



HAL
open science

Au-delà du mythe. Imaginaire religieux et territorialisation dans le rite “ renverser Seth et ses acolytes ”

Jérôme Gonzalez

► **To cite this version:**

Jérôme Gonzalez. Au-delà du mythe. Imaginaire religieux et territorialisation dans le rite “ renverser Seth et ses acolytes ”. Jérôme Gonzalez (UPVM3); Stéphane Pasquali (UPVM3). Au-delà du toponyme. Une approche territoriale - Égypte & Méditerranée antiques, , pp.41-77, 2019, Textes et documents de l'ENiM, 978-2-9570450-0-6. halshs-02122215

HAL Id: halshs-02122215

<https://shs.hal.science/halshs-02122215>

Submitted on 2 Aug 2023

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

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

Copyright

AU-DELÀ DU TOPONYME



Collection dirigée par
Jérôme Gonzalez et Stéphane Pasquali

Volume 1

2019

ENiM | Montpellier

AU-DELÀ DU TOPONYME
UNE APPROCHE TERRITORIALE
ÉGYPTE & MÉDITERRANÉE ANTIQUES

Actes du colloque tenu à Montpellier
Université Paul-Valéry Montpellier 3
les 27-28 octobre 2015

sous la direction de
Jérôme GONZALEZ et Stéphane PASQUALI

2019

ENiM | Montpellier

ISBN 978-2-9570450-0-6

ISSN en cours

© 2016, les auteurs

© 2019, Équipe *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*,
UMR 5140 ASM, CNRS, université Paul-Valéry
Montpellier 3

Tous droits réservés, inclus les droits de traduction, de reproduction et de stockage électronique de cet ouvrage ou d'une partie de celui-ci, par quelque procédé que ce soit.

Impression et montage : Imprimerie de
l'université Paul-Valéry Montpellier 3

Imprimé en France

REMERCIEMENTS

Le colloque *Au-delà du toponyme* a pu être organisé grâce au soutien financier du
LabEx ARCHIMEDE
au titre du programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01
et au soutien logistique de l'université Paul-Valéry Montpellier 3



que ces organismes en soient ici pleinement remerciés.

Nous tenons tout particulièrement à exprimer nos chaleureux remerciements
aux participants du colloque et aux contributeurs à ce volume.

Jérôme Gonzalez, Stéphane Pasquali

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Entre réel et imaginaire : une approche territoriale p. vii-xvii

Frédéric GIRAUT, Myriam HOUSSAY-HOLZSCHUCH

Au-delà du toponyme : la dimension politique
de la territorialisation par la nomination..... p. 1-6

Jean-Yves CARREZ-MARATRAY

La toponymie grecque des pourtours du Delta égyptien.
Dénomination, héroïsation, appropriation p. 7-22

Gabriella DEMBITZ

La « liste géographique » de Pinedjem I^{er} à Karnak.
Premier essai de reconstitution d'une géographie religieuse de
l'Égypte sous la XXI^e dynastie p. 23-40

Jérôme GONZALEZ

Au-delà du « mythe ». Imaginaire religieux et territorialisation
dans le rite « renverser Seth et ses acolytes » p. 41-78

Ivan GUERMEUR

Une conception religieuse du territoire : la Basse Égypte
d'après la procession des dieux du soubassement nord
du temple d'Arensnouphis à Philae p. 79-130

Stéphane LEBRETON

« L'endroit s'appelle Irasa ». Rôles et fonctions
des toponymes dans la façon de penser l'espace
et d'administrer le territoire p. 131-174

Bernard MEZZADRI

De quoi Kuzikos est-il le nom ? Essai d'approche structurale
d'une presqu'île.....p. 175-204

Stéphane PASQUALI

Textualité et matérialité des grandes stèles égyptiennes
de Giza. Comment des actes de mémoire (re)configurent
un territoire et ses lieuxp. 205-238

RÉSUMÉS / *ABSTRACTS*..... p. 241-250

INDEX DES AUTEURS COMMENTÉS.....p. 253-254

Au-delà du « mythe »

Imaginaire religieux et territorialisation dans le rite « renverser Seth et ses acolytes »

Jérôme GONZALEZ

(Université Paul-Valéry Montpellier 3, UMR 5140 ASM, LabEx ARCHIMEDE)

Les intellectuels sont portés aux échafaudages sophistiqués et aux chimères. L'héritage théologique a légitimé ce penchant, et autorisé les anthropologues et historiens à bricoler, à copier-coller, et à imaginer des mentalités qui ne recourent pas vraiment les cultures des objets humains de leurs études. Certes, les indigènes pratiquent leurs propres bricolages. Mais si les spécialistes des sciences sociales ont le devoir de faire de ce bricolage indigène un sujet d'analyse, ils ou elles n'ont pas pour autant le droit de l'imiter.

Philippe Buc, *Dangereux rituel*, [2001] 2003, p. 276

Dans le cadre de la réflexion collective conduite autour de la territorialité antique, le corpus des *Urkunden mythologischen Inhalts*¹ est sollicité par ce bref exposé. Il s'agira d'évoquer, via ces documents à contenu mythologique, deux rituels connus par deux papyrus, leurs propos étant porteurs de modalités symboliques originales en relation avec l'espace. Cet imaginaire géographique supposera au préalable quelques ajustements en termes de perception disciplinaire, ce qui ne surprendra pas le lecteur informé par l'introduction du présent ouvrage ; ainsi, s'agissant des valeurs et des arrière-plans épistémologiques véhiculés par les termes « mythologique » et « rituel ». Une fois la perspective religieuse ou le référencement mythologique de ces textes clarifiés, la conception d'une territorialisation pourra pleinement être mise en évidence. Ce travail revendique, d'une part, de prendre en compte les représentations ici à l'œuvre, essentiellement par une mise en réseau

¹ Siegfried Schott, *Urkunden mythologischen Inhalts*, *Urkunden des Ägyptischen Altertum*, 6, Leipzig, Hinrichs, 1929 (abrégé *Urk. VI* par la suite).

géographique, et, d'autre part, loin d'une vision fonctionnaliste, de saisir comment l'énonciation et ses composantes produisent du territoire.

Les textes en question intéressent l'égyptologue pour plusieurs raisons : la linguistique, car le second de ces rituels a été copié en deux versions, chacune dans un état de langue différent ; la nature intrinsèque de ces rituels centrés autour des personnages du cycle osirien : le premier d'entre eux (qui nous intéressera plus particulièrement ici) étant le dieu Seth, ainsi que son frère Osiris, sa sœur Isis et son neveu Horus ; ou encore la documentation funéraire, puisque ces rituels constituant le corpus des *Urkunden* sont extraits de deux papyrus à vocation funéraire évidente.

Sans s'appesantir sur un portrait qui serait ici plus que partiel, mais soucieux de présenter le dieu Seth, il sera retenu qu'il est associé aux zones hostiles et/ou étrangères, à l'idée de désordre, mais qu'il est également protecteur du dieu solaire en certaines occasions. Seth est reconnu par les égyptologues comme une entité complexe². Fils de la déesse Nout (incarnation du ciel) et du dieu Geb (la terre), il intègre régulièrement la troisième génération des dieux composant l'Ennéade d'Héliopolis, groupe de divinités topiques du centre religieux majeur du nord de l'Égypte, dont le temple principal était consacré à la forme primordiale Rê-Atoum ; ce centre religieux est omniprésent dans les deux rituels des *Urkunden*³. Dans ces derniers, dont il va être question, c'est la lutte pour le pouvoir royal hérité de Geb par Osiris l'aîné et transmis à son fils Horus qui motive *a priori* le discours abordé par la présente contribution.

Quelques observations, maintenant, relatives à ces deux papyrus rédigés en hiéroglyphes, en écriture cursive. Le premier est le papyrus du British Museum (pBM) EA 10252 ayant appartenu à Paouerem fils de Qiqi, issu d'une famille de la région de Thèbes (Haute Égypte), le second, le pLouvre N 3129 dont le propriétaire se nommait Pacherienmin fils

² Pour cette divinité dans les textes tardifs, voir Mark Smith, « The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE », in Ladislav Bareš, Filip Coppens, Květa Smoláriková (ed.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an international conference, Prague, September 1-4, 2009*, Prague, Czech Institute of Egyptology, 2010, p. 396-430. De façon plus générale (avec bibliographie antérieure), Bernard Mathieu, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 4, 2011, p. 137-158.

³ Voir une proposition de répartition spatiale dans Victoria Altmann, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)*, Studien zur spätägyptischen Religion, 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 184-185.

d'Asetouret, un papyrus qui provient selon toute vraisemblance de la même région ; leur datation oscille entre les règnes des derniers pharaons indigènes et le tout début de l'époque ptolémaïque, soit le dernier tiers du IV^e s. av. n.è.⁴. Ils mesurent respectivement environ 1 m et 10 m de long, autant dire qu'ils contiennent bien d'autres textes que les deux rituels, notamment tout un arsenal de formules extraites du « Livre des Morts » (plus de 150 pour le pLouvre), ainsi que d'autres rituels, comme par exemple celui de protéger la barque *nechmet* (la barque abydénienne d'Osiris) ou encore celui d'amener le dieu Sokar hors de la *chétyt*⁵. Il est encore considéré que ces compositions puisent aux bibliothèques-archives des temples et témoignent de l'appropriation par des particuliers de textes que l'égyptologie nomme « liturgies osiriennes », en référence à toute une série de rites mis en œuvre afin de reconstituer le corps d'Osiris, de restaurer ses facultés, de le pourvoir en aliments, etc.⁶, voire d'exéquer les ennemis du dieu, une fonction traditionnellement retenue s'agissant des rituels des *Urkunden* VI. Au détour de certaines constatations, il arrive que ce schéma soit mis à mal, au moins en signalant l'ambiguïté qui entoure ce processus⁷ ; celle-ci est moins anecdotique qu'il n'y paraît car, de la même façon que les scènes et les textes rituels présents sur les parois d'une salle de temple ne sont plus naïvement interprétés comme le déroulement concret de rites censés s'y pratiquer, peut-on résolument concevoir qu'un texte « rituel » corresponde systématiquement et concrètement à une mise en pratique ? Pourquoi un texte identifié comme rituel (ou assujetti à un rite), rédigé sur papyrus et parallèlement identifié (souvent partiellement) sur une paroi de temple correspondrait-il mieux à un

⁴ Pour une mise au point sur la datation, Ursula Verhoeven, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 99, Louvain, Peeters, 2001, p. 75-80.

⁵ Aperçu commode dans Frank Feder, « Egyptian Mortuary Liturgies in the Papyri of the Ptolemaic Period », in Panagiotis Kousoulis, Nikolaos Lazaridis (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes 22-29 May 2008*, 1, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 241, Louvain, Peeters, 2015, p. 1083-1091.

⁶ Processus entériné au moins dès Jean-Claude Goyon, « La littérature funéraire tardive », in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherche, 1822-1972*, Bibliothèque d'étude, 64.3, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1974, p. 75, 77 et 79, mais repéré plus anciennement, par exemple Georg Möller, *Hieratische Paläographie*, 3, Leipzig, Hinrichs, 1909, p. 9.

⁷ Jacco Dieleman, Burkhard Backes, « Current Trends in the Study of Liturgical Papyri », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18-21 July 2012*, *Studien zur spätägyptischen Religion*, 14, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 8-9.

déploiement concret que ne le ferait cette même paroi ? Philippe Derchain, dès les années 1960, ne rappelle-t-il pas avec sagacité qu'« il faut prendre les rites pour ce qu'ils signifient et non ce qu'ils représentent » ? Penser le rite en ces termes permet, d'une part, d'éviter la discordance entre texte rituel et mise en pratique dudit rite et, d'autre part, de réfuter la nature d'aide-mémoire des scènes rituelles de temple⁸, une identification trompeuse reprise, peut-être par facilité, pour caractériser les papyrus funéraires à contenu « rituel »⁹.

Bien que le caractère étique du terme « liturgie » a pu être l'objet d'une critique somme toute modérée¹⁰ et que la mise en œuvre concrète de ces rites ne soit que très peu documentée, si ce n'est sous forme textuelle, il sera admis que ces derniers sont avant tout partie prenante des séquences du discours à l'instar des autres éléments (« mythiques ») convoqués¹¹ ; aussi, c'est dans ce cadre qu'il est peut-être possible d'approcher la qualité émique du texte rituel, tout en laissant volontairement de côté les questions de provenance depuis la sphère culturelle vers la sphère funéraire ou vice-versa, et ce, d'autant plus facilement qu'elles connaissent une porosité évidente¹².

Les formules introductives désignant les deux textes peuvent en l'occurrence impulser cette recherche à partir du point de vue de l'objet étudié. Ils sont définis comme *net-â*¹³, littéralement « ce qui est la façon, la

⁸ Observation d'autant plus significative que des rites documentés textuellement ne font l'objet d'aucune représentation figurée ; pour tout ceci, Philippe Derchain, « Un manuel de géographie liturgique à Edfou », *Chronique d'Égypte*, 37.73, 1962, p. 31-32 ; p. 34 ; et encore John Gee, « Execration Rituals in Various Temples », in Monika Dolińska, Horst Beinlich (ed.), *8. Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between temples*, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen, 3.3, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 73 pour un exemple propre à la catégorie « rituel d'exécration ».

⁹ Jacco Dieleman, Burkhard Backes, « Current Trends in the Study of Liturgical Papyri », art. cit., p. 2.

¹⁰ Constat par Jacco Dieleman, Burkhard Backes, *op. cit.*, p. 2-3 : « This ambiguity obscures our understanding of the production and usage of ritual texts in the cult of Osiris and that of the dead. ». Voir toutefois la critique de Harold M. Hays, *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*. 1, Probleme der Ägyptologie, 31.1, Leyde, Boston, Brill, 2012, p. 97-99.

¹¹ Pour le rituel distinct de la mythologie, Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu. Mythologiques 4*, Paris, Plon, [1971] 2009, p. 598.

¹² Voir cependant la démarche de Mark Smith, « Whose Ritual? Osirian Texts and Texts Written for the Deceased in P. BM EA 10209: A Case Study », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *op. cit.*, p. 161-177.

¹³ *Urk.* VI, 5, 1 ; 61, 10.

manière habituelle de faire », « usage, coutume, habitude »¹⁴, traduit par « rite » lorsque le contenu du texte ainsi intitulé contient des préconisations ou des procédures jugées propres à une pratique rituelle et/ou magique, pour emprunter une terminologie passe-partout. La traduction du terme égyptien n'est pas sans évoquer les notions d'habitude ou de coutume que la lecture structuraliste du rite a pu mettre en évidence, soulignant le produit d'un processus symbolique de savoir collectif et tributaire d'une mémoire culturelle. Alerté par les mises en garde de Philippe Buc¹⁵, cette adéquation troublante entre le terme ainsi traduit et le schéma structuraliste, relevant peut-être de l'application spontanée de concepts contemporains sur des sociétés passées, mais aussi d'un type d'explication holistique des fonctions sociales, inciterait légitimement à un réexamen complet de l'expression *net-â*. En revanche, si les deux compositions, selon leur propre titre et une partie de leur contenu, se revendiquent comme acte rituel, autrement dit une conduite réglée par des principes, elles n'en sont pas moins clairement structurées autour de récits « imaginaires » (« mythologischen »), une articulation à explorer ci-après sous l'angle de la composante géographique mise en œuvre dans ces textes en tant que cadre performatif¹⁶.

Le titre du second rituel se veut plus précis : selon le pBM, il s'agit de *na ouhâou sechetaou en pa net-â*¹⁷, où *ouhâ* est à considérer dans l'acception

¹⁴Jean-Marie Kruchten, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II*, Monographies Reine Élisabeth, 5, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1986, p. 143-144 ; Donald B. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, The Society for the Study of Egyptian Antiquities Publications, 4, Mississauga, Benben Publications, 1986, p. 219, n. 61. Pour la tentative d'une approche émiqque de la notion égyptienne de rituel, notamment *net-â*, Carolyn D. Routledge, *Ancient Egyptian Ritual Practice ir-ḥt and nt-ꜥ*, thèse du Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2001, p. 306-354 (en ligne : <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/15278/1/NQ59038.pdf>, consulté en septembre 2015). Pour un aperçu de l'environnement culturel de ce terme (vision diachronique), Norman Fiedler, *Sprüche gegen Seth. Bemerkungen zu drei späten Tempelritualen*, thèse de la Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, 2011, p. 23-28 (en ligne : http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/13643/1/Fiedler_Seth_final.pdf, consulté en janvier 2015).

¹⁵Philippe Buc, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Le Nœud gordien, Paris, Presses universitaires de France, [2001] 2003, p. 302-314.

¹⁶Pour une approche antérieure fondée sur la dichotomie <géographie fictive/géographie réelle> remise en question par les orientations programmatiques exposées dans l'introduction des présents actes, Antonio Loprieno, *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, Cybele, 2001, p. 51-88 (« Le signe littéraire : pour une géographie de la fiction égyptienne »).

¹⁷Urk. VI, 61, 10.

substantivée de « délier/dénouer, résoudre », autrement dit d'« expliquer, discerner » quelque chose, et *secheta*, plutôt que d'être traduit conventionnellement par « secret », relèverait ici d'un sens proche de « potentialité, ressource » du rite¹⁸ ; quant au choix de traduire l'expression par « explication des secrets »¹⁹, il s'agit là d'un titre paraissant assez éloigné du contenu qu'il est censé annoncer. Si le terme *ouhâ* est traduit par « interprétation », autrement dit une « traduction », une version modernisée d'un texte devenu abscons²⁰, on est en droit de se demander pourquoi la version (à peine plus tardive) du pLouvre, de format et à usage identiques (co[n]texte funéraire), n'a pas été dotée du même appareil. Une étude de détail récente est revenue sur cette question²¹, mais la conclusion plus que relative ne permet pas de trancher quant à la valeur historique/datation du texte, spécialement celui du pLouvre ; en revanche, sa compréhension y est déjà subordonnée à certains présupposés²².

¹⁸Voir en ce sens l'intéressante remarque de M.A. Stadler (« Thot und Skarabäus [Papyrus Wien D 6318] », in Richard Jasnow, Ghislaine Widmer [ed.], *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith, Material and Visual Culture of Ancient Egypt*, 2, Atlanta, Lockwood, 2017, p. 359) au sujet d'une apparente synonymie entre les termes *sechet* (*secheta*) et *khereb* (*kheperou*), « Gestalt », deux termes unis par le caractère de ce qui peut advenir ; voir aussi Winfried Bárta, « Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hprw* », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 109.1, 1982, p. 85, V. (« alle nur denkbaren Handlungsweisen ») ; Paul J. Frandsen, « The Menstrual "Taboo" in Ancient Egypt », *Journal of Near Eastern Studies*, 66.2, 2007, p. 100-103 pour *cheta* comme désinence d'un « contenant » ou « habitacle » ayant la capacité de transformer le potentiel demeurant en lui (« potential existence ») en réalité effective.

¹⁹Présentation du titre dans Siegfried Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 5, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Steiner, 1954, p. 12-22. Voir l'expression *ouhâ secheta* traduite « Interpreting inaccessible (texts) » et le titre en question « The Interpretations of the inaccessible (language) of the Ritual (...) » par Jens Bl. Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of the Delta and related texts*, thèse de la Faculty of Humanities, University of Copenhagen, 2013, p. 187-188 (en ligne : http://curis.ku.dk/ws/files/107265977/Ph.d._2014_J_rgensen.pdf, consulté en juin 2016).

²⁰Schott et suivants, par exemple Günter Burkard, « Spätzeitliche Osirisliturgien », in Manfred Görg, Günther Hölbl (ed.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Ägypten und Altes Testament, 44, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, p. 15-16 et n. 67, ne mentionnant pas le pLouvre N 3129.

²¹Norman Fiedler, *Sprüche gegen Seth*, op. cit., p. 272-274.

²²*Ibid.*, par exemple p. 337 : « Dass bereits in dieser Zeit vergleichbare Rituale gegen Seth existiert haben müssen, wurde zu Beginn der Ausführungen nachgewiesen. Dort traten sie jedoch im Kontext von Festen, genauer, während der in Festen integrierten Triumphzeremonien des Königs in Erscheinung » et l'auteur de noter qu'il n'existe pas

Résolument, conjecturer que ces rituels seraient restés impénétrables s'ils n'avaient pas été traduits dans un état de langue plus récent procède en fait du principe du « conservatisme égyptien »²³, mais peut aussi correspondre à une vision « primitiviste » ou « évolutionniste » du rite, désormais aux antipodes du crédit porté à celui-ci, ne serait-ce qu'en histoire ou en anthropologie²⁴. Quant au terme *sechetaou*, « secrets », outre la remarque précédente, il est tributaire d'un hermétisme (si ce n'est d'une herméneutique...) relevant d'une vision encore une fois étique de ces textes²⁵. Leur contenu n'est pas plus secret que ne l'est celui d'un texte rédigé de façon rétrograde. Dans ce dernier cas, il est avéré que la pragmatique à l'œuvre, loin de toute prétention au mystère, sert la lecture d'un texte dans un contexte précis et son sens dans l'acception la plus large du terme (déictique)²⁶. Autant dire que dans un contexte *secheta/cheta* (distinct d'*imen*, « dissimulé » ou *nen rekh*, « inconnu »), les

de représentation figurée de tels rituels d'exécution, notamment au Nouvel Empire (env. 1550-1069 av. n.è.).

²³ « Axiome » régulièrement repris, entre autres chercheurs et récemment par Mark Smith, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, Oxford University, 2009, p. 10 : « one is struck with the clear continuity of ideas. (...) the basic conception remains the same. »

²⁴ Dans le domaine égyptologique, lire la critique de ce positionnement au sujet de l'économie antique par Juan C. Moreno García, « From Dracula to Rostovtzeff or: The misadventures of economic history in early Egyptology », in Martin Fitzenreiter (ed.), *Das Ereignis. Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, 10, Londres, Golden House Publications, 2009, p. 175-198.

²⁵ Il ne s'agit pas d'oblitérer de façon absurde une tradition herméneutique égyptienne, mais d'acter que la présente communication emboîte le pas, entre autres choses, à la fugace constatation par V. Altmann (*op. cit.*, p. 5, n. 47) d'une « westlichen Verständnis ». Pour une réflexion sur le sens de *cheta* tributaire de la pensée occidentale – <caché/manifeste> et <inconnaisable/connaissable> –, Ragnhild B. Finnestad, « Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation », in Gertie Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas, 20, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1989, p. 20.

²⁶ Voir par exemple Valérie Angenot, « Le texte en écriture rétrograde de la tombe de Sennefer et les scribes "montrant du doigt". – Étude sur les vectorialités – », in Eugène Warmenbol, Valérie Angenot (ed.), *Thèbes aux 101 portes. Mélanges à la mémoire de Roland Tefnin*, Monumenta Ægyptiaca, 12, série IMAGO, n° 3, Turnhout, Brepols, 2010, p. 11-25 ; Robert S. Simpson, « Retrograde Writing in Ancient Egyptian Inscriptions », in Richard Jasnow, Ghislaine Widmer (ed.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*, Material and Visual Culture of Ancient Egypt, 2, Atlanta, Lockwood, 2017, p. 337-345.

présentes observations se heurtent à certains aspects ressortant des conceptions mystériques²⁷.

S'attarder sur ces significations n'est pas inutile. Elles permettent une certaine manière (émique) de percevoir ces deux textes, plus exactement de percevoir la façon dont le contenu sciemment choisi est agencé (potentiel²⁸), comment cette forme discursive, ou plutôt son « déroulé » (*ouhâ*), doit être lu(e)²⁹.

La première « conduite », pourrait-on dire, ambitionne de « renverser Seth et ses acolytes (*semayou*) », la seconde de « repousser l'Agressif

²⁷Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, Cultural Memory in the Present, Stanford, Stanford University, [2000] 2006, p.128-131 ; plus amplement dans Jan Assmann, *Ägyptische Geheimnisse*, Munich, Fink, 2004, notamment p.203-220 (chap.9 « Die Geheimnisse der Schrift und der heiligen Orte: zwei Einweihungswege im Alten Ägypten »). Pour une critique de la vision « ésotérique », des caractères initiatique et mystique du savoir censés s'exprimer dans les textes funéraires, Harco Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 70, Louvain, Peeters, 1996, p. 279-283.

²⁸À distinguer toutefois de l'idée de l'écrit comme lieu de latence perçue par Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, *op. cit.*, p.98-100. En termes de potentialité appliquée à la notion d'« empire », en tant qu'extension/maîtrise de territoires « nouveaux », voir Pascal Vernus, « Les jachères du démiurge et la souveraineté du pharaon : sur le concept d'« empire » », *Revue d'égyptologie*, 62, 2011, p.175-197, notamment p. 195 pour la remarque relative à l'expression *set chetat* que l'auteur traduit « place secrète » (pour le sens de *cheta*, comparer *supra*).

²⁹Dans le même ordre d'idée, attribuer le titre *peret em herou* (« Sortie au jour »), autrement dit un titre que l'égyptologie impute à la catégorie « Livre des Morts », à un autre texte que la discipline connaît sous son appellation égyptienne de *medjat en seb neheh* (« Livre de parcourir l'éternité-*neheh* »), ne peut qu'indiquer une orientation de lecture/une composition particulière engagée par le rédacteur, *contra* Burkhard Backes, « Three funerary papyri from Thebes: new evidence on scribal and funerary practice in the Late Period », in Neal Spencer, Elisabeth O'Connell, Liam McNamara (ed.), *The Book of the Dead. Recent research and new perspectives*, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, 15, Londres, British Museum, 2010, p.11 et n.35 (« according to their [= Livres des Morts] titles and outer forms, so that their owners could claim to possess a copy of the most important type of funerary papyrus, regardless of the exact content of the texts. »...). Une opinion prête d'être suivie par l'éditeur des manuscrits du « Livre de parcourir l'éternité-*neheh* », François-René Herbin, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 58, Louvain, Peeters, 1994, p.283-286. Pour un exemple de recomposition clairement énoncée dès après le Nouvel Empire et appliquée à des textes funéraires, Annick Wüthrich, *Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, *Studien zum Altägyptischen Totenbuch*, 16, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p.2 et n.7 (*raou inen er ki chedef em-haou er peret em herou*, « Formules provenant d'un autre recueil en complément à la "Sortie au jour" ») ; des exemples postérieurs dans Jean Yoyotte, « Contribution à l'histoire du chapitre 162 du Livre des Morts », *Revue d'égyptologie*, 29, 1977, p.195, n.13.

(*Adou*) », une des désignations de Seth. Pour avoir une idée de la manière dont s'agencent ces textes, le contenu du premier rite peut être rapidement exposé.

Tout de suite après le titre rubriqué (*Urk.* VI, 5, 2), il est indiqué à qui ce texte était destiné, « Osiris-qui-préside-à-l'Occident, le grand dieu, maître d'Abydos » (*Urk.* VI, 5, 3), quand il était censé être mis en œuvre, « quotidiennement » (*Urk.* VI, 5, 4), et où il devait l'être (*Urk.* VI, 5, 4) ; cette dernière précision propulse le rite, dès le départ, dans le domaine géographique, mais non sans avoir intrigué³⁰ : d'un site déterminé, le temple d'Osiris (*per-Ousir*) que l'on supposera être, compte tenu de l'épithète affectée au dieu, celui d'Abydos (Haute Égypte), vers l'ensemble des *gesou-perou*, des entités territoriales (à noyau « urbain ») dotées de structures cultuelles prépondérantes³¹, sans certitude quant à leur consécration à Osiris dans le cas présent³². Puis, sont énoncés 26 moments ou phases discursives/narratives (arguments successifs). Ils correspondent majoritairement à un discours narratif, bien que celui-ci cède régulièrement le pas à un énoncé direct, notamment quand le narrateur (anonyme) s'adresse directement au principal protagoniste, le dieu Seth, et où s'observe alors l'emploi du pronom personnel de la 2^e personne du singulier (2sg.).

Un séquençage du contenu brièvement commenté peut ainsi être proposé³³ :

³⁰ Norman Fiedler, *Sprüche gegen Seth*, *op. cit.*, p. 33-34.

³¹ Pour ce terme aux époques ptolémaïque et romaine, considérer le raisonnement de Jean-Claude Grenier, *L'Osiris ANTINOOS*, Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne », 1, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2008, p. 10-11 (c) ; voir aussi *infra*, n. 56.

³² Pour une généralisation à tous les dieux d'Égypte, cf. Norman Fiedler, *op. cit.*, p. 33-34. Au vu de la formulation imprécise, il semble cependant que l'essentiel réside dans la multiplicité des lieux/territoires et non leur attachement à Osiris, voir la n. 56 et l'analyse *infra* pour une confirmation de ce point de vue.

³³ Il convient de souligner que les unités ainsi appréhendées au fil de la lecture ne seront pas établies puis analysées à l'aune de la classe du « mytheme », dans ce cas, par rapport au séquençage des « paquets de relations » les constituant, telles, par exemple, les équivalences opératoires (Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, [1958] 1996, p. 232-234) ; pour une investigation poussée (procédure restée *a priori* sans suite) et consacrée, entre autres, à cet élément mythologique « basique » en Égypte ancienne, Jürgen Zeidler, « Zur Frage der Spätentstehung des Mythos in Ägypten », *Göttinger Miszellen*, 132, 1993, p. 85-109 (le but de l'auteur étant de montrer que des structures narratives mythologiques sous-tendent déjà les Textes des Pyramides).

- 1- Instruction, assez brève, pour mener le rituel (5, 6-19)³⁴.
- 2- Présentation des caractéristiques de Seth qui débouche sur l'exposé de la malignité du dieu (7, 3-9, 8).
Le narrateur s'adresse au dieu : emploi de la 2sg. (interlocuteur) ; qu'il s'agisse d'un « tu » générique ou non, cet usage cantonne le texte dans une discursivité évidente.
- 3- Geb réunit ses enfants les dieux pour débattre de la situation (9, 10-13).
- 4- Défense de l'héritier Horus par le dieu Thoth (9, 15-18).
- 5- Le narrateur fait intervenir Geb : discours direct (verbe introducteur « dire ») afin de déclarer Horus héritier de son père Osiris (9, 20-11, 6).
- 6- Horus reçoit le testament consignait son héritage, son couronnement (l'Égypte [le nord et le sud] est unifiée), l'escorte divine se réjouit (11, 8-13, 3).
- 7- Seth est chassé d'Égypte (*Kemet*) (13, 5-8).
La situation engage à nouveau l'emploi de la 2sg.
- 8- Rê est décrit prenant acte de la situation ; les dieux se réjouissent au ciel et sur terre (13, 12-15, 14).
Énonciation d'une douzaine de centres urbains/religieux se réjouissant de la punition du « Raté » (= Seth) et des rebelles (*sebiou*), ainsi que du succès d'Horus.
- 9- Peur, désespoir, etc. dans les lieux de culte consacrés à Seth (15, 16-17, 6).
Huit localités et régions égyptiennes sont désignées.
- 10- Seth est alors décrit insatisfait des décisions de Rê-Horakhty, ce qui le remet en route pour l'Égypte (*Kemet* = « la Noire » assignée à Osiris et « les Rouges » = les déserts, le lot de Seth), alors que s'annoncent les premières actions négatives de Seth à l'encontre de différents types d'espaces culturels (*sout*, *khem*, *gesou-perou*) (17, 10-19, 8).
- 11- Énoncé des méfaits de Seth dans différents lieux d'Égypte (19, 10-25, 2).
Il s'agit de centres urbains/religieux, de temples spécifiques (*hout*) à tels dieux caractérisés à l'occasion par leurs éléments sacrés (arbres, animaux, etc.) ; c'est cette liste d'actes hostiles qui retient volontiers l'attention des égyptologues.
- 12- Isis interpelle Rê (discours direct) ; sont décrits les événements et l'irrespect de Seth ; stupéfaction des dieux, puis Thoth confirme la situation à Rê (25, 4-23).
- 13- Rê renouvelle l'exil de Seth afin de l'éloigner de l'Égypte (*To-mery*) ; Thoth exécute la sentence (27, 2-15).
- 14- Phase de protection contre Seth qui est repoussé (27, 19-29, 16).
Les imprécations sont formulées avec l'emploi de la 2sg.
- 15- Seth banni d'Égypte (*To-mery*), Osiris recouvre ses droits selon l'ordre émis par Rê (29, 18-31, 10).

³⁴Les chiffres entre parenthèses renvoient à la pagination et aux numéros de ligne de l'édition des *Urkunden* VI.

- 16- Nouvelle phase de protection aux quatre points cardinaux ; à cette occasion, Seth doit subir une annihilation (négation de *ounen*, « être ») sur le plan de la double temporalité *neheh* (cycle) et *djet* (immuabilité) (31, 12-33, 23).
Le sud, le nord, l'ouest et l'est sont « traités » en relation avec des lieux emblématiques de chaque point cardinal.
L'imprécation emploie la 2sg.
- 17- Osiris, Isis et Horus sont confirmés dans leur bon droit (*maâ-kherou*, « justification ») face à Seth ; le défunt inclus à leur suite bénéficie de la même reconnaissance face à ses ennemis (*kheftyou*) (35, 2-21).
- 18- Mise en œuvre du rituel consistant à ligoter Seth avec convocation des exécuteurs (37, 3-39, 11).
- 19- Brève interruption afin qu'Osiris interpellé constate l'action (39, 13-20).
Apostrophe employant la 2sg.
- 20- Seth ligoté (sous forme de figurine) subit les crachats (39, 21-41, 4).
- 21- Osiris à nouveau interpellé à l'occasion de son triomphe (41, 5-14).
Apostrophe employant la 2sg.
- 22- Invocation du défunt à Osiris et affirmation de la justification d'Osiris/du défunt (41, 16-43, 7).
- 23- Seth est piétiné, Osiris se redresse, Seth tombe, Osiris piétine ses ennemis partisans de Seth (43, 9-21).
Emploi tour à tour de la 2sg. (Osiris) et de la 3sg. (défunt).
- 24- Horus transperce les ennemis ; rappel du redressement d'Osiris ; louange à Osiris et affirmation de la justification (45, 2-47, 15).
- 25- Seth est découpé ; appel à cet effet du boucher ; formule contre les têtes des ennemis et à nouveau affirmation de la justification (47, 17-49, 17).
Emploi tour à tour de la 2sg. (Seth) et de la 2sg. (acolytes).
- 26- Long passage consacré au thème de la crémation de Seth aboutissant à la justification d'Osiris, d'Horus et du défunt (49, 19-59, 16).
Invocation de l'œil d'Horus ; Seth est abattu ; Horus est justifié une première fois.
Entrée en scène de la déesse Nout en faveur de la punition de son fils Seth ; emploi du discours direct et nouvelle sélection de huit lieux (53, 4-55, 4).
Invocation des sept serpents de feu d'Atoum neutralisant Seth ; Nout s'adresse à Seth et sévit contre lui (55, 5-59, 4) ; emploi du discours direct avec la 1sg. (57, 4-59, 14).

Cette description sommaire, outre sa vocation à présenter synthétiquement le texte, vise à supporter la proposition d'une logique de travail, en écho à celles mises en œuvre par d'autres disciplines des sciences humaines, tout en restant attentif aux spécificités du domaine considéré.

Aussi, le découpage du texte, non pas suivre un schéma rituel, correspond en partie à celui de Siegfried Schott ; sans entrer dans le détail du texte, ce qui aurait suscité des développements impossibles à présenter ici, cet article concentre les différents moments discursifs ou énoncés et met ainsi en évidence leur agencement, où trois composantes s'imbriquent : récit « mythologique », cadres géographique et rituel. Il a semblé opportun de ne pas scinder tel épisode à caractère mythologique de tel acte rituel, la mise en œuvre des épisodes rituels étant la plupart du temps du domaine des personnages divins cités.

De plus, le parti pris d'un découpage « rituel », tout à fait réalisable au demeurant³⁵, oblitérerait *a priori* la structure simple de l'ensemble du texte : deux sections (1-13 et 14-26) introduites par une manœuvre contre Seth – la première par la confection d'une figurine du dieu destinée à être détruite (*Urk.* VI, 5, 5-19), la seconde par un appel destiné à faire se retourner le chaos contre lui (*Urk.* VI, 27, 19-29, 6) –, chacune suivie d'une narration ou de passages narratifs autour du temps, de l'espace et des acteurs divins. Encore faut-il nuancer cette apparente simplicité, car la deuxième partie présente une articulation plus travaillée, où alternent les trois composantes évoquées ci-dessus ; ce processus rédactionnel est comme synthétisé dans la dernière unité 26 qui, sans être à proprement parler autonome, possède ses propres ressorts.

Cet énoncé ainsi construit permet de saisir pourquoi, avec son alter ego le rite « repousser l'Aggressif », ils ont intégré un corpus égyptologique ayant vocation à regrouper des sources mythologiques et non rituelles ou liturgiques. Il est significatif que les textes que S. Schott envisageait de publier sous le titre *Urkunden mythologischen Inhalts* (et non *Urkunden liturgischen Inhalts*) recouvrent des documents variés, mais dont le contenu « mythologique » paraissait structurant³⁶. Cela étant dit, leur caractéristique, c'est qu'ils n'en ont précisément pas... Ces textes présentent des structures et des contenus extrêmement fluctuants ; c'est un constat désormais ancien, si ce n'est daté³⁷.

³⁵En dernier lieu, Norman Fiedler, *Sprüche gegen Seth, op. cit.*, p. 3 : 1/ Titre et instruction (2 sections) = *Urk.* VI, 5, 2-5, 19 ; 2/ Première liturgie (2 sections) = 7, 3-37, 3 ; 3/ Deuxième liturgie (8 sections) = 37, 3-59, 17 ; voir toutefois les commentaires de l'auteur confronté aux « gänzlich unterschiedliche Formen » et à l'incohérence narrative de sa « Première liturgie », *ibid.*, p. 171-172.

³⁶Voir l'historique de l'étude de ces textes et leur « nature » dans *ibid.*, p. 184.

³⁷Pour une historiographie du questionnement égyptologique relatif aux mythes, leur structure, leur (non-)narrativité, etc., Youri Volokhine, « À propos de la construction

La question se pose de la pertinence, d'une part, de la recherche ou de la reconstitution (ce qui est encore plus sensible) de structures mythologiques³⁸ et, d'autre part, de remonter à une éventuelle source initiale du texte (processus souvent mené pour lui-même)³⁹, sachant que ce qui caractérise la force du matériau qualifié de « mythologique », c'est sa malléabilité ; le séquençage du rite « renverser Seth et ses acolytes » exposé ci-dessus en est un exemple⁴⁰.

Il appert que le traitement des données sera problématique si, comme préalable, est posée l'idée qu'un mythe procède particulièrement d'un invariant narratif ; or, c'est ainsi que ces textes sont encore classifiés (ou recomposés) en tant que « récits » ou « micro-récits » à caractère totalisant (constitution d'une mythologie) : plutôt qu'une « aporie égyptienne », telle que questionnée par Gaëlle Tallet, il conviendrait en définitive d'y reconnaître une aporie égyptologique⁴¹. Il en va de même d'une *stemmatique* « pour elle-même » visant à établir la généalogie d'un texte, dont le bien-fondé est remis en question, à son corps défendant, par Burkhard Backes à l'occasion d'un plaidoyer labile⁴². Dans un même ordre

d'un débat sur les mythes égyptiens », in Daniel Barbu *et al.* (ed.), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, Infolio, 2014, p. 471-498.

³⁸ Exemples dans Gaëlle Tallet, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », in Danielle Auger, Charles Delattre (ed.), *Mythe, imaginaire, fiction*, Paris, Presses universitaires de Paris, 2006, p. 400 pour le constat (emprunté à D. Meeks) qu'il n'existe pas « dans le domaine égyptien, de corpus mythique narratif structuré et que notre seul recours est de parcourir l'ensemble de la documentation textuelle, de repérer des éléments récurrents et de tenter de reconstituer, au moins en partie, le mythe sous-jacent » ; pour les expressions « reconstituer le mythe », « reconstitution du mythe » qui traduisent le fondement du processus d'invention de la notion de mythe/mythologie (mécanisme dont la nécessaire remise en cause a été soulignée *supra*), voir respectivement, *ibid.*, p. 403 et 404.

³⁹ Pour une critique de l'« utopie “sourcière” [de ceux] qui prétendent reproduire tous les états du texte et ceux qui croient possible de reconstituer en tous points un archétype », Frédéric Duval, « Introduction », in Frédéric Duval (ed.), *Pratiques philologiques en Europe*, Études et rencontres de l'École des chartes, 21, Paris, École des chartes, 2006, p. 8-10 (p. 9 pour la citation).

⁴⁰ Pour une méthode de séquençage ayant pour but de dépasser les incohérences narratives des textes funéraires égyptiens, Harco Willems, « The Method of “Sequencing” in Analyzing Egyptian Funerary Texts. The Example of Coffin Texts Spells 283 and 296 », in Susanne Bickel, Lucía Díaz-Iglesias (ed.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 257, Louvain, Paris, Bristol, Peeters, 2017, p. 599-619.

⁴¹ Gaëlle Tallet, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », art. cit., p. 399.

⁴² Burkhard Backes, « Zur Anwendung der Textkritik in der Ägyptologie. Ziele, Grenzen und Akzeptanz », in Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes, Catherine Jones (ed.),

d'idée, Uwe Sikora, à travers l'analyse de l'« enseignement d'Amonnakht » choisi comme cas d'étude⁴³, a clairement mis en évidence les fondements de ce qui s'avère être un pur produit artificiel de la catégorisation⁴⁴. D'une part, il s'agit de souligner que la juste conclusion dressée entre autres auteurs par John Baines il y a maintenant près de vingt ans, à savoir l'impossibilité d'obtenir une catégorisation textuelle crédible et exploitable, notamment au sujet d'un matériel mythologique, est d'une justesse désormais triviale⁴⁵; les intitulés égyptiens des textes à vocation funéraires témoignent d'une hétérogénéité classificatoire patente⁴⁶. D'autre part, ces matériaux mythologiques apparaissant comme des « inconsistances », selon Susanne Bickel au sujet de récits mettant en scène le quatuor Osiris/Seth/Isis/Horus⁴⁷, ne correspondent qu'à des mises en discours spécifiques, qu'elles relèvent de la narrativité, de l'image, d'une pragmatique, etc.⁴⁸ La présente étude ignore l'opposition narrativité

Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften, Ägyptologie und Kulturwissenschaft, 4, Munich, Fink, 2011, p. 451-479.

⁴³Uwe Sikora, « Amunnacht, Sohn des Ipyu als Autor der *Lehre des Amunnacht*: ein Artefakt ägyptologischer Beschreibungspraxis », in Gregor Neunert et al. (ed.), *Text: Wissen - Wirkung - Wahrnehmung. Beiträge des vierten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 4)*, 29.11. bis 1.12.2013, Göttinger Orientforschungen IV. Ägypten, 59, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 191-207.

⁴⁴Pour une tentative d'affinement de la catégorisation des « livres rituels » en trois sous-catégories : Günter Burkard, « Spätzeitliche Osirisliturgien », art. cit., p. 5 et notamment p. 8-9 pour ce qui concerne le présent propos ; pour une objection à la sous-catégorie « Ritual-Begleittexte », voir *supra*. Une catégorisation plus récente : Burkhard Backes, « Gedanken zu Kategorien und Funktionspotentialen funeärer Ritualpapyri », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *op. cit.*, p. 15-35, qui relativise grandement au passage et à juste titre l'idée du remploi funéraire de papyrus issus de temples.

⁴⁵John Baines, « Myth and Literature », in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Probleme der Ägyptologie, 10, Leyde, Brill, 1996, p. 377. De façon similaire, pour une critique du concept de « genre » en égyptologie, voir déjà en 1952 Hermann Kees, « Die ägyptische Literatur », in Bertold Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik I. Ägyptologie 2. Literatur*, Leyde, Brill, 1952, p. 18.

⁴⁶Voir *supra*, n. 29.

⁴⁷Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis, 134, Fribourg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, p. 268.

⁴⁸Pour l'image, voir à titre de comparaison, Philippe Marion, « Les images racontent-elles ? Variations conclusives sur la narrativité iconique », *Recherches en communication*, 8, 1997, p. 129-148 ; Raphaël Baroni, « Le récit dans l'image : séquence, intrigue et configuration », *Image [&] Narrative*, 12.1, 2011, p. 272-294. Pour le domaine égyptien ancien, l'article de Nadja S. Braun, « Narrative », in Melinda K. Hartwig (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015, p. 344-359 et les remarques de Stéphane Pasquali dans le présent volume.

/non-narrativité ; elle veut éviter des modèles non-linguistiques tel que celui convoqué, dans un ouvrage se proposant d'explorer la religion égyptienne, par Stephen Quirke⁴⁹ et emprunté à Maurice E.F. Bloch⁵⁰ ; ce modèle correspond selon le premier à ce que serait l'« Ancient Egyptian sacred imagery », sans sûrement percevoir qu'il s'agit pour le second de montrer que la verbalisation est inutile pour transmettre une culture qui « va de soi »⁵¹, selon une vision cognitiviste voire sociobiologique (*behavioural ecology*) à laquelle St. Quirke rattache étonnamment Jan Assmann, et de laquelle il s'éloigne, puisqu'en évoquant la notion d'image (qui plus est « sacrée »), il en revient à une lecture toute logocentrique⁵² et vaguement sémiologique (le terme/concept n'étant au demeurant jamais employé dans l'ouvrage).

Cette inadéquation entre les catégories modernes utilisées pour essayer de définir ce qu'est un mythe et la « réalité » des textes considérés, amène à privilégier une approche « horizontale » des procédés discursifs « résultant de schématisation à partir d'un "écosystème" énonciatif donné pour être entendu, vu ou lu et donc vécu dans une conjoncture historique, une situation culturelle et un milieu psycho-social souvent différents »⁵³. Claude Calame conçoit ainsi la mise en discours et ses structures au sein desquelles des « figures "actorielles" (...) s'inscrivent dans l'espace et dans le temps » ; et l'helléniste anthropologue de préciser quant à la place de la spatialisation de ces figures : « les lieux mis en scène dans de tels récits sont volontiers des sites culturellement définis et pourvus, dans la communauté en question, d'une identité géographique⁵⁴. » Il faut rappeler que ce même auteur, dès les années 1980, signalait un acquis jugé ancien :

⁴⁹Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Blackwell Ancient Religions, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015, p. 115-116.

⁵⁰Maurice E.F. Bloch, *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Westview, 1998.

⁵¹Maurice E.F. Bloch, *How We Think They Think, op. cit.*, p. ix, à propos de « the memory of historical events to be transmitted between generations even without the medium of narratives » ; voir Jean-Pierre Warnier, « Le corps du litige en anthropologie », in Dominique Memmi, Dominique Guillo, Olivier Martin (ed.), *La tentation du corps, Cas de figure*, 9, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2009, p. 181.

⁵²Autre exemple avec le § « Speaking and Narrating the Divine », Stephen Quirke, *Exploring Religion in Ancient Egypt, op. cit.*, p. 135-149.

⁵³Claude Calame, *Mythe et Histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie, Vérité des mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 82-83. Une vue plutôt approchante pour le domaine égyptologique par Harco Willems, *The Coffin of Heqata, op. cit.*, p. 324.

⁵⁴Claude Calame, *op. cit.*, p. 83-84.

dans les nombreux types de textes produits par les cultures différentes de la nôtre, aucune catégorie ne correspond à notre concept de « mythe » et, par conséquent, sont alors créés autant de découpages spécifiques de la matière discursive ou plutôt autant de « récits » aux limites floues⁵⁵. Un état de fait qui s'impose au domaine égyptien et qui prend des allures d'abîme au vu de cette remise en cause du concept de mythe appliquée à la Grèce ancienne, l'espace culturel à l'origine de l'idée même du « mythique »...

Il ne s'agira pas là de méthode prétendument universelle, mais bien d'une adéquation au type d'objet spécifique à traiter : variance des sujets, emploi de thématiques particulières propres à ces sujets, alors que d'autres sont délaissées, etc. Enfin, compte tenu des espaces dans lesquels évoluent différentes figures actérielles, cette méthode sera expérimentée à l'aune d'une lecture géographique revendiquée par l'approche proposée dans ces pages. C'est donc dans cette optique que la matière présentée ci-dessus sera interrogée, sans toutefois explorer en profondeur le contenu même du rite « renverser Seth et ses acolytes », mais en puisant suffisamment dans le texte de celui-ci afin de développer raisonnablement l'argumentaire à suivre.

Ainsi, le plus délicat pour nous et le plus intéressant historiquement parlant – en fonction des informations souvent parcellaires propres à ces objets que sont notamment les papyrus funéraires –, c'est de saisir la perpétuelle activité autour de ce matériau que l'on aura du mal désormais à qualifier de mythologique ; plus exactement de saisir le rapport entretenu entre ce matériau et le contexte, le moment précis de son énonciation, si ce n'est de sa narration ; d'appréhender les récits « d'ordre » des choses, notamment en termes d'informations « géographiques », en relation avec les autres textes à côté desquels ils sont mis en œuvre (en l'occurrence d'autres rituels et/ou des formules du *Livre des Morts*).

Tout au long de l'énoncé, un réseau de lieux « sacrés » semble mis en œuvre. Défendus contre Seth, ils pourraient correspondre à des lieux au pouvoir spécialisé, un potentiel auquel renverrait le plus souvent la divinité topique. Remarquable et somme toute exceptionnel, voire

⁵⁵ Claude Calame, « Évanescence du mythe et réalité des formes narratives », in Claude Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Religions en perspective, 4, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 7-17, notamment p. 9 ; Claude Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Folio essais, Paris, Gallimard, 2015, p. 97-98 (§ « Ni langue, ni discours du mythe »).

totalisant : le cas de la déesse Nout (unité 26), mère de Seth, agissant contre lui en autant de manifestations divines liées à huit centres religieux qui ne manquent pas de faire échos aux huit villes séthiennes affligées (unité 9).

Le « traitement » du Seth néfaste le fait apparaître comme une entité ritualisée suscitant une sorte d'activation des différents lieux sur lesquels il agit négativement. Ces derniers sont autant d'unités organiques susceptibles d'être en rapport avec la nature régénérative d'Osiris (conservation de reliques osiriennes). Cependant, notamment lors de l'évocation des méfaits de Seth, ce n'est pas ce caractère qui est souligné, mais l'atteinte aux divinités et/ou à leurs temples et leurs spécificités culturelles : ainsi l'abattage du bosquet de la déesse Iousâas à Héliopolis (*Urk.* VI, 19, 14) ou encore la provocation de la discorde entre les dieux de Mensout (toujours à Héliopolis) au moyen de la médisance (*Urk.* VI, 19, 20). Les mentions de lieux en rapport avec le dieu Rê sont prénantes, ainsi Héliopolis, ce qui est encore plus manifeste dans le second rite « repousser l'Agressif ». Sous l'angle d'un parcours (en deux temps) réalisé par Seth, les deux rites renvoient de façon évidente au dieu archétype du « sacrifié » (suivi des *semayou* du premier rite qui sont ses partisans, ceux de son espèce destinés au sacrifice) ; mais là encore, ce n'est pas la mort d'Osiris qui impose la mise à mort de son frère, mais le non respect de la répartition de l'héritage territorial osirien commandée (*oudjty-medou*) par Rê. Ce parcours séthien est d'une importance capitale puisqu'il est narré par le menu malgré les titres des rites appelant à renverser (*sekher*) ou repousser (*kheseft*) Seth, autrement dit à entraver son mouvement.

La sollicitation des lieux emblématiques du rite dépasse en quelque sorte les thèmes osiriens. La part rituelle revendiquée par le complément informatif du titre – en termes éditoriaux cela équivaldrait au chapeau plutôt qu'à un sous-titre – ne s'applique pas à proprement parler aux lieux de cultes osiriens (avec Osiris, Isis, Horus), mais il n'évoque pas pour autant des faits « hors-sol ». Alors que ce n'est pas une manière « normative » qui est mise en œuvre (ainsi par Plutarque évoquant le cycle osirien), il est pris soin par le rédacteur du texte de placer les événements dans un contexte clairement géographique, connecté à la « réalité » territoriale propre au texte grâce à la convocation d'espaces culturels⁵⁶. Il

⁵⁶ Comme synthétisé dans l'unité 11 où sont sériés, en une sorte d'imbrication intensive, trois espaces culturels : *sout* (*Urk.* VI, 19, 4 ; le pBM EA 10252 donne *houout*), *khem.sen* (*Urk.* VI, 19, 5), *gesou-perou* (*Urk.* VI, 19, 6) ; comparer Burkhard Backes, *Der «Papyrus Schmitt»* (Berlin P. 3057). *Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit*. 1, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und

s'agit là d'un ancrage qui tranche d'avec l'énoncé lui-même exposant les déplacements de Seth.

Le processus d'exécution du dieu est décliné au sein de quatre phases discursives repérables au cours du rite « renverser Seth et ses acolytes » par la présence de la locution *djed-medou (her)*, litt. « paroles à dire (sur) », en quelque sorte l'équivalent de guillemets d'ouverture en contexte rituel :

phase 1 = unité 1 (début de l'unité 2), avec huit fois l'emploi de *djed-medou (her)*⁵⁷,

phase 2 = alternativement dans les unités 14-16-18-20 ; le début de cette phase marque la césure du texte, alors que la fin (unités 18-20)⁵⁸ amorce la phase suivante avec l'emploi régulier de *djed-medou (her)*,

phase 3 = en bloc dans les unités 23 à 25⁵⁹ ; sans références géographiques, elle correspond à un groupe d'unités dans lequel les supplices s'imbriquent de façon serrée au reste du texte consacré à l'invocation des droits (« justification ») de la famille osirienne face à ses ennemis,

phase 4 = l'unité 26 la constitue à elle seule⁶⁰. Elle s'organise de façon homogène autour du thème du feu destructeur propre à ce moment rituel et aux entités féminines convoquées à cet effet tout au long des 55 dernières lignes. Non seulement réapparaissent ici les mentions toponymiques, mais, fait unique dans l'ensemble du texte, cette unité met en scène une protagoniste employant la 1sg. : mise en analogie (*inek*) avec des divinités féminines agressives en vue de détruire son fils, c'est en effet le groupe nominal « mon fils »

Papyrussammlung Berlin, 4.1, Berlin, Boston, De Gruyter, 2016, p. 821 et n. 57. Cette succession n'ordonne apparemment pas celle des lieux de cultes et/ou leurs divinités dans le reste du rituel, alors que le dernier des espaces culturels, *gesou-perou*, retenu dans le chapeau de celui-ci (*Urk. VI, 5, 4*), est volontiers « englobant » et s'apparenterait à un territoire, voir n. 31-32.

⁵⁷ *Urk. VI, 5, 12-17* et *5, 19* (sept mentions = *djed-medou her*) ; début de l'unité 2 : *Urk. VI, 7, 3*. Pour la distinction entre rite oral signifié par l'expression *djed-medou* et rite manuel par *djed-medou her*, Ivan Koenig, « Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el-Médineh 40) », *Revue d'égyptologie*, 33, 1981, p. 36-37, n. (i).

⁵⁸ *Urk. VI, 37, 3* (*djed-medou her*) ; *37, 14* ; *41, 2*.

⁵⁹ *Urk. VI, 43, 9* (unité 23) ; *45, 2* (unité 24) ; *47, 17* (unité 25).

⁶⁰ Les *djed-medou* se rencontrent en *Urk. VI, 49, 19* ; *53, 2* ; *59, 16* (conclusion).

(*sa.i*) qui permet d'identifier la locutrice, en l'occurrence la déesse Nout⁶¹.

Globalement, séquences punitives (emploi de la 2sg.) et séquences rapportant les déplacements du dieu et de ses imitateurs (emploi de la 3sg.) s'imbriquent. Toutefois, suite à la seconde expulsion (unités 14-15), l'unité 16 a la particularité de figer ponctuellement cette situation puisque dans le cadre d'un traitement rituel au niveau des points cardinaux, c'est l'annihilation au sens propre du dieu Seth qui est affirmée, et dans l'espace et dans le temps⁶² ; cette unité annonce donc déjà le thème du traitement de Seth par sa mère Nout (*Urk. VI, 31, 23 : sa.es*)⁶³.

La dernière unité 26 correspond à une mise en œuvre rituelle par Nout elle-même (*Urk. VI, 49, 21*), où la narration (jusqu'en *Urk. VI, 53, 4*) émane immanquablement de la déesse qui en vient à employer le pronom indépendant dans une succession de 14 (2×7) prédications de classification (*Urk. VI, 53, 5*), puis le discours direct (*Urk. VI, 53, 22-55, 4* et *57, 9-59, 9*). Par sa nature de divinité « première », maternelle, elle surmonte une distance temporelle⁶⁴ et emploie systématiquement à bon escient des

⁶¹ À plusieurs reprises dans le texte du rituel, selon un processus bien attesté (Christian Leitz [éd.], *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*. 6, Orientalia Lovaniensia Analecta, 115, Louvain, Peeters, 2002, col. 82b-83b), le nom de Seth est complété ou remplacé par le suffixe matronymique « fils-de-Nout » (*sa-Nout*) : *Urk. VI, 13, 23 ; 27, 20 ; 35, 11 ; 39, 1* ; cet emploi apparaît deux fois dans la première section et deux fois dans la seconde.

⁶² *nen ounen* introduisant quatre fois de suite *nen-oun* en *Urk. VI, 33, 20-21*, négation d'existence appliquée aux *ba* (principe permettant la manifestation divine, lié au domaine céleste), *ren* (« nom », lié au domaine terrestre), *sah* (forme valorisée par le bandeletage et dont dépend l'obtention du statut divin, lié à l'au-delà) et *sekhem* (« pouvoir, domination »), des éléments détruits successivement. Il faut noter les prémisses de ce procès dès la fin de l'unité 14, juste avant l'annonce de l'expulsion, avec des séquences similaires employant *nen-oun* introduites par la même forme négative *nen ounen* (*Urk. VI, 29, 8-13*).

⁶³ À partir du caractère statique mis en œuvre dans ce moment discursif de l'énoncé, il paraît hasardeux d'extrapoler une situation historique (voire une datation) à partir de celui-ci, en l'occurrence une royauté faible repliée sur la seule force sacerdotale (cf. Norman Fiedler, *Sprüche gegen Seth*, *op. cit.*, p. 190).

⁶⁴ Nils Billing, *Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography*, Uppsala Studies in Egyptology, 5, Uppsala, Akademityck, 2002, p. 311-312 ; pour Nout mère des astérismes permettant la mesure temporelle, Alexandra von Lieven, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, Carsten Niebuhr Institute Publications Publications, 31, Copenhague, Museum Tusulanum, 2007 ; Dimitri Meeks, Christine Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens, La Vie quotidienne*, Paris, Hachette [1993] 2007, p. 148-150. Nout référant à la fois à l'espace et au temps personnifie le phénomène linguistique de la *deixis*, ce que soulignerait la constatation linguistique/pragmatique à suivre.

formes *sedjem-en-ef* rituelles à la 1sg., une forme d’accompli exprimant le performatif⁶⁵. L’entrée en scène de Nout correspond assez bien à ce que Gérard Delteil, par exemple, a pu observer de certains rites en lien avec des lieux mémoriels : « Le rite incorpore le récit en le mettant en espace »⁶⁶ ; le traitement rituel est mis en œuvre grâce à l’invocation des centres religieux parcourus (voir *supra*). C’est la corporéité de Nout qui est d’une certaine manière amenée à contenir cette mise en espace. En effet, la déesse ciel en tant qu’espace global relevant de l’au-delà – sous forme de ville ou de nome⁶⁷ – en vient à englober/jouer, à s’assimiler à des formes divines féminines elles-mêmes identifiées/associées à ces centres culturels : c’est le but de l’emploi répétitif de propositions à prédicat nominal (pronom indépendant *inek* + nom)⁶⁸. Cette partie d’énoncé fait donc basculer les différents centres religieux dans l’au-delà⁶⁹, alors que le niveau énonciatif signifié par la 1sg. l’ancre dans un *hic et nunc*⁷⁰.

Les différents moments de ce traitement rituel (unités 1, 14, 16, 18, 20, 23-26) ne sont pas spécifiques aux lieux où se produisent les méfaits de Seth. Ils sont en quelque sorte « génériques », ce qui expliquerait le choix de la déesse Nout (la spatialité [supra-réelle]) afin d’œuvrer dans ce contexte, à des moments précis de l’énoncé. En revanche, les actes préjudiciables affectent des lieux/objets ritualisés et bien sûr des divinités.

⁶⁵ Françoise Labrique, « Le *sdm.n.f* “rituel” à Edfou : le sens est roi », *Göttinger Miszellen*, 106, 1988, p. 53-63 ; Michèle Broze, « Linguistique et théologie : l’opposition *sdm.f* / *sdm.n.f* dans le discours des divinités », *Chronique d’Égypte*, 88.175, 2013, p. 60-63.

⁶⁶ Gérard Delteil, « Rites, lieux de mémoire », *Études Théologiques et Religieuses*, 70.2, 1995, p. 234.

⁶⁷ Hubert Roeder, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten*, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 16, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 1996, p. 204-208, notamment p. 207-208, n. 703 pour une reconfiguration tardive du thème ; Wolfgang Waitkus, « Die Geburt des Harsomtus aus der Blüte: zur Bedeutung und Funktion einiger Kultgegenstände des Tempels von Dendera », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 30, 2002, p. 379, n. 33 ; Nils Billing, *Nut, op. cit.*, p. 165-171.

⁶⁸ Pascal Vernus, « Observations sur la prédication de classe (“Nominal Predicate”) », *Lingua Aegyptia*, 4, 1994, p. 325-348 ; Frédéric Servajean, *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d’une théorie de la performativité. XVIII^e-XX^e dynasties*, Bibliothèque d’étude, 137, Le Caire, Institut français d’archéologie orientale, 2004, p. 49-58.



⁶⁹ Pour un mécanisme de reconfiguration dans le domaine religieux au sens large et touchant aux composantes « géographico-mythologiques » aux époques tardives, voir Joachim Fr. Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, 10, 2008, p. 5-29.

⁷⁰ Voir la remarque n. 64.

Le « problème » à traiter se situe donc à un autre niveau que celui des spécificités locales assaillies, nous allons y revenir. Cette volonté serait encore renforcée quand sont choisis dans l'unité 26 (action de Nout) des toponymes en grande partie différents de ceux employés dans l'unité 11 (objet des méfaits séthiens) ; on songera à la « mobilité sacrificielle », la « géographie dynamique de l'aire sacrificielle » mise en lumière par Charles Malamoud dans une étude consacrée aux lieux/terrain sacrificiel védiques⁷¹ et à l'écho renvoyé par l'intitulé du rituel préconisant une intervention en tout lieu, plus précisément *em gesou-perou nebou*⁷². Les spécificités locales en question apparaissent toutefois comme des marqueurs topiques localisés dans le Delta⁷³. Il y a bien ici, pour para-

⁷¹ Charles Malamoud, « Remarque sur la notion de lieu dans le Veda », in Jean-Claude Carrière et al. (ed.), *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace. Actes du Colloque « Anthropologie indienne et représentations grecques et romaines de l'Inde »*, Besançon 4-5 décembre 1992, Annales littéraires de l'université de Besançon, 148, Besançon, Université de Franche-Comté, 1995, p. 158-159.

⁷² Voir n. 32 et 56. La mention de *gesou-perou* précède l'énoncé des sites attaqués par Seth.

⁷³ Dans le rite « renverser Seth et ses acolytes », seuls deux des toponymes concernés directement par les méfaits de Seth sur 26 appartiendraient à la Haute Égypte et non à la zone nord de l'Égypte (Teny [Thinis] = *Urk.* VI, 19, 23 et Khefethernebes = *Urk.* VI, 21, 21). Toutefois, comme le note V. Altmann (*Die Kultfrevler des Seth*, *op. cit.*, p. 186), la proximité des mentions mythologiques des deux rituels des *Urkunden* VI avec celles du papyrus du Delta et leur forte coloration héliopolitaine sont remarquables (Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire, 125, Le Caire, Institut français d'archéologie du Caire, 2006) ; l'auteure suppose alors la possible correspondance de ces deux toponymes avec leur pendant septentrional. La proposition semble vraisemblable ; il n'est que d'enquêter, par exemple, sur la possible existence d'une , Teny, de Basse Égypte. Ainsi, un toponyme , Tenen, inclus dans une liste de lieux cultuels héliopolitains (stèle Caire RT 18/2/25/2 : Karl Jansen-Winkel, *Inschriften der Spätzeit IV. Die 26. Dynastie*. 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014, p. 125 ; Luc Limme, « Un toponyme héliopolitain », in Paul Naster, Herman De Meulenaere, Jan Quaegebeur [ed.], *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*, Orientalia Lovaniensia Periodica, 6-7, Louvain, Département Oriëntalistiek, 1976, p. 376, cet auteur lit « Tatenen ») aurait pu connaître pour variante une forme Teny, sur le modèle de celles similaires identifiées pour le segment « Ten » du toponyme Tebtynis par Wendy Cheshire (« Demotic Writings of "Tebtynis" », *Enchoria* 14, 1986, p. 38 et n. 58) et bien que les cas soient datés du III^e s. av. n.è., ils renvoient très probablement au théonyme (Ta)tenen (*ibid.*, p. 38-42), un nom qu'évoque au demeurant la graphie du Tenen de la stèle du Caire. Notons enfin, dans le même ordre d'idée, que la mention de Hout-ipet (*Urk.* VI, 19, 13) n'a pas de rapport avec Thèbes (Victoria Altmann, *op. cit.*, p. 14-15), mais qu'elle correspond aisément au toponyme memphite Hout-ipet em-chenou Inebou-en-Ptah (Kenneth A. Kitchen, *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. 3, Oxford, Blackwell, 1980, p. 288, l. 12). Le cas de Khefethernebes mériterait une investigation similaire.

phraser Claude Calame cité *supra*, le choix par l'auteur de mettre en scène des sites culturellement définis et pourvus d'une identité géographique et, on l'a vu, rattachés au domaine supra-humain⁷⁴. Ils sont en cela ces marqueurs spécifiques que Joël Bonnemaison a nommés « géosymboles »⁷⁵. Ils correspondent le plus souvent à des espaces délimités, que ce soit des localités, des temples/sanctuaires (*per/hout*), des bois (*khet*)⁷⁶, déterminés par ce qui fait leur spécificité culturelle (notamment les fameux tabous)⁷⁷. Notons qu'en l'occurrence, d'une part, la distinction réel/idéal est nulle et non avenue⁷⁸ et, d'autre part, que tant les éléments « naturels » (les bois) que les « portions socialisées de l'espace » (localités, temples/sanctuaires) participent pleinement, dans l'énoncé étudié, de constructions sociales⁷⁹. Mais serait-ce là une façon de faire qui rappellerait une mise en discours inventoriale ? Il n'en est rien : ce qui est recherché n'est pas à l'évidence une appropriation des rites et des qualités constitutives de territoires « mémoriels ». Nous ne sommes pas en présence d'un catalogue de possibles territoriaux, sur le modèle des listes géographiques gravées sur les soubassements de temples, alignant des structures territoriales sur le mode de la multitude, de la profusion et d'une certaine « géographie »⁸⁰. Le

⁷⁴Rappelons que ce sont « les opérations de la deixis (...) [qui] relie l'espace construit dans le discours avec l'espace de ce même instant de communication », Claude Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentation de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Textes à l'appui - Histoire classique, Paris, La Découverte, 2006, p. 46.

⁷⁵Joël Bonnemaison, « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, 10.4, 1981, p. 256.

⁷⁶C'est dans l'acception de « bois, bosquet, forêt » et non de « (morceau de) bois » que ce terme est compris ; voir Pascal Vernus, « Le mot *št3w*, "branchages, bosquets, bois" », *Revue d'égyptologie*, 29, 1977, p. 188 et n. 84 (avec bibliographie).

⁷⁷Pour tous ces éléments, se reporter à l'étude de Victoria Altmann, *Die Kultfrevl des Seth*, *op. cit.*

⁷⁸Pour ce genre de « dichotomies (...) interdisant toute compréhension du social » et par suite le « rapport indissociable entre le social et le spatial », voir Joseph Morsel, « Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? Observations en guise de conclusion », *Hypothèses*, 9.1, 2006, p. 93-94.

⁷⁹*Ibid.*, p. 96.

⁸⁰Et ce, nonobstant le fait qu'elles aient eu, aient encore ou n'aient jamais eu une existence « tangible » au moment de leur inscription ; ce qui compte, c'est leur potentialité foisonnante. Sur ce processus créatif (reconfiguratif), John Baines, *Fecundity Figures. Egyptian personification and the iconology of a genre*, Chicago, Warminster, Bolchazy-Carducci, Aris & Phillips, 1985, p. 345-349. Mettre en balance le réinvestissement de ces listes dans des papyrus funéraires (« Livre des respirations fait par Isis à son frère Osiris »), François-René Herbin, « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du *Livre des respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *Revue d'égyptologie*, 50, 1999, p. 150-154 ; voir aussi Joachim Fr. Quack,

rédacteur opère une sélection patente et la configure d'une manière inédite. Cette spécificité proprement géographique mise en exergue par l'auteur, résulte d'une « re-présentation en acte » ou « imagination poïétique » telle qu'énoncée par Mario Bédard⁸¹ ; ce qui est à l'œuvre, c'est bien le déploiement de l'esprit de l'auteur qui crée, en maniant les variantes discursives/mythologiques, un énoncé totalement original, lui-même, au fond, variante rituelle. La part géosymbolique investie ici est aussi originale, en ce sens que partant de la mention de sites induisant d'une certaine manière leur territoire afférent (ce que peuvent très bien représenter les *gesou-perou*)⁸², c'est en définitive une structure réticulaire, et non les sites eux-mêmes, qui est privilégiée par l'entremise du cheminement du dieu Seth, divinité des espaces répulsifs (plutôt que vides), les déserts. Il est notable que ce soit dans l'unité 10 (*Urk.* VI, 17, 17), précédant la « visite » malfaisante de Seth aux marqueurs territoriaux (unité 11), que soit introduite l'expression désignant la part territoriale héritée par Seth : *decherout*, « les rouges », autrement dit les déserts. Ses pérégrinations malveillantes l'amène à « dessiner » un réseau hodologique. Si l'on prenait le temps de dresser une carte de flux, à la manière des géographes, il apparaîtrait une focalisation des trajets au niveau de deux nœuds principaux : Héliopolis (environ 10 passages) et Mendès (environ 6 passages), puis suivraient Saqqarah, Babylone, Boubastis et Saft el-Henneh totalisant environ 4 passages chacune, Kom el-Hisn environ 3 passages, Memphis, Saïs et Bousiris 2 passages. On notera que le parcours débute à Memphis pour s'achever à Kom el-Hisn⁸³. Les territoires concernés par ce mouvement ne s'avoisinent pas forcément (l'écart entre deux points peut être de l'ordre de 15 à 110 km environ). Le

« Geographie als Struktur in Literatur und Religion », in Faried Adrom, Katrin Schlüter, Arnulf Schlüter (ed.), *Altägyptische Weltansichten. Akten des symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens vom 12.-14. Mai 2006 in München, Ägypten und Altes Testament*, 68, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, p. 141-154.

⁸¹Mario Bédard, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *Cahiers de Géographie du Québec*, 46.127, 2002, p. 68-69.

⁸²Voir ainsi « l'appropriation d'un point, c'est-à-dire d'un lieu, présenté comme central, [valant] appropriation de l'ensemble » et « l'appropriation d'un territoire à partir d'un seul point, autour duquel peut se concentrer l'essentiel de l'énergie d'appropriation » que discute Joseph Morsel, « Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? », art. cit., p. 97 et n. 20. Pour le lieu symbolique comme figure privilégiée du territoire, qui « donne à voir le territoire », Bernard Debarbieux, « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'Espace géographique*, 24.2, 1995, p. 107-108.

⁸³Le nombre de passages est une estimation, car certains toponymes peuvent prétendre à plusieurs localisations.

bilan des trajets permet ainsi d'établir une hiérarchisation, sans qu'il soit possible de parler d'articulation non aléatoire⁸⁴. Il est quand même remarquable qu'une entité divine en charge des espaces répulsifs/vides (déshumanisé du point de vue égyptien) se trouve être chargée par l'auteur de faire le lien entre les différents territoires traversés. Bien que figure éminente de l'Autre, cause de désordre (dans des points territoriaux fixes plus ou moins éloignés les uns des autres), Seth n'en est pas moins celui qui organise, par son mouvement non linéaire, un réseau⁸⁵. Ce qui est énoncé est un possible. Indiscutablement, ce n'est pas le choix d'une simple juxtaposition de lieux, ni de leur seule fixité ponctuelle, mais celui d'une manière de territoire circulatoire ou hodologique prenant appui sur ceux-ci, tout en les « animant », puisque c'est de cette façon qu'est révélée leur caractéristique ; c'est là un des ressorts essentiels – si ce n'est le ressort essentiel – de l'énoncé sur le mode de la transgression spatiale, et ce, alors même que d'autres possibilités énonciatives étaient envisageables (par exemple, éviter d'évoquer la maltraitance dont sont victimes les différents territoires⁸⁶). En suivant une fois de plus Joël Bonnemaïson, nous sommes invités à lire la création d'un territoire non comme frontière (la mise en scène du Seth « Autre » aurait pu y concourir), mais comme lien ; ce n'est pas non plus l'appropriation qui compte avant tout, mais un espace d'identification cristallisé au bénéfice du négatif séthien, le vide (désertique)⁸⁷... Disons-le, il « désenclave » des territoires caractérisés par leur contenu religieux varié ; *a priori* « clôturés », le cheminement séthien en vient à les révéler « en réseau ». C'est en quelque sorte l'instabilité qui

⁸⁴Joseph Morsel, « Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? », art. cit., p. 99.

⁸⁵Voir le traitement du passage *Urk.* VI, 15, 1-17, 6 rattaché à une catégorie de « Nichtlineare Aufzählungen » par Joachim Fr. Quack, « Geographie als Struktur in Literatur und Religion », art. cit., p. 141 et également les p. 141-153 pour les « Lineare geographische Abfolgen ».

⁸⁶Ainsi l'abstention de raconter les crimes de Seth, afin d'éviter que par leur mention ils ne se reproduisent. Il est toutefois frappant de constater que dans ce texte censé neutraliser Seth, il y a bien insistance sur les agressions infligées aux localités/territoires du Delta ; ce type de mention peut-être mis en œuvre dans certains écrits, mais dans le cadre de l'emploi « paradoxal » de la menace à l'encontre de la divinité dont l'assistance est exigée. Sur tout cela, voir la synthèse de Laurent Coulon, « Osiris chez Hérodote », in Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Joanna, Flore Kimmel-Clauzet (ed.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 51, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2013, p. 174-177.

⁸⁷Joël Bonnemaïson, « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? », in Joël Bonnemaïson, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois (ed.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, Orstom, 1997, p. 3.

les justifie⁸⁸. Une territorialisation est ici à l'œuvre : le récit et les formes discursives qui le façonnent, tout comme le territoire, « renvoient, hors du texte, au monde des représentations et à la situation sociale et institutionnelle de l'énonciateur »⁸⁹ ou autrement formulé, cela correspond à « la relation sociale et culturelle qu'un groupe entretient avec la trame de lieux et d'itinéraires qui constituent son territoire, [et non à] la référence aux concepts habituels d'appropriation biologique et de frontière »⁹⁰. Contre toute attente, le schéma directeur de l'énoncé rituel n'est pas celui de l'espace frontalier (frontières des localités et de leur territoire culturel, de l'Égypte à protéger de l'étranger), mais bien plutôt celui d'une production territoriale et d'un fondement social réticulés, où le cheminement, la mobilité, est le maître mot⁹¹. Le traitement pragmatique de la situation de crise (emploi de la 2sg. puis de la 1sg., *hic et nunc*, négation d'existence) annihile l'entité ayant permis de « valider » ce que l'on peut appeler un polycentrisme culturel. L'énoncé rituel en vient donc, après l'avoir intégré dans sa mise en discours, à nier tout mouvement et

⁸⁸ Ce mécanisme est configuré sous d'autres formes par d'autres cultures ; ainsi le cas mélanésien étudié par Joël Bonnemaïson, *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre I, Gens de pirogue et gens de la terre*, Paris, Orstom, 1996, p. 435.

⁸⁹ Claude Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, *op. cit.*, p. 100.

⁹⁰ Joël Bonnemaïson, « Voyage autour du territoire », art. cit., p. 253-254 (p. 254 pour la citation). La partie consacrée à l'appropriation biologique nuance la notion de territoire clos et rejoint la critique de Joseph Morsel (« Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? », art. cit., p. 92-96) qui revient, à la suite de Gaëtan Desmarais (« Projection ou émergence : la structuration géographique de l'établissement bororo », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 12, 1992, p. 189-215), sur l'historiographie des positions épistémologiques relatives à l'espace, notamment les pratiques historiennes projetant « le social » sur un écran naturel préexistant à celui-ci ; ce même auteur poursuit la réflexion, avec mise en pratique méthodologique, dans Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel, Dieter Scheler, « La construction processionnelle de l'espace communautaire », in Didier Boisseuil *et al.* (ed.), *Écritures de l'espace social. Mélanges d'histoire médiévale offerts à Monique Bourin*, Histoire ancienne et médiévale, 101, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 143-144.

⁹¹ Voir *supra* la notion de « territoire circulatoire ». Prendre en compte la notion de territorialité définie par Xavier Piolle : elle est « le produit à la fois d'un ancrage et de la mobilité et qui se situe sur un gradient qui va de la territorialité sédentaire (dont l'ancrage est souvent subi et attaché à un référentiel territorial unique, commun et continu) à la territorialité nomade (pouvant se libérer des contraintes du déplacement et multiplier les référentiels territoriaux au sein d'un système réticulaire qui permet de les associer) », ainsi résumée dans Xavier Arnauld de Sartre, Laurent Gagnol, « Les échelles des territorialités », *Géographie et cultures*, 81, 2013, p. 2, § 5 (en ligne : <http://gc.revues.org/89>, consulté en août 2015).

fige ainsi l'espace dans un ensemble territorial sur lequel la souveraineté d'Osiris et de son successeur doit s'exercer.

Cette revendication d'ordre (retour au partage commandé par Rê et fixation des référentiels territoriaux) est renvoyée dans l'espace correspondant à l'instant de communication⁹². L'énoncé a vocation à intégrer l'espace supra-humain. Il est placé par l'action conclusive de Nout dans un ici dont la territorialisation englobante a déjà été soulignée. L'énoncé est ainsi constitué d'un récit exposant une mise en réseau territoriale négative (*Urk.* VI, 19, 10-25, 2), alors que le traitement brisant cette mise en réseau est énoncé au moyen de la narration, à intervalles réguliers au sein de l'énoncé (cf. séquençage *supra*). Il y a finalement deux « mondes possibles » créés dans l'énoncé rituel ; si l'un renvoie à un ordre supra-humain, l'autre aura de grandes chances de renvoyer, parallèlement, à un « désordre » bien terrestre. Cet énoncé est destiné à l'au-delà. Le fait de l'écrire sur un objet funéraire amené à être mis en terre confirme l'intention. À partir de l'époque ptolémaïque, la pratique connaîtra des développements clairement explicités, avec des consignes écrites sur certains papyrus enjoignant de les faire pénétrer (*âq*) dans le « domaine-du-dieu » (*cheryt-netjer*), c'est-à-dire l'au-delà (la nécropole)⁹³.

La focalisation sur cet événement énonciatif, objet d'étude autonome, notamment dans ce qui fait sa singularité, a donc mécaniquement déplacé le curseur de l'analyse, non pas vers le « mythe osirien » (le thème initial de la mise en discours est le problème de l'héritage de la terre d'Égypte), mais vers des éléments géographiques propres à la territorialisation, constituant le nœud de l'énoncé, et qui permettent, dans une certaine mesure, de s'extraire d'une « lecture traditionnelle », finalement fonctionnaliste⁹⁴, ainsi par exemple le prétexte du besoin de sécurité⁹⁵. La

⁹² Voir *supra* et n. 74.

⁹³ Jean-Claude Goyon, *Le papyrus du Louvre N. 3279*, Bibliothèque d'étude, 42, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1966, p. 83-85 ; les papyrus seront aussi agrégés aux momies mêmes de leurs propriétaires, François-René Herbin, *Books of Breathing and Related Texts*, Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum, 4, Londres, British Museum Press, 2008, p. 2-3 (mentions écrites de positionnement).

⁹⁴ Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel, Dieter Scheler, « La construction processionnelle de l'espace communautaire », art. cit., p. 144.

⁹⁵ Voir, parmi bien d'autres, l'explication du rituel « renverser Seth et ses acolytes » par Georges Posener, « Philologie et archéologie égyptiennes », *Annuaire du Collège de France*, 75, 1975, p. 406-408. On pourra lire la préconisation de Joachim Quack selon qui il faut se garder de considérer les objets destinés à intégrer la tombe comme des éléments voués à assurer la simple survie dans l'au-delà, Joachim Fr. Quack, « Grab und Grabausstattung im späten Ägypten », in Angelika Berlejung, Bernd Janowski (ed.), *Tod und Jenseits im*

tentative de mise en exergue des mécanismes œuvrant à la singularisation de cette création a conduit à critiquer l'opinion selon laquelle ces « objets » veilleraient, par essence, à la réitération identique de tel mythe et, par ricochet, de tel Esprit égyptien⁹⁶. Pleinement poïétiques, ces discours religieux sont actes religieux⁹⁷. Ils sont issus d'une élaboration ou performance scripturale des possibles. C'est ce qu'annonce, dans le titre d'un des rituels des *Urkunden* VI, l'emploi du terme indigène *secheta* examiné au début de cette étude⁹⁸. Il pourrait être avancé que ce rituel n'est donc pas tant de l'ordre du faire – moins une réalisation concrète du rituel décrit qu'une présentification destinée à l'au-delà⁹⁹ –, mais de l'ordre de l'écrire et, dans la mouvance de la performativité, du dire comme source concomitante de l'écrire, source de la production novatrice d'une telle composition¹⁰⁰.

alten Israel und in seiner Umwelt, Forschungen zum Alten Testament, 64, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 598

⁹⁶ Gérard Lenclud, « La perspective fonctionnaliste », in Philippe Descola *et al.* (ed.), *Les Idées de l'anthropologie*, Anthropologie au présent, Paris, Colin, 1988, p. 109. *Contra* l'idée de « function of cultural text » développée par Jan Assmann, « Cultural and Literary Texts », in Gerald Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature*, Lingua Aegyptia. Studia Monographica, 2, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1999, p. 1-15.

⁹⁷ Claudine Leduc, « Sur la “nature véritable” du mythe en Grèce ancienne (Notes critiques) », *Revue de l'histoire des religions*, 221.4, 2004, p. 497-498.

⁹⁸ Il faut ajouter que *secheta* est une forme causative (ou plus précisément factitive) de *cheta* (ajout du préfixe causatif *s-*); l'agent fait advenir une situation, en l'occurrence une potentialité.

⁹⁹ Sylvie Donnat Beauquier, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Horos, Grenoble, Millon, 2014, p. 221-234.

¹⁰⁰ En guise de coda résumant le positionnement épistémologique recherché dans cet exposé, nous ferons notre le « mode de prise en compte du matériau documentaire » proposé par Joseph Morsel : « une approche inquiète, attentive moins à ce qu'il [= le matériau documentaire] semble dire (c'est-à-dire à ce que nous pensons comprendre, qui repose sur un sentiment de familiarité) qu'à ce qu'il ne dit plus – à commencer par les raisons mêmes de son existence : non pas *pourquoi* il a été réalisé (ce qui risque de conduire à une explication finaliste ou étroitement causale – la *causa scribendi*) mais comment il se fait qu'il a été réalisé (ce qui pose en premier lieu la question du sens que revêt, dans cette société, la mobilisation du système technique graphique). » Par « système technique graphique », l'auteur conçoit « tant la disposition des supports que les techniques de traçage ou de figuration. » (Joseph Morsel, « Traces ? Quelles traces ? Réflexions pour une histoire non passiste », *Revue historique*, 680.4, 2016, p. 862 et n. 136).

Bibliographie

- ALTMANN (Victoria), *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)*, Studien zur spätägyptischen Religion, 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010.
- ANGENOT (Valérie), « Le texte en écriture rétrograde de la tombe de Sennefer et les scribes “montrant du doigt”. – Étude sur les vectorialités – », in Eugène Warmenbol, Valérie Angenot (ed.), *Thèbes aux 101 portes. Mélanges à la mémoire de Roland Tefnin*, Monumenta Aegyptiaca, 12, série IMAGO, 3, Turnhout, Brepols, 2010, p. 11-25.
- ARNAULD DE SARTRE (Xavier), GAGNOL (Laurent), « Les échelles des territorialités », *Géographie et cultures*, 81, 2013 (en ligne : <http://gc.revues.org/89>).
- ASSMANN (Jan), « Cultural and Literary Texts », in Gerald Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature*, Lingua Aegyptia. Studia Monographica, 2, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 1999, p. 1-15.
- ASSMANN (Jan), *Ägyptische Geheimnisse*, Munich, Fink, 2004.
- ASSMANN (Jan), *Religion and Cultural Memory*, Cultural Memory in the Present, Stanford, Stanford University, [2000] 2006.
- BACKES (Burkhard), « Three funerary papyri from Thebes: new evidence on scribal and funerary practice in the Late Period », in Neal Spencer, Elisabeth O’Connell, Liam McNamara (ed.), *The Book of the Dead. Recent research and new perspectives*, British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, 15, Londres, British Museum, 2010, p. 1-21.
- BACKES (Burkhard), « Zur Anwendung der Textkritik in der Ägyptologie. Ziele, Grenzen und Akzeptanz », in Alexandra Verbovsek, Burkhard Backes, Catherine Jones (ed.), *Methodik und Didaktik in der Ägyptologie. Herausforderungen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmenwechsels in den Altertumswissenschaften*, Ägyptologie und Kulturwissenschaft, 4, Munich, Fink, 2011, p. 451-479.
- BACKES (Burkhard), « Gedanken zu Kategorien und Funktionspotentialen funerärer Ritualpapyri », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18-21 July 2012*, Studien zur spätägyptischen Religion, 14, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 15-35.

- BACKES (Burkhard), *Der «Papyrus Schmitt» (Berlin P.3057). Ein funeräres Ritualbuch der ägyptischen Spätzeit*. 1, Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin, 4.1, Berlin, Boston, De Gruyter, 2016.
- BAINES (John), *Fecundity Figures. Egyptian personification and the iconology of a genre*, Chicago, Warminster, Bolchazy-Carducci, Aris & Phillips, 1985.
- BAINES (John), « Myth and Literature », in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, Probleme der Ägyptologie, 10, Leyde, Brill, 1996, p. 361-377.
- BARONI (Raphaël), « Le récit dans l'image : séquence, intrigue et configuration », *Image [&] Narrative*, 12.1, 2011, p. 272-294.
- BÁRTA (Winfried), « Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *hprw* », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 109.1, 1982, p. 81-86.
- BÉDARD (Mario), « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *Cahiers de Géographie du Québec*, 46.127, 2002, p. 49-74.
- BICKEL (Susanne), *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Orbis Biblicus et Orientalis, 134, Fribourg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- BILLING (Nils), *Nut. The Goddess of Life in Text and Iconography*, Uppsala Studies in Egyptology, 5, Uppsala, Akademitryck, 2002.
- BLOCH (Maurice E.F.), *How We Think They Think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy*, Boulder, Westview, 1998.
- BONNEMAISON (Joël), « Voyage autour du territoire », *L'Espace géographique*, 10.4, 1981, p. 249-262.
- BONNEMAISON (Joël), *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle - Livre I. Gens de pirogue et gens de la terre*, Paris, Orstom, 1996.
- BONNEMAISON (Joël), « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? », in Joël Bonnemaïson, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois (ed.), *Le territoire, lien ou frontière ?*, Paris, Orstom, 1997, p. 1-4.
- BRAUN (Nadja S.), « Narrative », in Melinda K. Hartwig (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015, p. 344-359.

- BROZE (Michèle), « Linguistique et théologie : l'opposition *sdm.f* / *sdm.n.f* dans le discours des divinités », *Chronique d'Égypte*, 88.175, 2013, p. 60-63.
- BUC (Philippe), *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Le Nœud gordien, Paris, Presses universitaires de France, [2001] 2003.
- BURKARD (Günter), « Spätzeitliche Osirisliturgien », in Manfred Görg, Günther Hölbl (ed.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Ägypten und Altes Testament, 44, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, p. 1-21.
- CALAME (Claude), « Évanescence du mythe et réalité des formes narratives », in Claude Calame (ed.), *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Religions en perspective, 4, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 7-17.
- CALAME (Claude), *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentation de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Textes à l'appui - Histoire classique, Paris, La Découverte, 2006.
- CALAME (Claude), *Mythe et Histoire dans l'Antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Vérité des mythes, Paris, Les Belles Lettres, [1996] 2011.
- CALAME (Claude), *Qu'est-ce que la mythologie grecque ?*, Folio essais, Paris, Gallimard, 2015.
- CHESHIRE (Wendy), « Demotic Writings of "Tebtynis" », *Enchoria*, 14, 1986, p. 31-42.
- COULON (Laurent), « Osiris chez Hérodote », in Laurent Coulon, Pascale Giovannelli-Joanna, Flore Kimmel-Clauzet (ed.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'Enquête d'Hérodote*, Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique, 51, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 2013, p. 167-190.
- DEBARBIEUX (Bernard), « Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique », *L'Espace géographique*, 24.2, 1995, p. 97-112.
- DELTEIL (Gérard), « Rites, lieux de mémoire », *Études Théologiques et Religieuses*, 70.2, 1995, p. 229-239.
- DERCHAIN (Philippe), « Un manuel de géographie liturgique à Edfou », *Chronique d'Égypte*, 37.73, 1962, p. 31-65.

- DESMARAIS (Gaëtan), « Projection ou émergence : la structuration géographique de l'établissement bororo », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 12, 1992, p. 189-215.
- DIELEMAN (Jacco), BACKES (Burkhard), « Current Trends in the Study of Liturgical Papyri », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW), 6 May 2011, and Freudenstadt, 18-21 July 2012*, Studien zur spätägyptischen Religion, 14, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 1-13.
- DONNAT BEAUQUIER (Sylvie), *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Horos, Grenoble, Jérôme Millon, 2014.
- DUVAL (Frédéric), « Introduction », in Frédéric Duval (ed.), *Pratiques philologiques en Europe*, Études et rencontres de l'École des chartes, 21, Paris, École des chartes, 2006, p. 5-20.
- FEDER (Frank), « Egyptian Mortuary Liturgies in the Papyri of the Ptolemaic Period », in Panagiotis Kousoulis, Nikolaos Lazaridis (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes 22-29 May 2008*. 1, Orientalia Lovaniensia Analecta, 241, Louvain, Peeters, 2015, p. 1083-1091.
- FIEDLER (Norman), *Sprüche gegen Seth. Bemerkungen zu drei späten Tempelritualen*, thèse de la Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, 2011, (en ligne : http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/13643/1/Fiedler_Seth_final.pdf).
- FINNESTAD (Ragnhild B.), « Egyptian Thought About Life as a Problem of Translation », in Gertie Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas, 20, Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1989, p. 29-40.
- FRANSEN (Paul J.), « The Menstrual "Taboo" in Ancient Egypt », *Journal of Near Eastern Studies*, 66.2, 2007, p. 81-105.
- GEE (John), « Execration Rituals in Various Temples », in Monika Dolińska, Horst Beinlich (ed.), 8. *Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between temples, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen*, 3.3, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 67-80.
- GOYON (Jean-Claude), *Le papyrus du Louvre N. 3279*, Bibliothèque d'étude, 42, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1966.
- GOYON (Jean-Claude), « La littérature funéraire tardive », in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Cent cinquante années de recherche, 1822-*

- 1972, Bibliothèque d'étude, 64.3, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1974, p. 73-81.
- GRENIER (Jean-Claude), *L'Osiris ANTINOOS*, Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne », 1, Montpellier, Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2008.
- HAYS (Harold M.), *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition*. 1, Probleme der Ägyptologie, 31.1, Leyde, Boston, Brill, 2012.
- HERBIN (François-René), *Le Livre de parcourir l'éternité*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 58, Louvain, Peeters, 1994.
- HERBIN (François-René), « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du *Livre des respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166) », *Revue d'égyptologie*, 50, 1999, p. 149-223.
- HERBIN (François-René), *Books of Breathing and Related Texts*, Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum, 4, Londres, British Museum Press, 2008.
- JANSEN-WINKELN (Karl), *Inschriften der Spätzeit IV. Die 26. Dynastie*. 1, Wiesbaden, Harrassowitz, 2014.
- JØRGENSEN (Jens Bl.), *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of the Delta and related texts*, thèse de la Faculty of Humanities, University of Copenhagen, 2013 (en ligne : http://curis.ku.dk/ws/files/107265977/Ph.d._2014_J_rgensen.pdf).
- KEES (Hermann), « Die ägyptische Literatur », in Bertold Spuler (ed.), *Handbuch der Orientalistik I. Ägyptologie 2. Literatur*, Leyde, Brill, 1952, p. 3-21.
- KITCHEN (Kenneth A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. 3, Oxford, Blackwell, 1980.
- KOENIG (Ivan), « Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el-Médineh 40) », *Revue d'égyptologie*, 33, 1981, p. 29-37.
- KRUCHTEN (Jean-Marie), *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II*, Monographies Reine Élisabeth, 5, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1986.
- KUCHENBUCH (Ludolf), MORSEL (Joseph), SCHELER (Dieter), « La construction processionnelle de l'espace communautaire », in Didier Boisseuil et al. (ed.), *Écritures de l'espace social. Mélanges d'histoire médiévale offerts à*

- Monique Bourin, *Histoire ancienne et médiévale*, 101, Paris, Publications de la Sorbonne, 2010, p. 139-182.
- LEDUC (Claudine), « Sur la “nature véritable” du mythe en Grèce ancienne (Notes critiques) », *Revue de l'histoire des religions*, 221.4, 2004, p. 475-500.
- LEITZ (Christian) (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*. 6, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 115, Louvain, Peeters, 2002.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, [1958] 1996.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *L'homme nu. Mythologiques 4*, Paris, Plon, [1971] 2009.
- LENCLUD (Gérard), « La perspective fonctionnaliste », in Philippe Descola et al. (ed.), *Les Idées de l'anthropologie*, *Anthropologie au présent*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 61-116.
- LIEVEN (Alexandra von), *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, Carsten Niebuhr Institute Publications, 31, Copenhagen, Museum Tusulanum, 2007.
- LIMME (Luc), « Un toponyme héliopolitain », in Paul Naster, Herman De Meulenaere, Jan Quaegebeur (ed.), *Miscellanea in honorem Josephi Vergote*, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6-7, Louvain, Departement Oriëntalistiek, 1976, p. 373-379.
- LOPRIENO (Antonio), *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*, Paris, Cybele, 2001.
- MALAMOUD (Charles), « Remarque sur la notion de lieu dans le Veda », in Jean-Claude Carrière et al. (ed.), *Inde, Grèce ancienne. Regards croisés en anthropologie de l'espace. Actes du Colloque « Anthropologie indienne et représentations grecques et romaines de l'Inde »*, Besançon 4-5 décembre 1992, *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 148, Besançon, Université de Franche-Comté, 1995, p. 153-162.
- MARION (Philippe), « Les images racontent-elles ? Variations conclusives sur la narrativité iconique », *Recherches en communication*, 8, 1997, p. 129-148.
- MATHIEU (Bernard), « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 4, 2011, p. 137-158.
- MEEKS (Dimitri), *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie du Caire, 125, Le Caire, Institut français d'archéologie du Caire, 2006.

- MEEKS (Dimitri), FAVARD-MEEKS (Christine), *Les dieux égyptiens, La Vie quotidienne*, Paris, Hachette, [1993] 2007.
- MÖLLER (Georg), *Hieratische Paläographie*. 3, Leipzig, Hinrichs, 1909.
- MORENO GARCÍA (Juan C.), « From Dracula to Rostovtzeff or: The misadventures of economic history in early Egyptology », in Martin Fitzenreiter (ed.), *Das Ereignis. Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund*, Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie, 10, Londres, Golden House Publications, 2009, p. 175-198.
- MORSEL (Joseph), « Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? Observations en guise de conclusion », *Hypothèses*, 9.1, 2006, p. 89-104.
- MORSEL (Joseph), « Traces ? Quelles traces ? Réflexions pour une histoire non passiste », *Revue historique*, 680.4, 2016, p. 813-868.
- POSENER (Georges), « Philologie et archéologie égyptiennes », *Annuaire du Collège de France*, 75, 1975, p. 405-412.
- QUACK (Joachim Fr.), « Geographie als Struktur in Literatur und Religion », in Faried Adrom, Katrin Schlüter, Arnulf Schlüter (ed.), *Altägyptische Weltsichten. Akten des symposiums zur historischen Topographie und Toponymie Altägyptens vom 12.-14. Mai 2006 in München*, Ägypten und Altes Testament, 68, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, p. 131-157.
- QUACK (Joachim Fr.), « Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, 10, 2008, p. 5-29.
- QUACK (Joachim Fr.), « Grab und Grabausstattung im späten Ägypten », in Angelika Berlejung, Bernd Janowski (ed.), *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, Forschungen zum Alten Testament, 64, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 597-629.
- QUIRKE (Stephen), *Exploring Religion in Ancient Egypt*, Blackwell Ancient Religions, Chichester, Wiley-Blackwell, 2015.
- REDFORD (Donald B.), *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, The Society for the Study of Egyptian Antiquities Publications, 4, Mississauga, Benben Publications, 1986.
- ROEDER (Hubert), *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten*, Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens, 16, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, 1996.

- ROUTLEDGE (Carolyn D.), *Ancient Egyptian Ritual Practice in Light and Darkness*, thèse du Department of Near and Middle Eastern Civilizations, University of Toronto, 2001 (en ligne : <https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/15278/1/NQ59038.pdf>).
- SCHOTT (Siegfried), *Urkunden mythologischen Inhalts*, *Urkunden des Ägyptischen Altertums*, 6, Leipzig, Hinrichs, 1929.
- SCHOTT (Siegfried), *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 5, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Steiner, 1954.
- SERVAJEAN (Frédéric), *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité. XVIII^e-XX^e dynasties*, *Bibliothèque d'étude*, 137, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 2004.
- SIKORA (Uwe), « Amunnacht, Sohn des Ipuy als Autor der *Lehre des Amunnacht*: ein Artefakt ägyptologischer Beschreibungspraxis », in Gregor Neunert et al. (ed.), *Text: Wissen - Wirkung - Wahrnehmung. Beiträge des vierten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 4)*, 29.11. bis 1.12.2013, *Göttinger Orientforschungen IV. Ägypten*, 59, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 191-207.
- SIMPSON (Robert S.), « Retrograde Writing in Ancient Egyptian Inscriptions », in Richard Jasnow, Ghislaine Widmer (ed.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*, *Material and Visual Culture of Ancient Egypt*, 2, Atlanta, Lockwood, 2017, p. 337-345.
- SMITH (Mark), *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, Oxford University, 2009.
- SMITH (Mark), « The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE », in Ladislav Bareš, Filip Coppens, Květa Smoláriková (ed.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an international conference, Prague, September 1-4, 2009*, Prague, Czech Institute of Egyptology, 2010, p. 396-430.
- SMITH (Mark), « Whose Ritual? Osirian Texts and Texts Written for the Deceased in P. BM EA 10209: A Case Study », in Burkhard Backes, Jacco Dieleman (ed.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt. Proceedings of the colloquiums at New York (ISAW)*,

- 6 May 2011, and *Freudenstadt*, 18-21 July 2012, *Studien zur spätägyptischen Religion*, 14, Wiesbaden, Harrassowitz, 2015, p. 161-177.
- STADLER (Martin A.), « Thot und Skarabäus (Papyrus Wien D 6318) », in Richard Jasnow, Ghislaine Widmer (ed.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*, Material and Visual Culture of Ancient Egypt, 2, Atlanta, Lockwood, 2017, p. 347-362.
- TALLET (Gaëlle), « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », in Danielle Auger, Charles Delattre (ed.), *Mythe, imaginaire, fiction*, Paris, Presses universitaires de Paris, 2006, p. 399-425.
- VERHOEVEN (Ursula), *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 99, Louvain, Peeters, 2001.
- VERNUS (Pascal), « Le mot štzw, “branchages, bosquets, bois” », *Revue d'égyptologie*, 29, 1977, p. 179-193.
- VERNUS (Pascal), « Observations sur la prédication de classe (“Nominal Predicate”) », *Lingua Aegyptia*, 4, 1994, p. 325-348.
- VERNUS (Pascal), « Les jachères du démiurge et la souveraineté du pharaon : sur le concept d’“empire” », *Revue d'égyptologie*, 62, 2011, p. 175-197.
- VOLOKHINE (Youri), « À propos de la construction d’un débat sur les mythes égyptiens », in Daniel Barbu et al. (ed.), *Le savoir des religions. Fragments d'historiographie religieuse*, Gollion, Infolio, 2014, p. 471-498.
- WAITKUS (Wolfgang), « Die Geburt des Harsomtus aus der Blüte: zur Bedeutung und Funktion einiger Kultgegenstände des Tempels von Dendera », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 30, 2002, p. 373-394.
- WARNIER (Jean-Pierre), « Le corps du litige en anthropologie », in Dominique Memmi, Dominique Guillo, Olivier Martin (ed.), *La tentation du corps*, Cas de figure, 9, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2009, p. 171-197.
- WILLEMS (Harco), *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 70, Louvain, Peeters, 1996.
- WILLEMS (Harco), « The Method of “Sequencing” in Analyzing Egyptian Funerary Texts. The Example of Coffin Texts Spells 283 and 296 », in Susanne Bickel, Lucía Díaz-Iglesias (ed.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature*, *Orientalia Lovaniensia Analecta*, 257, Louvain, Paris, Bristol, Peeters, 2017, p. 599-619.

- WÜTHRICH (Annick), *Éléments de théologie thébaine: les chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, Studien zum Altägyptischen Totenbuch, 16, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010.
- YOYOTTE (Jean), « Contribution à l'histoire du chapitre 162 du Livre des Morts », *Revue d'égyptologie*, 29, 1977, p. 194-202.
- ZEIDLER (Jürgen), « Zur Frage der Spärentstehung des Mythos in Ägypten », *Göttinger Miszellen*, 132, 1993, p. 85-109.

