



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne

BIFAO 45 (1947), p. 89-154

Raymond Weill

Le livre du « désespéré », le sens, l'intention et la composition littéraire de l'ouvrage.

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

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724711547	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tébtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

LE LIVRE DU « DÉSESPÉRÉ ».
LE SENS, L'INTENTION
ET LA COMPOSITION LITTÉRAIRE DE L'OUVRAGE
PAR
RAYMOND WEILL.

Depuis quelques années seulement il nous est donné de voir clair dans la signification d'ensemble de cette œuvre longtemps surprenante, grâce surtout au nouvel et attentif examen repris par Scharff en 1937 — quarante ans après la fondamentale étude d'Erman — aboutissant à vrai dire, en quelques places importantes, à des interprétations erronées mais qui furent rectifiées, en même temps que les vues générales rapprochées de la mise au point, de fort heureuse manière, par A. Hermann en 1939. Partant de là pour préciser et compléter les explications comme il paraît aujourd'hui possible, on arrive à se rendre compte que la composition du *Désespéré* a pour objet ce très étonnant débat de l'efficacité et de la nécessité de la religion funéraire, ou bien de la vanité et de l'inutilité de tous rites, dont nous savions depuis longtemps que la discussion était déjà instituée au Moyen Empire, et dont il se manifeste maintenant que le livre qui nous occupe est le témoignage le plus développé et le plus explicite.

C'est de toute récente date, comme on voit, que ces éclaircissements nous sont accessibles. Le livre du *Désespéré* a opposé aux efforts de l'explication, au long des cinquante dernières années, des difficultés graves et persistantes, telles qu'il a fallu le long travail d'études successives, reprenant l'objet patiemment, chaque fois, et améliorant leurs approximations, pour dissiper l'obscurité qui enveloppait l'organisation de la composition, le sens de

plusieurs de ses parties importantes, d'ailleurs aussi, au stade même de la traduction, certains termes rares dont l'interprétation commande l'intelligence de tout un développement, et qui assez naturellement, en conséquence, nous dérobait l'intention générale de l'ouvrage. En débat avec son âme, que voulait donc ce personnage plein de dégoût de la vie, et que demandait-il au juste à cette âme, à qui il reprochait de ne point lui donner le concours nécessaire? L'âme, de son côté, que plaيدait-elle en principe, et dans quel sens agissait-elle pour pousser à la mort, ou bien pour retenir son associé humain?

Les chercheurs ne voyaient pas bien. Aujourd'hui, mieux éclairés, nous sommes en condition de regarder en arrière, nous reconnaissions que si de grosses et dangereuses erreurs se sont produites au départ même, c'est-à-dire dans l'ordre de l'interprétation du texte, les malentendus les plus fâcheux, cependant, sont ceux qui ont porté sur la construction d'ensemble, dans laquelle, et bien qu'on vit nettement qu'elle mettait en cadre une « discussion philosophique », on s'obstinait le plus souvent à vouloir retrouver la projection de l'histoire véritable d'un homme ou de certains événements de l'histoire véritable du pays : erreur que les modernes études commettent souvent comme on sait bien, quand elles s'attachent à expliquer les œuvres de la littérature dite « pessimiste » du Moyen Empire, tel le livre significatif et en quelque sorte central des *Admonitions* au Roi du papyrus de Leyde. Dans le cas du *Désespéré*, cette manière de comprendre était aberrante presque irrémédiablement. Et il s'ajoutait à cela qu'on prenait au pied de la lettre les indications ressortant de plusieurs beaux « morceaux » insérés dans le développement, comme si leur texture nous devait renseigner positivement, et que ces pièces ne fussent pas là, bien plus probablement en bonne littérature orientale, pour elles-mêmes, c'est-à-dire pour le plaisir du lecteur et l'intérêt accru dont elles apportent le bénéfice à la composition qui les encadre. Recherche déviée, en somme, privée de la base d'une bonne considération d'ensemble pour débattre l'éénigme des vocables ou la fonction significative de tels ou tels paragraphes ; avançant dans les problèmes de détail lentement, d'intéressante manière, cependant, assez pour qu'il convienne de remonter au début de ce travail et le suivre en sa singulière histoire.

I. — HISTOIRE DU TRAVAIL D'EXPLICATION.

Le manuscrit, du milieu de la XII^e dynastie, couvre de ses pages un papyrus, P. 3024 de Berlin, déjà écrit antérieurement, lavé en vue d'un deuxième usage et sur lequel subsiste le mystérieux fragment, qu'on sait bien, d'un conte du berger et de la déesse. Reproduit, pour la première fois, dans la grande publication de Lepsius⁽¹⁾, le document est l'objet de rares et brèves notes ensuite⁽²⁾, Maspero par exemple, en 1879, accusant d'un seul mot « un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme »⁽³⁾. Maspero, plus tard, s'arrêtait quelque peu à caractériser l'ouvrage⁽⁴⁾, « . . . la fin d'un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme, où celle-ci s'applique à démontrer que la mort n'a rien d'effrayant pour l'homme »; donnant à l'appui une traduction (très libre) d'un fragment des parties finales, celui des lignes 130-140 du papyrus : le *quatrième poème* de ceux dont nous commenterons l'insertion dans la composition à cette place, chanson de la mort accueillante et douce. Peu de temps après cela, cependant, paraissait la fondamentale étude qu'Erman consacrait au livre et qui réellement nous en ouvrait les premiers accès⁽⁵⁾.

Le mémoire comportait une reproduction photographique intégrale du texte, la transcription et la traduction par sections, coupées (un peu arbitrairement) et numérotées d'une manière qui reste, aujourd'hui encore, bien commode pour les références ; chaque section accompagnée de discussion philologique poussée aussi bien que possible, à l'appui de la traduction ; des considérations générales, enfin, représentant un grand effort pour saisir la signification de l'ensemble. Il sera utile, pour en suivre les principales lignes, que nous présentions immédiatement un tableau, très condensé, de la structure de la composition vue, si l'on peut dire, de l'extérieur, en « table des matières » et sans préjuger de l'interprétation proprement dite.

⁽¹⁾ L., D., VI, 111-112.

⁽²⁾ CHABAS, *Les papyrus hiératiques de Berlin*, 1863 (= *Bibl. égypt.*, X, p. 289-364, voir p. 292-293), notice sans importance ; GOODWIN dans *A. Z.*, 1873, p. 16, observation sur un mot isolé.

⁽³⁾ MASPERO, *Études égyptiennes*, I (1879), p. 73 (à propos du vestige conservé du conte du berger).

⁽⁴⁾ MASPERO, *Histoire*, I (1895), p. 399.

⁽⁵⁾ ERMAN, *Gespräche eines Lebensmüden mit seiner Seele*, dans *Abh. König. preuss. Ak. Wiss.*, 1896.

L'échange de vues entre l'homme et son âme est présenté, non dans le cadre même d'un dialogue, mais dans une relation narrative à la première personne, mise dans la bouche de l'homme : « Alors je dis à mon âme... Alors mon âme me répondit... » Le commencement est perdu ; les deux premières lignes conservées, fragmentaires, comportent la fin d'un discours de l'âme. Après quoi vient un :

Premier discours de l'homme (l. 3-30), reprochant avec véhémence à l'âme de l'« abandonner » dans la peine et de le « précipiter à la mort » prématulement, ce qui doit être dommageable pour le destin d'outre-tombe : « Rends-moi donc l'Occident agréable, doit-il être mauvais? » — De certain côté, récemment, on crut pouvoir comprendre qu'au lieu de « précipiter » à la mort, le texte voulait dire « retenir » de la mort : nous signalerons plus loin le vocable intéressé, un problématique verbe *ihm* pour lequel on revint vite à l'acception consignée d'abord et qui convient beaucoup mieux. — L'âme répond brièvement :

Deuxième discours de l'âme (l. 30-33), en substance : « Ne serais-tu point un homme, que tu te fais souci de [sépulture], à la manière d'un riche? »

Deuxième discours de l'homme (l. 33-55), qui insiste et formule nettement son intention de ne pas quitter la vie avant qu'il ait été pourvu aux soins de son tombeau, de sa sépulture et de son heureux établissement en Occident, dont l'âme, avec lui-même, aurait naturellement le bénéfice. « Mais si tu me précipites à la mort... » (le même mot *ihm* que dans le premier discours du personnage), ces désirables conditions ne pourront être obtenues : « Sois donc patiente, mon âme... »

Troisième discours de l'âme, comportant d'abord, en réponse directe (l. 55-68), le célèbre exposé « antireligieux » dont le caractère a été bien reconnu par tout le monde, mais la traduction, fort difficile, obtenue avec précision par les plus récents travaux seulement. Développant sa brusque interpellation de tout à l'heure, l'âme formule qu'il est insensé de se préoccuper de sépulture, ce qui est seulement tristesse, car d'aucune manière il n'y a perspective de revoir la lumière, le tombeau splendide des riches et leurs offrandes, tout cela étant vain pour eux, et leur sort exactement le même que celui des pauvres abandonnés sans aucun rite. « C'est pourquoi... goûte le plaisir et oublie le souci! » — A un moment donné, l'interprétation philologique fluctuant

encore, il fut proposé de lire dans le texte, à l'inverse, que les pauvres sans sépulture « reverraient le Soleil » tout comme les bénéficiaires de tombeau et d'offrandes ; mais on ne persista point dans cette erreur ; le sens est bien que tous les défunts indifféremment ont le même sort, mais dans la condition la plus désolante et la plus négative.

L'âme poursuit, après cette déclaration capitale, qu'elle accompagne, en commentaire, d'explications plus difficiles encore et dont l'interprétation occupa les travailleurs très longtemps aussi. Le texte, une fois éclairé, se résout en deux petites histoires successives, *comparaisons* ou *apologues*. Nous nous arrêterons ci-après, avec Scharff en 1937, à ces deux morceaux :

Premier apologue de l'âme (l. 68-80).

Deuxième apologue de l'âme (l. 80-85).

Après quoi l'homme reprend la parole, non pour réfuter ou débattre davantage, mais, comme s'il était résigné à laisser dire, pour nous faire entendre quatre poèmes de la tristesse et de la mort, mis l'un derrière l'autre sans liaison, assez divers de thèmes et de résonances, attachés ensemble seulement par le fil d'une même préoccupation générale.

Premier poème dit par l'homme (l. 85-103), sorte de *chanson du Maudit*, « Vois, mon nom est maudit, plus que... » en introduction de chaque strophe.

Deuxième poème (l. 103-130), du caractère insupportable du monde : « A qui parlerai-je aujourd'hui ? » en tête de chaque strophe, accumulant chaque fois les images de ce monde de laideur et de violence.

Troisième poème (l. 130-142), belle composition sur le thème de « La mort aujourd'hui devant mes yeux », introduisant chaque verset.

Quatrième poème (l. 142-147), trois petites strophes à la gloire de la mort, empressées et joyeuses, pleines de la foi, pour « Celui qui est là-bas... », dans un destin de bonheur radieux : chanson d'esprit extrêmement différent des trois autres.

Les deux interlocuteurs ont tout dit, et abondamment. Du simple tableau qu'on vient de voir, ne ressort-il point déjà que leurs points de vue respectifs sont parfaitement définis dès la première moitié du livre, avant les *apologues* de l'âme et les *poèmes* dits par l'homme ? Il faut conclure, cependant. L'âme prend la parole pour la dernière fois.

Discours final de l'âme (l. 147-154), exprimant, en substance, qu'en fin

de compte elle consentira à suivre l'homme, quoi qu'il soit arrivé et quel que se trouve être le destin de l'autre monde. Conclusion discrète, tout à fait à sa place, nous en jugeons aujourd'hui et on le verra complètement ci-après, en clause de cette discussion prudemment balancée.

Mais les anciens chercheurs n'étaient pas en mesure de voir cela, insuffisamment maîtres du texte et trop éloignés de l'intelligence générale du livre, tel, tout premier, Erman en son étude de 1896, à laquelle nous pouvons maintenant revenir.

Pour Erman, « le livre est de ce genre de composition spécial auquel appartient aussi l'histoire du *Paysan*, une brève narration y servant d'introduction et de base à de longs propos, dont l'objet est d'exprimer une tendance particulière... (p. 5). Dans l'histoire du *Paysan* s'ajoute encore à cela que le personnage se complaît à un étalage tout spécial de beau parler, ce pourquoi on le constraint à tenir à neuf reprises des discours de plainte, que l'on consigne par écrit. Mais le but final du livre n'en reste pas moins le contenu essentiel des neuf discours et non l'art de leur forme extérieure ». Il est significatif tout de suite que ce jugement n'est vrai qu'en petite partie, le fond des propos du *Paysan* présentant à coup sûr un respectable intérêt de moralité intellectuelle et politique, mais l'objet véritable de la composition, cependant, du point de vue des attraits qu'elle offre à l'esprit de ses lecteurs, consistant bien évidemment dans cette collection de beaux discours, ingénieusement et abondamment écrits, chacun pour lui-même, en « variations » sur un même thème, puis assemblés à la file dans le cadre d'une affabulation élémentaire. Le *Paysan* est donc, avant tout, un recueil de productions de beau langage et de rhétorique. Qu'Erman ne le voie point, cela pourrait avoir contribué à obnubiler, chez lui, l'image essentielle du *Désespéré* même, l'empêchant de sentir que dans le *Désespéré*, comme dans l'autre livre, nombre de beaux « morceaux » pourraient, qu'ils fussent préexistants ou bien composés pour la circonstance, avoir été insérés pour leur intérêt propre, plus ou moins artificiellement logés dans le cadre de l'affabulation, plus ou moins immédiatement utiles aux mises en lumière de développement principal. Erman, tout au contraire, devant telles pièces, et bien que leur forme soit de poésie pure et de versification, loin d'y voir de somptueux et gratuits ornements, pense

reconnaître en elles l'aboutissement, le formulé de la pensée de tout l'ouvrage, qu'il est conduit ainsi à se représenter comme l'exposé d'une thèse toute droite et terriblement simple : « L'objet qu'on s'est proposé en notre livre est exprimé, indubitablement, dans les 33 versets qui constituent sa conclusion réelle [§§ XXI à LIII du numérotage d'Erman, comportant l'ensemble des quatre poèmes, l. 85-147 du texte] : pour l'homme qui a vu la perversion humaine et le cours du monde, pour celui-là la mort cesse d'être effrayante ; elle n'est plus que retour au logis après un lointain voyage, que guérison après grave maladie. »

C'est pourquoi le *Désespéré* désire et appelle la mort. Maspero venait d'écrire, nous l'avons cité plus haut, qu'au long du dialogue philosophique, l'âme « s'applique à démontrer que la mort n'a rien d'effrayant pour l'homme ». Erman considère (p. 4) « que la relation est exactement l'inverse, étant donné que ce n'est pas l'âme qui souhaite la venue de la mort, mais bien l'homme » ; qu'en face de ce malheureux (p. 6) « lassé de la vie et saluant la mort comme libératrice, l'âme ne veut au fond rien savoir de mourir et va jusqu'à lui conseiller de faire essai de la légèreté et du plaisir ». [Il s'agit de la conclusion du *troisième discours de l'âme*, l. 68 du texte]. Mais engagé dans cette direction, Erman n'est-il point gêné par la considération de cet *ihm r mt* deux fois rencontré dans le texte (*premier et deuxième discours de l'homme*, l. 18-19, 49-50) et que la logique des enchaînements le conduit à comprendre, très bien, comme « conduire à la mort » ? Car alors, dans le deuxième passage, force nous est de lire (Erman, p. 38-39) que l'homme, en résistance contre son âme, lui dit : « Si tu me conduis à la mort de cette manière... » L'âme pousserait donc dans ce sens ? Il y a quelque contradiction.

Erman, d'autre côté, est si convaincu du caractère central et positif des quatre *poèmes* finaux en cette histoire, qu'il les prend comme témoignages des circonstances mêmes de la vie du personnage qui les chante en sa dernière réponse. Mais ne va-t-il pas jusqu'à nous donner à entendre que le *Désespéré* a été une personne véritable, dont on regrette que l'identité nous reste cachée, dans l'état du document ? « Qui a été (p. 5-6) ce malheureux que ses destins ont conduit à une si triste considération de la vie, cela ne ressort point de la partie conservée du texte. On ne peut déduire de ses plaintes que des indications isolées sur sa condition antérieure apparemment. C'était un homme

de caractère bienveillant, non un de ces insolents à qui tout réussit (XXXI = l. 107-108), mais lorsqu'il tomba dans le malheur et fut atteint, à ce qu'il semble, de grave maladie (XXXV = l. 113-115), ses frères et ses amis l'abandonnèrent honteusement (XXIX = l. 103-104; XXXV = l. 113-115; XXXVIII = l. 118-120). Personne ne lui garda fidélité (XLI = l. 123-125; XLIII = l. 127-129), ce qu'il avait fait la veille fut oublié (XXXVI = l. 115-116), on le vola (XXX = l. 104-106; XXXIX = l. 120-121), on le jugea injustement (VII = l. 23-30), et son nom fut en abomination à tout le monde (XI-XXVIII = l. 86-103).» Le contresens, si gros qu'on en est stupéfait, influence encore Scharff, en 1937, dans une certaine mesure.

Il s'ajoute à cela qu'Erman, délibérément détourné, comme toujours, de toute critique documentaire explicative, ne signale que de très loin et sans vouloir en faire était la rencontre, si frappante pourtant, entre la position décisive de l'âme (son *troisième discours*) et le contemporain *Chant du harpiste* du Moyen Empire, dénonçant la vanité du tombeau et de la religion funéraire (p. 42-45). Mais Erman ne comprendra jamais tout à fait le propos du *Chant du harpiste*, qui, mieux pénétré, lui eut ouvert immédiatement une porte pour saisir l'intention de la thèse chez le *Désespéré* et notamment, peut-être, éclairer le livre⁽¹⁾.

Visant le mémoire d'Erman, peu après, Maspero écrit⁽²⁾ : «... Il s'agit certainement de la mort, mais on ne discerne pas bien la thèse que chacun des interlocuteurs défend... Un point demeure certain dans tous les cas, la conception fort sombre que l'auteur se faisait de l'humanité et qu'il développe longuement dans les derniers couplets de son œuvre... » Suivent analyse et extraits, sans progrès dans l'interprétation du texte et sans autre explication de l'ensemble.

Erman, cependant, continuait de chercher, aux prises avec un problème

⁽¹⁾ A côté de tout cela, une révision de détail du travail philologique serait d'intérêt secondaire, d'ailleurs hors de propos ici. Il serait oiseux, notamment, de longuement rappeler qu'Erman, partout au manuscrit, pour le mot qui désigne l'âme, lit  b'; (voir p. 18), confusion permise par la similitude des groupes dans l'hieratique

(voir Möller, *Pal.*, I, 208 et 209), et qui fut dissipée plus tard : J. E. A., III (1916), p. 240, n. 2, où Blackman se réfère à une communication de Gardiner.

⁽²⁾ MASPERO, *Un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme*, dans *Journal des Débats* du 27 mars 1897, = *Causeries d'Égypte* (1907), p. 125-131.

qui à la fin se présentait à lui comme le principal, celui de la négation de la religion funéraire dans une composition littéraire de belle qualité. Trois ans après l'étude de 1896, en tête d'une note étendue sur le *Désespéré*, analyse et longs fragments cités dans des termes qui ne s'éloignent guère des points de vue et des traductions premières⁽¹⁾, il consigne cependant sa préoccupation, qui est intéressante : « Un poème philosophique, qui dépeint la vie comme un malheur et qui a aussi ses particulières idées sur la mort, voilà une chose qu'on ne penserait pas trouver dans la vieille Égypte, en ce pays de la morale qui est comme un produit du sol et des soins prodigues, jusqu'à l'absurdité, aux morts et aux tombeaux. Mais il ne faut pas oublier que la sagesse égyptienne que nous connaissons est seulement cette sagesse officielle qui était enseignée dans les écoles, et que les gens qui se soumettaient avec zèle à l'obligation de construire des tombeaux, parce que c'était la coutume, peuvent bien à côté de cela, sans inconvenient, avoir eu leurs considérations à eux sur la mort. Et l'on peut penser que le sentiment de l'univers qui officiellement était considéré comme le seul qu'on pût avoir, ne se recouvrat jamais complètement avec les représentations que se faisaient les gens les plus cultivés, au moins dans un temps d'activité spirituelle comme celui du Moyen Empire, auquel appartient notre livre. » Voilà qui est assez remarquable, bien dans les lignes d'ailleurs de cette mystique égyptienne que la contradiction la plus brutale ne dérangeait pas, qui accueillait et superposait les incompatibles comme pour multiplier les chances de toucher à une vérité. Au fait, le propriétaire d'un tombeau n'était-il pas dans cette demeure même, où le culte lui était rendu, et aussi dans la Cité funéraire inaccessible, et dans l'Occident auprès d'Osiris, et à partir du Moyen Empire, aussi, dans les domaines du Soleil, aux termes de l'antique formulaire royal? Tout à fait dans le même sens on pouvait croire, à la fois, que la religion funéraire était efficace, et que peut-être elle était complètement vaine. Beau thème de discussion, susceptible peut-être d'être mis en œuvre dans une composition littéraire, en marge de la religion. Erman est tout près d'apercevoir et de formuler que dans le livre qui nous occupe est ménagée une position des deux thèses, celle de la religion orthodoxe et celle de la négation de la religion, en vis-à-vis et en balance.

⁽¹⁾ ERMAN, *Aus den Papyrus der Kön. Museen* (1899), p. 54-59.

Il ne fera point ce dernier pas, cependant ; il en est empêché, principalement, par une sorte d'impossibilité de concevoir que la vanité des rites puisse être l'objet d'une thèse, proprement et sérieusement exposée. Lisons la singulière petite note qu'il attache, en bas de page, au commentaire précité de 1899 : « Non moins hérétiques au reste, bien que d'un ton différent, sont les points de vue des chants à boire (*Trinklieder*) égyptiens, qui semblent remonter à la même période. » On reste surpris. Il pouvait être clair, dès lors, que le vieux *Chant du harpiste* est autre chose qu'une « chanson à boire », bien qu'il nous parvienne, au papyrus *Harris 500*, dans le corps d'une collection de « pièces récréatives ». Cette méconnaissance des choses a été une raison déterminante, sans nul doute, des malentendus qui pèsent sur le livre du *Désespéré*, au stade de cette époque.

Le premier quart de notre siècle se passe sans qu'il soit apporté à l'objet la contribution de quelque observation utile. Wiedemann, en 1903, consacre au *Désespéré* une brève notice⁽¹⁾ exprimant que la composition a pour objet la « justification du suicide », ce qui est terriblement sommaire, et inexact. Voici d'autre côté Breasted qui, vers 1910, traduisant et commentant le *Chant du harpiste*, pense utile de noter que la pièce « est chantée aux festins dans les maisons des riches »⁽²⁾, et immédiatement auparavant, consacre au *Désespéré* cette brève définition⁽³⁾ : « Un traité philosophique remarquable, nous faisant voir un homme lassé de la vie, en long dialogue avec son âme qui se révolte contre la mort. En vain il tente, en efforts prolongés, de la persuader qu'ils pourraient mettre fin ensemble à la vie et espérer condition meilleure dans l'autre monde. » Ailleurs, cependant, Breasted donne attention, en une longue notice, au livre du *Désespéré*⁽⁴⁾, dont les relations textuelles avec le *Harpiste* sont signalées d'abord, et qui n'est, juge-t-il, qu'une longue plainte d'un cas individuel de désespoir : « Supposez que le bon renom d'un homme soit traité

⁽¹⁾ WIEDEMANN, *Die Unterhaltungsliteratur etc.* (dans *Der alte Orient*), 1903, p. 10-11.

Geschichte Aegyptens de 1936 (trad. Ranke, 2^e éd.), p. 140-141.

⁽²⁾ BREASTED, *A History of Egypt* (2^e éd., 1909), p. 205-206 ; la même notice en termes identiques dans toutes les éditions de cette *Histoire* en toutes langues jusque la

⁽³⁾ BREASTED, *ib.* (1909), p. 204, et *ib.* (1936), p. 140.

⁽⁴⁾ BREASTED, *Development of Religion and Thought* (1912), p. 188-198.

mal injustement, et toute possibilité de personnelle acceptation interdite par la souffrance et l'infortune : c'est exactement la situation qui nous est présentée dans ce papyrus... Le sujet d'ensemble est le désespoir résultant de la situation susdite, un désespoir qui se tourne vers la mort comme seule issue... Le prologue du livre est manquant, mais quelques-uns des faits qu'il doit avoir contenu, comportant les raisons des réflexions consignées dans le livre, peuvent être déduits de ces réflexions elles-mêmes. Notre infortuné (jamais nous n'apprendrons son nom) était un homme d'esprit affable qui fut accablé cependant d'infortunes cruelles... » Suivent tous détails sur ces infortunes, la maladie dans l'abandon de tous amis et frères, l'infidélité, le vol, l'oubli de ses bonnes actions, son nom honni, exactement comme chez Erman et dans le même esprit d'interprétation, comme une projection de l'autobiographie introductory qui nous manque. Dans la partie conservée, au débat lui-même, « nous le voyons debout sur le bord de la tombe, tandis que son âme recule d'horreur devant l'obscurité et refuse de l'accompagner... » Plus loin : «...La première raison de cette opposition de l'âme est la crainte qu'il n'y ait pas de tombe où résider après la mort.» Où donc le commentateur a-t-il vu cela? Il remarque d'ailleurs que cette préoccupation est de caractère paradoxal, en regard du scepticisme général qui gouverne le personnage (tout cela est bien difficile à suivre), et se donne quelque peine pour démêler les « artifices littéraires » auxquels il est recouru dans la composition pour préparer et introduire les déclarations qui sont le centre de l'ouvrage, celles constituant l'exposé de négation des rites funéraires (*troisième discours de l'âme*) : le texte, nous fait-on voir, concorde avec celui même du *Harpiste*, et fait ressortir qu'« il ne reste plus alors qu'une solution, celle de vivre en plein oubli du chagrin et le convertir tout en plaisir.

« Arrivé là, et formulée cette philosophie du *manger, boire, être joyeux, parce que demain nous serons morts*, le *chant du harpiste* s'arrête. Mais notre livre s'avance loin par delà. Il entreprend de démontrer que la vie, loin d'être une occasion de plaisir et d'acceptation illimitée, est plus intolérable que la mort. La démonstration est produite en l'espèce de quatre poèmes... » Suivent ces *poèmes*, cités intégralement et commentés largement, sans que rien de très saillant ne s'en dégage. Quant aux deux *apologues de l'âme* qui viennent avant les *poèmes* dans la composition, ils sont complètement passés sous silence.

Voici cependant, fini le quatrième poème, celui de la mort agréable et douce, que « l'âme du malheureux à la fin cède, elle entre dans l'ombre et s'avance pour être avec *ceux qui sont là-bas...* »

On est frappé des caractères de contradiction, presque d'incohérence, de l'exposé traduit et compris de cette manière. C'est l'Erman du mémoire de 1896, mais très aggravé. Très fâcheux aussi, à la charge de Breasted, est qu'il se soit tenu, ensuite, au commentaire explicatif qu'on vient de voir, sans le moindre changement et jusqu'à ses dernières œuvres⁽¹⁾.

Notons encore, en autre exemple de l'état des considérations sur le livre à l'époque où nous sommes, un mot de von Bissing en 1912, sur⁽²⁾ : «...ce dommage épouvantable pour le mort, dont nous entretien le livre du *Désespéré*, ne point recevoir une sépulture honorable.» Il commente en note : « Il me semble qu'on n'a point remarqué assez que le point de départ de tout le dialogue est justement cette préoccupation de l'homme, qu'après le suicide il pourrait rester sans sépulture régulière, et alors être privé des magnificences de l'au-delà. Comme il est tout seul, l'homme demande à son âme de lui rendre ce service d'amitié. Et l'âme se refusant à satisfaire à ce désir, d'autre part promettant de rester fidèlement présente au cas de mort naturelle de l'homme, elle constraint celui-ci à renoncer à son projet.» Rien de tout cela, hélas, n'est dans le texte, et surtout rien qui vise pareille intention de suicide, que le commentateur voit en premier plan. La question stagne et divague d'étrange manière.

En 1923, Erman est conduit à donner nouvelle attention au *Désespéré*. Dans son recueil de la *Literatur*, d'abord, où nous trouvons⁽³⁾ la traduction suivie accompagnée de quelques commentaires, le tout en accord avec le grand mémoire ancien, et sans grand progrès. Plus remarquablement, dans la nouvelle édition du manuel *Aegypten*, manifestant cet important progrès, que la déclaration de négation impie qui ressort en évidence dans le débat philosophique, est mise en rapport avec le développement très semblable du *Harpiste*, enfin pris au sérieux et pesé⁽⁴⁾. Le *Chant du harpiste*, bien compris comme

⁽¹⁾ BREASTED, *The dawn of Conscience* (1933), p. 168-177, reproduit sa grande notice de 1912 en termes absolument identiques.

⁽²⁾ Rec. de travaux, 34 (1912), p. 38 et n. 1 (dans *Apotheosis by drowning*, p. 37-38).

⁽³⁾ ERMAN, *Die Literatur der Ägypter* (1923), p. 122-130.

⁽⁴⁾ ERMAN-RANKE, *Aegypten und aegyptisches Leben* (1928), p. 453-455.

une exhortation à jouir de la vie, ainsi qu'il est dit en ses vers, et parce que l'homme ne possède point autre chose que cette vie terrestre, ne détourne point Erman de ses anciennes vues tendant à concilier toutes thèses, acceptables toutes ensemble sans doute. Le *Chant du harpiste* « est le meilleur témoignage qui puisse nous faire voir combien les anciens Égyptiens, comme tout peuple sain et plein de force, étaient attachés à la vie et à ses joies. L'homme pieux croyait bien à une vie future, mais ce qui l'attendait là-bas n'était cependant qu'une sorte de reflet de l'existence, qu'on n'eût pas osé attendre dans un sentiment de joie complète. Il est douteux qu'un pareil chant ait été imaginable déjà au temps de la floraison de l'Ancien Empire ; il faut que la croyance en les félicités du royaume d'Osiris ait été ébranlée depuis longtemps, pour qu'on fût venu à parler ainsi de la mort. » Mais l'orthodoxie antique continuait d'être plaidée, Erman le sait aussi, d'après cette composition de protestation que conserve un tombeau du Nouvel Empire⁽¹⁾ : « un chant remarquable, qui au contraire de ce qu'on vient de voir magnifie réellement le mort, et non dans le sens sceptique, mais dans le sens même de la piété. »

En liaison avec cette explication du *Harpiste*, Erman arrive immédiatement au livre du *Désespéré*, où l'on trouve « le même scepticisme touchant la vertu des monuments qu'on élève au mort... ». Comment est présenté l'ouvrage cette fois ? « L'homme qui a écrit cela avait vu la vie lui devenir à charge. Il est attiré par la mort et cependant a peur d'elle ; car, abandonné par tous amis et parents, il n'a personne qui puisse faire le nécessaire quant aux usages funéraires. Son âme, qu'il sollicite alors pour ce service d'amitié, cherche, par une évocation du sombre caractère de la mort, à le tourner vers d'autres pensées... ». Il s'agit du farouche *troisième discours de l'âme*, dont l'auteur nous remet la traduction sous les yeux, et dont il croit toujours, nous le voyons, que ce discours répond à une intention de l'âme de détourner l'homme de son appétit du trépas. Erman n'est donc point dégagé de l'obscurité et des contradictions qui embarrassaient l'explication de 1896, et d'ailleurs il ne va guère plus loin ici, consignant encore maints détails et

⁽¹⁾ Il s'agit de la composition bien connue qu'on trouve au tombeau thébain de Neferhotep, en même temps qu'une version du

Chant du harpiste même, et sur quoi Gardiner a attiré l'attention : *In praise of death etc.*, dans P. S. B. A., XXXV (1913), p. 165-170.

citations des *poèmes* de la partie finale, mais sans essayer aucun commentaire d'ensemble. Entre temps, toutefois, de nouvelles lumières sont apparues, avec les *Admonitions* au Roi du papyrus de Leyde ; et Erman note très bien que dans le *deuxième poème* « A qui parlerai-je?... », tableau du désordre et de la méchanceté du monde, « nous entendons passer des résonances qui nous rapportent aux expressions des plaintes de Ipuwêr. » Des citations rendent sensibles au lecteur les rapprochements, nous faisant voir que de ce côté encore, comme du côté du *Harpiste*, les affinités textuelles du livre sont reconnues, ou en voie de l'être. Il faudra bien maintenant, et bien qu'Erman ne renonce point encore à trouver dans les *poèmes* le reflet de l'histoire vraie d'un vrai personnage, qu'on vienne à considérer plus sainement le *deuxième poème* et, par influence, tous les autres. Mais ces grosses rectifications, au stade où l'on arrive à ce moment, sont encore en germe.

En 1924-1927, Sethe emprunte de larges extraits du livre pour son recueil de textes d'étude. Au commentaire, il s'efforce de comprendre les points de vue des deux interlocuteurs, et notamment ce qu'il pense apercevoir d'une variation de position de l'âme, qui, « après avoir poussé au suicide [*ihm r mt, premier et deuxième discours de l'homme*], vient ensuite à l'attitude de l'approbation de la vie [*goûte le plaisir*, en conclusion du *troisième discours de l'âme*]. Ce changement de sens est extrêmement conforme à l'esprit de tout le livre, dont l'objet est le doute où se trouve un désespéré, de savoir s'il doit mourir ou non»⁽¹⁾. L'explication est bien pénible, et l'on ne s'en étonne point. Il faudra du temps encore, après Sethe, pour qu'il vienne à être compris qu'il n'est question nulle part de suicide, et que le propos de l'âme n'est aucunement de pousser l'homme à la mort, ni de le retenir dans la vie.

A la même date de 1927, M. Pieper s'attache à une recherche d'explication de l'ouvrage⁽²⁾. Il restitue par hypothèse le début perdu, et arrive à une affabulation compliquée et invraisemblable, aux termes de laquelle la scène du

⁽¹⁾ SETHE, *Aegyptische Lesestücke* (1924), p. 43-46, et *Erläuterungen* (1927), p. 61-67, voir p. 64-65. Notons, pour mémoire, que GUNN, *Studies in the Egyptian Syntax* (1924), puis GARDINER, *Grammar* (1927), ont de nom-

breuses observations sur le texte dans leurs exemples.

⁽²⁾ PIEPER, *Die ägyptische Literatur* (1927), p. 26 sq.

débat serait dans l'autre monde après la mort, la narration du défunt adressée aux morts, avant la comparution devant le tribunal des morts... Digne d'une considération meilleure est la notice consacrée au livre, en 1931, par E. Peet⁽¹⁾.

L'année 1932 est marquée, pour le *Désespéré*, par l'événement d'une étude du R. P. Suys⁽²⁾, très nouvelle, hardie, souvent aberrante, féconde comme sont toutes œuvres de certaine lucidité pénétrante, prise encore dans le réseau des vieilles erreurs mais poussant en avant sans crainte, assurée, dirait-on, que le faux se séparera et tombera, plus ou moins vite, pendant que l'aperception juste portera ses fruits. Il ne paraît pas, tout d'abord, que les vues d'ensemble de Suys sur le livre soient bien heureuses : «...Si l'on se reporte aux parties intelligibles du début, on constate que là, c'est l'âme qui pousse le corps au suicide, et celui-ci qui résiste...» Un peu plus loin : «...En réalité, rien ne permet de dire que l'âme se laisse persuader de mourir : elle se laisse seulement convaincre que seule la mort suivie des rites est préférable à la vie.» Vraiment, cela ne serait-il pas en violente opposition avec la position fondamentale de l'âme, celle formulée en son *troisième discours*, que d'ailleurs Suys connaît et mesure bien ? Car voici qui est meilleur : «Notre grand étonnement... est de constater que cette vérité première [*que le mort sans sépulture régulière est privé du bonheur de l'au-delà*] est mise en doute par l'âme. Nous assistons à un duel où les conceptions consacrées par l'enseignement sacerdotal et les coutumes des riches, se heurtent à d'autres conceptions plus populaires, nées de l'espoir d'hommes à qui la fortune refusait la coûteuse sanctification des rites et de la constatation que les défunts les plus vénérables sont bientôt négligés et traités sans honneur... On comprend que les témoignages littéraires de ces idées soient rares...» En effet, et le point de ce conflit de principes, dans la composition, est celui à quoi l'auteur va attacher le plus d'importance.

L'homme, poursuit-il, «veut attendre jusqu'à ce que celui qui doit accomplir les rites soit à même de le faire, et menace l'âme d'être privée de repos si elle l'entraîne au suicide...» C'est le *deuxième discours de l'âme*, bien compris, sauf le détail précis du *suicide*, dont en réalité il n'est question nulle part.

⁽¹⁾ PEET, *The Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia* (1931), p. 114-117.

⁽²⁾ SUYS, *Le dialogue du désespéré avec son âme*, dans *Orientalia*, I (1932), p. 57-74.

Ensuite, cependant « l'âme n'insiste plus sur le suicide ; mais, consentant à rester sur la terre..., elle veut jouir des biens de la vie, puisqu'elle ne peut la quitter ». Ce commentaire du *troisième discours de l'âme* est manifestement très mauvais. Nonobstant quoi, la teneur même de ce capital exposé de négation des rites est bien considérée : «...L'âme s'y fait l'écho du pire scepticisme touchant la valeur des rites funéraires et des croyances qui s'y rattachent. Nous retrouvons dans ses paroles les accents désabusés du chant dit de Manéros [le *Chant du harpiste*]. Ce scepticisme s'autorise de l'expérience par trop manifeste de la violation et de l'abandon des sépultures. Mais il y a plus. Elle déclare que les mourants abandonnés, qui périssent sur le bord du fleuve, n'obtiennent pas moins que ceux qui se procurent avec une tombe coûteuse les avantages d'une sépulture dans les formes... » Voilà une interprétation curieusement exacte et fausse tout ensemble. L'âme ayant fait allusion au défunt misérable « enlevé de sa maison et jeté au désert », poursuit par une interpellation dans laquelle Suys pense voir un interrogatif : « N'arriveras-tu pas au ciel, [malgré cela], pour voir le Soleil? » tandis que le sens véritable est affirmatif : « Tu ne sortiras plus au ciel, [quoi qu'on ait pu faire pour cela], et ne verras le Soleil »; et en effet, aux termes du discours consécutif, n'est-il point patent que « ceux qui ont bâti en granit et ont des tombeaux magnifiques... leurs tables d'offrandes sont vides comme celles des misérables abandonnés sur la berge... »? Il est donc parfaitement exact que riches au tombeau et pauvres sans sépulture ont le même destin, mais dans le sort le plus tristement négatif et non dans la splendeur. Suys, qui comprend à l'inverse, y insiste : «...Il me semble contraire au génie égyptien, et inconciliable avec l'évolution des croyances funéraires, que l'on ait pu se résigner à l'anéantissement pur et simple. Le seul processus qui rend banals les rites, primordialement si réservés, montre la préoccupation des esprits sur ce point. Au temps des Pyramides, où les sépultures avec rites étaient rares, il devait exister une doctrine de salut pour les autres. C'est probablement celle-là, dernière consolation des pauvres, que nous voyons affleurer ici». Et plus loin, encore une fois, visant « les hommes d'éternité, ceux assez riches pour s'assurer la momification, une tombe, des rites et une stèle qui maintient leur nom en vie et reçoit, théoriquement, les offrandes. L'implacable faconde de ces élus orgueilleux couvre la voix de la multitude innombrable qui mourait dans l'oubli.

Où elle réussit à percer, comme dans notre dialogue, elle mérite d'être reçueillie comme un témoignage précieux par son extrême rareté.»

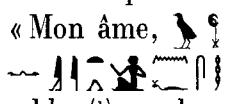
Doctrine de réconfort pour les pauvres? Oui sans nul doute, et Suys a le mérite, sur ce point, d'une découverte lumineuse. Mais ce n'est point une « doctrine de salut ». Quant à la texture, il s'est trompé, il a renversé les termes : ce ne sont point les pauvres qui accèdent de plein droit à l'immortalité des gens pourvus de la religion funéraire, ce sont ces derniers qui plongent, en dépit de tous efforts, dans le même néant qui attend les innombrables sans sépulture. Malgré cette inversion, cependant, la brutale proposition d'égalité subsiste en puissance essentielle, sa valeur consolante reste intacte.

Au delà de ce point, cependant, l'explication de Suys verse complètement dans l'erreur avec les deux *apologues* de l'âme, dont il rétablit un texte, bien fâcheusement, en imbriquant les deux histoires l'une dans l'autre pour en faire une seule. Il n'y a rien à retenir de cette partie de l'étude. Quant à la traduction suivie, elle s'arrête là. Des quatre *poèmes* de la section finale, Suys donne seulement un résumé, sans s'arrêter à interroger longuement leur contenu. De quoi encore, du point de vue du sens général de l'œuvre, il faudrait peut-être lui faire éloge.

La remarquable tentative de Suys, qui eût mérité d'obtenir une audience meilleure, en fut empêchée, sans doute, outre son originale nouveauté, par les fautes dont elle est grevée dans le détail. Une idée juste, cependant, ne se perd jamais complètement ; elle émerge tôt ou tard, elle arrive à être « dans l'air », les chercheurs la rencontrent et la prennent comme si elle était neuve. Voici que chez Scharff en 1937, pour la première fois, nous trouvons reconnu et formulé clairement que le livre du *Désespéré* a pour objet le débat de deux principes en opposition. Le mémoire de Scharff⁽¹⁾, qui marque de très importants progrès et ouvre la période de nos actuelles intelligences de l'ouvrage, est loin cependant d'y avoir tout compris. Et d'abord, quels sont ces deux principes affrontés et qu'on discute? Ce qui nous est présenté est le conflit de deux *Weltanschauungen*, « celle de la malédiction du monde et de la soif

⁽¹⁾ SCHARFF, *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, dans *Sitzb.* Bayer. Ak. Wiss. (Phil.-hist. Kl.), 1937, Heft 9, 68 pages.

de la mort, et celle de l'amour et du goût de la vie. La première est d'ailleurs prédominante dès le début et quant à l'étendue des développements qui la représentent; l'autre, celle du contentement du monde, est essentiellement du rôle de l'âme, qui d'ailleurs se laisse convertir à la fin». Cette explication d'ensemble, nous le verrons vite, ne répond pas du tout à la position véritable du drame. Mais l'interprétation du texte, tout au long, est précieusement améliorée, et d'abord, les dangereux contresens dont Suys est comptable, effacés sans risque de retour. Bien singulièrement, en même temps, Scharff en introduit un autre, fort gros et dommageable au sens général, sur ce mot *ihm* auquel nous avons fait attention déjà aux deux places du texte où il est rencontré, compris, jusqu'alors, comme signifiant *conduire* ou *précipiter à la mort*, et qui signifierait, au contraire, *retenir de la mort*. Nous allons voir cela.

Scharff donne traduction, puis commentaire attentif du texte, en ses sections naturelles l'une après l'autre. En son *premier discours*, clair dans l'ensemble, *l'homme* reproche à l'âme de se séparer de lui, au seuil de la mort, au lieu de l'assister; et les choses ne sauraient-elles point, autrement, être agréables? — Il n'y a contestation possible que sur le sens du verbe *ihm*, dont c'est le moment pour nous d'examiner la question. Au texte, on lit ce qui suit : «Mon âme,  c'est folie d'accabler⁽¹⁾ un homme lassé de la vie; conduis-moi à la mort, n'ayant point [encore] été à elle. Rends-moi [donc] agréable l'Occident, ce doit-il, être une chose mauvaise?...» Le sens de *conduire*, pour le mot en cause, va beaucoup mieux avec l'idée générale du développement que si l'on voulait comprendre le verbe à l'inverse. Mais la nécessité de cette interprétation apparaît clairement surtout au deuxième passage dans lequel l'expression reparaît, dans le *deuxième discours de l'homme*, lequel, ayant exposé qu'il lui semble nécessaire d'attendre, pour mourir, que les soins d'un successeur lui aient dûment assuré le tombeau et la sépulture, dont l'âme heureuse, d'ailleurs, aurait avec lui le bénéfice, poursuit :  «Mais si tu me *précipites* à la mort de cette manière, tu ne trouveras point [la place]

⁽¹⁾ C'est le mot connu  «faire tomber le bras, déprimer», etc., factif du non moins connu  etc. «pencher, être abaissé», etc.

où te reposer dans l'Occident. Garde donc patience, mon âme, mon frère, jusqu'à ce que soit advenu mon héritier qui sacrifiera et sera présent au tombeau, le jour de l'ensevelissement, etc. » Il est manifeste, dans les conditions de l'enchaînement des idées en ce discours, que « retenir de la mort », ici, serait absurde, le sens de « jeter à la mort prématurément » s'imposant, au contraire, seul acceptable et d'ailleurs convenable parfaitement.

Au *premier discours de l'homme*, toutefois, l'*âme* répond par son *deuxième discours*, dont Scharff met le sens hors de conteste : « N'es tu pas un homme ? » interrogatif désormais assuré : « tu es à te soucier de [sépulture], à la manière d'un riche ! » Inquiétude, veut exprimer l'*âme*, qui est simplement absurde.

Le *deuxième discours de l'homme*, en réplique, est compris moins nettement. Y reste obscure, pour Scharff, une sorte d'opposition entre un état, peu désirable, où l'on est enlevé par la mort comme par un malfaiteur, et « cette autre place-là », qui est celle du repos et de la résidence heureuse, et qu'on pourrait atteindre avec l'accord de l'*âme*, comme qui jouit d'un tombeau et des rites, et pour la joie de l'*âme* elle-même. En réalité, nous nous en assurerons, il n'y a aucune incertitude dans cette suite de considérations, où l'état visé en premier, celui de l'homme enlevé par la mort à l'improviste et sans avoir pu s'assurer le nécessaire pour l'au-delà, est défini en des termes que d'autres textes éclairent pour le mieux. C'est en fin de ce discours, comme conclusion de ce qui concerne la place de la résidence heureuse, désirée par l'homme, que trouve place le développement précité des lignes 49-55, où nous avons vu le sens du mot difficile *ihm* s'imposer à la traduction.

Le *troisième discours de l'âme*, en réponse contradictoire, ce fameux exposé « antireligieux » bien reconnu depuis longtemps, est traduit et expliqué par Scharff en termes tels qu'on n'y trouvera plus rien à rectifier ultérieurement. La principale des interprétations désormais assurées est celle de la ligne 59, « tu ne remonteras plus pour voir le Soleil » (en affirmatif absolu, et non à l'interrogatif comme Suys avait voulu comprendre), signifiant qu'il n'y a plus rien après la mort pour quiconque, les riches aux beaux tombeaux, comme il est expliqué en détail ensuite, n'étant pas plus favorisés que les autres. Pour tout le reste, renvoyons seulement à la traduction suivie qu'on trouvera ci-après.

Voilà, pense Scharff arrivé en ce point, les points de vue en opposition finis de préciser : « chez l'homme la volonté de suicide et l'espoir d'une

heureuse vie d'outre-tombe [*est-ce bien tout cela au juste?*], chez l'âme l'exhortation à jouir de la vie [*une seule phrase dans ce sens, en conclusion du troisième discours, et qui pourrait bien être de simple formule!*] et le mépris de toute préparation pour l'autre monde [*cela seulement est très exact*]. C'est alors que l'écrivain en vient à cette belle invention, de faire approfondir mieux encore, par les deux partenaires, leurs points de vue», l'âme d'abord, en la forme de deux *exemples* en prose, le désespéré, ensuite, dans le cadre de quatre poèmes.

On croit bien saisir, en effet, et du côté de l'âme tout au moins, que les deux *apologues* qu'elle nous présente, sans interruption dans le discours, sont là en commentaire et en illustration de sa thèse. L'explication de ces deux histoires difficiles, jamais bien éclairées encore auparavant, est la meilleure et la plus certaine des acquisitions que le travail de Scharff nous apporte. Voici comment elles s'offrent et se comprennent en fin de compte (les combinaisons malheureuses de Suys réfutées sans peine).

Premier apologue de l'âme. Un homme exposé au péril, une nuit, y échappe, avec sa femme, mais il perd sa fille. Ayant repris son calme, il déclare ne point pleurer pour cette fille-là, « qui ne reviendra jamais de l'Occident, non plus que toute autre sur terre », mais pour les enfants qu'elle aurait dû avoir et qui ont péri dans l'œuf. — Cela est pour faire ressortir que le passage à trépas d'une personne humaine est normal et sans importance, puisque la mort est inévitable ; le seul malheur est de n'avoir pas vécu, et dès lors qu'on a joui de la vie, il n'y a pas sujet de plainte.

Deuxième apologue de l'âme. Un homme demande une collation ; sa femme l'invite à attendre le repas du soir ; il sort pour exhaler sa colère, puis rentre calmé, sans que la femme s'en émeuve : « elle le connaît, il ne l'écoute pas, ... son esprit fermé aux raisons. » — Ce qui signifie que l'homme sottement révolté contre un fait, le devrait seulement constater, et accepter tranquillement. C'est comme si l'âme disait à l'homme, en conclusion de leur position affrontée dans le débat : « Je te connais bien cependant, tu ne veux jamais m'entendre, mais en fin de compte, tu reviens toujours à faire ce que je veux. »

Viennent après cela les quatre *poèmes* qui constituent, prononcés d'affilée, le discours final de l'homme, et dont la fonction significative générale, dans la composition, est beaucoup moins claire (moins commandée, moins délibérément voulue peut-être) que celle bien reconnaissable des *apologues*. Ces quatre

chansons ne sont guère reliées entre elles, et introduites acceptablement à cette place, que par leur caractère commun de lamentation désespérée ou, quant à la dernière, d'hymne à la mort libératrice, qui leur permet d'être entendues, de la bouche de l'homme, comme considérations en rapport avec la préoccupation d'un esprit obsédé par l'image de la mort imminente. Et pourtant, qu'on veuille bien y prendre garde, le « lassé de la vie » de son *premier discours* n'a point encore exprimé, même d'un seul mot, qu'il fût mécontent de la condition du monde ou de la sienne propre. C'est à partir du point où nous voici que celui que nous appelons le *Désespéré* commence de formuler, en série massive, des raisons de désespoir. Cela explique — une fois entendu, comme on le fait invariablement, que la composition entière est un poème du chagrin et du malheur — que si souvent on pense voir que la section capitale de tout le développement est celle de ces quatre pièces poétiques qui le terminent. Il y a là une curieuse faute de raisonnement, toujours commise depuis Erman, et dont Scharff est loin de se trouver dégagé.

Non plus qu'aucun des prédecesseurs, il ne doute que les quatre *poèmes* aient été composés par l'auteur même du livre et dans le plan de l'ouvrage, en continuité les uns avec les autres aussi bien qu'en liaison d'affabulation avec tout le débat dont ils sont le terme final. On connaît le *premier poème*, en courtes strophes toutes construites suivant la formule : « Vois donc (¶—), mon nom est décrié, vois donc (¶—), plus que... », le terme de comparaison changeant d'une strophe à l'autre et désignant toujours quelque objet malodorant ou désagréable. Cette répétition de la particule *mk* dans ce cadre de phrase, dont Erman déjà notait le caractère spécial, mais qui n'a rien d'inquiétant pour le traducteur, a été interprétée cependant comme comportant un jeu de mots ingénieux sur le vocable : « Vois (*mk*), mon nom est décrié, de par toi (*m-k*)... », la chanson comprise comme incorporée dans le dialogue et expressément adressée à *l'âme*. Or cette manière d'expliquer, plusieurs fois produite⁽¹⁾ et que Scharff conserve, est tendancieuse, dirigée par l'idée préconçue de cette relation entre les parties de l'ouvrage. Elle ne s'indiquerait plus du tout si l'on venait à apercevoir que le poème pourrait être *de composition*

⁽¹⁾ SETHE, *Erläuterungen* (1927) des *Lesestücke*, p. 65 ; dans le même sens PIEPER, *loc. cit.* (1927), p. 27.

indépendante et antérieure, et seulement emprunté pour être inséré dans le livre à cette place.

Dans le même esprit tout à fait, Scharff considère le *deuxième poème*, dont les versets, qui détaillent les caractères de laideur et d'hostilité du monde, sont tous introduits par la phrase : « A qui parlerai-je aujourd’hui ? » Cela signifie, nous explique Scharff : « Il faut bien que je te parle à toi, mon âme, bien que tu me sois hostile, n’ayant pas d’interlocuteur possible en ce monde abominable... ». Mais la relation est tout à fait inutile si ce deuxième chant, lui aussi, peut avoir été de *composition primitivement indépendante*, ce qui est le cas bien probablement, à l’examen, d’après ses rencontres textuelles, souvent relevées, avec les chaînes de lamentations des *Admonitions* et d’autres livres. Bien plus simplement alors, cet « A qui parlerai-je... » obstiné en tête des strophes, veut dire : « Il ne reste personne à qui parler en ce monde... »

Le *troisième poème*, portant « La mort est aujourd’hui devant mes yeux » au début de chaque verset, se présente, pense Scharff, en liaison extrêmement logique avec la pièce qui le précède. Cela n’implique pas du tout, on le remarquera, que cette belle poésie, elle aussi, n’a pu exister en morceau isolé antérieurement à notre livre.

Du *quatrième poème*, enfin, aux trois petites strophes « Celui qui est là-bas », dieu vivant et actif, heureux, dans la barque du Soleil, Scharff accuse, très bien, que le ton et les évocations de sérénité joyeuse sont incohérents avec les précédentes images du monde inacceptable et de la mort triste. On dirait presque qu’il est sur la voie de se rendre compte de l’indépendance primitive de ces compositions diverses, mais cet effort de libération ne lui est pas encore possible.

Le *discours final de l’âme*, qui fait la conclusion de l’ouvrage, est un paragraphe difficile dont Scharff a amélioré traduction et compréhension à l’égal, sans doute, de ce qu’il a fait pour les *apologues de l’âme*. Il est désormais éclairé que l’âme, penchant à la bienveillance, clot le débat en le résumant, disant en substance : « Soit que tu aies renoncé à l’Occident et que je reste ici, soit que tu aies atteint l’Occident, je ne te quitterai point après la mort. » Il s’impose à notre observation, sans attendre, que voici l’âme, toute conciliante pour la première fois depuis le début, qui accède à une *possibilité de la solution de l’Occident*, en dépit de ses brutales négations antérieures. Ce

consentement, et la position du dilemme final qui en résulte, eussent grandement éclairé le sens général de tout l'ouvrage, pour peu que leur caractéristique signification ait été perceptible. Mais Scharff ne sent pas cette clef sous sa main. Ayant expliqué le texte il s'arrête, encore une fois, à mi-route.

Il revient d'ailleurs, en un court et assez malheureux *post scriptum*, à mettre la composition en rapport avec l'histoire véritable de la vie du personnage; quelque peu différemment, dans le détail, de ce qu'avait fait Erman jadis : « Ce que nous apprenons sur le cours de la vie de notre désespéré, ressort de la quatrième poésie, aux très brèves indications de laquelle nous pouvons recueillir qu'il était un prêtre instruit, que les circonstances révolutionnaires de son temps avaient empêché d'accomplir régulièrement les sacrifices, donc, de vivre comme un pieux Égyptien... » Tant d'informations, et si précises, en si peu de lignes! Mais d'ailleurs, poursuit-il, « je ne crois pas, en différence d'Erman, que l'on doive attribuer les images du deuxième poème à la vie personnelle du désespéré lui-même. Plus généralement, ces images reflètent cette époque où l'Égypte, dans les secousses des batailles et des désordres, tournait comme un tour de potier (*Admonitions*, II, 8). » Ce dernier point de vue, dirigé par les concordances textuelles des *Admonitions* avec notre livre, et faisant ressortir un sens tout différent de celui de la vieille interprétation « biographique », serait excellent encore pour le départ d'inductions instructives; mais Scharff n'en est point averti. Sollicité par l'évidence des faits, il fait un pas vers la clarté, une fois de plus, et tout de suite s'arrête.

Finie d'examiner cette importante et féconde étude, on reste sous l'impression de ce sentiment que Scharff, pour l'éclaircissement nécessaire du livre dit du *Désespéré*, a été l'ouvrier puissant et bien armé qui ouvre les dernières portes mais n'en franchit point le seuil, obnubilé plutôt que retenu, oserait-on dire, n'ayant point senti la nécessité de mieux et différemment comprendre⁽¹⁾.

Ayant été conduit, vers le même temps, à donner attention à la condition de *Ceux qui n'avaient pas de tombeau*, foule immense de la presque totalité des

⁽¹⁾ Van de Walle, deux ans plus tard, donne une traduction suivie française du livre d'après Scharff exactement, sans discussion ni com-

mentaire : *Chronique d'Égypte*, XIV (1939), p. 312 sq.

défunts en Égypte à l'époque pharaonique⁽¹⁾, j'ai souligné, dans le sens des considérations inaugurées par Suys en 1932, que pour cette grande masse des pauvres, étrangers aux usages funéraires du tombeau et des rites et même à la simple religion osirienne ouverte à un cercle plus large, il était nécessaire que se fussent élaborées des doctrines et des croyances autres, d'une vertu qui leur permit sinon de suppléer aux rites, au moins de combler, dans le domaine moral, l'abîme d'inégalité de l'autre côté duquel étaient les privilégiés de la fortune en ce monde et de la religion funéraire. Les attestations de telles doctrines, en opposition avec la religion orthodoxe de l'aristocratie et toujours forcément rares, se sont trouvées enrichies, à date récente, par l'acquisition du texte immédiatement célèbre qu'on trouve au papyrus *Chester Beatty 4*, si bien que nous disposons, pour en faire état, d'une série déjà imposante de ces témoignages, comportant principalement : — le *Chant du harpiste* du Moyen Empire, professant la vanité de la sépulture et du tombeau, et que l'homme n'ayant point autre chose que sa vie sur terre, il n'est pour lui que de goûter cette vie ; — les propos de l'âme dans la controverse du *Désespéré*, du Moyen Empire aussi, en concordance avec ceux du *Harpiste* ; — le remarquable passage du nouveau papyrus⁽²⁾, digression à la gloire des savants esprits du passé, dont les tombeaux et les cultes funéraires n'ont laissé aucune trace mais qui vivent véritablement, par leurs œuvres, dans la mémoire des hommes.

Par une malheureuse inadvertance, considérant le texte du *Désespéré* dans ce cadre, j'y ai suivi certains contresens de traduction de Suys (dénoncés en détail ci-avant) et la fausse interprétation du sens général qui en résultait, comprenant qu'aux termes de l'énergique déclaration de l'âme, les pauvres abandonnés sans sépulture jouissaient de la vie éternelle aussi aisément que les possesseurs de tombeaux, tandis que le sens véritable, exactement inverse, est que les riches aux tombeaux sont condamnés au parfait néant de l'au-delà, tout comme les défunt de la masse déshéritée : thèse qui bien comprise, comme on voit, est beaucoup mieux en accord avec l'exposé de la vanité des rites funéraires chez le *Harpiste* et aux pages de *Chester Beatty 4*. Notre mal-

⁽¹⁾ WEILL, *Ceux qui n'avaient pas de tombeau*, (*Hieratic Papyri in the Br. Mus.*, III [1935], dans *R. H. R.*, CXVIII (1938), p. 5-32. pl. 18-19, et *Texte*, p. 38-39). Cf. CAPART

⁽²⁾ *Chester Beatty 4*, verso II, 5 — III, 5 dans *Chronique d'Égypte*, XI (1936), p. 79.

entendu de 1938 dérangeait donc fâcheusement quelques traits de l'explication des documents ; par bonheur, il n'oblitérait point le caractère essentiel de la doctrine de l'âme dans le *Désespéré*, touchant la parfaite égalité où sont riches et pauvres devant la mort et ses destins ; grâce à quoi, pour comprendre la morale funéraire dont se satisfaisaient les pauvres gens étrangers à la religion, nous pûmes raisonnablement poursuivre.

Dès 1938, cependant, commence de se développer, partant de l'étude de Scharff et de ses résultats acquis, un travail critique tendant à mieux saisir la signification encore obscure de notre livre. Assez remarquables sont quelques notes, en forme de compte-rendu, de M^{me} G. Thausing⁽¹⁾, accusant la difficulté persistante de quelques expressions, mais la très réelle amélioration de l'interprétation générale, touchant notamment l'attitude de l'âme vis-à-vis de la sépulture, qu'elle refuse et considère comme « insensée », et aussi ce point, que nulle part en réalité il n'est question, pour l'âme, d'assumer les fonctions d'un héritier s'acquittant du sacrifice. L'article enregistre aussi les si satisfaisantes améliorations obtenues par Scharff dans la traduction et la compréhension des deux *apologues* de l'âme, et de son *discours final* qui clot l'ouvrage. Mais il ne nous apporte le gain d'aucune aperception nouvelle, tandis qu'un autre chercheur, plus heureux, nous donne le spectacle d'un pas en avant décisif, arrivant à toucher presque la vérité de l'explication centrale, — sans trop se rendre compte de l'importance du progrès et trébuchant encore dans l'ombre des considérations traditionnelles. Il s'agit de la courte recherche de A. Hermann⁽²⁾ en 1939.

Notons d'abord que Hermann, pour le mieux, rectifie l'erreur introduite par Scharff touchant le verbe *ihm* aux *premier* et *deuxième discours de l'homme*, le mot signifiant bien « pousser à la mort » ou « conduire à la mort » comme il avait été compris dès le début, et non *retenir* de la mort. Dans l'ordre des explications générales, ensuite, Hermann observe que dans le système de Scharff, l'homme veut se suicider, d'un bout à l'autre du dialogue, et l'âme, d'un bout à l'autre aussi, veut le retenir, jusqu'à la minute finale où elle cède. Mais dans les

⁽¹⁾ G. Thausing, compte-rendu du mémoire de Scharff dans *Archiv für ägyptische Archäologie*, I (1938 ; volume unique), p. 162-165.

⁽²⁾ HERMANN, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, dans *O. L. Z.*, 42 (1939), col. 345-352.

positions aussi définies, tout ne va pas sans contradiction. Suicide, mais souhait d'une sépulture à la manière régulière? La mort sous la figure du « ravisseur violent » (*deuxième discours de l'homme*) et aspiration à la mort en même temps? etc. Le suicidé, enfin, destiné à jouir, d'après le *quatrième poème*, de la situation et de la puissance d'une personne divine? — Mais tout cela se résout, pense le nouveau commentateur, dès qu'on remarque qu'il n'est point du tout question de suicide en cette histoire, dont tout l'ensemble alors se comprend beaucoup mieux. Et l'on arrive à saisir que ce qui nous est exposé n'est point le débat entre un aspirant à la mort et l'âme éprise de la vie, mais la mise en concurrence et en débat de *deux conceptions différentes de la mort*.

Et cela est vraiment ainsi. Par la voie de telles considérations secondaires, qui font paraître surtout que Scharff est insuffisant, Hermann a débouché, subitement, sur cette grande clarté. Il ne s'y arrête point longuement, passant à l'analyse de l'ouvrage, dans lequel il continue de se représenter — nous nous en sommes aperçus déjà — qu'il y a relation de suite logique entre toutes les sections et que les quatre *poèmes* de la fin, notamment, ont la fonction d'une réponse argumentative de l'homme. Il trouve aussi que le *discours final de l'âme* n'éclaire pas beaucoup l'obscurité du sens général du livre, ce qui nous fait voir que, conduit à reconnaître et formuler ce sens général en termes d'une netteté surprenante, il n'a pas exactement conscience du résultat qu'il vient d'obtenir. On croirait à une sorte de paradoxe dans le sens de la négation ou de la résistance, s'il n'apparaissait, aux lignes de sa conclusion, que l'image du livre en cause, dans son esprit, est mélangée de vrai et de faux de très curieuse manière. Car Hermann ne doute pas, en fin de compte, que nous ayions à faire avec un « mourant » [*ce n'est sans doute pas exactement cela*], débattant avec son âme « sur la signification et la figure de l'au-delà » [*c'est la vérité, plus précisément exprimée auparavant*], en une discussion où « la lutte entre les points de vue de deux époques sur l'univers trouvait son expression » [*voilà l'erreur!*] Nous touchons du doigt que l'auteur, au lieu d'un débat dogmatique véritable et d'intérêt « actuel », pense avoir sous les yeux le traité d'une juxtaposition comparative, on ne sait trop dans quel esprit, des sentiments d'une époque ancienne et d'une époque subséquente. L'aberration est étrange; elle a arrêté Hermann, à son tour, tout près de prendre pied sur le terrain de l'explication parachevée.

Nous touchons au terme de cette histoire. On rencontre encore sur notre livre, à partir de 1940, quelques notes de P. Gilbert, n'apportant rien de nouveau, dans un court article sur *Les chants du harpiste*⁽¹⁾; d'intéressantes remarques d'Eb. Otto, en 1941, sur le personnage de l'âme et sa fonction, du point de vue de la considération de l'âme dans le cadre de divers traités ou doctrines⁽²⁾; de Gilbert encore, en 1943, une notice sur le *Désespéré* dans son joli livre sur la *Poésie égyptienne*⁽³⁾. Gilbert donne quelques extraits en traduction, le *deuxième poème* des quatre du discours final de l'homme, et le célèbre *troisième discours de l'âme*, celui de la vanité de tout espoir d'outre-tombe et du tombeau lui-même : bonne traduction de cette pièce (depuis Scharff elle est acquise), accompagnée en commentaire, cependant, d'une erreur qui doit être relevée, à savoir que dans l'évocation brutale du tombeau luxueux et abandonné, et de son propriétaire réduit au sort commun des misérables sans sépulture, il serait fait allusion aux « corps des rois, arrachés à leurs tombeaux splendides... »; ce dont il n'est nullement question dans ce propos d'intention générale, visant la religion et les fondations des riches. De manière générale, d'ailleurs, quant à la signification de l'ouvrage, Gilbert y voit seulement que « quand le sage et libéral gouvernement de l'Ancien Empire s'était effondré sous la poussée de la féodalité, laissant la place aux émeutes, révoltes et invasions, un Égyptien avait exprimé déjà le déchirement d'un honnête homme révolté de tant de vilenies... » Donc, une simple plainte de désespoir! Les lueurs entrevues par quelques chercheurs depuis 1937, en de brefs instants, sont éteintes ou oubliées, et l'interprétation du livre, de son objet et de ses intentions, en fin de compte, reste entièrement à faire.

II. — INTERPRÉTATION SUIVIE.

Pour l'aisance du travail de cette explication, qui est l'objet auquel on veut arriver dans la présente recherche, il sera utile de garder sous nos yeux la texture intégrale du livre, en l'espèce d'une traduction établie aussi

⁽¹⁾ *Chronique d'Égypte*, XV (1940), p. 40-43. (dans P. GILBERT, *Les Chants du harpiste*, p. 38-44 de ce volume).

⁽²⁾ Eb. Otto, *Le B: dans un groupe de formules*

des sarcophages, dans *Miscellanea Gregoriana* (1941), p. 151 sq.

⁽³⁾ P. GILBERT, *La Poésie égyptienne* (1943), p. 87-90.

exactement que possible, dans la mesure des moyens de l'heure présente. Pour l'établir, nous avons aujourd'hui, en base excellente, celle qui ressort du travail de Scharff, annoté déjà par quelques chercheurs, purgé notamment d'une erreur d'interprétation singulière, en dernier lieu, par Hermann. Ce sont les fruits les plus récents d'une entreprise longuement et profondément préparée, et sur le terrain de laquelle il sera possible, à notre tour, de nous attacher à obtenir la version qui nous est nécessaire pour la poursuite. Nous n'aurons point partout, en cette besogne, le plaisir et la facilité d'une obéissance fidèle aux prédécesseurs ; le texte difficile demandera discussion en quelques points encore, outre quoi nous serons conduit à l'accompagner, chemin faisant, de diverses indications, justifications ou références encore utiles.

I. Le début manque. De la partie conservée les lignes 1-3, très mutilées, ont des débris de la fin d'un *premier discours de l'âme*.

II. *Premier discours de l'homme*.

(3) . . . Alors j'ouvrirai la bouche pour mon âme, répondant à ce qu'elle avait dit. — Voilà des choses excessives pour moi aujourd'hui, que mon âme ne parle pas (6) d'accord avec moi. Vraiment cela outrepasse le vraisemblable (*a*), c'est comme une forfaiture (*b*). Que mon âme ne s'en aille pas, qu'elle se tienne auprès de moi pour . . . avec mon corps, en liens et cordes, sans qu'il se produise, de sa part, qu'elle fuie au jour du malheur. (11) Voyez donc, mon âme me violente parce que je ne l'écoute pas, elle me hâte vers la mort qui n'est pas [encore] venue, elle [veut me] jeter au feu (*c*) pour ma destruction. . . Qu'elle soit avec moi au jour du malheur; (16) qu'elle se tienne de ce côté-ci, à la manière de faire du *Formateur* (*d*), celui-là même qui se manifeste pour être l'*Apporteur* (*d*).

Mon âme, il est insensé de déprimer [davantage encore] un homme lassé de la vie, et de me précipiter (*e*) à la mort vers laquelle je ne suis pas allé [encore]. Rends-moi agréable l'Occident, cela est-il donc une chose mauvaise (*f*)? C'est un parcours (21) que la vie, comme les arbres qui tombent (*g*). Passe par dessus la coupable erreur (*h*), [pour] soutenir l'infortuné.

Me juge Thot, qui apaise les dieux ; me défende Khonsou, le scribe véritable ; entende Re mes paroles (26), l'assembleur (*i*) de la barque solaire ; me défende Isdes, dans la demeure. . . Ma misère est lourde. . . qu'elle (? l'*âme*?) a portée

pour moi. [Il serait] agréable que la divinité écarte les mystérieuses [difficultés] de ma personne.

a) —] — , restituable au ms., a le sens de «mensonge», «vantardise», ou analogue.

b)  au ms. Le mot  ^ est connu dans le sens de «paresse» ou «négligence», et, mieux pour le cas du présent emploi, *oubli délibéré d'un ordre, ou d'un serment, ou d'une promesse.*

c) M^{me} G. Thausing, dans ses notes de 1938 citées ci-avant, a souligné le caractère sans nul doute métaphorique de ce *ḥ*; *ḥr ḥt* «jeter au feu», qu'on retrouvera à la ligne 150 sous la forme *wdn ḥr ḥ* «charger au brasier» et qui veut simplement dire «vouer» ou «abandonner à la destruction». Il y a des images du même esprit dans toutes les langues. Un *homme à la mer* est un homme perdu; nous entendons dire familièrement qu'une intervention malencontreuse est *cuite*, ou qu'on *envoie en l'air* tel objet jeté au rebut ou telle intention abandonnée.

d) Ce  | -   (à lire ainsi à moins qu'il n'en faille séparer le signe final comme pronom suffixe), auxiliaire de l'autre monde et d'un caractère éminent, paraît se retrouver, à l'époque grecque, dans    etc. *nhp*, désignant le «Créateur» ou la chose «formée, créée»; dans le cas présent peut-être, d'après cela, le «Formateur», une sorte d'explication en forme de commentaire spécifiant que l'être auguste ainsi nommé a pour fonction d'«apparafstre» et d'être *in-f sw*. Or on a la chance de rencontrer les mêmes expressions assemblées de manière analogue dans une remarquable définition de l'époque ancienne (*Pyr. 58*) :      «C'est Thot le *in sw* (on comprendrait volontiers : *celui qui s'amène*) en ce qui le concerne (l'*œil*, nom féminin), car il est apparu avec l'*Œil* d'Horus.» Le bienfaisant *nhpw* du passage qui nous occupe pourrait, d'après cela, être Thot lui-même, pour lequel la qualité de *in sw*, comme présentateur de l'*Œil*, indiquée par le texte précédent, est nettement accusée par le rébus ptolémaïque , mettent en scène «Thot babouin apportant l'*Œil*» et servant d'idéogramme pour la simple appellation *insw*. D'où il appert que cette expression *in sw* ne signifie pas «celui qui l'apporte», — car l'*œil* est féminin — encore moins «celui qui s'apporte lui-même» — car l'*Œil*, en évidence dans l'idéogramme, disparaîtrait dans cette manière de comprendre. Peut-être, à la rigueur, le sens serait-il «celui qui apporte cela», mais bien plus convenablement, sans nul doute, «celui qui apporte», l'*Apporteur*, analysant *in sw* comme une phrase d'identité «lui = apportant» et cette phrase jouant en relative, la liaison avec l'antécédant sous-entendu faite par le pronom absolu⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Cette phrase relative construite, en directe, par le verbe au participe et le pronom

absolu faisant liaison avec l'antécédent, est fréquente; un seul exemple :  

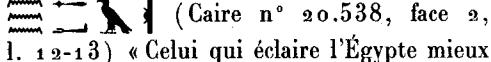
Cette dénomination de l'*Apporteur* est rencontrée tout au long de l'histoire. Au Nouvel Empire et à l'époque tardive cet *in sw*, écrit , désigne quelque haute personne royale ou princiére, et dès la I^e dynastie on rencontre la même appellation sous les écritures  et ⁽¹⁾, à propos desquelles nous avons engagé sommairement, ailleurs, la recherche plus complète que le titre et la qualité exprimée réclament⁽²⁾. Observons seulement encore, ici, que dans notre livre l'expression se présente, anormalement, sous la forme un peu plus complexe *in-f sw*, tout aussi facile d'ailleurs à analyser grammaticalement, donné que *in-f* est déjà susceptible, à soi tout seul, de signifier l'*Apporteur* (la directe *sdm-f* fonctionne en relative, comme on sait, sans nul empêchement) : de telle manière que *in-f sw* relatif s'explique, en fin de compte, par deux phrases relatives dont l'une est enveloppée dans l'autre, litt. : « Celui qui (*sw*) est celui qui apporte (*in-f*). »

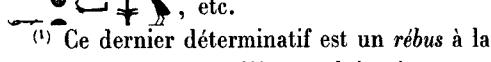
e) C'est le verbe  , rencontré une deuxième fois, plus loin (l. 49-50), dans une identique mention de « *ihm* à la mort... ». Le sens, gravement controversé naguère, a été discuté par nous, ci-dessus (précédent paragraphe), à propos de l'étude de 1937 de Scharff.

f) Cette simple protestation interrogative est le thème de la réfutation indignée contre le *Chant du harpiste* et son nihilisme funéraire, qu'on rencontre plus tard parmi les textes d'un tombeau du Nouvel Empire⁽³⁾ : « Mais j'ai entendu ces chants-là qui sont dans les anciennes tombes, et s'expriment abondamment pour magnifier le *sur terre*, en dénigrant la Cité Divine. Pourquoi donc faire ainsi, vis-à-vis de ce pays d'éternité, le juste et équitable, sans terreurs, dont c'est l'horreur que la discorde, sans personne qui se prépare au combat contre son prochain : pays sans ennemi, etc. »

g) Expressions similaires dans la version du Nouvel Empire du *Chant du harpiste* et du contre-développement en liaison, ainsi que dans les versions de l'époque tardive :

...  ... « Quant à la durée des actions sur terre, c'est l'affaire d'un rêve... »⁽⁴⁾



 (Caire n° 20.538, face 2,
 l. 12-13) « Celui qui éclaire l'Égypte mieux
 que le Disque, celui qui fait verdoyer la terre
 mieux que le Nil débordé ». Cf., construits
 de même, d'innombrables noms d'homme,



⁽¹⁾ Ce dernier déterminatif est un *rébus* à la manière des temps tardifs : « celui qui apporte l'objet *sw* », *in sw*. Quant à  interchangeable

avec  à l'époque ancienne, cf.  =  aux Pyr. (ptol. ).

⁽²⁾ *Recherches pour servir à l'explication des textes et à l'histoire de la I^e dynastie* etc., chap. II, *Expéditions en Asie* sous la I^e dynastie (à paraître).

⁽³⁾ BÉNÉDITE, *Le tombeau de Neferhotep*, dans M. M. F. C., V (1889), pl. II, l. 11 et sq. de l'inscription ; voir GARDINER, *In praise of death* etc., dans P. S. B. A., 35 (1913), p. 165-170.

⁽⁴⁾ *Neferhotep*, au texte de réfutation précité, l. 14 de l'inscription.

... ... «Il s'en va aussitôt comme un rêve...»⁽¹⁾
 «Et que sont donc ces années sur terre?»⁽²⁾

h) Litt. : «Foule aux pieds le *péché*, ». On croit bien comprendre que ce *péché* ou *erreur*, sur lequel l'homme invite son âme à revenir, est justement d'avoir séparé son sentiment du sien propre.

i) . S'agissant d'une expression nautique, il paraît bien que dans ce mot nous avons le factif de (etc., dét. ou autres) de toute époque, «rassembler» ou «assembler», notamment les pièces de l'armature médiane du bateau.

III. Deuxième discours de l'âme.

Ce que me dit (31) mon âme. — N'es-tu donc point un homme? Est-ce donc (a) que tu... en vie? (b) Vois, tu parachèves ton temps (c); et tu prends souci de [sépulture] comme un maître de trésors.

a) Ce *tr* enclitique peut exprimer la surprise ou l'indignation, mais cet emploi est rare. Le plus général est celui d'une expression de l'interrogation (*Wörterbuch*, V, 316-317; GARDINER, *Grammar*, § 256), comme, entre autres exemples, dans «d'où es-tu venu?»

b) Différemment d'Erman, qui voyait dans le texte une évocation de la «nécropole», je lis après Sethe (*Lesestücke*), et séparant les phrases comme il le fait : etc. Il n'y a point de certitude, le signe au point de passage d'un mot à l'autre pouvant, graphiquement, être ou aussi bien; mais l'organisation des phrases se présente mieux.

c) Ce *km* très connu dans le sens de «parachever», particulièrement s'agissant du *temps de la vie*.

IV. Deuxième discours de l'homme.

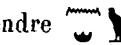
Je dis : Je ne veux point m'en aller tant que *ces choses-là* (a) restent négligées. Le ravisseur (b) qui enlève violemment, sans se soucier de toi, [tel] un voleur quelconque (c), disant : (36) Je vais t'emporter, puisque d'ailleurs tu [appartiens] à la mort, ton nom [seul restant] vivant! — Mais *ces choses-là* (a) sont la place du repos et de... du cœur, c'est la ville de l'Occident, [vers laquelle]

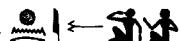
⁽¹⁾ Chez Petosiris; LEFEBVRE, *Texte*, pl. LVI, 1 vers l'an 6 de Cléopâtre Philopator : LEPSIUS, *Auswahl*, pl. XVI; PRISSE, *Mon. ég.*, pl. XXVI bis;

⁽²⁾ Stèle connue de la jeune femme morte *Thesaurus*, V, 923. Voir l. 16 de l'inscription.

navigue... Et si mon âme m'écoute, n'étant point de... de moi, et que son esprit se conforme à moi, alors elle sera (41) heureuse. Je ferai qu'elle atteigne l'Occident, comme qui est dans son tombeau et sur la sépulture de qui un survivant s'est tenu. Je ferai *nj;j* (*d*)... ton cadavre, et tu mépriseras (*e*) une autre âme en faiblesse ; je ferai *nj;j* (*d*), et alors (46) tu n'auras pas froid, et tu mépriseras (*e*) une autre âme qui brûle ; je boirai à la source, j'exalterai l'ombre (?), et tu mépriseras (*e*) une autre âme qui a faim (*f*). Mais si tu me précipites (*g*) à la mort de cette manière, tu ne (51) trouveras (?) point [la place] où te reposer dans l'Occident : prends donc patience, mon âme, mon frère, jusqu'à ce que se soit produit mon héritier, qui sacrifiera et se tiendra au tombeau, le jour des funérailles, et préparera le lit funèbre de la nécropole.

a) Ces choses-là, *nf;*, ne sont pas le grand problème de l'autre vie comme on pourrait croire d'abord, mais seulement et précisément, d'après les conditions de réapparition du terme à la l. 37, la « place de repos » dont il faut désirer la jouissance.

b) Lire *nḥm ntj hr tʃjt* et comprendre  comme le participe du verbe. On chercherait bien à retrouver là, en tête de phrase, la particule *nḥm* dans son rôle habituel d'affirmation accentuée, mais il y manque le pronom absolu ou le nom sujet de la phrase verbale introduite, que la particule devrait porter en suffixe. On observe d'ailleurs que la construction phraséologique de tout le développement subséquent est, syntactiquement, difficile.

c) Ce  doit être restitué, authentiquement, en l'écriture du  très connu, observant que dans l'hiéroglyphe les signes pour ← et pour ✕ se confondent. Notre mot *lynj* a d'ailleurs une sorte de variante *hnp*,  etc., non moins connue dans le même sens, et il se trouve par une singulière rencontre que *hnp*, écrit et déterminé , signifie aussi « aspirer de l'air ». Bien évidemment, au surplus, le recours au *nez* comme élément graphique, dans des mots de pareille structure, est extrêmement naturel.

Quant au *hnp* susdit, «enlever violemment», on le trouve dans le texte de certaine version tardive du *Chant du harpiste*, en un développement de la même idée de la mort agissant comme un ravisseur brutal : «La mort dont le nom est *Viens!* appelle tous les hommes à elle, etc., etc.  —  elle arrache l'enfant de sa mère, de préférence au vieux qui [déjà] circule dans son voisinage»⁽¹⁾.

Voici enfin un troisième texte, d'époque tardive lui aussi et très évidemment apparenté avec le précédent, non plus dans une réédition de la philosophie funéraire du *Harpiste*, mais dans un recueil de maximes morales⁽²⁾ : 

⁽¹⁾ Même stèle du règne de Cléopâtre, l. 20 de l'inscription. — ⁽²⁾ *Ani*, IV, 2-4.



« La mort vient, elle prend en direction (?) l'enfant qui est encore dans l'embrassement de sa mère, tout comme l'homme en cours de sa vieillesse. » Voici, semble-t-il, après *hnrj* et *hnp*, une troisième variété de même signification dans un développement de même esprit, sous l'écriture *hprw*. Le sens habituel du mot ainsi écrit est « guider, diriger » ; il paraît bien que le texte qui nous occupe est altéré à cette place, et qu'en restitution, au lieu de ce *hpr* peu convenable, on doive remettre *hnr* ou bien *hnp* des deux rédactions précédentes⁽¹⁾.

d) Expression et objet totalement énigmatiques.

e) Sddm : on ne peut que supposer le sens de ce verbe.

*f) Évocation très parallèle de l'âme physiquement heureuse, sous un régime d'outre-tombe dûment et luxueusement organisé, dans la version du Nouvel Empire du *Chant du Harpiste* que nous avons au tombeau de Neferhotep⁽²⁾ : « Tes [murs sont solides; tu as planté des sycomores] sur le bord de ton bassin, ton âme est assise sous leur ombre (lire *w* *m*, litt. *sous eux*), elle boit leur eau. »*

*g) Le verbe *ihm* déjà rencontré à la l. 18, dans le *premier discours de l'homme* : voir la note *e* afférente à cette section du texte.*

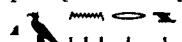
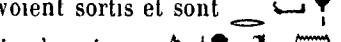
V. *Troisième discours de l'âme.*

Alors mon âme ouvrit sa bouche pour moi (56), répondant à ce que j'avais dit. — Si tu fais souci de la sépulture, c'est une insanité; c'est amener les pleurs en attristant l'homme, c'est enlever un homme de sa maison, un homme jeté au désert extérieur (*a*). Tu ne sortiras plus jamais en haut et ne verras le Soleil (*b*) : [ceux-là même] qui ont bâti en pierre de (61) granite et maçonner une salle dans le tombeau, en excellence de beau travail, une fois les constructeurs devenus dieux, leurs tables d'offrandes sont vides (*c*) comme [celles des] défunts morts sur la berge, à cause du manque d'un successeur, [et dont] le flot prend sa part et l'ardeur du soleil (66) pareillement la sienne, et à qui parlent les poissons de la rive. Entends-moi, il est bon d'entendre, pour les hommes : suis le jour heureux et oublie le souci (*d*).

⁽¹⁾ Cf. GRAPOW, *Der Tod als Räuber*, dans *A.Z.*, 72 (1936), p. 76-77, où sont prises en considération seulement les deux rédactions d'*Ani* et de la stèle de Londres.

⁽²⁾ BÉNÉDITE, *Le tombeau de Neferhotep*, dans *Bulletin*, t. XLV.

M. M. F. C., V (1889), pl. IV, l. 11-12 de l'inscription ; le début du passage, en lacune à la fin de la ligne 11, restitué par MASPERO (*Études égyptiennes*, I, p. 173-176) d'après le texte de la stèle Louvre C. 55.

a)  litt. la « hauteur », c'est le *talus désertique en contre-haut du village*, où l'on « jette » donc les morts du commun des pauvres gens, lorsqu'ils ne sont point abandonnés à l'eau et au soleil sur la berge, comme il est dépeint dans ce même discours un peu plus loin. L'expression elle-même, « jeter au talus », et la générale condition des choses dont elle est un témoignage, sont bien comprises aujourd'hui⁽¹⁾. Les mots ont leurs parallèles, en une forme plus fréquemment rencontrée, dans plusieurs documents du Nouvel Empire : la relation connue du papyrus Abbott, consignant l'histoire de la violation et du pillage d'un quartier de cimetière dont les occupants avaient été  « jetés au terrain vague »⁽²⁾, la satire sociale du papyrus de Leyde, accusant, en termes presque identiques, que les propriétaires de tombeaux s'en voient sortis et sont  ; et que « les gens destinés à être embaumés, à présent,  sont mis au terrain vague »⁽³⁾.

b) On croit bien sentir que des phrases ont sauté ou que, pour le moins, certains enchaînements ont été déformés, car ce n'est pas, vraisemblablement, le *souci des funérailles* qui peut déterminer la *mort d'un homme*. La composition pouvait être organisée, primativement, à peu près comme il suit : « Te soucier de la sépulture, c'est une insanité, c'est amener les pleurs en attristant les gens. [Voir donc le cas de] tel homme enlevé de sa maison pour être jeté au talus, [n'est-ce pas extrêmement normal? puisque, et quoi que tu aies préparé], tu ne remonteras plus jamais en haut, etc.»

c) Le thème est celui de la *vanité du tombeau*, de l'abandon inévitable du culte funéraire malgré le tombeau bien construit : en parallélisme de tendance, malgré la différence des allégations, avec le thème de la *destruction et de l'oubli du tombeau*, tel qu'il est développé dans le vieux *Chant du harpiste*.

d) Conclusion strictement logique du brutal discours : rester en joie et profiter de la vie, puisque aussi bien nous n'avons rien à espérer en outre. Ce serait un gros contresens, comme on voit, et un complet renversement des choses, de trouver dans cette seule phrase, comme plusieurs interprétateurs ont fait jadis, l'indication que l'âme en fin de compte cherche à tourner l'homme vers les plaisirs de ce monde pour le dissuader de mourir; il n'est point question de cela du tout.

On remarque, cependant, que cette invitation finale au plaisir et à la bonne grâce n'était pas forcément appelée par le développement antécédent, et que si le compositeur l'a insérée, à la place où nous la trouvons, c'est, assez visiblement, en manière d'utilisation d'un lieu commun très fréquent de la littérature. Il figure en bonne place, comme il est

⁽¹⁾ WEILL, *Ceux qui n'avaient pas de tombeau*, dans R. H. R., CXVIII (1938), p. 5-32, voir p. 13-14, 23-24.

⁽²⁾ Abbott, IV, 3.
⁽³⁾ *Admonitions*, V, 6 ; IV, 3.

naturel, dans la profession de foi «antireligieuse» du *Chant du harpiste* de toutes les époques.

Au vieux poème du Moyen Empire :

(sic) «Suis ton cœur, durant que tu es là»;

«Ne fatigue pas ton cœur, suis ton cœur avec tes bonnes choses»;

(1). «Fais un jour heureux, sans t'arrêter en son cours» (1).

Au tombeau de *In-hr-h'wj* à Deir el-Medineh :

(le premier membre de la formule également, au Nouvel Empire, chez *P;-Itm-m-hb* des blocs de Leyde, dont la rédaction généralement identique à celle de *Harris*, altère le sens et l'écriture du vieux texte à cette place);

(2). «Fais un jour heureux, grandement» (2).

Au tombeau de Neferhotep, dont le chant sur le thème «épicurien» de *Harris* répète de strophe en strophe, en refrain : «Fais un jour heureux», et dit une fois aussi (3).

Chez Petosiris de Tounah, au cours de développements semblables :

(4). «Suivez vos cœurs, durant le moment sur terre» (4).

Chez la jeune femme décédée dans la première partie du règne de Cléopâtre :

(5). «Fais un jour heureux; suis ton cœur jour et nuit...» (5).

Dès l'époque ancienne, d'autre côté, le thème était si familier aux écrivains et venait sous leur main si naturellement qu'il déborde dans la littérature didactique et morale. Le témoignage en est conservé au papyrus Prisse, où nous retrouvons : (6).

«Suis ton cœur, le temps que tu es là; ne prodigues point les discours, en réduisant le temps de suivre le cœur.... Les choses s'accomplissent, qu'on suive le cœur...» (6). C'est de la même manière, aussi gratuitement et point tout à fait dans la ligne du développement, que l'invitation s'est introduite dans la composition qui nous occupe, sous la forme de cette «moralité» conclusive que l'âme fait entendre.

VI. Premier apologue (c'est l'âme qui continue de parler, dans l'esprit et à l'appui de son propos).

(1) *Harris* 500; BUDGE, *Hieratic Pap. Br. Mus.*, 2nd series, pl. XLV, l. 9-10, 11, XLVI, l. 2.

(2) BRUYÈRE, *Deir el-Medineh* 1930 (dans *Fouilles I. F. A. O.*, VIII, 1933), p. 70 et pl. XXII, XXIII; l. 9-10 de l'inscription.

(3) *Neferhotep*, loc. cit. dans M. M. F. C.,

V (1889), pl. IV, l. 6, 10, 12, 17 de l'inscription.

(4) LEFEBVRE, *Petrosiris*; loc. cit. (inscr. 127), l. 3 de l'inscription.

(5) Stèle de Londres précitée (Lepsius, Prisse, Brugsch), l. 16 de l'inscription.

(6) PRISSE, VII, 9-10.

Il y avait un pauvre homme qui labourait sa parcelle de terre. Il charge un jour sa récolte dans l'intérieur du bateau, il pousse la traversée, (71) sa fête est proche. Ayant vu s'annoncer une nuit de vent, il veille dans le bateau, au coucher du soleil et s'en tire avec sa femme. [Mais] ses enfants restent au péril, sur le fleuve infesté (a), pendant la nuit, de crocodiles. Le voilà qui s'assied, (76) se remet à parler, disant : Je ne pleure pas pour cette fille-là, [bien que] jamais, pour elle, il ne doive y avoir sortie de l'Occident, plus qu'e pour une autre sur terre ; je m'afflige sur ses enfants, brisés dans l'œuf et qui ont vu la face du crocodile sans avoir vécu (b).

a) ለኝ, qui est le mot bien connu ለኝ etc., «douleur» ou «maladie», généralement «condition fâcheuse». Le déterminatif du *crocodile* s'explique tout naturellement dans la circonstance.

b) Cette courte et remarquable histoire est fort curieuse par la manière très condensée, presque elliptique, de la rédaction, qui l'a rendue et laissée énigmatique très longtemps. Comme Scharff l'a expliqué en 1937 (voir ci-avant, au précédent paragraphe), la scène imaginée veut dire que le bénéfice de la vie, à lui seul et en lui-même, doit suffire à l'homme, qui n'est point en condition de réclamer autre chose.

VII. *Deuxième apologue* (c'est toujours l'âme qui parle).

Il y avait un pauvre homme qui demandait [une fois] sa collation de l'après-midi (a), (81) alors sa femme lui dit : Ce sera pour le repas du soir. Alors il sort au dehors pour ሸ... (b), le temps d'un moment ; il revient à sa maison lorsqu'il est [redevenu] comme un autre. Sa femme le connaît bien ! Il ne l'écoute pas, il ሸ... (? , voir b), l'esprit fermé (?) aux raisons (c).

a) Sens probable, commandé par la suite du texte. On lit exactement : «qui demandait ለመጨመር ^በ ከተማ», et nous trouvons à noter qu'en un certain français provincial, la *journée* qu'une ménagère remet à son époux partant au travail, est son approvisionnement nécessaire jusqu'à la fin du jour. Mais *mṣrwt*, dans le passage qui nous occupe, ne peut être le «repas du soir», ce dernier visé explicitement et en opposition à la phrase suivante.

b) Sens probable : *se mettre en colère* ou analogue. C'est le même mot qui reparaît, bien probablement, deux lignes plus bas.

c) Encore plus concise et difficile que la précédente, cette histoire signifie (revoir, au précédent paragraphe, les éclaircissements de Scharff en 1937) qu'un pauvre homme, tel l'interlocuteur de l'âme qui parle, pourra bien s'insurger d'abord contre les faits patents, il sera vite obligé de les admettre et d'y conformer docilement son attitude.

«Alors — dit l'homme — j'ouvis (86) ma bouche pour mon âme, répondant à ce qu'elle avait dit.» La longue réplique finale ainsi introduite est constituée par les quatre célèbres *poèmes* mis dans la bouche de l'homme, d'affilée, sans transition ni liaison de l'un à l'autre.

VIII. *Premier poème.*

Vois (*a*), mon nom est maudit (*b*), vois (*a*), plus que l'odeur des volatiles (? *c*) aux jours d'été, quand le ciel est brûlant.

Vois, mon nom est maudit, vois, plus que la prise des poissons au jour de la pêche, quand le ciel est brûlant.

(91) Vois, mon nom est maudit, vois, plus que l'odeur des volatiles (? *c*), plus que les éminences (*d*) des roselières avec les oiseaux (*d*).

Vois, mon nom est maudit, vois, plus que l'odeur du pêcheur, plus que les bourbiers (*e*) des marais où ils pêchent.

Vois, (96) mon nom est maudit, vois, plus que l'odeur des crocodiles, plus que d'être assis à la lisière de l'inondation (*f*) avec les crocodiles.

Vois, mon nom est maudit, vois, plus qu'une femme au sujet de laquelle on dit mensonge à son mari.

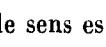
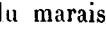
Vois, mon nom est maudit, vois, plus que l'enfant vaillant dont on dit (101) qu'il appartient à celui qu'il hait.

Vois, mon nom est maudit, vois, plus qu'une ville infestée (*g*) de rébellion et dont on voit le dos (*h*).

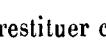
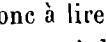
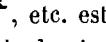
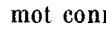
a) *Mk...mk.* A propos de l'étude de Scharff de 1937 (voir précédent paragraphe), nous avons rappelé que cette forme de phrase avec la particule en répétition, pareillement en introduction des huit strophes, avait été souvent comprise comme faisant jouer un double sens du vocabulaire : «Vois (*mk*), mon nom est maudit, à cause de toi (*m-k*)...», partant de cette idée que le discours est adressé par l'homme à son âme, de qui il pense avoir à se plaindre. Et nous avons déjà indiqué que si la pièce, différemment et comme nous essaierons plus loin de nous en rendre compte, est de composition indépendante et seulement empruntée pour figurer dans notre livre, il n'y a plus de raison de ne point interpréter simplement comme anciennement on avait fait et comme il est traduit ci-dessus.

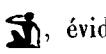
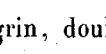
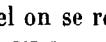
b) Ce *b'h* déterminé par le poisson, avec le sens de *décri* ou *diffamation*, signifierait proprement «malodorant», si l'on s'en rapporte aux objets de comparaison évoqués dans les cinq premières strophes. Mais les trois dernières ne font pas ressortir la même indication.

c) Cet  de la l. 87 est bien probablement le même mot que  de la l. 92, dont on voit la ressemblance avec l'ordinaire . L'autre vocable cependant, sous ses deux formes, doit désigner plus particulièrement quelque genre de volatiles sauvages, aux colonies malodorantes.

d)  , en relation presque inévitable avec  , dont le sens est celui de *dominer en hauteur*. Il paraît s'agir des buttes qui émergent du marais, et où vont se poser les oiseaux  , oies ou canards sauvages?

e)  , de sens incertain, dont on rapprochera un mot  qui est rencontré en désignation de *l'eau primordiale*.

f) Le mot  du ms. est  ,  de *Sin. R 34* et *Sin. B 9*, lequel est à restituer correctement avec  au lieu de  , donc à lire 'd. Or  ,  , etc. est un mot connu désignant la *lisière du terrain irrigué*, au pied de la zone sèche qui le domine.

g)  , évidemment le même mot que  , «maladie, chagrin, douleur», construit d'ailleurs sur  , etc., de même sens et pour lequel on se reportera au mot *sn* déjà rencontré à la ligne 74 (voir ci-avant, note a de la section VI du texte). — De cette ville «malade de rébellion» il est dit, en derniers mots, qu'«on voit son dos», reproche assez énigmatique, voulant dire peut-être que cette ville coupable se détourne de la fidélité à l'autorité royale.

h) D'ensemble, cette petite composition est de valeur littéraire et poétique médiocre. De la strophe 1 à la strophe 2, il y a répétition de la phrase finale; les *volatiles* et les *poissons* se succèdent dans le même ordre de 1 à 2, puis de 3 à 4, arrivant seulement, en 4, par un souci de variété, à remplacer les *poissons* par les *pêcheurs*; après quoi, à la strophe 5, l'effort d'esprit va jusqu'à passer au *crocodile*. Tout cela témoigne d'une imagination courte et pauvre. Aux trois dernières strophes, les objets de comparaison sont d'autre genre, empruntés à la vie privée ou à la vie politique, et comme proverbiaux; et leur mise en œuvre ne va pas sans quelque incohérence. Car à la strophe 8, la *ville en rébellion* est coupable et blâmable, tandis qu'aux strophes 6 et 7 la *femme calomniée* et l'*enfant estimable* qu'on opprime sont des figures sympathiques; et tous, calomniés ou coupables, sont mis en cadre dans les mêmes formes comme «décriés». Cet injuste mélange des innocents et des fautifs en égalité de traitement a-t-il été voulu au départ, en pensée très pessimiste? Les strophes antécédentes de la composition nous empêchent de le croire; il semble plutôt que nous ayions sous les yeux le résultat d'une rédaction en remplissage, de l'emploi au hasard et plus ou moins heureux de thèmes quelconques.

IX. Deuxième poème.

A qui parlerai-je aujourd'hui? Les frères sont mauvais (a), les amis d'aujourd'hui non aimables.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Les cœurs sont avides, chacun tire à lui (106) les biens de son prochain (b).

[A qui parlerai-je aujourd’hui?] L’homme doux est en perdition, le violent a accès auprès de tout le monde (c).

A qui parlerai-je aujourd’hui? L’homme paisible est [en proie] au mal, un bien quelconque est négligé en tout lieu.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Celui qui irrite (?) un homme par un coup de méchanceté, il fait rire (111) tout le monde, [en] sa mauvaise intention pernicieuse.

A qui parlerai-je aujourd’hui? On pille, chacun tire à lui [les biens de] son prochain (b).

A qui parlerai-je aujourd’hui? Le coquin (d) [jouit] de la confiance, le frère avec qui l’on était [est devenu] ennemi (e).

A qui parlerai-je aujourd’hui? On ne se rappelle pas la veille; (f) (116) on ne s’acquitte pas envers celui qui avait agi (g) dans le moment.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Les frères sont mauvais (a), on a recours à des étrangers pour [trouver] justice du cœur.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Les visages sont dissimulés, chacun a sa face plus bas que ses pareils.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Les cœurs sont avides; (121) il n’y a point de cœur d’homme sur qui s’appuyer.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Il n’y a pas de justes; le pays est la proie (h) des malfaiteurs.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Il y a manque de confiance, on a recours à un inconnu pour lui donner information.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Il n’y a point (126) de cœur tranquille; celui avec qui l’on marchait, il n’est plus là.

A qui parlerai-je aujourd’hui? Je suis accablé de misère par le manque d’un confiant.

A qui parlerai-je aujourd’hui? L’injustice frappe le pays, sans fin (i).

a) *Adm.*, V, 10 : «Un homme frappe son frère, [le fils] de sa mère»; et XIV, 14 : «Tout homme tue son frère.»

b) *Adm.*, II, 2 : «On vole en tous lieux»; et V, 11-12 : «On s’assied dans les buissons pour attendre le passant nocturne et lui enlever ce qu’il porte.»

c) La dernière phrase aux *Adm.*, V, 10, le texte ayant souffert d'une altération qui le rend incompréhensible :

d) , sens à induire de ce que le vocable est un nom du serpent d'Apophis, et désigne aussi une maladie incurable.

e) *Adm.*, I, 5 : «Un homme regarde son fils comme son ennemi.»

f) *Adm.*, II, 2 : «Point d'homme de la veille»; et IV, 4-5 = V, 12-13 : «Ces choses-là sont détruites, qu'on voyait la veille.»

g) Litt. : «il n'est point fait à qui avait fait...»

h) , dans le sens de *chose, occasion, domaine abandonné à...* De même *Adm.*, V, 13 : «Le pays est abandonné à son découragement.»

i) La pièce est une insistante plainte de la méchanceté généralisée et du caractère pénible des relations entre les personnes : «Il n'y a plus personne à qui parler», comme l'exprime la formule en tête de toutes les strophes. Comme nous l'avons observé à propos de l'étude de 1937 de Scharff, il faut nous garder sans nul doute de comprendre cette formule comme si elle signifiait : «Je suis bien obligé en conditions pareilles de m'adresser à toi, mon âme...»

Cette déploration «pessimiste», attachée à la conduite exécutable des individus, ne vise qu'indirectement l'état social, dont le déséquilibre paraît seulement dans les allusions au vol et au pillage devenus habituels. Nous en avons assez, cependant, dans le cadre où le compositeur s'est confiné, pour qu'il ressorte nombre de rencontres avec les textes de satires similaires et d'intentions plus larges, au premier rang les *Admonitions* du papyrus de Leyde : concordances bien observées aujourd'hui et dont nous venons, aux notes précédentes, de rappeler les plus visibles. Leur constatation, à elle seule, suffirait sans doute à frapper d'inanité la théorie, à laquelle Scharff est encore fidèle, suivant quoi les images de disgrâce qui paraissent aux strophes successives correspondraient à l'histoire véritable de la vie du «Désespéré» qui chante.

La valeur littéraire de la composition est estimable; pensée vigoureuse, forme concise, fortement et sainement nouée à l'intérieur de chaque strophe. Pourtant, et malgré son grand usage du répertoire de son époque, l'écrivain n'est point arrivé sans effort à remplir le cadre de ses seize strophes. Des répétitions sont trop visibles : «Les frères sont ennemis» aux strophes 1 et 9, «les cœurs sont avides» aux strophes 2 et 11, «chacun dérobe le bien du prochain» aux strophes 2 et 6, grande similitude de pensée et d'ordonnance, enfin, de la strophe 9 à la strophe 13. Ce sont indices, nonobstant la qualité générale, d'une certaine pauvreté d'imagination, moins pénible peut-être que celle dont il a fallu prendre note au précédent poème.

X. *Troisième poème.*

La mort est devant moi aujourd’hui, comme guérit (131) un malade, comme la sortie au dehors après un accident (? a).

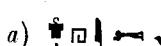
La mort est devant moi aujourd’hui, comme l’odeur de l’encens, comme d’être assis sous la voile, un jour de vent.

La mort est devant moi aujourd’hui, comme l’odeur du lotus, comme d’être assis sur la rive (136) de l’ivresse.

La mort est devant moi aujourd’hui, comme un chemin de pluie (b), comme revenant un homme, retour d’expédition de guerre, dans sa maison.

La mort est devant moi aujourd’hui, comme le ciel se découvrant, comme un homme venant à être instruit (? c) de ce qu’il ignorait.

La mort est devant moi aujourd’hui, (141) comme souhaitant un homme voir sa maison, après avoir fait des années nombreuses en captivité (d).

a)  , dont on ne peut que supposer le sens.

b)  etc., connu à toute époque, pourrait signifier ici «flot» ou «écoulement du courant», mais d’après l’emploi fréquent le sens de «pluie» est le plus probable.

c)  *sht im*, expression énigmatique, sens probable d’après le contexte.

d) Poésie aux belles images bien exprimées, à laquelle on ne reprochera guère, dans sa construction, que le parallélisme de vocabulaire, un peu servile, entre les strophes 2 et 3. D’ensemble et quant au thème général, «la mort est séduisante et m’appelle», la composition vient fort bien en suite du premier poème, «je suis persécuté», et du deuxième, «la vie parmi les hommes est odieuse».

XI. *Quatrième poème.*

En vérité, celui qui est là est comme un dieu vivant, occupé à châtier le péché vis-à-vis de qui le commet.

En vérité, celui qui est là se tient dans la barque, occupé à décerner les offrandes de choix qui sont là, aux temples.

En vérité, celui qui est là est comme un savant, (146) qui n’est empêché en rien, et il adresse ses prières au Soleil, en ses paroles (a).

a) On a relevé avec surprise, quelquefois, le contraste que fait le ton joyeux et triomphal de cette petite pièce finale avec la couleur mélancolique des trois précédentes.

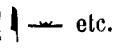
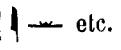
Il semble bien, en réalité, que le fil logique se suive parfaitement jusqu'au bout, le poème à la mort accueillante et douce aboutissant, en conclusion, à cette courte ébauche d'un hymne au mort divinisé. Nous aurons d'ailleurs, au paragraphe suivant, à revenir attentivement aux questions de l'enchaînement rationnel des quatre poèmes, de leur idée générale et des liaisons de cette idée avec celles qui dirigent les discours antécédents des deux interlocuteurs.

XII. Discours final de l'âme.

Ce que me dit mon âme. — Allons, laisse la lamentation tomber (*a*), ô mon appartenant que voici, mon frère! Jette-toi au brasier (*b*), accède (*c*) à la vie [de l'au-delà], comme tu dis. Soit que moi (*151*) restant ici, tu aies renoncé (*d*) à l'Occident, soit au contraire (*e*) que tu aies atteint l'Occident, ton corps ayant rejoint la terre, je me reposerai, après ton décès, et alors, nous ferons résidence ensemble (*f*).

a) « ... sur le  », expression dont on saisit seulement le sens approximatif.

b) Signifiant seulement : « Laisse-toi aller à la destruction », de même que *jeter au feu* rencontré ci-avant au *premier discours de l'homme* (voir note *c* afférente à cette section) signifie « vouer à la destruction ».

c)  ; le sens toujours connu de ce  etc. est « toucher, s'attacher, participer » à quelque chose.

d)  , sens connu « repousser, décliner, laisser hors de considération ».

e) *Mr mr hm . . .* Cette forme phraséologique en  répété, bien expliquée par Scharff (*loc. cit.*, 1937, p. 62-63), le vocable étant une forme impersonnelle du verbe, littéralement « souhaité que . . . », la répétition voulant dire simplement, comme ici : « soit que soit que par contre (*hm*) . . . »⁽¹⁾ Scharff a noté la remarquable analogie du latin *vel . . . vel . . .*

f) Conclusion riche de sens (une fois la traduction du texte difficile bien obtenue), remarquablement harmonisée avec la signification d'ensemble et les intentions du livre, comme il paraîtra mieux aux déterminations d'interprétation générale qui vont suivre.

⁽¹⁾ Un verbe quelconque, répété en introduction de deux phrases symétriques exprime, comme on sait, l'alternative, et de même, certaines particules de nature verbale (cf. *Sin. B*, 232-233).

XIII. *Clausule de rédaction.*

[Le livre] est venu ainsi (*iw-f pw*), de son commencement à sa fin, comme il a été trouvé en écrit (155).

III. — LIGNES D'ARMATURE ET SIGNIFICATION DE L'OUVRAGE.

Nous avons enregistré à son rang, ci-avant, ce simple article de recension critique dans lequel A. Hermann, en 1939, a aperçu pour la première fois, et formulé, que l'objet de notre livre était *le débat de deux conceptions contradictoires de la mort*. Que ce soit la vérité, une lecture même rapide du texte, quant à l'essentiel de la discussion (les 70 premières lignes, jusqu'à la fin du *troisième discours de l'âme*) suffit aujourd'hui pour nous en rendre compte, et nous restons bien surpris de voir comment Hermann, immédiatement après cela, a été dévié, stérilisé en quelque manière, par cette aberration que la discussion sur l'outre-tombe qui nous est présentée, exprimerait le conflit entre les points de vue généraux de deux époques. Mais outre cela encore, touchant le détail de certaines explications importantes, la critique de Hermann est loin de se développer en ligne inattaquable. Dans toute l'affaire, trouve-t-il, il n'est question nulle part de *suicide*, et tout l'ensemble dès lors *se comprend mieux*. Cela n'apparaît pas si clairement du tout. Ce qui est patent, c'est que l'homme est en perspective, en attente ou en instance de mort, de manière ou d'autre ; et alors, s'il adjure son âme de ne pas le précipiter à la mort avant qu'il n'y ait un successeur capable d'accomplir les rites et de patienter en attendant (*deuxième discours de l'homme*), s'il lui dit déjà (son *premier discours*) qu'il est insensé de le précipiter à la mort avant qu'elle ne l'ait atteint, cela paraît bien impliquer que l'homme qui parle a la disposition de choisir, entre l'attente du trépas et la solution immédiate qu'il repousse encore. Mais pareille solution immédiate ne peut être, matériellement, autre chose que le suicide, dont il faut donc que l'acte soit envisagé.

Laissant de côté, cependant, cette question du suicide même, malgré tout problématique, il reste comme parfaitement certain que l'homme en instance de mort et l'âme qui volontiers l'y laisserait aller, bien d'accord sur le fait de la mort en perspective plus ou moins proche, débattent *entre deux théories de la mort*, deux manières de la considérer et de l'imaginer. Ces deux conceptions

sont celles de *l'immortalité heureuse, qu'on peut s'assurer*, et de la *négation totale de cette possibilité*. Et l'on aperçoit bien que l'opposition, la concurrence philosophique et dogmatique des deux thèses affrontées, sont l'objet essentiel, l'axe spirituel de toute la composition. Avertis de cette condition générale, munis de cette « clef » si longtemps cherchée, nous pouvons reprendre la lecture du livre, nous la trouverons tout à fait claire.

En son *discours initial* perdu, et à en juger d'après la réaction de l'interlocuteur, *l'âme* vraisemblablement exposait qu'un homme, maître de sa vie, doit envisager sa disparition sans inquiétude et ne point se faire souci du moment ni des modalités de son décès, qui sont sans aucune importance. A quoi l'homme répond avec véhémence (*son premier discours*), estimant « inconcevable » et intolérable que son âme se sépare de lui quant à ces choses graves, qu'elle le « jette à la mort » sans prévoir de lui donner le concours nécessaire : « Rends-moi donc agréable l'autre vie, cela ne doit-il pas être, puisque cette vie d'ici-bas n'est qu'un passage... » Et d'invoquer à l'appui les dieux justes.

Voici l'objet du désaccord exprimé : l'âme ne voit pas la nécessité de prendre des mesures pour « rendre agréable l'Occident ». Elle réplique en termes rudes et brefs, et non sans ironie (*deuxième discours de l'âme*) : « Tu es un homme, ton temps va être fini, et voici que tu te préoccupes de sépulture régulière, à la manière des gens riches ! » L'homme insiste (*son deuxième discours*) et développe sa pensée : il ne veut point s'en aller sans que soient prévues ces dispositions funéraires faute desquelles la mort, un beau matin, vous emporte pour la destruction complète, mais qui par contre, dûment réalisées, assurent la grande félicité de l'Occident au défunt et en même temps à son âme. « C'est pourquoi, mon âme, prends patience... »

Mais l'âme elle aussi s'explique, et complètement cette fois (*son troisième discours*) : le souci de la sépulture, qui ne peut qu'attrister les hommes, est d'abord inutile, étant donné que l'évanouissement sans retour est le destin de tous sans distinction, et que même les plus puissants, maîtres des plus beaux tombeaux et des cultes funéraires les mieux institués, sont, une fois disparus, dans la même condition que les pauvres abandonnés au « talus » ou au fleuve. C'est pourquoi, l'homme ne possédant rien autre que sa vie terrestre, « suis le jour heureux et oublie le souci ».

On s'arrêtera un instant, ici, pour bien comprendre que cette conclusion

est logiquement à sa place et point seulement amenée par l'habitude du lieu commun le plus familièrement accepté et employé. Une autre idée se présente aussi, c'est que cette dernière phrase pourrait ne pas être la conclusion du discours antécédant, que nous dussions, différemment, la séparer, lui rendant son rôle d'introduction des deux sections qui suivent, celles des *apologues* que l'âme expose, sans interruption, à l'appui des affirmations péremptoires qu'elle vient de faire entendre. Ce sont deux histoires qui commencent, l'une et l'autre, par les mots : « Voici un pauvre homme qui... » La liaison des idées, au départ, serait fort bien la suivante : « Entends-moi, c'est une bonne chose que d'entendre : suis le jour heureux et oublie le souci. Voici [tiens, un exemple :] un pauvre homme, etc. »

Les deux histoires, concises jusqu'à l'obscurité et si bien expliquées par Scharff, sont mordantes et savoureuses.

Premier apologue de l'âme : un homme perd, d'accident, une fille encore jeune ; il ne pleure point sur elle, *qui a vécu*, mais sur les enfants qui auraient dû naître d'elle et *qui n'ont pas eu cette vie*, seul bien dont la possession nous est accordée.

Deuxième apologue : un homme, ayant adressé une demande oiseuse à sa femme, et rebuté par elle, s'éloigne irrité, puis se calme et revient, rentré dans la nécessaire discipline. Le sens est celui d'une sorte de conclusion générale indulgente et méprisante à la fois : le sot se laisse emporter contre l'évidence et l'inévitable, mais il est bien forcé de tranquillement y venir... .

Tout est fini de dire, d'ailleurs, et l'argumentation épuisée ; on peut même considérer que la discussion est *en état* dès avant les *apologues*, ayant en vis-à-vis, sous une lumière crue, les sentiments opposés des interlocuteurs, celui de l'homme : *Je crois à la vertu des rites funéraires et veux que m'en soit assuré le bénéfice*, celui de l'âme : *Rites et religion funéraire toute entière sont illusion vainue, néant absolu*. L'auteur, habilement, se garde de signifier de quel côté lui-même il penche, dans quels sens vont ses assentiments et ses critiques des points de vue, mais on croit bien y voir clair assez vite d'après la différence de ton des discours, l'*homme* impatient et suppliant, meurtri d'inquiétude, pitoyable, en face de l'*âme* dure, assurée, supérieure, armée d'une sorte d'ironie affectueuse et compatissante. L'*âme*, en cette affaire, tient le beau rôle,

attristant peut-être pour qui tient à survivre, mais si tranquillisant à l'égard de toutes nos incertitudes de l'outre-tombe ; c'est vers elle et ses propos de négation antireligieuse que les sympathies du lecteur, si elles suivent l'intention de l'écrivain, se trouvent dirigées.

Et en effet, voici qu'après les *apologues*, l'homme reprend la parole pour son dernier discours, constitué par les quatre *poèmes*, et l'on dirait presque qu'influencé par tant de rudes et réconfortantes considérations il vient à résipiscence, converti à la notion d'une mort désirable et heureuse, fût-ce sans les garanties de la religion régulière. Mais il faut y donner grande attention, car la signification *dogmatique* des *poèmes* est incertaine, et fort difficile à reconnaître, en outre, le sens plus ou moins rationnel de leur liaison en continuité avec tout le développement antérieur.

Pour juger du sens des *poèmes*, de leurs relations entre eux et de leur mise en succession, il faut commencer par sortir ce bloc de quatre pièces de la composition en prose dans laquelle nous le trouvons inséré, et d'abord le considérer en lui-même comme si nous le rencontrions à l'état isolé. La rémunération est immédiate. Sitôt cette séparation effectuée, et oubliés les propos qui font la matière du dialogue philosophique qui précède, il apparaît que les quatre poésies forment un tout cohérent et homogène, logiquement ordonné, gouverné par une idée maîtresse extrêmement simple.

La communauté de facture dans le cadre d'un même plan est manifestée, déjà, par la forme extérieure, le texte coupé en versets d'égale entendue et les versets introduits, d'un bout à l'autre de chaque pièce, par une phrase uniforme, qui définit le sujet et qui change d'une pièce à la suivante : invention d'un art habile et dont il est tiré, d'un bout à l'autre, un parti également heureux, bien que nous n'ayions pu nous dispenser, à la lecture, de relever certaine inégalité dans la valeur littéraire des compositions. Quant au fond, ce sont d'abord d'étranges et chagrines dénonciations de la vie intolérable, introduisant un chant de glorification de la mort accueillante et, pour finir, un hymne au séjour de l'autre monde. La succession des thèmes développés est irréprochable :

1. *Je suis persécuté, mon nom est objet d'exécration* : imagination bizarre, sans analogue dans la littérature égyptienne ;

2. *La méchanceté des hommes rend leur commerce impossible* : long chapelet d'images attristantes, lieux communs dont on retrouve beaucoup dans la matière plus générale des *avertissemens* de certains traités de morale sociale ;

3. *La mort est devant moi, séduisante et accueillante* ;

4. *Le défunt est vivant et triomphal*, dans la barque solaire, parmi les fidèles du Soleil : images empruntées à la vieille mythologie funéraire royale, dont l'usage devient permis aux personnes non royales à partir du Moyen Empire. Il est manifeste d'après cela, cependant, que le défunt dont on entend parler est de ceux entrés au Ciel par la grande porte des funérailles bien accomplies, que tout ce développement de poésie « pessimiste » intéresse donc, exclusivement, les heureux et puissants de ce monde⁽¹⁾.

Au total, comme on voit, il est assez clair que les quatre *poèmes* se tiennent d'ensemble, en parties d'une composition unique, conçue telle et réalisée d'un seul coup. Il ne sera que plus vivement remarquable, après cela, que cette petite suite des *poèmes* soit *sans aucun rapport de cohésion* avec le débat dialogué qui vient auparavant dans notre livre. C'est *l'homme*, en protagoniste de la discussion, qui, dans le cadre de la rédaction transmise, reprend la parole et débite les *poèmes*, donc, faudrait-il croire, au compte de la manière de penser dont il est le défenseur, toujours aussi assurée ou bien infléchie en quelque manière, ce que nous voudrions bien que le discours nous fit comprendre. Or ce dernier discours *ignore complètement* les considérations « antireligieuses » que l'âme nous a fait entendre — il ne les combat point, n'y fait aucune allusion, il est comme sur champ libre — et d'autre côté, de bien plus curieuse manière, il oublie tout aussi complètement que *l'homme*, qui est censé parler, s'est débattu avec la plus véhémente énergie, tout à l'heure, pour affirmer sa foi dans les rites et revendiquer son droit à leur bénéfice. Ici, plus rien de semblable : le monde est mauvais, on va se réfugier dans la mort et accéder à l'immortalité splendide, tout simplement et comme si elle n'avait jamais été contestée. En somme, cet exposé des *poèmes* se développe comme si la discussion antérieure n'existant pas, comme si personne n'eût jamais soulevé le problème

⁽¹⁾ Nous avons expliqué, ailleurs, que les peintures *pessimistes* ou *de subversion*, dans la littérature du Moyen Empire, sont d'*avertissement*, spécifiant par antiphrase ce qui ne doit

pas arriver, ce qu'il faut empêcher et toujours prévoir, en vue du maintien de la société et de l'ordre : voir *Fin du Moyen Empire*, p. 34-36.

de l'autre vie dans un sens ou dans l'autre, comme si le rouleau était vierge et que sur cette feuille libre, l'auteur de la petite œuvre poétique se fût mis à écrire sans gêne. C'est à tel point qu'il semble, bien réellement, que cette composition particulière a été produite tout d'abord ainsi, indépendamment de tout autre ouvrage, et qu'elle a été insérée dans le livre du papyrus de Berlin en combinaison utilisatrice de deuxième stade.

Nous serions conduits, en d'autres termes, à séparer dans le texte de l'ouvrage deux compositions primitivement indépendantes, construites, l'une et l'autre, sur le thème fondamental d'un homme en instance de quitter la vie et qui s'en préoccupe, mais extrêmement différentes par la forme aussi bien que par les idées mises en discussion : un livre en prose, celui du débat dialogué sur l'efficacité ou le néant de la religion funéraire, et une œuvre poétique d'étendue moindre, comportant seulement la déploration de la vie terrestre et l'exaltation de la mort et de l'autre monde, dans l'esprit de la religion orthodoxe. Comme les deux productions se touchaient à peu près, par la mise en scène très semblable d'un homme inquiet de la mort et qui récrimine, ou d'un personnage indéterminé qui se déclare fatigué des laideurs du monde et résolu à chercher refuge dans la mort, on fut conduit naturellement, et sans doute très vite, à les fusionner en une seule.

Le travail de combinaison ne fut pas difficile. Pour insérer l'écrit des *poèmes* dans l'autre composition plus importante, il suffit en cette dernière, passée la fin de l'ultime exposé de discussion de l'âme, soit après le *deuxième apologue*, d'écrire : « Alors je pris la parole pour répondre à mon âme... » et de faire suivre, sans modification, le texte de la composition poétique. Ainsi seulement, on en fera la remarque, et grâce à cet enrichissement, le plaintif revendicateur du débat avec son âme devint vraiment le « désespéré » que nous avons l'habitude de reconnaître dans le livre que nous avons ; car c'est surtout dans cette section poétique additionnelle qu'est manifesté le dégoût de la vie, avec la résolution tranquille de la quitter, et beaucoup plus clairement que dans les propos de discussion de la première partie.

Il ressort également de là que pour remettre le texte du débat dialogué dans son état primitif, antérieur à l'introduction de la composition étrangère, il suffira d'enlever simplement cet élément, à savoir la suite des quatre *poèmes*, y substituant peut-être, par hypothèse, une quelconque réplique de l'homme

qui aura été supprimée au travail de combinaison et dont nous ne connaîtrons jamais la teneur; réplique finale assez nécessaire, à l'examen, pour amener ce dernier *discours de l'âme* qui fait la conclusion de l'ouvrage et dont la tendance conciliatrice est si remarquablement significative. Il nous reste à donner attention à cette inflexion terminale qui paraît avoir été un artifice de style pour « sauver » l'œuvre, pour permettre à l'audacieuse et brutale satire de passer sans scandale.

L'âme dit en substance : « Cesse de te lamenter! Je resterai avec toi quoi qu'il arrive, soit que tu aies atteint l'Occident que tu désires, soit que tu aies renoncé à cet Occident illusoire. » Aucune des deux possibilités n'est donc fermée en fin de compte; l'âme concède que l'homme serait susceptible, peut-être et malgré tout, d'accéder à cette autre vie merveilleuse dont si péremptoirement, tout à l'heure, elle niait l'existence. Complaisance dogmatique subite, contradictoire, faiblesse surprenante après la tenue d'une position impitoyable et si clairement formulée, pourquoi donc cela?

On croit comprendre que cette position, justement, était trop claire, trop rudement et droitemment blessante pour les tenants de la considération opposée, la religieuse, l'orthodoxe. Qui étaient ceux-là? Pour le moins, les gens *qui avaient un tombeau*, et ceux plus nombreux qui, à défaut du tombeau ou même de la plus modeste sépulture régulièrement organisée, participaient en qualité d'*agréés* aux bénéfices de la religion funéraire : au total, nous avons appris aujourd'hui à le comprendre, un très petit nombre de personnes, relativement à la grande masse des pauvres à qui la religion était étrangère et, naturellement alors, indifférente⁽¹⁾. Mais ce noyau, dans la société, était celui des riches et des puissants, et des «bourgeois» modestes, solidaires en leur position de celle des hauts personnages aux demeures de la nécropole, résolument groupés, tous ensemble, autour des institutions civiles et des puissances religieuses qui soutenaient leur état et dont eux-mêmes appuyaient l'armature. Ces «conservateurs», qui étaient la «classe dirigeante» en régime pharaonique paisible et prospère, disposaient de tant de force que nous restons surpris à la manifestation de quelque courant spirituel à la traverse des lignes de l'édifice régulier et orthodoxe, décelant,

⁽¹⁾ WEILL, *Ceux qui n'avaient pas de tombeau*, (*loc. cit.*, 1938), *passim*.

dans l'ordre philosophique, une disposition de mansuétude, ou d'indifférence, ou d'éclectisme, qui soulève de complexes problèmes, nous essaierons ci-après d'y venir. Pour le moins admettons-nous sans peine que le sentiment de ces milieux de pensée et d'attitude traditionnelles fût redoutable, et qu'il eût été imprudent de le heurter sans se couvrir de quelques précautions dans la forme. C'est, à ce qu'il semble, ce que le compositeur du débat dialogué s'est efforcé de faire, par le moyen de ces réserves qu'il formule *in extremis* et dont l'intention s'éclaire mieux encore lorsqu'on les rapproche d'un procédé différent, couramment employé sans doute et dont nous avons l'attestation au Nouvel Empire, pour obtenir que la déclaration de vanité de la religion funéraire se vit balancée et comme voilée, du côté des croyants, atténuee, rendue tolérable.

Il s'agit de cette remarquable protestation en forme d'*antithèse* qu'on trouve sur la muraille d'une tombe connue de la nécropole thébaine, dont une autre paroi, parmi ses inscriptions, porte une rédaction, de cette époque, du vieux *chant du harpiste* dans son esprit de négation antireligieuse. Que l'ancienne composition « épicienne » fût chantée aux funérailles, depuis le Moyen Empire et qu'elle eût place dans la collection des représentations et des textes de la chapelle, nous en avons nombre d'attestations sur les murs des tombeaux, et cela est assez savoureusement paradoxal, aux yeux de qui même n'oublie pas que la contradiction la plus violemment affichée n'est point gênante à l'esprit de l'Égyptien antique. Les religieux, cependant, en avaient pris ombrage, ils s'élevaient — depuis le Moyen Empire même, bien probablement — contre la trop aimée déploration qui niait l'autre vie et l'autre monde, et une fois au moins, au Nouvel Empire, il nous était donné de rencontrer, en superposition de paradoxes vraiment extraordinaire, une tombe où le *chant du harpiste* était consigné à la manière traditionnelle et qui avait accueilli sur la muraille opposée, en même temps, l'expression d'une réfutation véhémente dans le sens purement orthodoxe. Nous en avons, ci-avant, cité le principal, à propos d'une exclamation douloureuse de notre héros, demandant si « l'Occident doit donc être une chose mauvaise? »⁽¹⁾, ce dont le chant de protestation est une sorte de paraphrase, non sans beauté, assez pleine du sentiment d'une

⁽¹⁾ Voir ci-avant, *premier discours de l'homme*, note *f* de la section du texte.

émotion véritable⁽¹⁾. Témoignage unique, jusqu'ici, dans l'ordre de la littérature funéraire proprement dite, et à quoi les paroles de conclusion de notre débat philosophique, bien expliquées aujourd'hui, viennent faire écho de manière bien vivement intéressante, faisant voir que nous avons là, non un acte de foi en parfaite réalité, plutôt sans doute une manifestation compensatrice, inspirée par les convenances et par certaines circonstances locales, peut-être, et dont la satisfaction est donnée aux adeptes de l'exigence religieuse.

Quant à notre philosophe, déterminé par la nécessité de pareil apaisement en conclusion de son débat dialogué, il n'y met point tant de paroles, et point d'émotion du tout. Assez négligemment, un peu dédaigneusement et bien dans son style, arrivé au bout de toutes considérations, il nous fait entendre que les images dressées en opposition par les deux interlocuteurs sont, après tout, possibles l'une et l'autre, sans qu'on en puisse rien savoir au juste. Il sourit, il est indulgent et très réservé, il nous donne permission et loisir d'errer, de suivre l'illusion et d'en revenir si bon nous semble ; tel ce paysan d'une de ses histoires, qui avait adressé une requête inintelligente à sa femme, et qui s'était éloigné furieux, mais la femme attendait tranquillement qu'il revint, ayant repris son bon sens, « tout comme un autre ».

Une dernière observation est à faire, touchant l'opération de la combinaison des deux écrits primitifs en un seul, par insertion du moins étendu dans le texte de l'œuvre principale. Il est possible que cette fusion n'ait pas été dirigée par des raisons précises, en vue d'un enrichissement nettement aperçu et voulu d'avance ; car les deux compositions se côtoyaient d'assez près, dans le domaine des mots tout au moins, pour que la contamination eût tendance d'elle-même à se produire. Mais on peut également penser que le compilateur du livre que nous avons s'est livré à un travail d'*embellissement* conscient, dans une intention de développement en étendue et en qualité littéraire qui se laisserait fort bien comprendre. Les *poèmes* de la partie finale valent par eux-mêmes, en effet, dans une mesure telle qu'ils ajoutent très considérablement à l'intérêt que l'auditeur égyptien devait prendre à la lecture de l'ouvrage, un

⁽¹⁾ Texte très connu dont on trouvera les références, ci-avant, à la place qu'on vient de dire.

peu maigre peut-être tant qu'il ne comportait que les discours du débat philosophique lui-même, et dans lequel on trouvait à présent une luxuriante section poétique, en séduisant contraste avec la section en prose antécédente : non que la logique du développement y eût bénéfice, bien au contraire certainement, mais l'Égyptien ancien n'était pas ouvert à la critique dans cet ordre, et restait sensible surtout, en matière d'art littéraire, à la rencontre de beaux « morceaux », nettement isolés ou bien harmonisés de manière ou d'autre et cousus ensemble. Les quatre *poèmes* répondent exactement aux désirs d'esprit de cet auditeur amoureux de bel et ingénieux langage.

IV. — LE LIVRE, À L'ÉGARD DE LA RELIGION ET DANS LE CADRE DES CONDITIONS SOCIALES.

Le fait de la thèse de négation de la religion funéraire — débattue dès le Moyen Empire en bonne forme, dans le livre du papyrus de Berlin, en opposition avec la thèse religieuse orthodoxe, attestée en outre, à la même époque, par le chant de déploration du *Harpiste*, qui sous des formes variées reste en usage jusqu'à la fin des temps pharaoniques — pose des problèmes d'une gravité évidente dans le domaine de l'esprit, dans l'ordre de la valeur, de la position et de la fonction de la religion dans la société, généralement même quant aux forces intérieures qui maintiennent ou meuvent la structure sociale. Au R. P. Suys restera le mérite d'avoir le premier, en cette étude de 1932 que nous avons citée (ci-avant, § I), touché les choses par leur face morale, si l'on peut dire, accusant, avec une netteté que de grosses erreurs d'interprétation n'altéraient point, que notre livre met en scène « un duel où les conceptions consacrées par l'enseignement sacerdotal et les coutumes des riches, se heurtent à d'autres conceptions plus populaires, nées de l'espoir d'hommes à qui la fortune refusait la coûteuse sanctification des rites... On comprend que les témoignages littéraires de ces idées soient rares », le point de vue religieux s'exprimant seul, le plus souvent, par la bouche des « *hommes d'éternité* », ceux assez riches pour s'assurer la momification, une tombe, des rites et une stèle qui maintient leur nom en vie et reçoit, théoriquement, les offrandes. L'implacable faconde de ces élus orgueilleux couvre la voix de la multitude innombrable qui mourait dans l'oubli. Où elle réussit à percer,

comme dans notre dialogue, elle mérite d'être recueillie comme un témoignage précieux... » Un mot est erroné et à changer là, celui de l'« espoir » des gens de cette multitude déshéritée, à qui Suys attribuait la joie dans le sens, hélas fautif, de certain renversement de signification d'un exposé d'importance centrale, et à la place duquel il faudrait dire la *soif d'égalité*, dans une misère imposée à tous les hommes sans exception et à laquelle il convient qu'ils se résignent.

On n'est point quitte, cependant, pour avoir bien vu cet aspect des positions humaines. Il faut expliquer les faits, en connexion avec les phénomènes généraux du milieu dans lequel ils se sont produits, et soit que ce milieu et ses conditions historiques, assez bien connus, puissent nous fournir les explications nécessaires, soit inversement que les situations particulières qui nous sont manifestées apportent des lumières à nos connaissances de l'état de la religion ou généralement de l'histoire. Les faits, dont nous allons nous approcher, peuvent être accusés précisément en ces termes :

La doctrine de négation est formulée et couramment répandue dès le Moyen Empire, sans provoquer de surprise et sans opposition de la part des puissances sociales ;

La doctrine, quoi qu'il soit de sa primitive clientèle, est admise et recherchée par les gens qui tiennent aux institutions religieuses, elle est comme habilitée dans le cadre religieux.

Que la doctrine se soit constituée et qu'on l'énonce librement, sans qu'elle appelle répression ni réprobation d'aucune sorte — au Moyen Empire on en est à la discussion philosophique, au Nouvel Empire seulement nous avons témoignage que les milieux sacerdotaux commencent de se montrer scandalisés — cela implique que la grande masse dont cette notion funéraire négative satisfaisait le désir, était aussi indifférente qu'étrangère à la religion funéraire, mais aussi, beaucoup plus remarquablement, que *l'organisation religieuse ne faisait point opposition à cette ignorance et cette indifférence*, considérant en somme que la foule humaine intéressée était extérieure, proprement étrangère à la société qui possède la religion funéraire. C'est la manifestation, non de deux « castes » au sens propre, puisqu'il est toujours loisible au pauvre, dès qu'il en a le moyen, d'accéder à l'affiliation, par « agrément » sans doute (*im;hw*),

à la religion funéraire, mais de deux *classes* nettement tranchées. Et *la pensée des pauvres a droit de s'exprimer*, comme la pensée de la classe supérieure. Cette « tolérance », comme nous dirions, est phénomène normal du côté du *pouvoir civil*, en l'espèce l'autorité pharaonique, dont généralement les représentants et tout l'édifice sont indifférents à quelque manifestation spirituelle que ce soit, et quelle que soit la vertu révolutionnaire que les idées puissent porter en germe, aussi longtemps que leurs effets ne commencent pas de se traduire en perturbations matérielles. De la part de l'organisation sacerdotale, cependant, le même désintéressement est moins évidemment naturel. Aura-t-on penché à admettre, à un moment quelconque, que les deux classes étaient séparées par un fossé assez profond et large pour que les propos tenus d'un côté fussent sans danger sur l'autre rive? C'est peu probable, donné d'abord que cette « aristocratie » et cette « plèbe » vivaient en communauté de travail, en continu et intime mélange, ensuite que dans l'ordre même des choses religieuses, en dehors des institutions funéraires, nous avons tout lieu de penser que la grande masse participait aux croyances et, de certaine manière, aux actes de célébration collective, fêtes locales de chaque dieu dans sa ville, grandes fêtes générales (fêtes agraires, au premier rang celles d'Osiris, etc.) Bien plutôt aura-t-on considéré, au stade d'origine tout au moins, que la négation funéraire, proclamée par ceux et pour ceux qui restaient étrangers à la religion funéraire, était sans signification pour les autres et sans action sur eux qu'on dût redouter. En droit d'ailleurs, et en toute rigueur, un discours ou un écrit engage-t-il d'autres responsabilités que celles de son auteur même? On peut toujours ignorer la manifestation; il peut être commode de l'ignorer; on conçoit même qu'il n'y ait point de réaction possible en dehors d'une ignorance voulue et du silence, à supposer que le sentiment auquel les élaborations hétérodoxes répondent soit très fort et que la satisfaction qui lui est ainsi donnée soit indispensable.

Il est à croire que cette dernière situation est celle dans laquelle le pays et la société se sont trouvés, à une époque antérieure au Moyen Empire, corrélativement avec le développement des forces qui pesaient sur le régime de l'Ancien Empire à son déclin et, dans un domaine particulier, déterminaient la fixation des religions funéraires pour certaines catégories de personnes.

L'histoire de l'élaboration de ces religions est complexe, assez bien éclairée,

toutefois, dans les grandes lignes, par quelques faits dominants et bien posés qui y font repères :

— Il y a, pour le *Pharaon*, un monde d'outre-tombe spécialement réservé à sa personne, domaine *céleste* et *solaire* dont la mise à sa disposition ne peut être antérieure à la *solarisation* de la personne royale toute entière, à son incorporation dans le système et dans la filiation solaire : opération dont les premiers indices se manifestent au début de la II^e dynastie et qui se réalise pleinement au cours de la IV^e et peut-être seulement à la V^e dynastie ;

— Pour toutes personnes *autres que le Pharaon* il y a un monde d'outre-tombe tout différent, celui de l'*Occident*, extension de la nécropole réelle ; l'*Occident*, que nous connaissons surtout comme royaume d'*Osiris*, n'est osirien que de deuxième stade, le très vieil *Osiris* ayant seulement commencé au milieu de la IV^e dynastie à prendre des fonctions funéraires, s'introduisant à côté des antérieurs *Anubis* funéraires dont il devait assez vite supplanter les figures ;

— Aux *premiers temps pharaoniques*, de la I^{re} dynastie à la III^e incluse, *Anubis* en ses figures multiples est la seule divinité rencontrée dans la fonction funéraire, abondamment attestée d'ailleurs, en action pour le service du Roi aussi bien que pour toutes autres personnes ;

— Aux *temps prépharaoniques*, de grands cimetières aux tombes extrêmement nombreuses, avec mobilier, nous font voir qu'il y avait une religion funéraire dans la collectivité organisée (tribu, ville, principauté), et que toute personne de cet ensemble, en principe, participait à ses bénéfices.

Ces importants jalons de connaissance sont les points d'attache dans le temps et quant à la mise en place des figures divines, de la primitive histoire des religions funéraires à l'Ancien Empire, histoire dont les grands traits peuvent être induits, en bonnes conditions de sécurité, dans les termes qui suivent.

Aux origines culturelles les plus lointaines que nous arrivons à toucher, dans le village *préhistorique* que l'on connaît bien, chaque homme avait son tombeau, sa petite chambre construite en cercueil ou son humble fosse sans revêtement dans le sable, dans laquelle il était déposé suivant des usages exactement observés, avec ses objets, ses armes et tout ce qui lui était nécessaire pour son autre existence. Ce sont d'innombrables et denses cimetières échelonnés depuis la fin du néolithique, au long des périodes

d'enrichissement et de lente organisation de la *première civilisation*, celle des chasseurs et pêcheurs du marais nilotique, puis de la *deuxième civilisation*, celle de la culture et de l'élevage, et dont le régime persiste aux temps subséquents du *protohistorique* ou *prépharaonique*, lorsque des villes sont nées et des royaumes instaurées, des confédérations de plus en plus étendues en voie de consolidation sur le territoire de l'Égypte future. C'est plus tard seulement, la royauté pharaonique établie, c'est-à-dire postérieurement à l'an 3000, qu'il apparaît que pour la grande foule des humains la jouissance, l'usage et la nécessité du tombeau sont arrivés à sortir de l'habitude, comme si la construction de l'Égypte unifiée, dans l'incomparable éclat de la toute-puissance et de la richesse de ses maîtres, avait entraîné la plus surprenante déchéance de la valeur et de la dignité de l'individu, celui qui n'est point le porteur même de la splendeur royale.

Il n'y a point là de coïncidence fortuite, l'évolution historique même explique la transformation des choses. Aux origines de l'installation sédentaire, le village, la tribu dans le village, est un État indépendant, directement sorti du clan primordial, avec ses croyances lentement élaborées et, avant tout, la vieille notion de fraternité des membres, de participation de chaque individu à la vie collective : d'où ses droits, de parcelle cellulaire d'abord, d'individu plus tard, d'où sa participation à la religion du clan, devenu tribu et village, aux fétiches, au dieu, et naturellement à la sépulture. C'est tout cela qui se réduit, qui s'amortit progressivement, à mesure que les villages, devenus les villes, agrègent leurs indépendances en petites confédérations, puis en associations, en États plus vastes, bientôt en principautés sur lesquelles gouvernent des souverains investis de toutes puissances politiques et religieuses, héritiers totaux des religions anciennes confédérées et dominant de plus en plus haut, de plus en plus loin, la foule des simples hommes : multitude peu à peu exclue d'un monde religieux progressivement réservé au petit groupe des « responsables » de cette royauté en gestation. A un moment donné l'évolution arrive à son terme, qui est la grande royauté sur l'Égypte unifiée, avec le Pharaon dieu total et, au départ tout au moins, propriétaire et gérant de tout l'univers, de toutes choses terrestres et aussi de toutes choses divines. Parallèlement et au même moment l'individu, dans sa foule immense, achève de tomber au néant, en droit et en usage religieux, et il n'y a plus, pour posséder des

tombeaux autour de la demeure funéraire du Pharaon, que les familiers et les serviteurs du roi lui-même.

Notons bien qu'en réalité, la disparition des grands cimetières aux cellules innombrables ne s'est point accomplie d'un seul coup ; il y a fallu, nous en verrons les témoignages, une évolution qui tient au moins la durée de la I^{re} dynastie. D'autre côté et dans le même temps, cependant, pour le noyau aristocratique qui se constituait dans le cadre du nouveau régime, une religion funéraire s'était conservée, non sans ressemblance avec celle des temps prépharaoniques, car c'était toujours une religion du tombeau, d'une vie dans le tombeau pour laquelle on équipait et alimentait le défunt, mais dans le cadre d'images plus amples, riches de la mise en scène de figures nouvelles. La notion du séjour funéraire s'était élargie en celle de l'*Occident*, qui était le cimetière réel au début, mais ne tarda pas à s'étendre dans le lointain et l'inaccessible, *Occident* gouverné par une divinité chien ou chacal variable quelque peu, l'*Anubis* auquel Osiris, quelques siècles plus tard, devait s'adoindre puis succéder dans cette fonction. Les documents de la I^{re} à la III^e dynastie, dont les plus importants nous mettent sous les yeux des scènes de l'exercice religieux de la royauté ou du culte funéraire royal, témoignent de la présence et de l'action autour du Roi de plusieurs grandes divinités dont la *Neit* de Saïs, l'*Anubis* guerrier de Haute Égypte, debout sur son enseigne, « Ouvreur des chemins » du Roi (ce grand Chacal avait absorbé les fonctions des nombreuses divinités de villes associées et collaboratrices du prince conquérant au cours de l'œuvre unificatrice de la dernière période)⁽¹⁾, et cét autre *Anubis* funéraire, sous des traits différents et dans une autre posture, qui n'a de commun avec l'« Ouvreur des chemins » que sa nature de chacal. Il est de particulier intérêt de trouver ce dieu et son *Occident* au service du Pharaon, dont on pourrait attendre que de par son essence *horienne* encore toute fraîche, *Horus*-faucon dont la complexe figure comporte certainement une très vieille image de la voûte céleste, et d'ailleurs dieu universel, il n'eût besoin d'aide de manière quelconque pour « s'envoler au ciel », son temps terrestre achevé, suivant une formule que le rituel royal des temps suivants ne devait jamais laisser perdre ;

⁽¹⁾ Sur l'histoire du Chacal « Ouvreur des chemins », héritier de tous les autres collaborateurs horiens prédynastiques, voir nos Maté-

riaux pour servir à l'explication... de la I^{re} dynastie et des temps prédynastiques, chap. IX, § I, F (à paraître).

considérant en outre que dans les représentations et expressions du monde funéraire du Roi, sur ses nombreux monuments de la I^{re} dynastie, c'est exclusivement et toujours sa qualité *horienne* qui est évoquée. Mais il est également patent que le conquérant unificateur avait trouvé nécessaire de nouer alliance, en nouveau régime royal, avec les divinités qui étaient de grandes puissances politiques en Haute et en Basse Égypte, au premier rang (outre les *Horus* qui siégeaient en nombre de places d'un bout à l'autre du pays) l'*Anubis* guerrier d'Assiout et la *Neit* de Saïs dont on vient de parler, et sans doute aussi, dans l'autre moitié du Delta, cet *Osiris* chef de confédération qui régnait à Busiris et s'était étendu, vers l'ouest, jusqu'à annexer le Buto de certain *Horus* auquel le nouveau Pharaon, déjà *Horus* fondamentalement, allait particulièrement s'attacher⁽¹⁾. Dans le cadre de ces grandes alliances divines, il est moins surprenant de voir appelé aussi l'*Anubis* funéraire, dont il convenait sans doute que l'importante figure fût attachée et utilisée.

Il y avait dans le même temps une autre puissance considérable dans l'ordre spirituel et sans nul doute aussi comme État politique, celle d'Héliopolis près de la fourche du Delta. Moins favorisés qu'en ce qui concerne, dans le nord et le nord-ouest, la confédération de Busiris-Buto et l'état de Saïs, nous n'avons aucun indice de la conduite que la nouvelle royauté unifiée crut devoir tenir vis-à-vis de la ville du Soleil, où se construisait dès lors, bien probablement, ce grand édifice de mythologie cosmique qui devait conquérir l'Égypte entière. Au moins aussi anciens que l'instauration pharaonique, peut-être antérieurs d'après certaines particularités des structures, le système et la religion du Soleil s'étaient développés en complète indépendance du grand travail politique qui s'accomplissait en même temps; de telle manière qu'au stade de l'achèvement, la mythologie du Soleil et le système royal (ce qu'on pourrait appeler la « philosophie » pharaonique) étaient face à face, sans contact et en concurrence, comportant, l'un et l'autre, une explication de l'univers et de la vie, et ces deux explications incompatibles. Le Roi, nous venons d'y faire allusion, était entré triomphalement dans la famille du grand Osiris de Busiris, se faisant identique à cet Horus de Buto que les combinaisons con-

⁽¹⁾ Pour l'histoire de la confédération de Busiris, de son extension jusqu'à l'annexion de Buto et de la main-mise de la nouvelle

royauté sur l'ensemble de cette autorité religieuse et politique, voir nos *Matériaux* etc., chap. XI, § II, III.

fédérales du Delta avaient déjà lié à Osiris dans la position d'un fils. Les théologiens de Pharaon cherchèrent-ils immédiatement un procédé d'« annexionisme » de même genre, du côté de la puissance d'Héliopolis ? A ce qu'il semble, l'idée d'une association de Pharaon avec le Soleil se présenta seulement plus tard, pour être réalisée lentement, difficilement sans doute, au prix du persévérant effort des deux partenaires dans un rapprochement doctrinal dont l'histoire nous est inconnue mais dont il reste, dans les documents royaux, des attestations probantes, échelonnées du début de la II^e dynastie au plein cours de la IV^e⁽¹⁾. Dès les premiers rois de cette IV^e dynastie la position essentielle était formulée, le Pharaon était *Fils du Soleil*, qualité qui prenait place régulière bientôt dans la titulature, en même temps que le Soleil s'imposait au Roi comme dieu proprement impérial et autorité spirituelle dominante, ce dont les grands monuments de la V^e dynastie conservent le témoignage. Au long de cette évolution religieuse, la primitive nature *horienne* du Roi s'était progressivement éclipsée devant la qualité *solaire* qui s'imposait à lui de plus en plus positivement. C'est en corrélation avec tout cela, sans nul doute, parallèlement à la nouvelle identité *solaire* de la personne royale, que se constituèrent pour lui les images d'une vie d'outre-tombe nouvelle, obtenues en ouvrant au Roi mort l'accès et la jouissance des domaines célestes du Soleil, de pair avec le dieu lui-même : éclatante et vaste théologie funéraire dont les exposés remplissent la couche ancienne du recueil des *Pyramides*, et qui, d'après les bornes chronologiques qu'on vient de voir ressortir, ne peut avoir été élaborée qu'à partir du courant de la IV^e dynastie.

Du fait de cette nouvelle position dans l'autre monde, le Pharaon se trouvait, beaucoup plus fortement que par le passé, détaché, enlevé au dessus des terrestres domaines d'Anubis Occidental, dont la religion funéraire, à présent, était nettement celle des seules personnes *humaines*, non royales. Mais il paraît certain que dans le même temps aussi, soit au cours des siècles de la I^e dynastie au début de la IV^e, le nombre des adeptes et bénéficiaires de l'*Occident d'Anubis* s'était de beaucoup multiplié. De bonne heure, assez naturellement, la tendance des hommes aura été de participer à cette religion, dans la mesure où

⁽¹⁾ Pour l'histoire de la puissance d'Héliopolis et de l'association poursuivie entre elle et la personne royale aux premiers siècles de

l'Ancien Empire, voir nos *Matériaux* etc., chap. XI, § III, chap. XII, § II.

chaque individu pouvait y parvenir, et l'on peut croire que du côté de l'organisation religieuse, dans le même sens, on sera venu à accepter volontiers que des cercles de plus en plus étendus vinssent s'inféoder à la croyance et aux pratiques anubiennes.

L'histoire de cette religion funéraire des simples mortels, toutefois, s'est déroulée suivant des lignes plus complexes qu'on ne croirait au sens de ce qui vient d'être dit, et nous sommes assez renseignés pour savoir que la souveraineté d'Anubis et de son *Occident*, dans ce domaine, ne s'est pas établie sans contestation, qu'assez différemment elle a rencontré la concurrence d'institutions funéraires tout autres, attachées aux figures d'autres divinités très étrangères à Anubis, ces institutions largement répandues aux premiers siècles des temps pharaoniques. Ce qui pourrait nous induire en erreur sur ce point, est que lorsque paraissent pour la première fois les invocations rituelles pour le salut de personnes particulières, dans les chapelles de pierre de leurs somptueux tombeaux du début de la IV^e dynastie (stade de Snefru-Kheops-Khephren), les sobres formules employées sont *anubiennes* exclusivement. Il se trouve à côté de cela, par bonheur, qu'antérieurement à ces demeures de hauts personnages de l'entourage du Pharaon memphite, nous possédons ailleurs de grands cimetières de fin I^{re} dynastie et II^e dynastie, qui prolongent en même forme d'organisation, ou recommencent, les cimetières de l'âge prédynastique, et dont les tombes ont livré de précieuses informations sur les moyens qu'employaient leurs propriétaires pour s'assurer *les aliments dans l'autre monde*, directement si l'on peut dire, sans souci de recourir de quelque manière à une recommandation pharaonique dont le bénéfice ne descendait pas jusqu'à leurs trop modestes et lointaines personnes. Le procédé, attesté par les inscriptions des cylindres en pierre dure que ces défunt ont avec eux, consiste dans le recours à une divinité vis-à-vis de laquelle l'intéressé est en position de fidélité particulière et qui fournit *les aliments de sa table*. La divinité dispensatrice est très variable, on dirait presque arbitrairement choisie ; dans une grande majorité de cas, cependant, celle que nous rencontrons dans cette singulière fonction funéraire est la grande *Neit* de Saïs, si souvent en scène dans les documents de tous ordres de la I^{re} dynastie⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Documents et histoire de cette forme de religion funéraire aux I^{re}-II^e dynasties : nos *Matériaux* etc., chap. X, § I, II, IV.

Ces tombes modestes, dotées de *cylindres aux fournitures alimentaires*; des premiers siècles dynastiques, projettent des lumières explicatives dans diverses directions. Elles permettent d'induire d'abord qu'aux époques antérieures, *première et deuxième civilisation énéolithique*, période *prépharaonique*, dans les grands cimetières dont l'organisation des tombes diffère de celle des temps suivants par ce qu'elles sont anépigraphes, il n'était pas moins possible pour cela que l'entretien du défunt en *aliments et boissons* fût assuré, quotidiennement et éternellement, par les soins de telle ou telle divinité dûment invoquée et tenue à l'accomplissement de ce devoir, une fois pour toutes. Et une porte s'ouvre immédiatement pour aller plus loin, observant que si l'accession à la table de la divinité dispensatrice est assurée à un homme, le tombeau lui-même et la fourniture funéraire matérielle lui sont en toute rigueur inutiles, et qu'il se passerait aussi bien de toute sépulture. Ne touche-t-on pas, ici, le sens véritable de l'invocation à Anubis telle qu'on la trouve consignée dans les belles chapelles des III^e-IV^e dynasties, considérée comme indispensable à la sûreté du défunt bien que, dans son esprit et sa texture, elle soit complètement étrangère au *tombeau* lui-même et aux accomplissements cultuels dont la chapelle est le siège?

On voit aussi qu'au stade de ces tombeaux de la première époque memphite, la dévotion généralisée à Anubis, ayant remplacé le recours à Neit et aux nombreuses divinités qu'on sollicitait pour le secours funéraire jusqu'à la II^e dynastie, traduit le fait de la régularisation, dans une forme unique, de ces religions multiples et de construction si singulièrement facile. Cette évolution a été déterminée, bien probablement, par l'intervention d'une autorité centrale, dans des conditions dont nous ne savons rien, trouvant à noter seulement que dans le même temps, de la II^e dynastie à la IV^e, l'usage et le nombre des tombeaux se restreignent, dans le sens d'un privilège hautement aristocratique, par l'extinction de la catégorie des *ensevelis aux tombeaux modestes* et la disparition de leurs grands cimetières à la manière du prédynastique.

Telle est l'image que nous pouvons nous faire de l'édifice des religions funéraires dans la première moitié de la IV^e dynastie, la personne royale devenue *solaire* ayant son autre monde, outre sa demeure terrestre, dans les domaines célestes du Soleil; une classe de grands personnages, au dessous

du Roi, jouissant de grands tombeaux avec fondations funéraires en outre de quoi ils ne dédaignent point de s'assurer les garanties de l'appartenance *anubienne*; plus bas encore, une classe beaucoup plus nombreuse certainement de gens *sans tombeau*, mais certains de leur vie de l'autre monde sous l'égide du même Anubis de l'*Occident*, comme « agréés » (*im;hw*) auprès de sa personne. Le stade de ces positions est celui qu'on peut appeler *pré-osirien*, l'ambitieux et redoutable Osiris, dans l'antique présidence de sa religion de la végétation et de la vie, n'ayant point engagé encore son entreprise de conquête du monde funéraire royal, et à peine commencé de s'introduire auprès d'Anubis dans le gouvernement de l'*Occident*, celui des simples mortels. C'est à la période suivante seulement, de la IV^e à la VI^e dynastie, qu'Osiris poursuit et réalise le programme de cette surprenante extension, victorieusement installé d'abord (IV^e-V^e dynasties) dans l'*Occident* funéraire où Anubis, à côté de lui, s'efface presque, profitant ensuite, et après les manifestations d'une lutte théologique violente menée contre l'école du Soleil, du lent mouvement d'*humanisation* qui entraînait la monarchie divine, déjà amenuisée, appauvrie et penchant à sa perte, le Roi se laissant venir alors à la condition *osirienne* des simples mortels, en même temps d'ailleurs que le primitif outre-tombe céleste du Pharaon commençait de tomber au domaine banal, accessible aux défunts de la catégorie humaine⁽¹⁾.

Ce grand drame religieux, qui sans doute contribua à l'ébranlement de la religion et de la société à la fin de l'Ancien Empire, ne changea rien directement à la condition d'une foule immense au-dessous et en dehors des couches que nous distinguions tout à l'heure, celle des gens *sans aucune religion funéraire*, sans tombeau d'aucune sorte et trop pauvres pour une affiliation, si modeste fût-elle, à l'église anubio-osirienne. De la formation et du développement de cette grande classe inférieure nous avons un indice peut-être, en événement concomitant et de même sens, dans la disparition des grands cimetières de petites tombes très humbles, après la II^e dynastie. Quoi qu'il soit des origines et de l'ancienne histoire, cependant, l'existence de cette grande

⁽¹⁾ La primitive histoire d'Osiris dans la fonction funéraire, l'histoire de sa compétition avec l'église d'Héliopolis et de son annexion victorieuse de la religion funéraire du Roi,

sont développées chez nous, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes* (1936), *passim*.

masse d'hommes exclus de toute espérance d'outre-tombe nous est attestée par le fait même que la question de l'autre vie, dont ils n'ont pas le bénéfice, est posée et discutée, et résolue dans le sens des négations brutales que nous connaissons. Les thèses sont déjà élaborées et formulées au Moyen Empire, elles remontent forcément à une époque de plus ou moins longtemps antérieure, et cela est en bon accord, on le voit aussi, avec les conditions historiques générales. La doctrine de négation comporte, dans le principe même, un élément d'indépendance spirituelle, de libération, de « séparatisme » qui, et bien que les choses ne soient pas en toute nécessité liées entre elles, donne à penser qu'elle vient à éclosion à une heure de désintégration politique et sociale déjà accentuée, soit, pour le mieux, au stade de la décadence du régime de l'Ancien Empire et du développement, bientôt désordonné, des puissances féodales et religieuses. On comprend mieux encore, en ces conditions, que ni la royauté ni la religion, tenues par d'autres soucis, n'aient fait opposition aux élaborations de philosophie qui donnaient satisfaction à l'esprit des pauvres.

La solution du singulier et angoissant problème, en tout cas, est tirée au clair et proposée dès le début du Moyen Empire. C'est un problème social au premier chef, par les résonances profondes dont il était susceptible, et par la gravité de la position dans laquelle la doctrine de négation était tenue avec une tranquille audace. On sent très bien qu'une pareille situation était dangereuse, et nous raisonnons le danger, à notre manière, attendant de voir se produire commotions ou ruptures, effets violents de désaccord entre des classes que séparait une discordance si nette et si brutalement énoncée. Mais ici encore il se manifeste que notre sentiment tout de logique moderne et nourri des souvenirs de notre propre histoire, ne peut que nous aberrer quand nous essayons de comprendre le jeu des forces dans le milieu social antique. En fait, en Égypte au temps de l'histoire qui nous occupe, tout se passe comme si un dissensitement spirituel, même le plus grave, n'avait aucune capacité de prolongement en forme de secousses matérielles. Il était bien sérieusement dangereux, pour la société égyptienne, qu'une éclatante doctrine d'irreligion funéraire fût ainsi professée pour la satisfaction de la foule; ses effets sont perceptibles et largement attestés, mais de manière telle que nous aurions difficilement été portés à le prévoir, dans le sens de la *prise* de la

doctrine négative sur le milieu aristocratique, de sa propagation singulièrement facile, en quelque sorte spontanée, dans le monde des gens adonnés à la religion et des choses religieuses.

C'est un fait, encore plus surprenant à nos yeux que celui de la thèse de négation elle-même, que les gens distingués, les riches, les lettrés, les orthodoxes, l'accueillent sympathiquement. Des sentiments divers y ont contribué sans nul doute, et d'abord, le plaisir très vif, sincère, spécifiquement égyptien, avec lequel on devait entendre l'exhortation du *Harpiste* à goûter pleinement la vie et le jour qui passe, ce qui est une vue des choses profondément satisfaisante pour des gens qui sentent puissamment la joie de vivre et ne se départiront jamais, et malgré toutes assurances religieuses, d'avoir la perspective du trépas comme importune. La chanson irréligieuse était vengeresse, elle apportait une position de recours et de refuge contre la fatalité naturelle, ç'a été peut-être le vrai mobile de son succès. En outre, il est bien dans l'esprit de l'Orient antique que, hors du domaine de notre petit monde visible et sensible, nous ne savons rien en vérité, qu'aucune image doctrinale n'a le bénéfice de la certitude, fût-elle la plus religieuse et la plus imposante. De là vient, dans l'ordre des choses funéraires particulièrement, la superposition de notions successivement élaborées et contradictoires, qu'on accepte toutes ensemble parce qu'aucune d'elles, dans le sentiment profond de l'esprit, n'est pleinement évidente et suffisante, et qu'en juxtaposant deux idées et deux précautions contraires, nous mettons une chance de plus avec nous de ne pas nous tromper. Les *prédynastiques* et ceux des premiers temps du *pharaonique* sont dans la ligne d'une idée raisonnable et simple, à peu près, lorsqu'ils mettent un pauvre homme dans sa fosse avec sa munition et l'abandonnent, lui ayant laissé, éventuellement, un moyen écrit d'invoquer le secours de Neit ou de quelque autre pour les fournitures. Mais combien déjà l'efficacité de tout cela leur doit être douteuse ! On le voit par l'intervention et le grandissement des images de l'*Occident*, qui prolonge à l'infini le cimetière visible, libre royaume vers lequel le défunt aura possibilité de faire voyage. Et dès la IV^e dynastie, les gens aux somptueux tombeaux, avec les fondations cultuelles qui devraient leur permettre d'y reposer en paix tranquille, manifestent bien qu'ils ont besoin d'assurances dans une autre direction, puisqu'ils

adoptent le rituel et les formules de l'*Occident* anubio-osirien, où ils s'en iront le jour où le culte funéraire n'assouvirra plus leur faim, et dès le lendemain des funérailles si tel est leur bon plaisir...

Il se pourrait bien que, dès cette époque ancienne, le défunt rituellement pourvu eût le choix, en liberté, entre plusieurs manières de s'accommoder dans l'autre monde. Mais la largeur même de ces possibilités ouvre la porte à tous les scepticismes, et quand des voix puissantes nous feront entendre que toute notre vie est illusoire, pour les plus riches comme pour les autres sans religion, comment n'y point prêter l'oreille, bien assurés que nous sommes que la vie d'ici-bas est bonne et belle et délectable? — La doctrine de *négation*, en tout cas, est écoutée par tous. On la chante aux funérailles dès le Moyen Empire (le *chant du harpiste* est celui du tombeau d'*Antef*), et à la même époque nous la voyons débattre sous forme de discussion académique (notre livre du « Désespéré »). Au Nouvel Empire la composition du *harpiste* est venue à être goûtée comme une belle pièce, qu'on insère dans les recueils littéraires en volume (tel celui de *Harris 500*), en même temps qu'elle est accueillie parmi les textes des chapelles des grands tombeaux, ce dont nous avons plusieurs exemples. La situation est paradoxale si violemment, d'ailleurs, que les responsables de la religion orthodoxe arrivent enfin à en prendre inquiétude, et répondent à la déclaration impie par une réfutation en forme de contre-thèse, que nous rencontrons une fois (au tombeau de *Neferhotep*) au voisinage même de l'antique chanson incriminée, cette dernière toujours en bonne place sur la muraille.

A bien regarder, cependant, nous nous rendons compte qu'à ce stade du Nouvel Empire le sens du vieux poème était en train de se perdre. Dans sa forme intacte, souvent encore (chez Anhourkhaoui de Deir el-Medineh, au tombeau du musée de Leyde), il apparaît ailleurs (chez *Neferhotep*) en rédaction émoussée, diluée, tirée en longueur, manifestant que sa substance textuelle, bien à la manière égyptienne, tendait à passer au rang de simple formule. Pour suivre l'accomplissement de cette évolution, nous n'avons qu'un petit nombre de témoignages très espacés, mais on croit bien comprendre qu'à partir du Nouvel Empire les idées cessent d'être nettement comprises et exprimées, la thèse de *négation* et la contre-thèse de réfutation orthodoxe se contaminent textuellement, mélangeant leurs formules, jusqu'au point d'arriver

aux compositions d'une absurdité informe dont nous avons des exemples à l'époque tardive.

Aux derniers siècles avant l'ère chrétienne, le vieux *chant du harpiste* a cessé depuis longtemps d'être dangereux pour la religion. Sa matière, qui a passé et continuera de passer dans la littérature hébraïque (et ceci est une histoire bien vivement intéressante), dans la philosophie et la poésie latines, est encore reconnaissable en quelques points des rituels des églises chrétiennes. Mais en Égypte, ce n'était plus à la fin qu'un récit au sens oublié, conservé avec toutes autres formules antiques et dans le même respect de la chose écrite, valable parce qu'elle est écrite et qu'on l'a reçue dans l'héritage des ancêtres.