



# BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

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

BIFAO 46 (1947), p. 159-197

Raymond Weill

L'incantation anti-osirienne insérée dans la composition du chapitre Pyramides 1264-1279.

#### 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

9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Ka'?'i'nik, Bernard Lenthéric
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ???? ?? ????????? ??? ????? ?? ????????? ?????????? ?? ?????????? ?????????? ?????????????? ????????????? ?????????? ?????????? ?? ??? ?????????? ???????:	
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)

# L'INCANTATION ANTI-OSIRIENNE

INSÉRÉE DANS

LA COMPOSITION DU CHAPITRE *PYRAMIDES* 1264-1279

PAR

RAYMOND WEILL.

---

## I

Nous avons longuement analysé l'histoire de la rivalité en laquelle furent aux prises la religion funéraire d'Osiris et la religion funéraire du Soleil, aux siècles de l'Ancien Empire <sup>(1)</sup>. Rappelons seulement, en ligne générale, que le monde d'outre-tombe du Pharaon de l'Ancien Empire avait été *céleste* et *solaire* exclusivement et pleinement, non point certes dès le début de la période dynastique — il est extrêmement certain, d'après toutes nos informations de la I<sup>re</sup> dynastie jusqu'à la fin de la III<sup>e</sup>, que les seules figures funéraires de ces temps, pour le Pharaon comme pour les simples mortels de son entourage, sont celles de plusieurs *Anubis* diversement nommés — plus tard seulement, en corrélation sans nul doute avec l'emprise de la religion solaire sur le Roi et proprement la qualité *solaire* du Roi, telles que nous les voyons se développer à partir de la IV<sup>e</sup> dynastie. Tout à fait à part de ce domaine, pour le commun des hommes, continuaient d'exister la religion et le monde funéraires représentés par l'*Occident*, extrêmement ancien, et son maître *Anubis*, à côté de qui *Osiris*

<sup>(1)</sup> *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes* etc., 1936.

commence de s'introduire et de s'installer dans la dernière moitié seulement de la IV<sup>e</sup> dynastie <sup>(1)</sup>. Puissamment aidé, sans nul doute, par ses organisations implantées autour de Busiris et à Buto de très longue date, cet associé à la fonction funéraire arrive vite à y prendre la première place, et dans le même temps, poursuivant le cours d'une systématique ambition de conquête, il entre en compétition avec le Soleil pour l'annexion, à son général domaine de l'*Occident* funéraire, de la religion funéraire royale. Héliopolis défend son empire, sa position magistrale et paternelle vis-à-vis de la personne pharaonique. La lutte entre les deux églises se déroule longuement et obstinément, plus théologique bien probablement que vraiment politique dans ses moyens et dans ses actes, cependant acharnée, manifestée à nous par une masse énorme d'écrits religieux de tendances antagonistes, finis de rédiger vers la fin de la V<sup>e</sup> dynastie et dont la collection constitue, pour moitié peut-être, la substance du recueil des *Pyramides* <sup>(2)</sup>.

Les procédés des écoles adverses, cependant, ne sont pas tout à fait les mêmes. L'osirisme le plus souvent s'abstient de toute attaque directe, y préférant la méthode d'une affirmation abondante et tranquille, réitérée, remaniant, démarquant, interpolant à son profit les textes *solaires* anciens, ou produisant des compositions entièrement neuves; contre quoi le Soleil se défend en termes clairs et directs, désignant par leurs noms Osiris et Horus ennemis, violemment parfois et d'ailleurs avec aisance, très servi par le caractère éclatant

<sup>(1)</sup> La religion osirienne et son installation dans sa capitale de Busiris sont très anciennes, antérieures en toute probabilité à l'instauration pharaonique; il suffira de se rappeler, à l'appui, que la légende osirienne dans sa forme élémentaire (sans Horus-fils) a existé antérieurement aux constructions mythologiques d'Héliopolis, puisque la *Neuvaine* solaire, dans sa toute première forme, a incorporé la famille osirienne primitive (celle de Busiris et *Per-hebt*, complétée seulement plus tard au *stade de Buto* avec Horus-fils). Qu'ensuite de cela Osiris ne commence de paraître dans la fonction funéraire qu'au cours de la IV<sup>e</sup> dynastie, cela démontre surabondamment, pour

le vieux dieu de la religion immémoriale apportée d'Asie, intronisée à Busiris, parachevée à Buto quant au personnel de ses protagonistes et de sa mise en scène, que sa figure de *Chef des Occidentaux* est sortie d'une extension à longue distance de ses primitifs caractères.

<sup>(2)</sup> Voir chez nous, *Le Champ des Roseaux* etc., principalement chapitre III, *L'intrusion d'Osiris funéraire dans les domaines célestes*, p. 111 et suiv.; auparavant déjà, l'exposé des faits de cette histoire chez BREASTED, *Development of Religion and thought* etc., 1912, p. 101, 139-140 et surtout 142-164, *The Osirianization of the Hereafter*.

et triomphal de sa figure, en contraste avec les traits sombres dont Osiris s'était grevé en prenant l'empire de l'*Occident*, de la nécropole humaine, de cette *terre* si peu désirable pour le destin royal, au regard des domaines célestes. Il arrive quelquefois que les deux doctrines se répondent directement et en toute précision, sur le point par exemple de savoir quel chemin le défunt royal; une fois monté au ciel, devra prendre; la religion solaire, qui préfère à tous autres procédés que le défunt aille rejoindre le Soleil sous l'horizon oriental, pour faire son lever au ciel sous sa sauvegarde et partager son destin désormais, conseille :

2175. « Ne chemine point sur ces chemins de l'Occident, où ceux qui s'y engagent n'avancent pas; mais, ô [N], chemine sur ces chemins de l'Orient, par le chemin des Suivants de Re. »

Les « chemins de l'Occident » sont, évidemment, ceux qui aboutissent chez Osiris. Mais la doctrine osirienne donne la réplique, assez gauchement, renonçant apparemment à nier que l'auguste défunt se sera envolé au ciel tout d'abord, oubliant même de biffer la mention terminale de la formule, si explicitement *solaire*, arrivant à écrire, en démarquage flagrant de la rédaction précédente :

1531. « Orisis [N], ne chemine point en ces régions de l'Orient, mais chemine en ces régions de l'Occident, par le chemin des Suivants de Re. »<sup>(1)</sup>

En opposition aux vues osiriennes, d'autre manière, l'écrivain d'Héliopolis volontiers fait valoir que le fidèle de Re ne restera pas dans sa tombe, qu'il sera sauvé de la terre et enlevé au ciel :

2169-2174. « Ô [N], la bouche de la terre s'ouvre pour toi, Geb te parle... La porte orientale du ciel t'est ouverte... Nut te tend ses bras... elle t'enlève au ciel, elle ne te rejette point sur la terre... [N] descend dans la barque, comme Re... » Intact dans ce passage, le texte se présente à nous une autre fois, *accepté* complètement par Osiris, marqué de l'estampille d'un seul mot au début : « La bouche de la terre s'ouvre pour cet Osiris [N], Geb lui parle », etc.,

<sup>(1)</sup> Passé l'Ancien Empire — le Pharaon venu à l'osirisme, les domaines célestes banalisés, Osiris seul maître de l'outre-tombe en toutes ses images — ce vieux débat de l'Orient

fâcheux et de l'Occident désirable reparaît souvent dans les textes; voir chez nous, *Le Champ des Roseaux* etc., p. 120-133.

et de l'intervention d'Isis avec Nephthys en cours d'exposé (1343-1348). Voici ailleurs une formule d'envol au ciel que nous ne possédons que déjà accaparée par l'osirisme, moyennant la même introduction en scène des deux déesses, et surtout une assertion initiale extrêmement audacieuse; en deux versions presque identiques, 308-311 et 312-315 :

« C'est Osiris (*cette évocation d'Osiris, tout au moins, interpolée*), [N] dans le tourbillon de poussière! C'est son horreur la terre, il n'entre point en Geb, [où il serait] détruit, il ne dort point dans son palais de sur terre, [où seraient] rompus ses os. Ses maux sont écartés, il est purifié par l'Œil d'Horus. (*Insertion osirienne* :) Ses maux sont écartés par les deux pleureuses d'Osiris. (*Primitif* :) [N] a abandonné son corps décomposé... (*Insertion osirienne* :) Sa sœur la Dame de Buto le pleure... (*Primitif* :) Il est parti vers le ciel, vers le ciel, dans le vent, dans le vent... »<sup>(1)</sup>

De manière différente encore, plus brutalement, la composition solaire exprime que l'auguste défunt n'est point sous l'empire d'Osiris et des osiriens, que supérieur au monde des morts il n'a point rang parmi eux, que dans sa force divine irrésistible, il bouleversera le domaine d'Osiris, pour s'échapper au dehors sans nul doute :

250 (en fin d'un petit chapitre d'arrivée au ciel). « Tu ouvres ta place au ciel parmi les étoiles du ciel... tu regardes par dessus Osiris, tu commandes aux défunts (*i;hw*), tu te tiens éloigné d'eux, tu n'es pas des leurs. »<sup>(2)</sup>

145-146. « Re-Atum ne te livre point à Osiris, qui ne juge point ton cœur et n'a point puissance sur ton cœur; Re-Atum ne te livre point à Horus, qui ne juge point ton cœur et n'a point puissance sur ton cœur. Osiris, tu ne t'empareras pas de lui, ton fils ne s'emparera pas de lui; Horus, tu ne t'empareras pas de lui, ton père ne s'emparera pas de lui. »

364 (en début d'un chapitre d'ascension au ciel). « Ton cœur est à toi, Osiris; tes jambes sont à toi, Osiris; son bras est à toi, Osiris. Le cœur de [N]

<sup>(1)</sup> Ces diverses formules de l'abandon de la tombe pour envolée au ciel : *Le Champ des Roseaux* etc., p. 155-157, 124-125.

<sup>(2)</sup> Au Moyen Empire, sous le couvert de l'autorité incontestée d'Osiris, persiste le

vieux thème du défunt au ciel de Re, préservé par les divinités célestes de l'assaut des morts et assuré qu'« il n'est point des leurs » : LACAU, *Textes religieux*, LXXXV, *Recueil de travaux*, 32, p. 84-85.

est à lui-même ; les jambes de [N] sont à lui-même ; le bras de [N] est à lui-même. »

350 (en clôture d'une formule de traversée du ciel pour aller rejoindre Re sous l'horizon oriental du lever). « Re a sauvé [N] de *Hrtj*<sup>(1)</sup> et ne le livre point à Osiris, car [N] n'est pas mort... »

1236-1237 (en début d'une autre description d'arrivée au ciel). « [N] a rompu votre berge-limite<sup>(2)</sup>, ô morts, il a renversé vos bornes, vous dans la jambe et sous la main d'Osiris. [N] a annihilé les chemins de Set et traversé les messagers d'Osiris. Point de dieu qui puisse arrêter [N]... »<sup>(3)</sup>

Voici enfin, le plus surprenant de tous par son long développement et l'extrême violence de langage que le compositeur a pratiquée avec méthode, une sorte de poème de malédiction dirigé contre huit dieux, Osiris lui-même dans un entourage de ses familiers ou associés, et qui, à la place où nous le trouvons, a été utilisé dans la construction d'une formule pour la protection de la pyramide royale contre toutes approches hostiles. Le texte, *Pyr.* 1264-1279, a été laissé dans l'ombre très longtemps, négligé sans doute parce que la tendance et les liaisons dogmatiques de l'*anti-osirisme* qu'on y exprime, sont moins clairement visibles que dans le cas des autres passages rassemblés ci-dessus, tous rencontrés en des exposés évidemment et explicitement *solaires*. Quelque peu différemment, la composition d'imprécations et d'injures qu'on a mise en œuvre dans le chapitre 1264-1279 pour la sauvegarde de la pyramide, s'y est trouvée privée de toute signature, d'une quelconque mention en contexte accusant l'école ou la religion responsable, tellement que la signification générale du chapitre, comme on va voir, est encore problématique à cette heure. Breasted, en 1912, y a donné attention brièvement<sup>(4)</sup>, sans beaucoup dépasser les anciennes observations que formulaient Maspero en 1888,

<sup>(1)</sup> Sur ce dieu souterrain, l'« Infernal », en affinité étroite avec Osiris et les divinités alliées d'Osiris, voir chez nous-même, *Le dieu Hrti*, dans *Miscellanea Gregoriana* (1941), p. 381-391.

<sup>(2)</sup> *W3d-t* ; le même mot écrit par la même figure semi-phonétique, le plus souvent au duel, avec le sens certain des *deux berges de la vallée* : *Pyr.* 279 = (au M. E.) *Beb*, l. 359 ;

*Gemnikai*, II, pl. 5 ; *Teti pyr. cemeteries*, II, p. 155 ; masculin, *w3d-wj* (au N. E.), CHAMPOLLION, *Not.*, II, p. 68.

<sup>(3)</sup> Toutes ces formules d'indépendance et d'hostilité vis-à-vis d'Osiris : *Le Champ des Roseaux* etc., p. 116.

<sup>(4)</sup> BREASTED, *Development of Religion and Thought* etc., 1912, p. 74-76, 150.

Erman en 1909, à la rencontre de ces passages des *Pyramides* où Osiris paraît, assez inexplicablement pour eux <sup>(1)</sup>, dans une fonction hostile ou destructrice. Il est traité en lumière du chapitre, pour la première fois, par Drioton et Vandier, en 1938, dans leur excellente histoire <sup>(2)</sup>, et en 1939, Drioton donne une étude attentive du texte, séparant les éléments de la rédaction des *Pyramides* et s'attachant à expliquer la composition ancienne qu'on extrait de la masse et qu'on restitue <sup>(3)</sup>. Dans le même temps, nous étions conduit nous-même à sommairement expliquer le petit poème imprécatoire, à propos de la présence de *Hrtj* dans le cercle des divinités attaquées <sup>(4)</sup>.

Dans l'état présent de l'étude, l'analyse de Drioton fournit la base d'une préparation efficace à tout travail qu'on tentera pour mieux comprendre le difficile chapitre. Nous y trouvons éclairé et souligné, d'abord, que le compositeur de la construction finale, qui est une formule de consécration de la pyramide et de malédiction contre quiconque s'attaquerait à cette demeure, a imbriqué ensemble, par morceaux alternés, l'énoncé fondamental de la donation et de la malédiction, plus exactement deux énoncés similaires de même objet, primitivement indépendants et fondus l'un dans l'autre, avec une composition préexistante sans nul doute, de forme toute différente, en strophes parallèles au long desquelles les adorateurs de huit dieux désignés par leurs noms sont invités à s'enfuir, puis les dieux eux-mêmes, l'un après l'autre, insultés et tournés en dérision, à propos de quelque épisode de leur histoire, et renvoyés chacun à ses particuliers domaines.

<sup>(1)</sup> MASPERO, *Études de Myth. et d'Arch.*, II, p. 12 (*Les Hypogées royales de Thèbes*, mémoire de 1888); ERMAN, *Die ägyptische Religion* (2<sup>e</sup> éd., 1909), p. 104 et n. 7, p. 110, n. 64. Depuis lors, Erman était arrivé à trouver insuffisant de comprendre qu'Osiris avait été une puissance nuisible, dans quelque tradition disparue de bonne heure; les explications correspondantes, aux places susvisées de son livre de 1909, ne figurent plus dans sa *Religion der Ägypter* de 1934.

<sup>(2)</sup> *L'Égypte* (= *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II, dans *Clio*), 1938, p. 113-114.

<sup>(3)</sup> DRIOTON, *Sarcasmes contre les adorateurs d'Horus*, dans *Mélanges syriens* (1939), p. 495-506.






<sup>(4)</sup> Chez nous, *Le dieu Hrtj*, dans *Misc. Gregoriana* (1941), voir p. 382-383 du volume. Cette brève notice sur *Pyr.*, 1264-1279, dans un article à l'impression depuis longtemps, n'a pu profiter de la connaissance de l'article précité de Drioton, qui devait sortir très tard, sans que nous eussions le moyen même d'en signaler l'apparition et les vues assez différentes des nôtres.



La formule d'armature se laisse recoudre facilement, mais il est moins aisé d'y séparer précisément, ensuite, les deux prononcés de dédicace mariés ensemble à un stade inconnu des élaborations. On ne saurait suivre complètement, en cette opération, Drioton, isolant une dédicace de Geb (son texte *B*) et une dédicace de Atum (son texte *C*); il semble plutôt que les deux textes peuvent être définis et démantelés comme on essaie de le faire ici, après élimination des deux grandes tranches du poème théologique d'insultes qui, dans la composition finale, s'y trouvèrent insérées en 1264-1265 et 1267-1274 :

CONSÉCRATION PAR GEB SEUL.

1264. Don d'offrande de Geb :




1266. Je suis venu, j'ai consacré cette maison à [N]; cette grande salle est pure. O préposé à la voûte céleste (*ḥbḥw*), une porte est sur elle (*cette maison*), défendue à deux battants<sup>(1)</sup>, scellée de deux yeux mauvais.

<sup>(1)</sup> *Htn lns.*  déterminé par la figure du taureau en défense paraît être le mot habituel  et , « dissimuler », « protéger ». Quant à  déterminé par les deux têtes de taureaux symétriques et opposées par la nuque, le mot est rencontré ailleurs, déterminé par les deux protomes de taureaux soudés ensemble et par les deux battants  (*Pyr.*, 416), désignant la *porte* elle-même.

<sup>(2)</sup>   *dh-f*, très littéralement peut-être « s'il condescend », « s'il penche à »; cf.

CONSÉCRATION PAR GEB  
ET ATUM ENSEMBLE.

1275. S'il se produit la venue de [N] avec son *k*; s'ouvrira la bouche de ses dieux : « S'il veut bien<sup>(2)</sup> descendre au ciel inférieur, qu'il descende! »<sup>(3)</sup> 1276. S'il se produit la venue de [N] avec son *k*<sup>(4)</sup>, s'ouvrira la bouche de ses dieux : « S'il veut bien monter au ciel, qu'il monte! »

  M. E. et N. E., et l'écriture primitive  à l'époque tardive.

<sup>(3)</sup> La phrase : « au lieu où sont les dieux », intercalée à cette place, est de retouche rédactionnelle, d'ailleurs maladroite, et à supprimer.

<sup>(4)</sup> La phrase intercalée à cette place : « ouvre-lui tes bras » est à supprimer, insérée par le compilateur sous l'influence du texte A (Drioton).

1277. Je suis venu comme le Juge<sup>(1)</sup>.


1277. Don d'offrande de Geb et de Atum<sup>(2)</sup> : Je consacre cette pyramide et ce temple à [N] et à son kꜣ. Ce qu'enveloppent cette pyramide et ce temple est à [N] et à son kꜣ. Pur est cet OEil d'Horus. 1278....<sup>(3)</sup>


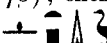
[Clausule pouvant avoir figuré aux deux textes, en rédactions similaires :]




1278. Celui qui portera son doigt contre cette [maison]<sup>(4)</sup>, il aura porté son doigt contre Hathor dans le Ciel

1278. Celui qui portera son doigt contre cette pyramide et ce temple de [N] et de son kꜣ, etc.


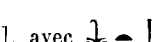


<sup>(1)</sup> Il ne paraît guère possible, comme Drioton le propose, de souder *Geb*, qui vient à la suite dans la compilation, à la fin de cette phrase : « Je suis venu comme juge de Geb ». Préférable est le découpage admis par Sethe en 1277, faisant ressortir la formule de *don d'offrande*, avec *Geb* en tête, qui est discutée à la note suivante.



<sup>(2)</sup>  : formule de *don d'offrande* inaccoutumée — sans la mention du *Roi* et en attribution à deux divinités associées — tout à fait admissible cependant par analogie avec :

1° la formule en référence à une seule divinité, sans la mention royale :  habituel au début de la période memphite (avant l'accès d'Osiris dans les formules funéraires), *Hierogl. inscr. Br. Mus.*, I, pl. 8 (n° 31), pl. 16 (n° 43, 73) ; chez *Mün. Aeg. Insch. Berlin*, I, p. 86 ;  au chapitre même qu'on étudie ici (*Pyr.* 1264) ; cf. *Wörterbuch*, III, p. 188.

2° la formule en référence au *Roi* et à un dieu en association, type du très fréquent  (*anubien* pur des temps funéraires pré-osiriens de la IV<sup>e</sup> dynastie), plus complètement écrit  [nom divin] , cette composition en deux rédactions

symétriquement disposées sur la stèle, d'un côté au nom d'*Anubis*, de l'autre au nom d'*Osiris*, dès que ce dernier commence de s'introduire dans la fonction correspondante (par ex. *Hierogl. inscr. Br. Mus.*, I, pl. 32, n° 80) ; signifiant « don d'offrande du Roi et don d'offrande du dieu X », ou bien « le Roi soit favorable et donne, le dieu X soit favorable et donne... » (*Wörterbuch*, III, p. 186 ; GARDINER, *Grammar*, p. 170-171). La parfaite identité d'action et de position, dans la formule, des deux personnes invoquées, le Roi et le dieu, sera vérifiée, par exemple, par *Pyr.* 101, qui porte :

 |  [N], avec   [N] en variante.

<sup>(3)</sup> En clôture de ce développement, courte phrase :  , pour quoi on verra SETHE, *Übersetzung und Kommentar*, I, p. 160-161 (à propos de *Pyr.* 216).

<sup>(4)</sup> « Cette maison » à restituer dans notre texte de Geb, en place de « cette pyramide et ce temple de [N] et de son kꜣ » que porte la compilation et qui convient, par contre, à notre texte de Geb et Atum à la place parallèle.

(*kbhw*). Marcheront à lui Nephthys,  
Isis, . . . . . Geb. Etc.

1279. Sa voix sera entendue par  
la Neuvaine divine, et personne qui le  
soutiendra ou soutiendra sa maison ;  
il sera maudit (?), il sera un homme  
qui mange son corps.

Pour la présente étude, dont l'objet principal est le poème théologique intercalaire, il importe peu de savoir si ces deux formules de donation étaient déjà fondues en rédaction unique, ou bien non, lorsqu'un compositeur eut l'idée, pour appuyer le ton des menaces aux violateurs du domaine royal, d'encadrer dans le texte l'étrange et méthodique procès d'agression qui va nous occuper, dirigé contre un groupe de dieux supposés ou affirmés redoutables pour la pyramide. S'il se trouvait que cette construction d'assemblage, comme il est possible, a été effectuée sur notre texte de base n° 2 (celui de *Geb et Atum*), le texte n° 1 non utilisé encore, on verrait ressortir que l'opération n'a pas été d'interpolation, mais de simple couture bout à bout, le poème mis en tête dans son ordonnance intacte, à la manière d'une introduction de la formule de dédicace venant ensuite. Si le compositeur final, différemment, a travaillé sur le texte résultant des prononcés 1 et 2 déjà fusionnés, le poème y a été mis en place par insertion, et en deux morceaux, celui de 1264-1265 immédiatement sous la phrase initiale de titre, l'autre grande tranche 1267-1274 à quelque distance plus bas, dans une position assez arbitrairement choisie. En tout état de cause la section de la composition poétique, en ses deux parties, telle que la compilation finale nous les présente, a été faite en bonne compréhension de l'œuvre, celle-ci se présentant en deux morceaux bien liés quant au développement logique, mais différemment construits et nettement séparables.

Le morceau initial, concis et de forme serrée, qui nous est transmis, comme l'observe Drioton, dans sa structure primitive intacte, « s'adresse au fidèle indéterminé d'une série de divinités énumérées par paires : Horus et Seth, Osiris et Kherti, Isis et Nephthys, Khentiriti et Thot, les Khaaou et les Imi-laou. Ce sont là évidemment les dieux et déesses qui jouaient un rôle de premier plan dans une mythologie osirienne, telle qu'elle était constituée à une époque fort ancienne . . . » Cela est clair en effet. Mais Drioton, relevant

la variante que présente l'adjuration mentionnant Khentiriti et Thot (1265), où le fidèle interpellé est qualifié ⚡, « chef », pense que l'intrusion du mot à cette place seule serait incompréhensible, si l'on n'admettait « qu'il se trouvait primitivement dans tous les stiques parallèles, mais qu'ici seulement le compilateur a omis de l'effacer », qu'il le faut donc restituer aux quatre autres places, et qu'« ainsi complété, le texte retrouve son caractère primitif de chant contre un ennemi politique qui professait la croyance horienne ». L'époque de ce chant hostile, dit encore Drioton aux dernières lignes de son mémoire, est « bien avant l'aurore de l'histoire, au moment où une nouvelle puissance, sans qu'on puisse préciser laquelle, entre en compétition pour la suprématie avec un royaume horien du Nord. Les noms géographiques qu'il renferme [dans le développement du deuxième morceau, au cours de la malédiction adressée à chacun des dieux] permettront de dresser avec certitude, lorsqu'on les aura tous identifiés, la carte politique de ce royaume ».

L'étude qui va suivre nous permettra sans doute de reconnaître que l'attribution de cette signification historique et politique à la composition de malédiction, dans sa fonction première, n'est pas justifiée. Peut-être sentira-t-on, au départ même, que l'*anti-osirisme* ou l'*anti-horisme* du poème est de religion pure, dans l'esprit de quelque théologie adverse ; car on connaît aux *Pyramides* d'autres textes où sont en scène des familles divines de composition analogue pour un objet simplement religieux, particulièrement pour la sauvegarde de la pyramide royale ; et les textes d'un autre groupe encore (ce sont en partie les mêmes) dans lesquels intervient une famille divine présentée en couples successifs de personnes, comme il arrive dans la construction qui nous occupe. Et d'autre côté, les couples divins mêmes que cette composition met sous nos yeux paraissent bien construits en théologie pure, point du tout dans un esprit de signification géographique ou politique quelconque, *Horus* avec *Set* qui est de la légende *horo-séthienne* dans ses expressions habituelles, *Isis* avec *Nephthys* qui est de la légende *osirienne*. Cette dernière *Nephthys*, enfin, de toutes les divinités égyptiennes n'est-elle pas celle le plus caractéristiquement dénuée de toute résidence terrestre lui appartenant en propre ?

Il sera bon que nous prenions en note aussi, sans attendre, que la particularité textuelle observée en 1265 et qui est le point de départ de l'induction explicative de Drioton, ne porte peut-être pas dans le sens qu'il a pensé

reconnaître. Des cinq petites strophes parallèles qui constituent le texte de 1264-1265, soit :

- « Arrière au loin, fidèle d'*Horus* et protégé de *Set*!
- « Arrière au loin, fidèle d'*Osiris* et protégé de *Hrtj*!
- « Arrière au loin, fidèle d'*Isis* et protégé de *Nephtys*!
- « Au loin, chef, fidèle de *Hntj-irtj* et protégé de *Thot*!
- « Arrière au loin, fidèle des *H;w* et protégé des '*Imj-i;w*! »

celles des rangs 1, 2, 3 et 5 portent en adjuration initiale  $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ , substitué à la quatrième strophe seulement par  $\text{𓄏} \text{𓄏} \text{𓄏}$ , où *hrtp* a été intercalé, à ce qu'il semble bien, au prix de la suppression du premier mot *ihm*, et comme si l'introduit de cette variante avait eu souci de ne donner place, en correspondance au groupe de mots *ihm hr-t*, qu'à une combinaison représentant au total le même *mètre*. Si cela est exact, et quel que soit le stade de la composition ou des compilations auquel un pareil soin se sera manifesté, il paraîtra que tout dans le texte est bien voulu, que la présence du mot « chef » au quatrième rang ne provient pas d'une omission accidentelle d'oblitération et que tel mot n'a jamais figuré aux quatre places parallèles.

On demandera immédiatement, alors, pourquoi « chef » en tête de cette quatrième interpellation seulement, en distinction des autres. Peut-être, très précisément, parce que *Hntj-irtj* étant, en fonction dominante et immédiatement visible, le dieu de la grande Létopolis du Delta, son « fidèle » est imaginé, par le rédacteur ou l'élaborateur responsable, sous les traits mêmes du prince, du maître humain de cette importante place du temps des villes indépendantes ; tandis que la même idée ne s'impose pas à lui touchant *Horus*, *Osiris* et tous autres, qui, dans le mode de groupement qui leur est imposé, se présentent surtout, et indépendamment des seigneuries très localisées de certains d'entre eux, dans leurs figures de personnages de légende universelle.

Ce sont, cependant, ces résidences des dieux dans leurs grandes villes, en leur qualité de dieux locaux, que nous allons rencontrer dans la deuxième partie du poème, où elles sont évoquées en précision, à propos de chaque divinité, dans tous les cas où il est possible. On serait tenté, à cause de cela, d'accuser un autre esprit, une différente manière de considérer les dieux nommés, dans cette dernière section du texte, si nous ne savions combien le compositeur

religieux, mettant en scène les qualités et activités d'une figure divine, si diverses qu'elles soient, toutes ensemble et souvent au cours d'une même phrase, est indifférent aux contradictions qui ressortent, pour nous, de ces juxtapositions trop simples. Nous en rappellerons quelques exemples ci-après.

## II

Comme il se présente à nous dans sa forme entière, le chapitre construit comme on vient de voir est un prononcé pour la sauvegarde de la pyramide royale et du temple. Or il se rencontre, dans le grand recueil, quelques autres formules dont l'objet est le même et dans lesquelles sont invoquées, à l'appui, des divinités nombreuses, en familles organisées de manière analogue au groupement utilisé dans la première composition ; et d'autre côté nous possédons un petit nombre de récités qui visent à des résultats différents mais font intervenir, semblablement encore, des groupements divins plus ou moins larges dont la construction rappelle celle de la famille que nous connaissons déjà, notamment par le procédé consistant à présenter les dieux invoqués par *couples* ou par *paires*. Il sera intéressant de passer en revue ces compositions, qui nous permettront sans doute d'éclairer, par l'analogie, la signification d'ensemble et les conditions de détail de la mise en scène des dieux dans l'autre formule.

Voici une invocation pour le salut de l'auguste défunt, de sa pyramide et de ses édifices, de pensée et de rédaction très purement *solaires* tout au long de 1652 à 1656, à séparer seulement, pour la remettre en sa figure originale, de l'addition osirienne tendancieuse (« c'est Osiris, ce [N], c'est Osiris, cette pyramide », etc.) qui lui fut cousue en queue et remplit 1657 à 1659. Ce qui reste, en discours adressé à Atum, est une brève évocation, souvent remarquée, de la cosmogonie et de la théogénie solaires, en préambule à la sollicitation de protection demandée au dieu ; après quoi l'on trouve (1655) : « Ô grande Neuvaine divine dans Héliopolis, *Atum, Šu, Tefnet, Geb, Nut, Osiris, Isis, Set, Nephthys* <sup>(1)</sup>, enfants d'Atum ! (1656) Qu'aucun d'entre vous ne se

<sup>(1)</sup> La Neuvaine d'Héliopolis dans sa forme primitive intacte, unique exemple qui nous en est conservé aux *Pyramides*.

sépare d'Atum, qui protégera [N], et cette pyramide de [N], et ses ouvrages, contre tous les dieux, contre tous les morts... ».

« Contre tous les dieux... » En théologie solaire pure, il y a donc des puissances menaçantes pour le domaine funéraire royal, de même que dans les vues, auxquelles nous reviendrons, qui ont dirigé la construction de notre chapitre 1264-1279.

Voici, en 1660-1671, une autre invocation pour la « prospérité du nom de [N], de cette pyramide de [N] et de ses ouvrages », mise en liaison, en larges strophes qui répètent amplement les mêmes termes, avec la « prospérité du nom » de douze divinités successivement, en énonciation des personnes de la « grande Neuvaine divine dans Héliopolis » à qui le discours s'adresse en première ligne. Les figures divines sont celles de :

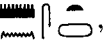

*Atum* Chef de la grande Neuvaine divine,  
*Šu* seigneur de la *Mns-t* supérieure dans Héliopolis,  
*Tefnet* dame de la *Mns-t* inférieure dans Héliopolis,  
*Geb* de *B;t*,  
*Nut* dans *H-t šn-t* dans Héliopolis,  
*Osiris* dans *T;wr* [c'est-à-dire Abydos],  
*Osiris* comme Chef des Occidentaux,  
*Set* dans *Nb-t* [son Ombos habituel],  
*Horus* dans *Db-wt* [son siège habituel à Buto],  
*Re* de l'Horizon,  
*Hntj-irtj* de *Šhm* [Létopolis],  
*W;d-t* dans *Dp* [Buto].

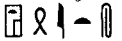
C'est, comme on voit, une *Neuvaine d'Héliopolis* assez mal conservée, privée de ses féminines Isis et Nephthys et enrichie (outre un *Re de l'Horizon* très singulier, à grande distance au-dessous de l'*Atum* du début) des figures caractéristiquement *osiriennes* d'Horus de Buto et de la vieille Vipère de la même place, plus celle du grand dieu de Létopolis, dont on connaît les attaches osiriennes<sup>(1)</sup> et qui figure, avec Osiris, Horus et tous autres, dans le cercle

<sup>(1)</sup> *Loc. cit.* dans *Misc. Gregoriana* (1941), p. 381 et suiv.; nous reviendrons à cette situation plus loin, à propos du texte 1543-1550.

des dieux maudits du chapitre 1264-1279. Dans cette *Neuvaine* altérée, en outre, l'*Osiris* de Busiris de la construction originale est transposé, remplacé par un *Osiris* dédoublé en deux figures qui sont, l'une et l'autre, du dieu devenu le maître du monde funéraire sans conteste (ce qui accuse, soit remarqué en passant, le caractère relativement tardif de la composition). Les deux *Osiris* funéraires qu'on trouve ici sont remarquablement différenciés, d'ailleurs, par leurs qualifications, celui d'*Abydos* traité comme un dieu local et le *Chef des Occidentaux* considéré dans la fonction de la religion universelle qu'il gouverne. Cela souligne la diversité très nette des procédés suivis pour assigner aux douze dieux du tableau une résidence ou une raison d'être, soit un domaine de seigneurie locale lorsque les conditions réelles le permettent : *Atum* lui-même à Héliopolis, *Osiris* d'Abydos, *Set* d'Ombos, *Horus* et la *W3d-t* de Buto, *Hntj-irtj* de Létopolis, — soit une position en cadre de religion générale : *Re* de l'Horizon, *Osiris* de l'Occident, — soit, pour les divinités exclusivement cosmiques et sans patrie, *Sû*, *Tefnet*, *Geb* et *Nut*, un siège dans le cercle d'Héliopolis <sup>(1)</sup> sous la tutelle du dieu père. Dieux maîtres d'un domaine (en personne et hors de la famille en laquelle ils sont impliqués) et dieux sans domaine, cette diversité des conditions et des possibilités que les compositeurs rencontrent lorsqu'ils organisent telle ou telle compagnie divine, et veulent situer chacune de ses personnes, nous en tiendrons compte pour comprendre la manière dont sont localisés les huit dieux de la formule de malédiction qui est l'objet de notre étude.

Différemment présentée est l'intéressante famille divine — une *Neuvaine* rigoureuse numériquement — en scène au chapitre 1520-1530, un texte que les Osiriens ont marqué à leur chiffre, sans art et sans efficacité, en inscrivant le nom d'*Osiris* en tête et l'insérant, une autre fois, en 1523. Ces menues additions enlevées, il reste une formule très

<sup>(1)</sup> On ne sait rien de plus précis, d'ailleurs, sur les deux , la supérieure et l'inférieure, où sont respectivement *Sû* et *Tefnet*, bien que ces sièges des deux divinités, dans Héliopolis, soient abondamment attestés au Nouvel Empire. Point davantage sur le *B3-t3* de *Geb*, et non plus sur la  de *Nut*

dans Héliopolis — dont on retrouve la mention en *Pyr.* 5 : « *Nut*, la Grande au milieu de  », le « Palais du circuit [du monde] », un nom qui s'explique assez naturellement, désignant la résidence de *Nut*-ciel.

purement *solaire* de l'arrivée au ciel du défunt et de la joie des dieux :

1521. Satisfait *Atum* père des dieux ;

Satisfait *Su* avec *Tefnet* ;

Satisfait *Geb* avec *Nut* ;

Satisfait *Osiris* avec *Isis* ;

Satisfait *Set* avec *Neit* ;

1522. Satisfait tous les dieux qui sont au ciel, satisfait tous les dieux  
qui sont sur terre et qui sont dans les contrées ;

Satisfait tous les dieux du Sud et du Nord ;

Satisfait tous les dieux de l'Ouest et de l'Est ;

Satisfait tous les dieux des nomes, satisfait tous les dieux des villes.

Dans ce tableau, les dieux en 1521, à la suite d'Atum, les collectivités divines ensuite en 1522, sont amenés par *couples* de manière exactement pareille à celle du texte de 1264-1265 dans la formule pour mettre en fuite les dieux nommés, l'analogie des groupements et des intentions de l'énumération encore accusée par la mention parallèle, derrière les huit divinités nommées de 1264, derrière les neuf dieux nommés de 1521, de collectivités subalternes infinies, le binôme des *H;w* et des *Imj-i;w* en 1265, les successives familles évoquées de même en couples dans l'énonciation de 1522. Quant au groupe même des dieux principaux évoqués ici, c'est la *Neuvaine* d'Héliopolis dans sa constitution originale et intacte — celle même qui figure en 1655, dans la formule pour la préservation de la pyramide notée ci-avant en premier lieu — sauf qu'au neuvième rang on y trouve *Neit* en place de *Nephthys*. Nous sommes tentés de croire à une méprise de rédaction ou de copie, dans la version unique qui nous est conservée de ce chapitre 1520-1530. Il n'est pas impossible non plus que la substitution ait été faite de propos déterminé, dans une intention qui nous échappe, et il faudrait nous rappeler alors l'union d'*Isis*, *Nephthys*, *Neit* et *Selkis*, à toute époque, en un groupe quaternaire exerçant une action de protection du défunt — on le rencontre en fonction dès l'époque ancienne, voir *Pyr.* 606 — et que les figures de ce groupe, en d'autres formules, se mettent en couples volontiers ou font variante ensemble deux à deux, comme on voit par « *Neit* avec *Selkis* »

de 1314, «*Isis avec Nephthys*» tout près de «*Neit avec Selkis*» en 1547 dans un autre tableau de divinités que nous allons mettre sous nos yeux, ou bien *Selkis* et *Nephthys* se substituant dans une formule que nous avons en trois versions (*Pyr.* 1427), ou bien encore les mêmes deux déesses apparentées comme on le trouve au texte même dont l'explication nous occupe, au cours duquel (nous y reviendrons) *Nephthys* est accusée comme domiciliée aux *maisons de Selkis* (1273).

Nous appellerons en comparaison, enfin, le groupement des divinités en scène au cours du chapitre 1543-1550, pour un objet assez différent de celui des précédentes invocations, dans une composition nettement et originalement *osirienne*. Le thème du développement est un sacrifice de Set, immolé en équivalence du meurtre d'Osiris dont il est comptable, dépecé, les morceaux de son corps distribués aux divinités amies. Quels sont ces bénéficiaires :

1546. *Atum* père des dieux ;  
*Su* avec *Tefnet* ;  
*Geb* avec *Nut* ;

1547. *Isis* avec *Nephthys* ;  
*Hntj-irtj* avec *Hrtj* ;  
*Neit* avec *Selkis* ;  
*Sehmet* la Grande ;

1548. Ces quatre enfants chéris d'Horus, *Hapi*, *Imesti*, *Duamutj*, *Kebseuf* ;

1549. *Anubis* sur sa montagne et *Osiris* Chef de ses *mn-tw* ;  
 Les Âmes d'Hierakonpolis et les Âmes de Buto.

Aux quatre premiers versets (1546-1547) les sept personnes nommées sont celles de la première et régulière *Neuvaine*, comme dans les groupements ci-avant cités, allégée seulement, comme la situation l'exige, de Set qui est la victime du sacrifice et d'Osiris en l'honneur de qui cette réparation est faite. Dans le cas présent, comme on voit, c'est une mise en scène osirienne et une rédaction osirienne qui empruntent la *Neuvaine solaire* en bonne forme, l'utilisant comme il est fait dans les compositions *solaires* vues ci-dessus de 1660-1671 et 1521, la prolongeant de la même manière, aussi, par l'adjonction de plusieurs autres couples divins et de collectivités infinies et anonymes,

analogues à celles qui viennent en queue de 1522 et en queue de notre texte de malédiction de 1264-1265. Ces éléments additionnels comprennent ici, notamment, avec un couple *Neit-Selkis* que nous notions tout à l'heure, le couple de l'Horus aux *deux yeux* de Létopolis et de cet énigmatique *Hrtj* qui tient avec lui, en effet, autant que généralement avec la famille osirienne<sup>(1)</sup>, l'une et l'autre des deux divinités figurant, d'ailleurs, dans le tableau des dieux maudits de 1264-1265. Quant au dieu de Létopolis, nous l'avons rencontré en outre dans la compagnie précitée de 1660-1671.

Il y a d'autres exemples encore, aux *Pyr.*, d'assemblées divines constituées et appelées pour une fonction de témoignage ou de sauvegarde<sup>(2)</sup>. Nous n'en citerons point davantage, assez informés pour revenir utilement au groupement de figures du texte de malédiction que nous voulons éclairer, et déterminer le principe de leur association dans cette forme, par l'observation des similitudes.

Reprenons le paragraphe initial du chapitre (1264-1265), avec ses huit dieux en quatre couples, *Horus et Set*, *Osiris et Hrtj*, *Isis et Nephthys*, *Hntj-irtj* et *Thot*, dont nous avons déjà noté que leur construction ne faisait point du tout ressortir l'image d'un ensemble politique ou géographique, que bien plutôt ces *binômes* se réfèrent à certaines situations religieuses notoires et tout à fait claires. *Horus et Set*, en liaison phraséologique, évoquent le couple des rivaux et associés, unis d'ailleurs dans la personne royale, tandis qu'*Isis et Nephthys* sortent directement de la famille osirienne, et qu'*Osiris et Hrtj* sont en cette position par allusion à la nature et aux particulières affinités de *Hrtj*, déjà visées ci-avant. On ne voit pas bien, à vrai dire, ce que font ensemble le dieu de Létopolis et *Thot*, couplés en quatrième, peut-être, faute de mieux, les trois premiers assemblages une fois constitués. On relèvera, en outre, que ces trois premiers couples sont incohérents entre eux quant au principe de l'allusion mythologique qui dirige la structure de chacun d'eux : il est

<sup>(1)</sup> *Loc. cit.* dans *Misc. Gregoriana* (1941), p. 381 et suiv.

<sup>(2)</sup> Voir la longue litanie de 1303-1315, en laquelle chaque partie du corps du défunt est assimilée à quelque divinité protectrice. Dans



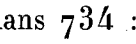
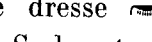
le tableau très varié de ces évocations divines s'insèrent quelques mentions en *couples*, notamment, encore une fois, celui de *Neit et Selkis* (1314).

particulièrement clair que *Horus-Set* de la légende universelle et royale du grand couple, est sans contact avec *Isis-Nephtys* de la toute différente légende osirienne. Mais n'est-il pas habituel, au stade même des compositions des *Pyramides*, que des éléments soient empruntés à deux corps mythologiques parfaitement indépendants, voire contradictoires, et assemblés en parallèle pour un commentaire ou un développement d'attaches différentes encore? Voici deux caractéristiques exemples de pareilles opérations ingénieuses, et dont l'illogisme n'était pas senti par le compositeur.

« 141. . . . Tu verras ceux qui sont dans le Palais, ce sont Horus avec Set. 142. Tu cracheras [sur] la face d'Horus pour lui et éloigneras la blessure qui l'a atteint, tu attraperas les organes inférieurs de Set et éloigneras sa meurtrissure. Est né pour toi celui-ci, est conçu pour toi celui-là. 143. Tu es né, Horus, comme qui a pour nom *Devant qui vacille la terre*; [tu es conçu, Set, comme qui a pour nom (*restitué*)] *Devant qui tremble le ciel*. Point meurtri celui-ci, point blessé celui-là; en retour, tu n'es pas blessé et tu n'es pas meurtri. 144. Tu es né, Horus, à Osiris; tu as *fait âme* plus que lui, tu es devenu plus puissant que lui. Tu es né, Set, à Geb, tu as *fait âme* plus que lui, tu es devenu plus puissant que lui. »

Voilà un formulé *horoséthien* très pur, construit en symétrie parfaite de phrase en phrase. Or, s'agissant d'assigner une filiation explicite à chacun des deux grands associés, où le compositeur va-t-il prendre ses généalogies? *Horus fils d'Osiris* est de légende *osirienne* en forme complète, caractérisant un Horus qui n'a rien de commun avec celui du couple Horus-Set; en procédé tout différent *Set fils de Geb* est emprunté à la construction généalogique de la *Neuvaine*, dans laquelle, comme on sait bien, la famille osirienne en forme élémentaire (sans Horus fils encore) est incorporée en filiation de Geb et Nut. Donc ici, sous la main de l'auteur de notre chapitre, emprunt à la mythologie de la *Neuvaine solaire* et emprunt à une mythologie développée d'*Osiris* tout à fait extérieure à la *Neuvaine*, les deux extraits incohérents juxtaposés en symétrie dans le cadre d'un développement de mythologie *horoséthienne*, d'esprit absolument étranger à l'esprit de chacun des deux autres.

Deuxième exemple. Dans la série de douze divinités protectrices du défunt et de sa pyramide qu'on trouve en 1660-1671 (citée plus haut; une *Neuvaine* irrégulière, à partir du point où s'inscrit *Osiris*, prolongée plus bas par des

mentions très diverses), on voit paraître, derrière les deux figures d'*Osiris* de 1665 et 1666,  *Set* dans Ombos, et au rang suivant  *Horus* dans *Db'-wt*, qui est la demeure propre d'*Horus* de Buto, comme on sait bien, de même que le *Nb-t-Ombos* de *Set* est sa résidence par excellence depuis le stade des plus anciennes formules. Les deux dieux sont localisés dans ces domaines respectifs, on le sait aussi, toutes les fois qu'il est fait allusion au partage de l'Égypte entre eux suivant l'ancienne formule le plus généralement suivie, celle du Nord à *Horus* et du Sud à *Set* : cela ressort par exemple, aux *Pyr.*, de la mise en symétrie géographique qu'on trouve dans le développement de 204-206, « *Set* dans *Nb-t*, Seigneur du *Pays du Sud* ... les dieux du Sud et leurs *i;hw...* » en parallèle avec « *Horus* le Jeune (*hwn-tj*) ... les dieux du Nord et leurs *i;hw...* », ou dans 734 :  « *Enfant Horus*, enfant qui es dans *Db'-wt*, comme *Set* qui est dans <sup>(1)</sup>... », dont on rapprochera, pour *Set* seul, la spécification de 370 : « *Se dresse*  l'Ombite *Set*, comme chef de la *itr-t* du Sud », et quant à la position d'*Horus*, une curieuse formule de départage entre lui-même et *Min*, représentant du Sud à cette place en remplacement de *Set*, que le texte traite en ennemi (1993) : « Tu commandes aux humains comme *Min* qui est dans sa maison, comme *Horus* de *Db'-wt* ». On notera bien que dans cette manière de définir la répartition *horo-séthienne* du monde égyptien et d'y situer les deux dieux, leurs localisations respectives dans les sanctuaires célèbres sont extrêmement étrangères, en principe, à la légende binaire essentielle d'*Horus* et *Set*, et seulement obtenues au prix de confusions qui nous donnent l'impression d'être des contre-sens énormes, les deux partenaires du drame *horo-séthien* identifiés, l'un avec le *Set* local du grand Ombos de Haute Égypte, l'autre, plus gravement peut-être, avec l'*Horus fils d'Isis* de Buto, c'est-à-dire dans l'état d'une interpénétration complète de la légende des grands rivaux et associés, avec la toute autre légende osirienne. Mais cette fusion des figures est de théologie générale, et sans nul doute son accomplissement était-il parachevé depuis longtemps au moment où le rédacteur de 1660-1671 mit sur pied sa com-

<sup>(1)</sup> Cette résidence caractéristique de *Set*, au nom écrit de même, est celle que nous rencontrerons au cours de l'incantation de malé-

diction qui fait l'objet de la présente étude ; nous aurons à donner attention, plus loin, à la lecture du nom et à l'identité de la place.

pagnie divine tutélaire. Il se préoccupait, nous l'avons vu, de mettre en scène chacune des divinités dans sa résidence, aussi bien que possible, et ainsi, au cours de l'énonciation de cette Neuvaine d'Héliopolis dont il respecte les cinq premiers termes, arrivé à *Osiris*, il l'étiquette « dans Abydos », position absurde du point de vue primitif de la Neuvaine ; et tout de suite après, rencontrant *Set*, il lui impose d'être le « Set dans Ombos » de la réalité religieuse et de la formule de départage géographique tout à la fois, ce qui, par l'effet d'une association d'idées naturelle, entraîne l'inscription dans sa liste, après ce *Set*, de l'autre terme du grand couple géographique, « Horus dans Buto ». Voici donc les figurés *horo-séthiennes*, antérieurement installées, l'une à Ombos, l'autre à Buto sous l'influence de la contamination de la légende *osirienne*, arrivant en dernier stade à prendre rang dans une *Neuvaine* solaire intacte au début, lacérée au dessous de la cinquième figure : l'interférence et le mélange d'éléments hétérogènes sont aussi complets que possible.

Si nous nous reportons, après cela, au paragraphe 1264-1265 dont les quatre couples divins nous arrêtaient parce qu'ils se réfèrent, chacun pour son compte, à des thèses mythologiques sans liaison entre elles, il nous paraîtra tout à fait bénin que la construction mette en œuvre *Horus et Set* à côté du purement osirien *Isis et Nephthys*, ainsi que d'*Osiris et Hrtj* assemblés dans l'esprit d'une affinité particulière. Et notre premier sentiment sera confirmé, que cette assemblée de huit dieux procède d'intentions simplement et exclusivement religieuses : la famille en scène est *osirienne* de manière caractéristique, *Horus* aussi bien que *Set* pouvant, à volonté, être compris comme faisant partie de la famille d'*Osiris*, les alliances osiriennes du *Hntj-irtj* de Létopolis et de l'obscur *Hrtj* très attestées d'autre part et la position de *Thot* dans la légende osirienne bien connue. D'ailleurs, touchant *Hntj-irtj* lui-même, si « local », si politiquement caractérisé qu'il paraisse au premier coup d'œil, il se présente à l'observation une autre condition importante.

Cette grande figure de Létopolis, l'Horus aux « deux yeux devant »<sup>(1)</sup>, est

<sup>(1)</sup> Cette traduction est d'ERMAN, *Äg. Religion*, 1909, p. 13 ; *Religion der Ägypter*, 1934, p. 18, 21. Mais on pourrait comprendre aussi à l'actif, *hntj-irtj*, ou *hntj-n-irtj*, ou *mhnt-irtj* — les trois écritures usitées aux *Pyramides* —

comme « Chef des deux yeux » et « Face des deux yeux ». Rappelons une quatrième forme *mhnt-n-irtj*, entrevue une fois et douteuse aux *Pyr.*, bien assurée au Nouvel Empire, et qui ne fait pas difficulté. Rappelons aussi que dès

sans nul doute identique, originairement, à celle du Faucon céleste, la voûte céleste elle-même, dont les deux yeux sont le Soleil et la Lune, image cosmologique extrêmement ancienne dont l'installation sur le trône de Létopolis nous fait voir que ce très vieux Faucon-Ciel avait été adopté à Létopolis, accaparé par Létopolis pour y être investi des fonctions de divinité locale, exactement de même que *Re-Soleil* avait été superposé à un dieu local Atum dans sa ville qui avait pris de là le nom d'Héliopolis, de même qu'*Osiris* agraire avait été installé en identité avec le '*nd-tj*' indigène d'une localité qui ainsi était devenue Busiris. On pourrait se demander alors si l'inclusion de *Hntj-irtj* dans l'ogdoade qui nous occupe, avec les autres figures qui le précèdent et dont les couplements font allusion à quelque situation de religion générale, ne procède point directement du souvenir de la nature *cosmique* qui avait été celle de l'Horus *aux yeux* en situation première. On prendra garde, toutefois, que la rédaction de notre chapitre aux *Pyr.* est d'un stade relativement tardif (nous reviendrons ci-après à cette question de datation textuelle, et la préciserons); mais il est à penser que le tableau des huit dieux qu'on y trouve utilisé est de composition beaucoup plus ancienne, et nous noterons, à l'appui de l'explication qu'on voit se dessiner ici, que dans les formules assez nombreuses où *Hntj-irtj* apparaît aux *Pyramides*, sa personne est impliquée dans quelque cercle de dieux *naturels* ou généraux, ceux de la famille osirienne, ceux de la Neuvaine solaire, quelquefois le Chacal *Ouvreur des chemins* ou quelques autres<sup>(1)</sup>. Ces conditions de la mise en scène du dieu *aux yeux* confirment mieux encore le caractère fondamental de la compagnie de 1264-1265 qui nous occupe — religieuse, nullement représentative de quelque ensemble politique — et ce caractère s'affirme encore lorsqu'on rapproche cette famille des autres groupements divins qui figurent, en fonctions diverses, dans les quatre chapitres des *Pyr.* où nous les avons examinés.

*Choix des personnages.* — Ces quatre compositions mettant toutes en scène

le Moyen Empire, quelquefois, et en règle à l'époque tardive, les formes avec *n* intercalaire sont écrites en exprimant cette particule par le signe —, ce qui donne les mêmes lectures et le même sens, sans qu'il y ait de raisons d'y chercher une signification de dieu «sans yeux»,



comme il est répété quelquefois : voir, par exemple, *Wörterbuch*, III, 306 (rubrique *hntj-n-irtj*) et, en dernier lieu, KEES, *Götterglaube*, 1941, p. 44, 225-226, 235.

<sup>(1)</sup> *Pyr.*, 601, 826 = 832, 17, 148, 771, 1211, 1265, 1367-1368.

quelque *Neuvaine* solaire présidée par Atum, soit intacte, soit défigurée plus ou moins dans sa deuxième moitié et enrichie d'additions diverses, la compagnie divine de l'autre texte ne leur est point comparable en construction, ne procédant point du type de la *Neuvaine*. Est remarquable, toutefois, la présence du personnage, discuté ci-dessus, de *Hntj-irtj*, dont on a également requis la mise en place dans le tableau de 1660-1671, et aussi dans le tableau de 1543-1550 en liaison avec *Hrtj* que possède de même la famille qui nous occupe. Le dieu de Létopolis, qui dans 1660-1671 vient en fin de liste, avec la Vipère de Buto, paraît inféodé solidement à la famille osirienne, et tenu de figurer avec elle lorsque son groupement est invoqué comme ami, en partie intégrante des compagnies tutélaires, ou comme association de puissances hostiles.

*Présentation de la série divine en couples.* — Cette particularité de notre texte se retrouve pareille dans la présentation de la *Neuvaine* de 1521 (en 1520-1530) et de la *Neuvaine* adaptée et prolongée de 1543-1550.

*Localisation des dieux.* — Dans la deuxième section de notre texte, que nous n'avons pas examinée encore, nous trouverons les divinités reprises une à une, en prononcés injurieux qui les renvoient à leurs particulières résidences. Pareille attribution d'une résidence est formulée en qualification des dieux successifs du tableau de 1660-1671, où l'on observe que le domaine évoqué est de préférence un siège réel, dans tous les cas où la personne nommée, divinité locale d'autre part en quelque ville, possède une résidence de cette espèce (Osiris, Set, Horus, *Hntj-irtj*, *W3d-t*), concurremment avec les localisations fictives ou spécifiquement mythologiques des divinités « naturelles », (*Šu*, Tefnet, Geb, Nut) qui n'ont pas de domicile propre. Or dans notre texte, la méthode suivie est assez différente, le rappel d'un siège réel ne se rencontrant que pour le plus petit nombre, le compositeur préférant le plus souvent recourir à une localisation d'allusion mythologique ou de religion générale. Nous en verrons le tableau ci-après, et ce que cette tendance indique, quant au principe de l'assemblée de ces dieux dans le texte de notre étude.

*Adjonction, à la série, de collectivités innombrables.* — Dans ce texte qui nous occupe, les huit dieux nommés, en quatre couples, sont suivis par une sorte de foule anonyme, définie en la forme d'une énonciation binaire dans le même cadre phraséologique que les précédentes, les  et les 

𐀀𐀁... Assez pareillement, le tableau précité de 1521-1522 comporte, derrière une Neuvaine très régulière, une copieuse évocation des dieux de l'univers dans leurs catégories présentées en couples, dieux du *ciel* et de la *terre*, dieux du *Sud* et du *Nord*, dieux de l'*Occident* et de l'*Orient*, dieux des *nomes* et des *villes*; et de même encore, le tableau précité de 1543-1550 comporte en terme final, derrière les mentions individuelles, celle des *Âmes d'Hiérahkonpolis* et *Âmes de Buto*. Prise en note la similitude générale des compositions, il nous reste seulement à expliquer ce que, dans notre texte, les *h3:w* et *imj-w i:w* peuvent être.

Le premier terme est sans nul doute celui qu'on rencontre en deux autres passages, en parallélisme de similitude avec le mot connu qui désigne les *étoiles* :

1535 : « Tombent devant toi •𐀀𐀁 (sic; les *h3:w*) sur leurs faces, et s'agenouillent devant toi *ihm-w sk*, les *étoiles* »;

1726 : « Tu décomptes •𐀁𐀀, tu prends le bras des *ihm-w sk*. »

Bien probablement, *h3:w* sont les « étoiles » même, peut-être la « poussière des étoiles », à en juger d'après certains mots 𐀁𐀀, 𐀁𐀁, etc. qui désignent quelque substance aromatique en grains ou en poudre. Mais dans le terme complémentaire de la rédaction qui nous occupe, *imj-w i:w*, « Ceux qui sont en *i:w* », également déterminé par le signe des grains, on reconnaîtrait aussi facilement un mot 𐀀𐀁 de l'époque tardive, désignant une substance minérale, ou le mot ancien 𐀀𐀁, rencontré en pharmaceutique (Ebers, 56, 9) dans un mélange avec d'autres poudres mieux connues, 𐀀𐀁 le fard vert, 𐀀𐀁 l'encens, 𐀀𐀁 le fard noir, etc. *Imj-w i:w*, d'après cela, pourrait bien vouloir dire « Ceux qui sont en poussière colorée », et désigner les « étoiles » en simple doublet synonyme de *h3:w*, tout à fait comme paraissent être en synonymie ensemble *h3:w* et *ihm-w sk* dans les deux autres formules.

Le sens « étoiles », pour *h3:w*, est confirmé par un autre passage encore des *Pyr.*, qui nous découvre en même temps l'étymologie de ce mot signifiant, en général, « poussière innombrable », de 𐀁 « mille », donc « les milliers ». Il s'agit de ce remarquable développement dans lequel est mis en scène l'accomplissement de la cosmogonie primitive dont Geb et Nut sont les protagonistes, la déesse se séparant de son époux, s'élevant à haute distance pour tendre sa voûte au-dessus de la terre :

784-785 : « O éloignée de la terre, de manière que tu sois au-dessus de



chant seraient dix, en conformité de nombre avec la succession des figures individuelles et des corporations groupées en cinq couples au premier paragraphe, si nous avons le deuxième à l'état intégral et intact, et que l'identité de construction des strophes apparaîtrait plus rigoureuse si le texte incomplet qui nous parvient n'avait été défiguré dans le détail, en outre, retouché en plusieurs places. Tel quel, cependant, nous y séparons sans difficulté et mettons en superposition les strophes successives, dont Drioton a pu restituer en précision le cadre de rédaction commun. Voici l'exemple, presque identique au prototype complet, de la deuxième strophe, celle consacrée à Horus (1268) :

« Que ne vienne point Horus en cette mauvaise venue sienne. Ne lui ouvre point tes bras ; [mais que] certes, il lui soit dit <sup>(1)</sup> : — *Aveuglé* [par un] *porc* ! Cours à *'np-t* ! Fuis <sup>(2)</sup>, cours à *Ntrw* ! »

Cette traduction diffère de celle de Drioton en plusieurs points, assez pour que le sens général soit notablement autre. On sera bien d'accord, d'après l'impératif indiscutable consigné à la deuxième phrase (*ne lui ouvres point tes bras...*), que l'injonction s'adresse à une personne précisément pensée, et que ce destinataire du discours recommencé de strophe en strophe ne peut-être autre que le *fidèle* et *protégé* de chacun des dieux maudits, au premier paragraphe du poème. Nous pensons que ce personnage pris à partie en scène ou à la cantonade, en 1264-1265, est indéterminé, nous voulons dire multiple ou collectif : « Arrière au loin, qui que tu sois, fidèle d'Horus... » Drioton, nous l'avons vu, attribue à ce personnage qu'on menace une individualité beaucoup plus précise, importante du point de vue de la signification d'ensemble du tableau. C'est pourquoi peut-être, au long des strophes du deuxième paragraphe, il fait parler le récitant, le plus possible, à l'impératif, à l'adresse du même interlocuteur :

« Ne laisse pas venir Horus en cette mauvaise venue sienne. Ne lui ouvre point tes bras. Toi, dis-lui (𓂏𓂛𓂛𓂛𓂛) : *Aveuglé par un porc* ! Cours à *'np-t* ! Fuis, cours à *Ntrw* ! »

Essayons de peser nos discordances.

<sup>(1)</sup> Je supprime, à cette place, l'insertion générale « ce nom sien », que Drioton signale bien comme étant de rédaction tardive.

<sup>(2)</sup> 𓂏, « vite » ? — du sens de « remplir »

(DRIOTON, *loc. cit.*, p. 501, n. 3 du volume), ou bien 𓂏𓂛𓂛𓂛𓂛 « fuir », attesté au Nouvel Empire ?

𓆎𓆏𓆑 — 𓆎𓆏𓆑 *Horus*. — Dans cette phrase, — qui d'ailleurs ne se répète que trois fois et que substitue, à partir de 1270 la rédaction 𓆎𓆏𓆑𓆎𓆏𓆑 « s'il arrive que vienne... », — il ne paraît pas justifié de voir un impératif direct à l'adresse d'une personne autre que le dieu. Nous y avons la construction régulière et connue du type de 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (1) « que les hommes ne voient pas », 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (2) « afin que le pernicieux, le fils de Nut, ne trouve pas chemin vers lui », etc., sorte d'optatif d'interdiction que la grammaire explique en formulant que lorsque le *sujet* du verbe de négation *im* est un *nom* (au lieu d'être un *pronom* qui exige l'apposition directe en suffixe, *im-f sdm*), ce sujet est placé non avant, mais après le complément négatif (3). Il n'y a d'après cela, dans la phrase qui nous occupe, d'autre *sujet* que le nom postposé (litt. peut-être : « ne soit pas que [*im*] vienne Horus... (4) »); sans qu'y puisse faire objection, d'ailleurs, l'interprétation d'Erman visant *im pr-f m-k* aux *Pyr.*, et à laquelle Drioton se réfère (5).

𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑. — Drioton : « Toi, dis-lui... », comprenant *kw* comme le pronom absolu, en liaison avec *idd-tj* pseudoparticipe « dans le sens de l'im-

(1) *Destr. des hommes*, 5.



(2) *A. Z.*, LVII, p. 104.



(3) GARDINER, *Grammar*, § 343. Avec le sujet *pronom*, dans le cas duquel la construction normale est celle de 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (Eb., 110, 3) « tu ne feras rien quant à cela », on trouve des exemples de position de ce sujet après le verbe complément, c'est-à-dire dans la construction même qui est normale avec le sujet *nom*; ancienne époque : 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (Pyr. 582, 1337) « qu'il ne s'échappe pas de toi »; Moyen Empire : 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (Rec. de travaux, 30, p. 186) « vous ne blesserez pas la Grande »; très caractéristiquement, phrases en parallèle et construites de même avec le sujet *nom* et le sujet *pronom*, 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 et 𓆎𓆏𓆑 — 𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑𓆏𓆑 (ib., 31, p. 30). L'uniformité qui fait paraître cette dernière construction comme un phénomène général,

avec le sujet de l'une ou de l'autre espèce, nous donne lieu de demander si la phrase ne s'analyserait pas mieux en rattachant le *sujet* ainsi postposé, en forme *sdm-f*, au « verbe complément » et non au verbe de négation introductif, traduisant littéralement : « Point être que (*im*) Re tombe... », « point être que (*im*) il s'échappe... » Le verbe *im* fonctionnerait alors, en cette composition, comme une sorte de particule, tandis que dans la construction normale avec sujet-*pronom*, *im-k ir* « ne fais pas... », qui a beaucoup plus nettement le sens de l'impératif, le verbe négatif est un véritable auxiliaire.


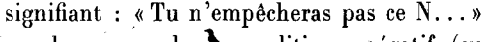



(4) Voir note précédente.


(5) La phrase, *Pyr.* 582 et 1337, est citée à la note précédente. Voir ERMAN, *Gr.*, § 521 A, et Drioton en son mémoire, p. 497 et n. 3, 499 et n. 2, du volume.

pératif». Cette analyse grammaticale ne paraît pas absolument nécessaire. Le *Wörterbuch* a noté (V, 116) ce *kw* aux *Pyr.*, attesté en pareille condition dans le seul texte qui nous occupe, l'interprétant comme *particule en début de phrase, devant sdm-f passif*. Le sens et la nuance seraient, d'après cela, en contexte avec la phrase précédente : « Ne lui tends point les bras ; au contraire donc, qu'il lui soit dit. . . » Quant à la particule, ne serait-elle point, en variante de forme, l'ordinaire  en tête de phrase ? On trouverait d'autres exemples, aux *Pyr.*, de *w* et  en variante ensemble dans des formations semblables par l'apparence extérieure au moins à celle de *kw* dans notre texte <sup>(1)</sup>.


*Indices d'archaïsme dans la rédaction.* — Le texte de malédiction, dit Drioton <sup>(2)</sup>, « est d'une langue nettement plus archaïque que son contexte dans la compilation ». Parmi les marques qu'il en relève figurent précisément l'usage du pronom *kw*, l'usage de *idd-tj* pseudoparticipe et celui du négatif *im* dans la phrase *im iw* [N], dont nous avons, aux notes qu'on vient de voir, récusé les interprétations. Touchant particulièrement *im* devant une forme *sdm-f*, nous avons rappelé que la construction est de plein usage dans la langue classique. Un autre indice d'archaïsme ressortirait de l'emploi du démonstratif féminin  (dans la phrase « cette mauvaise venue. . . ») au long des strophes : nous observerons seulement que cette variante de , d'identité grammaticale indiscutable <sup>(3)</sup>, est sans autre exemple en dehors de notre chapitre, et peu apte en cette condition à fournir indication quant à l'ancienneté.

De manière générale, il est bien hors de doute que le poème de malédiction est antérieur à la composition pour la protection de la pyramide royale dans laquelle il fut utilisé, mais cette situation n'implique pas forcément une discordance d'époque très considérable.

<sup>(1)</sup> Voir, en *Pyr.* 1435-1440, une série de phrase  [N]  signifiant : « Tu n'empêcheras pas ce N. . . », par le moyen de  enclitique négatif (expliqué par SETHE, *A. Z.*, 61, p. 79-81). Or en ces phrases, chez P et M,  est parfois remplacé par , à décomposer, sans doute, en *-k-?* de même que *-k-w* (Sethe observe, *ib.* p. 80, que cette interchangeance











de *w* et  n'est pas expliquée).

<sup>(2)</sup> *Loc. cit.*, p. 498-499 du volume.

<sup>(3)</sup> C'est bien un démonstratif fém. sing., d'après la variante  qui dans notre texte est employée accidentellement une fois (1267), non « un pluriel féminin construit sur le singulier *tw* » comme à un moment donné avait pensé LACAU, *Rec. de travaux*, 35, p. 71.


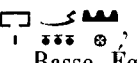


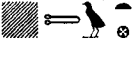
Il ne servirait de rien de plus, à présent, de produire une traduction suivie de ce deuxième paragraphe de notre texte, dont l'étude de Drioton fait très suffisamment voir les lacunes, altérations et irrégularités d'ordonnance, en même temps qu'y sont expliquées les appellations injurieuses, d'une verveur grossière parfois, que chacun des dieux chassés voit attacher à son nom et qui se réfèrent à quelque épisode de sa légende. Nous nous bornerons à résumer un tableau des résidences où sont renvoyés ces dieux et déesses, au long des strophes qui respectivement les concernent, et dont les noms, en quelques cas, appelleront un commentaire ou auront besoin entièrement d'être expliqués. L'ordre des divinités, tel que nous l'avions au premier paragraphe, est perturbé ; la strophe de *Hrtj* a disparu ; les *Hꜣ-w* et *Imjw-ꜣw* ont été bloqués en une strophe unique, d'ailleurs rapportée en stade tardif et peu originale. Il reste huit strophes en tout, consacrées à :

LOCALITÉS ASSIGNÉES.

1267.	}		Fréquent aux <i>Pyr.</i> et au <i>Livre des Morts</i> , en rapport avec la localité où Osiris fut tué par Set, «jeté à l'eau», <i>nd-t</i> = «jet».
<i>Osiris</i>			
1268.	}		Très connu aux textes religieux ensuite, voir notamment <i>Todt.</i> , ch. 112, l. 1 ( <i>SETHE, A. Z.</i> , 58, p. 7). En relation avec Mendès.
<i>Horus</i>			
1269.	}		«Montagnes noires», localité inconnue.
<i>Set</i>			Sera expliqué ci-après.
1270.	}		Localité inconnue.
<i>Hntj-irtj</i>			Létopolis bien connue.
1271.	}		Résidence horienne bien connue de Buto.
<i>Thot</i>			«Siège de Thot», sans doute <i>Hermopolis Parva</i> , celle «du Nord», dont on sait qu'elle est contiguë à Buto <sup>(1)</sup> .

<sup>(1)</sup> Cet *Wnw mh* à côté de Buto, , d'après *Stèle du satrape*, l. 15.

LOCALITÉS ASSIGNÉES.

1272. <i>Isis</i>	{			etc., est une localité du III <sup>e</sup> nome de la Basse Égypte ( <i>libyque</i> ); voir <i>stèle de Nitokris</i> , <i>Ä. Z.</i> , 35, p. 18.
	{			Localité inconnue.
1273. <i>Nephtys</i>	{			«Maisons de Selkis»: sera discuté ci-après.
	{	.....		Deuxième mention disparue de la rédaction.
1274. Les <i>dieux-étoiles</i> , <i>Hꜥw</i> avec <i>Imjw-iꜥw</i>	{			Texte raccommodé, incomplet.


Comme nous l'annonçons plus haut, ce tableau de localités décèle le propos déterminé, chez le compositeur, de recourir le moins souvent possible à l'assignation de quelque résidence réelle dont le dieu nommé peut-être propriétaire en qualité de dieu local d'une ville, y préférant de le situer en domaines d'une autre espèce, mythiques ou réels suivant les cas, inventés ou choisis par allusion à telle ou telle circonstance de la légende de la divinité en religion générale. Au premier coup d'œil en effet on ne trouve dans la liste, logés en une place authentique de leur appartenance, que le dieu de Létopolis dans sa ville (dans la position de *dieu de ville* qui pour ce *Hntj-irtj* est la principale, ce n'était peut-être pas évitable) et Thot dans son Hermopolis de Basse Égypte, en même temps qu'à Buto dans le voisinage : mais quant à ce dernier siège, qui n'appartient point à Thot en réalité, on distingue bien que le dieu y est mis comme affilié à Isis et Horus-fils, c'est-à-dire dans le cadre de la religion osirienne. Tout à fait dans le même esprit Horus est cantonné au *Ntrw* de l'Isis primitive de Behbit el-Hagar près de Busiris : la figure que vise pareille localisation est celle d'Horus fils d'Isis. Isis elle-même, et Osiris, qu'il serait si facile de situer dans les places célèbres où ils sont seigneurs, et Horus tout comme eux, sont détournés de ces lieux de religion locale, mis en quelque place de légende osirienne (visible surtout pour Osiris) ou en quelque ville du Delta qu'un trait quelconque de la légende osirienne met en rapport avec leurs figures. La même méthode, enfin, permet

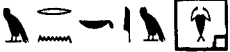
d'assigner sans difficulté une résidence à Nephthys, une divinité qui n'a de siège nulle part, quoi qu'on cherche, et que nous trouvons mise aux *Maisons de Selkis*, un certain domaine d'Osiris; nous allons revenir, d'ailleurs, à la relation où Nephthys et Selkis sont ensemble.

Il ressort de tout cela que dans l'intention du compositeur du poème, la compagnie des huit dieux maudits est essentiellement *osirienne*, chacun des personnages, autant qu'il est possible, détourné des places où une figure de son nom exerce la fonction de dieu local, pour être attaché à quelque lieu de légende osirienne<sup>(1)</sup>. Et nous avons là, sans doute, une confirmation extrêmement positive du caractère de cette compagnie divine, religieuse ou de mythologie dans le cadre d'une religion déterminée, nullement représentative d'une association politique ou territoriale.

Il ne nous reste plus, après cela, qu'à recueillir quelques lumières sur cette localité de Selkis en laquelle nous voyons Nephthys placée, et déchiffrer le nom et l'identité de la deuxième des places de Set, connue en d'autres passages sous la même dénomination semblablement écrite et dans laquelle nous allons retrouver le plus important des domaines du dieu en Haute Égypte.

« *Maisons de Selkis* » : *Nephthys et Selkis*.

On lit, en *Pyr.* 1469, que « C'est une étoile, [N], Fils du ciel, la Grande  dans la *maison de Selkis* ». D'où il ressort que la *maison de Selkis* est un domaine céleste. Le chapitre, 1466-1471, sous l'invocation de Atum, proclame l'indestructibilité de son fils, le défunt [N], qui vit au ciel; texte *solaire* de couche ancienne et sans doute intact.

Au stade des usurpations osiriennes, on trouve la *maison de Selkis* envahie par Osiris comme tout le reste. Dans l'interminable litanie dont les strophes répètent que la vie d'Osiris et la vie de [N] sont en liaison, sous l'invocation, de verset en verset de 167 à 192, des dieux de la Neuvaine puis d'un très grand nombre d'autres figures, on relève le discours de 183, adressé au dieu qui est « dans la *maison de Selkis*, *K:-h̄tp* », ; et il semble

<sup>(1)</sup> La pensée du rédacteur est moins nette, nous en avons pris note, en tout cas moins bien cohérente, dans le premier paragraphe du poème (1264-1265), où le premier des

quatre couples divins de la composition est celui d'*Horus et Set*, l'allure *osirienne* pure paraissant seulement à la manifestation du troisième couple, celui d'*Isis et Nephthys*.



1543-1550, commenté précédemment, comprennent ceux d'*Isis avec Nephthys* et de *Neit avec Selkis*, ce dernier figurant aussi (1314), *Neit avec Selkis*, dans cette longue énumération de divinités auxquelles sont assimilées les parties du corps du défunt. Différemment, dans une formule purement *solaire* d'apparition au ciel (1423-1428), on lit que « [N] a délié le mal de lui; Selkis a tendu les bras vers lui » (1427), et avec *Selkis* (versions P et N) *Nephthys* est en variante (version M). Nous rappellerons enfin la *Neuwaine* d'Atum qu'on trouve dans un texte *solaire* précité, en 1521, et qui serait la corporation primitive dans toute sa pureté si, au dernier rang, *Nephthys* n'y était substituée par *Neit*.

☉ résidence de Set.

Il y a en Égypte au moins deux villes appelées du nom ainsi écrit. L'une d'elles est rencontrée sur une stèle d'El-Qattah du Delta occidental, dont le propriétaire, le défunt Sebekhotep <sup>(1)</sup>, est *im;hw* auprès de Ptah-Sokaris et de ☉☉ Sebek Seigneur de... <sup>(2)</sup>, très vraisemblablement la ville même dont dépendait cette nécropole, et qui avait au Moyen Empire, en même temps que le culte de Sebek, celui de Sekhmet, d'après les textes d'un autre tombeau du même cimetière <sup>(3)</sup>. L'autre ville de même désignation est un domaine de Set qu'on rencontre aux *Pyr.* quelquefois et aussi au Moyen Empire, au total rarement, mais en conditions telles qu'il en ressort que la place est un siège important, en quelque sorte le siège caractéristique du dieu. Il a été bien observé qu'aux *Pyr.*, où normalement Set, quand il paraît, est situé dans son *Nb-t-Ombos* que l'on connaît, « la seule autre place associée avec Setekh est une ville nommée ☉☉ ou ☉☉ » <sup>(4)</sup>. On trouve en effet, outre la mention de Set comme titulaire de cette résidence dans notre poème de malédiction, en 1269, celle d'un texte malheureusement très incomplet qui porte :... | ☉ | | | ☉ <sup>(5)</sup> «...comme Set qui est dans [...] Je t'ai sauvé de *Hrtj*... » (1904-1905); et plus significative, dans une composition bien conservée, la phrase

<sup>(1)</sup> CHASSINAT - GAUTHIER - PIÉRON, *Fouilles de Qattah*, p. II-III, 74-76.

<sup>(2)</sup> La même mention divine sur un cylindre du Moyen Empire portant le nom d'*Amenemhat* (dans le cartouche), « aimé de ☉☉ » (Br. Mus. n° 16972; HALL, *Catalogue*, n° 2636,

p. 269).

<sup>(3)</sup> CHASSINAT, *loc. cit.*, p. 72-73.

<sup>(4)</sup> FAULKNER dans *Ancient Egypt*, 1925, p. 5.

<sup>(5)</sup> Voir JÉQUIER, *Pepi II*, l. 709 + 11 :




| ☉ | | | | ☉ ☉ ☉



déjà citée ci-avant (734) : « Enfant Horus, enfant  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  dans *Dbs-wt*,  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  comme Set dans [...] ». En fonction de figure représentative de l'Égypte du Nord, de la manière que nous savons, cet Horus le Jeune dans Buto se retrouve en symétrie avec Set représentant le Sud, dans le passage également précité de 204-206, d'un côté  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$ , avec les *dieux du Sud*, de l'autre  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  *Horus enfant*, avec les *dieux du Nord*; et en forme très semblable encore nous trouvons en 1667-1668, dans une compagnie divine que nous avons étudiée,  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  et  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  à côté l'un de l'autre. Du rapprochement de ces formules il paraît ressortir que Set dans la place qui nous occupe, en 734, en opposition à Horus de Buto, est essentiellement le Set de la Haute Égypte, comme est Set de *Nb-t* en opposition au même Horus du Nord dans 204-206 et 1667-1668, et dans l'esprit de cette signification, que la place  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  est une résidence principale, représentative, de Set comme Seigneur du Sud, exactement comme est la place *Nb-t* de sa localisation habituelle de toutes les époques. L'idée se propose que le nom écrit par la double fleur, identique d'ailleurs, nous l'avons vu, à celui de l'écriture simple  $\text{H}$ , pourrait être celui même de *Nb-t* ou *Nb-tj*, donc un seul nom et une seule place.

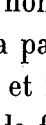
Certaine évocation de Set dans la ville au nom énigmatique, au Moyen Empire, se présente de telle manière que les inductions qu'on vient de formuler y trouvent appui. Chez *Horhotep* est nommé une fois  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  (l. 229), une autre fois  $\text{H} \text{H} \text{H} \text{H} \text{H}$  (l. 197) dans un commencement de chapitre de lecture intéressante, que nous facilitent les relevés du même texte en exemplaires nombreux sur sarcophages<sup>(1)</sup>. Le sens paraît être le suivant : « [Ô toi qui] vas en dommage ! Grand qui arroses le sol ! Accède au dehors ! Secoue les bras ! Réunion, réunion... [de tes membres (?)]... Tu délies tes membres, tu délies tes os, comme *Set qui est dans*  $\text{H}$ . Isis a crié vers toi, Nephthys a appelé vers toi... » Que fait ici le dieu Set ? On croit bien comprendre qu'il est évoqué, en cette mise en scène de résurrection osirienne, comme foncièrement immortel, lui aussi, en face de l'éternel adversaire tué et renaissant, et il n'est pas sans importance de relever que ce thème de *Set hors de portée de la mort* se rencontre aussi en littérature indépendante d'Osiris, c'est-à-dire

<sup>(1)</sup> *Coffin texts*, I, p. 272.







Le Pharaon ainsi nommé avait, comme on sait bien, renié la qualité horienne, prenant le titre de *Set*, au lieu d'*Horus*, sur le *srh* dans lequel son nom figure. L'inscription sous nos yeux fait voir que cette dévotion à *Set* n'a pas été de simple formalité religieuse; car le dieu dont le roi se dit le fils et légataire est *Set* lui-même. *Nb-tj* du premier groupe est exactement, dans la forme de l'appellation,  de *Pyr.* 370,  du Nouvel Empire (*L., D., III, 35 e*), par exemple, variante de  plus habituel à toutes les époques, ce *Nb-tj* signifiant «Celui d'Ombos», ou radicalement et directement, peut-être, avec le seul déterminatif de l'*or* comme sur notre cylindre, «Celui d'Or», un pareil sens ne perdant pas de vue, bien évidemment, que le nom même d'Ombos est celui de la «ville d'Or», de telle manière que la ville et son dieu sont appelés *d'Or* en quelque sorte inséparablement et en équivalence<sup>(1)</sup>. Quant à *nb* du deuxième groupe, d'après l'écriture et le déterminatif, c'est un «arbre d'or»<sup>(2)</sup>, si bien que le dieu, dans le texte de la II<sup>e</sup> dynastie, est appelé «Celui d'Or de l'arbre d'Or», paraphrase en assonance construite autour du nom d'Ombos, mais dont la composition rappelle tout à fait aussi *wnb nbw*, la «fleur d'or» de la formule précitée des *Pyr.*

Il ressort de tout cela, et particulièrement de la titulature du cylindre archaïque, que certaine plante «d'Or», *nb*, est attribuée en qualification au dieu *Set* à cause de sa qualité de dieu «d'Or» ou de dieu d'Ombos, «de la ville d'Or». On croit pouvoir proposer d'admettre que c'est cette même plante dont la figure sert à écrire le nom de  (le signe également mis au duel), résidence du dieu qui ne serait donc autre que  où on le trouve siégeant d'habitude.

<sup>(1)</sup> *Set* est *dieu d'or* aux temps classiques, de même qu'*Horus* — on connaît leur assemblage en couple sous une de ses formes très habituelles,  — et comme *Horus d'Or* ne remonte pas plus loin que la IV<sup>e</sup> dynastie, il y aurait lieu de demander si *Set* est devenu *d'Or* parce que sa ville s'appelait «Celle d'Or», ou si au contraire la ville a pris son nom d'un dieu qui était *d'Or* primitivement et par essence. La question, qui pour nous

ici serait oiseuse, pourrait éclairer une qualité intéressante de *Set* à son origine.

<sup>(2)</sup> L'existence réelle d'un végétal ainsi nommé est attestée au Nouvel Empire :  «...rameaux de *nbw*» (*Zaubersprüche für Mutter und Kind*, col. 7, l. 5 du papyrus); cf. , , *Ebers*, 98, 19; 49, 2-3 et 19; , etc. plusieurs fois à l'époque tardive.

## IV

En conclusion principale de cette étude, on retiendra que la composition que nous retrouvons, en ses deux paragraphes correctement séparés, aux tranches 1264-1265 et 1267-1274 dans le texte qui nous est parvenu, est une incantation de malédiction, de *mise en fuite*, dirigée contre la corporation des dieux osiriens, soit les quatre frères et sœurs principaux, Osiris, Set, Isis, Nephthys, accompagnés d'Horus, de *Hrtj* et des deux grands coadjuteurs *Hntj-irtj* et Thot; ces diverses divinités présentées sans grand souci de rangement, et les affabulations des primitives légendes si complètement mélangées que le tout premier auteur ne se préoccupait pas, mettant en scène Horus et Set, de savoir s'ils étaient ceux du grand couple primordial ou si Set était le partenaire d'Osiris et Horus le fils d'Isis, dans le cadre de la fable osirienne. Cette composition peut être considérée, d'après cela, comme du stade théologique « classique » de l'Ancien Empire, et l'arrangement du chapitre 1264-1279, incorporant les morceaux du précédent poème et qui a pour objet la protection du tombeau royal contre l'intrusion des puissances hostiles, n'est certainement pas postérieur de très longtemps à l'œuvre utilisée.

Il ne reste plus, après cela, qu'à demander quel objet en réalité poursuivait la violente diatribe, dans quel esprit, pour le service de quelle théologie concurrente et adverse cette agression contre la religion osirienne avait été élaborée en littérature. Le lecteur qui nous aura suivi antérieurement, au long de l'histoire de la conquête de la religion funéraire royale entreprise par Osiris et de la défense vigoureusement soutenue par le Soleil, dont cette religion royale était la propriété, voit sans peine venir la réponse. Il y faut donner attention, cependant, en raison de l'incertitude où la composition elle-même nous laisse, non *signée*, non *accusée* comme se référant à un dogme quelconque, au contraire de ce qu'on observe dans les rédactions anti-osiriennes que nous passons en revue aux premières pages de la présente étude, plus brèves et généralement d'une clarté parfaite, mettant nettement en parallèle, avec la splendeur des destins solaires au ciel, le domaine de l'Occident d'Osiris lugubre et de néfaste séjour. Ici, pour éclairer la direction initiale de l'œuvre qui nous occupe, nous ne pouvons que considérer la manière dont elle est

utilisée dans le texte assemblé aux *Pyr.*, l'objet et l'appartenance de cette formule de dernier stade.

Or ce chapitre 1264-1279 est une incantation pour la préservation de la pyramide et de son temple, tout à fait comparable aux formules de même objet qu'on a citées plus haut, celles de 1652-1659 et de 1660-1671. Dans le premier de ces deux prononcés sont en scène Atum d'abord, puis la Neuvaine d'Atum détaillée en toutes ses personnes, dans l'exercice de la fonction protectrice; interventions très normales à cette place, la composition étant d'affabulation *solaire* purement, à peine voilée par une addition osirienne qui prolonge le texte ancien à la suite de ses derniers mots (1657-1659) et qu'il suffit d'en détacher pour libérer la version authentique intacte. Dans l'autre formule, que nous avons également analysée, la compagnie divine protectrice est la Neuvaine d'Atum en action de même manière, mais une Neuvaine altérée dans sa tranche inférieure osirienne, enrichie de figures qu'on aime adjoindre à celles de la famille d'Osiris, fortement marquée au total d'intentions osiriennes tout au long de ce groupe; nonobstant quoi l'armature et l'organisation *solaires* du chapitre le gouvernent pleinement encore. Le rapprochement des trois compositions fait ressortir, en somme, que s'agissant de la protection du domaine funéraire royal on voit mettre en scène des corporations divines de deux sortes, identiques à la Neuvaine d'Atum ou construites sur la charpente de la Neuvaine plus ou moins respectée et enrichie, mais pareilles dans le principe, et de telles assemblées agissent comme salutaires et amies; ou bien sans relation initiale avec Atum et la Neuvaine, de religion et constitution osiriennes d'après l'exemple que nous avons, et des compagnies de cette dernière sorte sont évoquées en qualité de puissances mauvaises, redoutables et qu'il importe de mettre en fuite. Dans les deux cas où la puissance tutélaire de la Neuvaine s'exerce, nous voyons le drame se dérouler dans le cadre de la religion solaire explicitement et pleinement accusée.

Lorsque c'est la famille osirienne propre qui est mise en cause, pour défendre le domaine funéraire contre son intrusion, n'est-ce pas encore une action de la religion solaire, comme il se manifeste dans les incantations protectrices de l'autre méthode? La question revient à celle de savoir si la théologie que nous voyons occupée à de littéraires constructions pour préserver

le défunt, sa pyramide et son temple, est toujours et forcément celle de l'église et de l'école d'Héliopolis.

Il paraît bien qu'on doive le croire. Le défunt royal, au stade « pré-osirien » de sa religion, est inféodé au Soleil, de plus en plus étroitement et complètement à mesure qu'on descend les temps de la IV<sup>e</sup> dynastie à la V<sup>e</sup> : qu'on se rappelle la régularisation progressive de la titulature solaire du Pharaon, et la surprenante pratique du *temple solaire* de chaque roi, dans la nécropole, qui marque l'apogée sans doute de l'emprise d'Héliopolis sur la royauté au cours de la V<sup>e</sup> dynastie. Comment se pourrait-il que le *temple solaire* du souverain et son domaine funéraire propre, dans le même cimetière, eussent été sous le contrôle religieux de deux organisations différentes ? Qu'on ne s'embarrasse point d'ailleurs de penser que la théologie d'Héliopolis, qui voyait l'auguste défunt au ciel avec Re et professait, en hostilité aux images funéraires osiriennes, que le défunt « ne résidera pas dans sa maison sur terre, où il serait détruit », allait pour si peu se désintéresser de cette tombe et de ce domaine terrestres. La juxtaposition de deux conceptions contradictoires, si violemment que ce soit, n'est jamais gênante pour l'Égyptien en représentation religieuse. Le Pharaon est solaire et céleste ; mais il est aussi dans sa pyramide, aux chambres souterraines pleines de textes de sacrifice et de préservations magiques, au temple splendide où le culte divin est rendu au royal seigneur ; le domaine matériel de cette résidence, biens et revenus de toute sorte, est une fortune hautement intéressante, dont nous pouvons être assurés qu'un puissant sacerdoce, maître de la religion funéraire royale, ne laissait pas tomber l'office et les profits. Et l'on entrevoit tout aussi facilement que l'appât de cette richesse a surexcité l'ardeur de l'organisation osirienne dans ses ambitions de conquête, contre lesquelles le Soleil se défendait de toutes ses forces.

On peut admettre sans imprudence, d'après tout cela, que notre chapitre pour la sauvegarde de la pyramide de 1264-1278 — d'ailleurs mis sous l'invocation de Geb et de Atum — est de religion et de composition *solaires* ; et sans plus de difficulté, sans nul doute, que le *poème de malédiction* anti-osirien incorporé dans la rédaction avait été au stade antérieur, à l'état indépendant, une œuvre des théologiens du Soleil, en bataille contre la religion osirienne comme nombre d'autres textes, que nous connaissons, nous en donnent le spectacle.

La date de notre composition anti-osirienne est relativement tardive, comme on voit aussi, dans l'histoire de l'élaboration des textes des *Pyramides*. Cette manifestation de défense héliopolitaine n'a place qu'à un moment où l'emprise du Soleil sur la personne pharaonique, s'exerçant pleinement, se sent assez menacée déjà par l'ambition osirienne pour qu'une réaction véhémement à l'encontre soit naturelle et nécessaire. Or, la *solarisation* du Roi, dont nous avons des indices qu'elle était entreprise et que la royauté s'y prêtait, dès les premiers temps de la II<sup>e</sup> dynastie, avait progressé très lentement — les primitifs Anubis funéraires de l'époque thinite s'étaient mieux défendus contre le Soleil, dans le domaine funéraire royal, que contre Osiris et sa conquête de l'*Occident* des simples mortels — tant qu'il paraît bien que l'installation du Pharaon dans le cadre et les qualités solaires était tout juste parachevée avant la fin de la V<sup>e</sup> dynastie <sup>(1)</sup>. L'audacieuse entreprise d'annexion que les Osiriens poursuivirent ne peut donc guère, en toute vraisemblance, s'être dessinée avant le début de cette période que la V<sup>e</sup> dynastie représente.

Et en conséquence, c'est à quelque moment de la V<sup>e</sup> dynastie, au plus tôt, que la composition anti-osirienne qui fait l'objet de la présente étude aura pu être produite. Nous sommes loin, avec cette constatation, des vues de chronologie documentaire suivant lesquelles la fixation des formules des *Pyramides*, dans leur masse générale, serait antérieure même à l'aurore de l'histoire.

<sup>(1)</sup> Voir *Le Champ des Roseaux*, p. 140-141.