil à cause des dieux d'Héliopolis qui sont en conflit. Hathor est en train de pleurer car Horus a jeté à terre ses mains à cause du harponneur de la barque sacrée sur ce banc de sable de Nédit » (trad. Thierry Bardinet, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon*, Paris, éditions du Louvre-Khéops, 2018, p. 320-321). Sur cet épisode, voir Youri Volokhine, « Reliques et traces en Égypte ancienne. À propos de la présence sur terre d'écrits et d'objets d'origine divine », *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, éd. Philippe Borgeaud, Youri Volokhine, Berne, Peter Lang (« *Studia Religiosa Helvetica* », t. 2004/05), 2005, p. 68-70.
6. Voir Laurent Coulon, « Osiris chez Hérodote », *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote*, éd. Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna, Flore Kimmel-Clauzet, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, (« Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée », t. 51), 2013, p. 173-177 (avec réf.).
7. Cf. *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, lemme n°90710 ; voir Georg Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« *Orbis Biblicus et Orientalis* », t. 189), 2002, p. 122-125.
8. Pour Géhesty, lit. « la place des deux gazelles », voir G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, p. 124-125 ; Åsa Strandberg, *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and meaning*, Uppsala, Uppsala University (« *Uppsala Studies in Egyptology* », t. 6), 2009, p. 162-170.

9. *Pyramid Texts*, Spell 532, § 1256a-b : *gm.n.sn Wsjr ndj.n sw sn.f stš r t3 m Ndj* : « Elles (= Isis et Nephthys) trouvèrent Osiris que son frère Seth avait jeté à terre dans Nédyt ». Pour ce jeu de mots, voir aussi le commentaire de P. Vernus, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris », p. 19, (1)-(2a). Voir aussi Papyrus Jumilhac XI, 20-21 et *ibid.*, p. 20 (10) et 28, n. 15. Un jeu de mots est également employé pour lier le toponyme Géhesty à la mort d'Osiris, dont on précise qu'il a été trouvé gisant « sur son flanc » (*hr gs.f*). Voir e.g. *Pyramid Texts*, Spell 485, § 1033b. Sur le vocabulaire décrivant les circonstances du meurtre d'Osiris dans les *Textes des Pyramides*, voir Bernard Mathieu, « Mais qui est donc Osiris ? Ou la politique sous le linceul de la religion », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, t. 3, 2010, p. 77-107, ici p. 97.

10. Wolfgang Helck, « Topographisierung von Begriffen und Gegenständen in den Pyramidentexten », *Hommages à François Daumas*, Montpellier, Publication de la recherche, 1986, t. 2, p. 422-423 ; Christoffer Theis, *Magie und Raum. Der magische Schutz ausgewählter Räume im alten Ägypten nebst einem Vergleich zu angrenzenden Kulturbereichen*, Tübingen, Mohr Siebeck (« Orientalische Religionen in der Antike Ägypten, Israel, Alter Orient », t. 13), 2014, p. 446.

11. Voir les références dans François-René Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, Louvain, Peeters (« Orientalia lovaniensa analecta », t. 58), 1994, p. 182 ; G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, p. 122 ; Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, (« Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale », t. 125), 2006, p. 182.

12. Andreas Pries, *Die Stundenwachen im Osiriskult. Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten*, Wiesbaden, Harrassowitz (« Studien zur Spätägyptischen Religion », t. 2), 2011, t. I, p. 161 et t. II, p. 33 (02 NS σE14). Comme le rappelle A. Pries (*ibid.*, t. I, p. 161, n. 648), la première édition de Hermann Junker pâtissait d'une surprenante confusion entre Bousiris et Abydos qui amenait à la traduction : « auf jenem nördlichen Ufer von Abydos » (Hermann Junker, *Die Stundenwachen in den Osirimysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae*, Vienne, Alfred Hölder, 1910, p. 84) ; mais la traduction correcte a été fournie par le même auteur dans Hermann Junker, *Die Politische Lehre von Memphis*, Berlin, Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1941, p. 52.

13. Pour le contexte bousirite de Nédyt, voir aussi un autre passage des *Stundenwachen* qui mentionne conjointement les « berges de Nédyt » (*hryw n Ndj*), Bousiris et son nome : A. Pries, *Die Stundenwachen im Osiriskult*, t. I, p. 366 ; t. II, p. 96 (02 TS λE9).

14. Cf. Henri Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*, Le Caire, Société royale de géographie d'Égypte, 1925-1931, t. III, p. 111 ; Christian Leitz, *Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis. Soubassementstudien*, Wiesbaden, Harrassowitz (« Studien zur Spätägyptischen Religion », t. 8), 2012, t. II, p. 405-408. Les textes géographiques relatifs au nome tanitique (*Hnty-j3bt*) évoquent le « phénix (*bnw/bng*) dans Nedjyt (= Nédyt) ». Voir aussi Christiane Zivie-Coche, « Khentetiabtet. L'invention d'une déesse tout orientale », *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, éd. Annie Gasse, Frédéric Servajean, Christophe Thiers, Montpellier, Université Paul Valéry (« Cahiers de l'Égypte Nilotique et Méditerranéenne », t. 5), 2012, p. 784-785 et n. 28.

15. Plutarque, *De Iside et Osiride*, § 13 (356B-C). Sur cet épisode, voir récemment Pierre Koemoth, « Du Nil à Byblos : de la dérive du corps au périple maritime du roi Osiris », *Bibliotheca Orientalis*, t. 67, 2010, col. 461-488. Plutarque précise que la branche tanitique en avait acquis une réputation de branche « maudite », ce qui s'accorde assez bien avec la sombre image de Nédyt. Cf. e.g. *Coffin Texts* VII, 26 t : « Il n'est pas question que je me purifie dans l'eau de Nédyt. » (cité par P. Vernus, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris », p. 29, n. 19).

16. Jean Yoyotte, « Religion de l'Égypte ancienne. I. La cuve osirienne de Coptos », *Annuaire de l'EPHE Sciences Religieuses*, t. 86, 1977-1978, p. 168 = *Opera Selecta*, Louvain, Peeters (« Orientalia lovaniensa analecta », t. 224), 2013 p. 390 : « En récapitulant l'ensemble des données géographiques fournies par les inscriptions de la cuve, on constate que les rites en cours se

déroulent dans divers lieux saints de la seule Busiris : la « maison » ou « temple » d'Osiris, dénommé aussi « le Temple Saint » [...], le sanctuaire et le téménos de Shentayt, et un monument appelé « le Château de la Mesnakhté » ; le passage VI, 35-39 prouverait que la localisation de Nédit sur la haute rive de Busiris était admise dès les hautes époques. Pour le reste, l'horizon géographique ne s'étend au-delà du Delta oriental (Mendès, Athribis, Pharbaethos) que lorsqu'on évoque la présence universelle de la Shentayt locale – dite aussi « la Maîtresse de la Ville » et la Mesnakhté, « la revigoreuse » – qui se confond avec Hathor, avec l'Or. »

17. J. Yoyotte, « Religion de l'Égypte ancienne. I. La cuve osirienne de Coptos », p. 190 (= *Opera Selecta*, p. 404). Les transcriptions hiéroglyphiques ont été ajoutées par nous en s'appuyant sur les relevés épigraphiques et commentaires sur la Cuve de Coptos conservées dans les archives Jean Yoyotte [boîte n° 19] au Centre Wladimir Golénischeff, ÉPHÉ, Paris. Les propos de J. Yoyotte dans son compte rendu comme ses notes de travail trahissent le caractère incertain de sa lecture « Gehesty », le mammifère servant à écrire le toponyme n'ayant pas de caractère distinctif très marqué.

18. L'expression *jmy Ndj* « celui qui est dans Nédit » (*Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Christian Leitz éd., Louvain, Peeters [« Orientalia lovaniensa analecta », t. 110], I, 240b) qui désigne régulièrement Osiris dans les textes funéraires n'a pas ce statut d'épiclèse, mais plutôt celui d'antonomase.

19. Å. Strandberg, *The Gazelle in Ancient Egyptian Art*, p. 166-167 et 170.

20. Cf. Laurent Coulon, « Les *uraei* gardiens du fétiche abydnien. Un motif osirien et sa diffusion à l'époque saïte », *La XXVI^e dynastie. Continuités et ruptures. Actes du colloque de l'Université de Lille-III. 26-27 novembre 2004*, éd. Didier Devauchelle, Paris, Cybèle, 2011, p. 98, n. (q). Sur le rôle de ces divinités, ajouter pTurin CG 54050 rt. 3,1 (éd. Roccati), avec le commentaire de Joris F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leyde, Brill (« Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden », t. LI), 1971, p. 116-117, n. 248. Notons aussi que Khnoum maître de Hout-ouret intervient dans un épisode du « Texte B » des stèles d'Horus sur les crocodiles qui a pour cadre Nédit. Il menace ainsi le crocodile : « Détourne de moi tes pas, ennemi ! Je suis Khnoum, maître de Hout-our. Garde-toi de renouveler ton crime en une seconde fois à cause de ce qui t'a été fait en présence de la Grande Ennéade. Écarte-toi donc ! Hy ! hy ! Je suis le fils de Sekhmet enfanté par Isis. Hy ! déesse, hy ! hy ! Tu n'as donc pas entendu ma voix au moment de l'obscurité sur cette rive de Nedyt (Nédit), le grand cri de chaque dieu, de chaque déesse, les grands dieux étant en lamentation (à cause) du grand dommage que t'a fait l'ennemi. Rê est en rage et en furie à cause de cela. Il ordonne que l'on fasse ton massacre. » (trad. Annie Gasse, « Une stèle d'Horus sur les crocodiles. À propos du "texte C" », *Revue d'Égyptologie*, t. 55, 2004, p. 27).

21. Papyrus Leyde T 32, V, 13-14 ; Fr.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 61 et 202.

22. Fr.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 228-229. L'incertitude qui pèse sur la localisation de Nédit amène néanmoins des considérations prudentes de l'auteur sur la possibilité d'un lien avec la relique abydnienne de la tête (*ibid.*, p. 314).

23. Papyrus Leyde T 32, IV, 13-14 ; Fr.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 58 et 182 ; Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 417.

24. Papyrus Leyde T 32, I, 15-17 ; Fr.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 48 et 98-101.

25. E.g. Marc Étienne éd., *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, Musée du Louvre-Somogy, 2013, p. 68.

26. *Pyramid Texts*, 422 § 754c.

27. Voir en dernier lieu John Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris and his Cult*, Leyde, Brill, 1980, p. 22. Pour des opinions antérieures similaires, voir G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, p. 123, n. 4.

28. Otto Firchow, *Gründzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, Berlin, Akademie Verlag, 1953, p. 103-105.
29. A. Pries, *Die Stundenwachen im Osiriskult*, t. I, p. 388 ; t. II, p. 103 (04 TS ηE17).
30. Citons également un lien établi entre « Celui qui est dans Nedyt » et Bouto en *Coffin Texts* IV, 383g (Spell 349), mentionné par J. Assmann, Martin Bommas (collab.), *Altägyptische Totenliturgien*, I, p. 386.
31. Stèle d'Ikhernofret, Berlin 1204, l. 21.
32. Mark Smith, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 227-228.
33. *Ibid.*, p. 227, n. 405 : « Since the mysteries performed there re-enacted the events that followed the murder of Osiris, some descriptions of them do mention Nedit as a place where a part of the action unfolds (...). Thus, in the context of the ritual, Nedit could be transposed to an Abydene setting, but this does not alter the fact that its real location was near Busiris. ».
34. Reinhard Grieshammer, *Lexikon der Ägyptologie*, éd. Wolfgang Heck, Wolfhart Westendorf, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, t. IV, s.v. « Nedit », col. 372.
35. *Coffin Texts* V, 128a.
36. Le texte mentionne également un autre lieu, « l'élévation de la terre » (*q3jt t3* ; e.g M3C), mis en parallèle avec Nédit ou Abydos. Sur ce texte, voir Harco Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*, Louvain, Peeters (« Orientalia lovaniensa analecta », t. 70), 1996, p. 427 et 430-431, n. m et q.
37. Siegfried Schott, *Urkunden mythologischen Inhalts*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (« Urkunden des ägyptischen Altertums », t. VI, fasc. 1), 1929, 19, 22-23 (= Urk. VI, 19, 22-23).
38. G. Meurer, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, p. 122-123.
39. Papyrus Jumilhac XI, 19 ; voir infra au niveau de la n. 48.
40. Voir la discussion de Victoria Altmann, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz (« Studien zur Spätägyptischen Religion », t. 1), 2010, § 3.1.7, p. 22.
41. Une telle récidive est évoquée dans la formule des stèles d'Horus sur les crocodiles, Texte B, cité *supra* n. 22.
42. P. Vernus, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris », p. 29, n. (18). Voir aussi Pascal Vernus, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte ancienne*, Paris, Plon, 2009, s.v. « Euphémisme », p. 340-341.
43. Outre l'édition de Jacques Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, CNRS, 1961, on citera parmi les études récentes : Joachim Fr. Quack, « Corpus oder Membra disjecta? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac », *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*, éd. Wolfgang Waitkus, Gladbeck, Pe-We Verlag (« Aegyptiaca Hamburgensia », t. 1), 2008, p. 203-228 ; Sandra Lippert, « L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes au mois de Khoiak et le Rituel de l'ouverture de la bouche d'après le papyrus Jumilhac », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, t. 5, 2012, p. 215-255 ; Jens Bl. Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of the Delta and related texts*, Université de Copenhague, 2014, p. 242-251, thèse de doctorat en ligne sur le portail academia.edu : <<https://independent.academia.edu/JensJoergensen/Thesis>>.
44. Cf. J. Bl. Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 243 : « The myth of the head of Osiris also demonstrates that the focus on local myths, rituals and deities does not mean that the manual is wholly unconcerned with national mythology or mythological geography. The myth proceeds from well-known places with a firm tradition in national Osiris mythology, i.e. Nedyt and Busiris, to the local integration of this myth within local topography. The nome of Dunawy then becomes the focal place for the gathering of the limbs of Osiris who were killed in lower Egypt and whose limbs were dispersed over all of Egypt to be finally recollected in Dunawy. » Sur

l'articulation entre mythologies « locale » et « nationale », voir J. Fr. Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie? », p. 5-29.

45. Papyrus Jumilhac X, 22-XI, 2 ; Trad. d'après S. Lippert, « L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes au mois de Khoiak », p. 217-218.

46. Papyrus Jumilhac XI, 19-22 ; Trad. d'après S. Lippert, *op. cit.*, p. 233.

47. Cf. *ibid.*, p. 250.

48. Papyrus Jumilhac, légendes IV, 1-5 (éd. Vandier, p. 136) ; légendes V (éd. Vandier, p. 137).

49. Philippe Derchain, *Le Papyrus Salt 825, rituel pour la conservation de la vie en Égypte (B.M.10051)*, Bruxelles, Palais des Académies, 1965, complété par François-René Herbin, « Les premières pages du papyrus Salt 825 », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. 88, 1988, p. 95-112.

50. Cf. Ursula Verhoeven, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, Louvain, Peeters (« *Orientalia lovaniensa analecta* », t. 99), 2001, p. 287.

51. Sur l'arbre *ârou*, voir Pierre Koemoth, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, Liège, Centre informatique de Philosophie et Lettres (« *Aegyptiaca Leodiensia* », t. 3), 1994, p. 183-193 ; Isabelle Régen, « À propos d'une mention de l'arbre 'rw dans le chapitre 151A du Livre des Morts », *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, éd. Sydney H. Aufrère, Montpellier, Université Paul Valéry (« *Orientalia Monspelensia* », t. 11), 2001, t. 2, p. 299-318 ; Jean-Claude Goyon, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn*, Wiesbaden, Harrassowitz (« *Studien zur Spätägyptischen Religion* », t. 5), 2012, p. 57-58 ; Susanne Töpfer, *Das Balsamierungsritual. Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128)*, Wiesbaden, Harrassowitz (« *Studien zur Spätägyptischen Religion* », t. 13), 2015, p. 164, n. (i). L'arbre joue le rôle de protecteur de la sépulture d'Osiris mais participe également à sa renaissance (I. Régen, *op. cit.*, p. 309-311).

52. Papyrus BM 10090, page X + II, 1-3 ; Fr.-R. Herbin, « Les premières pages du papyrus Salt 825 », p. 102 et pl. VII.

53. Papyrus BM 10090, page X + V, 1-6 ; Fr.-R. Herbin, « Les premières pages du papyrus Salt 825 », p. 103 et pl. VI. Pour la traduction, nous avons tenu compte de P. Vernus, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris », p. 21-22 (21).

54. Voir dernièrement S. Töpfer, *Das Balsamierungsritual*, p. 132-133, n. (ax). Pour un réexamen de toutes les attestations, voir Laurent Coulon, *La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb djefaou, un reposoir du "fétiche" abydnien à Karnak. Publication épigraphique et analyse du programme décoratif, avec des contributions de Cyril Giorgi et Aleksandra Hallmann, dessins d'Anna Guillou, à paraître à l'Institut français d'archéologie orientale.*

55. Papyrus Carlsberg 182.2, L 21 ; Jürgen Osing, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*, Copenhague, Museum Tusulanum Press (« Carsten Niebuhr Institute Publications », t. 17 ; « *The Carlsberg Papyri* », t. 2), 1998, t. I, p. 250 et pl. 25.

56. S. Töpfer, *Das Balsamierungsritual*, p. 117.

57. Col. V, 9. Cf. Mark Smith, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, Griffith Institute, 2005, p. 79 ; *id.*, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, p. 296.

58. Philippe Derchain, *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiéogrammates*, Bruxelles-Turnhout, Fondation égyptologique Reine Élisabeth-Brepols (« Monographies Reine Élisabeth », t. 7), 2000, p. 49-53, pl. VI.

59. Papyrus Jumilhac IX, 20-22 (voir *infra* n. 65). Le « Château-des-aliments » a été préalablement mentionné dans la liste des toponymes du district de Dounaouy (VII, 22).

60. *Opet*, n° 191 ; traductions : Ivan Guermeur, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, Turnhout, Brepols (« Bibliothèque de l'École des Hautes Études-Sciences Religieuses », t. 123), 2005, p. 171 ; Aurélie Paulet, *Thesaurus Linguae Aegyptiae, Ptolemaic and Roman Hieroglyphic Texts, Karnak, Opetempel*. Transcription et traduction (<http://aaww.bbaw.de/tla/> ; dernière consultation le 15/12/2013).

61. Ph. Derchain invoque les « nécessités du rituel » pour justifier la transposition de Nédit au voisinage d'Abydos (*Le Papyrus Salt 825*, p. 45), mais il s'agit d'une explication qui ne rend pas compte, nous semble-t-il, de la logique de construction du discours mythologique ici.
62. Cf. Laure Pantalacci, « Une conception originale de la survie osirienne d'après les textes de Basse Époque », *Göttinger Miszellen*, t. 52, 1981, p. 57-64.
63. Papyrus Jumilhac IX, 20-22 : « Quant au Château-des-aliments (*ḥ(w)t-dfꜣw*), (c'est) le temple où sont produites les nourritures à partir des humeurs sorties d'Osiris – pour répéter : ce que l'on dit du derrière de ce dieu – comme quelque chose qu'y ont apporté les enfants d'Horus ». Trad. d'après S. Lippert, « L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes », p. 225-226 ; néanmoins, notre traduction ne reprend pas son hypothèse de lecture *kfꜣt* « écoulement » à la place de *phwy* « derrière ».
64. Les plantes-*nbḥ* qui, comme le précise le Papyrus Salt 825, proviennent d'« Osiris dans Nedyt » (papyrus BM 10051, XV, 4-5 = Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825*, p. 143 et pl. 16*), sont les marqueurs de cette sépulture donnée au corps qui est le point d'appui du cycle de renaissance. Sur ces plantes-*nbḥ* (et leur origine bousirite), voir P. Koemoth, *Osiris et les arbres*, p. 100-112.
65. Papyrus BM 10051, III, 5-6. Voir Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825*, I, p. 137-138, II, pl. 3*.
66. U. Verhoeven, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, p. 288. Voir aussi Frank Feder, *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, Papyrus BM 10090+10051 (Papyrus Salt 825) (« Rituel pour la conservation de la vie »). Transcription et traduction (<http://aew.bbaw.de/tla/> ; dernière consultation le 25/07/2018).
67. Tel que celui de Vincent A. Tobin, « Divine conflict in the Pyramid Texts », *Journal of the American Research Center in Egypt*, t. 30, 1993, p. 103 : « In any event, the actual place of Osiris' death is not important as a specific geographical location. A consideration of the event as a mythic symbol would imply that the location of both Nedit and Ghsty was wherever the myth was ritually and cultically performed. »
68. Voir l'analyse récente du terme *wḏb* comme « bande de terre temporaire et mouvante » par Katia Novoa, « La rive *wḏb*. Étude lexicographique », *Égypte. Afrique & Orient*, t. 88, 2017-2018, p. 35-44.
69. Sur le banc de sable-*ṯsw* comme danger fluvial et manifestation d'Apophis-Seth s'opposant à la barque de Rê, voir Adolphe Gutbub, « La tortue animal cosmique bénéfique à l'époque ptolémaïque et romaine », *Hommages à Serge Sauneron*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (« Bibliothèque d'Étude », t. 81), 1979, t. I, p. 420-421 ; Sydney H. Aufrère, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (« Bibliothèque d'Étude », t. 105), 1991, p. 672-673 ; sur la perception des étendues sableuses dans le paysage égyptien, voir aussi Julie Misuriello, « La double perception du sable en Égypte ancienne », *Techniques & Culture* [En ligne], 61 | 2013, mis en ligne le 15 décembre 2016, consulté le 26 juillet 2018. URL : <http://journals.openedition.org/tc/7212> ; DOI : 10.4000/tc.7212.

RÉSUMÉS

Mythologie et géographie sont indissociablement liées en Égypte ancienne, par le seul fait que les mythes sont souvent des récits étiologiques sur ses composantes territoriales. Cette contribution aborde le cas particulier de Nédit, qui désigne dans les sources égyptiennes le lieu où Osiris a été tué par Seth et dont la localisation a été l'objet de vifs débats. Des données concordantes

permettraient de le situer dans le Delta oriental, non loin de Bousiris, d'autres autorisent à établir une équivalence avec Abydos. L'acclimatation à des fins rituelles du toponyme ne suffit pas à rendre compte d'une délocalisation qui impliquait une adaptation du mythe lui-même. L'analyse des récits mythologiques des papyrus Jumilhac et Salt 825 permet de mieux comprendre l'usage qui est fait du toponyme.

Mythology and geography are inextricably linked in ancient Egypt, by the mere fact that its myths are often aetiological narratives about its territorial components. This contribution focuses on Nedit, a toponym which, in ancient Egyptian sources, designates the place where Osiris was killed by Seth. Its location has been the subject of much debate. Consistent evidence would make it possible to locate it in the Eastern Delta, not far from Busiris, but an equivalence with Abydos is another possibility. The transfer of the toponym for ritual purposes is not a suitable explanation to account for a delocalization that would imply an adaptation of the myth itself. The analysis of the mythological accounts from papyri Jumilhac and Salt 825 allows a better understanding of the use of the toponym.

AUTEUR

LAURENT COULON

École Pratique des Hautes Études, PSL, Paris

laurent.coulon[at]ephe.sorbonne.fr

Le mythe fait-il le mystère ?

Interprétations chrétiennes des mystères égyptiens (II^e-IV^e siècles)

Does myth make mystery? Christian interpretations of Egyptian mysteries (Second-fourth centuries AD)

Francesco Massa

NOTE DE L'AUTEUR

L'article s'inscrit dans un projet de recherche triennal (2015-2018), financé par le Fonds National Suisse de la recherche scientifique : « Des mystères grecs et romains aux mystères chrétiens ? Un nouveau regard sur les contacts religieux du monde impérial romain ? » (www.unige.ch/lettres/antic/unites/hr/projet-fns-ambizione/). Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans les réflexions menées dans le groupe de recherche « Les cultes à mystères (*mystèria*, *teletai*, *orgia*, etc.) et leurs acteurs spécialisés » que Nicole Belayche et moi-même pilotons au sein de l'UMR 8210 AnHiMA (www.anhima.fr/spip.php?article1164). Je tiens à remercier vivement Laurent Bricault et Youri Volokhine pour leurs relectures et suggestions, qui m'ont permis d'améliorer mon texte.

- 1 Quel rôle jouait le « mythe » dans les cultes que l'on dit « à mystères » ? Les récits mythiques sur les dieux influençaient-ils et façonnaient-ils la célébration des pratiques mystériques ? La question est complexe et soulève de nombreux problèmes d'interprétation, à partir de la construction des catégories modernes du « mythe » et du « rite », sans doute les notions les plus débattues dans le domaine de l'histoire des religions². Dans les pages qui suivent, on se concentrera sur un aspect spécifique de cette problématique, à savoir le rôle des récits mythiques relatifs à Isis et Osiris dans les « mystères égyptiens ». Pour ce faire, j'analyserai quelques textes chrétiens des II^e-IV^e siècles abordant les mystères égyptiens, afin de comprendre dans quelle mesure

l'interprétation chrétienne des récits mythiques a influencé la perception de ces cérémonies³.

Les « mystères égyptiens » : une catégorie chrétienne ?

- 2 Les « mystères égyptiens » sont au centre de l'attention de la critique depuis longtemps, non seulement en tant que phénomène rituel antique, mais aussi pour leur réception dans le monde moderne⁴. Jan Assmann, par exemple, a très bien reconstruit la naissance de l'idée de « mystères égyptiens » au XVIII^e siècle, notamment dans le contexte de la Franc-Maçonnerie⁵. Deux problèmes majeurs interviennent lorsqu'on se penche sur ce phénomène dans l'Antiquité. Le problème principal réside dans le corpus documentaire dont nous disposons, qui demeure assez limité. Comme l'a souligné Françoise Dunand, « la plupart des auteurs se contentent de reprendre le texte d'Apulée, dont les informations volontairement brèves et ambiguës, concernant l'initiation proprement dite, peuvent donner matière à des interprétations diverses »⁶. En effet le dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée est utilisé souvent par les Modernes comme une sorte de traité sur les mystères égyptiens, bien qu'il soit important de ne pas oublier qu'il s'agit d'une œuvre littéraire et, plus particulièrement, d'un roman qui répond à des codes rhétoriques spécifiques, qui concerne des cultes qui ne conservent plus d'égyptien que des traces⁷. D'autres auteurs non-chrétiens utilisent la terminologie des mystères pour parler des cultes isiaques à l'époque impériale sans toutefois rentrer dans les détails de ces pratiques rituelles⁸.
- 3 Le second problème concerne l'appartenance de ces « mystères égyptiens » à la catégorie plus large des « mystères » antiques ou, plus exactement, des « cultes à mystères » grecs et romains. On peut citer encore, à ce propos, un autre passage de Françoise Dunand, tiré d'un article plus ancien, qui proposait une réflexion générale et une synthèse sur les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine : « tout se passe comme s'il existait une sorte de "bien commun" à tous les mystères gréco-orientaux, qui s'empruntent mutuellement rites et formules »⁹.
- 4 À partir du II^e siècle de notre ère, on remarque la mise en place d'un modèle mystérique. Ce modèle est souvent fondé sur l'exemple d'Éleusis qui devient le paradigme et le point de repère pour la représentation littéraire des autres cultes à mystères, dont les mystères égyptiens¹⁰. L'hypothèse que j'ai avancée dans un travail précédent est que nous devons l'idée de ce « bien commun » notamment aux auteurs chrétiens qui réfléchissaient à cette époque sur la nature des religions traditionnelles de l'Empire¹¹. Cela ne signifie pas que des auteurs païens n'aient jamais réfléchi au sens et à la valeur des mystères, et Plutarque – qui revient à maintes reprises sur ces pratiques rituelles – ou encore Strabon le montrent bien¹². Néanmoins, une analyse attentive des sources montre qu'une généralisation de la catégorie de « mystères » (j'entends par là une catégorie appliquée sans distinction à Éleusis, Samothrace, Dionysos, Orphée, Isis, Cybèle, Mithra, etc.) n'est attestée qu'à partir des textes littéraires chrétiens. Dès le II^e siècle, dans leurs traités polémiques et apologétiques, les auteurs chrétiens anciens n'ont cessé de souligner l'immoralité des pratiques liées aux divers cultes à mystères de l'Antiquité¹³ ; ce faisant, ils ont fait de la catégorie des « mystères » une composante fondamentale du vocabulaire religieux de l'époque. Au demeurant, il me semble que la catégorie moderne et a priori descriptive de

« mystères » dépend encore largement du travail de ces apologistes chrétiens et de la définition qu'ils ont donnée de cette notion dans leurs traités polémiques.

- 5 En ce qui concerne les mystères égyptiens, il faut noter que, du moins depuis Hérodote, les Grecs ont interprété certains rituels égyptiens comme équivalents à des μυστήρια, c'est-à-dire non pas comme des « mystères » en général mais comme les rites éleusiniens qui, à l'époque classique, sont quasiment les seules pratiques appelées μυστήρια¹⁴. Lorsqu'Hérodote ou d'autres auteurs grecs de cette époque évoquent les « mystères égyptiens », ils ne font pas référence à une catégorie religieuse générale ou abstraite des « mystères », comme le feront à l'époque romaine les auteurs chrétiens. Par ailleurs, les mystères dont parle Hérodote n'ont guère en commun avec ceux d'Isis et/ou d'Osiris dont parle Apulée.

Les récits mythiques dans les mystères égyptiens

- 6 Dans les pages qui suivent j'analyserai l'usage chrétien des mythes dans la construction de la catégorie des « mystères égyptiens » à l'époque impériale et l'idée que les rites mystérieux imitent les mythes. Cette conception d'une imitation du mythe par les rites des mystères est absente des sources non-chrétiennes. Il suffit de penser au livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée : à aucun moment l'initiation de Lucius n'est liée ou mise en relation avec les récits mythiques sur Isis et Osiris. En revanche, la plupart des auteurs chrétiens qui parlent des « mystères égyptiens » tissent un lien entre les pratiques rituelles et les récits du deuil et de la quête d'Isis. Mon hypothèse est qu'il s'agit d'une spécificité des interprétations chrétiennes, qui a sans doute influencé notre manière de penser la liturgie des « mystères égyptiens ».
- 7 Le seul auteur non chrétien qui laisserait entendre un rôle des mythes fondateurs dans les pratiques rituelles des mystères égyptiens d'époque gréco-romaine est Plutarque, une opération que Gaëlle Tallet a qualifié de « mise en *mythos* »¹⁵. Dans son traité *Isis et Osiris*, Plutarque affirme que la déesse
- incorpora dans les rites les plus sacrés des images, des symboles et des représentations de ses épreuves d'alors (ἀλλὰ ταῖς ἀγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων), consacrant en eux une leçon en même temps qu'un exemple de courage pour les hommes et les femmes qu'accablent les mêmes malheurs (εὐσεβείας ὁμοῦ δίδαγμα καὶ παραμύθιον ἀνδράσι καὶ γυναῖξιν ὑπὸ συμφορῶν ἔχομενοις ὁμοίων καθωσίωσεν)¹⁶.
- 8 Les cérémonies rituelles (τελεταί) conserveraient la trace des « épreuves » (παθήματα) d'Isis. Plutarque ne dit pas que les mystères égyptiens sont construits sur les récits mythiques relatifs à la mort d'Osiris ou à la quête d'Isis, mais il laisse entendre qu'ils ont joué un rôle selon la volonté de la déesse. D'ailleurs, le verbe ἀναμίγνυμι désigne le fait de mélanger ou confondre, en renvoyant à une mixture d'éléments différents qui constitueraient les rituels célébrés en l'honneur des dieux égyptiens¹⁷.
- 9 Les auteurs chrétiens des II^e-IV^e siècles vont au-delà de l'interprétation de Plutarque : ils utilisent le modèle éleusinien, et son mythe fondateur des mystères, et l'appliquent aux mystères égyptiens, pour en faire une catégorie cohérente. Certes, la matrice éleusinienne a été utilisée avant les œuvres des auteurs chrétiens : en effet, l'arétalogie hellénisée de Maronée, en Thrace, présentait déjà à la fin du II^e siècle avant notre ère une superposition entre Isis et la Déméter d'Éleusis¹⁸. Mais on était là plus simplement dans le cadre d'une *interpretatio* entre Isis et Déméter. D'ailleurs, il ne faut pas oublier

que lectures grecques et chrétiennes des mystères égyptiens sont étroitement imbriquées : les auteurs chrétiens étaient des intellectuels grecs et romains, qui partageaient la même *paideia*. Il est donc normal qu'ils réfléchissent aux mystères égyptiens à partir du filtre des mêmes auteurs.

- 10 Avant de commencer l'analyse des textes, il est important de rappeler que, dans la construction chrétienne d'une catégorie homogène et unitaire des mystères païens, le mythe trouve une place centrale. Les auteurs chrétiens soulignent, à plusieurs reprises, que « mythes » et « mystères » sont étroitement liés, les seconds ne pouvant pas exister sans les premiers. Lorsque Clément d'Alexandrie s'interroge sur l'origine du mot *μυστήρια*, il propose entre autres une explication particulièrement intéressante : « Vous pouvez, autrement, considérer les mystères comme des traditions mythiques, puisque les lettres se correspondent » (Πάρεστι δὲ καὶ ἄλλως μυθήριά σοι νοεῖν ἀντιστοιχούντων τῶν γραμμάτων τὰ μυστήρια)¹⁹. Clément rapproche le terme *μυστήρια* de celui de *μυθήρια*, qui est un néologisme qu'il faut sans doute considérer comme une invention lexicale de sa part. Le terme sert à produire une assonance avec le diminutif – légèrement péjoratif – *μυθάρια*, « petits récits », employé notamment pour définir les fables d'Ésope. Le lien que l'emploi de *μυθήρια* suggère entre mystères et mythes va permettre à Clément de fonder son interprétation des « mystères païens ». Ce sont en effet des récits mythiques qui sont, pour Clément, à la base de ces pratiques rituelles : c'est pourquoi l'auteur relate tous les mythes fondateurs des *μυστήρια*, à savoir la quête et le deuil de Déméter après le rapt de Perséphone, la mise à mort de Dionysos par les Titans, etc.
- 11 Plusieurs *μυστήρια* antiques rapportent en effet des mythes étiologiques, des récits qui racontent l'origine de ces pratiques, dont le discours fondateur des mystères d'Éleusis est sans aucun doute le plus célèbre²⁰. Lorsqu'ils existent, ces récits restent toutefois à l'arrière-plan dans la célébration des cultes à mystères. Ils sont très probablement connus par les initiés, mais ils n'entrent pas dans la gestualité rituelle, du moins d'après les rares informations dont nous disposons. En revanche, d'après les auteurs chrétiens, les mythes donnent forme à la célébration des mystères, ils en ont façonné le déroulement culturel.
- 12 Au milieu du III^e siècle, un autre auteur alexandrin, Origène, paraît confirmer la position de Clément d'Alexandrie, en concentrant plus particulièrement le regard sur les mythes égyptiens. Dans le premier livre de son traité polémique antipaïen, *Contre Celse*, Origène critique le philosophe Celse, en l'accusant de fonder son interprétation des mythes sur les enseignements des mythes égyptiens :
- Que les Égyptiens soient pour Celse les maîtres du mythe (μύθου διδάσκαλοι) concernant les embrasements et les inondations, eux qui sont, d'après lui, les plus sages ; les traces de leur sagesse sont des animaux sans raison qui sont vénérés et des discours qui établissent que ce culte du divin (τὴν τοιαύτην τοῦ θεοῦ θεραπείαν) est raisonnable (εὐλογον), en partie obscur (ἀνακεχωρηκυῖάν τινα) et mystérieuse (μυστικὴν). [...] Et si les Égyptiens composent des récits mythiques (μυθολογῶσι), on considère qu'ils ont philosophé par énigmes et paroles ineffables (δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀπορήτων), alors que si Moïse, qui écrit des histoires (ἱστορίας) pour son peuple tout entier, leur laisse des lois, on croit qu'ils sont des récits mythiques vides (μῦθοι κενοί), des discours qui n'admettent pas d'allégorie. Ceci est l'opinion de Celse et des Épicuriens²¹.
- 13 Les mythes des Égyptiens contiennent une sagesse réservée et non dévoilée qui était propre aux cultes à mystères. Dans la deuxième partie du passage, Origène souligne

l'opposition entre μῦθοι et ἱστορίαί, les premiers appartenant aux Égyptiens et les seconds à Moïse. On constate bien le modèle platonicien partagé par les deux auteurs. Mais d'après un auteur chrétien, cette opposition se décline en une opposition entre mythes et Écritures. En même temps, « mythe » et « histoire » se définissent comme des armes de controverses puisque les païens, à leur tour, semblent considérer les ἱστορίαί de Moïse comme des μῦθοι vides²².

Minucius Félix : le mythe fait le mystère

14 Un texte particulièrement instructif sur la question qui nous intéresse est l'*Octavius* de Minucius Félix. L'ouvrage, qui date de la fin du II^e siècle ou plus probablement du début du III^e siècle, est construit comme une compétition entre deux discours sur la vérité, le premier du païen Cécilius et le deuxième du chrétien Octavius. Le dialogue se fonde sur la prétention à la vérité de deux personnages et illustre bien la querelle à la fois philosophique et théologique de l'époque²³.

15 Dans son réquisitoire contre les cultes païens, Octavius aborde la question des « mystères » des cultes traditionnels, une catégorie qu'il exprime par le couple de termes *sacra* et *mysteria*. Plusieurs rituels appartiennent à cette catégorie, d'après le personnage de Minucius Félix : rites liés à Isis et à Osiris, à Cybèle, aux Corybantes, rites éleusiniens. Ce qui réunit toutes ces pratiques, ce sont les récits mythiques qui renvoient à des funérailles, des deuils, des lamentations. L'interprétation n'est pas tout à fait nouvelle sous la plume d'un auteur chrétien : Athénagore d'Athènes avait exprimé l'existence de ce lien vers 170 dans sa *Supplique au sujet des chrétiens*, en disant que les mystères païens sont les πάθη, c'est-à-dire les passions et les émotions, des dieux païens²⁴. Minucius Félix reprend cette explication, qui deviendra un motif récurrent chez les auteurs chrétiens, notamment de langue latine :

Enfin considère les cérémonies et les mystères eux-mêmes (*Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria*) : tu trouveras des morts sinistres, et des destins funestes, des cérémonies funèbres, des deuils et des lamentations des divinités misérables (*inuenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum*).

16 D'après le texte de l'*Octavius*, c'est le récit mythique qui fait les *mysteria*, et c'est précisément la condition misérable des divinités païennes qui fonde la liturgie des mystères. On voit bien la volonté d'expliquer les *mysteria* sur la base du mécanisme mis au point par Évhémère qui voyait dans les dieux la divinisation d'anciens souverains, une stratégie souvent utilisée par les auteurs chrétiens pour expliquer l'origine des rites traditionnels de l'Empire²⁵. Après cette considération générale, Minucius Félix introduit un passage spécifique concernant les mystères d'Isis :

Puisqu'elle a perdu son fils, Isis est en deuil, se lamente, se met à sa recherche avec son cynocéphale et ses prêtres chauves, et les misérables Isiaques se frappent la poitrine et imitent la douleur d'une mère très malheureuse (*Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget, plangit, inquit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur*) ; bientôt après avoir retrouvé le petit, Isis se réjouit, les prêtres sont enthousiastes, le cynocéphale, qui l'a découvert, se glorifie, et tous les ans ils n'arrêtent pas de perdre ce qu'ils trouvent ou de trouver ce qu'ils perdent (*mox inuento paruulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inuentor gloriatur, nec desinunt annis omnibus uel perdere quod inueniunt uel inuenire quod perdunt*). N'est-il pas ridicule d'être en deuil pour ce que tu vénères ou de vénérer ce qui te conduit au deuil ? Néanmoins, ces cérémonies jadis égyptiennes sont maintenant des cérémonies romaines (*Nonne ridiculum est uel*

lugere quod colas uel colere quod lugeas ? Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt)²⁶.

- 17 À propos de ce passage de l'*Octavius*, Laurent Bricault a remarqué que Minucius Félix confond « Osiris et Harpocrate, faisant du premier le fils d'Isis alors qu'il n'est que son frère et époux »²⁷. Si Minucius Félix identifie Osiris au fils d'Isis, c'est parce qu'il essaie d'uniformiser les mythes égyptiens sur le modèle éleusinien et la quête de Déméter pour retrouver sa fille Coré. D'ailleurs, dans son exposé sur les *sacra* et les *mysteria*, Minucius Félix cite, tout de suite après Isis, le mythe de Déméter/Cérès : « Cérès, entourée de torches allumées et d'un serpent, angoissée, tourmentée, erre çà et là, en quête de Libera qui a été enlevée et souillée : voilà les mystères d'Éleusis » (*Ceres facibus accensis et serpente circumdata errore subreptam et corruptam Liberam anxia sollicita uestigat : haec sunt Eleusinia*)²⁸. Le but de Minucius Félix est de faire rentrer les mystères égyptiens dans la catégorie générale des mystères et, pour ce faire, il s'appuie sur le modèle éleusinien qui le conduit à modifier les récits mythiques.
- 18 Les mystères égyptiens ne sont donc que l'écho du récit mythique. Dans le mythe, Isis s'afflige, dans les rites mystérieux, les prêtres se frappent la poitrine ; Isis se réjouit, les prêtres exultent. D'après Minucius Félix, l'imitation est la clé d'interprétation des rituels célébrés lors des mystères égyptiens²⁹.

Lactance : « toujours ils le perdent, et toujours ils le retrouvent »

- 19 L'idée qu'Osiris est le fils d'Isis revient chez un autre auteur chrétien de langue latine qui appartient à la génération suivante : Lactance. Dans la première partie de ses *Institutions divines*, achevées au début des années 310 (c'est-à-dire avant la fin de la « Grande persécution » de Dioclétien)³⁰, Lactance analyse les religions et les philosophies païennes afin de construire un nouveau savoir chrétien³¹. Il retravaille toutefois son texte à plusieurs reprises et nous savons qu'il a probablement publié deux autres éditions pendant le règne de l'empereur Constantin³². Le but de Lactance est de créer une culture et un savoir chrétien global ; pour ce faire, le texte doit nécessairement passer par la condamnation des savoirs païens, et notamment des religions et des philosophies traditionnelles.
- 20 Au premier livre, l'auteur aborde la question des *sacra* et des *mysteria* présents dans les polythéismes antiques³³. La formule utilisée (« maintenant il faut dire quelque chose de leurs cérémonies et de leurs mystères », *nunc de sacris ac mysteriis eorum pauca dicenda sunt*), rappelle ce que Minucius Félix disait dans son *Octavius* (*sacra et mysteria*). Lactance propose une sorte de classification de ces cultes, en identifiant trois types différents :
- les sacrifices humains (Jupiter à Chypre ; Diane chez les Taures ; les Gaulois ; Jupiter *Latiaris* ; Saturne ; Jupiter/Saturne à Carthage) ;
 - des rites (*sacra*) violents et sanglants mais qui ne provoquent pas la mort (les *publica sacra Matris* ; les autres *sacra* en l'honneur de *Virtus*) ;
 - d'autres *sacra* sans crimes (Isis : *Isidis Aegyptiae sacra* ; Éleusis : *sacra Cereris Eleusinae* ; Priape à Lampsaque ; Hercule : *Herculis sacra* ; Jupiter en Crète : *Cretici Iouis sacra*)³⁴.
- 21 Cette liste met en avant l'une des caractéristiques des *Institutions divines* puisque l'enjeu, qui dépasse la question des *sacra et mysteria*, est de créer une taxinomie, de classer des expériences religieuses différentes, dans le cadre d'un examen général du

« paganisme »³⁵. On voit bien que, dans ce texte, ce que nous appelons « cultes à mystères » est mélangé à d'autres formes culturelles.

- 22 Si l'on regarde plus particulièrement la description de la déesse égyptienne Isis et de ses cultes à mystères, nous pouvons lire :

Il y a les cérémonies égyptiennes pour Isis, puisqu'elle a perdu son jeune fils ou qu'elle l'a retrouvé (*Isidis Aegyptia sacra sunt, quatenus filium paruulum uel perdidit, uel inuenerit*). Tout d'abord, en effet, ses prêtres aux corps épilés se battent la poitrine (*Nam primo sacerdotes eius, deglabrato corpore, pectora sua tundunt*) ; ils se lamentent, de même qu'elle l'avait fait lorsqu'elle l'avait perdu (*lamentantur, sicut ipsa, cum perdidit, fecerat*). Ensuite l'enfant est exposé, comme s'il avait été retrouvé, et ce deuil est transformé en joie (*Deinde puer producit quasi inuentus, et in laetitiam luctus ille mutatur*) ; pour cette raison, Lucain écrit : « Osiris n'est jamais cherché suffisamment ». En effet, toujours ils le perdent, et toujours ils le retrouvent (*Semper enim perdunt, et semper inueniunt*)³⁶.

- 23 Nous remarquons une fois de plus que la construction du mythe d'Isis et Osiris est fondée sur le modèle éleusinien : la perte de l'enfant est l'origine de l'aventure divine, et les retrouvailles donnent lieu à une fête et donc à la célébration du rituel. Chez Lactance, Isis est une mère qui a perdu son fils comme Déméter. L'installation du rituel et son déroulement régulier sont très bien exprimés par la phrase *semper enim perdunt, et semper inueniunt*, ce qui montre comment le rituel – aux yeux de Lactance – s'était construit sur la succession narrative présente dans les récits mythiques. Dans une démarche qu'on pourrait dire d'historien de religions³⁷, Lactance souligne que la pratique rituelle des mystères égyptiens est une « image » de ce qui s'est produit réellement dans le passé³⁸.
- 24 L'imitation du mythe est à la base de ces *mysteria*. On pourrait affirmer que les auteurs chrétiens proposent une réflexion sur le lien entre « mythe » et « rite ». D'autre part, le parallèle entre les récits mythiques de la quête d'Isis et de la quête de Déméter est explicité dans le paragraphe suivant : « De fait les cérémonies de Cérès éleusinienne ne sont pas différentes de ceux-là » (*Sacra uero Cereris Eleusinae non sunt his dissimilia*)³⁹. Même du point de vue de l'articulation des récits mythiques, le modèle éleusinien, avec son mythe, devient la base de la réflexion sur les mystères égyptiens, du moins d'après le regard que les auteurs chrétiens portent sur les mystères égyptiens.
- 25 Ce constat permet à Lactance d'introduire l'interprétation qui l'intéresse particulièrement, à savoir l'idée que, si l'événement s'est passé autrefois, cela signifie que « la femme était une mortelle, et presque sans famille, si elle n'avait retrouvé son fils unique » (*mortalem mulierem fuisse ac paene orbam, nisi unicum repperisset*)⁴⁰. On retrouve donc les motifs de l'évhémérisme, typiques chez les auteurs chrétiens : Osiris est objet d'une *consecratio*, d'une divinisation après la mort. C'est pourquoi Lactance n'hésite pas à rapprocher le récit concernant Osiris de celui relatif à Romulus⁴¹.
- 26 Un autre élément intéressant du témoignage de Lactance est que l'auteur associe également l'exotisme à l'image des prêtres isiaques : ils ont le corps épilé (*deglabrato corpore*), ce qui était étranger aux rituels traditionnels romains ; c'était par conséquent devenu un cliché de la représentation des prêtres égyptiens. Cette tendance à souligner l'exotisme des cultes orientaux deviendra de plus en plus courante au cours du IV^e siècle, dans le cadre d'un processus de diabolisation du « paganisme » et des cultes à mystères en particulier⁴².

Firmicus Maternus : une histoire de famille sordide

- 27 Le dernier auteur que je souhaite prendre en considération ici est Firmicus Maternus. D'abord auteur d'un traité d'astrologie, la *Mathesis*, Firmicus Maternus rédige vers les années 340 une œuvre polémique contre les cultes traditionnels de l'Empire romain, *L'erreur des religions païennes*, sous le règne des trois fils de Constantin (Constant I^{er}, Constantin II et Constance II). Cette période représente une étape ultérieure dans le renversement des positions d'autorité entre païens et chrétiens. Les nouveaux empereurs poursuivent et intensifient l'activité de Constantin dans la concession de bénéfices aux églises ; et surtout, ils inaugurent une politique explicite de limitation de la liberté de culte pour les païens⁴³. Certes, les dispositions, par la suite rassemblées dans le livre XVI du *Code Théodosien*, n'impliquent pas directement l'interdiction de toute forme de ritualité traditionnelle, mais elles témoignent du processus qui a conduit à la promulgation de l'édit de Thessalonique en 380, édit qui fit du christianisme des évêques de Rome et d'Alexandrie la religion officielle de l'Empire et à l'interdiction générale du paganisme en 390-391⁴⁴.
- 28 L'une des originalités de *L'erreur des religions païennes* de Firmicus Maternus est d'orienter la polémique antipaïenne principalement contre les cultes qui sont considérés, chez les Romains, comme d'origine orientale. Si l'on regarde la deuxième partie du traité qui se focalise presque uniquement sur les formules sacrées (les *symbola*) des cultes à mystères, aucune mention n'y est faite des cultes romains. Toute la place est occupée par les « cultes orientaux » (Mithra, Cybèle et Attis, Isis et Osiris), auxquels s'ajoute la figure du dieu grec Dionysos dont on connaît la prétendue origine étrangère dès l'époque classique grecque⁴⁵.
- 29 Les mystères égyptiens sont abordés à plusieurs reprises dans le texte de Firmicus, mais la section la plus intéressante pour notre propos se trouve au chapitre II. Firmicus reconnaît l'existence de quatre éléments fondamentaux dans le monde : le feu, l'eau, l'air et la terre. Et il s'oppose aux peuples (*gentes*) qui donnent la primauté à l'un de ces éléments et qui en font un « dieu suprême » (*summus deus*). C'est le cas, par exemple, des Égyptiens et de leur vénération de l'eau. Déjà Diodore de Sicile avait attribué aux Égyptiens la définition d'une sorte de « théologie des éléments »⁴⁶. Selon moi, pour comprendre ce passage de Firmicus, il est nécessaire d'interpréter cette polémique portant sur l'eau rituelle à la lumière des compétitions entre païens et chrétiens autour du rite du baptême. À une époque où les diverses Églises chrétiennes essaient de définir une liturgie baptismale propre, la confrontation (et l'opposition) avec les rituels païens et juifs qui utilisaient l'eau était fondamentale. L'identité rituelle du baptême ne pouvait pas se préciser sans une différenciation avec les autres pratiques analogues qui existaient dans les territoires de l'Empire⁴⁷.
- 30 D'après Firmicus, les mystères égyptiens (on retrouve les termes latins *sacra* et *mysteria*, exactement comme chez Minucius Félix et Lactance)⁴⁸ se fondent encore une fois sur les mythes d'Isis et Osiris :
- Mais dans leurs cérémonies qu'ils appellent « mystères », ils ajoutent des funérailles tragiques et <des conflits épouvantables> porteurs d'un malheur funeste (*Sed in sacris suis quae mysteria uocant addunt tragica funera et funestae calamitatis <metuenda certamina>*) : l'inceste et l'adultère commis avec sa sœur, et l'action criminelle vengée par les punitions sévères du mari. Isis est la sœur, Osiris le frère, Typhon le mari (*incestum cum sorore adulteriumque commissum, et hoc facinus seueris mariti animaduersionibus uindicatum. Isis soror est, Osyris frater, Tyfon maritus*)⁴⁹.

31 Comme souvent chez Firmicus, non seulement les récits mythiques antiques sont soumis au filtre de l'évhémérisme, mais sont aussi banalisés et tournés en ridicule. Dans cet extrait, le mythe des mystères égyptiens devient une sorte d'histoire de famille sordide. Ce qui compte pour l'auteur chrétien est de discréditer les faux *mysteria*, puisqu'on assiste à une situation de conflit et de concurrence entre les vrais mystères chrétiens et ces cérémonies qu'ils appellent des mystères.

32 C'est le verbe *addere*, « ajouter », qui me paraît essentiel pour notre propos. Dans la perspective de Firmicus Maternus, les *mysteria* sont des rites dans lesquels les païens ont ajouté des récits mythiques. Dans *L'erreur des religions païennes*, le regard chrétien est moins centré sur la question de l'imitation que sur l'idée des mystères païens comme une composition bâclée. Robert Turcan a souligné que « Firmicus Maternus revient plusieurs fois sur cette idée que le paganisme est fait d'incrustations adventices, d'additions qui couvrent une marchandise suspecte »⁵⁰.

33 Isis et Osiris ne sont plus mère et fils, comme chez Minucius Félix et Lactance. Dans la version du mythe proposée par Firmicus Maternus, Isis est l'épouse de Typhon, mais elle cède à la passion incestueuse de son frère Osiris :

Lorsqu'il apprit qu'Isis, sa femme, avait été corrompue par les désirs incestueux de son frère, il [*scil.* Typhon] tua Osiris et le déchira par morceaux, et il abandonna les membres palpitants de son misérable corps sur toutes les rives du fleuve Nil (*Is cum comperisset Isidem uxorem incestis fratris cupiditatibus esse corruptam, occidit Osyrim artuatimque laceravit, et per omnes Nili fluminis ripas miseri corporis palpitantia membra proiecit*). Après avoir répudié Typhon pour ensevelir son frère et amant, Isis s'adjoignit Nephthys, sa sœur, et Anubis, un chasseur à qui est attribuée une tête de chien puisqu'il découvrit les parties du corps déchiré, à l'aide d'un chien qui suit les traces (*Isis repudiato Typhone, ut et fratrem sepeliret et coniugem, adhibuit sibi Nephthum sororem sociam et Anubem uenatorem, cui deo caninum caput impositum est quia lacerati corporis partes artificio canis uestigantis inuenit*). Ainsi, Osiris retrouvé, Isis lui donna une sépulture (*Sic inuentum Osyrim Isis tradidit sepulturae*)⁵¹.

34 Le récit mythique se transforme en une sorte de feuilleton pathétique. L'union entre Isis et Typhon n'est pas attestée dans les sources dont nous disposons, ni dans la documentation égyptienne ; c'est là un pur travestissement du mythe dû à Firmicus. Plutarque parle d'une union entre Osiris et la femme de Typhon, Nephthys (et les textes égyptiens avant lui), mais il n'est pas question de ce récit dans le traité chrétien⁵². Firmicus modifie le mythe afin de présenter Isis non seulement comme soumise au crime de l'inceste, mais aussi comme une épouse adultère. Son but est de mettre au centre de cette nouvelle version du mythe l'immoralité d'Isis. On pourrait presque affirmer que Firmicus christianise le mythe d'Isis et Osiris pour qu'il soit plus scandaleux au filtre de la morale chrétienne⁵³.

35 Dans son interprétation du mythe fondateur des mystères égyptiens, Firmicus refuse toute lecture allégorique du mythe d'Isis et Osiris :

Mais voici que sur ces funérailles et ces deuils (*Sed in his funeribus et luctibus*) [il s'agit réellement de funérailles qui ont été célébrées et dont les vestiges subsistent actuellement, car il existe en Égypte un tombeau d'Osiris, et l'on y voit les restes de son cadavre brûlé] (*quae uere sunt funera quae facta sunt, quorum extant hodieque reliquiae - nam et sepulchrum Osyridis hodieque in Aegypto est, et cremati corporis reliquiae cernuntur -*) les défenseurs de ces rites veulent ajouter une explication « physique », en alléguant qu'Osiris représente les semences des moissons, Isis la terre, Typhon la chaleur (*defensores eorum uolunt addere physicam rationem, frugum semina Osyrim dicentes esse, Isis terram, Typhonem calorem*)⁵⁴.

36 On voit bien que le problème tourne ici autour des *reliquiae* d'Osiris, des vestiges du corps d'Osiris qui sont conservés dans un (ou plusieurs) sanctuaire(s) en Égypte et qui sont l'objet d'un culte⁵⁵. Mais Firmicus s'oppose plus particulièrement à la *physica ratio* qui, mise au point notamment par les stoïciens et reprise par les néoplatoniciens de l'époque impériale, n'est pas acceptable aux yeux de Firmicus⁵⁶. Ici émerge la dimension philosophique du discours de Firmicus. Cette accusation contre la *physica ratio* n'est pas anodine. Quelques années plus tard, sans doute vers 362, Sallustius, philosophe proche de l'empereur Julien, consacre une réflexion importante sur les mythes, en proposant une taxinomie intéressante : d'après Sallustius les mythes seraient divisés en cinq catégories – théologiques, physiques, psychiques, matériels, mixtes⁵⁷. Les mythes égyptiens correspondraient aux mythes matériels, à savoir les moins nobles. Selon lui,

Matériel, et de dernière valeur, est le genre de mythes qu'en raison de leur absence d'instruction employèrent surtout les Égyptiens, eux qui ont tenu les corps eux-mêmes pour des dieux et ont appelé la terre Isis, l'humidité Osiris, la chaleur Typhon, ou l'eau Cronos, les fruits Adonis, et le vin Dionysos (Υλικὸς δὲ ἐστὶ καὶ ἔσχατος, ὃ μάλιστα Αἰγύπτιοι δι' ἀπαιδευσίαν ἐχρήσαντο, αὐτὰ τὰ σώματα Θεοῦ νομίσαντες καὶ καλέσαντες [καὶ] Ἴσιν μὲν τὴν γῆν, Ὅσιριν δὲ τὸ ὑγρὸν, Τυφῶνα δὲ τὴν θερμότητα, ἦ Κρόνον μὲν ὕδωρ, Ἄδωνιν δὲ καρπούς, Διόνυσον δὲ οἶνον)⁵⁸.

37 Il est clair qu'à cette époque l'interprétation allégorique des mythes était associée aux Égyptiens, et elle était aussi une raison du conflit entre païens et chrétiens. L'opération de Firmicus a donc un double enjeu : d'une part, elle vise à opposer vrais et faux mystères, à savoir mystères chrétiens et païens, mais d'autre part, elle essaie de combattre les lectures allégoriques et philosophiques qui étaient faites des cultes à mystères depuis l'époque classique.

Conclusions

38 On remarquera tout d'abord que les sources chrétiennes qui développent la question des « mystères égyptiens » sont notamment des sources en latin, alors que généralement, ce sont les chrétiens de langue grecque qui s'intéressent aux cultes à mystères grecs et romains, entre autres parce que le vocabulaire mystérique est essentiellement un vocabulaire grec (*mysteria*, *teletai*, *orgia*, etc.) que les auteurs latins se contentent généralement de traduire par le terme *sacra*, « les cérémonies ».

39 Étant donné le nombre limité de témoignages sur les mystères égyptiens, il est évident que les sources chrétiennes représentent des documents précieux pour analyser et interpréter ces cultes. Toutefois, le parcours que j'ai essayé de tracer invite à la prudence. Pour les auteurs chrétiens, les mystères illustrent les mythes d'Isis (ou d'autres divinités) ou ce qu'ils veulent en savoir, puisqu'ils les modifient à leur guise au mépris de la logique des Autres. Il convient aussi de relire et situer cette association entre « mythe » et « mystères » faite par les auteurs chrétiens dans leur dimension polémique et apologétique. Il convient de rappeler qu'à cette époque une réelle compétition rituelle existait à propos de ce que les chrétiens et les païens appelaient les mystères. Si les mystères païens sont simplement le résultat de récits mythiques honteux et scandaleux, ils deviennent soudainement moins dangereux dans la compétition avec les mystères chrétiens.

40 Dans cette perspective, je pense qu'il faut éviter de faire des « mystères égyptiens » des rituels qui mettent simplement en scène les mythes d'Isis et Osiris. L'absence de cette

dimension dans les sources païennes, comme Plutarque et Apulée, n'est pas sans importance. C'est sans doute une banalisation et une déformation voulue par les auteurs chrétiens. En revanche, il est important de souligner que l'association de « mythe » et « mystères » entre davantage dans la tendance chrétienne des premiers siècles à construire une catégorie unique de « mystères païens » plus facilement opposable aux vrais mystères chrétiens.

NOTES

2. Je ne rentrerai pas ici dans la querelle du rapport entre les deux notions modernes de « mythe » et « rite », plusieurs études ayant déjà apporté des éclaircissements importants à ce sujet : Claude Calame, « “Mythe” et “rite” en Grèce : des catégories indigènes ? », *Kernos*, t. 4, 1991, p. 179-204 ; Jan N. Bremmer, « Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship », *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, éd. Raban von Haehling, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 21-43 et Charles Delattre, « Construire le mythe : une perspective pragmatique », *Mythe et fiction*, éd. Danièle Auger et Charles Delattre, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010 (<http://books.openedition.org/pupo/1802>).
3. Sur le problème de la définition des mystères dans l'antiquité, voir Nicole Belayche, Francesco Massa, « Les mystères. Quelques balises introductives : lexicque et historiographie », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, NS, t. 14, 2016, p. 7-19.
4. À ce propos, je renvoie aux colloques internationaux sur les études isiaques, organisés par Laurent Bricault, dont les actes sont publiés dans la collection « Religions in the Graeco-Roman World », chez Brill, et à Valentino Gasparini, Richard Veymiers éd., *Individuals and Materials in the Graeco-Roman Cults of Isis. Agents, Images, and Practices, Proceedings of the VIth International Conference of Isis Studies*, Leyde-Boston, Brill (« Religions in the Graeco-Roman World », t. 187), 2018.
5. Voir par exemple Jan Assmann, *L'Égypte ancienne : entre mémoire et science*, Paris, Hazan, 2009, p. 83-143 (« Les mystères égyptiens ») et *id.*, *Religio duplex. Comment les Lumières ont réinventé la religion des Égyptiens*, Paris, Aubier, 2013 (édition originale : Berlin, 2010). Cf. aussi Christiane Zivie-Coche, Françoise Dunand éd., *Die Religionen des alten Ägypten*, Stuttgart, Kolhammen, 2013, en particulier p. 658-667, et Corinne Bonnet, Laurent Bricault éd., *Les mille et une vies d'Isis. La réception des divinités du cercle isiaque de l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, à paraître.
6. Françoise Dunand, « Culte d'Isis ou religion isiaque ? », *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies (Liège, November 27-29, 2008)*, éd. Laurent Bricault et Miguel John Versluys, Leyde-Boston, Brill (« Religions in the Graeco-Roman World », t. 171), 2010, p. 50-51, ici n. 67.
7. Sur le modèle apuléen, voir Richard Veymiers, « Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques », *Figuring Mysteries in Graeco-Roman Antiquity*, éd. Nicole Belayche et Francesco Massa, Leyde-Boston, Brill, à paraître. Sur les problèmes posés par le dernier livre des *Métamorphoses* d'Apulée, voir Wytse Hette Keulen et Ulrike Egelhaaf-Gaiser éd., *Aspects of Apuleius' Golden Ass, vol. III, The Isis Book. A Collection of Original Papers*, Leyde-Boston, Brill, 2012.
8. Pour l'époque impériale, voir Plutarque, *Isis et Osiris* XXV, 360-361 ; Lucien, *L'assemblée des dieux* XI et Artémidore, *La clé des songes* II, 39.

9. Françoise Dunand, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », *Mystères et syncrétismes*, éd. Françoise Dunand, Marc Philonenko et André Benoît, Strasbourg, Paul Geuthner (« Études d'histoire des religions », t. 2), 1975, p. 11-62, ici p. 23.
10. Un exemple qui montre bien l'importance du modèle des mystères d'Éleusis dans la construction de nouvelles pratiques rituelles est celui du culte dédié au serpent Glycon, fondé par Alexandre d'Abonouteichos, du moins dans la représentation qu'en donne Lucien dans son *Alexandre ou le faux prophète*, 38. Sur la diffusion du modèle éleusinien à l'époque impériale voir Francesco Massa, « Éleusis-Rome aller/retour. Mobilités religieuses autour des mystères éleusiniens à l'époque impériale », *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences*, éd. Bassir Amiri, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, à paraître.
11. Voir Francesco Massa, « La notion de “mystères” au II^e siècle de notre ère : regards païens et Christian turn », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, NS, t. 14, 2016, p. 109-132.
12. Sur Plutarque, voir notamment Peter Van Nuffelen, « Words of truth. Mystical silence as a philosophical and rhetorical tool in Plutarch », *Hermatena*, t. 182, 2007, p. 9-39 ; sur Strabon, Nicole Belayche, « Strabon historien des religions comparatiste dans sa digression sur les Courètes », *Revue de l'histoire des religions*, t. 234, fasc. 4, 2017, p. 613-633 et Mélanie Lozat, *Une lecture de Strabon dans la perspective de l'histoire des religions*, thèse soutenue à l'Université de Genève, le 27 septembre 2018, p. 239-266.
13. L'expression « cultes à mystères » s'est imposée dans la littérature scientifique notamment dans le but de s'opposer au paradigme des « religions à mystères » : cf. notamment Walter Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, Les Belles Lettres, 1992 (édition originale Cambridge (Mass.)-Londres, 1987), p. 14-15. Pour quelques réflexions sur le débat historiographique voir Nicole Belayche, Francesco Massa, « Les mystères. Quelques balises introductives : lexicque et historiographie », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, NS, t. 14, 2016, p. 7-19.
14. Voir notamment Hérodote, II, 171, 1-2. Sur les *mysteria* d'Osiris d'après Hérodote, voir Laurent Coulon, « Osiris chez Hérodote ? », *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, éd. Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Jouanna et Flore Kimmel Clauzet, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2013, p. 167-190.
15. Gaëlle Tallet, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. Danièle Auger et Charles Delattre, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 399-425 (<http://books.openedition.org/pupo/1847>). Sur la conception du mythe égyptien chez Plutarque, voir Youri Volokhine, « À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens », *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, éd. Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat et al., Gollion, In Folio, 2014, p. 471-498, en part. p. 495-498. Pour une analyse détaillée du traité de Plutarque, avec bibliographie récente, voir Sydney H. Aufrère, « Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le “philosophe” : le “mythe” égyptien comme Sagesse barbare chez Plutarque », *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, éd. Sydney H. Aufrère et Frédéric Möri, Genève, La Baconnière, 2016, p. 191-270. Voir en outre l'étude plus ancienne, mais encore utile, de Jean Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
16. Plutarque, *Isis et Osiris* XXVII, 361E (trad. Christian Froidefond, Collection des Universités de France).
17. Sur cette idée de « mixture », mais dans le cadre de la construction de la statue de Sarapis, voir Nicole Belayche, « Le possible “corps” des dieux : retour sur Sarapis », *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, éd. Francesca Prescendi et Youri Volokhine, Genève, Labor et Fides, 2011, p. 227-250, en particulier p. 239-240.
18. Cf. Laurent Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 77-80.
19. Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II, 13, 2 (traduction personnelle).

20. Il suffit de renvoyer à l'*Hymne homérique à Déméter*.
21. Origène, *Contre Celse* I, 20 (traduction personnelle).
22. *Ibid.* V, 38. Au livre V, Origène répond à l'accusation lancée par Celse contre les chrétiens d'avoir abandonné leurs *patria*, leurs « traditions ancestrales », ces coutumes que chacun doit suivre. Dans ce contexte, il évoque les mythes d'Osiris et Isis : « Énumérer maintenant les récits mythiques sur Osiris et Isis serait superflu et inopportun. Si les récits mythiques étaient exposés allégoriquement, ils nous enseigneraient à vénérer l'eau inanimée et la terre allouée aux hommes et tous les animaux. C'est ainsi, je crois, qu'ils prennent Osiris pour l'eau et Isis pour la terre. À propos de Sarapis, il y a une histoire longue et discordante : il est arrivé hier ou avant-hier grâce aux sorcelleries de Ptolémée qui voulait le représenter aux habitants d'Alexandrie comme un dieu manifeste (ἐπιφανῆ). Nous avons lu chez le pythagoricien Numénios à propos de sa construction (περὶ τῆς κατασκευῆς) qu'il partage l'essence de tous les animaux et les végétaux contrôlés par la nature ; il paraît donc avoir été construit comme un dieu par des cérémonies sans effet (μετὰ τῶν ἀτελέστων τελετῶν) et par les sorcelleries qui évoquent des démons, non seulement par des sculpteurs mais aussi par des magiciens, des potions et des démons qui charment par leurs incantations » (traduction personnelle). La lecture allégorique enseigne à voir dans Osiris l'eau et dans Isis la terre.
23. Les deux personnages s'accusent l'un l'autre de ne croire qu'à des mensonges. « Quelles choses incroyables, quels fait prodigieux les chrétiens fabriquent » (*Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt*) : c'est Cécilius qui parle, en ajoutant qu'il ne s'agit que de « créations d'une croyance déraisonnable » (*figmenta male sanae opinionis*) : voir Minucius Félix, *Octavius* X, 5 et XI, 9. De manière analogue, dans sa réponse, Octavius définit par les termes de *figmenta et mendacia* les récits que la tradition littéraire ancienne enseignait aux païens depuis l'enfance : *Octavius* XXIII, 8.
24. Voir Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens* XXXII, 1. Sur le rapport entre mystères et émotions, voir Philippe Borgeaud, « Rites et émotions. Considérations sur les mystères », *Rites et croyances dans les religions du monde romain*, éd. John Scheid, Vandœuvres, Fondation Hardt (« Entretiens sur l'Antiquité classique », t. LIII), 2007, p. 189-222.
25. Sur l'évhémérisme, voir Nickolas Roubekas, *An Ancient Theory of Religion. Euhemerism from Antiquity to the Present*, New York-Londres, Routledge, 2017 et Philippe Borgeaud, « Variations évhéméristes », *Les discours sur les religions dans l'Empire romain : regards croisés entre « païens », « juifs » et « chrétiens »*, éd. Francesco Massa, *Revue de l'histoire des religions*, t. 234, fasc. 4, 2017, p. 593-612.
26. Minucius Félix, *Octavius* XXII, 1-2 (traduction personnelle).
27. Laurent Bricault, « *Gens Isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e s. apr. J.-C. », *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies (Liège, November 27-29, 2008)*, éd. Laurent Bricault et Miguel John Versluys, Leyde-Boston, Brill (« Religions in the Graeco-Roman World », t. 171), 2010, p. 326-359, ici p. 339.
28. Minucius Félix, *Octavius* XXII, 2 (trad. Jean Beaujeu, Collection des Universités de France).
29. Sur l'imitation entre rite et mythe, voir Diodore de Sicile IV, 3, 2-3 où l'historien dit que les femmes qui honorent Dionysos « imitent » les ménades du mythe (l'auteur utilise le verbe μιμέομαι).
30. Sur la question des persécutions, voir Marie-Françoise Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
31. Pour une lecture historique des *Institutions divines* voir Blandine Colot, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, Léo S. Olschki, 2016. Sur la notion de « paganisme » chez Lactance, voir Francesco Massa, « Lactance, le "paganisme", les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle », *La vertu des Païens, Actes du Colloque international transdisciplinaire (Paris, les 17-18 juin 2013)*, éd. Sylvie Taussig, Paris, Éditions du CNRS, à paraître.

32. Sur les rapports entre Lactance et les empereurs Dioclétien et Constantin, voir Elizabeth DePalma Digeser, *The Making of a Christian Empire: Lactantius and Rome*, Ithaca, Cornell University Press, 2000.
33. Lactance, *Institutions divines* I, 21, 1.
34. *Ibid.* I, 21, 1-49.
35. Sur la notion de « paganisme » comme produit de la réflexion des auteurs chrétiens, voir Majastina Kahlos, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Culture*, Aldershot, Ashgate, 2007 ; Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; Thomas Jürgasch, « Christian and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire », *Pagans and Christians in Late Antique Rome: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, éd. Michele Renee Salzman, Marianne Sághy et Rita Lizzi Testa, New York, Cambridge University Press, 2015, p. 115-138. Sur les taxinomies dans le domaine de l'histoire des religions, voir Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989 et Jonathan Z. Smith, « A Matter of Class: Taxonomies of Religions », *Harvard Theological Review*, t. 89, fasc. 4, 1996, p. 387-403.
36. Lactance, *Institutions divines* I, 21, 20 (traduction personnelle). L'auteur de la citation n'est pas celui indiqué par Lactance : il ne s'agit pas d'un vers de Lucain, mais d'Ovide (*Métamorphoses* IX, 693) : voir le commentaire de Pierre Monat, *ad loc.*, Paris, Le Cerf (« Sources Chrétiennes », t. 326), 1986, p. 216.
37. Cf. Lactance, *Épitomé* XVIII, 5 : « Les cérémonies d'Isis ne montrent rien d'autre que la manière dont elle a perdu et retrouvé son petit garçon appelé Osiris » (*Isidis sacra nihil aliud ostendunt nisi quemadmodum filium paruum qui dicitur Osiris perdidit et inuenerit*) ; trad. Michel Perrin, « Sources Chrétiennes », t. 335. Sur Lactance historien des religions, voir Jean-Claude Fredouille, « Lactance historien des religions », *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, éd. Jacques Fontaine et Michel Perrin, Paris, Beauchesne, 1978, p. 237-252.
38. Lactance, *Institutions divines* I, 21, 21 : « On reproduit donc, dans les cérémonies sacrées, une image de ce qui s'est réellement passé » (*Refertur ergo in sacris imago rei, quae uere gesta est*) ; trad. Pierre Monat, « Sources Chrétiennes », t. 326.
39. Lactance, *Institutions divines* I, 21, 24 (traduction personnelle).
40. *Ibid.* (trad. Pierre Monat, « Sources Chrétiennes », t. 326).
41. Lactance, *Institutions divines* I, 21, 21-23. Cf. Fr. Dunand, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », art. cit., p. 48.
42. Sur l'image d'exotisme des cultes orientaux, voir Nicole Belayche, *L'altare bilingue. Immigrati orientali e religioni nella Roma imperiale*, Bologne, EDB, 2014 ; *ead.*, « Lo sguardo di Roma sull'Oriente », *Roma città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, éd. Corinne Bonnet et Ennio Sanzi, Rome, Carocci, 2018, p. 327-342. Sur l'interprétation chrétienne de ce même exotisme, voir dans le même volume Francesco Massa, « Lo sguardo cristiano sui culti orientali », p. 343-354 et L. Bricault, « *Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e s. apr. J.-C. », art. cit.
43. Cf. *Code Théodosien* XVI 10, 2 (Constance II condamne la *superstitio* et l'*insania sacrificiorum*) et XVI 10, 4 (le même empereur ordonne la fermeture des temples et l'abolition des sacrifices). À ce propos, voir Jean Gaudemet, Paolo Siniscalco et Gian Luigi Falchi, *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, 2000. Plus généralement, voir Alessandro Saggioro, *La religione e lo stato: cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Rome, Bulzoni, 2011.
44. Cf. *Code Théodosien* XVI 1, 2 (édit de Thessalonique) et XVI, 10, 10-12 (lois antipaïennes de 391-392). Sur ces textes de lois et leur commentaire, voir *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I. *Code théodosien livre XVI*, texte latin de Theodor Mommsen, traduction de Jean Rougé, introduction et notes de Roland Delmaire, avec la

collaboration de François Richard, Paris, Le Cerf (« Sources Chrétiennes », t. 497), 2005, p. 439-442.

45. Sur le lien entre Dionysos et l'Orient dans le débat historiographique et chez Firmicus Maternus, voir Francesco Massa, « Pourquoi Bacchus ? L'appendice sur les mystères bachiques à Rome dans la construction herméneutique des *Religions orientales* de Franz Cumont », *The Christian Mystery. Early Christianity and the Pagan Mystery Cults in the Work of Franz Cumont (1868-1947) and in the History of Scholarship*, éd. Annelise Lannoy et Danny Praet, Stuttgart, Franz Steiner, à paraître.

46. Diodore de Sicile I, 12, 1 : « Or les Égyptiens prirent chacun de ces éléments pour des dieux et, pour chacun d'entre eux, les premiers hommes qui, en Égypte, firent usage d'un langage articulé trouvèrent un nom particulier en rapport avec son caractère propre (τούτων δ' ἕκαστον θεὸν νομίσαι καὶ προσηγορίαν ἰδίαν ἕκαστῳ θεῖναι κατὰ τὸ οἰκεῖον τοὺς πρώτους διαλέκτῳ χρησαμένους διηρθρωμένη τῶν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπων) » (trad. Yvonne Vernière, Collection des Universités de France).

47. Il suffit de renvoyer au traité d'Ambroise, *Des sacrements* II, 2 : « Il y a beaucoup d'espèce de baptêmes, mais il n'y a qu'un seul baptême, s'écrit l'Apôtre [Eph 4, 5]. Pourquoi ? Il y a les baptêmes des païens, mais ce ne sont pas des baptêmes. Ce sont des ablutions, ce ne peuvent être des baptêmes » (*Multa genera baptismatum, sed unum baptismum clamat apostolus. Quare ? Sunt baptismata gentium, sed non sunt baptismata. Lauacra sunt, baptismata esse non possunt*) ; trad. Bernard Botte, « Sources Chrétiennes », t. 25.

48. À la différence de Minucius Félix et Lactance, Firmicus Maternus n'utilise le terme *mysteria* que deux fois dans son traité antipaïen : la première occurrence est celle citée ici pour définir les rituels égyptiens ; la seconde, au singulier, est utilisée pour parler du mystère chrétien (*L'erreur des religions païennes* XIX, 5-6).

49. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* II, 1 (traduction personnelle). Sur ce passage, voir l'édition critique de Robert Turcan, Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 170-174 et Paolo Scarpi, *Le religioni dei misteri*, t. II, Milan, Mondadori, 2002, p. 503-504.

50. R. Turcan, *op. cit.*, p. 173.

51. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* II, 1 (traduction personnelle).

52. Plutarque, *Isis et Osiris* XIV, 356F. Sur cela voir R. Turcan, *op. cit.*, p. 174.

53. Cf. P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, t. II, p. 480 : « Il passo testimonia l'esistenza di una interpretazione cristiana del mito di fondazione ».

54. Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* II, 6 (traduction R. Turcan).

55. Sur les « reliques » d'Osiris dans la religion égyptienne, voir Laurent Coulon, « Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne : données générales et particularismes thébains », *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, éd. Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, Berne-Berlin-Bruxelles, Peter Lang, 2005, p. 15-46.

56. R. Turcan, *op. cit.*, p. 183-184.

57. Sallustius, *Des dieux et du monde* IV, 1.

58. *Ibid.* IV, 3 (trad. Gabriel Rochefort, Collection des Universités de France).

RÉSUMÉS

L'article examine les textes des apologistes chrétiens sur ce que l'on appelle les « mystères égyptiens » à l'époque impériale. Les sources sur ce sujet étant limitées, les témoignages de Minucius Félix, Lactance et Firmicus Maternus constituent des documents précieux pour étudier les mystères d'Isis et d'Osiris. D'après ces auteurs, ces mystères ne seraient qu'une illustration rituelle des récits mythiques relatifs à la quête d'Isis. L'idée d'une imitation du mythe par les célébrations mystériques est absente de la plupart des sources païennes sur les mystères égyptiens. Il semble que les auteurs chrétiens se servent en fait du modèle éleusinien, et de son mythe étiologique, qu'ils appliquent aux mystères égyptiens, faisant ainsi de ces « mystères » une catégorie cohérente.

The article examines the evidence provided by Christian apologists on what is referred to as "Egyptian mysteries" in the Imperial period. Our sources on this topic are limited, and the evidence provided by Minucius Felix, Lactantius, and Firmicus Maternus constitute precious documents for the study of the mysteries of Isis and Osiris. According to these authors, Egyptian mysteries are merely a ritual illustration of the mythical narratives on the quest of Isis. The notion that mystery rituals imitate myth is however absent from most ancient pagan sources addressing Egyptian mysteries. It seems that Christian authors in fact used the Eleusinian model, and its etiological myth, to describe Egyptian mysteries, giving to the latter category a wholly homogenous character.

AUTEUR

FRANCESCO MASSA

Université de Genève

Francesco.Massa[at]unige.ch

Le mythe égyptien : une bibliographie

Lorenzo Medini et Gaëlle Tallet

- 1 Ce bilan bibliographique regroupe un choix d'études récentes ou importantes abordant la question du mythe en Égypte ancienne.
-

BIBLIOGRAPHIE

ASSMANN (Jan), « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 25, 1977, p. 7-43.

ASSMANN (Jan), « Die Zeugung des Sohnes : Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, éd. Jan Assmann, Walter Burkert et Fritz Stolz, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 48), 1982, p. 13-61.

ASSMANN (Jan), *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart-Berlin-Cologne-Mayence, Kohlhammer, 1984.

ASSMANN (Jan), *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, Paris, Aubier, 2010 (= *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich, Beck, 2002).

AUFRÈRE (Sydney H.), « Sous le vêtement de lin du prêtre isiaque, le "philosophe" : le 'mythe' égyptien comme sagesse barbare chez Plutarque », *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, éd. Sydney H. Aufrère et Frédéric Möri, Genève, La Baconnière, 2016, p. 191-270.

BAINES (John), « Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum », *Journal of the American Research Center in Egypt*, t. 27, 1990, p. 1-23.

BAINES (John), « Egyptian Myth and Discourse; Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Records », *Journal of Near Eastern Studies*, t. 50, 1991, p. 81-105.

BAINES (John), « Myth and Literature », *Ancient Egyptian Literature. History and forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 361-377.

BICKEL (Susanne), *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis biblicus et orientalis », t. 134), 1994, en particulier le chap. IX, « L'état du mythe de la création au Moyen Empire », p. 265-283.

BICKEL (Susanne), « Egypt (Myth and Sacred Narratives) », *Religions of the Ancient World. A Guide*, éd. Sarah Iles Johnston, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2004, p. 578-580.

BROZE (Michèle), *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters (« Orientalia lovaniensa analecta », t. 76), 1996.

BRUNNER-TRAUT (Emma), *Lexikon der Ägyptologie*, t. 4, éd. Wolfgang Heck, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, s.v. « Mythos », col. 277-286.

DERCHAIN (Philippe), « L'auteur du papyrus Jumilhac », *Revue d'égyptologie*, t. 41, 1990, p. 9-30.

DERCHAIN (Philippe), « Théologie et littérature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 351-360.

VAN DIJK (Jacobus), « Myth and Mythmaking in Ancient Egypt », *Civilization of the Ancient Near East*, t. 3, éd. Jack M. Sasson, New York, Charles Scribner's Sons, 1995, p. 1697-1709.

EGBERTS (Arno), « Mythos und Fest. Überlegungen zur Dekoration der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer im Tempel von Edfu », 4. *Ägyptologische Tempeltagung; Köln, 10.-12. Oktober 1996: Feste im Tempel*, éd. Rolf Gundlach et Matthias Rochholz, Wiesbaden, Harrassowitz (« Ägypten und Altes Testament », t. 33, fasc. 2), 1998, p. 17-29.

GOEBS (Katja), « A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59.

GOEBS (Katja), « Egyptian Mythos as Logos: an Attempt at a Redefinition of "Mythical Thinking" », *Decorum and Experience. Essays in Ancient Culture for John Baines*, éd. Elizabeth Frood et Angela McDonald, Oxford, Griffith Institute, 2013, p. 127-134.

HIRSCH-LUIPOLD, Rainer, « Religion and Myth », *A Companion to Plutarch*, éd. Mark Beck, Hoboken, Wiley-Blackwell, 2014, p. 163-176.

HORNUNG (Erik), « L'Égypte, la philosophie avant les Grecs », *Les études philosophiques*, t. 2-3, 1987, p. 113-125.

HORNUNG (Erik), Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl, Elisabeth Staehelin et Gerhard Fecht, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis biblicus et orientalis », t. 46), 1997³.

JØRGENSEN (Jens Black), *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of Delta and related texts*, Université de Copenhague, 2014, thèse de doctorat en ligne sur le portail academia.edu : <https://independent.academia.edu/JensJoergensen/Thesis>.

- JUNGE (Friedrich), « Mythos und Literarizität: Die Geschichte vom Streit der Götter Horus und Seth », *Quaerentes scientiam : Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, éd. Heike Behlmer, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1994, p. 83-102.
- LUFT (Ulrich), *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, Budapest, Université Loránd Eötvös (« *Studia aegyptiaca* », t. 4), 1978.
- MEEKS (Dimitri), *Mythes et légendes du delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, (« Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale », t. 125), 2006.
- MEEKS (Dimitri), *Les Égyptiens et leurs mythes. Appréhender un polythéisme*, Paris, Louvre éditions-Hazan (« La chaire du Musée du Louvre »), 2018.
- OSING (Jürgen), « Vocabulaire et manuels sacerdotaux à l'époque romaine », *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France (Février-mars 1989)*, Paris, De Boccard (« Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres », t. 12), 1992, p. 37-48.
- OTTO (Eberhard), *Das Verhältnis von Rite und Mythos im Ägyptischen*, Heidelberg, C. Winter (« Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse », t. 42, fasc. 1), 1958.
- PINCH (Geraldine), *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford-New York, Oxford University Press, (« Very Short introduction », t. 106), 2004.
- QUACK (Joachim Friedrich), « Lokalressourcen oder Zentraltheologie ? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, t. 10, 2008, p. 5-29.
- REVEZ (Jean), « Looking at History through the Prism of Mythology: Can the Osirian myth shed any light on ancient Egyptian royal succession patterns? », *Journal of Egyptian History*, t. 3/1, 2010, p. 60-66.
- SCHNEIDER (Thomas), « Mythos und Zeitgeschichte in der 30. Dynastie. Eine politische Lektüre des Mythos von der Götterkönigen », *Ein altägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, éd. Andreas Brodbeck, Berlin, Gebrüder Mann Verlag, 1997, p. 207-242.
- SCHOTT (Siegfried), *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (« Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », t. 15), 1945.
- SPALINGER (Anthony), « The Destruction of Mankind: A Transitional Literary Text », *Studien zur altägyptischen Kultur*, t. 28, 2000, p. 257-282.
- STERNBERG-EL-HOTABI (Heike), *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, Wiesbaden, Harrassowitz (« Göttinger Orientforschungen. Reihe 4 Ägypten », t. 14), 1985.
- TALLET (Gaëlle), « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. Danièle Auger et Charles Delattre, Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 399-425 (<http://books.openedition.org/pupo/1847>).
- TOBIN (Vincent Arieh), « Myths: An Overview », *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, t. 2, éd. Donald B. Redford, Oxford, Oxford University Press, 2001, col. 464-469.
- VERNUS (Pascal), « La notion de mythe dans la civilisation pharaonique », *Cadernos de Filosofía*, t. 9-10, 2001, p. 26-27.

VERNUS (Pascal), *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Plon, 2009, s.v. « Mythe », « Mythes en œuvre » et « Mythes (typologie des récits) », p. 650-672.

VOLOKHINE (Youri), « À propos de la construction d'un débat sur les mythes égyptiens », *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, éd. Daniel Barbu, Philippe Borgeaud, Mélanie Lozat, et al., Gollion, Infolio, 2014, p. 471-498.

ZEIDLER (Jürgen), « Zur Frage der Spätentsehung des Mythos im Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 132, 1993, p. 85-109.

ZIVIE-COCHE (Christiane), « L'ogdoade d'Hermopolis à Thèbes et ailleurs. L'invention d'un mythe », *Egitto e Vicino Oriente*, t. 39, 2016, p. 57-90.

AUTEURS

LORENZO MEDINI

lmedini[at]ifao.egnet.net

GAËLLE TALLET

gaille.tallet[at]unilim.fr