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

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

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

BIFAO 99 (2000), p. 103-132

Laurent Coulon

La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.

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

9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

La rhétorique et ses fictions

Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire

Laurent COULON

L'*ENSEIGNEMENT POUR MÉRIKARÊ* fournit certainement l'une des évocations les plus explicites du rôle de la rhétorique dans la vie politique en Égypte ancienne [1]. Dans un passage célèbre, le futur monarque héracléopolitain est exhorté à devenir un parfait rhéteur :

« Sois expert en discours et tu seras victorieux : c'est l'épée d'un roi que sa langue.
Les discours donnent plus de victoires que n'importe quel combat.
On ne peut prendre à revers un esprit expert [2]. »

Et l'auteur de poursuivre en soulignant que l'art de la persuasion qui s'exerce dans les joutes oratoires au sein du conseil ou dans les rassemblements publics doit s'appuyer sur la culture ancestrale :

« [...] C'est le [rempart (?)] des Grands que l'homme sage. Ceux qui savent qu'il possède le savoir ne l'attaquent pas. Il ne surviendra pas de malheur imprévu de son temps. La Maât vient à lui filtrée, sous la forme des paroles édictées par les prédécesseurs. Imite tes ancêtres et tes prédécesseurs ! (...) Regarde : leurs paroles perdurent dans les écrits. Déroule(-les) pour lire et imiter les savants. C'est de l'apprenti que naît l'expert [3]. »

Cette théorie de l'éloquence politique témoigne d'un usage presque cynique de la tradition littéraire des textes sapientiaux [4]. La maîtrise des formulations savantes de la morale y est conçue comme une arme rhétorique, qui permet de mettre à quia d'autres tribuns certes talentueux mais moins savants. Le statut de l'art rhétorique en acquiert une certaine ambiguïté : en tant que technique à l'usage du politicien, il use des préceptes des Anciens, les *ṯsw*, comme

Il m'est agréable de remercier S. Bickel, S. Longeaud et E. Rickal pour leur relecture du manuscrit et les améliorations qu'elles ont pu y apporter.

1 Voir Ph. DERCHAIN, « Éloquence et politique. L'opinion d'Akhtoy », *RdE* 40, 1989, p. 37-47 ; édition du texte : J.Fr. QUACK, *Studien zur Lehre für Merikare*, *GOF* IV/23, Wiesbaden, 1992.

2 *Mérikarê* E 32-33.

3 *Mérikarê* E 33-36.

4 Comme le note pertinemment Ph. Derchain, « il ne s'agit pour Akhtoy que d'exploiter la tradition à des fins pratiques » (« Les débuts de l'histoire », *RdE* 43, 1992, p. 35).

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

d'un moyen de domination autant – voire davantage – que comme un modèle de justice ou de vérité. À cette image d'une rhétorique servante du pouvoir, une œuvre littéraire du Moyen Empire, le *Conte de l'Oasien*, oppose une conception antagoniste en mettant en scène un paysan spolié venant réclamer justice à un haut fonctionnaire et dont l'éloquence sincère trouve audience jusqu'auprès du roi. Le choix du cadre fictionnel, celui de la Première Période intermédiaire et plus particulièrement du royaume héracléopolitain [5], incite à voir dans l'œuvre une réaction face à certains usages du discours qui précisément se sont développés à cette période, faisant naître une prise de conscience des pouvoirs et des déviances possibles de la rhétorique [6]. Partant de ce constat, le but de la présente étude est de mettre en évidence la manière dont les œuvres littéraires, et particulièrement les récits de fiction, ont mis en scène le rôle social de la rhétorique, en dessinant les contours d'une des problématiques fondamentales qui animera *mutatis mutandis* le débat sur la rhétorique dans le monde classique : comment concilier le rôle prégnant du discours en matière de politique et de justice et les impératifs de l'éthique [7] ? Les exigences de la Maât s'accordent-elles à celles de la persuasion ? Aux penseurs égyptiens, la fiction a offert le cadre privilégié de ce questionnement. Car, alors que la littérature acquérait le statut de discours ayant son propre univers de référence, sa propre échelle de valeur [8], elle a placé la parole humaine au cœur de ses préoccupations et s'est faite miroir des autres pratiques de discours, en faisant volontiers de l'orateur éloquent un personnage central et en élisant l'art et les pouvoirs de la parole au rang de thème majeur. Prenant pour point d'appui des œuvres particulièrement significatives à cet égard, comme le *Conte de l'Oasien* que nous venons d'évoquer, ou, au Nouvel Empire, la fable de *Vérité et Mensonge*, pour n'en citer qu'une, il s'agira de mettre en lumière la manière dont s'est fait jour une réflexion sur le lien problématique entre le discours et la réalité et, simultanément, la manière dont les Égyptiens ont caractérisé et jugé un certain usage persuasif du discours qui exploite précisément le décalage existant entre les choses et les mots qui en rendent compte.

La rhétorique au secours de la Maât : une lecture de l'*Oasien*

Au sein de la production littéraire qui nous est connue au Moyen Empire [9], le *Conte de l'Oasien* (ou du *Paysan éloquent*) [10] représente manifestement l'un des chefs-d'œuvre par la richesse de son contenu et l'extrême élaboration de sa composition et de sa rhétorique.

5 Sur cette analogie entre l'*Oasien* et *Mérikarê*, voir Ph. DERCHAIN, « Éloquence et politique » (voir n. 1), p. 42.

6 Cf. L. COULON, « Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période intermédiaire », *BIFAO* 97, 1997, p. 109-138.

7 Sur ce questionnement et sa place dans l'histoire de la philosophie et de la rhétorique, voir la synthèse de B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, 1995.

8 Au terme de ce processus, on assiste au Nouvel Empire à l'avènement d'un panthéon d'auteurs « classiques » semi-divins et à la sacralisation de la littérature comme instrument privilégié du culte des défunts surpassant les modes traditionnels de la mémoire monumentale et cultuelle. Voir le texte fameux de « l'éloge des écrivains anciens » du papyrus Chester Beatty IV, v° 2,5 - 3,11 (trad. récente dans P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 161-162 et p.187), et les analyses de J. ASSMANN, « Gibt es eine « Klassik » in der ägyptischen Literaturgeschichte ? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit », *ZDMG Suppl.* 6, 1985, p. 35-52.

9 Pour un inventaire des textes du Moyen Empire, voir R.B. PARKINSON, « Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom », *in* S. QUIRKE (éd.), *Middle Kingdom Studies*, New Malden, 1991, p. 105-122.

10 Édition de référence : R.B. PARKINSON, *The Tale*

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une étude récente de R.B. Parkinson a magistralement éclairé la forme littéraire de l'œuvre et ses principaux enjeux [11], signalant notamment la manière dont y est souligné le caractère problématique du rapport du discours et de la Maât [12]. À notre sens, il est possible d'aller plus loin dans cette direction et de construire une interprétation générale de l'œuvre autour de ce questionnement, interprétation qui n'est évidemment pas exclusive d'autres lectures du texte. Car le discours constitue à plus d'un titre la dimension commune aux différents niveaux de signification du récit : si l'éloquence est à la fois une thématique et un principe générateur de l'œuvre, la question des rapports du discours et de la justice ainsi que la définition d'une appréciation juste du réel par le verbe sont au cœur même des préoccupations du paysan. L'exploitation que fait l'auteur de la polysémie du terme *mdt*, qui désigne à la fois l'« affaire » et le « discours » [13], l'objet de la justice comme celui de l'éloquence, reflète tout au long de l'œuvre le postulat qu'il n'y a pas de justice sans rhétorique, sans prise en compte des lois du discours et de leurs possibles déviances.

A. Phraséologie et faux-semblants

Le conte dénonce en effet de manière éclatante l'usage perverti d'un discours d'ordre et de justice par les tenants du pouvoir qui usent de faux-semblants pour couvrir leurs exactions. Dès le début du récit, cette pratique est mise en évidence à travers le personnage de Nemtynakht. Alors qu'il vient de déposséder le paysan de son bien, il fait taire ses plaintes en disant :

m qꜣ ḫrw=k sḫty	N'élève pas la voix, paysan !
mk tw r dmj n nb sgr	Vois, tu approches du domaine du Seigneur du Silence !
[*Oasien* B1 57-58]	

Cette injonction se fonde sur un interdit religieux bien attesté en Égypte ancienne, selon lequel il convenait de ne pas élever la voix dans les lieux consacrés aux dieux, et particulièrement à Osiris [14]. Cet interdit fait l'objet ici d'un détournement délibéré, car

of the Eloquent Peasant, Oxford, 1991. Bibliographie p. XXX-XXXVIII. Traductions récentes : *id., The Tale of Sinuhe and other ancient Egyptian Poems*, Oxford, 1997, p. 54-88 ; P. GRANDET, *op. cit.*, p. 43-63. Les principales études récentes consacrées à l'œuvre sont : G. FECHT, « Der beredte Bauer : die zweite Klage », *in* P. DER MANUELIAN (éd.), *Studies in Honor of W.K. Simpson*, Boston, 1996, I, p. 227-266 ; J.L. FOSTER, « Wordplay in *The Eloquent Peasant :* The Eighth Complaint », *BES* 10, 1989/1990, p. 61-76 ; H. GOEDICKE, « Comments Concerning the « Story of the Eloquent Peasant » », *ZÄS* 125, 1998, p. 109-125 ; K.P. KUHLMANN, « Bauernweisheiten », *in* I. GAMER-WALLERT, W. HELCK (éd.), *Gegengabe. Fs. E. Brunner-Traut*, Tübingen, 1992, p. 191-209 ; P. PAMMINGER, « Gottesworte und Zahlensymbolik in den 'Klagen des Bauern' », *SAK* 20, 1993, p. 207-221 ; R.B. PARKINSON, « The Date of the "Tale of the Eloquent Peasant" », *RdE* 42, 1991, p. 171-181 ; *id.*, « Literary Form and the *Tale of the Eloquent Peasant* », *JEA* 78, 1992, p. 163-178 ; A. ROCCATI, « Plaidoyer pour le paysan plaideur », *in* Chr. CANNUYER, J.-M. KRUCHTEN (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges A. Theodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 253-256 ; N. SHUPAK, « A New Source for the Study of the Judiciary and Law of Ancient Egypt : "The Tale of the Eloquent Peasant" », *JNES* 51, 1992, p. 1-18 ; W.K. SIMPSON, « The Political Background of the Eloquent Peasant », *GM* 120, 1990, p. 95-99.

11 R.B. PARKINSON, « Literary Form » (voir note précédente).

12 *Ibid.,* p. 177 : « In discussing speech's realization of Maat, the peasant also emphasizes the correlative of this : speech may not incorporate Maat correctly or completely, and if it does not, this amounts to speak falsehood » ; voir aussi *id.*, *The Tale of Sinuhe*, p. 86, n. 96-97.

13 Cf. N. SHUPAK, *op. cit.*, p. 12.

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

Nemtynakht en fait un argument pour réduire au silence celui qu'il a spolié [15]. Cet épisode initial est emblématique à plusieurs titres. En premier lieu, l'allusion au « Seigneur du silence » annonce la confrontation du paysan avec le grand intendant Rensi dont le mutisme délibéré permettra la poursuite des plaidoyers. Mais les paroles de Nemtynakht posent aussi d'emblée l'enjeu même des suppliques de l'Oasien : dénoncer le dévoiement du discours de l'ordre par ceux-là mêmes qui sont en charge de le faire respecter.

Ce constat du décalage entre discours et actes va motiver l'ensemble des suppliques adressées par le paysan à Rensi, qui se fondent sur une mise à distance des formulations traditionnelles du rôle des représentants du pouvoir. Le passage le plus explicite à cet égard est celui où l'Oasien dresse une titulature factice du grand intendant Rensi en « parodiant » les titulatures royales [16].

ḫr-ntt ntk jt n nmḏ	...Car tu es « un père pour l'orphelin »,
ḥj n ḫɜrt	« un mari pour la veuve »,
sn n wḏʿt	« un frère pour la femme répudiée »,
šndyt nt jwtw mwt=f	« un pagne pour celui qui n'a pas de mère ».
jmj jry=j rn=k m tɜ pn r ḥp nb nfr	Laisse-moi fabriquer ton nom dans ce pays en toute bonne [17] règle :
sšmw šw m ʿwn-jb	« Guide exempt d'avidité, »
wr šw m nḏjt	« grand, exempt de bassesse, »
sḫtm grg	« qui anéantit le mensonge »
sḫpr mɜʿt	« qui fait advenir la justice »
jy ḫr ḫrw ʿʿ-r(ɜ)	« qui vient à l'appel de celui dont la bouche tremble d'angoisse [18] ».

[*Oasien* B1 93-99]

14 Voir les sources réunies par A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *BdE* 47, Le Caire, 1973, p. 172-174, n. (ak) et la synthèse récente de P.J. FRANDSEN, « On the Avoidance of Certain Forms of Loud Voices and Access to the Sacred », *in* W. CLARYSSE *et alii*, *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Quaegebeur*, *OLA* 85, Louvain, 1998, p. 975-1000. Voir aussi H. DE MEULENAERE, *in* O. FIRCHOW (éd.), *Ägyptologische Studien. Fs. Grapow*, Berlin, 1955, p. 228-229 ; Y. KOENIG, *Le papyrus Boulaq 6*, *BdE* 87, Le Caire, 1981, p. 102-103, n. (i) ; J.-Cl. GOYON, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples*, *BdE* 93, Le Caire, 1985, I, p. 220, n. 5 et p. 284-286. On notera qu'à la fin du Moyen Empire, certains dignitaires se prévalent d'avoir vécu en homme « qui parle haut dans les places de silence » (*qɜ ḫrw m swt sgr*). Il s'agit évidemment pour ceux-ci de signifier que leur position est si éminente qu'elle est au-dessus des interdits. Cf. P. VERNUS, *BSFE* 119, 1990, p. 40 et n. 18-19.

15 Pour Parkinson, la phrase serait à interpréter comme une menace de mort : « Don't raise your voice, peasant, or, look, you're for the harbour of the Lord of Silence ! », Nemtynakht promettant d'envoyer le paysan au royaume des morts (*The Tale of Sinuhe*, p. 60 et commentaire n. 11, p. 76). Cette interprétation semble néanmoins contredite par la suite du récit, car le paysan continue à se plaindre pendant dix jours sans que son interlocuteur réagisse d'aucune façon. Cf. Fr. VOGELSANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, *UGAÄ* 6, Leipzig, 1913, p. 55-56 (27).

16 Voir la démonstration convaincante de H. RANKE, « Zu Bauer I, 64ff », *ZÄS* 79, 1954, p. 72-73 ; voir aussi P. PAMMINGER, *op. cit.*, p. 211-212.

17 Pour P. Pamminger, les mots *nb nfr* doivent être lus comme une interpellation initiale : « Guter Herr » (*op. cit.*, p. 212, n. 21).

18 Pour le statut particulier de cette dernière séquence, absente de l'un des manuscrits, voir R.B. PARKINSON, « The Date of the "Eloquent Peasant" » (voir n. 10), p. 178-179 ; pour la lecture *ʿʿw-r(ɜ)*, voir E. BLUMENTHAL, *in* I. SHIRUN-GRUMACH (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, *ÄAT* 40, 1998, p. 222, n. 44. Sur le verbe *ʿʿj*, voir aussi H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte. Grundriß* VII, Berlin, 1961-1962, I, p. 135 ; H.G. FISCHER, *BiOr* 36, 1979, p. 23.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le premier quatrain imite à l'évidence les séquences formulaires des autobiographies, et des parallèles phraséologiques peuvent être établis mot pour mot [19]. Dans la seconde strophe, le paysan dévoile explicitement la logique de son discours : il fabrique la personnalité du grand intendant en élaborant une titulature conforme à « toute bonne règle », c'est-à-dire aux formules reconnues par la phraséologie officielle. Cet éloge du grand intendant ne ressortit donc pas spécifiquement à son discours, mais se veut un miroir par lequel le paysan renvoie à son interlocuteur le discours de l'élite sur elle-même, celui qu'elle affiche sur ses monuments et dans ses textes sapientiaux.

Les discours se construisent alors sur une oscillation permanente entre les invocations laudatives, renvoyant à la norme fixée dans la phraséologie, et les constats négatifs ou les injonctions à agir, renvoyant à la réalité. Sur l'ensemble des discours, il est ainsi possible de dégager deux pôles linguistiques dont l'écart va être le ressort de la rhétorique de l'Oasien. Le premier est un pôle essentiellement nominal, celui des titres, des noms qui constituent les délimitations institutionnelles de la réalité sociale, des stéréotypes attachés à certaines prérogatives. Le second est un pôle essentiellement verbal, celui des actes, des réalisations concrètes.

Pôle nominal / Discours normatif	Pôle verbal / Action - Réalité
rḫ-ḫt n rmṯ nbt	*jn ḫm=k m ḥɜw=j*
dr sɜjr n mw nb	*mk wj ḫr mtn jw*
mnj mḥ nb	*šd bgɜw*
[*Oasien* B1 165-169]	
« Expert dans toutes les affaires humaines »,	ignorerais-tu mon cas ?
« (Toi) qui écartes tous les périls de l'eau »,	vois, je voyage sans bateau !
« (Toi) qui fais accoster tout homme à la dérive [20] »,	sauve le naufragé !

D'un côté, l'emploi des formes nominales et de l'adjectif *nb* renvoie à une universalité, de l'autre, l'interrogation rhétorique, l'emploi des pronoms déictiques (je et tu), de la particule *mk*, et de l'impératif renvoient au *hic et nunc* du locuteur [21]. La structure formulaire répond au schéma antithétique emprunté originellement aux textes de lamentations funéraires [22]

19 Voir Fr. VOGELSANG, *op. cit.*, p. 73 ; pour les épithètes *jt n nmḥ* et *ḥj n ḥɜrt* dans les inscriptions autobiographiques, *voir* commodément D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* 12, Leyde, 1998, p. 199-200, *s.v.*

20 Sur ce passage et le sens particulier de *mḥj*, « dériver », voir P. VERNUS, *SEAP* 9, 1991, p. 27, ex. (57).

21 Selon le même principe, l'opposition entre idéal et réalité passe souvent par l'opposition de phrases à prédicat nominal (évoquant les stéréotypes des autobiographies) et de phrases à prédicat adverbial introduites par la particule *mk*, auxiliaire d'énonciation précédant un énoncé immédiatement vérifiable. Voici deux exemples, parmi les nombreux possibles :

Norme

ntk Rʿ nb pt ḥnʿ šnwt=k (Oasien B1 171-172)

« Tu es Rê maître du ciel avec ta cour. »

Réalité

mk ṯw m šnṯw jtɔ ḥqɔ-ḥwt šspw (Oasien B1 223)

« Vois, tu es un chef qui vole, un gouverneur qui profite. »

Sur cette opposition linguistique, voir J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, Munich, 1975, p. 30.

22 P. SEIBERT, *Die Charakteristik*, *ÄgAbh* 17, Wiesbaden, 1967, p. 20-24 ; W. SCHENKEL, « Sonst-Jetzt. Variationen eines literarischen Formelements », *WdO* 15, 1984, p. 52. Références complémentaires dans P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique,* Paris, 1995, p. 22, n. 67. Dans les textes de lamentations funéraires, on peut trouver aussi des invocations suivies d'interrogations rhétoriques, procédé prisé par l'Oasien. En témoigne par exemple un texte de lamentations connu par un papyrus démotique (pBM 10507, VIII, 14 -IX, 3), où l'on peut lire notamment : « Ô celui qui était riche de connaissances, as-tu oublié ? Ô celui qui appréciait le discernement, es-tu tombé dans l'erreur ? Ô celui qui aimait les gens, as-tu pris goût à la solitude ?... ». Cf. M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987, p. 46.

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

et qui est largement utilisé dans le motif littéraire du « monde renversé ». Mais l'opposition n'est pas dressée ici entre deux états successifs d'une même réalité, mais entre une réalité et un discours qui est censé s'y appliquer et reste en définitive lettre morte [23]. Partant donc des termes qui définissent traditionnellement les détenteurs du pouvoir, et en l'occurrence le juge qu'est Rensi, l'Oasien va s'ingénier alors à mettre en lumière les contradictions qui naissent du fait du comportement de son interlocuteur en regard de ce discours qui en dresse un portrait idéalisé.

C'est à ce niveau que se situent la profondeur et l'originalité de la réflexion de l'Oasien. Mettant en cause la dissolution du lien naturel entre le mot et la chose, les interrogations de l'Oasien touchent à la validité même des mots qui sont censés définir son interlocuteur. Ainsi, cette exclamation de l'humble orateur jouant sur la racine *sḏm,* « écouter » :

sḏmw n ɔ sḏm.n=k	Toi qui es censé écouter (les plaignants), de fait [24] tu n'écoutes pas.
tm=k tr sḏm(.w) ḥr-m ?	Pourquoi donc ne veux-tu pas écouter ?
[*Oasien* B1 211]	

Le mot *sḏmw*, littéralement « celui qui écoute » est ici la désignation technique du juge : la forme nominale, attachée à la fonction, est mise en regard de la forme verbale, exprimant le caractère effectif ou prospectif de l'action. Dans la rhétorique du paysan, ce type particulier de jeu de mots [25] naît de l'écart sémantique entre les deux acceptions données aux mêmes mots d'un côté désignation figée, catégorielle et institutionnelle, de l'autre valeur dynamique. Et de fait, la confrontation des deux termes met en question la relation problématique du mot à son référent. Alors que le jeu de mots, dans son usage théologique très largement attesté en Égypte ancienne [26], s'appuie sur une « foi » en la correspondance absolue du signe linguistique et de la chose à laquelle il renvoie, l'association des sons témoignant d'une association des sens [27], il est ici révélateur d'une possible fracture au sein même du langage, les désignations traditionnelles ou institutionnelles permettant de s'arroger un pouvoir à l'encontre des valeurs qu'elles sont censé représenter. La prédominance de ce procédé stylistique dans les suppliques s'explique ainsi par sa pertinence dans la signification de l'œuvre et par l'enjeu qu'elle se donne : réinvestir

23 Cf. J. ASSMANN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Munich, 1990, p. 72-73 : « Dem Oasenmann geht es aber um die Gegenüberstellung nicht einer chaotischen Gegenwart und einer idealen Vergangenheit, sondern eines rollenkonformen und eines rollenwidrigen Verhaltens. Der konkrete Fall wird mit der Norm konfrontiert. Nicht "wer früher verteilte, ist jetzt geizig", sondern : « Der, von dem aufgrund seiner Funktion erwartet werden kann, daß er verteilt, erweist sich im konkreten Fall als geizig". Wir haben es also mit einer Gegenüberstellung von Norm und Realität zu tun, ganz im Sinne jener Kritik, die K. Jaspers für ein Kennzeichen der "Achsenzeit" hielt ».

24 Sur le sens de la particule ɔ, voir M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, Liège, 1999, § 311 et l'ex. 383.

25 Cf. J.L. FOSTER, « Wordplay in *The Eloquent Peasant* : The Eighth Complaint », *BES* 10, 1989/1990, p. 61-76 ; W. GUGLIELMI, « Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur », *in* A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, Leyde, 1996, p. 476-479.

26 Voir W. GUGLIELMI, *LÄ* VI, 1986, col. 1287-1291, *s.v.* Wortspiel, et dernièrement E. ORÉAL, « "Noir parfait". Un jeu de mots de l'égyptien au grec », *REG* 111, 1998, p. 562 et n. 33 (avec réf.).

27 Cette catégorie de jeux de mots n'est pas absente de l'*Oasien*. Par exemple, en B1 85-86, on lit : « Si tu appareilles sur le lac de la vérité (*š n mɔʿt*) et que tu y navigues poussé par une franche brise (*mɔʿw*),... » Le jeu de mots entre Maât et la brise-*mɔʿw* amène l'équivalence des situations entre la navigation et le comportement juste. Mais cette équivalence fait déjà partie du discours de la Maât : elle n'est pas à proprement parler une métaphore instaurée par le locuteur, mais évoque les expressions cosmiques de la Maât, associée traditionnellement à la navigation solaire. Cf. Fr. VOGELSANG, *op. cit.,* p. 66. Dans un hymne solaire connu par de très nombreuses versions au Nouvel Empire, on trouve ainsi associés Rê, la brise-*mɔʿw* et la barque-*mskt*. Voir J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, *MÄS* 19, Berlin, 1969, p. 267 ; p. 273 (9) et n. 52.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

le discours de sa valeur, faire coïncider le « sens » et l'« usage », la valeur et l'emploi. C'est un jeu de ce type sur le terme Maât qui résume parfaitement cette idée :

jr mɜʿt n nb mɜʿt — Accomplis la Maât pour le maître de la Maât,
nty wn mɜʿt nt mɜʿt=f — dont il y a une (réelle) Maât de la Maât.
[*Oasien* B1 334-335]

Pour le juge Rensi, « faire la Maât » équivaut évidemment à la dire, à prononcer le droit sur le modèle du juge divin Thot, pour lequel la notion de justice est en accord avec son expression : concept, signe et pratique s'accordent, l'expression de la Maât est en phase avec les principes qui doivent l'animer. C'est en prenant pour modèle cette exigence divine que le discours des hommes peut retrouver sa juste correspondance avec le réel. Nous aurons à revenir sur les modalités selon lesquelles le plaideur définit l'éthicité au sein même de la sphère du discours. Mais la portée des réflexions de l'*Oasien* sur le discours apparaît d'ores et déjà exceptionnelle dans la mesure où elles posent un rapport complexe entre la dimension du *logos* humain et le modèle transcendant de la Maât.

B. La « crise » du discours dans la littérature du Moyen Empire

À ce stade, il nous faut mentionner l'existence, dans d'autres textes littéraires datables du Moyen Empire, de questionnements proches de ceux qui sont présents dans le *Conte du Paysan éloquent*. Il s'agit en premier lieu des *Admonitions d'Ipouour* [28], œuvre dans laquelle le locuteur principal déplore une situation où la Maât est certes nominalement présente, mais n'a plus de réalité objective. Sa complainte prend la forme suivante :

jw-ms tɜ ḥr ḏd — Hélas, l'homme emporté dit :
jr [sjɜ]=j rḫ.n=j nṯr ṯnw kɜ=j jrj=j n=f — « Si j'[avais la connaissance] et je savais où est dieu, je le servirais ! »
jw-ms [mɜʿt][29] ḫt tɜ m rn=s pwy — Hélas, la [Maât] est répandue dans le pays en son nom (seulement),
jw jsft pw jrr(.w)=sn ḥr grg ḥr=s — mais c'est le mal qu'ils font en se fondant sur elle.
[*Adm.* 5, 3-4]

Ipouour décrit une perversion du discours de la Maât qui est très proche de ce que dénonce l'Oasien [30] : l'homme au caractère bouillant (*tɜ*) prend un prétexte hypocrite pour se dédouaner de ses impiétés [31] et les hommes produisent le mal en utilisant les faux-semblants d'une phraséologie de justice. Le mot *grg* signifiant ici « se fonder sur » (la Maât) joue

28 Éditions : A.H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage*, Leipzig, 1909 ; W. HELCK, *Die "Admonitions". Pap. Leiden I 344 recto*, *KÄT* 11, Wiesbaden, 1995 ; bibliographie dans M. BELLION, *Catalogue des manuscrits hiéroglyphiques et hiératiques*, Paris, 1987, p. 328 ; ajouter principalement J.Fr. QUACK, « Die Klage über die Zerstörung Ägyptens. Versuch einer Neudeutung der "Admonitions" im Vergleich zu den altorientalischen Städteklagen », *in* B. PONGRATZ-LEISTEN *et alii* (éd.), *Fs. W. Röllig*, *AOAT* 247, 1997, p. 345-354 ; L. MORENZ, *in* J. ASSMANN, E. BLUMENTHAL (éd.), *Littérature et politique*, *BdE* 127, 1999, p. 111-138.

29 La restitution semble garantie par une photo infrarouge du papyrus étudiée par G. FECHT, « Der Beredte Bauer : die zweite Klage », *in* P. DER MANUELIAN (éd.), *Studies in Honor of W.K. Simpson*, 1996, I, p. 237.

30 Ce rapprochement a été noté par G. FECHT, *loc. cit.*

31 R.B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe* (voir n. 10), p. 193, n. 38.

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

implicitement avec le mot *grg* désignant le « mensonge »[32], ce qui produit un effet stylistique particulièrement évocateur. À l'instar du paysan éloquent, le locuteur s'insurge contre la rhétorique d'un discours moral entièrement désolidarisé de la pratique. Mais Ipouour renvoie l'origine de cette perte de la vérité du langage au Créateur – ou tout au moins au garant – du Verbe lui-même[33]. Ainsi, s'adressant à celui-ci, il l'accuse violemment :

Ḥw Sjꜣ Mꜣʿt ḫnʿ=k	Hou, Sia et Maât t'accompagnent[34]
shꜣ pw rdj=k ḫt tꜣ ḫnʿ ḫrw ḫnnw	et c'est le désordre que tu provoques à travers le pays par le tumulte des fauteurs de troubles !
mk ky ḫr wd(t) r ky	Vois, l'un frappe sur l'autre.
snj=tw r wḏ(t).n=k	et l'on se conforme à ce que tu as ordonné[35] !
[*Adm.* 12, 12-13]	

Le détenteur suprême du Verbe efficace, fondé sur la triade Parole-Connaissance-Vérité, est mis en cause et c'est sur une interrogation métaphysique que s'ouvre le constat catastrophiste du sage : l'ordre divin est-il forcément conforme à la Maât ou peut-il être perverti du fait même de celui qui l'a instauré ? La vérité n'est plus dès lors liée indissociablement au maître de l'univers : « Tu as dit le mensonge[36] », lance Ipouour à son encontre. Il n'y a pas lieu d'entrer ici dans les questions théologiques qui sont liées à cette affirmation et qui ressortissent à la problématique de la théodicée[37]. On retiendra que se retrouve ici une mise en cause de la « vérité » même du discours de la Maât. Désolidarisée de son fondement divin, l'idée d'un ordre doit être reformulée et s'inspire alors chez Ipouour d'une certaine expérience d'un bonheur terrestre (« C'est pourtant bon quand... »).

32 Pour un jeu de mots du même type entre les deux acceptions du mot *grg,* voir *Urk.* I, 78, 17-79, 2 [cf. L. COULON, *BIFAO* 97, 1997, p. 113, n. (h)] ; *Khâkheperrêseneb* vº 5, cité *infra*.

33 Étant donné l'état lacunaire du seul manuscrit conservé, la question de l'identité et du statut de l'interlocuteur d'Ipouour reste ouverte. E. Otto, puis G. Fecht, W. Barta, M. Lichtheim, W.K. Simpson ont voulu voir dans l'œuvre un « reproche à Dieu » et ont considéré que l'orateur s'adressait directement au Créateur (cf. W.K. SIMPSON, *in* A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 440 avec réf. antérieures). Dans les discussions récentes, les commentateurs tendent à remettre en cause cette interprétation en considérant plus simplement que l'allocutaire était un personnage royal. Voir par exemple H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat*, *ÄgAbh* 52, Wiesbaden, 1994, p. 344-346. Une tentative pour concilier les deux interprétations est proposée par D. SITZLER, *« Vorwurf gegen Gott ». Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Studies in Oriental Religions* 32, Wiesbaden, 1995, p. 39-42 ; sur ce débat, voir en dernier lieu J.-Fr. QUACK, *op. cit.,* p. 349-351.

34 G. Fecht veut rattacher à cette phrase le verbe *nḥm* qui précède en comprenant : « Weggenommen sind *Ḥu*, Sia und Maat zusammen mit dir » (*Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipu-wer"*, *AHAW* 1972.1, Heidelberg, 1972, p. 73 et p. 81). Son raisonnement tient de la pétition de principe : si Hou, Sia et Maât accompagnent le roi, aucune catastrophe ne peut survenir selon la conception égyptienne. Il faut donc postuler qu'ils ont disparu et construire le texte en fonction ! L'exemple précédent et l'affirmation que les hommes agissent « selon ce que (le créateur) a ordonné » montrent bien que précisément Ipouour dénonce le fait que les apparences de respect des mots permettent les pires exactions. Sur ce passage, voir aussi l'interprétation de H. BUCHBERGER, *op. cit.,* p. 342-343.

35 W. Helck traduit : « Man ignoriert, was du befohlen hast » [*Die « Admonitions »* (voir n. 28), p. 58], suivant en cela M. Lichtheim (*Ancient Egyptian Literature* I, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1973, p. 162, n. 27). Néanmoins, comme le note déjà A.H. Gardiner, le verbe *snj* construit avec la préposition *r* ne signifie jamais « transgresser » mais « imiter », « se conformer à » (*Admonitions* (voir n. 28), p. 85-86 ; sur ce terme, voir aussi P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire*, p. 91 et n. 355). À moins de supposer une confusion (phénomène qu'a noté par ailleurs G. POSENER, *L'enseignement loyaliste*, *HEO* 5, Genève, 1976, p.33, 6), il convient donc de comprendre que tout en prétextant dans leurs discours se conformer à la Maât, les hommes commettent l'injustice dans les faits, ce qui s'accorde avec le contexte. Pour cette interprétation, voir aussi B. OCKINGA, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, *ÄAT* 7, Wiesbaden, 1984, p. 69, ex. (74).

36 *ḏd.n=k grg* (*Adm.* 13, 2).

37 Voir dernièrement D. SITZLER, *op. cit.,* où l'on trouvera une synthèse des discussions antérieures ; J. ASSMANN, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, Munich, Vienne, 1996, p. 217-222.

La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Un autre texte littéraire, les *Lamentations de Khâkheperrêseneb*, rejoint les préoccupations du *Conte du Paysan éloquent*. Cette œuvre n'est connue que par une tablette (BM EA 5645) et un ostracon de la XVIIIe dynastie [38], mais sa diffusion a certainement dû être plus large que la rareté des sources ne le laisse présager, si l'on se fie à la notoriété de son auteur à l'époque ramesside. Le prologue du texte, qui rejette l'héritage de la tradition pour revendiquer la quête d'un discours qui puisse être un outil de communication, a fait l'objet récemment d'interprétations diverses [39]. Pour le propos qui nous intéresse, on partira d'un passage de la seconde partie, structurée autour du topos du « monde renversé » :

n wḫdꜣtw smj n mdt	On ne supporte plus de se voir répondre à un discours,
mr nb s ṯsꜣf	Chaque homme n'aime que ses propres sentences
bw nb grg ḥr ḫɔbb	chaque homme prend appui [40] sur la fausseté [41].
bṯ mty mdwt	L'exactitude des paroles est révoquée.

[*Khâkheperrêseneb* v° 5]

La situation décrite implique un usage du discours conçu comme un rapport de force, opposé à une volonté réelle de communication : cet affrontement s'appuie sur un usage fourbe des mots eux-mêmes, privés dès lors de ce qui leur confère une valeur commune, leur juste rapport au réel (*mty*). En cela, l'auteur rejoint les récriminations de l'*Oasien* qui se fondent sur le constat que le discours de la Maât n'a plus de système de régulation, d'étalon qui permette d'en assurer la juste adaptation à la réalité sociale. Dans le prologue de son œuvre, Khâkheperrêseneb impute la perte de la dimension communicative à un certain type de discours, celui de la tradition. Son rejet des formulations traditionnelles peut se lire dans cette optique : un discours « répété de bouche en bouche », transmis de génération en génération, devient pour lui un discours clos sur lui-même, qui perd sa pertinence par rapport au monde réel pour devenir simplement instrument de domination, de répression ou de mépris. La recherche d'un nouveau discours s'impose donc, qui permette de communiquer à nouveau et qui puisse exprimer et résoudre les maux du présent. La quête est celle d'une *authenticité* – ce qui ne doit pas être confondu avec une volonté d'originalité [42].

38 Édition récente : R.B. PARKINSON, « The Text of *Khakheperreseneb* : New Readings of EA 5645, and an unpublished Ostracon », *JEA* 83, 1997, p. 55-68, pl. X-XII.

39 P. VERNUS, *op. cit.*, p. 1-24 ; R.B. PARKINSON, « *Khakheperreseneb* and Traditional Belles Lettres », *in* P. DER MANUELIAN (éd.), *Studies in Honor of W.K. Simpson*, Boston, 1996, II, p. 647-654 ; B. MATHIEU, « La complainte de Khâkheperrêseneb », *Égypte. Afrique et Orient* 2, 1996, p. 13-18. P. Vernus et B. Mathieu analysent de manière opposée les rapports du texte avec « l'idéologie dominante » ; R.B. PARKINSON envisage quant à lui la revendication de nouveauté de Khakheperrêseneb comme un procédé rhétorique visant à mettre en valeur la suite du texte.

40 Pour le jeu sur les deux acceptions de *grg* « se fonder sur » et « mentir », voir *supra*, n. 32.

41 La racine *ḫɔb/ḫɔb* exprime l'exact contraire de *mɔʿ* "vrai", notamment dans l'opposition *mɔʿ ḥrw/ḫɔb ḥrw*. Cf. A. ROCCATI, *JEA* 54, 1968, p. 18 (t) ; *id.*, *OrAnt* 21, 1982, p. 283. Sur *ḫɔbb*, voir les références citées par G.E. KADISH, *JEA* 59, 1973, p. 83 (rrr) ; ajouter B. COUROYER, *RevBib* 84, 1977, p. 76-77.

42 Voir les analyses très nuancées de R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 652-653 ; une comparaison peut être faite avec l'un des sonnets de J. Du Bellay dans les *Regrets :* « Je ne veux feuilleter les exemplaires grecs / Je ne veux retracer les beaux traits d'un Horace (...) Je me contenterai de simplement écrire/ Ce que la passion seulement me fait dire / Sans rechercher ailleurs plus graves arguments ». Le rejet explicite des modèles ne correspond pas à une recherche de nouveauté ou d'originalité formelle mais à un parti-pris personnel de sincérité.

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

C. La « norme » du discours

Ce n'est donc pas à l'évidence au seul *Conte de l'Oasien* qu'il faut attribuer l'émergence d'un questionnement sur le discours et son lien problématique avec l'expression du réel. Il s'avère néanmoins que cette œuvre se distingue par la tentative qui s'y fait jour de fournir à la parole un critère d'éthicité, une norme propre au discours. Cette norme est désignée de manière privilégiée par le terme *tp-ḥsb* [43], fortement récurrent dans les suppliques [44]. Il faut d'abord la différencier de la norme relative au système social hiérarchisé dont le discours « officiel » de la Maât est solidaire, telle que la présente l'*Enseignement de Ptahhotep*. Dans ce texte, qui se désigne lui-même comme un enseignement « selon la norme de l'éloquence » (*r tp-ḥsb n mdt nfrt*) [45], il y a congruence entre la discipline du discours qui est prônée et celle qu'imposent les mécanismes de la société de cour. De fait, le même mot *tp-ḥsb* sert aussi à désigner le protocole de l'étiquette comme dans la maxime suivante :

jr wnn=k m rwyt	Si tu te trouves dans l'antichambre [47],
ʿḥʿ ḥmsj r nmtwt=k wdd n=k ḥrw tpy	conduis-toi selon le rang qui t'a été assigné au premier jour.
m swꜣ ḫpr šnʿt=k	Ne l'outrepasse pas, ou ton éviction surviendra.
spd ḥr n ʿq smj	On prête un visage attentif à celui qui entre en étant annoncé.
wsḫ st nt jꜣš n=f	Large est la place de celui que l'on convoque.
jw rwyt r tp-ḥsb	**L'antichambre suit une règle précise.**
sḫr nb ḫft ḫꜣy	**Toutes les attitudes sont réglées au cordeau** [48].
jn nṯr sḫnt st	C'est le dieu seul qui peut promouvoir.
n jr=tw <n> rdw qʿḥ	On n'agit pas pour ceux qui ont « joué des coudes » [49].

[Ptahhotep pPrisse 8, 2-6 = Dév. nº 220-231] [46]

À l'instar de tous les autres comportements sociaux, la parole se voit réglée par les lois de la hiérarchie. C'est précisément cette norme du savoir-parler selon toutes les contraintes imposées par la société de cour que Ptahhotep se propose d'inculquer. S'il s'agit certes d'un enseignement de « l'éloquence », il n'est pas question d'y trouver des règles de rhétorique formelle, mais une série de prescriptions concernant la manière dont il faut régler ses interventions, transmettre un message, parler de soi, de son maître ou des autres, etc.

43 Sur ce terme, voir *Wb* V, 291, 1-11 ; T.E. PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*, Londres, 1923, p. 33 ; R.B. PARKINSON, *The Tale of the Eloquent Peasant. A commentary*, doctoral thesis, Oxford, 1988, commentary p. 117-118 ; S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, Wiesbaden, 1990, nºs 1701-1702, p. 393-394 ; H.-W. FISCHER-ELFERT, « Vermischtes III », *GM* 143, 1994, p. 45-47.

44 Sept attestations au total. Cf. Fr. VOGELSANG, *Kommentar*, p. 94.

45 *Ptahhotep* pPrisse 5, 7 = Dév. nº 48. Voir la nouvelle édition du passage par P. VERNUS, *CRIPEL* 18, 1996, p. 123 et p. 139.

46 Sur ce passage, voir G. FECHT, « *Cruces interpretum* in der Lehre des Ptahhotep (Maximen 7, 9, 13, 14) und das Alter der Lehre », *in Hommages à Fr. Daumas*, Montpellier, 1986, I, p. 235-238.

47 Pour la traduction « antichambre » du terme *rwyt*, voir A.H. GARDINER, *JEA* 37, 1951, p. 109, n. 2 ; R. BUONGARZONE, « La *rw(y).t* e il *mr rw(y).t* », *EVO* 18, 1995, p. 46.

48 L'acception « cordeau » du mot *ḫꜣy* a été choisie ici pour rendre au mieux en français l'image égyptienne. Le terme renvoie en fait ici au fil du peson. Cf. A.H. GARDINER, *JEA* 9, 1923, p. 10, n. 4 ; E. MARTIN-PARDEY, *LÄ* VI, 1986, col. 1081 ; pour l'emploi métaphorique de ce terme, voir *Oasien* B1 122-123 (cf. Fr. VOGELSANG, *op. cit.*, p. 87 (91)) ; *Urk*. IV, 1076, 8.

49 Pour l'expression *rdj q'ḥ*, voir le commentaire de M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* I, p. 77, n. 26 ; voir aussi G. FECHT, *op. cit*., p. 238.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cette éthique, qui identifie les lois du champ de la rhétorique à celles qui régissent la « société de cour », est amenée d'une part à valoriser l'art du silence, application dans le domaine du discours de l'impératif d'autodiscipline, d'autre part à évaluer le discours à l'aune de son effet persuasif sur un auditoire : bien parler, c'est d'abord être écouté [50].

Dans les suppliques du paysan, le terme *tp-ḥsb* renvoie également à une norme qui s'applique aux discours humains, un critère de mesure à l'étalon duquel il est possible de les évaluer [51]. Mais cette régulation n'est pas imposée par la nature des rapports sociaux mais par une idée humaine de la mesure qui est à la fois une expérience immédiate, « naturelle », et un réquisit divin. Pour traduire cette dualité, l'Oasien privilégie l'image de la balance [52], naturellement équilibrée, qui ne peut être faussée que par malversation :

jn gsꜣ jwsw — Le trébuchet est-il susceptible de pencher ?
ḫnkw=f pw fꜣyw ḫt — Ce serait à cause de ses plateaux qui porteraient quelque chose,
n ḫpr.n prw n tp-ḥsb — car aucun excédent ne saurait advenir d'un équilibre initial ! [53]
[*Oasien* B1 353-356]

Si l'analogie avec le jugement des morts et la psychostasie se lit constamment en filigrane [54], la norme *tp-ḥsb* n'est pas ramenée néanmoins à une autorité divine, mais se définit en termes de lois physiques, selon une rigueur toute mathématique [55]. Le passage suivant est également révélateur de cet ancrage concret du critère de mesure :

jw sjꜣt sšrr=f mꜣʿt — Le falsificateur amoindrit la vérité,
mḥ nfr n ḫqs n wbn mꜣʿt — car la vérité, c'est remplir exactement la mesure,
sans vol ni débordement. [56]
[*Oasien* B1 281-283]

L'adage, aux allures de sagesse paysanne [57], abolit les facilités de la métaphore : la mesure, comme la balance, est ramenée à ses lois naturelles, aussi implacables que celles qui doivent régir le discours. La fusion des deux registres exprime cette correspondance :

50 Voir particulièrement le développement sur les différentes situations auxquelles un orateur est confronté lors d'un débat au conseil (*Ptahhotep* pPrisse 5,10 - 6,3). Cf. R.O. FAULKNER, « Ptaḥḥotpe and the Disputants », *in* O. FIRCHOW (éd.), *Ägyptologische Studien. Fs. H. Grapow*, Berlin, 1955, p. 81-84 ; G. FECHT, « Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap. Prisse, Max. 2-4, Dév. 60-83) », *MDAIK* 37, 1981, p. 143-150.

51 *Oasien* B2 92-94 : « Leur langue est pour les hommes une balance. C'est un vrai trébuchet qui recherche le déficit, qui applique une punition à qui il faut punir. C'est à toi qu'on appliquera un tel modèle (*sn=tw tp-ḥsb r=k)* ! » (traduction P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 61).

52 Cf. S. HERMANN, « Steuerruder, Waage, Herz und Zunge in ägyptischen Bildreden », *ZÄS* 79, 1954, p. 106-115.

53 Traduction d'après P. GRANDET, *loc. cit.*

54 Sur l'impartialité du jugement *post mortem* invoquée comme recours aux limites du jugement humain dans la littérature du Moyen Empire, voir J. ASSMANN, « A Dialogue between Self and Soul : Papyrus Berlin 3024 », *in* A.I. BAUMGARTEN, J. ASSMANN, G.G. STROUMSA (éd.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, *Studies in the History of Religions. Numen Book Series* 78, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 388-390.

55 Pour le sens « mathématique » du mot *tp-ḥsb,* voir notamment l'*incipit* du papyrus mathématique Rhind (pBerlin 10058, rº 1, 1 = T.E. PEET, *The Rhind Mathematical Papyrus*, 1923, pl. A) : *tp-ḥsb n ḥꜣt m ḫt, rḫ ntt nbt, snkt [nbt...] sšꜣt nbt*, « Règles pour pénétrer dans les choses, connaître tout ce qui existe, [tous] les arcanes [...] toutes les choses secrètes. »

56 Trad. P. GRANDET, *op. cit.,* p. 57.

57 Comme le note R.B. PARKINSON (« Literary Form » (voir n. 10), p. 164), l'insistance du paysan sur la notion concrète de mesure est préfigurée dans le prologue par la description des préparatifs du paysan où il demande à son épouse de lui mesurer du grain.

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

tp-ḥsb n mdt ḫr rdjt ḥr gs
sḏmyw ḥr ḫnp
jṯt=f sjɜty pw n mdt m ʿqɜ=s
ḥr jrt r=f nwdw jm=s
[*Oasien* B1 129-131]

La norme du discours penche d'un côté,
les juges volent !
Contre celui qu'il veut voler, l'homme qui tronque le discours
de son exactitude en fait une chicane.

La notion de précision (*ʿqɜ*), appliquée fréquemment au discours dans les épithètes autobiographiques, correspond à l'adéquation entre les termes et la réalité qu'il désigne. Sans cette qualité, le discours, même d'apparence juste, peut se transformer en instrument de falsification.

Comme dans *l'Enseignement de Ptahhotep*, le bon usage de la rhétorique est posé comme un enjeu central ; la différence réside entièrement dans le lieu de la norme : ancrée pour Ptahhotep dans la hiérarchie sociale et le système de la société de cour, elle se veut dans l'*Oasien* séparée de ces rapports d'autorité pour devenir une loi qui unit l'ordre divin et l'équilibre naturel.

D. Rhétorique et écriture

La structure du *Conte de l'Oasien*, qui fait du déploiement de l'éloquence du héros le moteur de l'intrigue, incite à interpréter cette mise en scène de la rhétorique, devenue objet de la fiction, en regard des réflexions sur le discours que nous venons de commenter. Nous avons souligné de quelle manière l'argumentation du paysan se fondait sur une mise à distance du discours de la Maât pour en renvoyer l'image à ceux qui s'en prévalent. De ce point de vue, le dispositif narratif de l'œuvre est soigneusement élaboré pour permettre ce jeu de miroir ; deux facteurs y contribuent : le choix d'un personnage « marginal », n'appartenant pas à la classe dominante [58] et donc pouvant en dresser un portrait « de l'extérieur », et la mise en scène de l'oralité, donc d'un discours séparé de l'écrit qui est le support privilégié du discours normatif de l'élite. Du fait que l'Oasien se réfère constamment aux formules choisies des enseignements et des autobiographies, son discours a des allures orthodoxes et peut pénétrer jusqu'à la sphère royale alors que sa position lui interdit normalement un tel accès. Rensi qualifie le paysan de *nfr mdw n wn-mɜʿ* (B1 106-107), « (un paysan) véritablement éloquent », épithète qui introduit la notion de *mdt nfrt*, « éloquence [59] », évoquée par l'Oasien lui-même [60]. Cette qualification *nfr mdw*, attestée dans les autobiographies [61], renvoie à une éloquence qui rentre donc dans les canons acceptés par l'élite égyptienne et en aucun cas à un discours qui les transgresserait [62]. L'ajout de l'expression

58 Cf. R.B. PARKINSON, « Individual and Society in Middle Kingdom Literature », *in* A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 148-149. Sur la position sociale des orateurs mis en scène dans la littérature du Moyen Empire, voir *ibid.*, p. 142-145.

59 Voir les attestations réunies par S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1990, p. 88-89, nº 157. Cf. aussi l'étude (confuse) de P. KAPLONY, « Die Definition der schönen Literatur im alten Ägypten », *in* J. ASSMANN *et alii*, *Fragen an die altägyptische Literatur*, Wiesbaden, 1977, p. 289-314 ; R.B. PARKINSON, *in* S. QUIRKE (éd.), *Middle Kingdom Studies*, New Malden, 1991, p. 100 ; P. VERNUS, « Langue littéraire et diglossie », *in* A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 558-559. La question sera reprise dans un ouvrage sur l'éloquence en Égypte ancienne que nous préparons actuellement.

60 B1 349-350 cité *infra*.

61 Pour des attestations de l'épithète *nfr mdw* (ou *nfr mdt*) dans les autobiographies, voir au Moyen

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

n wn-mɜʿ « en vérité » introduit une nuance superlative, mais peut se comprendre aussi à un autre niveau qui est celui de la signification même de l'œuvre : l'Oasien est porteur d'une éloquence qui a retrouvé son fondement de vérité, d'un discours « légitime » assuré par la garantie divine, comme il l'affirme lui-même :

n rdj.n=k n=j ḏbɜw n mdt tn nfrt prrt m r(ɜ) n Rʿ ḏs=f
[*Oasien* B1 349-350]
Tu ne me donnes pas de rétribution pour ce discours parfait qui sort de la bouche de Rê lui-même !

L'ambiguïté réside dans le fait que l'éloquence de l'Oasien redéfinit le caractère *nfr*. Pour lui, un discours « bon », « achevé » ne peut être un discours qui reste au niveau des mots sans lien avec la réalité et sans norme. La tirade suivante, dont nous avons déjà commenté la première injonction, pose clairement le débat en impliquant la notion d'écriture :

jr mɜʿt n nb mɜʿt	Accomplis la Maât pour le maître de la Maât,
nty wn mɜʿt nt mɜʿt=f	dont il y a une (réelle) Maât de la Maât.
ʿr, šfdw, gstj Ḏḥwtj	Pinceau, rouleau, palette de Thot !
ḥr.tj r jrt jjt	Garde-toi de mal agir !
nfr nfrt	Le bien est une bonne chose ;
nfr rf jw swt mɜʿt r nḥḥ	sans doute est-ce une bonne chose, mais la justice est éternelle !
ḥɜɜ=s m-ʿ jr s(y) r ḫrt-nṯr	Avec celui qui la pratique, elle descend à la nécropole.
jw qrs.t(w)=f smɜ-tɜ jm=f	Il est inhumé, la terre s'est refermée sur lui,
n sjn.tw rn=f tp tɜ	mais on ne peut oblitérer son nom ici-bas :
{jw=f}jw sḫɜ.tw=f ḥr bw nfr	on l'évoque à propos du bien,
tp-ḥsb pw n mdw-nṯr	car c'est un modèle de parole divine !
jn jwsw pw n gsɜ.n=f	Est-il un trébuchet : il ne saurait pencher !
jn mḫɜt pw n rdj.n=s ḥr gs	Est-il une balance : elle ne saurait se montrer partiale ! [63]

[*Oasien* B1 334-344]

Le raisonnement de l'Oasien semble opposer un « bien » (*nfr*) qui resterait au niveau de l'écrit, représenté par l'équipement du dieu des scribes, et une pratique et un discours de la Maât qui se fondent sur des actes réels [64]. D'une manière paradoxale, la « parole divine » (*mdw-nṯr*), qui désigne habituellement sa fixation hiéroglyphique, trouve sa « norme » (*tp-ḥsb*) dans un

Empire : stèle Caire CG 20254, a, 2 (= H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs. CGC nº 20001-20780*, Le Caire, 1902, I, p. 273) ; au Nouvel Empire : statuette Louvre E 11099, col. 2 (= É. DRIOTON, *MonPiot* 25, 1921-1922, p. 114) ; bâton inscrit Leyde Mus. Inv. Nr. AH 140 = A. HASSAN, *MÄS* 33, 1976, p. 153 et pl. VI (réf. communiquée par E. Rickal) ; à la XXVIe dyn. : autobiographie d'*Jbj* (= K. KUHLMANN, W. SCHENKEL, *Das Grab des Ibi*, *ArchVer* 15, Mayence, 1983, II, pl. 25, col. 15. Sur la qualification *nfr* appliquée aux discours, voir aussi N. SHUPAK, *Where can Wisdom be found ?*, *OBO* 130, Fribourg, Göttingen, 1993, p. 325-326. L'attestation citée par cet auteur pour l'épithète *nfr mdt* dans l'inscription de la statue Caire CG 42230 est très probablement à rejeter. Voir la lecture *nfr jɔmt* par K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, *ÄAT* 8, Wiesbaden, 1985, p. 181, n. 38.

62 Voir la réfutation des thèses de M. FOX, « Ancient Egyptian Rhetoric », *Rhetorica* 1, 1983, p. 17-18, par R.B. PARKINSON, « Literary Form » (voir n. 10), p. 169-170.

63 Traduction d'après P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 60.

64 On pense aux affirmations de certaines inscriptions funéraires de la Première Période intermédiaire condamnant les « fonctions de nécropole » des épitaphes de leurs prédécesseurs, c'est-à-dire leurs prétentions purement verbales à des actions ou des charges qu'ils n'avaient jamais exercées. Voir J.J. CLÈRE, « Les « fonctions de nécropole », une expression désignant les allégations mensongères des autobiographies égyptiennes », étude inédite, Archives Clère (Griffith Institute), *Mss.* 19.03 ; L. COULON, *BIFAO* 97, 1997, p. 113-114, n. (k) et p. 119.

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

comportement effectivement juste (*bw nfr*) et non dans un principe écrit. Le souvenir du bien, cette mémoire verbale, véhicule le « modèle » car il est une parole qui se nourrit d'actes.

La composition de l'œuvre fait écho à ce débat sur l'éloquence, le « beau discours » (*mdt nfrt*), en présentant deux usages parallèles des suppliques de l'Oasien, qui correspondent à deux univers distincts entre lesquels le vizir Rensi joue le rôle de « sas ». Entre le paysan et Rensi, l'éloquence est fondamentalement un instrument « politique ». La parole a un caractère vital, urgent. Face aux contingences du présent, elle actualise le discours de la Maât en l'affrontant au réel. La performance rhétorique devient l'occasion d'une revivification des valeurs de la justice [65]. Entre Rensi et le roi, l'éloquence prend la dimension de jeu de cour [66]. La parole vivante est consignée par écrit, et même si l'on peut parler d'une forme de « canonisation » d'un discours de justice revivifié, le stratagème qui permet l'enregistrement de cette œuvre au détriment de l'orateur rend son statut ambigu [67]. Cette tension qui naît entre la portée des prestations oratoires et le cadre dans lequel elles s'effectuent n'est pas absente d'autres œuvres du Moyen Empire. Dans la *Prophétie de Néferty* ou les *Contes du Papyrus Westcar*, l'image des monarques cherchant avant tout à se distraire par des performances d'orateurs contraste avec la portée prophétique des discours tenus. Mais alors que le roi Snéfrou servait en quelque sorte la gloire future de Néferty en recopiant ses prédictions, la production de l'œuvre écrite se fait, dans le *Conte de l'Oasien*, aux dépens de l'orateur, le dissociant de sa parole : amené devant le roi, le paysan assiste à la récitation de ses propres suppliques, consignées dès lors sous une forme à laquelle il n'a plus accès ; les dédommagements qu'il obtient réparent l'injustice initiale sans que son éloquence ne lui soit en quelque sorte « restituée ». Si l'œuvre laisse planer l'indécision sur la manière dont doit s'interpréter ce *happy end*, l'attitude du roi, qui diffère la justice pour prolonger la démonstration d'éloquence et la consigner par écrit, pourrait évoquer l'utilisation des textes savants telle que l'*Enseignement pour Mérikarê* la préconisait, pour « nourrir » l'éloquence [68] à des fins politiques. Que l'éloquence de l'Oasien soit privée de sa voix et de son contexte la condamnerait alors à subir le sort des enseignements et des formules canoniques dont elle dénonçait l'inanité et le faux-semblant [69].

D'une manière générale, la littérature du Moyen Empire reste attachée à la force de la parole orale, à la performance de l'orateur qui se trouve placée au cœur même de l'œuvre.

65 Ce rôle de la rhétorique comme instrument d'« actualisation » de la justice est parfaitement défini, *mutatis mutandis*, par Aelius Aristide, représentant de la Seconde Sophistique, dans son *Contre Platon : Pour défendre la rhétorique*, 401 : « (...) aujourd'hui encore, la rhétorique assure la cohésion et l'ordonnance des villes habitées depuis longtemps, par une recherche incessante de ce qui s'adapte à leur présent ornement. En effet, comme je l'ai déjà dit, la législation est hors jeu dès que les lois sont faites, et la justice n'est plus impliquée après le vote. Mais elle, telle une sentinelle qui ne dort jamais, elle ne relâche pas la garde : elle était d'abord associée avec ces deux arts et servait de guide et de professeur, désormais elle suit seule les affaires, propose, fait l'ambassadeur, et ne cesse de rendre le présent cohérent. » (trad. B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, 1995, p. 315).

66 Cf. C.J. EYRE, « Why was Egyptian Literature ? », *in Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, Turin, 1993, I, p. 115.

67 R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 175-176.

68 Pour paraphraser la belle expression de *Edfou* IV, 390, 8, où les dieux de l'écriture sont désignés comme les « nourrices de celui qui fait de bons discours » (*mn'w n jr mdwt nfrwt*). Cette image fait partie d'un éloge de l'écriture d'époque ptolémaïque récemment mis en exergue et commenté par Ph. DERCHAIN, « Des usages de l'écriture. Réflexions d'un savant égyptien », *CdE* LXXII/143, 1997, p. 10-15, qui effectue le rapprochement avec *Mérikarê*.

69 De ce point de vue, la problématique n'est pas sans évoquer celle développée par le *Phèdre* de Platon, quand Socrate, en s'appuyant sur le mythe de Theuth (274c-277a), souligne le caractère aliénant de l'écriture, « simulacre » qui prive le discours de sa « sève » et de sa pertinence : « quand une fois pour toutes il a été écrit, chaque discours s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment auprès de ceux dont ce n'est point l'affaire, et il ne sait pas quels sont ceux à qui justement il doit ou non s'adresser. » (*Phèdre* 275d-e ; trad. Léon Robin, éd. Belles Lettres, Paris, 1933, p. 91).

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'importance du genre du « discours » (*mdt*) [70] et la prégnance de l'oralité, même si elle correspond dans la plupart des cas à une fiction d'oralité [71], souligne la volonté des auteurs de se rattacher à une parole vivante. L'exemple de la *Prophétie de Néferty* que nous venons d'évoquer montre l'acte d'écriture en quelque sorte subordonné à la prestation oratoire. Dans le *Conte du Naufragé*, la parole est présentée comme le salut de l'homme [72] mais aussi comme une consolation, une thérapie [73]. Dans le *Dialogue du Désespéré avec son Ba* comme dans les *Lamentations de Khâkheperrêseneb*, la mise en scène d'un dialogue intérieur, même conflictuel ou manqué, fait de l'acte même de parler un facteur de reconstruction de soi et d'authenticité [74]. Dans la seconde de ces œuvres, la tradition scolaire écrite est perçue comme un facteur d'incommunicabilité, et c'est à une parole nouvelle qui s'instaurerait dans le présent qu'aspire l'auteur. Replacé au sein de cette littérature où l'art et les pouvoirs de la parole occupent une si large place, le *Conte du Paysan éloquent* acquiert une position centrale tant l'auteur a su y déployer toutes les problématiques liées au discours sans en éluder les ambiguïtés. La rhétorique y apparaît finalement comme l'instrument d'une régulation, d'une remise en ordre du discours de la Maât, quand elle s'incarne dans une parole dénuée de tout masque d'autorité humaine ou de volonté de domination.

La rhétorique au Nouvel Empire : un art du mensonge ?

A. Mensonge et rhétorique à travers les textes autobiographiques et didactiques

Pour mieux cerner l'évolution de l'image littéraire de la rhétorique entre le Moyen et le Nouvel Empire, il nous faut d'abord dessiner à grands traits certaines mutations [75] qui affectent la société et les catégories de pensée égyptiennes dans le domaine du discours.

Mensonge humain et vérité divine

L'idéal de l'homme silencieux, élaboré dans les sagesses du Moyen Empire pour répondre à l'exigence de contrôle des affects qu'impose la société de cour, connaît au Nouvel Empire une évolution marquée par la rupture entre la sphère du divin et celle de l'humain. Le modèle du *gr* (*mꜣʿ*) implique désormais que l'individu s'en remette « aux mains de dieu » et se méfie

70 Voir G. Posener, « Les richesses inconnues de la littérature égyptienne », *RdE* 6, 1951, p. 46-47 ; P. Kaplony, « Das Büchlein Kemit », *in* E. Kiessling, H.-A. Rupprecht (éd.), *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*, *MBPF* 66, Munich, 1974, p. 196, n. 24 ; R.B. Parkinson, « Types of Literature in the Middle Kingdom », *in* A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 304-305.

71 Voir notamment, à propos du *Naufragé*, J. Baines, « Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor », *JEA* 76, 1990, p. 58.

72 « La parole d'un homme peut le sauver » (*Naufragé*, 17-18).

73 « Qu'il est joyeux, celui qui raconte ce qu'il a enduré après avoir passé une pénible épreuve ! » (*Naufragé*, 124).

74 Cf. O. Renaud, *Le Dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire*, *CSEG* 1, Genève, 1991, p. 52 ; J. Assmann, « A Dialogue between Self and Soul : Papyrus Berlin 3024 » (voir n. 54), p. 400 : « It is a text that processes extreme experiences of isolation and provides a kind of relief in being read aloud to a person. »

75 Pour des analyses générales de ces transformations, voir récemment P. Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *BSEG* 19, 1995, p. 69-95 ; J. Assmann, *Ägypten. Eine Sinngeschichte*, p. 259-277.

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

fondamentalement du discours, lieu de péché [76]. Cette nouvelle conception des rapports de la parole individuelle à la divinité correspond à une mutation sociale profonde. De nombreux textes du Nouvel Empire révèlent un discrédit envers les formes de communication et de justice de la société humaine et marquent le privilège accordé à la communication directe avec le divin [77]. Cette mutation qui implique qu'il n'y ait plus dans les institutions humaines de « discours de vérité » se perçoit à la fois dans le développement de la « piété personnelle » comme dans le recours à la procédure oraculaire dans les domaines de la politique et de la justice. Le discrédit des institutions judiciaires conforte la séparation entre la Maât et les possibilités mêmes d'expression dans la société. Dans les prières relevant de la piété personnelle apparaît la désignation « juste qui n'a pas de bouche » (*mɜʿty jwty r(ɔ)=f*) [78] par laquelle celui qui s'adresse au dieu veut signifier que son bon droit n'a nullement voix au chapitre dans la vie sociale.

Dans les inscriptions royales, certaines « protestations de véracité » reflètent aussi cette perte de confiance dans l'établissement d'un contrat de véridiction d'un individu avec les hommes. Ainsi, dans le texte des *Annales*, les propos suivants sont prêtés à Thoutmosis III :

n ḏd=j ʿbʿ r swḥ n jrt.n=j
r ḏd jr.n=j ḫn jwty jr sw ḥm=j
nn jr.n=j n rmṯ ḏd=tw ʿbʿ r=s
jr.n=j nn n jt=j [nb nṯrw]
[n ḫm.n=f pɜ] ḏd ḫn nty n jr.tw=f
r-ntt sw rḫ pt rḫ tɜ
mɜ=f tɜ r-ḏr=f n wnwt
ʿnḫ n=j mry w(j) Rʿ ḥs w(j) jt=j Jmn
ḫwn fnd=j m ʿnḫ wɜs
jw jr.n=j nn [r mɜʿt]
[*Urk.* IV, 751, 7- 752, 4]
Je n'ai pas prononcé de propos vantards pour me targuer de ce que j'ai réalisé,
à savoir que j'aurais avancé une affirmation sans que Ma Majesté l'ait réalisée.
Ce n'est pas pour les hommes que j'ai agi : on en parlera comme de la vantardise.
J'ai fait cela pour mon père, le maître des dieux.
[Le] fait d'avancer une affirmation qui n'a pas eu de réalité [ne peut lui échapper],
car il connaît le ciel, il connaît la terre,
il peut voir la terre tout entière en un instant.
Aussi vrai que Rê vit pour moi et m'aime, que mon père Amon me favorise, que mon nez respire la vie et la puissance, j'ai accompli cela [en vérité].

Si ce discours participe d'une rhétorique de persuasion qui s'assimile largement à une prétérition, par laquelle le locuteur feint de ne pas s'adresser aux hommes pour mieux

76 Sur cette évolution du type du silencieux, voir la note très documentée de J. ASSMANN, « Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit », *in* E. HORNUNG, O. KEEL (éd.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, *OBO* 28, Fribourg, Göttingen, 1979, p. 23-24, n. 33.
77 Cf. P. VERNUS, *op. cit.*
78 P. VERNUS, « Amon *pɜ-ʿḏr* » : de la piété « populaire » à la spéculation théologique », *in* J. VERCOUTTER (éd.), *Hommages Sauneron*, *BdE* 81, 1979, I, p. 471, n. 11 ; J. ASSMANN, « Reden und Schweigen », *LÄ* V, 1983, col. 201, n. 79.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

les convaincre, il est clair que s'affirme néanmoins la volonté de placer la garantie du discours non pas sur le plan humain, par le jeu des preuves et des témoins, mais sur le plan divin, par la sanction de l'omniscience divine [79].

Si la vérité est désormais l'apanage du divin, le discours des hommes apparaît inéluctablement menacé par le mensonge. Cette thématique n'est certes pas nouvelle dans les textes sapientiaux ou autobiographiques, mais son importance et ses champs d'application s'accroissent de manière significative. Dans l'anthropologie qui se dégage des enseignements du Nouvel Empire, la fausseté semble ancrée au fond de l'individu, et c'est au prix d'un sévère contrôle de la conscience qu'elle peut être refoulée [80]. On assiste à une radicalisation de la séparation de la conscience et du discours, au point que l'individu puisse être porteur de mensonge sans en être lui-même responsable par sa conscience. Cela se traduit par l'apparition d'une distinction entre le mensonge « conscient » (*m rḫ*) et le mensonge involontaire dans les textes ramessides [81], ou par une analyse des dérèglements du langage en cas d'ébriété [82].

L'importance qu'acquiert cette problématique de la distorsion du langage au Nouvel Empire se révèle aussi particulièrement à travers l'usage, dans les inscriptions, d'expressions pour la plupart nouvelles, qui se substituent au simple mot *grg* « mensonge » et participent d'un certain affinement du lexique employé : *jwms* [83], *mdt bn-sw, ʿḏꜣ* [84], etc. La « duplicité » trouve des caractérisations spécifiques, par exemple à travers la formule *jrj ns.wy*, lit. « user de deux langues », c'est-à-dire « user d'un double langage ». E. Dévaud a, le premier, dégagé le sens de cette expression qui se retrouve en copte [85] , en la rapprochant du mot grec δίγλωσσος et du mot latin *bilinguis*, termes qui peuvent avoir exactement la même acception. L'expression égyptienne est attestée sur une statue de la XVIIIe dynastie appartenant à un dénommé *Wsy* :

gr mꜣʿ nfr ḥjt mty jqr nb qd

Le véritablement silencieux, au bon caractère, sincère, compétent, qui a de l'éducation,

nb [86] *r(ꜣ) wʿt(j) tm jr ns.wy*

qui n'a qu'une seule parole, qui n'use pas d'un double langage.

[Boston, MFA 09.525, g., col. 4-5] [87]

79 Voir de même les protestations de véracité d'Hatschepsout sur l'obélisque de Karnak (*Urk.* IV, 367,11 - 368,7) ou sur la Chapelle rouge (P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, Le Caire, 1977, XI, § 180 et p. 138), qui jouent sur deux registres d'argumentation : la preuve par l'évidence accessible à tous les destinataires du discours et une référence à la caution de la divinité qui implique un rapport personnel et, par définition, inaccessible aux autres.

80 Voir par ex. *Ani* B 18, 5-6 : « Garde-toi de la fausseté (*sp sʿḏꜣ*) et de discours sans fondement (*mdt bn-sw*). Refoule le faux (*ʿḏꜣ*) dans ton for intérieur (lit. à l'intérieur du ventre) ». Cf. J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani*, *OBO* 141, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 99.

81 Voir par ex. cet extrait d'une inscription de la tombe de *Nḫt-Jmn* (TT 341), datant du règne de Ramsès II (*KRI* III, 363, 11) : « Je suis (quelqu'un) de juste et précis. Je n'ai jamais dit de mensonge consciemment (*n ḏd[ꜣ]j grg m rḫ*), (ma) bouche étant exempte de mal. » L'expression *n ḏdꜣj grg m rḫ* intervient aussi fréquemment dans une séquence stéréotypée qui évoque la scène du jugement des morts (cf. C. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, *MÄS* 35, Münich, Berlin, 1976, p. 109 et n. 419). Voir une liste des attestations de cette formule dans M. LICHTHEIM, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies, OBO* 120, Fribourg, Göttingen, 1992, p. 135. Ajouter *KRI* VI, 420, 2-3.

82 *Ani* B 17, 6-7 : « Ne te laisse pas aller à boire de la bière. Le discours mauvais qui sort de ta bouche (*smj sn-nw pr m r(ꜣ)ꜥk*), sans que tu sois conscient de le dire (*nn rḫꜥk ḏdꜥs*), n'est pas décent. ». Cf. J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani*, p. 95.

83 Le terme est déjà attesté au Moyen Empire, mais beaucoup plus fréquemment au Nouvel Empire. Cf. par ex. B.G. OCKINGA, Y. AL-MASRI, *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh* I, Sydney, 1988, pl. 26-27, col. 47-48 et p. 41, n. 180 (avec réf.).

84 Voir *supra* n. 80 ; pour *(s)ʿḏꜣ*, voir aussi N. SHUPAK, *Where can Wisdom be found ?* (voir n. 61), p. 93-94.

85 E. DÉVAUD, « Remarques philologiques », *Kêmi* 1, 1928, p. 30 ; ajouter les références données par W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 144b (pour ⲙⲛⲧⲗⲗⲁⲥ-ⲥⲛⲁⲩ, *double-tonguedness* et ⲣ ⲗⲗⲥ ⲥⲛⲁⲩ, *be double-tongued*) ; voir aussi S. SAUNERON, *BIFAO* 60, 1960, p. 40, n. 1 ; W.A. WARD, *JNES* 37, 1978, p. 27, n. 28 ; D. MEEKS, *AnLex* 78.2218.

86 Sur la lecture *nb* (plutôt que *jr* donnée par E. Dévaud), voir K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien* (voir n. 61), p. 202, n. 22 (où il faut corriger « Montet » en « Dévaud ») ; H.-W. FISCHER-ELFERT, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, *ÄgAbh* 60, Wiesbaden, 1999, p. 139-140, n. g.

87 PM I[2]/2, 606 ; publ. : W.M.Fl. PETRIE, *Qurneh*, *ERA & , p. BSAE* 16, Londres, 1909, pl. XXXII.

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

On peut mettre en regard un passage du texte démotique de l'*Enseignement d'Ankhsheshonqy* qui utilise une formule proche :

m-jr djt ḫpr n=k ḫrw 2 — Ne fais pas en sorte d'avoir un double langage [89].
r-ḏdy mdt mɜʿt n rmṯ nb — Dis la vérité à tout le monde,
my šbn=s r(ɔ)=k — fais qu'elle imprègne ta parole.
[*Ankhsheshonqy* 13, 14-15] [88]

On constate que, dans le lexique égyptien, plusieurs expressions traduisent l'idée d'hypocrisie par la dualité, et que, précisément, cette notion d'hypocrisie se fait jour avec insistance dans les inscriptions du Nouvel Empire. Ainsi, le fait d'avoir « deux visages », qui est dans l'inscription du groupe statuaire d'*Jmn-m-jnt* et de son épouse (fin XVIIIe dyn.), l'objet d'une dénégation associée à des expressions de la sincérité :

mɜʿ jb tm jr ḫr.wy — (Je suis) quelqu'un au cœur juste,
qui ne présente pas un double visage [92],
mty ns ʿqɜ ṯsw [90] — à la langue sincère, aux sentences droites.
[Caire RT 8/6/24/10, col. 12] [91]

Les ambivalences de la rhétorique

Les soupçons qui pèsent sur toute parole humaine ne peuvent que se reporter *a fortiori* sur l'art du discours et ses manifestations sociales. À elles seules les protestations de véracité nous indiquent par leur ampleur et leur fréquence que la persuasion que suscitaient chez les Égyptiens les discours contenus sur les inscriptions royales ou privées n'allait pas de soi [93]. L'image négative d'une certaine rhétorique monumentale se laisse déceler par exemple à travers cet extrait de l'autobiographie de *Jn-jt=f* :

qdw=j pw nɜ mtr.n=j — C'est ma conduite ce dont j'ai témoigné
n js ʿbʿ jm — sans qu'il y ait là de vantardise.
bjɜt=j pw nɜ m wn-mɜʿ — C'est mon caractère que cela en vérité
n wnt jwms jm — sans qu'il y ait là matière à redire.
nn grt stwt mdt pw nt swhɜ n=j m grg — Et il ne s'agit pas là de maquillage rhétorique
pour me vanter mensongèrement [94].
jwn=j js pw wnt jr=j — C'est ma complexion naturelle, ce que j'avais l'habitude de faire [95].
[*Urk.* IV, 973, 8-14]

88 Édition : S.R.K. Glanville, *Catalogue of the Demotic Papyri in the-, n. g. British Museum* II. *The Instructions of ᶜOnchsheshonqy (British Museum Papyrus 10508)*, Londres, 1955.

89 Sur l'acception « langage, parole » du mot *ḫrw*, voir E. Dévaud, *Études d'étymologie copte*, Fribourg, 1923, p. 37, à propos de l'expression démotique *ḫrw ʿɔ*, « langage orgueilleux » (= copte (S) ϩⲣⲟⲩⲟ). H.J. Thyssen rend le passage par : « Sprich nicht mit zwei Zungen » (*Die Lehre des Anchscheshonqi, PTA* 32, Bonn, 1984, p. 26).

90 La suite du passage se lit *wp r(ɔ)=f n mr-ḥmwt Jmn-m-Jnt* ce qui fait peu de sens et laisse supposer une corruption du texte.

91 PM III²/2, 553. Inédit (voir J. Berlandini-Grenier, *BIFAO* 76, 1976, p. 310, n. 6). Texte donné dans la fiche *Wb* <333> (Kairo Nr. 138). Cf. *Wb Beleg.* III, 126, 20.

92 Sur cette expression, voir *Wb* III, 126, 20 ; K. Jansen-Winkeln, *Ägyptische Biographien* (voir n. 61), p. 202, n. 22.

93 Cf. G. Posener, *De la divinité du pharaon*, *Cahiers de la Société asiatique* XV, Paris, 1960, p. 13-14.

94 Sur ce passage, voir P. Vernus, *LingAeg* 4, 1994, p. 344, ex. (58).

95 A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1957³, § 474,3.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'expression *stwt mdt*, que nous avons rendue par « maquillage rhétorique », doit se comprendre littéralement comme une « imitation en discours ». Le verbe *stwt* signifie « rendre semblable [96] », et, dans le domaine du discours, « raconter, vanter [97] » ; il serait attesté dans ce sens dès les *Textes des Sarcophages* mais le passage ne permet pas d'en préciser le sens [98]. Dans l'inscription dédicatoire de Ramsès II à Abydos, où il est question des courtisans racontant les exploits du roi, le sens de *stwt* est connoté positivement :

ḏd=sn smj mj jrt.n=f	Ils rapportèrent [99] selon ce qu'il avait fait.
stwt=sn pḥty=f mj ḫpr	Ils relatèrent sa puissance comme elle se manifestait.
mdwt nb pr m r(ꜣ)=sn jrrwt nb tꜣwy m mꜣʿt	Toutes les paroles qui sortaient de leurs bouches, c'était ce qu'accomplissait le maître des Deux Pays en vérité.

[K*RI* II, 326, 9-10]

Dans ce passage, le verbe *stwt* est un synonyme de *smj* et signifie « relater », « raconter fidèlement ». Dans l'autobiographie d'*Jn-jt=f*, la connotation est nettement péjorative, et l'idée sous-jacente serait celle de « donner le change », « fabriquer une apparence [100] ». De fait, on peut rapprocher *stwt mdt* de l'expression *stwt ḥr*, « faux-semblant, hypocrisie [101] », qui apparaît notamment dans le texte d'une stèle datant de la Troisième Période intermédiaire :

n mdw.n=j m stw(t)-ḥr	Je n'ai pas parlé en hypocrite,
jw mr(wt) 2 m jb(=j)	alors qu'il y avait deux désirs [103] dans mon cœur.

[Berlin 22461, l. 13] [102]

Au vu de cet extrait, on peut donc comprendre l'expression *stwt mdt* comme une « hypocrisie du discours », ce qui convient bien aux termes employés ensuite : *swh m grg* « se vanter mensongèrement » [104]. À ce faux-semblant s'oppose la dénomination *jwn* qui renvoie à une idée de naturel et d'authentique [105]. Nous avons donc ici une caractérisation négative du discours et de la rhétorique qui s'opposerait au témoignage (*mtr*) véridique. De manière générale, l'emploi de ces expressions est révélateur de la prise de conscience que le discours est fondamentalement une imitation du réel. Le but du locuteur est évidemment d'amener

96 *Wb* IV, 335, 1-10 ; J. Baines, *JEA* 72, 1986, p. 43, n. (p).

97 *Wb* IV, 335, 12-13 ; D. Meeks, *AnLex* 78.3927 ; 79.2838.

98 *CT* VI, 390c ; D. Meeks, *AnLex* 78.3927.

99 Pour *ḏd smj* « faire rapport », voir D. Meeks, *AnLex* 79.3681.

100 H.-W. Fischer-Elfert, *Die Lehre eines Mannes* (voir n. 86), p. 125-126, n. g (avec d'autres attestations). L'ambivalence du terme *stwt* rappelle celle du verbe *ʿbʿ* « vanter », qui peut lui aussi s'entendre positivement ou péjorativement (cf. L. Coulon, *BIFAO* 97, 1997, p. 115-116, n. (t)). On peut songer aussi au terme grec κόσμος et à ses dérivés qui, appliqués à la rhétorique, peuvent osciller entre les notions d'ordre, d'ornement et de maquillage. Pour cette dernière nuance péjorative, voir par exemple la charge de l'écrivain copte Chenoute contre les rhéteurs grecs « s'évertuant à maquiller les discours mauvais » (ⲉⲩⲥⲡⲟⲩⲇⲁⲍⲉ ⲉⲕⲟⲥⲙⲉⲓ ⲛⲛϣⲁⲇⲉ ⲉⲧϩⲟⲟⲩ). Cf. G. Roquet, « Chenoute critique d'une étymologie du Cratyle : DAIMŌNION », *ZÄS* 115, 1988, p. 154-156. Notons également la parenté lexicale et conceptuelle en égyptien entre « écriture » et « maquillage ». Cf. G. Posener, *RdE* 21, 1969, p. 150-151 ; J. Yoyotte, *RdE* 29, 1977, p. 227-228.

101 P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Leuven, 1997, p. 959 (avec réf.).

102 Cf. K. Jansen-Winkeln, « Neue Biographische Texte der 22./23. Dynastie », *SAK* 22, 1995, p. 180 et pl. 9 ; p. 185, n. 35-36. Je remercie Y. Volokhine qui a attiré mon attention sur ce monument.

103 . G. Vittmann suggère une autre hypothèse de lecture : *mjt 2,* « deux voies » [*Altägyptische Wegmetaphorik*, *BeitrÄg* 15, Vienne, 1999, p. 29, 3A.2 (b)].

104 Cf. l'expression *ʿbʿ m grg* sur laquelle voir L. Coulon, « Véracité et rhétorique », *BIFAO* 97, 1997, p. 115, n. (t).

105 Sur le mot *jwn* dans les textes biographico-didactiques, voir F. Lacombe-Unal, *Enseignants et enseignés à travers la littérature didactique égyptienne jusqu'à la fin du Nouvel Empire : le dialogue d'Ani*, Thèse de doctorat, Paris IV, 1997, p. 70-77.

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

le récepteur à croire que ce portrait est fidèle, et cette volonté est explicite dans les protestations de véracité dans lesquelles il affirme que les futurs lecteurs de l'inscription s'exclameront : *twt.wy n=f/n=s*, « comme cela lui est fidèle [106] ! ». Cette expression est déjà attestée dans un texte didactique du Moyen Empire où elle sanctionne la sincérité d'un individu. Son usage s'apparente à celui d'une formule proverbiale :

twt.wy n(=f) pw ḏdw r jr m sḫr[w=f]

[*Sisobek* Bi 10]

C'est : « que cela lui ressemble ! » que l'on dit à propos de celui qui agit selon [ses] projets [107].

Au Nouvel Empire, elle est convoquée dans les inscriptions pour garantir le rapport qui unit non pas les actions d'un individu à ses convictions ou à ses décisions, mais son discours autobiographique à la réalité. Le public est censé juger du lien d'authenticité entre le texte et l'histoire. Évidemment, la mort du locuteur et l'éloignement progressif du passé rendent cette vérification très vite impossible au point que seul le discours reste preuve. Implicitement, la rhétorique du discours autobiographique est supposée être une entreprise de fidélité au réel, mais elle se substitue aussi à ce réel et peut l'enjoliver. À travers l'ambiguïté des mots *twt* / *stwt*, on perçoit que les rhétoriciens du Nouvel Empire ressentaient d'une manière très aiguë ce double tranchant du discours autobiographique. L'adage cité dans l'autobiographie de *Nfr-sḫrw*, « chaque homme se vante de sa personne dans ses propres écrits [108] », implique une conception de l'inscription funéraire comme inéluctablement fallacieuse. La rhétorique de la véracité peut certes faire appel pour convaincre à des preuves, des témoins, des serments, la persuasion du lecteur reste néanmoins à très court terme enchaînée au pouvoir de la parole, seul témoin d'elle-même.

C'est une des raisons pour lesquelles au Nouvel Empire, l'œuvre littéraire peut devenir en elle-même le substitut du monument funéraire voué à l'oubli et à l'inanité ; si tout témoignage est voué par la marche du temps au statut de « fiction », de sorte qu'« on ne peut y discerner la vérité du mensonge [109] », l'art rhétorique, lui, échappe à cette fuite du temps ; le texte sans cesse recopié et récité devient par sa valeur intrinsèque le support de la mémoire de l'auteur [110]. La puissance de la rhétorique, la magie des « formules » sont à elles seules une preuve de valeur évidente, immédiatement appréciable. Comme le dira Quintilien, *philosophia enim simulari potest, eloquentia non potest* [111]. L'art du discours peut justifier en lui-même le sens et la raison d'être du texte. Les œuvres (hymnes, lettres) que l'on qualifie habituellement de « modèles » ou de « fictives [112] » sont révélatrices, par leur contenu comme par leur masse, de cette auto-référentialité du discours littéraire qui définit ses propres valeurs à l'aune de la rhétorique.

106 Cf. J.W. BARNS, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford, 1956, p. 5 ; J. ASSMANN, *LÄ* IV, 1982, col. 967 et n. 58.

107 Cf. J.W. BARNS, *loc. cit.*

108 J. OSING, *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan*, *ArchVer* 88, Mayence, 1992, pl. 35, col. 15-16 et p. 47.

109 C'est la réflexion de l'un des princes-orateurs des *Contes du Papyrus Westcar* au sujet de récits concernant d'antiques magiciens (*Westcar* 6, 23-24 = A.M. BLACKMAN, *The Story of the King Kheops and the Magicians*, ed. by W.V. DAVIES, Reading, 1988, p. 8). Cf. R.B. PARKINSON, « Teachings, Discourses and Tales » (voir n. 9), p. 97-99 ; *id.*, « *Khakheperreseneb* and Traditional Belles Lettres » (voir n. 39), p. 650.

110 Voir le texte de « l'éloge des écrivains anciens » du papyrus Chester Beatty IV (voir *supra* n. 8).

111 « La philosophie peut se contrefaire, pas l'éloquence » (*Institution oratoire*, XII, 3, 12). Voir là encore le commentaire de B. CASSIN, *L'effet sophistique*, Paris, 1995, p. 435-437.

112 Voir le corpus des *miscellanées* édité par A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAe* 7,

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

B. Le Conte de Vérité et Mensonge : l'allégorie de la rhétorique

Dans l'optique que nous nous sommes fixée, nous allons étudier la manière dont les notions de vérité et de mensonge interviennent dans certaines œuvres littéraires où la rhétorique joue un rôle central. Un texte s'impose à l'évidence pour aborder cette problématique : le *Conte de Vérité et Mensonge* [113], qui est connu par le papyrus Chester Beatty II (BM 10682), malheureusement très lacunaire, daté par la paléographie de la XIXe dynastie. L'œuvre se présente comme un récit rédigé dans le style caractéristique des œuvres narratives de l'âge ramesside [114]. Sa particularité est de présenter des personnages principaux allégoriques, à savoir Vérité et Mensonge. La trame narrative peut être reconstituée de la manière suivante : Mensonge obtient devant le tribunal le châtiment de son frère aîné Vérité, en arguant de la disparition d'un couteau exceptionnel. Vérité a les yeux crevés, mais échappe à la mort par la négligence des serviteurs de Mensonge. Recueilli par une dame, celle-ci tombe enceinte de lui, ce qui ne l'empêche pas d'en faire son portier. Elle donne naissance à un enfant aux grandes qualités qui, apprenant les infortunes de son père, décide de le venger. Il tend un piège à Mensonge en le conduisant à s'emparer d'un taureau après l'avoir confié à son pâtre. Alors le héros réclame son taureau en disant :

jst wnw kꜣ mj ʿꜣ pꜣy=j kꜣ jnk	Y a-t-il un taureau de la taille de mon taureau à moi ?
jr wnn=f ʿḥʿ m Pꜣ-jw-Jmn	S'il se tenait dans l'Ile d'Amon,
jw tꜣ bl n sdt=f wꜣḥ.tj <ḫr> Pꜣ-ṯwfy	le bout de sa queue reposerait sur *Pꜣ-ṯwfy*,
jw pꜣy=f wʿ dbw ḫr pꜣ ḏw n Jmntt	une de ses cornes étant sur la montagne de l'Occident,
jw pꜣy=f ky ḫr pꜣ ḏw Jꜣbtt	l'autre sur la montagne de l'Orient,
jw jtrw ʿꜣ tꜣy=f st sḏr	le cours du Nil lui servirait de litière !
jw.tw ms n=f 60 bḫs m mnt	Et soixante veaux lui naissent chaque jour !

[*Vérité et Mensonge*, 9,1-9,5]

N'obtenant pas satisfaction, le fils de Vérité traîne Mensonge devant le tribunal de l'Ennéade où celle-ci entend la description du taureau. Voici le débat :

wn.jn<=sn> ḫr ḏd n pꜣ ʿḏd ʿḏꜣy [pꜣ ḏd=k]	Alors ils dirent à l'adolescent : « Ce que tu as dit est faux.
bwpwy={t}n ptr kꜣ mj ʿꜣ pꜣ ḏd=k	Nous n'avons jamais vu de taureau aussi grand que tu le dis. »
wn.[j]n pꜣ ʿḏd ḫr [ḏd n tꜣ psḏt]	Alors l'adolescent dit à l'Ennéade :
jst wnw ḥmt mj ʿꜣ pꜣ j.ḏd=tn	« Y a-t-il un poignard aussi grand que vous le disiez,

Bruxelles, 1937, et traduit par R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954 ; voir aussi S. DONADONI, « L'epistolografia ramesside e la cultura letteraria neoegiziana », *La parola del Passato* 41, 1955, p. 81-96.

113 Texte publié par A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, *BiAe* 1, Bruxelles, 1932, p. 30-36 ; *id.*, *HPBM* III, Londres, 1935, I, p. 2-6 ; II, pl. 1-4. Bibliographie dans M. BELLION, *Catalogue des manuscrits*, p. 354. Parmi les traductions et commentaires, on retiendra A.H. GARDINER, *op. cit.*, p. 3-6 ; G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 159-168 ; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* II, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, p. 211-214 ; P. VERNUS, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris, 1992, p. 141-144 ; P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 111-116 ; B. MATHIEU, « Vérité et Mensonge », *Égypte. Afrique et Orient* 11, 1998, p. 27-36.

114 Cf. J. ASSMANN, « Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte », *in id., Stein und Zeit*, Munich, 1991 [1985], p. 310.

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

jw pɜ ḏw n Jl jmˁf m ḥmt	dont la montagne de El lui tiendrait lieu de lame,
[jw nɜ...] Gbtyw jmˁf m šɜtj	les arbres de Coptos lui tiendraient lieu de manche,
[j]w ḫr pɜ nṯr jmˁf mɜyt	la tombe du dieu lui tiendrait lieu de fourreau,
jw nɜ mnmn Kl jmˁf m jstn	les troupeaux de Kel lui tiendraient lieu de ceinture. »
wn.jn<ˁf> ḫr ḏd n tɜ psḏt : wpw Mɜˁt ḥnˁ Grg	Alors il dit à l'Ennéade : « Jugez entre Vérité et Mensonge.
jnk pɜyˁf šrj	(car) je suis son fils.
j.jrˁj jyt r ˁn nˁf wšbt	Si je suis venu ici, c'est pour que justice lui soit rendue. [115] »

[*Vérité et Mensonge* 10, 1-6]

Le récit se termine par un serment prononcé par Mensonge [116]. Ayant juré que l'on ne retrouverait pas Vérité vivant, il est mis en défaut par l'introduction de celui-ci devant le tribunal et est châtié.

Les personnages sont des allégories ; ce procédé littéraire est connu dans les textes égyptiens par plusieurs sources [117] et des allégories de Mensonge et Vérité se trouvent déjà mises en scène dans un passage de l'*Oasien* [118]. Le motif du conte lui-même est un motif traditionnel, dont les commentateurs ont retrouvé des parallèles dans nombre de civilisations [119], et, dans le contexte égyptien, l'arrière-plan du mythe osirien est évident. Précisément, l'intérêt du texte réside dans la mise en scène des personnages devant le tribunal et dans la manière dont le fils de Vérité rend justice à son père. Ainsi, ce qui ne manque pas de frapper, c'est le fait que les notions de vérité et de mensonge, incarnées par les personnages, sont totalement dissociées de l'instance du jugement, l'Ennéade, qui en principe doit juger le vrai et le faux. De fait, c'est ici uniquement la rhétorique de Mensonge qui persuade le tribunal de faire condamner Vérité, et, en sens inverse, le retournement de l'argument de celui-ci par le fils de Vérité qui conduit à une révision du procès. Il n'y a pas devant le tribunal de vérité qui prévale *a priori* sur le mensonge : la supériorité de l'une sur l'autre s'avère uniquement une affaire d'habileté rhétorique.

Il y a donc parodie d'une justice qui ne tient qu'à des discours sans autre critère moral. La distinction *ˁḏɜ / mɜˁt*, qui implique le jugement d'un discours comme valide, ne recouvre absolument pas la distinction *grg / mɜˁt*, qui, elle, prend en compte les conduites morales. De fait, la victoire de Vérité et de son fils à la fin du texte s'impose dans une logique qui n'est pas précisément une logique de justice : Mensonge est condamné par sa parole même, parce qu'il a juré (de bonne foi d'ailleurs) que Vérité était mort, en s'infligeant un châtiment au cas où il serait désavoué. C'est ce serment qui permet au fils de Vérité d'avoir raison de lui et de fait, Mensonge n'est pas condamné pour sa nature même mais par sa propre parole.

L'auteur du conte se plaît à mettre en scène une rhétorique qui est en dernière instance ce qui régit le monde et fait plier les tribunaux. Les descriptions hyperboliques du couteau

115 Trad. d'après P. VERNUS, *Chants d'amour*, p. 143-144.

116 Sur ce passage, voir A. THÉODORIDÈS, « Le serment terminal de « Vérité-Mensonge » (P. Chester Beatty II, 11, 1-3) », *RdE* 21, 1969, p. 85-105.

117 Sur l'allégorie en Égypte ancienne, voir J.Gw. GRIFFITHS, « Allegory in Greece and Egypt », *JEA* 53, 1967, p. 79-102 ; W. GUGLIELMI, *LÄ* IV, 1982, *s.v.* Personifikation, col. 979 et n. 31.

118 G. LEFEBVRE, « Un conte égyptien : Vérité et Mensonge », *RdE* 4, 1940, p. 16, n. 3.

119 M. PIEPER, « Das Märchen von Wahrheit und Lüge und seine Stellung unter den ägyptischen Märchen », *ZÄS* 70, 1934, p. 92-96.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

ou du taureau, qui associent notamment chacun de leurs éléments constitutifs à des parties de l'univers en procédant par paires antithétiques [120], sont des « morceaux de bravoure » qui illustrent l'ambiguïté même de la rhétorique : au service du mensonge dans un cas, elle sert la vérité dans l'autre. Ce type de descriptions constitue d'ailleurs un *topos* de l'art du discours au Nouvel Empire, auquel W. Guglielmi a consacré une étude [121]. En voici deux exemples tirés de textes ramessides. Le premier est un extrait d'un texte satirique conservé sur l'ostracon Gardiner 25 :

pȝ ʿȝ m-dj=j	Ô toi qui es plus grand que moi,
pȝ sȝq ḥȝty=k mtw=k ḏd jnk rmṯ	toi qui rassembles ton courage pour prétendre : « Je suis un homme ! »,
ḥȝty=k m mnw n mḥ 30	ton esprit est un monument de trente coudées,
ʿwt=k (m-)mjtt wl	(mais) ton corps est celui d'un oisillon [122].
[oGardiner 25 vº 1-3]	

Le second exemple est tiré du papyrus Lansing [123] qui appartient au genre des *miscellanées*. Dans une invective adressée à un scribe paresseux [124], on trouve la tirade suivante :

krj šrj ʿȝ.wsj jb=k	Jeune recrue [125], comme ton esprit est hautain !
bw sḏm=k jw=j (ḥr) mdt	Tu n'écoutes pas lorsque je parle.
dns jb=k r mnw ʿȝ	Ton esprit est plus pesant qu'un grand monument
n mḥ 100 *m ḫy wmt* 10	de cent coudées de haut et de dix de large,
jw=f grḫ r r-ʿ ȝtp=f	qui repose en attente d'être chargé.
[pLansing 2, 3-4]	

Ces emplois de l'hyperbole dérivent d'une rhétorique de la description qui devient au Nouvel Empire un art à part entière. La comparaison des deux extraits montre que le procédé offre dans les deux cas une réponse ironique à une manifestation d'orgueil. À la prétention d'un vantard s'oppose une surenchère rhétorique qui l'enfle jusqu'à l'absurde pour mieux la faire éclater. La même logique de la surenchère préside à l'argumentation du fils de Vérité, qui emprunte les armes de son adversaire pour mieux le confondre. Mais cet affrontement de rhéteurs révèle en dernière instance que le jugement des hommes face à un discours ne tient qu'à une fragile limite entre la séduction et la défiance.

120 Pour des exemples de ce *topos* descriptif au sein de la littérature égyptienne dans d'autres contextes, voir W.M. BRASHEAR, *Magica Varia*, *PapBrux* 25, Bruxelles, 1991, p. 28-33 ; par ailleurs, P.C. Smither a noté la présence d'une description hyperbolique d'un taureau avec un même contexte d'argumentation par l'absurde dans une anecdote rapportée par Plutarque dans sa *Vie de Lycurgue* (« The Tall Story of the Bull », *JEA* 27, 1941, p. 158-159).

121 Cf. W. GUGLIELMI, « Das Ostrakon Gardiner 25 Verso und seine hyperbolischen Vergleiche », *ZÄS* 112, 1985, p. 140.

122 Sur ce texte, voir G. POSENER, « L'expression *bjȝ.t ʿȝ.t* « mauvais caractère » », *RdE* 16, 1964, p. 40-41 ; W. GUGLIELMI, *op. cit.* , p. 139-143 ; S. BICKEL, B. MATHIEU, « L'écrivain Amennakht et son enseignement », *BIFAO* 93, 1993, p. 40-41.

123 Bibliographie dans M. BELLION, *Catalogue des manuscrits*, p. 172-173.

124 A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAe* 7, Bruxelles, 1937, p. 101-102 ; R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 377-381 ; W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 141-142.

125 Sur le terme *kr-šrj* et sa connotation péjorative, voir dernièrement J.K. WINNICKI, « Zur Bedeutung der Termini Kalasirier und Ermotybier », *in* W. CLARYSSE *et alii* (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies J. Quaegebeur*, *OLA* 85, Louvain, 1998, p. 1503-1507.

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

C. Isis ou les ruses du sophiste

LE CONTE D'HORUS ET SETH

Un autre texte montre que le problème du discernement de la vérité et du mensonge dans un univers de discours occupe une place centrale dans la réflexion des lettrés ramessides. Il s'agit du *Conte d'Horus et Seth* [126], auquel une étude récente de M. Broze a donné un nouvel éclairage [127]. Dans ce texte, le problème est posé d'une façon légèrement différente. Les personnages sont les dieux, acteurs du mythe osirien, et le centre du débat est l'attribution de la fonction d'Osiris revendiquée à la fois par Seth et par Horus. Il s'agit alors de discerner, d'identifier *mɜʿt* et *grg* [128], qui vont être l'objet de débats contradictoires, d'argumentations, d'échanges de lettres, dont l'issue n'apparaît qu'au terme de quatre-vingts ans de procédures [129] ! Il y a rupture entre une vérité divine qui, « engloutie dans la Douat », a déserté la scène des débats, et une vérité « doxologique » qui est l'enjeu, comme dans *Vérité et Mensonge*, d'une lutte de discours, d'un débat où tout est permis au prix de surenchères rhétoriques, comme en témoigne l'emploi récurrent d'hyperboles sur la vérité des thèses énoncées : « C'est vrai un million de fois ce qu'a dit... » (*mɜʿt n ḥḥ n sp pɜ ḏdw...*) [130]. Dans l'affrontement incessant des discours, cette vérité apparaît bien malmenée et, si l'ordre « normal » des choses s'impose finalement, c'est au terme d'interminables joutes oratoires ou échanges de lettres.

L'issue apparaît en définitive soumise aux pouvoirs de la ruse qu'Horus et Isis mettent en œuvre pour tromper Seth [131]. La rhétorique en vient alors à occuper une place primordiale dans l'arsenal des trompeurs. On pense à l'épisode du *Conte d'Horus et Seth* dans lequel Isis, prenant l'apparence d'une séduisante jeune fille, amène Seth à reconnaître son illégitimité [132] en lui faisant tirer les leçons d'une fable où le terme *jɜwt* « troupeau » est mis en lieu et place de son homonyme *jɜwt* « fonction (royale) [133] ». Seth en vient alors à s'indigner : « Est-ce à l'étranger qu'on donne la *jɜwt* (troupeau / fonction royale), tandis que le fils du patriarche est laissé pour compte [134] ? » Isis conclut ainsi :

jn m r(ɔ)=k j.ḏd se ḏs=k	C'est ta propre bouche qui l'a dit.
jn sšɔ-ḫr=k wp tw=k ḏs=k	C'est ton raisonnement qui t'a jugé toi-même !
jḫ r=k ʿn	Que te faut-il encore ?
[*Horus et Seth* 6,14-7,1]	

126 Édition : A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, p. 37-60 ; trad. récente : P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 119-138.

127 M. BROZE, *Mythe et Roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, *OLA* 76, Louvain, 1997.

128 M. BROZE, *op. cit.*, p. 25.

129 Il y a probablement ici une satire sous-jacente des procédures judiciaires interminables dont le récit du procès de Mès, reproduit dans sa tombe, nous donne un exemple réel. Pour ce texte, voir G.A. GABALLA, *The Memphite Tomb-chapel of Mose*, Warminster, 1977.

130 Voir les exemples réunis par Fr. HINTZE, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, *VIO* 2, Berlin, 1950, p. 218-219.

131 Cf. l'épisode des « bateaux de pierre » (sur lequel voir F.T. MIOSI, « Horus as a trickster », *JSSEA* IX, 1979, p. 75-78 et M. BROZE, *op. cit.*, p. 101-103) ou celui de la « semence d'Horus » (*ibid.*, p. 90-100).

132 Sur ce passage, voir M. BROZE, *op. cit.*, p. 63-64.

133 Sur ce jeu de mots et l'exploitation qui en est faite au niveau de l'écriture même de l'œuvre, voir *ibid.*, p. 137-145.

134 *Horus et Seth* 6, 12-13.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les paroles d'Isis semblent être une adaptation de textes rituels [135], l'auteur jouant là encore sur la connivence du lecteur autour de l'arrière-plan liturgique et mythique du récit qu'il met en scène pour mieux l'accréditer [136]. Mais l'accent est mis ici sur le pouvoir du discours, par lequel un orateur fait reconnaître à son interlocuteur la thèse qu'il a d'abord réfutée. Le dialogue a nettement des allures de débat sophistique, dans lequel une Isis maïeuticienne ferait « accoucher » Seth de la vérité à son insu. C'est bel et bien de sophisme qu'il s'agit là, car, à l'instar des démonstrations d'Isis, la pratique sophistique se caractérise par une exploitation consciente de l'homonymie. Dans son traité sur les sophismes liés à l'expression, Galien, lecteur critique d'Aristote, écrit :

> « Du seul fait que l'énoncé admet [...] une ambiguïté, les sophistes adoptent un sens au début et puis un autre pour conclure, ils se servent de ces raisons pour changer l'énoncé – faute de quoi le sophisme ne se produirait pas du tout –, et ils argumentent comme s'ils n'avaient adopté qu'un seul sens. Par exemple avec : "Rationnel est un nom et un propre de l'homme ; rationnel est donc un nom propre de l'homme" [137]. »

Le raisonnement d'Isis n'atteint certes pas un tel degré d'illogisme, mais joue d'une façon similaire sur les ambiguïtés de la parole pour masquer un sens sous un autre [138]. La déesse apparaît dotée de ce qui dans le domaine grec relèverait de la *mètis*, cette intelligence de la tromperie – que possède entre autres le sophiste – qu'ont si bien définie M. Détienne et J.-P. Vernant dans l'ouvrage qu'ils ont consacré à cette notion :

> « La mètis est elle-même une puissance de ruse et de tromperie. Elle agit par déguisement. Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable. En elle l'apparence et la réalité, dédoublées, s'opposent comme deux formes contraires, produisant un effet d'illusion, *apátē*, qui induit l'adversaire en erreur et le laisse, en face de sa défaite, aussi éberlué que devant les sortilèges d'un magicien [139]. »

Par les pouvoirs de son intelligence, Isis, comme parfois son protégé Horus [140], parvient à déjouer la supériorité physique de Seth ou l'autorité vindicative de Rê [141]. La rhétorique, déguisement par les mots, fait partie de son arsenal au même titre que le travestissement.

135 Voir E. Otto, *JNES* 9, 1950, p. 167-168 et p. 170, n. 21, ainsi que, dernièrement, H. Willems, *The Coffin of Heqata*, *OLA* 70, Louvain, 1996, p. 97, n. 343.

136 Sur l'utilisation de l'étiologie dans le conte, voir M. Broze, *op. cit.*, par ex. p. 69.

137 Texte traduit dans B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris, 1995, p. 528. Voir les références aux éditions savantes p. 519 et le commentaire p. 371-372.

138 Notons que comme l'a démontré M. Broze, les « manipulations graphiques » que l'auteur fait subir aux déterminatifs créent sur le plan de l'écriture un niveau de signification désambiguée s'opposant aux confusions homonymiques du discours d'Isis. Par delà la duplicité des discours s'instaure une complicité entre l'auteur et le lecteur par le caractère discriminant des déterminatifs. Cette opposition entre parole et écriture est aussi un enjeu sophistique. Cf. B. Cassin, *op. cit.,* p. 372 : « On comprend aussi [...] pourquoi les sophistes préfèrent constamment parler : parler permet de supposer l'identité au lieu d'inscrire la différence. »

139 M. Détienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974, p. 29.

140 Dans les récits d'époque tardive, il semble que Seth soit devenu le dieu de la ruse par excellence. Voir les récits du papyrus Jumilhac ou du *De Iside et Osiride* de Plutarque (cf. H. te Velde, « The Egyptian God Seth as a Trickster », *JARCE* 7, 1968, p. 38).

141 L'opposition entre Rê et Isis est fréquemment évoquée dans la littérature ramesside au sens large. Outre le *Conte d'Horus et de Seth* et la *Légende d'Isis et de Rê*, on peut citer le texte magique de la *Légende d'Anat* contenu notamment dans le papyrus Chester Beatty VII (v° 1, 4- 6, 7 = A.H. Gardiner, *HPBM* IIIrd S., Londres, 1935, pl. 36-37 et p. 61-65 ; voir aussi A. Roccati, *RdE* 24, 1972, p. 153-159 ; J. van Dijk, *in* H.L.J. Vanstiphout *et alii* (éd.), *Scripta Signa Vocis. Fs. J.H. Hospers*, Groningen, 1986, p. 31-51 ; Th. Bardinet, *RdE* 39, 1988, p. 12-13). Le récit présente l'intervention salutaire de la déesse Isis en faveur de Seth, après que l'épouse de ce dernier, Anat, a sollicité en vain l'aide de Rê. Isis se présente comme « nubienne », ce qui semble à la fois définir sa haute maîtrise de la magie (voir Y. Koenig, « La Nubie dans les textes magiques », *RdE* 38, 1987, p. 106) et, d'une certaine façon, renforcer son « étrangeté » à l'univers réglé par le dieu Rê. J. van Dijk propose néanmoins une interprétation différente qui fait d'Isis une adjuvante de Rê et un parallèle – à notre sens très discutable – avec la structure du mythe osirien (*op. cit.,* p. 38-46).

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

Isis dans la littérature « magique »

Cette image d'Isis comme rhéteur rusé se retrouve d'ailleurs dans la *Légende d'Isis et de Rê* [142], texte magique dans lequel est insérée une *historiola* qui narre comment Isis réussit à connaître le nom magique de Rê en lui infligeant la morsure d'un serpent qu'elle seule peut guérir. La déesse est caractérisée ainsi :

St m st sꜣrt	Isis était une femme intelligente ;
ḫꜣq jb꞊s r ḥḥ m rmṯ	son cœur était plus rebelle qu'un million d'hommes ;
stp r(ꜣ)꞊s <r> ḥḥ m nṯrw	sa bouche [143] était plus éloquente qu'un million de dieux ;
jp st r ḥḥ m ꜣḫw	elle était plus savante qu'un million de *ꜣḫw*,
nn ḫm꞊s m pt tꜣ mj Rʿ	sans qu'elle ignorât (rien) dans le ciel et la terre comme Rê.

[Pleyte et Rossi, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869-1876, 131, 14-132, 1]

L'intelligence d'Isis, définie par l'épithète *sꜣr* [144], est détaillée par une triple comparaison qui se fonde sur une tripartition des êtres en dieux, hommes et *ꜣḫw*, chacun de ces groupes étant associé à une qualification. De fait, Isis a un statut particulier en ce qu'elle associe l'esprit malin propre aux hommes aux pouvoirs magiques des dieux [145]. Le qualificatif *ḫꜣq-jb*, « rebelle, récalcitrant [146] », évoque l'épisode de la rébellion de l'humanité contre le créateur Rê, connu notamment par le *Livre de la Vache du Ciel* [147], rébellion à laquelle Isis fera elle-même allusion ironiquement dans la suite du texte [148]. Ce caractère retors de la déesse s'illustre dans le récit par l'élaboration d'un piège, dont la première phase est la conception d'un serpent à partir de la salive du dieu Rê, que sa bouche de vieillard a laissé échapper sur le sol. Le « crachat » divin a dans les conceptions égyptiennes une potentialité créatrice très largement attestée [149] et le serpent que la déesse modèle à partir de lui possède à la fois une puissance destructrice capable de foudroyer un dieu mais aussi le don d'être hors de prise de celui qui en est à l'origine, puisque conçu à son insu. L'usage que fait Isis de « ce qui sort de la bouche de Rê en personne » est en quelque sorte analogue à son emploi duplice du discours. Pour obtenir que Rê lui révèle son nom, elle répète par deux fois la formule proverbiale suivante : « Un homme vit, lorsqu'on récite son nom [150]. » La manière fourbe

142 Pour le texte, voir la bibliographie dans M. Bellion, *Catalogue des manuscrits*, p. 351. Sources complémentaires et traduction dans J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, Leyde, 1978, nº 84, p. 51-55 et p. 122 ; voir aussi Y. Koenig, *Magie et Magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 158-161.

143 Cette lecture est hypothétique.

144 Sur cette qualité, voir N. Shupak, *Where can Wisdom be found ?* (voir n. 61), p. 224-225 ; M. Lichtheim, *Moral Values in Ancient Egypt*, *OBO* 155, Fribourg, Göttingen, 1997, p. 84-86.

145 Sur Isis magicienne, voir M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches*, *MÄS* 11, Berlin, 1968, p. 196 ; J. Bergman, *Ich bin Isis*, *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 3, Uppsala, 1968, p. 285-289.

146 Voir E. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches* I. *Die Phraseologie*, Berlin, 1970, F 3.12, p. 230 ; N. Grimal, *Les termes de la propagande royale égyptienne*, Paris, 1986, IV (522) et § 16. 1.

147 La sénilité de Rê est d'ailleurs un point commun aux deux récits. Cf. E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt, 1971, p. 146-147 ; N. Guilhou, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 5, Montpellier, 1989, p. 84-85 ; J. Baines, « Myth and Literature », *in* A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 364.

148 Pleyte & Rossi, *op. cit.*, pl. 133, 2 : « Qu'y-a-t-il mon divin père ? Un serpent qui a apporté la faiblesse en toi ? Un de tes enfants qui a levé la tête contre toi ? »

149 Cf. K. Zibelius, « Zu « Speien » und « Speichel » in Ägypten », *in* F. Junge (éd.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Fs. W. Westendorf*, Göttingen, 1984, I, p. 399-407 ; S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, *OBO* 134, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 76-78.

150 Sur ce proverbe, voir H. Ranke, *ZÄS* 44, 1907, p. 45, z. 6 et la note correspondante ; E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*,

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

dont la déesse l'utilise fait penser à l'usage hypocrite que Nemtynakht faisait de certains proverbes dans le *Conte de l'Oasien* [151].

Mais la duperie rhétorique n'est aussi qu'une manière d'accéder à un savoir qui est lui-même caché par un voile de mots, celui du nom véritable de la divinité [152] : la duplicité du discours d'Isis fait pendant à une autre duplicité, celle des noms de Rê. À Isis lui demandant son vrai nom, Rê commence par répondre par une litanie d'épithètes dont voici un extrait : « Je suis celui qui a fait le ciel et la terre, qui a donné leurs formes aux montagnes, qui a créé ce qui est sur elles. Je suis celui qui a fait l'eau, de sorte que Mehet-Ouret vint à l'existence. Je suis celui qui a fait le taureau pour la vache, de sorte que le désir vint à l'existence. [...] celui dont les dieux ne connaissent pas le nom [...] Je suis Khépri le matin, Rê à midi, Atoum le soir [153]. »

Cette arétalogie s'apparente à l'évidence par son contenu aux hymnes solaires ; la conception du nom caché qui est au cœur de l'intrigue et qui est rappelée ici prend sa source dans la théologie amonienne du Nouvel Empire [154]. Mais le statut des épithètes de Rê, dans le contexte particulier du conte, n'apparaît pas comme étant celui de dénominations révélatrices d'aspects particuliers de la divinité. Comme Isis le souligne dans sa réponse, ils ne sont pas des noms « réels », mais une série d'apparences verbales, par lesquelles le dieu essaie de donner le change. Une telle rhétorique de l'identité est à l'œuvre de manière plus évidente encore dans un récit similaire, conservé sur le papyrus Turin 1993, qui contient aussi une version de la *Légende d'Isis et de Rê* [155] : dans ce texte, Horus et Nemty (?) tiennent les rôles respectivement d'Isis et de Rê. Horus essaie d'obtenir le vrai nom du dieu blessé, qui est présenté comme étant son frère, en lui répétant inlassablement qu'« on récite les paroles (de guérison) pour un homme sur son nom (*i.e.* son *véritable* nom) ». En réponse, les noms dont se targue Nemty semblent obéir à une surenchère dans l'autoglorification (« un homme de milliers de coudées (de haut) », par exemple), se heurtant à chaque fois au refus d'Horus jusqu'au moment où, au terme du débat, Nemty accepte de révéler son identité. Ce décalage entre les rodomontades de Nemty et sa véritable nature, qu'il tente d'abord de masquer en se voulant « un dieu dont on ne connaît pas la nature » (*nn rḫ.tw jwn=f*) [156], et qui semble finalement se résumer au nom peu glorieux de *hrw bjn* « jour néfaste », est constamment rappelé par l'interpellation ironique [157] d'Horus : « Ô dieu plus grand que sa véritable nature » (*nṯr ꜥ3 r jwn=f*). Nous retrouvons l'opposition détaillée plus haut entre une identité verbale qui s'apparente à un « maquillage rhétorique » et une « couleur naturelle » (*jwn*), opposition qui, ici comme dans le conte d'Isis et de Rê, délimite deux niveaux de discours. La « hiérarchie des noms [158] » se présente dans ces textes « mythologiques » comme

PdÄ 2, Leyde, 1954, p. 62 et n. 1 ; cf. J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich, München, 1975, p. 26 ; H. BRUNNER, « Name, Namen, Namenlosigkeit Gottes im Alten Ägypten », 1975, republié dans *id.*, *Das Hörende Herz*, *OBO* 80, Fribourg, Göttingen, 1988, p. 137 et p. 140-141.

151 Voir *supra*. 1ère partie, § A.

152 Sur cette question, voir les commentaires de D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 148-152.

153 Trad. Y. KOENIG, *Magie et magiciens* (voir n. 142), p. 161.

154 Voir J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, Londres, New York, 1995, p. 102-103 et p. 138.

155 P. Turin 1993 [10] vs. 2,6 - 3,6 = PLEYTE & ROSSI, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869-1876, pl. 134,6 - 135,6 ; traduction dans J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, nº 102, p. 74-75 ; cf. *id.*, « The Edition of Magical Papyri in Turin : A Progress Report », *in* A. ROCCATI, A. SILIOTTI (éd.), *La Magia in Egitto al Tempi dei Faraoni*, Verone, 1987, p. 264.

156 Parallèlement, dans la *Légende d'Isis et de Rê*, le dieu Rê se présentait d'abord comme « celui dont les dieux ne connaissent pas le nom » (voir *supra*).

157 Pour J.Gw. GRIFFITHS (*The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, p. 51, n. 3) suivi par J.F. BORGHOUTS (*Ancient Egyptian Magical Texts*, p. 110, n. 264), il s'agirait plutôt de « subtle flattery ».

158 Cf. E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen* (voir n. 147), p. 77-82.

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

homothétique de la hiérarchie des discours qui sépare un discours « vrai », où la parole a un pouvoir magique de transformation (*ɜḫ*), et un discours fallacieux qui est le lot commun des affaires humaines et pour lequel l'art de la persuasion fait la loi. Si la malice d'Isis passe par la rhétorique, c'est que sa magie ne peut commander directement aux dieux. En cela, les rapports entre les dieux sont du même ordre que ceux qui existent entre les hommes : l'art du discours de persuasion y a la même importance pour influer sur la conduite de ses semblables, dans la sphère où la magie n'a pas de prises.

D. La théologie à l'épreuve de la rhétorique : les mésaventures d'Ounamon

Les personnages d'Isis ou du fils de Vérité témoignent de la façon dont la littérature ramesside met en scène des personnages dont l'éloquence constitue un signe distinctif, mais dont le statut est plus ambigu que celui des orateurs des textes du Moyen Empire. Ces derniers se présentaient à la fois comme des maîtres dans l'art du discours et comme des dépositaires de la vérité. Dans les œuvres du Nouvel Empire, où l'art de la ruse joue un rôle primordial [159], la maîtrise de la rhétorique apparaît comme une arme qui permet de piéger l'autre et dont les représentants de la justice et du droit ne peuvent s'épargner l'usage. Dans un monde où tout critère de vérité immanent a disparu, seule s'impose une rhétorique consommée qui a les allures du faux-semblant.

Un autre personnage de la littérature ramesside peut en fournir un exemple supplémentaire : Ounamon. Le *Voyage d'Ounamon* [160] est probablement le chef-d'œuvre de la littérature « moderne » telle qu'elle apparaît au Nouvel Empire [161]. La date de sa composition est discutable : le cadre fictionnel se situe à l'extrême fin de la XXe dynastie, mais l'œuvre pourrait dater de la XXIe dynastie [162]. Elle reste néanmoins totalement solidaire des œuvres ramessides rassemblées par Gardiner dans ses *Late-Egyptian Stories*. Le caractère littéraire de l'œuvre a lui-même été fréquemment discuté. Trompés par le réalisme du récit et la simplicité apparente du style, certains commentateurs y ont vu un rapport de mission authentique. Nous nous rallions pour notre part aux tenants de l'appartenance du texte à la littérature [163].

En analysant le mode de présentation des rapports qu'entretient l'émissaire égyptien vis-à-vis des potentats étrangers, A. Loprieno [164] a bien mis en évidence comment le héros incarnait, avec une forte charge ironique [165], la crise des valeurs égyptiennes que connaît la fin du Nouvel Empire. Il souligne le fait qu'à l'inverse du *Conte de Sinouhé* où le héros faisait à l'étranger

159 Un exemple caractéristique est fourni par le conte de la *Prise de Joppé*. Bibliographie dans M. Bellion, *Catalogue des manuscrits*, p. 345 ; traduction récente dans P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 85-87 et p. 186. Sur une hypothétique duperie verbale s'ajoutant à la ruse, voir H. Goedicke, « The Capture of Joppa », *CdE* XLIII / 86, 1968, p. 231-232.

160 Édition : A.H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, p. 61-76 ; trad. récente P. Grandet, *op. cit.*, p. 141-152.

161 J. Baines la définit comme « the final development of « modernism » in Late Egyptian Literature » (« Classicism and Modernism in the Literature of the New Kingdom », *in* A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature*, p. 171).

162 Voir dernièrement A. Egberts, « Hard Times : The Chronology of « The Report of Wenamun » Revised », *ZÄS* 125, 1998, p. 93-108.

163 Cf. *e.g.* A. Loprieno, *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, *ÄgAbh* 48, 1988, p. 64, n. 14. Voir désormais J. Baines, « On *Wenamun* as a Literary Text », *in* J. Assmann, E. Blumenthal (éd.), *Littérature et politique*, *BdE* 127, 1999, p. 209-233.

164 A. Loprieno, *op. cit.*, p. 64-72.

165 Aspect souligné aussi par J. Osing, « Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien unmittelbar vor und nach dem Neuen Reich », *in* P.O. Scholz, R. Stempel (éd.), *Nubia et Oriens Christianus. Fs. C.D.G. Müller*, *Bibliotheca Nubica* 1, Cologne, 1987, p. 39. Voir surtout maintenant C.J. Eyre, « Irony in the Story of Wenamun : the politics of religion in the 21st Dynasty », *in* J. Assmann, E. Blumenthal (éd.), *Littérature et politique*, *BdE* 127, 1999, p. 235-252.

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'expérience de la validité des valeurs égyptiennes, le *Voyage d'Ounamon* est une expérience des limites de celles-ci [166]. Dans la perspective qui est la nôtre, l'œuvre peut être appréciée aussi sous l'angle d'une réflexion sur les rapports du discours et du pouvoir. Ounamon est en effet le porte-parole d'un discours théocratique fondé sur la toute-puissance du dieu égyptien Amon. Face à lui se trouvent des potentats locaux qui, appartenant à des contrées ayant été longtemps en position d'infériorité face aux Égyptiens, se sentent désormais dans un rapport de forces différent et ont le pouvoir de refuser les exigences de leur voisin. De fait, Ounamon, n'ayant plus l'autorité que conférait auparavant le pouvoir de l'Égypte à ses représentants, n'a plus qu'une arme à utiliser : son éloquence. Cette ressource est d'autant plus vitale qu'il a perdu tout autre moyen de faire respecter ses prétentions, que ce soit l'argent, qui lui a été dérobé, la lettre de « recommandation » qui aurait dû lui servir de garantie ainsi que les marques du décorum, l'escorte notamment, accompagnant habituellement ce type de démarches [167].

C'est donc à de véritables joutes oratoires que doit se livrer Ounamon pour faire respecter sa demande, face notamment au prince de Byblos qui manie les subtilités de la rhétorique et de l'ironie avec maestria [168]. Et c'est d'ailleurs non sans une certaine ironie que ce dernier rend hommage à l'exceptionnelle éloquence de son interlocuteur égyptien [169] :

mtrt ʿɜt n mdt tɜy ḏd=k n=j C'est une grande démonstration d'éloquence, ce que tu m'as dit !
[*Ounamon* 2, 60]

Quelles sont précisément les prouesses rhétoriques d'Ounamon ? Elles tiennent à ce qu'il substitue aux valeurs matérielles qu'exige son interlocuteur une valeur intangible qui est conférée par la divinité d'Amon. Le passage qui précède l'exclamation mi-admirative mi-moqueuse du prince de Byblos est très révélateur. Le héros explique que son ambassade n'est pas de nature humaine, à l'instar des précédentes, mais une ambassade divine dont lui n'est qu'un porte-parole, et dont le principal représentant est la statue du dieu. En cela, il justifie le fait qu'il n'a pas offert les compensations d'usage. Toute l'argumentation d'Ounamon consiste à transformer une démarche diplomatique politique en une requête émanant de la divinité elle-même. Le discours d'eulogie du dieu devient dans la bouche d'Ounamon un argumentaire [170], soumis au jeu de la contradiction, au point que l'idéologie égyptienne elle-même puisse se trouver ainsi confrontée à sa propre relativité. De ce point de vue, l'œuvre pose le problème que nous avons rencontré comme étant au centre de la réflexion sur le discours au Nouvel Empire : la vérité, même divine, est vouée au pouvoir du discours. Certes, le dieu intervient par l'extase qu'il provoque chez un suivant du roi, chargé d'annoncer à son maître qu'il doit recevoir Ounamon [171]. Mais, cette intervention permet simplement l'entrevue entre l'émissaire égyptien et le souverain giblite. C'est alors sur l'éloquence, peut-être elle aussi inspirée, que repose la charge de la conviction.

166 A. Loprieno, *op. cit.*, p. 66-67.
167 G. Bunnens voit dans le non-respect des usages diplomatiques la cause principale des difficultés d'Ounamon (« La mission d'Ounamon en Phénicie. Point de vue d'un non-égyptologue », *Rivista di Studi Fenici* 6, 1978, p. 5-6). Pour lui, la « décadence » de l'Égypte n'est pas en jeu ici. Néanmoins, on peut objecter que le récit des déboires d'un messager investi d'une mission du dieu Amon est en lui-même le signe d'une image dégradée du prestige égyptien.
168 Voir J. Winand, « Derechef *Ounamon* 2, 13-14 », *GM* 138, 1994, p. 95-108 et part. p. 97-99.
169 Voir C.J. Eyre, *op. cit.*, p. 244.
170 *Ounamon* 2, 23-37.
171 Cf. G. Posener, « L'extatique d'Ounamon, 1, 38-40 », *RdE* 21, 1969, p. 147.

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

L'image d'Ounamon est donc en permanence marquée par une forte ambiguïté. Le fait que le récit soit rédigé à la première personne accentue encore l'impression que la sincérité d'Ounamon et l'authenticité de sa démarche ne tiennent qu'à sa propre parole : fiction et persuasion participent en définitive d'un même effet du discours.

Conclusion

Au terme de cette lecture, forcément sélective, de la littérature égyptienne sous l'angle particulier du regard qu'elle porte sur la rhétorique et ses pouvoirs, il est apparu qu'un certain nombre d'œuvres offrait une réflexion cohérente et souvent profonde sur la nature de cet art de la parole et sur la complexité des rapports entre les mots et les choses dès qu'il s'agit d'un discours humain. Si l'existence en Égypte ancienne d'une pratique et d'un enseignement rhétorique a été maintes fois soulignée, les enjeux et les conséquences de cette réflexion ont rarement été perçus, tant les conceptions égyptiennes du langage ont souvent été envisagées du seul point de vue des pratiques magiques se fondant sur une identité du mot et de la chose [172]. À l'évidence, cette optique ne rend pas entièrement justice à la conscience qu'avaient les penseurs égyptiens des limites de cette identité. Elle semble surtout dénier aux Égyptiens la possibilité d'une réflexion même sur les pouvoirs spécifiques du discours, comme s'ils n'avaient pu appréhender indépendamment le verbe du réel et comme s'il avait fallu attendre l'épanouissement de la rhétorique et de la philosophie grecques pour que l'importance du *logos* soit envisagée de manière spécifique [173]. Le miroir que la littérature offre aux usages du discours révèle toute l'attention et la perception critique dont les pratiques rhétoriques ont fait l'objet de la part d'auteurs dont l'art propre était aussi celui des mots et de leur « manipulation ». De ce point de vue, l'image de la rhétorique que renvoient les fictions est riche d'enseignements sur les conceptions égyptiennes de la littérature et leur évolution. La plupart des œuvres du Moyen Empire révèlent une affinité profonde entre l'auteur et l'orateur qu'il met en scène, au point d'ailleurs que la postérité retienne l'un pour l'autre. La démonstration d'éloquence, en porte-à-faux par rapport au pouvoir établi, fournit le cadre d'une redéfinition des valeurs égyptiennes dans un monde où elles sont dévoyées : la rhétorique y est la jurisprudence de la Maât. À l'inverse, les personnages qui, dans nombre d'œuvres du Nouvel Empire, usent des pouvoirs du discours sont présentés de manière ambiguë, en héros qui, quand bien même ils se nomment Vérité ou Horus, sont condamnés à la ruse et pris dans l'inéluctable combat des opinions et des apparences. L'auteur apparaît volontiers dans ces conditions « au-dessus de la mêlée », réfugié dans l'écriture d'une fiction dont la « vérité » s'évalue à l'art de la dire.

172 Symptomatique est la réaction de G. Fecht amené à constater la mise en cause du lien entre le mot et la chose dans le *Conte de l'Oasien* et les *Admonitions* (voir *supra* n. 30) : « Der Name als äußerer Schein ist aber eine sonst aus Ägypten nicht bekannte Vorstellung, es ist so extrem unägyptisch, daß man stärkste Zweifel an der Echtheit hätte, stünde der Text irgendwo isoliert » (*Studies W.K. Simpson,* p. 237). Voir néanmoins, d'un point de vue linguistique, les remarques de F. JUNGE, « Zur "Sprachwissenschaft" der Ägypter », *in id.* (éd.), *Fs. Westendorf* (voir n. 149), p. 263-268, sur le nom (*rn*) comme catégorie autonome.

173 Voir en ce sens aussi la conclusion de M. Broze sur les rapports entre narration et réalité (*Mythe et roman* (voir n. 127), p. 284).

BIFAO 99 (2000), p. 103-132 Laurent Coulon
La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net