MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 104 (2004), p. 191-205

Sylvie Donnat

Le Dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Le *Dialogue d'un homme avec son* ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages

Sylvie DONNAT

CONNU par une seule version sur papyrus, le *Dialogue d'un homme avec son* ba [1] occupe, en raison d'un propos en apparence subversif, une place singulière dans la littérature égyptologique. La perte de la section introductive [2] et l'identité inattendue d'un des deux protagonistes accentuent le caractère énigmatique d'une composition qui appartient pourtant à la littérature sapientiale [3]. Le texte met en scène la confrontation d'un homme et de son *ba* en présence d'un auditoire. L'homme se lamente sur la perte des valeurs et voit dans l'accomplissement des rites funéraires le dernier refuge de la solidarité, valeur fondatrice de la société largement ignorée, selon lui, de ses contemporains [4]. Il fait ainsi l'apologie de la mort, ou plutôt de son traitement traditionnel (l'enterrement et le culte), dépeint comme l'archétype d'une solidarité sociale nécessaire à tous les niveaux. Si l'homme est par ses paroles le digne représentant du sage égyptien [5], le *ba*, son interlocuteur, est, quant à lui, curieusement, le reflet de cette société en crise et récupère le discours de ceux qui sont la cause de son désespoir : il ne croit pas, affirme-t-il, à l'utilité des rites funéraires et développe, pour servir sa thèse, des thèmes que l'on retrouve dans les chants du harpiste du Nouvel Empire [6]. La confrontation se

Je tiens à remercier ici L. Coulon pour ses remarques et conseils qui ont permis d'améliorer de manière significative ce texte, ainsi qu'I. Régen pour sa relecture attentive et ses suggestions judicieuses.

1 P. Berlin 3024. À la bibliographie citée par B. MATHIEU, « Le dialogue d'un homme avec son âme », *Égypte. Afrique et Orient* 19, 2000, p. 36, on ajoutera K. LOHMANN, « Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba », *SAK* 25, 1998, p. 207-236 ; R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Londres, New York, 2002, p. 72-73 et p. 216-226 (avec réf.) ; *id.*, « The Missing Beginning of "The Dialogue of a Man and His Ba" : P. Amherst III and the History of the "Berlin Library" », *ZÄS* 130, 2003, p. 120-133, pl. XXX-XXXI ; R.B. PARKINSON, P. USICK, « A Note on the "Berlin Library" and The British Museum » *GöttMisz* 197, 2003, p. 93-94 ; V.A. TOBIN, dans W.K. Simpson (éd.), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Le Caire, 2003, p. 178-187 ; G. BURKARD, H.J. THISSEN, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I. Altes und Mittleres Reich*, Münster, Hambourg, Londres, 2003, p. 148-154.

2 Voir R.B. PARKINSON, *ZÄS* 130, p. 120-133, pl. XXX-XXXI, pour l'identification de nouveaux fragments du début perdu du texte (P. Amherst III).

3 J. ASSMANN, « Cultural and Literary Texts », dans G. Moers (éd.), *Definitely : Egyptian Literature. Proceedings of the Symposion "Ancient Egyptian Literature : History and Forms", Los Angeles, March 24-26, 1995, LingAeg Stud. Mon.* 2, Göttingen, 1999, p. 9.

4 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 22.

5 *Ibid.*, p. 18 ; R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 216.

6 *Id.*, « Images of Death : Interpreting the "Dialogue between a Man and his *Ba*" », dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Turin, 1st-8th September 1991, Abstracts Papers*, Turin, 1991, p. 318-319 ; *id.*, « The Dream and The Knot. Contextualizing Middle Kingdom Literature », dans G. Moers (éd.), *op. cit.*, p. 67-68.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

termine néanmoins par la victoire des valeurs traditionnelles, le *ba* se ralliant subitement et contre toute attente au point de vue de l'homme.

Diverses interprétations de cette œuvre ont été proposées. Certaines mettent l'accent sur la portée philosophique d'un texte compris comme l'expression d'un monologue intérieur [7] traitant de la question du suicide [8] ou sur la coexistence, dans l'Égypte ancienne, de deux conceptions funéraires opposées [9]. D'autres considèrent le texte comme le témoignage de l'émergence d'une nouvelle croyance posthume, plus individuelle et centrée sur la figure du *ba* [10]. D'autres encore privilégient l'approche littéraire et trouvent dans l'esthétique la finalité première de la composition [11]. Aussi intéressantes que soient toutes ces lectures, elles ne permettent pas de comprendre pleinement un texte qui conserve toujours d'importantes parts d'ombre. Une avancée notable a cependant été faite par B. Mathieu. S'attachant à restituer le cadre narratif de l'œuvre [12], il propose de revenir sur l'hypothèse du débat intérieur et considère que la confrontation entre l'homme et son *ba*, même si elle rend compte d'un dialogue intérieur, est *fictivement* située dans l'au-delà, c'est-à-dire projetée, dans la fiction littéraire, après le décès de l'homme [13]. Cette lecture, brièvement envisagée par d'autres auteurs [14], a, en dépit des perspectives qu'elle ouvre, reçu de manière générale peu d'attention. Il est pourtant possible de corroborer et de prolonger cette interprétation en comparant l'œuvre avec le *spell* 38 des Textes des Sarcophages. À l'occasion d'une recherche portant sur les relations entre les vivants et les morts dans l'Égypte pharaonique à travers l'analyse de la documentation singulière que constituent les missives aux défunts [15], il est en effet apparu qu'une homologie pouvait être établie entre les situations respectivement décrites par le *Dialogue* et cette formule (TS [16] 38), qui traite des rapports du survivant à l'ancêtre dans un état d'esprit proche de celui des lettres aux morts, mais avec une mise en avant explicite de l'action du *ba* en ce contexte. Elle offre ainsi un éclairage intéressant sur cette entité complexe dont le rôle dans le *Dialogue* en tant qu'interlocuteur de l'homme est précisément reconnu comme un des éléments les plus problématiques de l'œuvre [17].

7 En dernier lieu, V.A. TOBIN, *op. cit.*, p. 178-179.

8 R.O. FAULKNER, « The Man who was Tired of Life », *JEA* 42, 1956, p. 21-40.

9 Pour un point sur la question, R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 216-217. Sur les différentes interprétations, voir aussi H. GOEDICKE, *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*, Baltimore, Londres, 1970, p. 8-10.

10 J. ASSMANN, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires. Quatre séminaires à l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses, 17-31 mai 1999*, Paris, 2000, p. 35 ; cf. dernièrement, A. LOPRIENO, « Drei Leben nach dem Tod. Wieviele Seelen hatten die alten Ägypter ? », dans H. Guksch, E. Hofmann, M. Bommas (éd.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, Munich, 2003, p. 210-211 et p. 220.

11 O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré avec son Âme. Une interprétation littéraire, CSEG* 1, Genève, 1991.

12 Voir la différenciation faite par J. ASSMANN, dans G. Moers (éd.), *op. cit.*, p. 3-4, entre textes religieux et textes littéraires, la compréhension des premiers passant par la reconstitution du contexte rituel, celle des seconds par celle du cadre narratif.

13 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 20-21. Pour des avis divergents, R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 219 (avec réf.).

14 C'est le cas de G. Fecht dans le cadre de son étude sur les *Admonitions*, comme le signalent J. ASSMANN, dans G. Moers (éd.), *op. cit.*, p. 4, n. 12, et R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 205, mais aussi de M. Pieper (*Die ägyptische Literatur*, Wildpark-Postdam, 1927, p. 26-30) selon lequel le récit du débat, situé dans l'autre monde, serait adressé, par le mort, aux dieux ou aux défunts, avant sa comparution devant le tribunal. Cette hypothèse a été sévèrement condamnée par R. WEILL, « Le livre du "désespéré". Le sens. L'intention et la composition littéraire de l'ouvrage », *BIFAO* 45, 1947, p. 102-103.

15 Cette recherche a été menée dans le cadre d'un doctorat (« La peur du mort. Nature et structure des relations entre les vivants et les morts dans l'Égypte pharaonique ») réalisé sous la direction du P[r] J.-Cl. Grenier et soutenu à l'université Paul-Valéry-Montpellier III en juillet 2003. Ce travail se prolonge aujourd'hui avec la préparation, en vue d'une publication, d'une étude sur les lettres aux morts. Sur cette documentation, voir les références citées *infra*, n. 73.

16 L'abréviation TS introduit le numéro d'une formule des Textes des Sarcophages.

17 Cette formule ne fait pas partie des textes retenus par W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024), MÄS* 18, Berlin, 1969, p. 68-86, dans sa discussion sur la notion de *ba*.

BIFAO 104 (2004), p. 191-205 Sylvie Donnat
Le Dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

1. Le cadre narratif

1.1. *L'homme et le* ba *devant le tribunal divin*

L'interprétation de B. Mathieu situant le *Dialogue* dans l'au-delà repose essentiellement sur trois arguments. Le premier tient à la nature de l'interlocuteur. L'homme ne s'adresse pas, comme on s'y attendrait dans le cadre de la mise en scène d'un dialogue intérieur, à son cœur-*jb* [18], mais à une instance mobile de la personnalité difficile à définir [19] : le *ba*. Or, « selon les textes traditionnels, l'émergence du *ba*, c'est-à-dire d'un être invisible doué de mobilité et séparé du corps, ne se produit qu'à l'instant du trépas [20] ». Le deuxième réside dans la présence d'un auditoire qui, si l'homme se projette effectivement, dans la fiction littéraire, après sa mort, est certainement le tribunal de l'au-delà [21]. Le début préservé du P. Berlin 3024 met en effet en avant la capacité à juger de cette assemblée (col. 1-3) ; et celle-ci est par la suite régulièrement prise à parti par l'homme, comme le prouve le recours occasionnel, pour parler du *ba*, au mode délocutif :

Mṯn bȝ=j ḥr th=j
Voyez, mon ba *m'égare* [22].

Les dieux du tribunal divin sont en outre explicitement invoqués par l'homme :

Wḏʿ wj Ḏḥwty ḥtp nṯr.w ḫsf Ḫnsw ḥr=j sš m mȝʿ.t sḏm Rʿ mdw=j sg wjȝ ḫsf Jsds ḥr=j m ʿ.t ḏsr[.t]
Juge-moi Thot, que les dieux soient satisfaits ! Que Khonsou me protège, le scribe de la justice, que Rê entende mes paroles, le chef (?) [23] *de la barque, qu'Isdès me protège dans la pièce sacrée* [24].

Mais l'hypothèse selon laquelle le débat se situe, dans la fiction littéraire, devant le tribunal divin est remarquablement accréditée par le rôle particulier que semble tenir le *ba* lors du jugement posthume et que B. Mathieu a mis en évidence en confrontant le *Dialogue*, la vignette du Livre des

18 Sur le cœur comme interlocuteur dans les textes littéraires, H. BRUNNER, *LÄ* II, 1977, col. 1164, *s. v.* Herz ; R.B. PARKINSON, « Individual and Society in Middle Kingdom Literature », dans A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature, History and Forms, ProblÄg* 10, Leyde, New York, Cologne, 1996, p. 145-146.

19 Pour un point sur les questions qui se posent quant à la nature du *ba*, A. DE JONG, « The Function of the Ba in Ancient Egyptian Anthropology », dans *Sesto Congresso Internationale di Egittologia. Atti, Torino, 1-8 settembre 1991*, vol. 2, Turin, 1993, p. 237-242.

20 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 20. Les mentions du *ba* hors des textes funéraires confirment le lien entre émergence du *ba* et décès ; L.V. ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC* 34, Chicago, 1968, p. 115-123. Comparer néanmoins avec J. ASSMANN, « A Dialogue between Self and Soul », dans A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa, (éd.), *Self, Soul & Body in Religious Experience, SHR* 78, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 385.

21 Voir R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 218-219, qui envisage les hypothèses de l'auditoire ou de la cour de justice. Comparer avec J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 388-390, qui ne situe pas le *Dialogue* devant le tribunal divin, mais considère la référence à ce tribunal comme une menace du *ba* d'en référer à une instance supérieure.

22 Col. 10. Traduction B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 23.

23 *Wb* IV, 320, 1 ; R.O. FAULKNER, *JEA* 42, p. 32, n. 21 ; V.A. TOBIN, « A Re-assessement of the Lebensmüde », *BiOr* 48/3-4, 1991, col. 346, n. 31 (*Wb* IV, 320, 3).

24 Col. 23-27. Traduction B. MATHIEU, *loc. cit.* Voir R. GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht in den Sargentexten, AgÄbh* 20, Wiesbaden, 1970, p. 80-81 et n. 470, p. 80. Cf. la liste des divinités qui composent le tribunal dans le chapitre 18 du Livre des Morts, H. WILLEMS, « Anubis as a Judge », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, vol. 1, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 728 (texte 6). Sur Khonsou dans les Textes des Sarcophages, B. ALTENMÜLLER, *Syncretismus in den Sargentexten, GOF* IV/7, Wiesbaden, 1975, p. 167-168 ; sur Isdès, *ibid.*, p. 241 et dernièrement, F.H. AZZA, « Der Gott Isdes », *ASAE* 75, 1999-2000, p. 11-15.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Morts d'Any illustrant la présence du *ba* lors de la pesée du cœur [25] et le chapitre 30B explicitant le rôle que l'entité devait y tenir :

Jw bɜ=f ʿḥʿ(=w) m mtr r=f [26]
(Thot) : son ba *(du mort) est là comme témoin* contre *lui.*

Tout se passe donc comme si, lors de la psychostasie, le cœur-*jb* devait jouer le rôle de témoin à décharge du mort, et le *ba* de témoin à charge [27]. Cette idée est du reste corroborée par d'autres documents. Une inscription, provenant vraisemblablement de la tombe memphite du scribe du trésor Ptahnéfer [28], met ainsi le *ba* du mort en relation avec les plateaux de la balance :

Jr wn(n) ɜḫ=tw ḥr jr(.t) mɜʿ.t jw bɜ=j r jr.t jr(y)-mḫɜ.t
Si c'est en pratiquant la maât *qu'on devient ɜḫ, alors mon* ba *sera le préposé à la balance.*

Or, le préposé à la balance, le plus souvent assimilé à Anubis [29], n'est autre que l'entité face à laquelle, toujours selon le chapitre 30B du Livre des Morts, le cœur-*jb* ne doit pas se montrer défavorable au défunt [30]. L'idée d'un *ba* devant s'opposer, lors du jugement posthume, au défunt est aussi présente dans un passage ajouté, dans certains papyrus de la XXI[e] dynastie et dans la recension saïte, au chapitre 1 du Livre des Morts [31] :

Sʿḥʿ bɜ=s r-ḫft-ḥr=s gm~n=tw wḏɜ r(ɔ)=s
Son ba *s'est dressé devant elle (la défunte)* [32]*, et on a trouvé que sa bouche était saine* [33].

Ainsi, selon une tradition manifestement bien attestée au Nouvel Empire, le *ba* devait remplir le rôle apparemment indispensable de contradicteur devant le tribunal. Or, c'est justement cette fonction que, toujours selon B. Mathieu [34], le *ba* du *Dialogue* se refuse à assumer, arguant de l'inutilité des rites funéraires.

N mdw bɜ=j ḥnʿ=j jw gr.t wr ʿbʿ
Mon ba *ne m'a même pas contesté. C'est vraiment dur, exagérément* [35].

25 Sur la présence du *ba* dans la psychostasie, Chr. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten, MÄS* 35, Munich, Berlin, 1976, p. 106-108. Sur ce passage du Livre des Morts d'Any, voir aussi, J.J. CLÈRE, « Un passage de la stèle du général Antef (Gyptothèque Ny Carlsberg, Copenhague) », *BIFAO* 30/2, 1931, p. 432.

26 *Wb* II,172,6. Interprétation différente chez R. ANTHES, « The Legal Aspect of the Instruction of Amenemhet », *JNES* 16, 1957, p. 178 et n. b.

27 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 21 : « Le *ba* serait censé *jouer le rôle* du contradicteur, tandis que le "cœur" (la conscience) doit ne pas témoigner contre son possesseur (…). »

28 H. GRAPOW, « Ägyptische Jenseitswünsche in Sprüchen ungewöhnlicher Fassung aus dem Neuen Reich », *ZÄS* 77, 1942, p. 65, 67 et p. 76-77 (texte D) ; J. JANÁK, « Journey to Resurrection. Chapter 105 of the Book of the Dead in the New Kingdom », *SAK* 31, 2003, p. 201.

29 *Loc. cit.*, qui renvoie à Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 154-157. Chr. LEITZ (éd.), *LÄGG* 1, *OLA* 110, Louvain, Paris, Dudley, MA, 2002, p. 395 [149].

30 H. GRAPOW, *op. cit.*, p. 76-77, n. b ; M. MALAISE, *Les scarabées de cœur dans l'Égypte ancienne avec un appendice sur les scarabées de cœur des Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, MRE* 4, Bruxelles, 1978, p. 20-21.

31 Cité par L.V. ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept*, p. 147, qui ne tire pas les mêmes conclusions sur le rôle du *ba*. Sur ce texte, A.W. SHORTER, *Catalogue of Egyptian Religious Papyri in the British Museum. Copies of the Book pr(t)-m-hrw from the XVIIIth to the XXIInd Dynasty*, Londres, 1938, p. 19 et p. 33 ; T.G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago, OIP* 82, Chicago, 1960, p. 70 (S6).

32 Sur ce terme dans le contexte du jugement posthume, J. ZANDEE, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, New York, 1977, p. 261 ; R. GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht*, p. 33 (*ʿḥʿ ; sʿḥʿ*) ; *supra*, le passage tiré du chapitre 125 du Livre des Morts d'Any.

33 Sur l'expression *r(ɔ) wḏɜ*, D. MEEKS, *AnLex* 3, 79.0813.

34 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 22.

35 Col. 5-6. Traduction, *ibid.*, p. 23.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le thème de la communication du défunt avec son *ba* est effectivement important dans la littérature funéraire et, dans le texte d'un sarcophage d'époque tardive où le mort exprime le désir que son *ba* rejoigne son corps pour converser avec lui [36], c'est cette même expression *mdw ḥnʿ* qui est employée et qui, en contexte juridique, revêt un sens adversatif bien connu [37].

1.2. *L'opposition mort/*ba *dans les textes funéraires*

L'idée d'une opposition, au moins transitoire, entre un défunt et son *ba* est une thématique bien présente dans la littérature funéraire. Si on suit l'interprétation de P.A. Piccione, on la retrouve notamment, au moins au Nouvel Empire, dans le motif du jeu-*senet* qui constitue un des processus d'acquisition du *ba* permettant au mort d'accéder à la justification, de communiquer avec le monde des vivants et de s'associer au destin de Rê dans sa barque [38]. Or, si les vivants sont parfois représentés jouant au *senet* contre le défunt dans un cadre rituel [39], l'adversaire que ce dernier doit en réalité affronter dans l'au-delà est autre. Il ne s'agit pas, comme il a été parfois avancé, du serpent Méhen qui est le patron du jeu, ni même des adversaires contre lesquels le défunt doit être justifié qui sont toujours désignés par le terme *ḫfty.w* et jamais par *sn.wj* (« partenaire »), mais, toujours selon P.A. Piccione, du *ba* lui-même :

(...) ḥtp bꜣ=f r-jmy.tw ḫꜣ.t=f ḥbʿ=f sn.t ḥnʿ=f
(...) que son ba *repose à l'intérieur de son corps, qu'il joue au* senet *avec lui* [40].

Cette interprétation est séduisante surtout en regard de la place prépondérante accordée, dans la littérature funéraire, au thème de la réconciliation – ou réunion – du défunt (plus particulièrement de la momie) à son *ba*. Il existe en effet un véritable conflit entre la mobilité du *ba*, mobilité nécessaire à la survie du mort, et l'impératif que le *ba* reste malgré tout lié au cadavre. Aussi, les textes funéraires s'attachent-ils tour à tour à favoriser la sortie du *ba* hors du tombeau et à s'assurer de son retour régulier [41]. Cette double nécessité s'exprime notamment dans les textes à travers les exhortations récurrentes invitant le *ba* à se rappeler (*sḫꜣ*) [42] du cadavre qui gît dans le caveau – thématique qui n'est peut-être pas sans relation avec celle de l'enseignement du *ba* [43] –,

36 L.V. Žabkar, *A Study of the Ba Concept*, p. 122.
37 D. Meeks, *AnLex* 2, 78.1927.
38 P.A. Piccione, « The Gaming Episode in the *Tale of Setne Khamwas* as Religious Metaphor », dans D.P. Silverman (éd.), *For his Ka. Essays Offered in Memory of Klaus Baer, SAOC* 55, Chicago, 1994, p. 197-204 ; *id.*, *The Historical Development of the Game Senet and its Significance for Egyptian Religion, DissAb*, Ann Arbor, 2004 (1990). Sur le jeu-*senet*, voir encore, G. Roquet, « L'esprit géométrique : le jeu et son empreinte culturelle dans l'Égypte dynastique et copte », *LOAPL* 1, 1988, p. 157-165.
39 *Infra*, n. 75.
40 W. Wreszinski, *Aegyptische Inschriften aus dem K.K. Hofmuseum in Wien*, Leipzig, 1906, (stèle d'Oupouaoutmès), p. 60-66, nº 102 ; P.A. Piccione, *op. cit.*, p. 301-302. Voir aussi la désignation du *ba* comme *sn* dans le *Dialogue, infra.*
41 L.V. Žabkar, *A Study of the Ba Concept*, p. 106-114 ; H.D. Schneider, « Bringing the *Ba* to the Body. A Glorification Spell for Padinekhtnebef », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant* 4, *BiEtud* 106/4, Le Caire, 1994, p. 355-362 ; J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003, p. 145-156 ; S. Wiebach-Koepke, *Phänomenologie der Bewegungsabläufe im Jenseitskonzept der Unterweltbücher Amduat und Pfortenbuch und der liturgischen „Sonnenlitanei". Teil 1 : Untersuchungen, ÄAT* 55, Wiesbaden, 2003, p. 190-195. Sur le caractère mobile du *ba* dans les textes funéraires, voir encore H. Beinlich, *Das Buch vom Ba, SAT* 4, Wiesbaden, 2000.
42 Par exemple, TS 44, *CT* I, 182f. Cité par L.V. Žabkar, *op. cit.*, p. 109.
43 Sur ce thème, G. Fecht, « Die Belehrung des Ba und der "Lebensmüde" », *MDAIK* 47, 1991, p. 113-126.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

mais aussi précisément à travers le rôle de ce *ba* dans le jugement posthume et, si l'hypothèse de P.A. Piccione est exacte, dans le jeu-*senet*. Les situations agonistiques que ces deux motifs mettent en scène constituent en ce sens des métaphores particulièrement efficaces pour rendre compte des liens complexes qui unissent le mort à son *ba* et fournissent les cadres à un affrontement qui, parce que soumis à des règles strictes, rend possible la conciliation.

La nature conflictuelle des relations *ba*/défunt et la restitution du cadre narratif proposée par B. Mathieu invitent en conséquence à reconnaître dans la littérature funéraire, et en particulier dans la tradition relative au jugement posthume, la source d'inspiration du *Dialogue*. Si, pour le cœur, on trouve des prémices à son rôle dans la psychostasie dès les Textes des Sarcophages [44], à un moment [45] où le motif du jugement, attesté dans les Textes des Pyramides [46], devient justement le mode privilégié d'accès à l'au-delà [47], pour le *ba*, bien que les choses soient moins claires [48], certains textes suggèrent néanmoins, dès cette époque, sa présence lors du jugement posthume. L'invitation qui est faite au mort, dans le cadre de l'effacement de ses fautes (*dr jw, sjn ḫbn.t*), à reconnaître (*sjp*) son *ba* [49], ainsi que, comme on le verra, les descriptions des modes par lesquels le défunt peut acquérir ce principe mobile, semblent en effet corroborer l'idée d'une opposition transitoire entre les deux entités, au moins dès les Textes des Sarcophages.

2. Le *ba* et le fils héritier

2.1. *Identification* ba*/fils dans les textes funéraires*

La restitution du cadre narratif, certes hypothétique tant que le début du texte fera défaut [50], et l'identification de la source d'inspiration constituent une avancée décisive dans la compréhension du *Dialogue*. Pourtant, une zone d'ombre demeure : pourquoi le rédacteur du texte a-t-il précisément choisi, comme cadre référentiel, la relation complexe qui unit le mort à son *ba* alors qu'on se situe dans une thématique banale au sein de la littérature sapientiale : la nécessité du respect de la tradition et des rites ? Il est en effet *a priori* étonnant que l'homme, porteur des valeurs défendues par le discours officiel égyptien, essaie de convaincre une entité si abstraite, alors que

44 R. GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht*, p. 51-55.

45 Sur la chronologie rédactionnelle des Textes des Sarcophages, P. VERNUS, « La position linguistique des Textes des Sarcophages », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts. Proceeding of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan De Buck. Leiden, December 17-19, 1992, EgUit* 9, Leyde, 1996, p. 170-172 ; B. MATHIEU, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, BiEtud* 139, Le Caire, 2004, p. 253-254.

46 *Id.*, « L'huissier, le juge et le greffier. Une hypothèse sur la fonction du serdab dans les pyramides à textes », *Méditerranées* 13, 1997, p. 11-27.

47 R. GRIESHAMMER, *op. cit.*, p. 2 ; L. COULON, « Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes », *BIFAO* 97, 1997, p. 127. Sur le changement de statut de la parole qui s'opère à la même époque et l'importance accrue alors accordée, dans les Textes des Sarcophages, au principe dialogique, *id.*, « Rhétorique et stratégie du discours dans les formules funéraires : les innovations des Textes des Sarcophages », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages, BiEtud* 139, Le Caire, 2004, p. 119-142.

48 R. GRIESHAMMER, *op. cit.*, p. 65-66.

49 TS 44, *CT* I, 181c-e et 185a. Cf. R. GRIESHAMMER, *op. cit.*, p. 50 et p. 64.

50 Voir *supra*, n. 2.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

son message s'adresse de façon évidente aux descendants potentiels, responsables de l'accomplissement des rites, que sont les vivants. À moins de considérer le texte comme une pure discussion d'ordre théologique, qui plus en effet qu'un fils héritier doit être convaincu de l'utilité des rites funéraires ?

Cette question trouve tout naturellement une réponse si on considère le lien étroit qui, dans une perspective totalement différente de la relation au *ka* [51], unit figure filiale et *ba* : si le *ba* est, de manière générale, l'agent qui permet au mort de communiquer avec l'au-delà et l'ici-bas, il lui sert plus spécifiquement de médiateur avec les vivants, au premier chef desquels le fils responsable de la perpétuation du culte [52]. Cette idée est illustrée par une vignette du Livre des Morts de Nebqed [53] qui montre simultanément le prêtre-*sem* accomplissant devant la tombe le rite de l'Ouverture de la Bouche et l'oiseau-*ba* apportant les offrandes au cadavre qui gît dans le caveau, seconde action apparaissant ainsi comme une conséquence de la première. La proximité entre le *ba* et le fils héritier est du reste si grande qu'elle donne parfois lieu à une véritable identification des deux figures. C'est notamment très explicitement le cas dans la formule 38 des Textes des Sarcophages qui appartient à une série (TS 38-41) [54] consacrée au long monologue qu'adresse un fils à son père décédé. Le vivant y expose ses craintes que le défunt ne cherche à le faire mourir prématurément [55] et lui rappelle en quoi sa présence sur terre est indispensable à sa survie dans l'au-delà. C'est lui, le fils, qui entretient le culte funéraire et perpétue la lignée sur terre. Ce groupe de textes, en particulier la formule 38 comme l'a montré A. De Jong, a pour thème central la reprise de communication entre le fils vivant et son père défunt [56]. Cette communication – vitale pour les deux parties [57] et rompue par le décès – ne peut être rétablie que par la *convocation rituelle* d'une instance de la personnalité humaine à *valeur dynamique* pouvant faire office de lien personnel entre le père et le fils : le *ba* [58]. Or, dans le *spell* 38, le fils se définit clairement comme une manifestation possible du *ba* de son père :

51 La littérature égyptologique insiste souvent sur le rôle du *ka* comme lien entre le père (mort) et le fils. Il s'agit cependant là d'un lien essentiellement familial qui ne rend pas compte du rapport *personnel* entre un père défunt et son fils évidemment important dans la religion funéraire. Voir *infra*, n. 58. Sur le *ka* comme « impersonal force », A.A. GORDON, « The Ka as an Animating Force », *JARCE* 23, 1996, p. 31-35.

52 J. ASSMANN, *Image et rites de la mort*, p. 92-106 ; *id., Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, p. 482-503.

53 L.V. ŽABKAR, *A Study of the Ba Concept*, pl. 5.

54 Cette série a été l'objet de nombreux commentaires. On citera dernièrement, A. DE JONG, « Coffin Text Spell 38 : The Case of the Father and the Son », *SAK* 21, 1995, p. 141-157 ; P. VERNUS, « La structure ternaire du système des déictiques dans les Textes des Sarcophages », *SEAP* 7, 1990, p. 27-45 ; H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996, OLA* 103, Louvain, 2001, p. 253-372.

55 A. DE BUCK, « The Fear of Premature Death in Ancient Egypt » dans *Pro Regno Pro Sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof Dr G. Van der Leeuw*, Nijkerk, 1950, p. 36-44.

56 A. DE JONG, *op. cit.*, p. 141-158 ; R.O. FAULKNER, « Spells 38-40 of the Coffin Texts », *JEA* 48, 1962, p. 36-44.

57 Sur l'importance de la communication avec les proches dans la renaissance du défunt, J. ASSMANN, *Images et rites de la mort*, p. 69.

58 A. DE JONG, *op. cit.*, p. 155, en mettant l'accent sur le rôle du *ba* comme lien *personnel* entre le fils et le père mort se démarque ici de J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », dans H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et dans l'histoire 1 : Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, Paris, 1983, p. 60-63, qui désigne le *ka*, qui se transmet d'une génération à une autre, comme l'entité supra-individuelle qui permet la communication entre le père et le fils. Voir encore dernièrement A. LOPRIENO, dans H. Guksch, E. Hofmann, M. Bommas (éd.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, p. 200-225, qui met en relation *ka* et intégration sociale, par opposition au *ba*, représentant une position plus individuelle, et essentiellement associé à des prétentions d'ordre théologique.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

J jt=j jm(y) Jmn.t ɜḫ nṯr jr=k m Jmn.t m tɜ pw ḏsr nty=k jm=f
Bɜ=k n=k ɜḫw=k ḥnʿ=k mr n=k bɜ=k jm=j tp tɜ
Ô mon père qui est dans l'Occident, sois donc un esprit et un dieu dans l'Occident,
dans ce pays sacré dans lequel tu es.
Tu as ton ba *et ton pouvoir*-akhou *est avec toi. Aime donc ton* ba *que je suis sur terre* [59] *!*

Contrairement à ce que pourrait faire croire la singularité apparente de la série à laquelle appartient cette formule, cette identification *ba*/fils n'est pas un motif exceptionnel dans la religion funéraire égyptienne. Certes, les formules 38-41 sont attestées uniquement sur des sarcophages de la XII[e] dynastie provenant d'Al-Bercha. Elles présentent de surcroît un discours *a priori* inattendu au sein du corpus des Textes des Sarcophages, puisqu'il concerne essentiellement le bien-être du vivant et non directement celui du défunt et, en ce sens, ont pu être rapprochées des lettres aux morts [60]. Toutefois, il a été montré que ces formules n'étaient aucunement des pièces rapportées, étrangères au corpus des Textes des Sarcophages. La langue et la grammaire utilisées en sont la preuve [61], mais aussi le fait que les TS 38-41 forment, avec les TS 30-37, attestés sur des sarcophages du Moyen Empire provenant de plusieurs sites d'Égypte, un ensemble cohérent de textes à réciter lors de certaines fêtes [62]. Les TS 38-41 ne doivent donc pas être considérés comme des pièces importées d'un autre genre et intégrées artificiellement au corpus, mais ont au contraire une légitimité indéniable à l'intérieur même des Textes des Sarcophages. Comme l'a montré H. Willems, leur fonction est de rappeler, à l'issue de l'accomplissement du rite (dont rendent compte les TS 30-37), la nécessaire solidarité qui doit unir vivants et morts. La singularité des TS 38-41 n'est en outre que formelle puisque, en définitive, elles ne se distinguent du reste du corpus que par *l'absence quasi totale de référent mythologique* [63] : c'est un fils vivant qui parle à son père mort, et non pas Horus à Osiris, figures habituellement convoquées quand il s'agit de parler des relations père/fils. Les TS 38-41 donnent ainsi directement à voir une relation vécue entre un fils et son père, le temps des rites funéraires. Or, cette thématique est au cœur de nombreuses formules des Textes des Sarcophages, mais exprimée par le biais de figures divines ; et, à chaque fois, l'accent est mis, de la même manière, sur la notion de *ba* comme médium privilégié de communication entre le père et le fils. C'est par exemple le cas dans les formules de transformations en Chou (TS 75-83) [64], où le thème central est, comme dans les TS 38-41, les relations père/fils [65], mais cette fois traitées à travers les figures d'Atoum et de Chou, ou dans la formule 312 des Textes des Sarcophages qui met en scène un dialogue entre Horus et son père défunt Osiris [66]. Dans tous ces textes, c'est de surcroît l'action

59 TS 38, *CT* I, 162c-f. Sur les différentes traductions proposées et une défense de l'option choisie ici, A. De Jong, *op. cit.*, p. 150-155. Voir encore H. Willems, dans *id.* (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 328.
60 Sur les lettres aux morts, voir les références citées, *infra*, n. 73.
61 A. De Jong, *op. cit.*, p. 147-148.
62 H. Willems, *op. cit.*, p. 253-372.
63 *Ibid.*, p. 364, qui remarque la faible présence des référents mythologiques dans l'ensemble de la série TS 30-41.
64 *Id., The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418). A Case Study of Egyptian Funerary Culture in the Early Middle Kingdom, OLA* 70, Louvain, 1996, p. 270-322 et p. 270-275 ; *id.*, « The Shu Spells in Practice », dans *id.* (éd.), *The World of the Coffin Texts. Proceeding of the Symposium Held on the Occasion of the 100th Birthday of Adriaan De Buck. Leiden, December 17-19, 1992, EgUit* 9, Leyde, 1996, p. 197-209.
65 *Id. The Coffin of Heqata*, p. 270-324.
66 *Id.*, dans *id.* (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 370-372.

BIFAO 104 (2004), p. 191-205 Sylvie Donnat
Le Dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

rituelle du fils qui favorise l'émergence du *ba* grâce auquel la communication peut être établie [67]. Ce processus serait par ailleurs peut-être illustré par la scène originale de la stèle BM 1372 qui montre un personnage étendu au-dessus du mort qui repose sur le lit funéraire. Selon l'hypothèse de H. Willems, cette iconographie serait à interpréter à la lumière de la rubrique des TS 75-83 (TS 83, *CT* II, 46a-48a) qui prescrit de placer au cou du défunt une amulette en forme de protome de lion symbolisant le *ba* de Chou (*mk.t m bꜣ Šw*) dont doit justement être équipé le défunt [68]. L'image n'est pas sans faire écho aux scènes bien connues du Nouvel Empire qui montrent le dieu de l'embaumement, Anubis – dont les rapports avec Osiris, dans le cadre funéraire, sont, au moins à cette époque, interprétés sur le mode filial [69] – s'activant debout aux côtés du mort, alors que, au-dessus du lit funéraire, volette l'oiseau-*ba*. Tout comme la vignette du Livre des Morts de Nebqed évoquée précédemment suggérait un lien entre l'exécution du rite de l'Ouverture de la Bouche et la descente du *ba* chargé des offrandes vers le cadavre, la présence du *ba* aux côtés de la momie dans ces scènes est sans doute, là encore, à comprendre comme une conséquence directe des rites (de momification) pratiqués par le dieu.

De tout ce qui précède il ressort que l'association figure filiale/*ba* est loin d'être anecdotique dans la religion funéraire égyptienne. La possible assimilation entre le fils héritier et le *ba* du mort ne serait donc que le prolongement logique de ce lien. Clairement affirmée dans le TS 38, elle est aussi évoquée de façon plus implicite par d'autres textes [70] et ne contredit en rien la nature abstraite de l'entité, le fils n'étant qu'un des aspects possibles du *ba*, c'est-à-dire de la capacité pour une entité (mort ou divinité) à assumer des formes (*ḫpr*) [71]. À ce titre, il n'est pas étonnant que le *ba*, qui représente les différents moyens d'action du mort, puisse revêtir, sur terre, l'aspect très concret du descendant.

2.2. *Antagonisme père défunt/fils*

L'assimilation du *ba* au fils héritier trouve du reste un autre fondement dans la nature des relations que chacun d'entre eux entretient avec le mort. On a évoqué les rapports complexes qui unissent le *ba* au cadavre. Or, comme le *ba*, si le fils est un partenaire nécessaire de la résurrection du défunt, il est aussi, au moins momentanément, un rival. Meilleur allié du mort, en tant que principal garant de la perpétuation du culte funéraire et de la préservation de la lignée, il devient aussi mécaniquement son concurrent direct – et donc un être susceptible de nourrir de mauvaises

67 TP 356, *Pyr*. § 578c-579a, cité par L.V. Žabkar, *A Study of the Ba Concept*, p. 53.

68 H. Willems, *The Coffin of Heqata*, p. 277-279 et p. 290-292 ; P. Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire, LAPO* 12, Paris, 1986, p. 474.

69 J.-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain, EPRO* 57, Leyde, 1977, p. 18-19 ; J. Quaegebeur, « Anubis, fils d'Osiris, le vacher », *StudAeg* 3, 1977, p. 119-130. Pour des attestations anciennes du rôle de *sꜣ-mryf* rempli par Anubis, voir les textes cités par H. Willems, « Anubis as a Judge », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, vol. 1, p. 735-737.

70 *Id.*, *The Coffin of Heqata*, p. 311-314 ; *id.*, dans *id.* (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 291.

71 *Id.*, *The Coffin of Heqata*, p. 113 ; J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, 1995, p. 143 et n. 46. Comparer avec J. Gee, « *Bꜣ* Sending and Its Implications », dans Z. Hawass, L. Pinch Brock (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century, vol. 2. History, Religion*, Le Caire, 2003, p. 230-237, pour qui la notion de *ba* englobe celles de *nṯr*, de *ꜣḫ* et de *mwt*.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

intentions –, puisque, accomplissant les rites funéraires, le fils se place dans la position de l'héritier, c'est-à-dire du remplaçant [72]. En mettant en scène une confrontation père/fils dans un cadre juridique, les TS 38-41 illustrent ainsi parfaitement toute l'ambiguïté de la relation filiale, qui n'est elle-même qu'un cas particulier de l'antagonisme présidant de manière générale aux relations vivants/morts dans l'Égypte ancienne [73]. Il est de surcroît intéressant de remarquer que, dans les textes funéraires, cet antagonisme peut être résolu selon les mêmes processus que l'antagonisme *ba*/mort, c'est-à-dire par des mises en scène du conflit à l'intérieur de cadres qui permettent la régulation : celui de la procédure judiciaire [74] qui soumet l'agressivité aux lois, usages et coutumes de la communauté, mais aussi celui du jeu – puisque les vivants sont, sur terre, les partenaires qu'affronte le mort au *senet* [75] –, mode d'action où l'affrontement, bien que recherché, est assujetti à des règles et, surtout, est théoriquement dépourvu des conséquences néfastes qui lui sont normalement attachées.

Au cœur d'un réseau de relations complexes qui unit le mort à l'au-delà mais surtout au monde des vivants et en particulier au fils héritier sans l'action duquel il ne peut espérer de survie, le *ba* résume ainsi à lui seul toute la distance qui doit séparer le mort de ses descendants [76], mais aussi le lien indéfectible qui les unit. Avec le *ba*, c'est tout le paradoxe des rapports du fils héritier à son père défunt qui trouve une expression, puisqu'à travers lui, le fils est assimilé au père, mais qu'il en est en même temps clairement dissocié [77].

Fils héritier ← → *BA* ← → père défunt

Par son truchement, les destins respectifs du mort et du fils héritier sont ainsi solidaires mais irrémédiablement distincts.

72 J. ASSMANN, dans H. Tellenbach (éd.), *op. cit.*, p. 46.

73 H. WILLEMS, dans *id.* (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 291 ; A.B. LLOYD, « Psychology and Society in the Ancient Egyptian Cult of the Dead », dans J.P. James *et al.*, *Religion and Philosophy in Ancient Egypt, YES* 3, New Haven, 1989, p. 117-134. L'importance de cet antagonisme dans les relations vivants/morts est particulièrement bien mise en lumière par le dossier des lettres aux morts. Sur ces documents, voir l'édition de base, A.H. GARDINER, K. SETHE, *Ancient Egyptian Letters to the Dead mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Londres, 1928, et, dernièrement, H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 344-355 et U. VERHOEVEN, « Funktion altägyptischer Briefe an die Tote », dans A. Wagner (éd.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Francfort, Berlin..., 2003, p. 31-51.

74 Dans le TS 40, le discours du fils évoque une véritable confession négative. Traduction, H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 334. Dans les *Shu-spells* et dans le TS 312, le *ba* doit de façon analogue faire la preuve aux différents gardiens qu'il est habilité à s'approcher du père défunt ; *id., The Coffin of Heqata*, p. 314-322.

75 Voir TS 405, *CT* V, 209o-210e et certaines scènes funéraires : P.A. PICCIONE, *The Historical Development of the Game Senet*, p. 84, p. 57-58 et p. 62-68. Chez Mérérouka, c'est peut-être le fils qui est représenté jouant contre le défunt, mais la légende est malheureusement en lacune. *Ibid.*, p. 63, n. 129.

76 Dans la série TS 38-41, le fils vivant insiste constamment sur le fait qu'il est sur *cette terre-ci des vivants* (*m t3 pn n(y) 'nḫ.w*), alors que le père défunt est dans *cette terre-là séparée* (*t3 pw ḏsr*) ; P. VERNUS, *SEAP* 7, p. 27-30.

77 Dans la théologie du Nouvel Empire, le concept de *ba* est justement au centre de l'idée d'une unité entre le créateur et sa création, J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion*, p. 143-155. Cf. aussi le rôle du *ba* dans la « dual unity » de Rê et d'Osiris, *ibid.*, p. 62-63 ; J. VAN DIJK, « The Symbolism of the Memphite Djed-Pillar », *OMRO* 66, 1986, p. 7-17. Rê, en tant que *ba* d'Osiris, et Osiris seraient du reste parfois considérés comme fils et père. Voir H. WILLEMS, « The Embalmer Embalmed. Remarks on the Meaning of the Decoration of Some Middle Kingdom Coffins », dans J. Van Dijk (éd.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, Groningue, 1997, p. 361 et n. 66.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

3. Le *Dialogue* et solidarité/antagonisme entre les vivants et les morts

Nature conflictuelle *ba*/mort, antagonisme fils héritier/père défunt et assimilation du *ba* au fils apparaissent donc comme des thèmes fondamentaux de la religion funéraire égyptienne. Explicitement évoquées dans la série des TS 38-41, ces problématiques sont aussi manifestement au cœur du *Dialogue*. Soucieux de convaincre un *ba* réticent de la validité des rites funéraires, l'homme ne manque pas en effet de rappeler à son interlocuteur le lien étroit qui l'unit au descendant qui doit perpétuer le culte :

Wꜣḫ-jb bꜣ=j sn=j r ḫpr.t jwʿ=j drpty=fy ʿḥʿty=fy ḥr ḥꜣ.t hrw qrs

Patiente mon ba*, mon frère, jusqu'à la venue de mon héritier qui fera les offrandes et qui se tiendra à ma tombe le jour de l'enterrement* [78].

Les ponts qui existent entre les belles-lettres et les compositions magico-religieuses [79] ainsi que des indices internes à l'œuvre permettent par conséquent, sinon de voir une référence directe à la formule 38 affirmant l'identité du *ba* et du fils dans le *Dialogue*, du moins de considérer que les deux compositions puisent dans un même substrat de concepts relatifs aux rapports fils vivant/père défunt. Il est intéressant de remarquer ici que, de façon peut-être significative, une relation comparable existe probablement aussi entre le *Conte du pâtre et de la déesse*, présent sur le même papyrus (P. Berlin 3024), et une formule des Textes des Sarcophages (TS 836), évoquant tous deux un *ḥsy-mw*, « charme d'eau [80] ». Quoi qu'il en soit, pour ce qui concerne le cas spécifique du *Dialogue*, le lien avec le TS 38 paraît s'imposer. À la fin de l'œuvre (col. 150), le *ba*, reconnaissant finalement la validité des rites funéraires, ne demande-t-il pas à l'homme de l'aimer (*mr wj*), rappelant en cela le souhait identique exprimé par le fils dans le TS 38 « aime donc ton *ba* que je suis sur terre » (*mr n=k bꜣ=k jm=j tp tꜣ*) [81] ?

Mais c'est surtout l'étroite similitude des situations décrites respectivement par le *Dialogue* et les formules 38-41 qui est la preuve que les deux textes relèvent, bien qu'appartenant à des genres distincts, d'une problématique identique.

1. Tous deux mettent en scène un affrontement verbal transposé, dans un cas par la fiction littéraire et dans l'autre par le truchement du rite, devant le tribunal de l'au-delà dont les juges divins sont à chaque fois pris à parti.

2. Dans chacune des compositions, le protagoniste premier accuse le second de le mener à une mort certaine.

Mṯn bꜣ=j ḥr th.t=j n sḏm~n=j n=f ḥr sṯꜣ r mwt n jjt<=j> n=f

Voyez, mon ba *m'égare, sans même que je l'entende, m'entraînant vers la mort avant que je l'aie rejointe* [82].

78 P. Berlin 3024, col. 52-54. O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré*, p. 25 ; B. MATHIEU, *Égypte. Afrique et Orient* 19, p. 25.

79 Voir, J. YOYOTTE, « Compte rendu de A.H. Gardiner, *The Ramesseum Papyri* », *RdE* 11, 1957, p. 174-175 ; L. COULON, dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, n. 26-27. Cf. aussi les remarques de A. LOPRIENO, « Defining Egyptian Literature », dans A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms, ProblÄg* 10, Leyde, New York, Cologne, 1996, p. 47-49.

80 Voir en dernier lieu, R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 300 (avec réf.) et G. BURKARD, H.J. THISSEN, *Einführung*, p. 154-156.

81 TS 38, *CT* I, 162f.

82 Col. 10-12. Traduction B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 23.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'évocation, dans la suite du *Dialogue*, du *ba* de l'inerte (*nny*), du brûlé (*ṯ3w*) et de celui de l'affamé (*ḥqr*) [83] semble indiquer que c'est de la seconde mort dont il est question.

Dans les TS 38-41, le fils reproche de manière similaire à son père de chercher à raccourcir son existence (*sʿr.t ḥrw.w*) [84] sur la terre des vivants. Dans le TS 40 (*CT* I, 173i), il prend ainsi soin de rappeler à l'auditoire :

[Bw].t=j pw mwt r j3wt=j r sbt=j r jm3ḫ
Mon [aversion] est de mourir avant la vieillesse, avant d'avoir atteint l'état de vénérable.

3. Dans les TS 38-41, comme dans le *Dialogue*, le personnage qui occupe la position de plaignant se pose en défenseur des rites funéraires et présente leur accomplissement comme seul garant de la survie des deux interlocuteurs. Dans le *Dialogue*, c'est l'homme qui défend les rites funéraires et rappelle à son *ba* les bénéfices qu'il tirera de leur observance ; dans les TS 38-41, c'est le fils qui rappelle à son père défunt en quoi sa présence sur terre est indispensable à sa survie.

4. La solidarité sollicitée, dans un cas par l'homme (mort) et dans l'autre par le fils vivant, est enfin invoquée dans les deux textes, par le même terme (*w3ḥ-jb*) [85] :

Rd.t w3ḥ-jb n jm(y) ḫr(y)-nṯr r s
Rendre patient celui qui est dans la nécropole envers un homme (TS 38, *CT* I, 157e).

W3ḥ-jb b3=j sn=j
Patiente mon ba*, mon frère* (col. 51-52).

TRIBUNAL DIVIN

(P. Berlin 3024) *ba*	*w3ḥ-jb !*	homme (mort)
	←	
(TS 38) fils (= *ba*)	*w3ḥ-jb !*	père défunt
	→	

La mise en parallèle du TS 38 et du *Dialogue* peut en conséquence se résumer par le tableau suivant :

	TS 38	*Dialogue*
Plaignant/ défenseur des rites funéraires	**Fils (qui s'identifie au *ba* du père défunt)**	**Homme (mort)**
Interlocuteur accusé de mener à la mort	**Père défunt**	***Ba* (associé à l'héritier)**
Cadre de la confrontation	**Le tribunal de l'au-delà**	

83 Col. 45 et col. 47. Voir J. ZANDEE, *Death as an Enemy*, p. 83-84, 68-70 et p. 142.
84 TS 38, *CT* I, 158d ; TS 39, *CT* I, 167c.
85 Sur ce terme, D. MEEKS, *AnLex* 3, 79.0591 ; G. POSENER, *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Paris, 1976, p. 46 (§ 13, 3) ; P. VERNUS, « La formule "le souffle de la bouche" », *RdE* 28, 1976, p. 145 ; M. LICHTHEIM, *Moral Values in Ancient Egypt, OBO* 155, Fribourg, Göttingen, 1997, p. 77-82.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

On constate ainsi que les relations respectivement mises en scène dans le *Dialogue* et dans la formule 38 des Textes des Sarcophages se répondent parfaitement en chiasme. Les deux textes apparaissent comme les deux pendants d'une même réalité : la défense des devoirs mutuels à accomplir par le vivant (assimilé dans les deux textes au *ba* du défunt) et par le mort. Il n'est en conséquence que très logique que les intérêts du mort soient défendus dans un texte littéraire, genre qui a au premier chef pour destinataires les vivants, alors que les intérêts du vivant sont exposés dans un texte rituellement destiné au mort. On remarquera à ce propos que si les compositions relevant de la liturgique funéraire sont prononcées, pour le mort, par les vivants, il arrive que les textes sapientiaux prennent, à l'inverse, la forme d'un discours adressé, depuis l'au-delà, à ceux qui sont sur terre, que ce discours soit effectivement placé dans la bouche d'un mort, comme dans le cas de l'*Enseignement d'Amenemhat* [86], ou qu'il provienne d'un sage qui, au crépuscule de sa vie, envisage son décès prochain (*Sagesse de Ptahhotep, Enseignement pour Mérykarê*) [87]. La probable projection dans le jugement posthume de l'homme du *Dialogue* qui, porteur des valeurs pharaoniques, est sans aucun doute un avatar du sage des enseignements, ne constituerait en ce sens qu'une variation d'une stratégie textuelle bien attestée dans la littérature sapientiale, sans doute à mettre en relation avec l'impératif moral de « se souvenir de l'Occident [88] ».

La place accordée au discours subversif du *ba* sur l'inutilité des rites funéraires, bien que prépondérante, serait elle-même à comprendre dans le cadre d'un processus de « contextualisation of the problematic [89] » globalement à l'œuvre dans la littérature du Moyen Empire. Par le biais de la fiction littéraire, les textes créent en effet un espace qui rend possible le dialogue entre les idéaux promus par le discours officiel et les inévitables doutes des hommes confrontés au quotidien [90]. Dans un ordre d'idée analogue, B. Mathieu parle, à propos de la *Complainte de Khâkhéperrêséneb* [91], de la capacité des Égyptiens à récupérer le discours déviant pour « désarmorcer un éventuel courant de pensée subversif ». Si, comme le rappelle R.B. Parkinson, il est toutefois réducteur de limiter la portée d'une œuvre littéraire à la seule élaboration d'un discours de type « propagandiste » et, si effectivement de la mise en parallèle du monologue du fils dans la formule 38 et du *Dialogue* qui traitent tous deux, via la médiation du *ba*, de la problématique des rapports vivants/morts, il semble ressortir qu'au mode performatif de la liturgie, la littérature substitue un mode plus délibératif, pour autant, on constate que l'issue du débat n'est pas totalement ouverte. D'une part, le subit et inattendu ralliement du *ba* au point de vue de l'homme tend à montrer que ce débat d'idées reste, dans une large mesure, factice. Le conflit n'est en effet pas résolu au terme d'une véritable confrontation d'arguments, mais « through performative "perfect speech" before an audience »,

86 R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 242.

87 *Ibid*., p. 258 et p. 248-249.

88 B. MATHIEU, « Se souvenir de l'Occident (*sḫ3 Jmnt.t*) : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *RdE* 42, 1991, p. 262-263.

89 R.B. PARKINSON, dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, p. 318-319, et en dernier lieu, *id., Poetry and Culture*, p. 86-107. Comparer avec B. MATHIEU, *Égypte. Afrique et Orient* 19, p. 19, qui place l'œuvre dans le cadre du processus de *textualisation* du principe de *maât* mis en évidence par J. Assmann

90 R.B. PARKINSON, dans G. Moers (éd.), *op. cit*., p. 76-79 ; *id., Poetry and Culture*, p. 98-107.

91 B. MATHIEU, « La Complainte de Khâkhéperrê-seneb », *Égypte. Afrique et Orient* 2, 1996, p. 13-18.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

caractéristique des compositions magico-funéraires [92] ; dans ce revirement, on soulignera du reste le rôle essentiel des poèmes de l'homme qui semblent constituer une véritable « incantation poétique [93] ». D'autre part, comme il a été souligné [94], dès l'ouverture du *Dialogue*, la présence du *ba* est le signe de la victoire finale du discours traditionnel, cette instance ne se manifestant, selon la religion funéraire, qu'à la faveur des rites accomplis par les vivants. Par ailleurs, opposant à l'homme un point de vue divergent sur la mort, que fait le *ba* sinon précisément répondre à l'impératif rituel de débattre (*mdw ḥnʿ*) avec lui.

Le choix du *ba* comme interlocuteur répond en conséquence à un parti pris, le porteur du discours « subversif » se trouvant, en raison des présupposés qui lui sont attachés, être justement l'agent par lequel ce discours est fatalement nié. Évidemment, il n'est pas question d'étiqueter le *Dialogue* comme simple « littérature de propagande ». Le problème ne se pose pas en ces termes, étant donné la place du lettré dans la société égyptienne [95]. Néanmoins, c'est bien à une véritable *neutralisation* d'une conception alternative de l'au-delà, conception naturelle mais en rupture avec la solidarité inter-générationnelle aux fondements de la société pharaonique, que procède le *Dialogue*. Grâce à la mise en scène du *ba*, et non pas directement du fils héritier explicitement évoqué dans le texte, le lecteur/auditeur peut observer le lien naturel (mais problématique) qui unit les vivants (futurs morts) aux morts (anciens vivants). Contrairement au *ka* qui lie père et fils dans une succession (hiérarchique) des générations, le *ba* – appelé *sn* par l'homme (col. 51-52 et col. 140) [96] – incarne l'unicité du destin de chaque génération, tout père ayant été fils, et tout fils étant appelé à son tour à devenir père (défunt) [97]. Loin d'un discours moralisateur qui placerait son destinataire soit dans la position du sage isolé, soit dans celle du fautif potentiel, c'est-à-dire de l'héritier toujours porté à négliger les ancêtres, tout se passe comme si le *Dialogue* entraînait par le truchement du *ba*, le lecteur/auditeur dans un processus d'identification complexe où il est tout à la fois le vivant, aux prises avec ses doutes, enclin à mener sa vie sans se soucier de la mort, mais aussi cet homme qui envisage son inéluctable décès.

92 R.B.. PARKINSON, *op. cit.*, p. 226. Sur la performativité des textes funéraires, Fr. SERVAJEAN, *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité, BiEtud* 137, 2e éd., Le Caire, 2004. Ce constat conforte la parenté de l'œuvre avec les compositions funéraires, en particulier les Textes des Sarcophages où le principe dialogique joue justement un rôle prépondérant. Voir *supra*, n. 47.

93 B. MATHIEU, *Égypte. Afrique et Orient* 19, p. 22. Voir l'analyse d'O. RENAUD, *Le Dialogue du desespéré*, p. 41-42, qui souligne la différence entre la prose des paraboles du *ba* et les poèmes de l'homme. Cf. aussi les remarques de L. COULON, dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, sur les liens entre « l'art du discours magique » et « la rhétorique "profane" ».

94 B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 22.

95 Cf. les remarques de W.K. SIMPSON, « *Belles lettres* and Propaganda », dans A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms, ProblÄg* 10, Leyde, New York, Cologne, 1996, p. 443.

96 Cf. A. LOPRIENO, dans H. Guksch, E. Hofmann, M. Bommas (éd.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, p. 220.

97 Comparer avec l'interprétation faite par H. Willems des formules de transformation en (*ba* de) Chou des Textes des Sarcophages. Si la série est la transposition d'actes liturgiques accomplis par le fils sur terre (Chou) pour son père défunt (Atoum), « the ritual stage has been telescoped into the hereafter, where the deceased performed the rite for the god Atum ». H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, p. 323-324. Voir encore, *id.*, dans J. Van Dijk (éd.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, p. 343-372.

BIFAO 104 (2004), p. 191-205 Sylvie Donnat
Le Dialogue d'un homme avec son ba à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Offrant une illustration supplémentaire des ponts qui existent entre compositions magico-religieuses et belles-lettres, la mise en parallèle du *Dialogue* et de la formule 38 permet ainsi d'envisager l'œuvre dans une nouvelle perspective. Elle invite à déplacer sa problématique du seul domaine du rapport abstrait de l'homme à la mort, vers celui, plus pragmatique, des relations vivants/défunts, thématique centrale dans la religion funéraire et la société égyptiennes, souvent exploitée par la littérature [98]. À travers le *ba* dans le *Dialogue*, entité par laquelle s'établit le lien dynamique entre l'ici et l'au-delà, le vivant et le mort, c'est en effet vraisemblablement la solidarité entre les générations, irréfutable malgré les inévitables conflits, qui est directement donnée à expérimenter.

98 Pour la littérature narrative, voir la remarque de G. POSENER, « Une nouvelle histoire de revenant (Recherches Littéraires VII) », *RdE* 12, 1960, p. 75 ; M. CHAUVEAU, « Les richesses inconnues de la littérature démotique », *BSFE* 156, 2003, p. 24-31. Pour la littérature sapientiale, voir *supra*, n. 86-87 et J.-F. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstexte in seinem kulturellen Umfeld, OBO* 141, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 114-115 et p. 182 (21,20-22,3), p. 94-95 et p. 159 (17,4-6).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net