

Université de Montréal

*Le Désillusionné et son ba*  
du Papyrus Berlin 3024.  
L'herméneutique d'une expérience ontophanique

par

Brigitte Ouellet

Faculté de théologie

Thèse présentée à Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiæ Doctor (Ph.D.)  
en théologie – sciences des religions

Janvier 2004

© Brigitte Ouellet, 2004



13L

25

U54

2004

V. 014

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

*Le Désillusionné et son ba*  
du Papyrus Berlin 3024.  
L'herméneutique d'une expérience ontophanique

présentée par:  
Brigitte Ouellet

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

[redacted]  
M. Michel-M. Campbell  
président-rapporteur

[redacted]  
M. Jean Duhaime  
directeur de recherche

[redacted]  
Rév. V.A. Tobin  
codirecteur de recherche

[redacted]  
M. Robert David  
membre du jury

[redacted]  
M. Ronald Leprohon  
examineur externe

[redacted]  
M. Jacques Y. Perreault  
représentant du doyen de la FES

## RÉSUMÉ FRANÇAIS

Le *Désillusionné et son ba*, figurant au recto du *Papyrus Berlin 3024*, est conservé à l'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlin. Il s'agit d'un texte sapiential égyptien, écrit en hiératique, composé vraisemblablement à l'époque du Moyen Empire, entre les règnes de Senousret III et d'Amenemhat III, *i.e.* dans la seconde moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie (soit entre ±1862-1795 av. J.-C.). Depuis sa découverte en 1843, l'unique exemplaire de ce texte, mieux connu sous le vocable allemand de *Lebensmüde* (*i.e.* celui qui est fatigué de la vie), fait l'objet d'une multitude de traductions, davantage préoccupées de cerner les difficultés philologiques que de saisir le sens et les significations du texte. À défaut d'une herméneutique des textes littéraires et religieux, les spécialistes concluent à des interprétations qui se conçoivent uniquement dans une perspective historiciste, qu'elles soient socio-historiques ou psychanalytiques. Pour eux, il s'agit d'un texte composé lors d'une période mouvementée de l'histoire égyptienne, relatant le débat autobiographique entre un psychotique aux pensées suicidaires, désespéré d'un monde chaotique mais fortement attaché aux valeurs traditionnelles, et son *ba*, sorte de manifestation imaginaire de lui-même, dont la philosophie reflète une pensée hédoniste.

Cette thèse propose l'application d'une démarche herméneutique qui tienne compte à la fois des caractéristiques littéraires et des référents religieux du texte, mais aussi de l'analogie de structure entre le texte et l'expérience religieuse qu'il décrit. Dans le *Lebensmüde*, par exemple, il apparaît que la structure thématique du texte participe à la médiatisation d'un phénomène religieux à travers la mise en scène des deux protagonistes et qu'elle est inspirée en quelque sorte des caractéristiques structurelles propres à la manifestation divine, *i.e.* à la hiérophanie. Afin de réaliser pareille analyse, il est indispensable d'élaborer un parcours herméneutique qui s'articule sur plusieurs niveaux; ceci permet de rechercher le sens du texte, de mettre en évidence ses caractéristiques littéraires, leurs diverses significations mais aussi, d'analyser la structure de l'expérience religieuse sous-jacente. Nous avons donc opté pour une herméneutique de type globalisante, donc plurale, inspirée de celle de Mircea Eliade et qui privilégie, comme nous le verrons, différents outils et approches méthodologiques.

Ce texte égyptien qui s'apparente davantage au genre fantastico-merveilleux, relate dans

la plus pure tradition de la rhétorique sapientiale, la rencontre toute singulière, inhabituelle et à tendance mystique, d'un homme avec son *ba*, une ontophanie, *i.e.* une manifestation de son moi intégral. La discussion qui s'engage entre les deux personnages rend compte des différents états d'être depuis le délire de la crise existentielle jusqu'au seuil de l'intégration de l'être. Une telle relecture du manuscrit permet de supposer que le rapport significatif et dynamique entre la structure du texte et celle de l'ontophanie, collaborent à l'unité de l'œuvre. De plus, l'analyse des référents religieux par rapport aux croyances contemporaines témoigne de l'évolution de la pensée religieuse égyptienne qui ne favorise plus l'acquisition d'un riche apparatus funéraire et l'accomplissement de rites pour survivre dans l'au-delà. L'expérience numineuse dont il est question dans le *Lebensmüde* s'inscrit dans une tradition sapientiale qui encourage la pratique quotidienne d'une piété personnelle dont on fait valoir les répercussions sur la vie et la survie de l'être. Nous serions ici devant l'un des plus anciens récits égyptien d'une expérience ontophanique ouvrant le chemin vers une *praxis* mystique.

### **MOTS CLÉS:**

âme, Égypte, herméneutique, littérature, méthodologie, mystique, Papyrus Berlin 3024, pharaon, piété, religion, sagesse.

## RÉSUMÉ ANGLAIS

The *Disillusioned Man and His ba* is a text of Egyptian wisdom literature, written in hieratic, and found on the recto of *Papyrus Berlin 3024*, presently housed in the collection of Berlin's *Ägyptisches Museum und Papyrussammlung*. It was probably originally composed during the Middle Kingdom, between the reign of Senousret III and d'Amenemhat III, *i.e.* in the second part of the XII<sup>e</sup> dynasty (between ±1862-1795 BC). Ever since its discovery in 1843 AD, the only copy of the text, better known under the German expression *Lebensmüde* (*i.e. He Who is Tired of Life*), has known multiple translations, most of which were preoccupied with solving the composition's philological difficulties rather than with understanding its general signification and meaning. Lacking a literary and religious text hermeneutic, specialists can only arrive at socio-historical or psychoanalytic conclusions anchored within a historical perspective. According to them, we are dealing here with a text composed during a turbulent period of Egyptian history, telling the autobiographical debate between a suicidal and psychotic man, deeply bound to traditional values and desperate within a chaotic world, and his *ba*, a kind of imaginary manifestation of himself whose philosophy reflects hedonism.

This thesis proposes the application of a hermeneutical approach making use not only of the literary characteristics and religious references within the text, but also of the structural analogy between the text and the religious experience it describes. In the *Lebensmüde*, for example, it would appear that the text's thematic structure contributes to the diffusion of a religious phenomenon through the staging of two protagonists, as well as being somehow inspired by the structural characteristics peculiar to divine manifestations (*i.e.* hierophany). In order to achieve such an analysis, it becomes indispensable to first elaborate a hermeneutic pathway, articulating itself upon multiple levels, allowing research into the meaning of the text, to highlight its literary characteristics and their diverse significations, and also to analyze the structure of the underlying religious experience. We have therefore chosen a globalizing, pluralistic, hermeneutic, inspired by Mircea Eliade, a hermeneutic privileging, as will be seen later, various tools and methodological approaches.

This Egyptian text, which is closer in style to fantasy stories or fairy tales, relates, with wisdom rhetoric of the purest tradition, the remarkable and unusual and tendentiously

mystical meeting between a man and his *ba*, an ontophany, *i.e.* a manifestation of his integral self. The discussions that unfold between both protagonists concentrate on the various states of being from the delirium of existential crisis to the threshold of full self-integration. Such a new reading of the manuscript allows one to formulate the hypothesis that the significant and dynamic relationship between the text's structure and that of ontophany contributes to the unity of the work. Moreover, analysis of the text's religious references in conjunction with contemporary beliefs witnesses to the evolution of Egyptian religious thoughts, not favoring the acquisition of a rich funerary apparatus or the accomplishment of rites in order to survive in the after-world. The luminous experience told within the *Lebensmüde* must be included within a wisdom tradition that promotes, through emphasis on its repercussions both in life and the after-life, the daily practice of personal piety. At this point we are face to face one of the most ancient Egyptian tale of ontophanic experience opening the way towards mystical praxis.

**Keywords:** Egypt, hermeneutic, literature, methodology, mystic, Papyrus Berlin 3024, pharaoh, piety, religion, soul, wisdom.



## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ EN FRANÇAIS</b> .....	iii
<b>RÉSUMÉ EN ANGLAIS</b> .....	v
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	vii
<b>LISTE DES FIGURES ET DES SCHÉMAS</b> .....	ix
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES</b> .....	xii
<b>LISTE DES ABRÉVIATIONS COURANTES</b> .....	xv
<b>LISTE DES SIGNES TYPOGRAPHIQUES</b> .....	xvii
<b>DÉDICACE</b> .....	xviii
<b>REMERCIEMENTS</b> .....	xix
<b>INTRODUCTION</b> .....	1
. <b>Histoire de la recherche sur le <i>Désillusionné et son ba</i></b> .....	3
<b>Premières études d'ensemble et début des travaux</b> <b>spécialisés (1895-1967)</b> .....	3
<b>Recherches récentes (1968-2002)</b> .....	9
<b>Problématiques de la recherche</b> .....	16
. <b>Hypothèse et objectifs de la thèse</b> .....	18
. <b>Plan de la thèse et introduction aux axes méthodologiques</b> .....	20
<b>Axe historique</b> .....	21
<b>Axe structurel</b> .....	22
<b>Axe phénoménologique</b> .....	22
<b>1<sup>ÈRE</sup> PARTIE: LE TEXTE, SA FORME ET SON MILIEU DE VIE</b>	
<b>Note sur le <i>texte</i> égyptien</b> .....	25
<b>Méthodologie de l'axe historique</b> .....	27

1.1	<b>Le texte du <i>Désillusionné et son ba</i></b>	
1.1.1	<i>Le manuscrit et ses caractéristiques</i> .....	31
1.1.2	<i>La translittération et la traduction</i> .....	34
1.2	<b>Le contexte d'origine et le genre littéraire</b>	
1.2.1	<i>La datation, le contexte d'origine et l'auteur</i> .....	86
	1. La datation .....	87
	2. Le contexte historico-politique d'origine .....	91
	3. Le portrait type et la philosophie d'un sage-écrivain .....	98
1.2.2	<i>Les caractéristiques de la littérature égyptienne et du genre sapiential au Moyen Empire</i>	
	1. Le domaine littéraire égyptien .....	105
	2. Les caractéristiques du genre sapiential .....	110
	3. L'expérience sapientiale et le <i>Lebensmüde</i> .....	114
1.3	<b>Les caractéristiques de la forme dialogico-réflexive</b> .....	122
1.3.1	<i>La fonction de la forme dialogico-réflexive</i> .....	123
1.3.2	<i>Les acteurs et leurs modes d'être dans la perspective de la tradition sapientiale</i> .....	131
	1. Les pronoms et l'identification des personnages .....	132
	2. Le narrateur, l'être énigmatique .....	137
	3. Le désillusionné, l'être chaotique .....	138
	4. Le <i>ba</i> , hiérophanie du Moi intégral .....	140
1.3.3	<i>Le monde possible du fantastique et l'expérience religieuse</i> .....	145
	<b>Conclusion de l'axe historique</b> .....	149
2	<b>2<sup>IÈME</sup> PARTIE: LA DYNAMIQUE ENTRE LES STRUCTURES LITTÉRAIRES ET L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE</b>	
	<b>Méthodologie de l'axe structurel</b> .....	151
2.1	<b>La macrostructure, les unités de sens et leur thématique</b> .....	156
2.1.1	<i>Le dynamisme de la formule structurelle</i> .....	162

<b>2.2</b>	<b>L'analyse des unités de sens du texte</b>	
2.2.1	<i>La subjectivité de leur langue n'existe pas (col. 1-3)</i> .....	164
2.2.2	<i>La plainte de l'homme chaotique (col. 3-30)</i> .....	165
2.2.3	<i>Les questions d'un <b>ba</b> peu bavard (col. 30-33)</i> .....	177
2.2.4	<i>L'homme de désir marchande avec son <b>ba</b> (col. 33-55)</i> .....	179
2.2.5	<i>La remontrance. Le début du vrai dialogue (col. 55-85)</i> .....	189
	1. Le langage parabolique expliquant la fragilité de la vie (col. 68-80) .....	195
	2. La colère, un refus de l'ordre des choses qui rend sourd et le cœur insensible (col. 80-85) .....	200
2.2.6	<i>L'introspection sur les réalités du désillusionné (col. 85 -147)</i>	
	1. «Vois, mon nom est infect» ou la dépréciation d'un moi désillusionné et insensé (col. 86-103).....	202
	2. «A qui parlerai-je aujourd'hui?» ou la constatation d'un monde chaotique et de ses rapports avec autrui (col. 103-130).....	206
	3. «La mort est aujourd'hui devant ma face» ou la recherche d'une mort libératrice (col. 130-142).....	213
	4. «Pourtant, celui qui est là-bas...» ou la recherche d'une existence <i>post-mortem</i> comme lieu d'accom- plissement d'une éthique socio-religieuse (col. 142-147) ...	217
2.2.7	<i>La nouvelle éthique du <b>ba</b></i> .....	219
<b>2.3</b>	<b>L'interdépendance entre la structure du texte, l'expérience ontophanique et la fragmentation du discours</b> .....	224
<b>3</b>	<b>3<sup>IÈME</sup> PARTIE: LE PASSAGE DE L'HIÉROPHANIE À L'ONTOPHANIE, DE LA DÉSILLUSION AU SENS</b> .....	228
	<b>L'interprétation philosophico-religieuse de l'axe phénoménologique</b> ...	229
	<b>Les catégories du religieux égyptien</b>	
	1. <b>La hiérophanie comme puissance vitale</b> .....	232

2. Les mille et un aspects du sacré Un et multiple .....	233
3. La dialectique entre l'équilibre ( <i>maât</i> ) et la perturbation ( <i>isfet</i> ) .....	234
4. Le roi comme modèle exemplaire de l' <i>homo religiosus</i> .....	236
5. La vie renouvelée par l'union des complémentaires .....	237
6. La multivalence des formes de l'imaginaire .....	238
7. L'efficacité de la parole sensée .....	239
8. Le maintien du moment créateur dans le temps cyclique et linéaire .....	240
9. Le surpassement du passé .....	241
3.1 La nature du mysticisme égyptien .....	243
3.2 L'expérience ontophanique du désillusionné dans un contexte <i>panontique</i> .....	252
3.3 L'enseignement particulier du <i>Lebensmüde</i> .....	264
Conclusion de l'axe phénoménologique .....	271
<b>CONCLUSION</b> .....	273
<b>TRADUCTION LIBRE DU TEXTE</b> .....	277
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	285
<b>APPENDICE - A</b> (reproduction du texte hiéroglyphique) .....	Pl. i
(transcription hiéroglyphique) .....	Pl. viii
<b>APPENDICE - B</b> (La dialectique du <i>Désillusionné et son ba</i> ) .....	Pl. xvii
(De la manifestation du <i>ba</i> à l'union de l'être ou de l'hiérophanie à l'ontophanie) .....	Pl. xviii
(La macrostructure thématique du <i>Lebensmüde</i> ) .....	Pl. xix
(Les sources de l'influence kantienne sur la pensée de Eliade) .....	Pl. xx
(Le <i>ba</i> et l'homme schémas) .....	Pl. xxi
<b>APPENDICE - C</b> (chronologie) .....	Pl. xxiii

## LISTE DES FIGURES ET DES SCHEMAS

1 -	La répartition des répliques du <i>Lebensmüde</i> .....	132
2 -	Les rapports entre les personnages à l'aide des pronoms personnels .....	136
3 -	Une dame devant un <i>ba</i> perché sur sa tombe .....	141
4 -	La graphie du mot <i>ba</i> dans le <i>Lebensmüde</i> .....	142
5 -	Les modalités du JE dans les événements du <i>Lebensmüde</i> .....	144
6 -	La dialectique du désillusionné et de son <i>ba</i> .....	157
7 -	Les thématiques: correspondance des lettres et des couleurs .....	159
8 -	La macrostructure thématique du <i>Lebensmüde</i> .....	160
9 -	La division en trois parties de la macrostructure .....	162
10 -	La séquence structurelle des sections thématiques au second niveau .....	163
11 -	Une illustration des «inertes» .....	222
12 -	La dialectique du sacré et du profane .....	231
13 -	La dialectique des modalités d'être du sacré en Égypte ancienne.....	235
14 -	Les sept étapes d'intégration de l'expérience religieuse .....	254
15 -	L'expérience ontophanique du désillusionné .....	262
16 -	Un <i>ba</i> posé sur une momie .....	269
17 -	Un homme tenant son <i>ba</i> .....	277

## LISTE DES ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES<sup>1</sup>

- AAA* *Annals of Archaeology and Anthropology.*
- AEL 1-3* M. Lichtheim (1973-1980). *Ancient Egyptian Literature.* Vol. 1-3, Berkeley, University of California.
- AJA* *American Journal of Archaeology.*
- AIP* *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et Slaves.*
- Alex* D. Meeks (1998). *Année lexicographique. Égypte ancienne.* Tome 1-3, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Cybèle.
- AOAT* *Alter Orient und Altes Testament.*
- AKPAW* *Abhandlungen der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften.*
- Atti VI Congresso II*  
(1993). *Atti sesto Congresso Internazionale di Egittologia.* Vol. II, Turin, Comitato Organizzativo del Congresso.
- BACE* *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology.*
- BdÉ* *Bibliothèque d'Étude.*
- BIFAO* *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.*
- BiOr* *Bibliotheca Orientalis.*
- BSEG* *Bulletin de la Société égyptologique de Genève.*
- Budge* E.A. Wallis Budge (1920). *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary I-II.* rééd. 1978, N. Y., Dover Publ.
- CdÉ* *Chronique d'Égypte.*
- CDME* R.O. Faulkner (1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian.* Oxford, Griffith Institute.
- CÉH* P. Grandet et B. Mathieu (1990). *Cours d'égyptien hiéroglyphique –I.* Paris, Khéops.

<sup>1</sup> Les abréviations et les sigles utilisés dans cette thèse correspondent à ceux en vigueur dans *AEB* et dans Mathieu (1999 et 1993). Nous ne reproduisons ici que ceux que nous utilisons le plus fréquemment ainsi que ceux auxquels nous avons accordé une abréviation particulière.


- CGM P. Grandet et B. Mathieu (1997). *Cours d'égyptien hiéroglyphique*. Nouv. éd. rev. et aug. Paris, Khéops.
- CHR Centre d'histoire des religions.
- CT P. Barguet (1986). *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Cerf, (LAPO, #12) = [CT.<sup>B</sup>]; R.O. Faulkner (1973-1978). *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Warminster, Aris & Phillips. 3 vol. = [CT.<sup>f</sup>]; et A. de Buck (1935-1956). *The Egyptian Coffin Texts*, Chicago, University of Chicago Press, (Oriental Inst. Publications, 34, 64, 67, 73, 81). 6 vol. [CT.].
- DE *Discussions in Egyptology*.
- EG Sir A.H. Gardiner (1982). *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. 3<sup>e</sup> éd. (1973). Londres, Griffith Institute.
- EES The Egypt Exploration Society.
- GDT OFFICE DE LA LANGUE FRANÇAISE DU QUÉBEC. (2002). *Le Grand dictionnaire terminologique*. Montréal, Semantix Inc. [http://www.granddictionnaire.com/fs\\_global\\_01.htm](http://www.granddictionnaire.com/fs_global_01.htm).
- GM *Göttinger Miszellen*.
- HWB HANNIG, R. (1995). *Die Sprache der Pharaonen. Grobes Handwörterbuch Aegyptisch-Deutsch (28-950 v. Chr.)*. Mainz, Verlag Philipp von Zabern.
- ICE *International Congress of Egyptology*.
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*.
- JEA *Journal of Egyptian Archaeology*.
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*.
- LAE A. Erman (1971). *The Literature of the Ancient Egyptians; Poems, Narratives and Manuals of Instruction, from the Third and Second Millennia B.C.* Trad. par A. M. Blackman, New York, B. Bloom.
- LAPO Collection «Littératures anciennes du Proche-Orient», Paris, Cerf.
- LÄ W. Helck et E. Otto (1975- ). *Lexikon der Ägyptologie*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- LdM P. Barguet (1967). *Le livre des Morts des anciens Égyptiens*, Paris, Cerf. LAPO, #1) [LdM.<sup>B</sup>]. R.O. Faulkner (1972). *The Ancient Egyptian Book of the Dead*,

- Austin, Univ. Of Texas Press / British Museum Pub. [*LdM.<sup>F</sup>*].
- Pyr.* R.O. Faulkner (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Warminster, Aris & Phillips / Bolchazy-Carducci; K. Sethe (1909). *Die altägyptischen Pyramidentexte*. Erster Band, Leipzig, [*Pyr.<sup>S</sup>*].
- RB* *Revue Biblique*.
- RdÉ* *Revue d'Égyptologie*.
- RHR* *Revue de l'histoire des religions*.
- SAK* *Studien zur Altägyptischen Kultur*.
- SBAW* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- SHR* Studies in the History of Religions.
- SR* *Sciences religieuses*.
- TLFi* *Trésors de la langue française informatisé* – V2, 2002, Nancy, Université de Nancy 2 / CNRS / ATILF, <http://atilf.inalf.fr/tlfv2.htm>.
- Urk* Sethe, K. (1906). *Urkunden des ägyptischen Altertums*, Leipzig, Hinrichs(1909-1933). 4 vol.
- WB* A. Erman et H. Grapow (1955-1971). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache: unveränderter Neudruck*, Berlin, Akademie-Verlag.
- YES* Yale Egyptological Studies.
- ZÄS* *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*.
- ZAW* *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*.




## LISTE DES ABRÉVIATIONS COURANTES


aux.	auxiliaire
<b>B1.2.3.4</b>	répliques du <i>ba</i> dans le <i>Lebensmüde</i>
col.	colonne(s)
démonst.	démonstratif
dyn.	dynastie
énonc.	énonciation
fém.	féminin
<b>H1.2.3</b>	répliques de l'homme dans le <i>Lebensmüde</i>
indéf.	indéfini
litt.	littéralement
masc.	masculin
Mu.	musée / museum / Museen
N.	remplace un nom propre quelconque
<b>P1.2.3.4</b>	poèmes de la troisième réplique de l'homme dans le <i>Lebensmüde</i>
Pap.	papyrus
parf.	parfait
<b>Parab1.2</b>	paraboles de la réplique <b>B3</b>
pers.	personne (grammaticale)
plur.	pluriel
prt.	partie
pron.	pronom
Publis.	publisher



Pub.	publications
sing.	singulier
suff.	suffixe
Suppl.	supplément
var.	variante
vol.	volume



## LISTE DES SIGNES TYPOGRAPHIQUES

///	lacune du papyrus
⌘	lecture hypothétique d'un signe
[...]	texte trop détérioré, impossible à reconstituer
[...]	lecture hypothétique effectuée sur texte endommagé
<...>	omission de signe(s)
{...}	signe(s) superflu(s)
(...)	restitution dans la translittération, et le cas échéant dans la traduction, d'un mot, d'une lettre ou d'une expression mis en ellipse dans le manuscrit
_____	terme unique
=====	erreurs de scribes autres que les omissions conventionnelles
«...»	crochets français sans italique, désignent la traduction d'une expression ou d'un terme étranger. Peuvent aussi indiquer un pronom ou une lettre en égyptien afin d'éviter toute ambiguïté.
<b>gras</b>	expression ou terme sur lequel il y a insistance.
<i>italique</i>	pour tous les titres d'ouvrages, les néologismes et les mots d'origine étrangère. Lorsque le texte est déjà en italique, les mots étrangers seront alors mis en <i>italique et en gras</i> .
<b>A1 à AA70</b>	code de Gardiner (ex. A1 =  ) qui par convention est accompagné du signe hiéroglyphique ou de la translittération (cf. EG)

## DÉDICACE

En mémoire de François Laniel qui a choisi la mort le 25 janvier 1994  
et à tous ceux qui souffrent et cherchent un sens à leur vie...  
À mon très cher ami Fouad qui par sa sagesse a su toucher mon  
cœur et qui est passé à l'Occident le 17 décembre 2002.

*Le chemin est long pour découvrir le sens entre l'illusion et la désillusion.*

## REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes interviennent à différents niveaux dans l'élaboration d'une thèse doctorale qui s'échelonne sur plusieurs années. Chacun permet selon ses compétences l'avancement et l'enrichissement de la réflexion de celui qui l'entreprend.

Une pensée reconnaissante s'adresse spécialement à tous les spécialistes, tant en sciences des religions qu'en égyptologie, que j'ai contacté en cours de route et qui ont su m'encourager de leurs conseils tels Dr. Campbell de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, Dr. Chadwick, Professeur à la Faculté des Études religieuses de l'Université McGill, Dr. Lorton, Dr. Lurson, Dr. Rennie, Professeur au Westminster College, ainsi que Dr. Ries du Centre d'histoire des religions de Bruxelles. Je remercie aussi Dr. Müller, responsable de la collection de l'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlin, pour m'avoir octroyé la permission de reproduire les photographies du *Papyrus Berlin 3024* dans l'appendice ainsi que le Dr. Krutzsch, restauratrice du même établissement, qui a aussi gentiment accepté de réviser les informations relatives à l'aspect physique du papyrus à l'étude.

Durant les premières années de cette recherche, j'ai bénéficié d'une bourse spéciale de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, d'une bourse d'excellence du Fonds FCAR et finalement d'une bourse de stage du Fonds FCAR. Celles-ci m'ont permis de réaliser cette thèse ainsi qu'un stage de perfectionnement en égyptologie auprès du Dr. Tobin à l'Université Saint Mary's de Halifax.

Mon intérêt pour les études égyptologiques a été depuis ces dernières années fortement redevable aux administrateurs de la *Société pour l'Étude de l'Égypte ancienne* – mieux connue sous le nom *The Society for the Study of Egyptian Antiquities*. Ces derniers ont soutenu ma passion en m'offrant la possibilité de créer le *Chapitre du Québec à Montréal* de la *SEEA*, favorisant ainsi l'existence d'un milieu intellectuel égyptologique stimulant. Mes pensées vont aussi à tous ces prédécesseurs qui, par curiosité ou fascination, se sont penchés sur ce merveilleux texte du *Lebensmüde* et qui ont été de par leurs nombreuses publications, une source inépuisable d'informations et de questionnements.

On conviendra que derrière chaque ouvrage, il y a aussi ces personnes sans qui le présent travail n'aurait jamais été possible et envers lesquels j'éprouve respect et profonde reconnaissance. Ainsi, je tiens particulièrement à remercier mon directeur de thèse,

Professeur Jean Duhaime, de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal, pour sa patience et ses bons conseils ainsi que Dr. Vincent Tobin, Professeur en égyptologie à l'University Saint Mary's de Halifax, pour son immense savoir, sa profonde compréhension du phénomène religieux et sa vive curiosité qui ont rendu nos échanges et mon séjour à ses côtés fort enrichissants et stimulants.

Et finalement, je remercie des êtres très chers à mon cœur, ma mère et mon père, pour avoir cru en moi, m'avoir donné la chance de poursuivre jusqu'à ce jour ce projet. Un très grand merci bien spécial à ma grande amie Nicole Brisson, pour son amitié infaillible, ses nombreux encouragements et pour avoir bien voulu réviser ce texte.

À vous tous mille mercis.

Brigitte L. Ouellet

Décembre 2003

## INTRODUCTION

«Plus un texte est riche en énigmes et plus il tente les exégètes, et celui-ci [i.e. le *Lebensmüde*<sup>1</sup>] n'y a pas échappé» (Letellier, 1991, p. 99)<sup>2</sup>.

Le texte du *Désillusionné et son ba*<sup>3</sup> rédigé au recto du *Papyrus Berlin 3024*, ne nous est parvenu qu'en un seul exemplaire et lacunaire par surcroît. Ce manuscrit, décrit en détail au premier chapitre, comporte cent cinquante-cinq colonnes rédigées en hiératique sur un rouleau de papyrus de sept feuilles mesurant plus de trois cent cinquante centimètres. Depuis sa découverte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, il taquine l'imaginaire des lecteurs qui cherchent à le comprendre. Considéré comme l'un des textes les plus énigmatiques de la sagesse égyptienne du Moyen Empire, il a fait l'objet d'une multitude de traductions inspirées principalement de la philologie et de l'approche historico-critique. Certains pensent qu'il s'agit d'un dialogue unique issu d'une époque trouble où s'était installé un courant pessimiste coexistant avec la démocratisation des croyances funéraires. Du reste, le ton désespéré utilisé par le personnage central laisse facilement croire à l'autobiographie d'un psychotique suicidaire qu'il faut classer parmi les écrits sur le thème du **Juste souffrant**. D'autres préfèrent y voir un dialogue qui offre une mise en opposition de deux croyances religieuses, l'une en faveur de l'importance des préparatifs funéraires et l'autre appuyant le scepticisme populaire à l'égard de ces derniers.

Cependant, les travaux des dernières années sur la reconstruction historique de la Première Période Intermédiaire et du Moyen Empire tendent à démontrer que le texte n'a rien de commun avec la démocratisation des croyances. Bien que diverses traductions aient établi le texte avec plus de certitude, bon nombre de questions demeurent sans réponse. Il est

<sup>1</sup> I.e. «Celui qui est fatigué de la vie», titre allemand appliqué au texte en référence à l'interprétation contemporaine du protagoniste et qui semble le moins prêter à confusion. Afin d'alléger cette présentation, les références bibliographiques abrégées sont incluses dans le corps du texte. Pour les références complètes, on consultera la bibliographie.

<sup>2</sup> Des citations, minutieusement choisies, ont été placées au début des différentes sections du présent travail. Dans certains cas, elles tendent à résorber la distance des significations entre le *Lebensmüde*, notre travail et les idées du lecteur. Dans d'autres cas, elles encouragent plutôt la dynamique interprétative en touchant une problématique traitée dans le corps du texte.

<sup>3</sup> Le *ba* est une notion de l'anthropologie égyptienne qui est traduite faussement par «âme». Pour des raisons

inexact de croire qu'après toutes ces études, le texte nous ait livré tous ses **mystères**. Nous ne savons toujours pas pour quelle raison l'auteur a inscrit le récit d'un tel débat dans un **monologue** au risque de nous donner l'impression d'un **dialogue manqué** (Parkinson, 1996d, p. 305). De plus, en lisant les titres modernes attribués au texte, tels que *The Dispute of a Man with his Soul*, *Das Gespräch*, *Streitgespräch eines Lebensmüden mit Seele*, *Le dialogue du désespéré avec son âme*, *A Dispute over Suicide*, nous pouvons nous demander si notre compréhension du *Lebensmüde* ne repose pas trop fortement sur une préconception du sens du texte ou sur l'exclusivité de l'une de ses significations. En lisant de pareils titres, le lecteur s'attend à ce qu'on lui parle d'un suicidaire, d'un malade ou d'un psychotique dépressif qui se dispute avec son *ba*; or ceci pose un problème de taille puisque nulle part dans le document l'acte suicidaire n'est mentionné (Tobin, 1991, p. 342, n. 8-10). En fait, d'une part, nous sommes toujours incapables de définir avec précision le sujet ou le sens du récit d'un étrange débat entre un être désespéré et son *ba*, et d'autre part, plus ennuyeux encore, il n'existe pas d'étude théorique et pratique sur le processus herméneutique des textes égyptiens qui considère le phénomène religieux comme intrinsèque à son contenu.

Cette thèse propose donc une relecture du manuscrit en question, basée sur l'application d'une herméneutique du discours<sup>4</sup> égyptien. Il est indispensable de reconnaître d'abord les différents axes interprétatifs que suggèrent les caractéristiques du *Lebensmüde* pour ensuite pouvoir élaborer stratégiquement leur agencement dans un processus herméneutique. Lorsque les caractéristiques textuelles et le contexte historique sont reconnus, les significations inhérentes au texte apparaissent et favorisent l'analyse des éléments de la structure religieuse sous-jacente. La présente approche rejoint ainsi les intérêts de l'histoire des religions dans l'analyse des idées et des faits religieux d'un discours, tout en tenant compte du besoin, en égyptologie, d'une proposition herméneutique de type globalisante utilisant différents outils et approches méthodologiques adaptables aux caractéristiques de chacun des textes à étudier.

Nous retraçons d'abord l'histoire de la recherche du *Lebensmüde* afin de mieux apprécier l'apport des travaux antérieurs et celui que propose cette thèse. En une centaine d'années,

que nous expliquerons ultérieurement, nous favorisons l'expression **moi réel**.

<sup>4</sup> Pour une discussion sur la distinction entre le **texte** comme objet et le **discours** comme énoncé discursif, cf. Geninasca, 1997, p. 81-106. D'ailleurs, il vaudrait mieux, dans le contexte des études égyptologiques, ne pas réduire le terme **texte** au seul discours écrit. Nous discuterons plus amplement de ce sujet plus tard (p. 25).



quantité de problèmes et d'interrogations ont surgi qui se sont inscrits dans l'évolution du questionnement propre à l'égyptologie, et c'est à partir d'eux, de leurs acquis et de leurs faiblesses que nous orientons notre propre démarche. Ces balises permettent d'organiser notre recherche herméneutique, et par extension, notre plan de travail.

### **. Histoire de la recherche sur le *Désillusionné* et son ba**

Il est impensable aujourd'hui de proposer une relecture du *Lebensmüde* sans tenir compte des recherches sur les genres littéraires égyptiens, sur les rapports entre le monde du texte, l'histoire événementielle et le réseau de signifiants religieux qui s'y intègrent, ou encore, sans prendre en considération la perception de l'anthropologie religieuse à travers la figure du *ba*. Afin de montrer la complexité de la question, l'histoire de la recherche a été préférée à l'état de la recherche afin de mettre en parallèle l'impact des courants méthodologiques de la discipline sur les traductions et les commentaires du manuscrit, les problèmes majeurs du *Lebensmüde*. L'ensemble des recherches se divise en deux grandes périodes: celle de 1895 à 1967, qui offre les premières études d'ensemble et les résultats des premiers travaux spécialisés, et la seconde, s'échelonnant de 1968 à 2002, qui rassemble les travaux de spécialisation récents.

#### **Premières études d'ensemble et début des travaux spécialisés (1895-1967)**

Les premières publications en fac-similé du papyrus remontent à Lepsius (1849-1859). En 1895, Maspéro offre le plus ancien commentaire sur le texte en stipulant qu'il s'agit d'*«un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme, où celle-ci s'applique à démontrer que la mort n'a rien d'effrayant pour l'homme»* (p. 399). Mais l'impressionnante série de traductions débute avec celle d'Erman qui, dès 1896, publie un fac-similé du texte en dix planches beaucoup plus lisibles; il propose une traduction suivie d'une interprétation. Il s'agirait, selon lui, du récit d'un drame autobiographique suggérant les tendances suicidaires de l'auteur; cette idée reviendra inlassablement dans les interprétations subséquentes. Maspéro risque à son tour une traduction rapide en français qui passe pratiquement inaperçue (1907). Pour lui, il s'agit d'une discussion philosophique entre un homme et son âme. En 1912, Breasted poursuit la même tendance que son prédécesseur en parlant du drame personnel d'un infortuné terrassé par

la maladie et en alléguant de surcroît que l'œuvre reflète une période de troubles socio-économiques au cours de laquelle un certain scepticisme transparait à l'égard des préparatifs funéraires (1912, p. 188). Pour sa part, Gardiner (1914) classe le *Lebensmüde* au même titre que *Khakheperrèsoneb*, *Ipouwer* et le *Paysan Éloquent*, comme des **textes spéculatifs**, de genre égyptien prophétique sans prédiction, caractérisés par leur style hautement poétique. Quant à Sethe, il publie en 1924 la presque totalité de la transcription hiéroglyphique. Ces pionniers établissent ainsi les présupposés qui coloreront tous les **débats** subséquents entourant la traduction et l'interprétation du *Lebensmüde*.

Une nouvelle ère de recherches s'amorce ensuite où l'on s'affaire à l'examen plus approfondi de certains aspects du manuscrit. On prend pour acquis que la sagesse égyptienne a influencé la sagesse biblique et que la littérature est le reflet véridique de l'histoire. En 1927, Mestschersky consacre alors un article à la critique des sources des deux paraboles contenues dans la troisième réplique du *ba* pour les comparer à un extrait de la *Sagesse d'Amenemope* (4, 12-5, 6); il conclut qu'elles sont des ajouts qui n'ont rien à voir avec le *Lebensmüde* original. Peet, quant à lui, dans une étude comparative rapproche le *Lebensmüde* avec des textes du monde biblique et proche-oriental (1931). En 1932, Suys, dont la traduction fourmille d'erreurs, fait remarquer l'opposition qui anime le discours des deux personnages; le *Lebensmüde* est un duel entre les croyances traditionnelles à l'égard de la préparation du culte funéraire et une vision populaire qui s'oppose aux coûts faramineux de ces préparatifs.

Peu après, Scharff (1937) entreprend une nouvelle traduction et cherche à identifier l'auteur caché derrière le personnage du désespéré; à son avis, il s'agit d'un dévot érudit qui remet en question la vénération d'une divinité. De plus, chacun des personnages véhicule une vision particulière qui s'oppose à celle de l'autre: l'homme désire rejoindre l'au-delà dans l'espoir d'atteindre l'immortalité, alors que le *ba* y oppose une vision hédoniste. En 1939, Lurie rejette la thèse de Mestschersky et affirme que le texte est antérieur à la XI<sup>e</sup> dynastie puisque les croyances syriennes y sont totalement ignorées. La même année, le texte propose selon Hermann, une réconciliation entre la tradition et les nouvelles croyances sur le *ba* apparues durant la Période hérakléopolitaine; il émet l'hypothèse que le désespéré est atteint d'une maladie mortelle. Laquelle? Plutôt difficile à dire car le texte est fort discret à ce sujet. En 1947, Weill s'oppose à l'interprétation de Scharff et, à l'instar de Mestschersky, s'intéresse aux

différentes couches de rédaction<sup>5</sup> en utilisant des théories sociologiques et de la critique littéraire: les quatre cantilènes de la troisième réplique du désespéré ainsi que les deux paraboles seraient des additions postérieures, qui n'ont jamais été intégrées à l'argument du texte original. Weill n'ajoute cependant rien quant au sens général du débat, mis à part le fait que le désillusionné ait recherché l'immortalité, alors que le *ba* serait un agnostique niant toute vie *post-mortem*. Mais comme le souligne Jacobsohn, Weill ne se distingue pas vraiment de l'interprétation de Scharff malgré son approche et son intention (1952a, p. 6). La même année, de Buck publie en allemand un commentaire qui ne retient pas vraiment l'attention; le discours du désespéré rend compte des croyances traditionnelles alors que celui du *ba* serait issu d'un courant hérétique contemporain. Junker quant à lui considère, en s'appuyant sur les lettres aux morts et sur les textes funéraires, que la clé du texte repose entièrement sur les col. 142-147 du quatrième poème. En fait, l'homme espère, après sa mort, redresser la situation de son peuple car selon les croyances, les morts peuvent interférer dans le monde des vivants (Junker, 1949). Finalement, Wilson en 1950 et Posener en 1951, proposent chacun une nouvelle traduction et maintiennent l'interprétation classique du désespéré suicidaire.

Entre les années 1930 et 1951, les chercheurs considèrent donc avec plus de convictions le fait que l'histoire événementielle et le **monde du texte** s'interpénètrent inextricablement. À défaut d'artefacts adéquats pour reconstruire le contexte historique, les historiens cherchent donc à combler le vide documentaire à l'aide des textes littéraires<sup>6</sup>. C'est ainsi qu'on vient à considérer le *Lebensmüde* comme l'exemple pathétique du délire d'un psychotique aux prises avec les événements de l'histoire. Le texte exemplifie l'apparition d'un nouveau courant littéraire<sup>7</sup> qui se caractérise par un esprit cynique et pessimiste au sein duquel se confrontent la tradition de sagesse et le thème du monde chaotique. Jusqu'ici, les spécialistes se permettent aussi certains parallèles avec la sagesse biblique notamment avec les livres de *Job* et de

<sup>5</sup> Selon Parkinson, l'unité de genres à laquelle postule la critique rédactionnelle entraîne une interprétation historiciste et une compréhension souvent anachronique des textes (2002, p. 16).

<sup>6</sup> Par exemple, *l'Enseignement d'Amenemhat* se présente comme le testament posthume du même pharaon Amenemhat (± 1963 av. J.-C.) qui s'adresse à son fils Senousret I, après son assassinat, pour confirmer la légitimité de sa succession.

<sup>7</sup> Ce genre littéraire ne concerne que cinq écrits: *Neferty*, le *Lebensmüde*, *Khakheperrêsonob*, *Ipouwer* et le *Paysan*. Notons que, contrairement à ses semblables, le *Lebensmüde* est le seul à ne faire aucune référence directe à l'histoire événementielle.

*Qohélet*, cette tendance ira en s'estompant. Près d'un siècle s'est écoulé depuis les premiers travaux et on reconnaît toujours que le vocabulaire du texte en fait l'un des plus obscurs et des plus riches de la littérature égyptienne (de Buck, 1947, p. 21; Sainte-Fare Garnot, 1944, p. 18). L'apparente incohérence que soulève la dynamique des croyances contenues dans le texte déroutent franchement notre logique occidentale!<sup>8</sup> Comment comprendre que l'âme (*i.e.* le *ba*) puisse d'abord favoriser le suicide, puis prendre peur, se rétracter et enjoindre l'homme à adopter une attitude hédoniste, pour finalement revenir sur sa décision et l'appuyer dans sa démarche (Scharff, 1937)? Spiegel, quant à lui, pousse l'historicisme plus avant, en imaginant qu'il s'agit d'un suicide raconté par le disciple d'un meneur ayant vécu lors d'une période révolutionnaire (1950).

Pendant ce temps, deux articles de Jacobsohn paraissent en 1952 et passent malheureusement à peu près inaperçus. Ce dernier, qui avoue franchement «(...) que personne n'a jusqu'ici rendu justice à la vraie signification du texte», interprète le texte dans une perspective jungienne soucieuse de l'aspect phénoménologique (1952a, p. 8). À une époque où le concept de la personne est remis en question, le désespéré, que l'on associe à l'auteur, se présente comme un impie qui cherche désespérément à résister à une profonde détresse. Conscient que sa situation est sans issue, il est soudainement tourmenté par une **expérience numineuse** qui le déséquilibre. La crise psychologique alimente tout le drame de l'impuissance humaine, à la fois vis-à-vis du monde extérieur et envers lui-même. La même année, Otto traduit le *Lebensmüde* dans le cadre d'une anthologie allemande sur la littérature égyptienne; il conclut que le texte se préoccupe du **problème de la vie**. Deux ans plus tard, en réponse à cette thèse, Lanczkowski (1954) lui reproche de ne pas tenir compte du contexte historique. Il affirme, contrairement aux propos de Lurie, que la vision du *ba*, issue d'un courant osirien, s'oppose à celle du désespéré qui se préoccupe de suicide, de l'anéantissement par le feu et de la justification auprès de Rê. La discussion se poursuit l'année suivante avec Bissing (1955), pour qui les textes sapientiaux du genre du *Lebensmüde* ont pour but de donner une formation spirituelle et morale. Ce dernier propose une traduction qui néglige les omissions et les lacunes du texte afin de produire une version continue qui facilite la lecture.

<sup>8</sup> Pour mieux mesurer la distance entre la logique occidentale et la logique du discours en ancienne Égypte, cf. Baines, 1984, *passim*.

En 1956, la traduction de Faulkner résout quelques problèmes philologiques et supprime définitivement celle d'Erman. À la lumière de cette traduction, Thausing (1957) insiste sur le fait que le *ba* enjoint le désespéré au suicide et qu'il faut considérer les histoires de *ba* comme des allégories. Dans l'ensemble, Thausing n'apporte pas véritablement de nouveau, elle amorce cependant l'intérêt pour l'étude des textes traitants du *ba*, contemporains du *Lebensmüde*. La même année, Herrmann, préoccupé par l'aspect socio-économique, conclut que le texte est simplement une attaque contre les coûts exorbitants de nouvelles pratiques funéraires et qu'au surplus, il n'est qu'un travail de compilation. En 1960, Franzew favorise plutôt l'aspect philosophique des idées véhiculées sur l'immortalité et met en parallèle le *Lebensmüde* avec le *Chant du Harpiste*<sup>9</sup>. Bien qu'une doctrine sur la mortalité de l'être ne soit pas clairement formulée dans le *Lebensmüde*, sa forme dialogique rend compte d'une réflexion intérieure qui se présente selon deux perspectives, l'une matérialiste et l'autre, idéaliste. Chacune traite des croyances et des pratiques religieuses et leur interaction se manifeste sous la forme d'un désaccord entre les désirs temporels et les tendances vers l'au-delà.

À la fin des années '50, du côté des études littéraires, les discussions concernant le corpus sapiential rejettent l'idée d'une influence égyptienne sur les textes prophétiques bibliques. Depuis, on s'affaire à mettre en évidence le caractère propre de la littérature égyptienne et surtout, à dissocier les études égyptologiques des études bibliques (cf. en rétrospective: Aufrère, 1997, p. 83-87; Lichtheim, 1996, p. 261; Loprieno, 1996a, p. 40). En 1962, Williams continue le travail philologique, assure une meilleure lecture du texte et publie pour la première fois l'histoire succincte de la recherche. Il affirme, quant à lui, que le propos du *Lebensmüde* concerne l'épreuve d'un riche ayant fait faillite qui est entraîné contre son gré dans la mort par son *ba*. En 1963, Herrmann réaffirme que ce sont les conditions socio-politiques qui favorisent le courant littéraire pessimiste. Il risque une nouvelle interprétation du texte, en tenant compte de certains *Spells* hérakléopolitains concernant le *ba*, tiré des *Textes des Pyramides*. Apparemment, l'auteur du *Lebensmüde* aurait voulu réconcilier la vision traditionnelle de l'au-delà et l'importance des préparatifs funéraires avec les nouvelles conceptions sur le *ba*, plus individualistes. Quelques études

<sup>9</sup> Nous verrons plus loin en parlant du genre littéraire en quoi consiste cet étonnant parallèle entre une œuvre sapientiale et un chant funéraire.

explicatives partielles sont publiées par la suite mais aucune n'apporte de contribution significative sur le sens du texte, ni sur une question de méthode (Griffiths, 1967; Guilmot, 1968-1972<sup>10</sup>). En 1967, Brunner-Traut retourne à l'ancienne interprétation du désespéré suicidaire. Le sujet central de ce dialogue engage la loyauté du *ba* dans la vie comme dans la mort alors que le désillusionné serait un prêtre rejeté par le public. La même année, Eliade (1967, p. 531-550, § 260) publie le *Lebensmüde*, en reprenant la traduction de Faulkner, dans un recueil de textes destiné aux étudiants en le classant sous la rubrique *A Different Understanding of Human Condition* où l'on trouve, le *Chant du harpiste*, une partie d'*Ipouwer*, la parabole jaïna de *L'homme dans le puits*, un extrait de la *Bhagavad Gita* sur le moi éternel indestructible issu de *L'enseignement de Kriṣṇa à Arjuna*, des extraits de philosophes grecs, du *Coran*, etc. La courte introduction permet de saisir que les idées de l'historien des religions s'inscrivent dans celles de son époque<sup>11</sup>.

Jusqu'ici, les chercheurs se sont surtout attachés à l'établissement du texte ainsi qu'à l'exploration des différents éléments qui pouvaient favoriser une meilleure compréhension du manuscrit, mais rétrospectivement, ils ont aussi soulevé de nombreux problèmes. D'abord, la critique des sources effectuée par Mestschersky et Weill s'avère si peu convaincante qu'elle renforce davantage l'idée de la cohésion de l'œuvre dans les travaux subséquents. Bien que le *Lebensmüde* diffère des autres textes, on s'accorde cependant à le situer, pour des raisons exclusivement thématiques, dans le sous-genre pessimiste de la littérature sapientiale sans que ne soient envisagés les formes et les styles littéraires. Les parallèles bibliques ont finalement été mis de côté afin de faire ressortir les spécificités égyptiennes du texte. Fait intéressant, on a constaté l'antécédence d'une certaine **individualisation** du *ba* contenue aussi dans les *Textes des Sarcophages*. Par contre, faute d'informations contenues dans le texte, on comprend mal l'identification de l'auteur de la composition avec le désespéré. Conscient de l'originalité du *Lebensmüde*, on va jusqu'à croire qu'il n'a rien d'égyptien<sup>12</sup> alors qu'on ne s'est toujours pas penché sur ce qui le distingue des autres textes.

On a volontiers admis l'antagonisme des discours entre les deux personnages, c'est-à-dire

<sup>10</sup> Cette dernière étude porte essentiellement sur les deux paraboles.

<sup>11</sup> L'une des préoccupations principales de l'historien des religions est de comprendre et de rendre les faits intelligibles, donc accessibles aux autres en actualisant ou en exemplifiant les faits religieux anciens par d'autres faits tant historiques que modernes (Eliade, 1959b, p. 88).

<sup>12</sup> La même impression se perpétue par la suite (Barta, 1969, p. 10 et Renaud, 1991, p. 14).

entre la vision traditionnelle du désespéré sur la mort et la vision sceptique du *ba*. Or, cette interprétation ne repose sur aucun texte historique ni sur aucune donnée archéologique, car elle se fonde plus souvent qu'autrement sur des suppositions déduites abusivement des textes littéraires dont on ne reconnaît toujours pas le degré de fiction. Par contre, on reviendra plus loin sur l'intéressante proposition de Jacobsohn au sujet de l'expérience numineuse qui n'a pas suffisamment retenu l'attention à son époque.

En résumé, outre un avancement philologique indéniable, les travaux antérieurs à 1968 ont surtout porté sur des points de détails servant à justifier une interprétation particulière. Devant le pluralisme des interprétations, on peut se demander si l'ambiguïté du sens du texte n'est pas dépendante de la multivalence de son discours...<sup>13</sup>

### Recherches récentes (1968-2002)

Depuis 1968, une nouvelle ère de recherches apporte un éclairage nouveau et quelques traductions supplémentaires; elle est marquée par l'intérêt croissant pour les études sur la pensée religieuse mais surtout sur la littérature égyptienne. Cette année-là, Žabkar écrit une monographie sur le *ba*, la plus complète encore jusqu'à ce jour. L'auteur y signale que le *ba* est avant tout un *alter ego* ou une puissance vitale qui fait partie de l'identité de l'être, d'une divinité, d'un roi ou d'un objet inanimé. Il y signale aussi qu'au Moyen Empire, les textes démontrent une individualisation du concept sans toutefois se prononcer sur le fait qu'il a été ou non accordé à tous les êtres humains. Deux acquis fort importants découlent de cette publication et doivent être désormais pris en considération dans les futures réflexions concernant le *Lebensmüde*:

**[1] le *ba* n'a rien à voir avec l'âme, ni n'implique une dichotomie corps-âme qui du reste est étrangère à la pensée égyptienne, et [2] l'être humain n'entre en contact avec son *ba* qu'à la mort pour garantir la survie de son être.**

En parlant du *Lebensmüde*, Žabkar appuie Faulkner et Williams; le *ba* conduit l'homme au suicide et le texte est la mise en scène d'une délibération mentale dont la phraséologie et le langage imagé ne sont que les réminiscences d'une littérature funéraire. Il limite ainsi l'importance des idées religieuses qui s'y trouvent et admet sans contredit le caractère

<sup>13</sup> Ce fait n'est pas unique dans la littérature égyptienne, cf. Parkinson, 2002, p. 39.

littéraire du texte. L'année suivante, Barta publie enfin la toute première monographie vouée entièrement au texte en appliquant la **théorie métrique** de Fecht<sup>14</sup>. Il y résume les acquis de ses prédécesseurs (1969, p. 101-121), entreprend une étude sur la prosodie<sup>15</sup> du texte pour en valoriser l'aspect littéraire et interprète l'ensemble comme un drame tournant autour de deux axes: une désillusion face au désordre socio-politique ainsi qu'un scepticisme à l'égard des préparatifs funéraires et des croyances sur l'au-delà.

En 1970, l'article spécialisé sur le *ba* écrit par Bergman ne réussit pas à s'imposer, peut-être du fait qu'il a été rédigé en suédois (1970a)<sup>16</sup>. Inspiré en grande partie par la thèse allemande méconnue de Wolf-Brinkmann (1968), Bergman explique le concept du *ba* comme une forme de manifestation divine caractérisée à la fois par les dialectiques de l'immanence et de la transcendance de l'Un et du multiple. Non seulement cette interprétation du *ba* appuie l'**expérience numineuse** de Jacobsohn, mais elle équivaut bel et bien, en termes éliadiens, à une **hiérophanie**. Personne jusqu'ici n'a relevé la chose étant donné que l'on considérait le *Lebensmüde* essentiellement comme un texte littéraire reflétant le contexte historique et que, par voie de conséquence, le *ba* ne pouvait être alors qu'un personnage littéraire (Žabkar, 1968, p. 120-121; Barta, 1969, *passim*).

La même année, Goedicke publie une seconde étude du *Lebensmüde*, avec une traduction commentée des divers rapports entre le *Lebensmüde* et les textes sapientiaux. Il réfute les positions de ses prédécesseurs et spécialement celles de Herrmann et de Barta, sous prétexte que

*«neither attitude of interpretation takes the primary aspect of the text as literary document into consideration. (...) As its historicity did not prevail at the time this literary document was composed, any historical interpretation would thus appear to be modern»* (1970, p.10).

<sup>14</sup> Malgré la contre-indication de plusieurs spécialistes dont Lichtheim (1971-72), Foster (1974 - ), Welch (1978) et plusieurs autres, Fecht poursuit toujours l'application de sa théorie (1993).

<sup>15</sup> La question de la métrique égyptienne est un sujet encore très controversé, cf. Foster, 1994, p. 139-141; Lichtheim, 1971-1972, *passim*. Les caractéristiques du moyen égyptien et nos connaissances de cet état de la langue ne permettent aucunement de reconstruire avec certitude un système métrique égyptien applicable dès le Moyen Empire. Les tentatives faites jusqu'ici équivalent à admettre que les règles métriques d'un texte français contemporain sont les mêmes que celles ayant gouverné la métrique en vigueur dans l'antiquité gréco-romaine...

<sup>16</sup> Dr. David Lorton nous a généreusement offert la traduction anglaise de ce texte et nous tenons à l'en remercier.



S'inspirant de la **méthode historique**<sup>17</sup>, il identifie sans aucune preuve l'auteur de la *Dispute* à Khety, le célèbre compositeur de la *Satire des métiers*. Il y ajoute un chapitre entier sur l'étude de la **forme littéraire du texte** dans lequel il discute principalement des différences entre la forme du dialogue, du débat et de la dispute. Le *Lebensmüde* y est considéré comme une **dispute philosophique** dans laquelle il croit reconnaître les bases philosophiques du gnosticisme (1970, p. 5-8, 11-18, 58-59). En 1973, Mueller apportera les dernières corrections à cette traduction alors que Lesko comme Welch le critiquent assez sévèrement (Lesko, 1973, p. 78-79; Welch, 1978, p. 19-22).

Du côté des études bibliques, Lévêque, dans son étude sur le livre de *Job*, place le *Lebensmüde* dans le corpus thématique du **Juste souffrant**. Il ignore les nouvelles traductions et s'appuie sur celle d'Erman pour conclure que la différence fondamentale entre les deux textes repose sur le fait que Job ne succombe pas à l'idée du suicide puisqu'il «(...) *reste la chose de Dieu*» (1970, p. 67). Lévêque considère que les Égyptiens étaient atteints d'une **sclérose congénitale** qui se répercutait sur une philosophie de l'existence pragmatiste et matérialiste mue par une mythologie polythéiste dégradée qui ne pouvait offrir aux drames humains que des fragments de réponses superficielles. D'ailleurs, ajoute-t-il, le polythéisme rendait impossible la «*maturation d'une véritable expérience de la foi et toute confrontation décisive entre la liberté humaine et le vouloir souverain d'un Dieu créateur et provident universel*» (1970, p. 79).

Du côté de l'histoire des religions, Eliade révisé son interprétation à la lumière de la traduction de Wilson en écrivant du *Lebensmüde*:

*«le texte le plus émouvant de cette série qui marque un courant de pensée difficile à décrire brièvement, mais dont la principale caractéristique est l'importance accordée à la **personne humaine**<sup>18</sup> en tant que réplique virtuelle du modèle exemplaire, la personne du Pharaon»* (1976, p. 113, §30).

Bien que l'interprétation de ce dernier repose une fois de plus sur la traduction d'un autre, il affirme que la crise du désillusionné caractérise un esprit religieux. Or, ce qu'il faut savoir c'est que le type d'expériences religieuses auquel Eliade fait allusion est un thème propre à la piété personnelle ou **mystique** qui, selon la tradition, n'apparaîtra en Égypte que beaucoup plus tard

<sup>17</sup> Méthode exposée par Bjorkman proposant l'établissement du texte, la critique des sources, la recherche du sens et de la fonctionnalité, suivie de commentaires (1964).

<sup>18</sup> Souligné par l'auteur.

à l'Époque ramesside (XIX<sup>e</sup> –XX<sup>e</sup> dynasties), *i.e.* après ±1293 av. J.-C. (Sørensen, 1994, p. 128).

En 1975, Lichtheim publie ensuite sa traduction dans une anthologie de textes égyptiens sans rien apporter de nouveau. Puis, en 1978, Reed, qui n'est pas un spécialiste, publie une courte monographie dans laquelle il prétend donner un sens là où les interprétations égyptologiques «(...) se caractérisent par des incohérences qui incombent aux égyptologues eux-mêmes» (1996, p. 13). Pour lui, il s'agit d'analyser le conflit intérieur du désespéré qu'il qualifie du **Rebelle dans l'âme** qui apparaît, à la neuvième heure de la nuit dans le *Livre des Portes*, sous l'aspect mystique d'un âne (1978, p. 16-18, 85, 139)<sup>19</sup>. Reed oublie la multivalence des symboles, le caractère mytho-poétique de la pensée égyptienne et ignore le contexte historique et littéraire pour ne s'en tenir, dit-il, qu'à l'**aspect spirituel**. Le milieu égyptologique ne fait aucun cas de cette étude. La même année, Welch propose une nouvelle traduction en évitant complètement la référence au suicide. Pour lui, le *ba* cherche d'abord à s'enfuir dans un hédonisme avant de finir par acquiescer à la philosophie du désillusionné (1978).

En 1980, Thomas se penche sur le cas du désespéré dans une perspective psychanalytique et croit déceler un psychotique sévèrement déprimé qui se sent persécuté, dévalorisé et qui a de fortes tendances suicidaires. Il se demande si nous ne sommes pas devant le «*premier cas psychotique de l'humanité*».

De la fin des années '60 à la fin des années '70, une vague impressionnante de publications surgit, tant du point de vue des traductions que de la définition du *ba*. Malheureusement, les recherches sur ce dernier affectent très peu le sens accordé au *Lebensmüde*; le *ba* est, croit-on avant tout, un personnage littéraire qui n'a rien de **religieux**, et le désespéré, un suicidaire.

Avec le début des années '80 s'amorce un courant d'études littéraires au cours duquel on s'affaire à définir les caractéristiques de la littérature égyptienne. Ainsi, dans une tentative de définition des genres, Assmann (1983) et Williams (1990b) affirment que le texte est une plainte appartenant au courant pessimiste. En contrepartie, Parkinson (1990a) souligne que le *Lebensmüde* est d'abord et avant tout une œuvre de fiction sur le thème du **Juste souffrant**.

<sup>19</sup> L'anachronisme est ici frappant puisque le *Livre des Portes* n'apparaît qu'à la moitié du Nouvel Empire alors que le *Lebensmüde* date du Moyen Empire.

Shupak qui se spécialise depuis 1983 dans l'étude comparative des textes sapientiaux égyptiens et bibliques, poursuit dans la lignée générale; le texte met en scène un désespéré de la vie qui entretient son *ba* de son désir de mourir (1989-1990, p. 9-10). L'âme, incertaine de jouir des avantages des rites funéraires, enjoint son compagnon à profiter des plaisirs offerts par cette vie, puis tout à coup au terme du dialogue, abdique en favorisant la mort plus que la vie. Shupak souligne que la juxtaposition entre la souffrance du héros et les répliques de l'âme ne sont pas sans rappeler celles du livre de *Job* et de la sagesse pragmatique de l'Ancien Testament, à la différence toutefois que la doctrine de la rétribution du juste ici n'est jamais remise en question. En effectuant un tel parallèle, l'auteure ignore cependant deux choses essentielles; tout d'abord, depuis les années '70, Lichtheim a publié de nombreux ouvrages dans lesquels elle dénonce les comparaisons et les parallèles souvent trompeurs ou excessifs entre des textes de la sagesse biblique et ceux de la sagesse égyptienne (Lichtheim, 1997)<sup>20</sup>. De plus, la persistance à rapprocher la thématique du **Juste souffrant** avec la crise existentielle du *Lebensmüde* s'avère **injustifiée** dans la mesure où le désespéré n'est jamais qualifié de **juste!**

À la fin des années 80', l'article de Bolshakov cherche à développer la nature du différend qui anime les échanges entre l'homme et le *ba* mais il n'apporte rien de substantiel. Par contre, en 1991, Renaud publie une monographie<sup>21</sup> dont l'approche, à la fois originale et stimulante, allie la critique littéraire à une approche psychanalytique. Cependant, Foster dans sa recension de 1995, s'irrite de ce que l'auteure ne fait pratiquement aucun cas de certaines caractéristiques littéraires égyptiennes (1991, p. 46). Le pauvre *ba* prend ici l'allure d'un vulgaire volatile rétif, railleur et discutailleur complètement dépouillé de son caractère sacré; il n'est que le *fantasme d'un psychotique* (1991, p. 34)<sup>22</sup>. Toujours en 1991, Hannig propose une nouvelle traduction de la première parabole qui n'a aucune répercussion. La même année, dans un court article, Tobin propose

<sup>20</sup> Le premier chapitre de l'ouvrage résume les précédentes conclusions de l'auteure sur le sujet. Pour Lichtheim, la **sagesse égyptienne** se définit essentiellement comme une éthique socio-religieuse basée sur la transformation et le perfectionnement de l'expérience de la vie. Nous reviendrons plus tard sur le sujet, *infra*. 1.2.2.

<sup>21</sup> La première monographie vouée complètement au manuscrit depuis celle de Goedicke parue en 1970.

<sup>22</sup> Il est fort à parier que Renaud connaissait l'article de Thomas (1980), bien qu'elle n'en fasse aucune mention, car bon nombre de réflexions médicales sont retrouvées dans son ouvrage ainsi que l'expression «*premier cas de psychose de l'humanité*». Notons que les recensions égyptologiques de 1991 à 1996 n'ont que

une nouvelle traduction dont le trop bref commentaire pousse à reconsidérer malgré tout l'aspect religieux du *Lebensmüde*. Lors du sixième *Congrès International d'Égyptologie*, Parkinson reprend l'idée que le dialogue oppose deux attitudes différentes ayant chacune leurs propres images de la mort. Le but du texte, au centre duquel est considéré le thème de la théodicée, est la réconciliation des deux visions dans le dernier discours du *ba* (1991a, p. 319). Bien que cette opposition et cette réconciliation semblent fort alléchantes, il n'en demeure pas moins qu'elles n'expliquent en rien le choix des formes du texte, ni celui des protagonistes ou du vocabulaire, et encore moins le sens! Van Der Toorn, quant à lui, renchérit dans les études comparatives et classe le *Lebensmüde*, la *Théodicée babylonienne* ainsi que le livre de *Job* comme **dialogues littéraires** dont la dynamique alimente la réflexion critique sur le thème de la **théodicée** (1991, p. 59-61). Mettant en parallèle le *ba* et le cœur qui agissent chacun comme interlocuteur de l'homme dans les textes du *Lebensmüde* et de *Khakheperrêsonob*, il affirme que ceux-ci sont les personnifications de l'*alter ego* dans un simple dialogue entre un homme et son moi intérieur (1991, p. 66)<sup>23</sup>.

En recherchant les influences majeures ayant participé à la rédaction du *Lebensmüde*, Fecht confirme une idée déjà avancée par ses pairs (ex. Barta et Goedicke), à savoir que le *Lebensmüde* est inspiré de textes comme *Ptahhotep*, les *Textes des Sarcophages* et de *Merykarê* (1991). Foster propose ensuite une nouvelle traduction non commentée dont la lecture émerveille par la poésie qu'elle inspire, mais dont le sens s'éloigne quelquefois dangereusement du texte (1992, p. 11-18). Quelques années plus tard, Depuydt publie un petit article intéressant qui s'inscrit dans les études littéraires comparatives. Outre la forme dialoguée, la distinction entre *ḏd* et *mdw*, *i.e.* entre les verbes «dire» et «parler», exploitée dans le *Lebensmüde* se retrouve aussi dans la littérature dite pessimiste manichéenne des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles (1997).

En 1996, un collectif porte sur l'histoire et les formes de la littérature égyptienne; deux de ses articles mentionnent quelques informations sur le *Lebensmüde*. D'un côté, Lichtheim, malgré tous ses efforts à distinguer la sagesse égyptienne de la sagesse biblique, range soudainement le *Lebensmüde* et le *Paysan Éloquent* dans une classe qu'elle nomme «les

des éloges pour cette étude, à tel point qu'on affirme qu'il n'y a plus rien à dire sur ce texte!

<sup>23</sup> On reviendra plus loin sur la question de l'*alter ego* à la section *infra* 1.3.2.4. L'auteur ne fait que reprendre une idée déjà émise par Goedicke, 1970, p. 14.

*deux justes souffrants*» (1996, p. 252-253)! D'un autre côté, dans une étude sur les types de littérature au Moyen Empire (1996d, p. 303-305), Parkinson place le *Lebensmüde* dans le sous-genre des discours réflexifs sans pour autant s'attarder aux différentes formes utilisées dans le texte ni à leurs significations<sup>24</sup>.

Deux études terminent les publications du siècle passé. Lohmann publie une nouvelle traduction allemande du texte en suggérant comme interprétation qu'il s'agit d'un débat situé dans l'au-delà lors du jugement (notion que poursuivra Mathieu, 2000, p. 20). Les idées traditionnelles de l'homme s'opposent à une perception plus réaliste devant l'instabilité et la fragilité du présent. Pour justifier son interprétation, l'auteure s'appuie si largement sur des valeurs judéo-chrétiennes qu'on discerne mal la différence entre les deux croyances... Quoi qu'il en soit, l'idée du tribunal n'est pas nouvelle puisqu'elle s'inscrit dans la réflexion de Reed (1978) bien que Goedicke l'ait rejetée (1970, p. 11-12). Une seconde publication, soit un article de Assmann, présente une interprétation qui ne repose sur aucune méthode ni aucune nouvelle traduction mais plutôt sur une accumulation de présupposés construits sur des allusions extra-textuelles si peu convaincantes que l'auteur lui-même ne comprend plus la logique des interventions effectuées par les protagonistes (1998, p. 394). Après avoir injustement affirmé que ses prédécesseurs n'avaient rien apporté de substantiel et pour satisfaire la récente popularité des études littéraires, il convient, par une suite d'analogies et de rapprochements, que le *Lebensmüde* est un **dialogue intérieur** illustrant (1998, p. 387 + n. 8) le conflit entre le *soi* (l'homme) et l'*âme* (le *ba*). Et enfin, l'étude succincte de Mathieu (2000) demeure fort intéressante à plusieurs égards quoiqu'elle repose malheureusement sur la vieille transcription de Faulkner (1956). En dénonçant l'anachronisme que revêt l'interprétation du caractère suicidaire de l'homme, il affirme que le manuscrit expose une **dialectique introspective** remettant en question, à l'aide du concept de la *maât* et du dialogue, les valeurs traditionnelles sur la mort au profit de la vie, à travers l'artifice littéraire du «*dédoublément de la personnalité*». Quant à la dernière étude de Parkinson (2002, §9.4, p. 216-226), bien que son auteur ait eu accès aux récentes théories littéraires, linguistiques et historiques, il les outrepassa en offrant une

<sup>24</sup> Pour qualifier le type de réflexion véhiculée par le texte, Parkinson propose de traduire le verbe *mhj* par «*take a thought for*». Toutefois, à en juger par l'emploi qu'en fait le *Lebensmüde* (col. 32, 68, 78), le verbe signifie plutôt «être tourmenté», *i.e.* «être dans un état constant de tourmente, déchiré et angoissé par sa pensée».

synthèse d'hypothèses fort discutables qui ne reposent sur aucune démarche herméneutique. Le seul intérêt de son intervention relève du souci de mettre en évidence l'imagerie utilisée dans les rapports entre les deux protagonistes.

Durant cette deuxième période, plus précisément entre les années '80 et '90, l'intérêt pour le manuscrit se confirme par la continuité des nouvelles traductions comme celles de Foster, Lichtheim, Reed ou Tobin, d'autres proposent une approche ou une méthode comme Barta avec la versification, Goedicke avec la méthode historique et Renaud avec une approche psychologico-littéraire. Quant à l'interprétation de Assmann, elle est totalement inutilisable puisqu'elle ne repose sur aucune méthode ni sur aucun principe herméneutique. Comme le souligne Tobin, l'établissement du texte est suffisamment assuré depuis le travail de Goedicke pour en risquer l'interprétation, d'autant plus que les études sur les textes littéraires et sur le *ba* ont évolué. L'intérêt pour définir la littérature égyptienne entraîne inmanquablement un raffinement souhaitable à l'endroit des textes comme celui du *Lebensmüde*. De plus, parallèlement, on se questionne sur la surestimation de l'historicisme dans la volonté d'une rigueur méthodologique<sup>25</sup>. Dans la perspective d'une herméneutique globalisante à laquelle nous voulons tendre, le **nouvel historicisme** dont parle Parkinson (2002, p. 39) réduit le discours au seul phénomène des représentations historiques construisant le monde du texte. Les petites études portant sur des parties du texte qui apparaissent de plus en plus à partir des années 90' permettent de consolider certains acquis et aussi de réorienter le questionnement méthodologique; mais en contrepartie, elles amènent le délaissement du texte dans sa totalité (Fecht, Hannig, etc.). L'article de Mathieu vient donc à contre-courant rappeler les tenants essentiels de ce texte en mettant en évidence l'essence même de sa fonction dialectique (2000).

### **Problématiques de la recherche**

À la lumière de ce qui précède, il paraît étonnant qu'aucune recherche n'ait proposé un véritable parcours herméneutique pour vérifier le sens de l'opposition des discours et comprendre comment ils prétendent à la vérité ou plutôt, de quelle manière, ce texte sapiential réfléchit sur les valeurs essentielles visant l'idéal de la société pharaonique (Parkinson, 1996d, p. 303;

<sup>25</sup> Sørensen note un retour à cette préoccupation avec plus de rigueur méthodologique dans les études sur la

Rastier, 1998, p. 9; Vernus, 1996, p. 556). Depuis 1896, les préoccupations d'ordre logico-grammaticales (syntaxe et philologie) de l'herméneutique prédominent dans l'ensemble des publications; la rhétorique<sup>26</sup>, la phénoménologie religieuse ou l'herméneutique philosophique du texte ont été pratiquement ignorées. On est donc en droit de s'interroger sur la réalité du diagnostic de la **psychose** - comprise et expliquée dans une perspective historiciste et occidentale -, et de la considérer comme élément central du texte, tout comme on peut douter que ce texte n'ait plus rien à dire! Qu'une interprétation soit socio-historique ou psychanalytique, elle demeure toujours dépendante non pas de la résistance imposée par les discours mais de la compétence restreinte du lecteur (Pierre Sadoulet auteur de la postface de Geninasca, 1997, p. 287 + n. 1).

La lecture de l'histoire de la recherche fait ressortir les acquis et les problèmes soulevés au fil des différents travaux, de telle sorte que nous pouvons cerner trois problématiques principales dont il faut désormais tenir compte:

1. La première est celle de l'incontournable **historicité** du manuscrit qui se nourrit de la définition du contexte, de l'identification de la paternité littéraire et de l'auditoire visé, indications pour le moins indispensables afin de reconquérir le sens et les significations du texte.
2. La seconde problématique concerne la question de la forme et du genre littéraire qui exige de l'herméneute un autre niveau de questionnement dans le monde littéraire et phénoménologique.
3. Puis une troisième problématique émerge ici et là dans les travaux, celle de l'interpénétration des mondes littéraire et religieux qui nécessite l'approfondissement des significations du discours sur les idées et les faits religieux. Notamment, il importe de saisir la distance entre le personnage littéraire du *ba* et son concept religieux.

Les deux dernières problématiques enjoignent l'herméneute à tenir compte de la situation existentielle du point de vue de l'*homo religiosus*. En fait, le lecteur-interprète doit accepter

religion égyptienne (1994, p. 142-146).

<sup>26</sup> Ce terme ainsi que de nombreux autres (fiction, texte, poétique, discours, etc.) rattachés à l'univers de l'analyse du discours doivent être entendus, à moins d'avis contraire, dans leur définition littérale hors d'un

une sorte d'intropathie<sup>27</sup> qui permette l'explication du **comment** dans lequel s'emboîte ou se combine le système des plans référentiels qui commandent finalement le sens du texte. En voulant régler les tensions causées par ces problématiques, le chercheur se doit d'articuler trois axes méthodologiques soit historique, structurel et phénoménologique. Ceux-ci viendront, comme nous le verrons par la suite, gérer l'élaboration d'un processus herméneutique applicable au *Lebensmüde*.

### . Hypothèse et objectifs de la thèse

Nous pouvons dès lors formuler l'hypothèse suivante, qui nous paraît être pour l'instant la plus profitable compte tenu de l'avancement de la recherche et des trois objectifs sous-jacents de la thèse:

**Le *Lebensmüde* est un texte performatif<sup>28</sup> qui sert de médiation à une manifestation du sacré, une hiérophanie. Il engage le lecteur dans le parcours d'une expérience ontophanique dont la trame est inscrite dans la structure même du texte.**

Cette hypothèse s'inspire du concept égyptien du «discours parfait»<sup>29</sup> de la tradition sapientiale ainsi que de la thèse éliadienne qui affirme l'existence d'une relation d'ordre hiérophanique entre la parole et l'expérience religieuse. Ces deux arguments supposent qu'il doit exister dans un texte des structures d'homologation<sup>30</sup> sous-jacentes qui se rencontrent et se dynamisent de façon à accentuer l'aspect performatif du discours (Eliade, 1973, p. 244,

contexte idéologique ou théorique.

<sup>27</sup> L'intropathie engage consciemment l'herméneute dans une lucidité sympathique et disciplinée en utilisant une transposition créatrice qui incite à la conversion de l'implicite à l'explicite afin de découvrir et de comprendre du **dedans**, l'intention de la foi sous-jacente, cf. Eliade, 1978d, p. 138; Gadamer, 1976, p. 288-346; Marino, 1981, p. 52-70; Parkinson, 2002, p. 21.

<sup>28</sup> Le terme et ses dérivés sont ici employés dans la double acception de **performatif** comme résultat d'un énoncé et d'effectivité (Derchain, 1989, p. 15-16; Vernus, 1996, p. 557, n. 2). Le concept lui-même se retrouve dans la pensée égyptienne car la «performativité» est une qualité divine synonyme du mot *ba*.

<sup>29</sup> L'expression «discours parfait» sera étudiée à la section 1.2.2. L'idée rejoint dans une certaine mesure le propos de Geninasca pour qui, les «*objets esthétiques verbaux*» ainsi que les pratiques discursives «(...) *entrent en concurrence avec, ou tendent à se substituer aux objets rituels ou mythiques dont ils partagent un certain nombre de propriétés*». De plus, «*l'émergence du sens met nécessairement en jeu le croire d'un sujet*» (1997, p. 82, 92).

<sup>30</sup> L'homologation est une méthode d'assimilation et de compréhension qui met à jour des relations existantes ou reconnues entre plusieurs plans ou encore des relations perceptibles entre les événements historiques, leurs expériences et certaines découvertes scientifiques. Elle exige des éléments communs ou des récurrences phénoménologiques perceptibles par des thèmes, des motifs ou des moments essentiels, ou bien des types, des *patterns* ou des archétypes comparables (Marino, 1981, p. 82-90).



299-301, 352, 355; 1978a, p. 190, 203).

### Objectifs de la thèse

1. L'**objectif premier** de la thèse est de mettre en évidence les éléments performatifs du discours, leur orchestration dans la structure thématique et la structure des signifiants du phénomène religieux. Ceux-ci prétendent non seulement à une certaine **efficacité** de la parole mais aussi à une certaine perfectibilité du discours de sagesse.
2. Le **deuxième objectif** est d'identifier et de comprendre la performance du texte à travers le discours sur l'expérience religieuse mise en scène. Il y a incontestablement ici une expérience religieuse d'ordre hiérophanique car, au-delà de la rencontre dialogique, le désir d'union avec le divin **annonce** un type d'expérience numineuse dont il faut comprendre la particularité dans la tradition pharaonique, l'expérience ontophanique.
3. Le **troisième objectif** propose une relecture du texte à l'aide d'une méthodologie originale qui tienne compte à la fois des caractéristiques du texte, de la construction des personnages et du contenu religieux. Ici, le *Lebensmüde* est un modèle exemplaire permettant de démontrer l'intérêt et la fécondité d'une approche herméneutique qui cherche à saisir l'aspect hiérophanique des éléments religieux et littéraires du discours<sup>31</sup>.

Une telle relecture permet d'affirmer que le rapport significatif et dynamique entre la structure hiérophanique et l'organisation de la structure thématique, collaborent à l'unité de l'œuvre. Elle révèle que, loin de n'être qu'un simple exemple de la littérature pessimiste reflétant les bouleversements socio-politiques de la fin de l'Ancien Empire ou le récit autobiographique d'un suicidaire, ce texte pourrait bien être un témoin important de l'évolution de la pensée religieuse égyptienne<sup>32</sup>. Il faut donc reconstruire un monde, le

<sup>31</sup> Il faut savoir que le texte n'est que l'objet passif dans l'acte interprétatif, «(...) l'objet textuel n'est encore que la promesse – en vue de le saisir comme un tout de signification, comme un ensemble organisé de relations, autrement dit, comme un discours», (Geninasca, 1997, p. 86).

<sup>32</sup> Cette *hypothèse* avait été avancée par Eliade (1967, p. 531-534, §260; 1976, p. 113, §30) et tout

monde du texte et par extension, le monde religieux du narrateur qui nous raconte son aventure. Si cette thèse se confirme, le *Lebensmüde* serait un discours sapientiel exposant le drame d'un homme aux prises avec une crise existentielle profonde, voire **mystique**, au cours de laquelle son *ba* se manifeste afin d'offrir un sens à sa vie. Le *Lebensmüde* serait-il et contrairement à ce qu'on a cru jusqu'ici, l'un des plus anciens témoignages d'un courant de piété dont les traces les plus perceptibles ne remontaient pas avant le Nouvel Empire pour ne culminer qu'à l'Époque ramesside?

### **.Plan de la thèse et introduction aux axes méthodologiques**

Cette thèse est la mise en œuvre d'une approche herméneutique appliquée au *Lebensmüde*. Les conclusions de l'histoire de la recherche nous orientent vers une herméneutique de type holistique inspirée de celle de Eliade puisqu'elle repose sur la dynamique entre le texte, le contexte historique, les phénomènes religieux sous-jacents et la fonction du lecteur-interprète<sup>33</sup>.

Chacune des trois parties du travail est introduite par une réflexion d'ordre méthodologique sur les caractéristiques égyptiennes du discours, examinées selon l'un des axes majeurs du *Lebensmüde*, soit historique, structurel et phénoménologique. Dans l'ensemble, nous suivons les différentes étapes de l'analyse qu'a proposées Foster entre 1975 et 1990<sup>34</sup> que nous incluons ici dans un processus herméneutique. Il est cependant impératif de comprendre que ces axes méthodologiques n'illustrent aucunement un parcours linéaire du processus herméneutique

---

récemment, Tobin abondait en ce sens lors d'une discussion privée, mais l'hypothèse reste à vérifier. De plus, comme l'a signalé Bickel, ce qui corrobore cette hypothèse est le fait qu'un bon nombre de textes à cette époque amorcent une réflexion sur le rapprochement entre les êtres humains et le monde divin dont *CT*, *Spell* 1130, *Hymne au créateur de Merykarê*, *Ipouwer*, etc. (1994, p. 220-223; Loprieno, 1996b, p. 449 est du même avis).

<sup>33</sup> Le meilleur ouvrage traitant particulièrement de l'herméneutique éliadienne demeure le livre de Marino (1981). Bourque (1998), quant à lui, propose une herméneutique qui s'intéresse exclusivement à la littéralité et ne considère pas l'apport d'une préoccupation phénoménologique.

<sup>34</sup> Les étapes de la démarche fosterienne sont: 1- l'exposition de l'hypothèse dont le sens doit se vérifier par la structure du texte; 2- l'étude du genre littéraire, de la définition et de la situation du genre littéraire dans la littérature égyptienne; 3- la critique des sources (toujours malheureusement sous-entendue); 4- la transcription du texte accompagnée facultativement d'une traduction littérale; 5- l'analyse des unités de sens; 6- l'interprétation du texte à l'aide de la structure organique du texte. Depuis 1993, cette analyse et son interprétation ont été remplacées par le relevé des formes grammaticales et des clauses séquentielles dont l'auteur fait désormais le centre de son analyse rompant ainsi avec l'intention herméneutique.

mais qu'ils possèdent un rapport organique, interdépendant les uns des autres, et que, à l'instar de Eliade, l'axe phénoménologique vient subordonner les deux autres dans le processus interprétatif<sup>35</sup>.

### Axe historique

La première partie de la thèse consiste en l'étude du *Lebensmüde* d'un point de vue horizontal, *i.e.* sous un axe historique, expression dont l'adjectif ne revêt aucune intention historiciste. Cet axe vise plutôt à recueillir et à rassembler les signifiants conservés par l'histoire sur ce qui intéresse l'objet à interpréter. Par extension, ce point de vue pourrait aussi bien se nommer l'axe témoin car il se fonde sur une analyse du papyrus et de tout ce qu'il recèle d'informations de premier ordre: datation, conservation, etc. Une traduction littérale vient stimuler cette enquête de type historico-littéraire afin de produire une meilleure appréhension du texte. L'étude du genre et de la forme littéraires ainsi que des protagonistes de l'action permettent de rassembler des indices nécessaires à une reconstruction plus adéquate du milieu de vie, de l'horizon culturel et du contexte socio-historique du manuscrit. Elle favorise ainsi la reconstruction du cadre référentiel externe et indique la tendance générale des différentes significations du texte.

Du point de vue méthodologique, cet axe historique recourt à des appuis théoriques comme la critique narrative de la fiction littéraire (Rimmon-Kenan, 1988, p. 29-42, 59-70), la réflexion sur la fonction du personnage dans la théorie des mondes possibles (Ronen, 1994, p. 108-143) et le concept de la dynamique du thématisme des *JE-TU* propres à la littérature fantastique (Todorov, 1970, p. 1-96). L'analyse de la caractérisation des personnages sert à la fois pour situer les protagonistes du *Lebensmüde*, pour identifier la ou les formes du texte, mais aussi pour cerner le type d'expérience religieuse engagée par le discours des personnages. Nous cherchons ainsi à retrouver les liens logiques qui relient les cadres référentiels interne et externe, et qui influent inévitablement sur un monde du texte

<sup>35</sup> Il faut comprendre que, pour l'historien des religions, l'herméneutique règle la tension entre les dimensions historique et phénoménologique. En fait, cette herméneutique se propose comme une synthèse entre la spécialisation et la généralisation, où la première se subordonne à la seconde en raison de l'intentionnalité de la structure du phénomène religieux (Eliade, 1969, p. 115-116; Allen, D. 1982, p. 45-59, n. 78). Rastier complète en disant que le sens est la propriété contextualisante du texte qui doit subordonner les significations décontextualisantes du processus herméneutique (1998, p. 8 et *passim*).

à la fois pseudo-historique et pseudo-culturel.

### **Axe structurel**

La seconde partie de la thèse propose un point de vue vertical qui facilite la reconnaissance des différents niveaux de langages significativement enchevêtrés, et met au jour la structure phénoménologico-religieuse dont dépend le monde du texte et d'où émergent les enjeux inhérents à l'univers du *Lebensmüde*. Pour ce faire, l'axe structurel engage donc une analyse des éléments dynamiques de la macrostructure et de la structure thématique du texte qui va permettre un retour à la structure élémentaire du discours. L'ordonnance des idées organiquement construite, éclaire le but du texte, ses référents et sa fonctionnalité tout en tenant compte du milieu et de l'époque de rédaction ainsi que de l'horizon culturel.

L'étude systématique de chacune des unités du texte dévoile, par ses rapports au monde textuel, la part fictionnelle du phénomène religieux sous-jacent. Comme l'axe historique de l'analyse des personnages l'aura démontré, il y a en effet dans le *Lebensmüde* une rencontre hiérophanique entre l'homme et une manifestation sacrée de lui-même, le *ba*. Chaque unité de texte manifeste à travers la structure du discours celle du phénomène religieux et de ses impacts sur la vie de l'homme. C'est ici le moment où se dévoile le jeu combinatoire des diverses associations dont raffolent les scribes égyptiens: ressemblances phonétiques, associations sémantiques, comparaisons, similitudes ou oppositions construites à tous les niveaux dans des rapports multiples. L'analyse des unités de sens s'inspire des indications méthodologiques fournies par Foster (1989-90) révisées à l'aide de l'«analyse interne» qu'a proposée Mathieu dans sa thèse de doctorat intitulée *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne* (1996). Les conclusions qui découlent de cet axe structurel viennent confirmer, infirmer ou simplement compléter les résultats précédents de l'axe historique, tout en signalant la tendance générale que peut prendre la troisième démarche sous-jacente.

### **Axe phénoménologique**

Finalement, la troisième partie s'engage sur un axe phénoménologique où il est essentiel, surtout dans le contexte des recherches en histoire des religions anciennes, de surmonter le piège du fossé des civilisations. Cette attention particulière à l'égard du contexte d'origine

des textes pharaoniques, permet au lectorat moderne une meilleure appréciation des questionnements d'ordre philosophico-religieux qui y sont contenus puisqu'une distance est alors reconnue entre les interprétations présumées par le lecteur et les significations du contexte en question. Cet axe phénoménologique a ceci de pragmatique qu'en se nourrissant des conclusions préliminaires issues des deux autres axes, il suscite la réévaluation des acquis à tous les niveaux d'interprétation et la démonstration d'un esprit de synthèse indispensable pour remplir le dernier objectif de la thèse qui est l'analyse de la hiérophanie contenue dans le *Lebensmüde*. L'intention de cette démarche est d'atteindre à la cohérence de l'aspect phénoménologique des idées, des pratiques et de l'expérience religieuse, contenue dans un discours. Or, tout **discours religieux** quel qu'il soit, repose sur une structure morphologique qui révèle la cohérence intérieure de la modalité du sacré.

Du point de vue pratique, l'axe phénoménologique s'ouvre sur une réflexion d'ordre méthodologique qui débouche sur la présentation des catégories du sacré<sup>36</sup> utiles à saisir l'apparente systématisation de la pensée égyptienne. Il importe de s'attarder en premier lieu sur le sens du mot **mystique** dans le contexte des études égyptologiques en identifiant les caractéristiques et les enjeux qui rendent cette expérience originale dans le *Lebensmüde*. Nous allons ici nous appuyer principalement sur l'hypothèse de Nilsen (1980, chap. 1-5) qui considère l'expérience religieuse comme une intégration du Soi et sur le sens de la mystique égyptienne à la lumière des indications de Bergman contenues dans le concept de *Mystische Anklänge* (lit. «**résonances mystiques**») (1970b, *passim*). Dans la reconnaissance du non-sens chaotique révélé par le discours se trouve le sens de la vie qui rejoint Eliade lorsqu'il écrit que la crise existentielle amorce le dépassement de soi et vise l'atteinte des structures du Réel (1957a, p. 138-182). Il faut en second lieu mettre l'accent sur le processus d'intériorisation et d'intégration de l'être contenu dans l'expérience du désillusionné et enfin, retirer de cette expérience ontophanique un **enseignement pratique** replacé dans son contexte religieux.

Le discours porte donc en lui, la **Quête du Sens de la Vie** à travers des racines religieuses encore vivantes, tout comme la réponse à cette quête, l'appel au réel, au sens de l'être, défini

<sup>36</sup> Ces catégories du sacré sont exposées dans l'œuvre d'Eliade ainsi que dans plusieurs publications égyptologiques. Il s'agit entre autres, de la dialectique du sacré et du profane, de la hiérophanie, de *l'illud tempus*, de la *coincidentia oppositorum*, etc. , que nous verrons dans l'introduction de la troisième partie.

jadis comme le *ba*, le Moi réel. Un bilan de l'application du processus herméneutique sur le *Lebensmüde* vient achever le travail afin d'exposer dans quelle mesure cette application peut être utile dans l'entreprise ardue qu'est l'interprétation des **textes égyptiens** et des éléments religieux tant en égyptologie qu'en histoire des religions de l'Antiquité.

## 1 ÈRE PARTIE: LE TEXTE, SA FORME ET SON MILIEU DE VIE

«Ancient Egyptian thought is not dead: it lies dormant in the sources and within our own minds, and when we study the former the latter begin to move within us» (Kemp, 1989, p. 101).

Pour permettre le processus herméneutique, il paraît indispensable de savoir questionner son objet d'étude sous plusieurs angles afin d'en extraire, autant que possible, les informations qui alimentent la dynamique interprétative; une véritable enquête s'ouvre alors car aborder un **texte** ancien entraîne un questionnement différent de celui que soulève un ouvrage moderne<sup>1</sup>. En effet, nos données, souvent fragmentaires et de caractère incertain, ne peuvent mener qu'à une compréhension de l'Égypte ancienne largement basée sur des hypothèses, des analogies et des inférences (Baines, 1999, p. 17-19). Bien qu'ayant une certaine parenté linguistique et quelques contacts bien délimités dans l'histoire, la civilisation égyptienne se distingue toutefois par sa religion et surtout par sa théologie qui offrent très peu de points de référence avec les concepts mésopotamiens ou cananéens.

Mais avant de débiter notre investigation du *Lebensmüde*, il est impératif de clarifier le sens du mot **texte** dans le contexte égyptien afin d'éviter tout malentendu. Ensuite, nous amorcerons la réflexion méthodologique propre au niveau historique.

### Note sur le *texte* égyptien

L'utilisation du terme **texte** dépasse, dans le contexte pharaonique, l'écrit au sens strict pour désigner tout **discours esthétique-rhétorique** qui, de par sa composition, s'inscrit intentionnellement dans la croyance égyptienne en un perfectionnement de la vie grâce à une sorte de métalangage où se déploie la dialectique du sacré et du profane. Bien que différents, la décoration d'un temple, la fiction d'un conte ou encore la copie du *Livre des Morts* avec ses vignettes, tous s'inspirent aux mêmes catégories égyptiennes de pensée<sup>2</sup>. Là, s'imbriquent inextricablement la pensée poético-religieuse et la pensée philosophico-

<sup>1</sup> La publication de Corvisier bien que vouée aux études classiques constitue néanmoins une source de réflexions intéressantes qui soulève la complexité et les différentes problématiques rencontrées par l'herméneute dans l'approche de discours anciens (1997, les chap. 1-3 et 5).

<sup>2</sup> Pour les liens entre les textes et les images, cf. Bryan, 1996, p. 161-168, etc.

pragmatique qui repose sur des «méta-niveaux de discours»<sup>3</sup>. Malheureusement, nous avons tendance trop souvent à restreindre la **littérature égyptienne** à la textualité des discours et vice-versa. Or, comme le rappelle si bien Parkinson, «*like other forms of discourse, literature is a complex phenomenon and not the result of a single textual impetus, nor can it be circumscribed with a single panhistorical explanation*» (2002, p. 63). On se rappellera que l'usage de l'écriture est un fait limité au sein de la société égyptienne mais pas nécessairement celui de la lecture, en ce sens que les signes pictographiques font sens grâce à l'image, peu importe le support qui les véhicule<sup>4</sup>. Pour l'élite intellectuelle, par contre, les écrits composés de signes représentent les «formes» (*sš.w*) et les «contours» (*kd.w*) de la parole créatrice<sup>5</sup>. C'est par l'intermédiaire de cette dernière que le démiurge se manifeste, que l'univers créé existe et que la vie apparaît (*CT.*, I, 33-34; VII, 214bc).

L'Égyptien préfère une structure discursive où s'entremêlent les modalités esthétiques et pictographiques d'un système de communication à une narration trop rigide (Baines, 1991a, p. 101, n. 109-110; Bryan, 1996, p. 164-167). En contrepartie, l'interprétation nécessite l'ouverture sur une **multiplicité d'approches** pour saisir les significations disposées en filigranes dans un texte; elle entraîne une coexistence entre la plurivalence et la monovalence des définitions et des concepts qui caractérisent l'ensemble de la pensée égyptienne<sup>6</sup>. Le scribe construit son discours à l'aide de procédés rhétoriques et poétiques pour en faire de «belles paroles» ou des «discours parfaits» (*md.wt nfr.wt*)<sup>7</sup> dont l'efficacité

<sup>3</sup> Cf. Baines au sujet des «*metalevels of discourse*» (1984, p. 31-32) qui correspondent vraisemblablement aux trois niveaux référentiels mentionnés par Derchain (1996b, p. 351), *i.e.* 1) celui des signifiants, des mots, des images ou des hiéroglyphes; 2) celui des signifiés et 3) celui des connotés qui s'exprime à l'aide d'un système de permutation d'unités isolables.

<sup>4</sup> Un à deux pour cent de la population savait lire et écrire, les informations véhiculées par les sources concernent un cercle très restreint d'individus. Pour un portrait de cette classe intellectuelle, on consultera Baines et Eyre (1983, p. 65-77) et au sujet de la pensée visuelle pictographique, l'étude de Arnheim (1976, p. 142-151, chap. XIII).

<sup>5</sup> De plus, le **texte égyptien** recèle les caractéristiques du discours oral. Il cherche par exemple, à travers la mise en scène d'un drame ou par l'ironie, à éveiller la sympathie du lectorat ou de l'auditoire (Eyre, 1993, p. 113-120).

<sup>6</sup> Il est intéressant de voir ici une analogie avec l'internet; les éléments du **texte égyptien** s'entrecroisent et se ramifient à la manière des hypertextes et des hyperliens de l'autoroute électronique qui interagissent sur plusieurs plans simultanément, à travers plusieurs *langages*, dans une myriade de possibilités significatives.

<sup>7</sup> La mention explicite d'un tel concept rhétorique se retrouve dans le *Paysan Éloquent*, B1, 106 (*nfr md.w n wn mš*, «celui dont le discours est vraiment parfait») et *Neferty*, 7, 11 (dans Pap. Leningrad, 1116A, 6 sq. et 12 sq.; *md.wt nfr.t*, «le discours parfait» ou «belle parole»), etc. Seule une infime portion de l'élite pouvait apprécier ce type de discours. Quant à l'emploi de l'expression *md.wt nfr.t* qui se retrouve dans *l'Instruction de Ptahhotep*, II, 42-50 (dans Pap. Prisse, 5,6; *md.wt nfr.t*, «le discours parfait»), comme le souligne R. Leprohon, elle marque ici l'accomplissement d'une chose selon les critères égyptiens et se retrouve partout dans la société égyptienne.



parachève (*smnh*) leur puissance créatrice (*Pierre de Shabaka*, 53-54 dans *AEL* I, p. 54; Bilolo, 1988, *passim*; Vernus, 1996, p. 555-558). Pour y parvenir, le Moyen Empire utilise, entre autres, les thèmes et les motifs mythiques qui favorisent l'aspect performatif de tels textes. Le souci d'une telle organisation du **discours rhétorico-esthétique** repose en réalité sur la fonction accordée à la parole organisée. Ici, l'éloquence est hautement considérée par la classe dirigeante et la tradition sapientiale, car les «belles paroles» constituent un outil de pouvoir et de réflexion concernant l'idéalisme de l'autorité et de l'éthique face aux aléas de l'expérience quotidienne<sup>8</sup>. Les soi-disant **anomalies** d'un texte sont des artifices relevant de la fictivité d'un discours et des éléments participant à l'orchestration performante; ceux-ci définissent les représentativités des cadres référentiels et ne sont pas qu'un simple caprice d'authentification à la mode comme le croit Parkinson (2002, p. 90-91).

Considérant tout cela, il n'est pas surprenant de constater la difficulté des chercheurs à produire une définition satisfaisante de la littérature égyptienne qui puisse saisir en profondeur l'ensemble de ses caractéristiques et orienter une démarche interprétative (J. Assmann, 1999, p. 1-15; Loprieno, 1996c, p. 39-58). Contrairement à ce que croit A. Assmann (1999, p. 83 sq.), ce n'est pas en produisant une définition plus étendue de la littérature que nous pourrions avancer, mais en nous attardant à la nature et à la fonction de son élément de base, le **texte**, et en adaptant notre questionnement méthodologique en regard de ses propres caractéristiques.

### **Méthodologie de l'axe historique**

Dans les recherches actuelles concernant les textes égyptiens, la question méthodologique s'impose de plus en plus. Mais, dans la grande majorité des cas, les travaux se limitent encore à une traduction, à l'explication des problèmes philologiques et à une interprétation historiciste<sup>9</sup>. L'enthousiasme qui se manifeste pour les approches et les théories développées dans les disciplines connexes, telles que la linguistique, la critique littéraire, la sociologie, l'archéologie, la «science des religions» (*Religionswissenschaft*),

<sup>8</sup> Cf. *l'Éloge des écrivains anciens*, dans le *Pap. Chester Betty*, IV, v, 2,5-3,11. Coulon, par contre, voit dans les *md.wt nfr.t*, une «éloquence politique» qui paraît trop inspirée de la **rhétorique politique** propre au monde classique (1999, p. 103-104).

<sup>9</sup> Les grandes lignes de cette approche sont exposées dans un article de Björkman (1964).

etc. est prometteur, tout comme d'ailleurs l'intérêt pour des champs culturels autres que bibliques et proche-orientaux. Conscient de cela, Hoffmeier adresse pourtant aux futurs chercheurs la mise en garde et le conseil suivants:

*«As we look at recent research of our colleagues in other fields of Near Eastern studies, we in Egyptology need to avoid drifting toward the kind of skepticism and hyper-critical readings of ancient texts that is becoming common in cognate fields»* (Hoffmeier, 1993, p. 297).

Compte tenu du fait que la pensée égyptienne s'accommode d'un entendement pluraliste du monde phénoménal et nouménal, on comprendra qu'en matière méthodologique, il faut éviter de suivre un modèle exclusif ou encore, une approche linéaire qui risque d'aboutir à des conclusions réductionnistes (Baines, 1984, p. 47, 50). **Chaque texte requiert une approche individualisée qui tienne compte des différents domaines implicites ou explicites touchés par son discours;** le parcours herméneutique proposé ici, peut dès lors être modifié en conséquence. La présente démarche s'inscrit donc dans ce mouvement que Parkinson à l'exemple de Newton, a nommé le «nouvel historicisme» (2002, p. 39); cependant, dans le cadre d'une herméneutique textuelle, nous préférons encourager une **approche globalisante de l'Histoire** afin d'éviter le réductionnisme propre à l'**historicisme**.

Quoi qu'il en soit, l'axe historique est celui sur lequel se fondent les questionnements relatifs aux deux autres axes tout en offrant un premier niveau de lecture. Il sert en quelque sorte de **témoin** dans l'investigation car il recèle les éléments de base du discours. La tradition interprétative des textes égyptiens s'est perdue, soumise aux aléas de l'Histoire, de la langue et de son écriture, des goûts littéraires et des intérêts d'une époque, d'un individu ou encore d'une civilisation; le chercheur se trouve donc devant un **fossé interprétatif**. C'est dans cet esprit que Parkinson a écrit tout récemment que:

*«The fragmentary nature of the corpus is compounded by lack of ancient inherited paradigms for reading and defining literature, since Egyptian criticism and meta-commentaries are almost non-existent. In comparison with the literature of classic antiquity, this break in interpretation is a major obstacle in the production of modern readings»* (2002, p. 4).

Pour éviter le piège, les balises de l'axe historique s'inspirent principalement du savoir-faire de l'approche historico-critique et de la critique littéraire. Il faut d'abord procéder à la **critique externe du discours** nécessaire à la reconstruction de son cadre référentiel. Dans

le cas du *Lebensmüde*, puisqu'il n'y a qu'une seule copie du texte et qu'aucun autre témoin direct ou indirect n'existe, notre tâche est allégée. La provenance, le lieu et l'état de conservation de la source sont notés car ces détails conditionnent le travail philologique, celui du déchiffrement de l'écriture, de la restitution du texte, de la retranscription hiéroglyphique et de la lecture. Le support aussi doit être décrit avec le plus de précisions possibles (mensurations, matériaux, fabrication), en indiquant au surplus, s'il s'agit d'un original, d'une copie ou d'un palimpseste.

Il faut procéder ensuite à une **critique interne du discours**. L'établissement du texte ainsi que sa transcription ne doivent pas être pris à la légère. Il faut toutefois identifier la nature probable de certaines **fautes d'orthographe** qui peuvent découler d'une multitude de raisons: un recopiage hâtif, une mélecture, une altération, une faute involontaire ou volontaire, une faute d'inattention ou due à la fatigue, ou encore, une erreur occasionnée par le désir de paraphraser un extrait. La traduction proprement dite peut être engagée, mais dans un premier temps, il est préférable d'effectuer une traduction littérale afin de pouvoir faire ressortir la structure interne du discours; une traduction libre sera ensuite proposée à la fin de l'étude.

À l'aide des informations ainsi recueillies, l'époque, le lieu d'origine, le milieu de vie ainsi que l'auteur peuvent être identifiés et une discussion sur l'unité dynamique d'une œuvre à se réapproprié, entreprise. Il devient alors plus aisé de situer le **genre du discours** parmi d'autres discours similaires et d'en définir la mise en contexte, *i.e.* d'en cerner le «milieu de vie» (*Sitz im leben*) ainsi que l'horizon culturel. Toutefois, les études démontrent que l'identification d'un *Sitz im leben* est loin d'être aisée, car fort peu d'indications solides sur les classes sociales du Moyen Empire nous sont parvenues<sup>10</sup>. De plus, ce **fossé interprétatif** resurgit face à la question du genre car les genres sont des «"horizons d'attente" pour les lecteurs [et], des "modèles d'écriture" pour les auteurs» (Todorov, 1987, p. 34). La question a été largement discutée ces dernières années, mais il apparaît qu'une définition des genres littéraires dans le contexte égyptien s'avère difficile, car ces notions lui sont étrangères<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Une très bonne synthèse dans la recherche sur le sujet se trouve dans Parkinson, 1999, p. 64-68.

<sup>11</sup> Notons que la question littéraire n'est sérieusement discutée que depuis les années '70 (Gumbrecht, 1996, p. 9-10; Loprieno, 1996c, p. 41-43; Parkinson, 2002, p. 10-13). Deux excellentes monographies vouées à la question littéraire méritent d'être consultées. La première, dirigée par Loprieno (1996a), a l'avantage de

Le choix du genre, du style, de la forme ou encore des figures rhétoriques peut ainsi recouvrir une intention particulière voire une fonctionnalité dans la dynamique du discours, de sorte que l'on peut dire que l'esthétisme du discours ne relève pas d'un simple caprice d'auteur mais participe à l'animation de l'intrigue. Une attention particulière doit aussi être portée à la nature des personnages, au vocabulaire propre à chacun, ainsi qu'aux différentes sphères sémantiques auxquelles ce discours réfère. L'analyse conjuguée des signifiants relatifs à la forme et aux personnages rend compte du degré d'individuation de ces derniers tout en faisant ressortir l'enjeu du texte.

Les cadres référentiels internes et externes du discours se reconstruisent ainsi au fur et à mesure que se révèle l'efficacité de la configuration des éléments du discours; l'herméneute se voit alors projeté dans une dichotomie entre l'histoire et la fiction<sup>12</sup>. Le cadre référentiel interne est défini par la perception de la réalité et des contradictions propres à la fiction, telles que déduites par les personnages ou encore par les détails contenus dans l'introduction qui enracinent et qui construisent la réalité même du texte. Le cadre référentiel externe, quant à lui, s'élabore en offrant au cadre interne des représentations à partir d'une réalité événementielle qui varie, elle aussi, selon des modes culturelles. En tenant compte des cadres référentiels propres à la fiction, il est évident, comme l'affirme Ronen, que ces personnages sont conditionnés par tous les éléments qui participent à la structure du texte (1994, p. 108-143).

Puisque le monde référentiel de l'auteur n'est pas celui du lecteur moderne, la lecture de tels textes engendre inévitablement une transposition des concepts philosophico-religieux en valeurs mimétiques; une traduction demeure toujours un choix, une approximation qui engage la «*fusion des horizons*» (Baines, 1984, p. 34-35; Gadamer, 1976, *passim*; Ricœur,

---

synthétiser les multiples problèmes rencontrés dans la définition de la littérature égyptienne, mais possède le désavantage de ne proposer aucune solution. La seconde monographie, dirigée par De Moers (1999), propose quelques articles de choix concernant les nouvelles tendances sur la littérature égyptienne. Les difficultés majeures proviennent de la restriction de la notion **littéraire** aux manuscrits littéraires (Assmann, 1999, p. 2) et celle du **genre** à une **catégorie** propre d'une tradition littéraire dont nous ne savons par surcroît que si peu de choses. Il serait préférable d'adopter une définition élargie du **texte** et du genre littéraire pour éviter, lors de l'interprétation du genre et de la forme, de leur prêter des valeurs anachroniques (Assmann, 1999, p. 5). Le **texte** est d'abord un discours organisé et transmis pour des fins d'archives ou de communications. Quant à l'expression **genre littéraire**, elle se traduit par **genre de discours** et la classification s'effectue selon les caractéristiques accordées à l'organisation de la parole, à la fonction de la forme et à la vocation du discours égyptien.

<sup>12</sup> Sur le traitement théorique de la fiction dans la littérature en général (Ricœur, 1984; Rimmon-Kenan, 1988; Ronen, 1990 et 1994), et sur la littérature égyptienne (Baines, 1999, p. 35-37; Loprieno, 1996c, p. 43-51; Parkinson, 2002, première partie).

1985, p. 252). Ce serait donc une erreur de chercher dans les textes performatifs de la tradition sapientiale le reflet de l'histoire et une notion de l'histoire analogue à la nôtre, car l'égyptien n'a pas de terme pour l'histoire, ni pour la religion ou l'art d'ailleurs (Baines, 1999, p. 18; Hoffmeier, 1993, p. 193; Moers, 1999, p. 44)<sup>13</sup>.

## 1.1 Le texte du *Désillusionné et son ba*

### 1.1.1 *Le manuscrit et ses caractéristiques*

En juin 1843, Lepsius fait l'acquisition d'une collection d'artefacts pharaoniques pour le compte du Königl. Preussische Museum de Berlin grâce à l'agence londonienne S. Leigh Sotheby. Giovanni d'Athanasī (Ἰωάννης Ἀθανασίου, 1799-1857) les avait accumulés au cours de ses voyages en Égypte. À la fois fouilleur et collectionneur, ce personnage d'origine grecque surnommé Yanni habitait une maison dans la région de Thèbes juste au-dessus de la tombe de Nakht  $\overline{\text{Nakht}}$ <sup>14</sup>. Cette collection rassemble vraisemblablement des objets provenant de tombes thébaines fouillées par Yanni (Goedicke, 1970, p. 1)<sup>15</sup> dont huit rouleaux de papyrus: quatre papyri hiératiques, une copie du *Lebensmüde* et du *Pâtre qui vit une déesse*<sup>16</sup>, tous deux rédigés sur le recto du *Papyrus Berlin 3024*, une copie de *Sinouhé* (*Pap. Berlin 3022*) et deux copies partielles du *Paysan Éloquent* (*Pap. Berlin 3023<B1>*; *3025<B2>*)<sup>17</sup>. Outre les caractéristiques paléographiques qui en font des textes littéraires du Moyen Empire, aucun indice ne permet de déduire avec certitude leur lieu de provenance. On suppose simplement qu'ils auraient fait partie d'une bibliothèque thébaine<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> Sur le concept du temps accompli, voir Vernus, 1995a.

<sup>14</sup> Nakht était un scribe astronome au service d'Amon (tombe no. 52 à Sheikh ʿabd el-Qurna, ± ép. de Thoutmosis IV).

<sup>15</sup> Elle comprend une statue naophore de Senmout (Inv. Berlin 2296), une stèle d'Amenhotep III, une sculpture de Nefer-her et de son épouse (Inv. Berlin 2303) et les rouleaux de papyrus (Stern, 1880, p. 147).

<sup>16</sup> Dit aussi le *Conte du berger* (cf. trad. fran. dans Lefebvre, 1949, p. 26-28; trad. angl., dans Goedicke, 1970b et Parkinson 1997, p. 287-288, 295 + n. 1-7). Cf. aussi Ogdon qui rapproche ce texte du *Spell 836* des *CT* (1987).

<sup>17</sup> Selon Möller, les *Papyri Berlin 3022* et *3023(B1)* auraient été rédigés par le même scribe (1927, p. 15).

<sup>18</sup> L'examen des autres artefacts favorise l'hypothèse d'une influence thébaine (Erman, 1896, p. 3; Goedicke, 1970, p. 1, n. 4; Parkinson, 1991b, p. x; Simpson, 1972, p. 70). Dans son dernier ouvrage, Parkinson, conscient des anachronismes de l'hypothèse de Morenz, préfère attribuer à Sobekaa au lieu du serviteur Bau la propriété des

*Le Papyrus Berlin 3024* possède donc l'unique exemplaire du *Lebensmüde*; ce qui fait dire à Renaud que cette œuvre – qu'elle qualifie de «déraisonnable» - a sûrement été mal reçue à son époque (1991, p. 14). Le fait n'est pas suffisant pour se prononcer là-dessus, ni sur la popularité d'une œuvre puisque le nombre de copies d'un texte dépend de plusieurs facteurs dont le hasard des découvertes archéologiques demeure l'un des plus importants. Bien que le *Lebensmüde* n'ait jamais été intégré dans le curriculum général servant à l'entraînement éducatif, il faut reconnaître, comme nous le verrons plus en détails par la suite, que son style sophistiqué, ses nombreux points de contacts avec des compositions antérieures et son souci des normes de composition font de lui une œuvre davantage destinée à une élite intellectuelle (Van der Toorn, 1991, p. 73-75).

*Le Papyrus Berlin 3024* est actuellement préservé sous sept plaques de verre dans la collection de l'Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlin. Le rouleau se compose de dix feuilles de papyrus collées l'une à la suite de l'autre, d'une hauteur de 14 cm et d'une longueur de 350,5 cm répartie comme suit: 253 cm pour le *Lebensmüde*, une feuille vide de 11,8 cm, 72,2 cm pour le *Pâtre qui vit une déesse* et 13,5 cm d'espace non utilisé. Seuls vingt centimètres de la première feuille nous sont parvenus et les quatre premières colonnes sont si endommagées que de nombreux traducteurs et commentateurs ont jugé bon de débiter leur traduction à partir de la quatrième colonne<sup>19</sup>.

papyri bien que les rapports de fouilles sur la découverte de son sarcophage près du temple de Deir el Medineh ne les mentionnent pas (2002, p. 72).

<sup>19</sup> Goedicke (1970, p. 1) affirme que le *Lebensmüde* mesure 240 cm, que la longueur totale du *Pap. Berlin 3024* est de 350 cm x 16 cm et qu'il est conservé sur sept feuilles de 44cm x 16 cm disposées sous cinq cadres de verre. Par ailleurs, le catalogue du musée (éd. 1994) mentionne que le papyrus est conservé sous sept cadres de verre, qu'il mesure dans sa totalité 305 (sic!) x 16 cm dont 240 x 14 cm pour le *Lebensmüde* suivi d'un espace vide de 24,5 cm et du texte du *Pâtre qui vit une déesse*, mesurant 72 x 14 cm. Devant l'incohérence de ces mesures nous avons demandé au directeur du musée berlinois, le Dr. Müller, de revoir ces informations. Voici les rectifications apportées en nous basant sur les données fournies par la restauratrice, Madame Myriam Krutzsch: la planche photographique A contient les col. 1-32 et mesure 16 cm x 47,5 cm; la planche B, contient les col. 33-63 et mesure 15,9 cm x 48,7 cm; la planche C, contient les col. 64-94 et mesure 16,4 cm x 47,6 cm; la planche D, contient les col. 95-125 et mesure 16,4 cm x 47,6 cm; la planche E, contient les col. 126-155 et mesure 16,4 cm x 48,5 cm; la planche F, contient les col. 156-164 et mesure 16,4 x 48,8 cm et finalement, la planche G, contient les col. 165-180 et mesure 16,1 x 61,8 cm. La dimension réelle des dix feuilles qui composent le papyrus se répartit ainsi: une première feuille incomplète de 20 cm avec un joint de 0,5 cm de la feuille 2 sur la 1; une seconde feuille de 44,4 cm avec un joint de 0,6 cm de la feuille 3 sur la 2; une troisième feuille de 19,7 cm avec un joint de 0,7 cm de la feuille 3 sur la 4; une quatrième feuille de 38,8 cm avec un joint de 0,7 cm de la feuille 5 sur la 4; une cinquième feuille de 43,7 cm avec un joint de 0,7 cm de la feuille 6 sur la 5; une sixième feuille de 45,5 cm avec un joint de 0,4 cm de la feuille 7 sur la 6; une septième feuille de 44,9 cm avec un joint de 0,4 cm de la feuille 8 sur la 7; une huitième feuille de 11,8 cm avec un joint de 0,5 cm de la feuille 8 sur la 9; une neuvième feuille de 41,5 cm avec un joint de 1,1 cm de la feuille 9 sur la

La tentation est grande de spéculer sur la dimension du début du texte et d'en imaginer le contenu. En considérant la moyenne des feuilles du papyrus, soit  $\pm 35$  cm, on peut réserver une marge de  $\pm 10$  cm pour éviter que le texte ne s'abîme<sup>20</sup>, à laquelle s'ajoutent les 20 cm de la partie conservée; il reste donc un espace de 5 cm dans lequel cinq colonnes tout au plus peuvent s'inscrire pour compléter cette première feuille<sup>21</sup>. Quant au contenu d'une supposée introduction au *Lebensmüde*, les données observables sont trop minces pour risquer une quelconque reconstruction des cadres référentiels qui orienterait déjà la traduction dans un processus interprétatif, d'autant plus que le *Pâtre qui vit une déesse* offre lui-même l'exemple d'un texte qui n'a pas d'introduction<sup>22</sup>. Nous sommes donc contraints de nous appuyer sur l'unique copie que nous avons et d'accepter que, présentement, tout calcul théorique et toute tentative pour reconstruire l'introduction sont **aléatoires et hautement hypothétiques** (cf. les calculs et les reconstructions de Goedicke, 1970, p. 2, n. 7-8 et 83-86, n. 1-5, de Parkinson, 2002, p. 218-219 et de Renaud, 1991, p. 37-38).

Mis à part la partie endommagée de la première feuille, le papyrus est en bon état. La composition originale est retranscrite en une écriture hiéroglyphique nette et de belle facture à l'encre noire, sauf pour les col.154-155 écrites en rouge<sup>23</sup>. L'encre rouge, réservée au colophon, met l'accent sur une formule standardisée qui n'est pas sans fondement: «*c'est venu du début à la fin comme on l'a trouvé par écrit*». C'est ainsi que le scribe authentifie le

10; et finalement, une dixième feuille de 45,8 cm. La longueur réelle occupée par le *Lebensmüde* serait donc de 253 cm x 14 cm. De plus, nous rappelons, tout comme Welch, que rien ne vient appuyer substantiellement l'idée que l'ostracon Gardiner n° 369 ou encore que quelques lignes de cinq petits fragments (H-L) du *Pap. Amherst* III contiennent le début manquant du *Lebensmüde* d'autant plus que ces théories reposent sur de trop minces présomptions (Černý et de Gardiner, 1957; Newberry, 1899, p. 9 + pl. I; Posener, 1951, n. 32; Parkinson, 1991b, p. x-xi et 1991c, n. ix; Welch, 1978, p. 38, n. 1).

<sup>20</sup> Le papyrus devait être roulé, comme c'est l'habitude, de gauche vers la droite (Černý, 1947, p. 19).

<sup>21</sup> Par un savant calcul, Goedicke considère que la première feuille du papyrus devait mesurer 58 cm et contenir trente-cinq colonnes. Ceci conviendrait, selon lui, à l'espace occupé par une introduction et une première intervention du *ba* dont le discours serait ainsi proportionnel à celui du désillusionné. Notons que l'auteur émet aussi l'hypothèse que d'autres feuilles auraient pu exister (1970, p. 2, 83). Mais, étant donné que nous ne pouvons pas affirmer avec certitude la mesure de la première feuille, chercher à établir l'existence d'autres feuilles semble encore plus hasardeux, bien que cela soit toujours possible.

<sup>22</sup> Comme le signale Parkinson, certains textes ne contiennent pas de titre ni d'introduction (1997, p. 304-305). Notons que le titre de *Khakheperrésoneb* avec lequel le *Lebensmüde* est souvent associé est: *šhwj dd.wt md.wt, kdf ts.w (...), jr(w)-n*, ce qui suggère que les paroles de cet ouvrage sont des «nœuds» à démêler *i.e.* à interpréter, bien que Chappaz croit plutôt y déceler une compilation ou un recueil d'extraits (Chappaz, 1979, p. 12, n. 14). Finalement, *Ipouwer*, un autre texte réflexif, est aussi dépourvu d'introduction (Kitchen, 1979, p. 238).

<sup>23</sup> L'écriture ressemble surtout au *Pap. Berlin* 3022 (= *Sinouhé B*) (Goedicke, 1970, p. 3).

texte comme la copie intégrale d'un original<sup>24</sup>. *Le Pâtre qui vit une déesse*, ne contenant ni début ni fin, offre cependant une écriture plus large et un entrecolonnement anormalement exagéré. Dans les deux textes, on peut apercevoir ici et là, à intervalle de 2,5 cm environ, les traces caractéristiques des documents de comptabilité où des lignes ont résisté au lavage (Barta, 1969, p. 9; Goedicke, 1970, p. 1-2). *Le Papyrus Berlin 3024* s'avère donc être un palimpseste au même titre que le *Papyrus Berlin 3023* <B1> (Parkinson, 1991b, p. xv).

Quelques détails particuliers font du *Lebensmüde* un texte difficile d'accès et rendent sa traduction passablement ardue. Par exemple, de petites lacunes sont attribuables à la détérioration du papyrus<sup>25</sup> et certains termes uniques<sup>26</sup> apparaissent malencontreusement aux endroits les plus stratégiques et empêchent de saisir le sens général du texte. Quelques erreurs de scribe, des omissions ou la formulation de certaines phrases rendent le tout particulièrement complexe<sup>27</sup>. On peut aussi apercevoir par endroits, les traces d'effacement laissées par un copiste distrait<sup>28</sup>. D'ailleurs, ces omissions et ces erreurs s'accroissent avec le nombre de ligatures qui relient les caractères hiératiques au fil du texte (Goedicke, 1970, p. 2). En somme, rien d'étonnant à ce que son interprétation demeure problématique.

### 1.1.2 La translittération et la traduction

Le texte du *Lebensmüde* est présenté ici suivant la division des répliques de chacun des protagonistes telle que signalée par le narrateur. Pour chacune, une transcription hiéroglyphique est suivie de sa translittération, de sa traduction et de commentaires appropriés. Nous avons cherché à atteindre un équilibre entre la nécessité de traduire un discours et le souci de conserver la configuration particulière des schèmes de pensée

<sup>24</sup> *Jw=f-pw h3t=f-r-phw=f-fy, mj-gmyt m sh*, «c'est venu du début à la fin comme on l'a trouvé par écrit» ou la forme contractée, *jw=f-pw*, «c'est venu». Selon Parkinson, la formule est probablement issue d'un contexte funéraire (cf. *CT.*, *Spell 1130/1031* et le *Livre des Deux chemins, passim*, où l'on trouve: *jw=s-pw m-htp sp-sn*, «c'est venu en paix») (1991c, p. 91-122). La présence du colophon renforce l'idée que l'œuvre est une unité, caractéristique de presque tous les textes du Moyen Empire (2002, p. 16, 75).

<sup>25</sup> E.g. col. 1-3, 6-10, 13-15, 26-28, 31-32, 37, 39-40, 43, 48, 51, 55-56, 62, 72, 99, 117, 141.

<sup>26</sup> E.g. *nnw* (col. 16), *sdh* (col. 18), *nj3j* (col. 43, 45), *šw.yt* (col. 48), *s3y* (col. 54), *ssj* (col. 82), *hy.t* (col. 137), *shu* (col. 139), *h33* (col. 148).

<sup>27</sup> E.g. col. 15, 60, 81, 89, 101, 102, 106, 111, 129, 141.

<sup>28</sup> Les corrections les plus notables se trouvent aux col. 93, 106, 113-115, 137, 141. Les erreurs peuvent avoir été corrigées par un léger lavage avec un chiffon humide, un petit caillou doux ou encore avec un outil spécial en bois ou en ivoire servant à polir la surface du papyrus (Wente, 1995, p. 2212).



propres au moyen égyptien (Foster, 1989-1990, p. 67-70). Cette tâche est en elle-même difficile puisque comme le signale Vernus: «(...) *dieu sait si le moyen égyptien est ardu!*» (1997, p. 5)<sup>29</sup>. Cet exercice est pourtant indispensable car une analyse de structure suivra et il faut pouvoir y reconnaître les indices, les difficultés et les subtilités de la langue qui orchestrent les différents éléments du discours et qui témoignent des cadres référentiels à la fois spécifiques et différents des nôtres (Finnestad, 1989a, p. 33-37).

Puisque cette étude s'effectue non seulement dans le cadre d'une interprétation mais aussi dans l'application méthodologique d'une démarche herméneutique, il vaut mieux éviter de tomber dans la pratique du *fast food herméneutique* où l'introduction suggère déjà une interprétation que l'on assaisonne avec tout l'art de l'argumentation en concluant tout haut qu'il s'agit là de la seule interprétation possible<sup>30</sup>. En fait, l'exercice de **traduction** du *Lebensmüde* n'est qu'un des nombreux épisodes du processus; une sorte d'hypothèse de travail sur laquelle l'interprétation se vérifie. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Foster lorsqu'il suggère que la **traduction littéraire** du texte devrait être l'aboutissement de la recherche:

*«The final stage of the process is to make a "literary translation", where, as mentioned earlier, (...) the words of the dead language are resurrected by the translator for the enjoyment and instruction of the living persons»* (Foster, 1998, p. 9)<sup>31</sup>.



C'est ce qui, dans le processus éliadien, n'est possible qu'après la mise en évidence du lien organique liant chaque partie du **discours religieux** et l'analyse des éléments significatifs qu'il recèle (Eliade, 1949, p. xv, 7-10). Donc au départ, nous proposons une traduction aussi littérale que possible dont le sens va se raffiner en cours d'analyse et qui sera suivie d'une traduction libre au terme du parcours.

<sup>29</sup> S'il n'y avait que cela! Comme le Dr. Tobin s'est plu à nous le rappeler plusieurs fois, le *Lebensmüde* est l'un des textes égyptiens les plus difficiles à traduire.

<sup>30</sup> C'est ce genre d'attitude qui permet à Goedicke d'affirmer dès le départ que le but du texte est «(...) *the eternal problem of man's dichotomy between life-oriented hedonism and spiritually-minded idealism*» (1970, p. 13). Renaud a elle-même dénoncé cette pratique (1991, p. 17).

<sup>31</sup> Bien que Foster préconise ce type de traduction littérale, ses publications ne présentent souvent que l'étape finale dans laquelle une version admirablement stylisée est offerte aux lecteurs.

## LÉGENDE TYPOGRAPHIQUE

<b>B1.2.3.4</b>	répliques du <i>ba</i>
<b>H1.2.3</b>	répliques de l'homme
<b>P1.2.3.4</b>	poèmes / cantilènes de la troisième réplique de l'homme
<b>Parab1.2</b>	paraboles de la réplique <b>B3</b>
	lacune du papyrus
	lecture hypothétique d'un signe
[...]	texte trop détérioré, impossible à reconstituer
[...]	lecture hypothétique effectuée sur texte endommagé <sup>32</sup>
<...>	omission de signe(s)
{...}	signe(s) superflu(s)
(...)	restitution dans la translittération, et le cas échéant dans la traduction, d'un mot, d'une lettre ou d'une expression mis en ellipse dans le manuscrit
_____	terme unique
=====	erreurs de scribes autres que les omissions conventionnelles

Dans la transcription hiéroglyphique, un espace vide équivalant à trois cadrats indique le passage d'une colonne à l'autre. Afin de faciliter la tâche du lecteur qui ne désire pas s'attarder aux détails d'ordre paléographique, philologique et grammatical, la traduction littérale apparaît en caractères gras. Ceux qui désirent consulter les commentaires relatifs à ces détails pour fin de justification ou de vérification sans se perdre dans un va-et-vient de pages, peuvent le faire aisément en consultant les notes en bas de page. Pour ce qui est de la retranscription hiéroglyphique continue du texte ainsi que des planches photographiques du manuscrit, elles se trouvent dans l'appendice A; chacune de ces planches contient un nombre de colonnes déterminé qui est indiqué dans le texte afin d'en faciliter la consultation.

<sup>32</sup> Considérant la nature même de l'écriture égyptienne, on conviendra qu'une graphie originale ou encore l'ellipse d'un déterminatif (intentionnelle ou non), n'entraîne pas exclusivement une translittération hypothétique mais une traduction pouvant avoir plusieurs sens ou un sens ambigu. En ce cas, le signe [...] ne couvre pas

**PLANCHE A (COL. 1-32)**

Sur le manuscrit, les signes sont orientés vers la droite et disposés en colonnes.  
Quant à la lecture, elle s'effectue de haut en bas.

**B1 (col. 1-3)**

## • (col. 1)



[... (1)] *tn r dd* [...] <sup>33</sup>

[...] vous direz [...]

## • (col. 2)



(2) *Nn nm<sup>c</sup> n[s=sn]* <sup>34</sup>

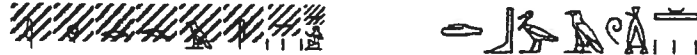
**La subjectivité de le[ur langue] n'existe pas.**

entièrement le substantif dans la traduction française (cf. col. 28-29 ou encore col. 31-32).

<sup>33</sup> Comme nous l'avons déjà mentionné, le début du papyrus est trop endommagé pour effectuer une reconstruction. Goedicke propose de restaurer la seconde partie de la manière suivante: «*[tw]=tn r dd[=tw jr=tn]*», «*[...] your [...] in order [that one] says [concerning you]*» (1970, p. 83-87). Si les arguments qu'il avance se défendent au niveau grammatical, rien ne supporte une telle reconstruction du point de vue philologique.

<sup>34</sup> Le mot *nm<sup>c</sup>* se trouve dans *Merykarê*, 4, 24, 25 et le *Paysan B2*, 104. *Ns*, langue; copte  $\lambda\lambda C$  (*Merykarê*, 17; *Wb* II, 320, 8, 17). Il indique l'action de prendre parti pour quelque chose, de voir d'un seul côté; l'idée revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans le texte sous différentes formes e.g. avec *sp*, *gs*, etc. (cf. col. 16, 110, 154). Dans *ALex.* 77.2108, Meeks traduit *nm<sup>c</sup>* litt. par «se montrer partial». La restauration de Faulkner est effectuée sur la col. 3 (1956, p. 22). On consultera aussi le commentaire de Goedicke (1970, p. 86) et *HWB*, p. 413.

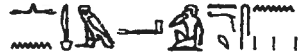
- (col. 2-3)



[Jw <j> r h3 <w> = sn nb-] (3) db3.w

[S'ils se déforment par le «maître-]des-pots-de-vin»,<sup>35</sup>

- (col. 3)



Nn nm<sup>c</sup> ns = sn

la subjectivité de leur langue n'existe pas<sup>36</sup>.


## H1 (col. 3-30)

- (col. 3-4)



[J]w [wpi~] (4) n=j r(3)=j n [b3]=j wšb=j ddt~n=f

J'ai [ouvert] ma bouche à l'intention de mon [ba], afin de répondre à ce qu'il m'avait dit:<sup>37</sup>

<sup>35</sup> La graphie  évoque à la fois les sons db3.w et db3.w dont les sens possibles sont: le vêtement, la récompense, la corruption, la parure ou encore, le bijou. Le vocabulaire du *Lebensmüde* utilise fréquemment ce type d'analogies, soit en effectuant des mutations phonétiques, graphiques ou sémantiques, afin de favoriser la multivalence des sens; ceci est d'ailleurs l'une des caractéristiques du texte qui le rend si difficile à traduire. Au sujet de l'effet de ces permutations dans l'interprétation du discours (cf. Broze, 1996, *passim*). Coulon quant à lui, reconnaît que cet artifice entraîne une complicité entre l'auteur et le lecteur (1999, p. 126-127).

Quant à l'expression [nb]-db3.w, elle désigne, selon Hannig, le «séducteur» ou, litt., le «maître de la corruption» (HWB, p. 1002,4). Nous adoptons la traduction de Meeks pour cette expression qui se retrouve aussi dans *Merykarê* (col. 25) (ALex. 77.5188).

<sup>36</sup> La réplique qui va suivre nous permet d'attribuer sans crainte cette intervention des trois premières colonnes au ba (Jacobsohn, 1952a, p. 11, n. 1 et Scharff, 1937, p. 13 n. 13). Malheureusement, l'état fragmentaire des signes encore lisibles ne permet pas de conclure quoi que ce soit sur la longueur du texte ni sur le sens explicite du discours.

<sup>37</sup> Les reconstructions apparaissent déjà dans la version de Sethe (1928, p. 44sq.). La même structure du discours direct marquant le changement d'interlocuteur se trouve aux col. 55 et 86. D'ailleurs, la forme wšb=f est considérée comme un aoriste séquentiel dans la formule du discours direct.

• (col. 5-6)



(5) [J]w n3 wr<=w> r=j m-mjn n mdw b3=j (6) hn<sup>c</sup>=j

(5) Cela est devenu trop intense pour moi aujourd'hui que mon *ba* ne s'est pas entretenu avec moi <sup>38</sup>.



• (col. 6-7)



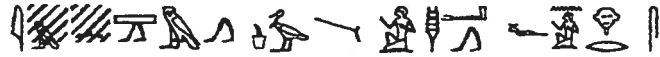
Jw gr.t Ø wr<=w> [r] [b]<sup>c</sup> jw mj wsf (7) [G37]=j

C'est même devenu trop démesuré [pour cr]ier car c'est comme (volontairement) m'ignore[r] <sup>39</sup>.

<sup>38</sup> La restitution est de Faulkner (1956, p. 22). *M-mjn* peut se rapporter à la première proposition ou à la seconde. Dans le premier cas, elle signale que le désespoir a atteint «aujourd'hui» (*m-mjn*) son comble; dans le second, c'est aujourd'hui que le *ba* ne dialogue plus. Nous préférons la première solution qui respecte la syntaxe égyptienne où l'adverbe de temps est localisé à la fin. *M-mjn* est à la fois l'ici et le maintenant, une sorte de présence d'être (*ALex* 78.1664). On verra plus loin que *mjn* fait d'ailleurs partie du refrain des poèmes **H3P2** et **P3**, qu'il revient d'ailleurs vingt-quatre fois dans le texte et qu'il se retrouve exclusivement dans le vocabulaire de l'homme. La forme accomplie *n sgm=f + hn<sup>c</sup>* exige ici une traduction au parfait (*cf.* Tobin, 1991, p. 344, n. 14). Le verbe *mdwj* des col. 5, 25, 66, 147 signifie «parler, dialoguer, se plaindre» et même «enchanter» (*Wb* II, 179, 2sq.). Avec la préposition *hn<sup>c</sup>*, le verbe se traduit par «parler, argumenter, se disputer, s'entretenir avec» (*cf.* aussi *ALex* 78.1927). De plus, parallèlement aux paroles de la conversation, le terme *mdw* désigne aussi le cri des oiseaux entre eux, mis en relief dans l'iconographie de l'oiseau *ba* (*HWB*, p. 378, 5). Cette ambivalence entre l'expression et l'iconographie est caractéristique du langage égyptien.

<sup>39</sup> Pour *gr.t*, *cf.* *CGM*, p. 225. La première reconstruction est certaine malgré les traces à peine visibles du *b* (Faulkner, 1956, p. 22). Weill insiste sur le fait que le verbe *wsf* est l'oubli délibéré d'une tâche que l'on doit accomplir (1947, p. 117, n. b). Quant à la seconde reconstruction, puisque l'espace est trop restreint pour porter le signe [G39]  comme l'a fait remarquer Faulkner (1956, p. 22, n. 7a), nous appuyons plutôt Tobin qui propose le signe [G37]  plus approprié au caractère négatif du verbe (1991, p. 344, n. 14).

- (col. 7)



[*m<j>*] *šm<w>* *bš=j* *ḥ<sup>c</sup>=f* *r=j* *hr=s*

[**Que**] mon ba [**ne**] parte pas! Puisse-t-il m'être favorable à cause de (tout) cela <sup>40</sup>!

- (col. 8)



(8) [...] *nn* [...] A25 [...]

[...] *ne* [...] <sup>41</sup>

- (col. 9)

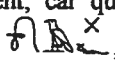


(9) [...] *m* *h.t=j* *m* *šn.w* *nwh*

[...] dans mon corps avec un filet de corde <sup>42</sup>.

<sup>40</sup> *šm<w>* est un euphémisme pour «mourir». Le verbe *ḥ<sup>c</sup>* accompagné de la préposition *hr*, implique non seulement l'action d'«être indulgent» (HWB, p. 154, 17), mais de «se tenir (en un endroit)» et d'«être présent» (ALex. 78.0774). Il faut aussi considérer que la préposition «*nn*» transforme l'action verbale en lui accordant une flexion typiquement juridique: il y a une demande d'intercession à propos de la situation précédente en faveur du sujet parlant (cf. les remarques de Vernus, 1978, p. 124-125, + n. 52-61). Le «*s*» est un pron. suff. à la 3<sup>e</sup> pers. du fém. sing. pris pour un collectif et que l'on traduit ici par «cela». En fait, l'idée concernée par ce pronom mesure l'entièreté de la situation.

<sup>41</sup> Il serait trop hasardeux de proposer une reconstruction au risque de manipuler le sens du texte puisque seuls quelques signes sont encore lisibles, le reste est complètement indéchiffrable ou détruit (Faulkner, 1956, p. 22, n. 8ab, 30, n. 7). Malgré cela, Goedicke propose ceci «*que son crime ne soit pas contre moi*» (1970, p. 90); cette traduction est plutôt excessive dans l'état actuel du manuscrit où aucun argument philologique ou grammatical ne peut être avancé avec certitude.

<sup>42</sup> Les mêmes réserves s'imposent, car quelques traces de signes ne permettent pas une reconstruction certaine. Goedicke y lit cependant: , [*sn.w*] et traduit la proposition par: «*qu'il s'accroche dans mon corps avec force*» (1970, p. 91). *šn.w* (Wb IV, 509, 8-9) désigne le «filet du pêcheur ou de l'oiseleur» (ALex 77.4234, 78.4154 et 79.3037; CT., VI, 23k) et le terme présente une homophonie avec *šn.w*, «la douleur, la souffrance, l'affliction» (ALex 77.4207, 79.3021; Wb IV, 945, 1-7). *nwh* (ALex 79.1495; CT., IV, 15e; Wb II, 223, 6-13). *šn.w. nwh* peut désigner «un filet de corde» ou encore un «lien de douleur».

- (col. 9-10)



*Nn* (10) *hpr m-<sup>c</sup>=f rwj=f hr[w] ks[T18]n.t[G37]*

(10) Car c'est impossible qu'il s'échappe au jo[ur] du mal[heur] <sup>43</sup>!

- (col. 11)



(11) *Mtn b3=j hr th.t=j*

(Mais) voyez, mon *ba* s'écarte de moi <sup>44</sup>,

- (col. 11-12)



*n sdm~n=j* (12) *n=f*

(parce que) je suis incapable de l'écouter <sup>45</sup>!

<sup>43</sup> Pour *nn hpr m-<sup>c</sup>=f*, cf. *E.G.* §457 et le *Naufragé*, 22. Les restaurations suggérées par Faulkner (1956, p. 22) et Hannig (*CGM*, p. 208) s'appuient sur la col. 15. Selon Goedicke, l'expression *hrw ksn.t* est une métaphore désignant «le jour de la mort» (1970, p. 96), mais qui peut aussi signifier le «jour du jugement», le «jour de la souffrance», le «jour de la tourmente» ou le «jour de la famine» (*ALex* 79.3172). Dans tous les cas, l'expression au sens littéral désigne un moment ou une période cyclique propre à un état qui revient aussi fatalement que le jour et dont la valeur est éminemment négative.

<sup>44</sup> L'auxiliaire d'énonciation *mtn* (2<sup>e</sup> pers. du plur.) fait référence à un certain auditoire. S'agit-il de spectateurs, de juges, de lecteurs ou encore de ces forces divines qui perturbent l'homme? (col. 29-30). Le *Wb* (V, 319) signale qu'avec la préposition *hr* le verbe *thj* signifie «s'écarter de, diverger de» (*CDME*, p. 300; Goedicke, 1970, p. 92; *Paysan* B1, 281 et *Merykarê*, 52).

<sup>45</sup> N'oublions pas qu'ici le verbe *sdm* peut recouvrir à la fois l'action d'«entendre», d'«écouter» ou encore d'«avoir connaissance de» (*ALex* 79.2890). Cf. son usage aussi dans *Merykarê*, 86; *Neferty*, 98.

● (col. 12)



*Hr st3=j r m<w>t n jj.t n=f*

(Ainsi), m'entraînant (immanquablement) vers la mort avant qu'elle ne survienne<sup>46</sup>,

● (col. 13)



(13) *hr h3<=f> hr h.t r s3m.t [=j]*

parce qu'il <il> [m'] abandonne présentement sur le feu, destiné à brûler<sup>47</sup>!

● (col. 14-15)



(14) [...] (15) =f

[...] (15) lui<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Contrairement à la col. 19, le pron. suff. de la 1<sup>o</sup> pers. masc. sing. ne figure pas ici, on trouve plutôt le pron. pers. dépendant de sorte que l'auteur de l'action est intentionnellement différent dans les deux cas. Le verbe *st3* exprime un mouvement d'entraînement inévitable (*Wb* IV, 362).

<sup>47</sup> La reconstruction repose sur *hr st3=j* de la col. 12. Jacobsohn, en se basant sur Gardiner dans *EG* (§20) ainsi que sur le *Wb* (III, 227), rappelle que l'expression *h3<=f> hr h.t* possède un caractère métaphorique en usage depuis l'Ancien Empire. En fait, l'auteur joue sur une image bien connue, celle du damné étendu sur le dos brûlant dans les chaudrons (1968, p. 13, n. 8). *H3<* se traduit par «abandonner, jeter, être infidèle» (*ALex* 77.2978; 78.2931; 79.2142). *S3mt* présente une homophonie avec le terme *s3mt*, le «deuil» (*ALex* 77.3349).

<sup>48</sup> Tout comme Faulkner (1956, p. 21), nous considérons que le manuscrit est trop endommagé à cet endroit pour proposer une reconstruction fiable. Goedicke adopte une restitution libre: [*j<w>t<y>.t jm mn.t=f*] [...] (15)=f, «dans tout ceci il n'y a aucune souffrance pour lui» (1970, p. 96). Faute de mieux, Tobin le suit en proposant avec hésitation «tandis que lui ne souffre pas» (1991, p. 345 n. 22). Quack, dans sa recension du livre de Renaud, risque quant à lui, [*mn.t=f*] «Was ist seine Art?» (litt. «quel est son type?») sans expliquer le lien avec ce qui précède (1995, p. 185).



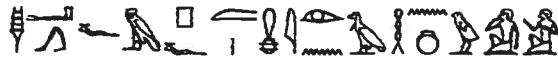
• (col. 15)



$Tk<\underline{n}>=f$  [ $jm$ ]= $j$   $hrw$   $k\dot{s}n.t$

Puisse-t-il demeurer [en] moi au jour du malheur <sup>49</sup>,

• (col. 16)



(16)  $\dot{h}^c=f$   $m$   $pf$   $gs$   $mj$   $jr$   $nh$   $nww=j$

Puisse-t-il m'être favorable de ce (vilain) côté, comme accomplissant la prière de l'enfant que je suis <sup>50</sup>.

• (col. 17)



(17)  $p^3$   $js$   $pw$   $pr$   $jn\sim n=f$   $sw$   $r=f$

Car c'est lui qui veut se manifester pour atteindre la limite de lui-même <sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Les derniers signes de la col. 14 peuvent suggérer une autre traduction: [ $iw$ ]= $f$ (15)  $tk<\underline{n}>=f$ , «il sera en moi au jour du malheur». Du point de vue philologique et grammatical, les deux versions sont également possibles. Quoiqu'il en soit,  $tkn$  possède le sens d'une intime proximité (*ALex* 77.4870).

<sup>50</sup> Le démonstratif  $pf$  peut posséder un aspect péjoratif (*CGM*, p. 133).  $gs$  est à la fois le «côté, ce qui est proche», mais aussi la «moitié d'une chose» (*ALex* 78.4471; 78.4473; *Wb* V, 191, 11-194, 10; 196, 1-197, 7), par extension, sur la rive des morts.  $\dot{h}^c=f m$  indique non seulement «se tenir, se dresser», mais aussi «prendre la direction des choses» agissant comme témoin de l'action en cours (*ALex* 78.0774), en plus de sous-entendre inévitablement le sens de «devenir, succéder à» (*ALex* 79.0530), ce qui participe à l'idée suivante du texte concernant l'«être» du  $ba$ . De plus, le second membre de la phrase, translittéré généralement par  $nh$   $hnw=j$ , s'avère être un véritable défi de traduction. Faulkner considère la particule  $hnw$  comme un mot de sens inconnu (1956, p. 31, n. 15), alors que Barta, tout comme Renaud, lit «Néhépou», nom d'un dieu inconnu (Barta, 1969, p. 31, n. 7; Renaud, 1991, p. 23). Tobin, quant à lui, lit  $\dot{h}^c=f$ , i.e. «celui qui intercède, l'avocat» (1991, 345, n. 23). Finalement, Foster, propose  $\dot{h}^c=f$ , «se réjouir» (1992, p. 11-18). Quant à nous, nous considérons  $nh$  comme l'exhortation de  $nww$ , «l'enfant / adolescent»,  $\dot{h}^c=f$  (le complément du nom est suivi du pron. suff. à la 1<sup>e</sup> pers. du masc.; *ALex* 78004; *Wb* II, 215, 20-23). Notons que ce n'est pas la première fois que le scribe utilise une graphie peu conventionnelle, créant ainsi un sens ambivalent.

<sup>51</sup> Voici un bon exemple concernant l'ambiguïté fréquente des pronoms au Moyen Empire comme le signale Wente (1990, p. 12). Cela nous amène à nous demander qui est réellement celui que représente « $\dot{h}^c=f$ », le  $ba$ , celui qui accomplit la supplication ou l'enfant? Pour  $prj + r$ , au-delà du sens «sortir», il y a ceux d'«apparaître» et de «naître» (*ALex* 77.1435; 79.1005).

• (col. 17-18)



B3=(18)j wh3 r<=s> sdh 3hw hr 'nh

Mon *ba*, (il) est stupide (de) minimiser (ainsi) la souffrance de la vie terrestre<sup>52</sup>,

• (col. 18-19)



Jhm(19)[A24] wj r m<w>t n jj.t=j n=f

(alors) que tu me tourment[es] à propos de la mort avant que je n'y parvienne<sup>53</sup>.

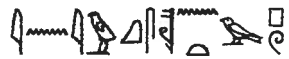
• (col. 19-20)



Sndm (20) n=j Jmn.t

Puisses-tu me rendre (20) l'Occident agréable<sup>54</sup>!

• (col. 20)



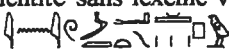
Jn-jw ksn.t pw

Est-ce (vraiment) un malheur<sup>55</sup>?

<sup>52</sup> Pour wh3, cf. *ALex* 77.1022; *Merykarê*, 72; *Wb* II, 354,14. 3hw est «une misère, une souffrance» (*ALex* 77.0061).

<sup>53</sup> *Jhm* (cf. aussi le *Paysan*, R, 123: *jhm*=k sw) se retrouve à la col. 49 avec les lettres inversées.

<sup>54</sup> *Sndm* est une forme du prospectif passif *sdm*=f (Tobin, 1991, p. 346, n. 26).

<sup>55</sup> *Jn-jw* est une forme emphatique et tardive de la préposition «n». L'expression *jn-jw ksn.t pw* s'offre comme une interrogative globale (*ALex* 77.0314; 78.0342; 79.0238) qui rattache le sujet au prédicat dans un rapport de situation ou d'identité sans lexème verbal. Il exige une réponse directe par oui ou par non (cf. e.g. *Pap. Westcar*, 8, 12-13: , *jn-jw m3'.t pw*, «est-ce la vérité?») (cf. aussi *CGM*, p. 603 et Tobin, 1991, p. 346, n. 27).

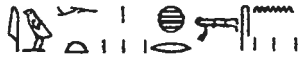
- (col. 20-21)



*Phr.t* (21) *pw nh*

La vie terrestre est-elle une période de transition <sup>56</sup>

- (col. 21)



*Jw ht.w hr=sn*

(alors que même) les arbres tombent.

- (col. 21-22)



*Hn{t}d r=k* (22) *hr jsf.t*

Puisses-tu piétiner (ce) tumulte (intérieur) <sup>57</sup>

- (col. 22)



*W3h m3jr=j*

et puisses-tu mettre de côté ma misère <sup>58</sup>!

<sup>56</sup> Pour *phr.t*, cf. *HWB*, p. 292 et *Wb I*, 548. Ce terme désigne une «période de révolution astrale, un état de chose transitoire», mais aussi une «frontière bien gardée, contrôlée, circonscrite» (Johnson et Ritner, 1990, p. 502, n. 40, 505; *Merykarê*, 21; *Paysan*, B1, 149-150). On notera aussi une homophonie avec *phr.t* (𓆎𓆑𓆑), la «momification» (Janot, 2000, p. 64 + n. 446).

<sup>57</sup> Selon Faulkner, il faut lire *hnd*, 𓆎𓆑𓆑𓆑 (1956, p. 22, n. 21). Littéralement l'homme supplie son *ba* de «marcher sur» (*ALex* 78.3085; 79.2248: *hnd* avec la préposition *hr*), donc de «fouler» ce qui est isfétique, *i.e.* chaotique; tout comme le roi foule ses ennemis sous ses sandales.

<sup>58</sup> Les deux verbes sont des impératifs complétant l'image de l'«imploration» (*nh*) du désillusionné dont il a été question à la col. 16 (Tobin, 1991, p. 346, n. 29). Au sujet de *m3jr* (*Paysan* B1, 233, B2 112 et *Urk*, IV, 1161, 12).

- (col. 23-24)



(23) *Wd<sup>c</sup> wj Dhwtj htp* (24) *ntr.w*

**Que Thot, qui apaise les forces divines, effectue mon jugement!**

- (col. 24-25)



*Hsf Hnsw hr=j* (25) *sš m m<sup>3c</sup>.t*

**Que Khonsou, (25) le scribe dans la *maât*, me défende!**


- (col. 25-26)



*Sdm R<sup>c</sup> mdw=(26)j sg wj<sup>3</sup>*


**Que Râ, (qui) gouverne la Barque céleste, comprenne mon cri <sup>59</sup>,**



- (col. 26-27)



*Hsf[A25] (27) Jsds[W23, G7] hr=j m <sup>c</sup>.t ds[r.t]*

**(Et enfin) qu'Isde[s], dans la Salle Sacr[ée], me defen[de] <sup>60</sup>!**

<sup>59</sup> *Mdw* est l'adresse verbale faite au *ba*, c'est la plainte de l'homme (*HWB*, p. 378, 5). Nous acceptons la lecture du déterminatif (A26 ) de *sg* malgré l'hésitation de Faulkner (1956, p. 22, col. 24) puisque ce signe figure déjà dans la transcription de Sethe (1928, p. 44) et qu'il ne présente aucune difficulté.

<sup>60</sup> La lecture des déterminatifs de *Hsf*,  [A25] et de *Jsds*,  [W23, G7] est de Faulkner (1956, p. 22, col. 26-27). La salle sacrée étant la salle du jugement.

• (col. 28-29)



(28) [Hr]-nt<y>.t s3r=j wdn [m] [...] (29) β~n=f n=j ndm










(Tout cela) [parce] que ma souffrance est difficilement supportable [...] puisqu'elle [ne] m'apporte rien de plaisant<sup>61</sup>.

• (col. 29-30)



Hsf (30) ntr.w št3.w h.t=j

(enfin), que les dieux répriment (30) ces obscures fibres de mon corps!<sup>62</sup>

<sup>61</sup> [Hr] est une restauration de Gardiner signalée par Faulkner (1956, p. 22, n. 28a). Au sujet de la préposition *hr ntt* (parce que), on consultera *CDME*, p. 174 et *HWB*, p. 546. Goedicke signale que *s3r* est un terme très utilisé dans la littérature sapientiale (1970, p. 108). On notera une homophonie et une homographie entre ce mot et plusieurs autres: par exemple, l'auteur utilise une graphie originale inconnue , *s3r*, alors qu'il existe les termes  *s3r*, «être sage»;  *s3r.t*, «sagesse, compréhension»;  *s3(j)r*, «besoin» (quelquefois avec dét. ; *Paysan* B1, 136) ou , *s3r.t*, «besoin», et  *s3ry*, l'homme dans le besoin. En suivant le raisonnement de Jacobsohn, la chose ainsi désignée serait négative à cause de la valeur péjorative du déterminatif G37  (1952a, p. 12, n. 19). La fin de la col. 28 présente quelques difficultés. Faulkner y signale de faibles traces et une lacune de 1 cm ½ qu'il reconstruit par *štpw*, «fardeau», (1956, p. 22, n. 28b). Goedicke, quant à lui, propose , *wdn* [r] (29) *β~n=f n=j* (1970, p. 108-109) ignorant l'espace disponible. Pour notre part, nous suivons la lecture de Quack: *β~n=f n-j ndm*, «*Er bringt mir nichts angenehmes*» (litt. «il ne fait rien d'agréable pour moi») (1995, p. 185).

<sup>62</sup> Ou, «*Que soient (donc) réprimées (30) ces forces divines mystérieuses de mon corps*». Les deux versions sont grammaticalement et également possibles. Scharff (1937) et Weill (1947) s'appuient sur cette phrase, en la mettant en rapport avec les col. 12 et 19 pour affirmer que le désillusionné incline au suicide (cf. surtout le commentaire de Jacobsohn, 1952a, p. 16, n. 21).

## B2 (col. 30-33)

## ● (col. 30-31)



*Ddt-n n=j (31) b<sup>3</sup>=j*

Ce que m'a dit mon *ba*<sup>63</sup>:

## ● (col. 31)



*N ntk js s Ø*

Mais n'es-tu pas l'homme<sup>64</sup>?

## ● (col. 31-32)










*Jw=k tr[A2] (32) 'nh.t <dét.>*

Don[c], tu es la créature vivante?<sup>65</sup>

<sup>63</sup> On retrouve ici le temps du verbe au passé, comme aux col. 3-4 et 86, 147-148; ce qui signale que la parole du narrateur intervient pour effectuer le changement d'interlocuteur.

<sup>64</sup> Au sujet de cette interrogative, cf. *CGM*, p. 318 et 332.

<sup>65</sup> Le déterminatif de *tr* peut être aisément restitué et ne semble plus être contesté (Letellier, 1991, p. 101, n. a). Quant à *'nh.t*, on remarque l'absence non conventionnelle du déterminatif. Notons que les absences de déterminatif sont fréquentes déjà dans les *Textes des Pyramides* et qu'elles exposent une ambiguïté intentionnelle (Guilhou, 1997, p. 222). Ceci engage donc un jeu homophonique et homographique particulièrement intéressant puisque ce terme non déterminé du point de vue syntaxique *'nh.t* est d'abord un pseudo-participe, 2<sup>e</sup> masc. sing. construit sur le substantif *'nh*, «vie». Il s'agit d'un «vivant» qui réfère inévitablement à l'un ou l'autre des noms de relations connus de même racine, tels que la «chèvre», , *'nh.t*; le «mais», , *'nh.t*; le «petit bourgeois ou le citadin», , *'nh.t* (*HWB*, p. 146); le «feu», , *'nh.t*; la «survie à l'ouest», , *'nh.t* (*Wb* I, 205, 16); l'«œil de la divinité», , *'nh.t*; ou encore, l'image ultime du *sur-vivant*, «Osiris», , *'nh.ty* (bien que le mot n'apparaisse qu'au Nouvel Empire; *Wb* I, 205, 17). Nous optons pour une traduction moins tendancieuse en préférant le sens premier du substantif composé.

- (col. 32)



*P<w> tr km=k*

Quel est donc ton but?

## PLANCHE B (COL. 33-63)

- (col. 32-33)



*<Pw> mhy=k hr [n]h (33) mj nb-<sup>c</sup>h<sup>c</sup>.w*

Serais-tu tourmenté à propos de la [vie] comme un maître des richesses <sup>66</sup>?

## H2 (col. 33-55)

- (col. 33)



*Dd=j*

Je dis:

- (col. 33-34)



*n šm=j (34) jw nš r b*

«Je ne veux pas partir (tant que) ce dont il est question est sur le sob» <sup>67</sup>.

<sup>66</sup> *Mhy* accompagné de la préposition *hr* se retrouve aussi à la col. 78. La restauration est suggérée par Gardiner (Faulkner, 1956, p. 22, n. 28a). *Nb-<sup>c</sup>h<sup>c</sup>.w* est un terme composé (*HWB*, p. 155) qui fait référence au «vivant» de la col. 32.

<sup>67</sup> Le quatrième signe a été lu de manière peu convaincante par Goedicke comme un <sup>~</sup> [N35] (1970, p. 112, 195, n. 96). Cependant, l'examen comparatif des signes nous amène, comme Letellier (1991, p. 101, n. c) à lire le signe de la négation <sup>~</sup> [D35]; il y a définitivement une protubérance supplémentaire sur la ligature. *Šm=j* est un euphémisme pour «mourir». Il s'agit de la forme optative *n sdm=f* abondamment utilisée pour le

● (col. 34-35)



*Nḥmn tw ḥr tf.yt nn (35) nw.t=k*

En vérité, si tu trépignes ainsi (35) sans être intégré <sup>68</sup>,

● (col. 35-36)



*Ḥnrj nb ḥr dd (36) jw=j r jt.t=k*

tout contrevenant pourra (alors) dire: «je m'en vais prendre possession de toi! <sup>69</sup>»

souhait dans les *Textes des Sarcophages* (CT., II, 162 g-h; II, 254 l; III, 117 c-e; III, 120 e-f, etc.). De plus, au lieu de *jw*, Goedicke suggère *jr* avec *nβ r β* (1970, p. 112). Or, du point de vue paléographique, le groupe se rapproche davantage de la particule *jw* (col. 68, 69, 80, 85, 100, 101, 107, 112, 123, 127, 130, 134, 136, 138) que de *jr* (col. 39, 49 et 56). La confusion est aisée de par la ressemblance des deux signes en hiératique. Mais, si on compare la calligraphie du scribe, le signe «w» est ici plus élancé que le «r». Letellier est du même avis (1991, p. 101). Cf. les exemples suivants:

col. 33, *jw*



, col. 80 *jw*



et col. 56, *jr*

<sup>68</sup> Nous avons ici un progressif avec l'auxiliaire *nḥmn*. En général, on considère que le terme *tf.yt* est issu du verbe [tfj - 3-inf.], «fuir». Or, pour ajouter à l'ambivalence concernant l'identité du personnage de cette réplique, *tf.yt* peut aussi provenir du substantif issu du verbe [tfj, 3-inf.] et signifier «faire saillie, déborder, être en tête, gouverner». Dans un cas comme dans l'autre, celui qui parle reconnaît que l'autre cherche à aller de l'avant, soit en fuyant, soit en faisant saillie de l'intérieur vers le dehors (HWB, p. 931; Wb V, 298-299). Comme le rappelle Faulkner, la marque du pluriel a été affirmée par Erman qui a eu accès au texte original; seules quelques traces sont visibles sur les photographies (1956, p. 23, n. 34a). Pour *nw.t* (HWB, p. 399).

<sup>69</sup> Au sujet de *ḥnrj* cf. aussi Jacobsohn (1952a, p. 22-23, n. 4). En employant le verbe *jtj*, le locuteur use de l'imagerie propre à l'oiseleur pour signaler que toute personne contrevenant à la norme (*maât*) sera mue par l'impétueux désir d'attraper sa proie afin de la conserver. Comparer avec le ravissement du cœur (Mathieu, 1996, p. 167).



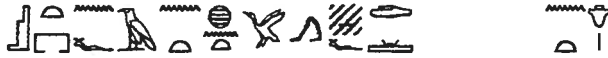
• (col. 36-37)



*Jw gr.t=k m<w>t t(y) rn=k (37) 'nh*

De sorte que tu deviendras mort et (seul) ton nom survivra.

• (col. 37-38)



*S.t Ø nß n.t hn.t [n] fd<.t> (38) n.t jb*

Ces choses-là (concernent) le lieu de repos pour la fatigue du cœur<sup>70</sup>.


• (col. 38-39)

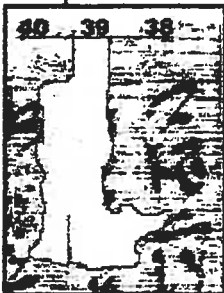


*dmj pw Jmn.t hn.t n s (39) [...] hr*

C'est le lieu d'atterrissage qu'est l'Occident et la navigation ne [...] au-delà<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> *I.e.* qui répugne au cœur. Ici, une intention homonymique sur *hn.t*, qui désigne aussi, le verbe «atterrir, l'oiseau des marais, un endroit tranquille et sacré» (*HWB*, p. 602). La restauration *n fd<.t> n.t jb* semble la plus assurée malgré la tentative peu convaincante de Letellier (1991, p. 101, n. f). *Fd.t*, désigne l'«opposition, la répugnance, la nausée, fouiller, peler, écorcher».

<sup>71</sup> Pour *dmj* (*HWB*, p. 979). Goedicke reconstruit *n s[w]s=sn] hr*,  (1970, p. 115). Lorsqu'on consulte le manuscrit, on observe que le début de la col. 39 est complètement ravagé:



Comme l'a souligné Faulkner, les quelques traces qui restent sont complètement indéchiffrables (1956, p. 23, n. 39ab; cf. l'illustration ci-dessous). Toute tentative de reconstruction serait donc conjecturale.

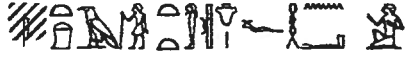
- (col. 39-40)



[*Jr sdm~*]n=j b<sup>3</sup>=j [*sn*] (40)

[En fait, si] mon ba , le [fr]ère, m'[entendait], (40) <sup>72</sup>

- (col. 40)



[*s*]t<sup>3</sup> t<w>tw-jb=f hn<sup>c</sup>=j

[le protecteur], «Celui-qui-est-(parfaitement)-unifié» (serait) avec moi <sup>73</sup>.


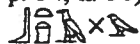






- (col. 40-41)



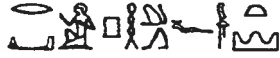
jw=f (41) r m<sup>c</sup>r

Il serait prospère

<sup>72</sup> En comparant le *sn* de cette colonne et celui de la col. 114, avec *sn=j* des col. 52 et 149, il est évident que le pron. suff. n'apparaît pas ici.

<sup>73</sup> Au lieu de [*s*]t<sup>3</sup>, la reconstruction généralement acceptée est [*b*]t<sup>3</sup>, , le «crime» (Faulkner, 1956, p. 34, n. 38). Or, comme le souligne Faulkner, le substantif *bt<sup>3</sup>* est généralement écrit sous une autre graphie:  (HWB, p. 265) et désigne, le «crime, l'iniquité, le péché ou l'endettement moral». Puis, en comparant le groupe *st*  aux col. 132, 133... au groupe *t<sup>3</sup>*,  de la col. 30, puis considérant la ressemblance homophonique entre *st<sup>3</sup>*, , le «protecteur» (Wb IV, 334, 1) et *st<sup>3</sup>*, , la «flamme, le feu» (Wb IV, 333, 7-12 ainsi que l'usage de synonymes tels que *h.t*, col. 13 et *ḥ*, col. 149-150), la reconstruction d'un [*s*] est plus que probable. Le deuxième «t» de *twtwj-jb* s'inscrit dans le prolongement du  (Faulkner, 1956, p. 23, n. 40b). L'épithète «Celui-qui-est-(parfaitement)-unifié» signifie «*Einmütigen*», i.e. l'«unifié» qui désigne les deux frères, les dieux Horus et Seth (HWB, p. 922; Wb V, 258, 23-25 - ). Le verbe *tw* signifie à la fois «être similaire» mais aussi «être rassemblé» (Wb V, 259).

- (col. 41)



*rdj=j ph=f Jmn.t*

et j'aurais permis qu'il atteigne l'Occident,

- (col. 41-42)



*mj (42) nty-m-mr=f*

comme «Celui-qui-est-dans-sa-pyramide»<sup>74</sup>,

- (col. 42-43)



*h<w>~n hry-b hr (43) krs=f*

(parce qu')un survivant aura pris part à ses funérailles<sup>75</sup>.

- (col. 43-44)



*Jw=j r jr.t njj hr[Z1] (44) h3.t=k*

Je construirai un endroit frais pour ton corps momifié<sup>76</sup>,

- (col. 44-45)



*sd<d>m=k ky b3 (45) m nnw*

(ainsi,) tu feras l'envie d'un autre *ba* (45) qui est inerte.

<sup>74</sup> CGM, p. 436.

<sup>75</sup> h<w>~n est un participe passif perfectif (CGM, p. 481-482).

<sup>76</sup> *Njjj(3)*, mot inconnu qui est traduit par «je vais battre des ailes» dans CGM (p. 281). Renaud y voit, comme Barta et Goedicke, un hapax et propose «Kühlung / rafraîchissant» (Renaud, 1991, p. 24). Il est clair que l'idée derrière *njjj* est celle de la fraîcheur de l'ombre protectrice contre la chaleur torride.

- (col. 45-46)

*Jw=j r jr.t nj3i jh (46) tm=f hsw*

Je construirai un endroit frais, ainsi il sera parfaitement froid <sup>77</sup>,

- (col. 46-47)

*sddm=k ky b3 (47) nt<y> t3w*

(et) tu feras l'envie d'un autre *ba* qui est brûlant <sup>78</sup>.

- (col. 47-48)

*Swr=j mw hr b3(48)b3.t tsj=j šw[.yt Z2]*

Je boirai l'eau potable de la source et je ferai un am[oncellement de provisions] <sup>79</sup>,

- (col. 49)

(49) *sddm=k ky b3 nty hkrw*

(Ainsi,) tu feras l'envie d'un autre *ba* qui est affamé <sup>80</sup>.

<sup>77</sup> *Tm* doit être compris non pas dans son sens négatif mais plutôt comme un perfectif avec un ancien accompli *hsw*, au sens de «parfaitement» (Tobin, 1991, p. 347, n. 38).

<sup>78</sup> Lecture suggérée par Faulkner (1956, p. 23, n. 47a). *T3w* désigne une nature passionnée par opposition à l'inertie (*HWB*, p. 914).

<sup>79</sup> Pour *b3b3.t*, Budge en se fiant sur le *Pap. Berlin 6910*, traduit par «source de la rivière» (Budge, I, 202a). Pour *šw[.yt Z2]*, Scharff (1937) suggère *šw.t* , l'«ombre», alors que Tobin retient comme une forme alternative de , *šw.w*, sorte de «légumes comestibles» (1991, p. 347, n. 39). En fait, l'écriture à la fin de cette colonne est beaucoup trop effacée pour une reconstruction valable.

<sup>80</sup> Lire *sddm* comme la col. 46 (Faulkner, 1956, p. 23, col. 49a). Selon Faulkner, ce passage est obscur (1956, p. 34, n. 44).

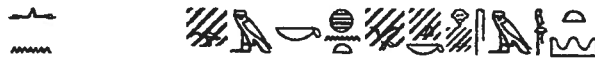
• (col. 49-50)



*Jr hjm=k (50) wj r m<w>t m p3 kj*

(Mais) si tu (50) me tourmentes à propos de la mort (alors que je suis) dans cette forme (corporelle)<sup>81</sup>,

• (col. 50-51)



*nn (51) [gm] j=k hnt[G41.D54]=k h[r]=s m Jmn.t*

tu ne [trouv]eras pas ni ne pourra[s faire ha]lte dans l'Occident<sup>82</sup>.

• (col. 51-52)



*W[3hV29,Y1] (52) jb=k b3=j sn=j*

In[cline] ton cœur, mon *ba*, mon frère<sup>83</sup>,

• (col. 52-53)



*r hpr.t jw<sup>w</sup> (53) drpty=fy*

jusqu'à la venue de l'héritier, «celui-qui-pourvoiera-aux-offrandes»<sup>84</sup>,

<sup>81</sup> Inversion des deux premières lettres pour *hjm*, lire *jhm*, comme à la col. 18 (Sethe, 1928, p. 44, n. c). Notons que l'expression *m p3 kj* est généralement traduite par «de cette manière là» (CDME, p. 276; Faulkner, 1956, p. 27; Tobin, 1991, p. 347). Toutefois rien ne s'oppose à rendre l'expression littéralement comme dans le *Paysan*, B41: «dans ces détails concrets».

<sup>82</sup> [Gm] est une lecture de Gardiner signalée par Faulkner (1956, p. 23, n. 51a).

<sup>83</sup> Nous rapprochons *W[3h V29, Y1]* + *jb* avec les expressions d'usage idiomatique composées *w3h tp*, «incliner la tête» et *w3h ht*, «faire une offrande». On signale ici que l'attention du cœur doit davantage porter sur ce qui suit.

<sup>84</sup> Selon le modèle *wnnty=fy*, la forme *drpty=fy* est un participe prospectif actif, (CGM, p. 455) et se traduit par «Celui-qui-pourvoit-à-ce-qui-est-nécessaire-à-la-survie» (col. 47-48).

• (col. 53-54)



*ḥꜥt(y)=fy hr ḥ3.t hrw (54) kꜣs*

«celui-qui-se-redressera» devant la tombe au jour de l'enterrement

• (col. 54-55)



*s3y=f ḥnky.t (55) nt hr<y.ḏ>-ntr*

(et) qui complétera l'organisation du nécessaire pour (55) le lieu du repos<sup>85</sup>.

### B3 (col. 55-85)

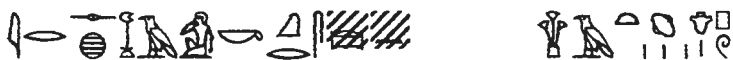
• (col. 55-56)



*Jw wp~n n=[j] b3=j r<3>=[j] wš(56)b=f dd<w>t~n=j*



Mon *ba* a ouvert [sa] bouche à [mon] intention, afin de répondre à ce que je lui avais dit:

































• (col. 56-57)



*Jr sh3=k kꜣsj[Q6 (57) n]ḥ3.wt-jb pw*

Si tu songes présentement à l'enterre[ment], c'est un [cr]ève-cœur<sup>86</sup>!

<sup>85</sup> Le terme *ḥnky.t* désigne à la fois le cercueil, la literie et les autres objets nécessaires à la vie d'outre-tombe. Dans le nom composé, *hr<y.ḏ>-ntr*, litt. «terre divine, terre sacrée», le sommet du signe  est écrit sur le  situé au-dessus (Faulkner, 1956, p. 23, n. 56a).

<sup>86</sup> Selon le *Wb*, *nh3.wt-jb*,                                 est une expression d'origine médicale (II, 290, 19) qui peut se traduire par «tristesse, souffrance ou crève-cœur» (*HWB*, p. 421). *Kꜣs* désignerait probablement tout le processus de momification et des actes entourant les funérailles (Welch, 1978, p. 105).

- (col. 57-58)



*In.t rmy.t pw m sj(58)nd s*

(Parce que) c'est rechercher les larmes par l'affliction de l'homme.

- (col. 58-59)



*Šdjt s pw m pr=f h<sup>3c</sup> hr (59) k<sup>33</sup>*

C'est arracher un homme de sa maison et l'abandonner sur la hauteur,

- (col. 59-60)



*Nn pr-n=k r hrw m<sup>33</sup>=k (60) R̄.w*

(où) il ne te sera pas possible de sortir vers l'au-delà pour voir (60) les Râs<sup>87</sup>.

- (col. 60-61)

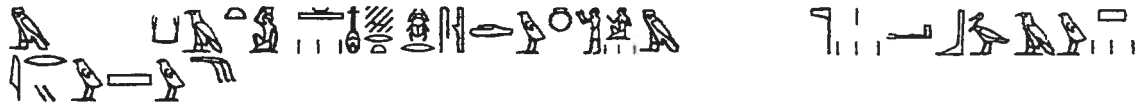


*Kd.w m jnr n (61) m<sup>3t</sup> hws.yw kn<w> m mr.<w> nfr.w*

(Car) ceux qui ont façonné avec des blocs de granit rouge, ceux qui ont construit de belles pyramides

<sup>87</sup> Le mot est généralement traduit par les «jours ensoleillés» (Foster, 1992, p. 14; *Wb* II, 401, 6 et 7), alors que Faulkner y voit une simple erreur de copiste (1956, p. 23). Quant à Hannig, il le traduit par les «rayons du divin Râ» ou encore par «rois divinisés» (*HWB*, p. 460).

• (col. 61-63)



*m* (62) *k3.wt n[rf]<w>t hpr skd.w m* (63) *ntr.w 'b3.w jry wš.w*

comme des œuvres pa[rf]aites<sup>88</sup> (afin que) ces bâtisseurs deviennent des dieux, leurs tables d'offrandes sont abandonnées<sup>89</sup>,

PLANCHE C (COL. 64-94)

• (col. 63-65)



*mj nnw.(64)w m<w>t.w hr mry.t<sup>90</sup> n g3w hry-t3* (65)

(ils sont) comme des gens inertes morts sur la rive, car ils sont privés de survivant (65),

• (col. 65-67)



*jtj~n nwy ph.<wy>=fy R<sup>c</sup>* (66) *m-mjt.t jry*

lorsqu'arrachés par l'eau d'inondation et par Râ aussi,

• (col. 66-67)



*mdw n=sn rm.w* (67) *sp.t <n> mw*

de sorte que seuls les poissons de la berge leur parlent.

<sup>88</sup> Dans *kd.w*, le déterminatif A30 est la simplification de A35 . Quant à *kn<w>*, la même graphie se retrouve à la col. 52. Au sujet de *m3t hws.yw kn<w>*, Sethe (1928, p. 45) suggèrent la lecture suivante des signes: , alors que Goedicke propose (1970, appendice, col. 61). Alors que Faulkner (1956, p. 23) préfère *sh*. La reconstruction de [*nfr.<w>t*] est acceptée par Faulkner (1956, p. 23, n. 62a).

<sup>89</sup> Cf. trad. de Parkinson (1997, p. 157). Le substantif «bâtisseurs» renvoie aux Râs. Cette phrase est généralement traduite par «leurs tables d'offrandes sont vides». Toutefois, on notera une homonymie entre , «tables d'offrandes», , «rayonnement» (HWB, p. 13) et , un «oiseau» (ALex 78.0686).

<sup>90</sup> Cf. aussi col. 135 et Stefanović, 2001, p. 233.



- (c. 67)



*Sdm r=k n=j*

**Toi, écoute-moi donc <sup>91</sup>!**

- (col. 67)



*Mk Ø nfr<=w> sdm n rmt*

**Vois, (comme) c'est bon d'écouter pour les êtres humains <sup>92</sup>!**

- (col. 68)



(68) *šms hrw nfr smḥ mh*

**Recherche le jour parfait et oublie ce qui te tourmente!**

### Parab1 (col. 68-80)

- (col. 68-69)



*Jw nds (69) skʒ=f šdw=f*

**(Comme d'habitude), un bonhomme exploite sa parcelle de terre <sup>93</sup>,**

<sup>91</sup> Rappelons que le verbe égyptien *sdm* possède les sens d'«écouter» et d'«obéir» (HWB, p. 794).

<sup>92</sup> L'auxiliaire d'énonciation *mk* amène devant «(...) l'interlocuteur un fait tangible, immédiatement vérifiable, et à l'en prendre à témoin» (CGM, p. 122). *Sdm* est une correction par dessus un effacement (Faulkner, 1956, p. 24, n. 67a). Il s'agit d'un accompli exclamatif avec forme infinitive qui explicite le sujet (CGM, p. 353). *Rmt* désigne non pas un individu en particulier mais un membre appartenant à la collectivité de la race humaine ou encore, la communauté égyptienne (CDME, p. 150). Même phrase retrouvée dans *Naufragé*, 181-182.

<sup>93</sup> *šdw=f* est un emploi de l'aoriste avec un prédicat construit sur le modèle *jw bʒk wnm=f* (CGM, p. 189) qui, habituellement, inscrit l'action de la parabole dans le cadre d'un présent, *i.e.* qui arrive continuellement.

• (col. 69-70)

*Jw=f* *z<D>P=f* *šmw=(70)f* *r* *hnw* *dp.t*

(comme d'habitude) il charge sa récolte (70) à l'intérieur d'une barque <sup>94</sup>.

• (col. 70-71)

*st3=f* *skd(71)w.t* *hb=f* *tknw*

Puis, il entreprend la navigation, (puisque) le temps de sa réjouissance est proche <sup>95</sup>,

• (col. 71-72)

*M33~n=f* *prjt* *wh(72).t* *n.t* *mhy.t*

(puisqu'il), il a vu surgir l'obscurité de la tempête du Nord <sup>96</sup>.

• (col. 72-73)

*Rs[H6a]<n=f>* *m* *dp.t* (73) *R<hr>* *'k.-pr.t*

(Alors) qu'<i> surveil[*I*]<ait> dans la barque Râ «entrer et sortir»,

<sup>94</sup> *z<D>P=f* suit la lecture de Faulkner (1956, p. 24, n. 69ab). *Jw=f z<D>P* exprime une fois de plus comme précédemment la récurrence du fait exposé.

<sup>95</sup> Pour *st3* (*HWB*, p. 783). Pour *hb*, outre son sens littéral de «fête», il signifie aussi «*Hochzeit*», i.e. le «temps (de la fête) du mariage», (*HWB*, p. 521; Hannig, 1991, p. 28). *Tknw* est ici un pseudo-participe qui nous donne une proposition circonstancielle.

<sup>96</sup> *Prjt* véhicule un sens «ascensionnel» et de «jaillissement» (Cannuyer, 1990, p. 19 n. 28). Dans son sens premier, il s'agit de quelque chose qui «se manifeste avec force et solennité», d'ailleurs le mot signifie aussi «procession, cortège», et même «apparition divine» (*HWB*, p. 284).

• (col. 73-75)



*Hn<sup>c</sup> hm.t=f (74) ms.w=f 3k tp š šn m (75) grh hr mry.t*

au même moment, sa femme et ses petits ont péri sur un lac dangereux dans (75) la nuit sous les crocodiles<sup>97</sup>.

• (col. 75)



*Dr~jn=f hms<=w>*

Pour finir, il se retrouva assis<sup>98</sup>,

• (col. 76)



*(76) pss=f m hrw hr dd*

son déchirement dans la voix disant<sup>99</sup>:

• (col. 76-77)



*N rmj=j (77) n tβ ms.t*

«Je ne pleure pas pour celle qui fait naître,

• (col. 77-78)



*nn n=s prjt m Jmn.t (78) r k.t hr t3*

(car,) il n'y a pas pour elle de naissance dans l'Occident conformément à l'autre sur

<sup>97</sup> La préposition *hn<sup>c</sup>* indique ici une action parallèle à la circonstance précédente. Le verbe *šn* signifie à la fois «recouvrir et embrasser».

<sup>98</sup> *Dr~jn=f* est une forme rare (CGM, p. 523 n. 1).

<sup>99</sup> L'ensemble de l'expression signifie littéralement que la voix ou le souffle de la respiration est «divisé, partagé» (ALex 78.3109).

terre<sup>100</sup>.

• (col. 78-79)

*Mhy=j hr ms.w=s (79) sdw m swḥ.t*

(Mais, ) je me tourmente au sujet de ses petits mis en pièces dans l'œuf<sup>101</sup>

• (col. 79-80)

*m33.w hr ny Hnty-ḥty (80) n ḥnt=sn*

(et) qui ont vu la face de Khenty-khety (80) avant d'avoir vécu».

**Parab2 (col. 80-85)**

• (col. 80-81)

*Jw nds dbḥ=f mšr(81).wt*

(Comme à l'habitude), un bonhomme réclame à manger.

• (col. 81)

*Jw ḥm.<D>=f dd=s n=f iw r msy.t*

(Comme à l'habitude), sa femme lui répond: «Ce sera bientôt le temps de souper!»

<sup>100</sup> *Prjt m Jmn.t*, litt. «sortie dans l'Amenti (l'Occident)», i.e. la «renaissance dans l'au-delà». Cf. aussi col. 71.

<sup>101</sup> Au sujet de *mḥy* suivi de la préposition *hr*, cf. col. 32. Cf. *CT.*, I, 164, *inyw swḥ.t*, «ceux qui sont dans l'œuf». Notons l'homonymie avec «cercueil», et «linceul» .

• (col. 82)



(82) *Jw=f pr=f r-hntw r sst r 3.t*

**Il se précipite au-dehors pour s'enrager pendant un moment.**

• (col. 83)



(83) *nn<D55>=f sw r pr=f jw=f mj ky=j*

**(Puis,) il s'en revien<τ> vers sa maison tout en étant comme un autre moi**<sup>102</sup>.

• (col. 83-84)



*Hm.t=f (84) hr šs3 n=f, n sdm~n=f n=s*



**(Bien que) sa femme soit raisonnable à son égard, il était incapable de l'écouter**<sup>103</sup>,


• (col. 84-85)






*<S>st~n=f (85) ws jb n wpwty.w*

**(puisque') il était consumé par la colère (85), le cœur détruit par les pensées**<sup>104</sup>.

<sup>102</sup> Cf. la graphie de *ky*  aux col. 45, 46, 49 qui se rapporte au *ba*. Dans ce texte, le l'homme assis vraisemblablement se distingue du *ba* et ne saurait être simplement un déterminatif. Cette graphie  se retrouve aussi dans le *Paysan* (Goedicke, 1970, p. 4). Cf. aussi *CGM*, p. 116.

<sup>103</sup> *Hm.t* est corrigé par dessus un  (Faulkner, 1956, p. 24, n. 83a). *šs3* est un progressif présent, «être en train d'être raisonné, assagi» (*CDME*, p. 271), par surcroît, «celle qui est expérimentée» (*Wb*, IV, 543). On peut traduire aussi par «sa femme qui est sage pour lui». Au sujet du verbe *n sdm~n=f* (cf. Jacobsohn, 1952a, p. 32-33, n. 2 et mettre en rapport avec col. 67).

<sup>104</sup> On a cherché une expression qui couvre les différents sens de *stn*, croyant que l'auteur joue ici sur l'homophonie de différents mots: «celui qui cherche à se distinguer», «qui est différent», «celui dont le ventre est ballonné» – le ventre étant le siège des appétits, «celui qui est abattu», «qui a une blessure», «qui est en feu» (*CDME*, p. 252), ou encore, «qui est éparpillé» (*Wb* IV, 346). Quant à Faulkner (1956, p. 24, n. 84ab), il suggère l'ellipse d'un , ,  : *n=s <s>st n=f*. Le premier «*n*» est une correction sur un «*f*». *Wpwty.w* peut aussi être traduit par les «gens de la maison», mais considérant le contexte, nous suivons *ALex.* 77.0901-6 et *infra* p. 200.

### H3 (col. 85-147)

- (col. 85-86)



*Jw w<sub>p</sub>j~n=j (86) r<sub>3</sub>=j n b<sub>3</sub>=j, wšb=j ddt~n=f:*

**J'ouvris ma bouche pour mon *ba*, afin de répondre à ce qu'il m'avait dit:**

### P1 (col. 86-103)

- (col. 86-87)



*Mk (87) b<sup>c</sup>h rn=j*

**Vois mon nom est infect <sup>105</sup>.**

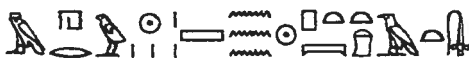
- (col. 87)



*Mk r st<y> 3s.w*

**Vois, plus que l'odeur de la fiente d'oiseaux <sup>106</sup>,**

- (col. 88)



*(88) M hrw šmw p.t t<sub>3</sub><y>.t*

**comme un jour d'été sous un ciel brûlant.**

<sup>105</sup> On se rappellera que *mk* présente un fait vérifiable et tangible à l'interlocuteur (*CGM*, p. 122). Mathieu traduit ce refrain par «vois, mon nom serait odieux à cause de toi» en s'inspirant anachroniquement au chapitre 30B du *LdM*. pour être conséquent avec son interprétation de scène de jugement du défunt (2000, p. 35, n. 36).

<sup>106</sup> Pour *3s.w* (*HWB*, p. 14).

- (col. 88-89)



*Mk* (89) *b<sup>h</sup> rn=j*

**Vois, mon nom est infect.**

- (col. 89)



*Mk* <r st<y>> *šsp sbn.w*

**Vois, <plus que l'odeur> d'une prise de poissons**

- (col. 90)



(90) *m hrw rsf p.t t<sup><y>.t</sup>*

**(90) comme un jour de pêche sous un ciel brûlant.**

- (col. 91)



(91) *Mk b<sup>h</sup> rn=j*

**Vois, mon nom est infect.**

- (col. 91-92)



*Mk r st<y> (92) 3ps.w*

**Vois, plus que l'odeur des canards <sup>107</sup>,**

<sup>107</sup> Pour *3ps.w*, confusion avec *3pd.w* notée par Faulkner (1956, p. 24, n. 92ab).

• (col. 92-93)



*r bw3.t nt trj (93) hr msj.t*

à proximité d'un fourré de roseaux plein d'oiseaux des marais.

• (col. 93-94)



*Mk b<sup>c</sup>h rn=j (94)*

Vois, mon nom est infect.

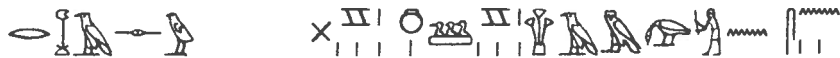
• (col. 94)



*Mk r st<y> h3m.w*

Vois, plus que l'odeur des pêcheurs,

• (col. 94-95)



*r h3s.(95)w nw sš.w h3mw~n=sn*

à proximité des criques (95) des marais où ils pêchent.

**PLANCHE D (COL. 95-125)**

• (col. 95-96)



*Mk (96) b<sup>c</sup>h rn=j*

Vois, mon nom est infect.



- (col. 96)

*Mk r st<y> msh.w*

**Vois, plus que l'odeur des crocodiles,**

- (col. 97)

*(97) r hms.t hr sp.wt hr m{r}ry.t*

**à proximité d'un banc de sable couvert de croc{c}odiles aux aguets <sup>108</sup>.**

- (col. 97-98)

*Mk (98) b<sup>h</sup> rn=j*

**Vois, mon nom est infect.**

- (col. 98)

*Mk r s.t hm.t*

**Vois, plus que cette femme,**

- (col. 98-99)

*dd gr(99)g r=s n t3y <=s>*

**dont on dit des mensonges à (son) époux.**

<sup>108</sup> Le redoublement du «r» dans *m{r}ry.t* a été noté par Faulkner (1956, p. 25, n. 97a; *Wb* II, 110, 4).

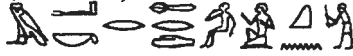
• (col. 99-100)



*Mk* [b<sup>c</sup>]h (100) rn=j

Vois, (100) mon nom est [infe]ct.

• (col. 100)



*Mk* r hrd kn

Vois, plus qu'un enfant brave,

• (col. 100-101)



*dd* r=f jw=f (101) jt=f n msdw=f

dont on dit: «il est le fils de celui qui le hait»<sup>109</sup>.

• (col. 101)



*Mk* b<sup>c</sup>h rn=j

Vois, mon nom est infect.


• (col. 102)



(102) *Mk* <r> dmj n jty[13]

Vois, (plus que) le domaine du souverain<sup>110</sup>,

<sup>109</sup> Le «n» peut aussi marquer la parenté filiale.

<sup>110</sup> *jty* est une lecture suggérée par Gardiner et reprise par Faulkner puisque le mot *jty* devrait comprendre deux crocodiles  (1956, p. 25, n. 102b).

- (col. 102-103)



*šnn bštw (103) m33 s3=f*

**qui se rebelle derrière son dos**<sup>111</sup>.

## P2 (col. 103-130)

- (col. 103)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 103)



*sn-nw bjn*

**Les semblables sont devenus méchants,**



- (col. 104)



(104) *hnms.w nw mjn n mr~ny*

**(Parce que) les amis d'aujourd'hui, ils ne peuvent pas aimer**<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> Litt. «lorsque son dos est vu». Il s'agit d'une proposition passive et circonstancielle (Tobin, 1991, p. 350, n. 51).

<sup>112</sup> Dans *hnms.w* au lieu de A7 , Sethe note le déterminatif A2  (1928, p. 45, 15). *N mr~ny* est la négation de l'aoriste et litt. celle-ci donne «ils ne sont pas capables d'aimer».

- (col. 104-105)



*Dd=j (105) n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je (105) aujourd'hui?**

- (col. 105)



*wn jb.w*

**Les cœurs sont avides <sup>113</sup>,**

- (col. 105-106)



*S nb hr jtjt (106) h.t sn-nw=fy*

**(Parce que) chaque homme s'accapare des biens de son semblable.**

- (col. 106)

<Dd=j n m<sup>c</sup> mjn>

<À qui parlerai-je aujourd'hui?> <sup>114</sup>

- (col. 107)



*(107) Jw sf 3kw*

**La douceur s'est perdue,**

<sup>113</sup> Cf. col. 120.

<sup>114</sup> Une demie colonne sans écriture. L'espace correspond exactement à la reconstruction (Faulkner, 1972, p. 206, n. 28). Comparez avec le refrain de la col. 108.

- (col. 107-108)



*nht hr h3jw n bw n(108)b*

**(Parce que) la violence s'abat sur tout le monde.**

- (col. 108)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 108-109)



*Htp hr bjn (109) rdj r=f*

**On est en paix avec la méchanceté qui est vouée à elle-même,**

- (col. 109)



*bw nfr r t3 m s.t nb.t*

**(Parce que) la bonté est rejetée à terre en tout lieu.**

- (col. 109-110)



*Dd=j n m<sup>c</sup> (110) mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui? (110)**

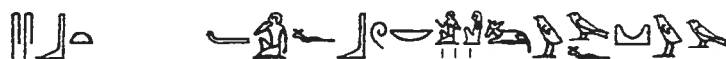
- (col. 110)



*Sh<sup>c</sup>r s m sp=f bjn*

**Un homme s'enrage à cause de son mauvais lot,**

- (col. 110-111)



*ssbt(111)=f bw-nb <m> jw=f dw*

**(Parce qu)'il fait rire (de lui) partout <à cause> de sa mauvaise situation.**

- (col. 111-112)



*Dd=j n m<sup>c</sup> (112) mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 112)



*Jw h<sup>c</sup>d3=tw*

**On s'adonne au pillage,**

- (col. 112-113)



*S nb hr jt.t sn-nw=(113)fy*

**(Parce que) chaque homme dérobe son semblable.**

- (col. 113)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 113-114)



*Bt3w m (114) 'k-jb*

La corruption est «celle-qui-entre-dans-le-cœur»<sup>115</sup>,

- (col. 114-115)



*sn jrr<w> hn<sup>c</sup>=f hpr<sup>=</sup>w> (115) m hft<sup>y</sup>*

(Parce que) le frère avec lequel on était associé s'est transformé (115) en ennemi<sup>116</sup>!

- (col. 115)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

À qui parlerai-je aujourd'hui?

- (col. 115)



*N sh3=t<sup>w</sup> sf*





On ne songe plus à hier,

- (col. 116)



*(116) n jrj=t<sup>w</sup> n jr m t3 3.t*

(Parce qu')on ne rend pas (à autrui le fruit) de (son) action sur le moment.

<sup>115</sup> Le mot *bt3w* est à la fois une épithète d'Apophis et le nom d'une maladie. Faulkner signale une confusion entre  et  à cause d'une similarité entre les signes  et  en hiéroglyphique (1956, p. 25, n. 113ab). *'k-jb* caractérise et désigne le «confident, l'ami».

<sup>116</sup> *Hft<sup>y</sup>* est un participe passé imperfectif.

- (col. 116)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 117)



(117) *Sn-nw bjn*

**Les semblables sont méchants,**

- (col. 117-118)



*jnn=tw m drdr.w[A26] (118) r mt.t nt-jb*

**(Parce qu')on cherche auprès des étranger[s] la rectitude du cœur<sup>117</sup>.**

- (col. 118)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 118-119)



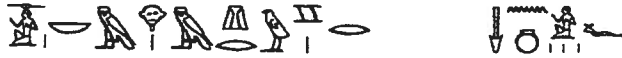
*Hr.w (119) htm.<wy>*

**Les visages sont sans expression,**

<sup>117</sup> *Mt.t nt-jb, 𓄏𓄏𓄏𓄏 est lu comme 𓄏𓄏𓄏𓄏* (Tobin, 1991, p. 350, n. 56).



- (col. 119-120)



*s nb m hr m hrw r (120) sn-nw=f*

(Parce que) chaque homme a le visage baissé devant (120) ses semblables.

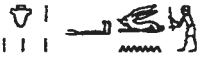
- (col. 120)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

À qui parlerai-je aujourd'hui?

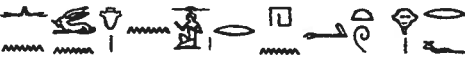
- (col. 120)



*Jb.w wn>*

Les cœurs sont avides,

- (col. 121)



*(121) nn wn jb n s rhn=tw hr=f*

(Parce qu')il n'y a plus de cœur pour l'homme sur lequel s'appuyer.

- (col. 121- 122)



*Dd=j n (122) m<sup>c</sup> mjn*

À qui parlerai-je aujourd'hui?

- (col. 122)



*Nn m<sup>3</sup>c ty.w*

Il n'y a plus d'hommes qui vivent par *maât*,

- (col. 122- 123)



*T3 sp<=w> n (123) jr.w jsf.t*

(Parce que) le pays est abandonné à ceux qui vivent par *isfet*.

- (col. 123)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

À qui parlerai-je aujourd'hui?

- (col. 123-124)



*Jw š(124)w m k-jb*

On est privé de «celui-qui-entre-dans-le-cœur»,

- (col. 124-125)



*jnn=tw m h<sup>mm</sup><w> (125) r srh.t n=f*

(Parce que) c'est un inconnu qu'on recherche (125) pour se plaindre à lui.

### PLANCHE E (COL. 125-155)

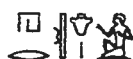
- (col. 125)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

À qui parlerai-je aujourd'hui?

- (col. 125-126)



*Nn (126) hrw jb=j*

Il n'y a pas de satisfaction de mon cœur,

- (col. 126-127)



*pfʒ šm<w> hn<sup>c</sup>=f nn sw (127) wn<=w>*

**(Parce que) celui-là avec qui l'on marchait, il n'existe plus!**

- (col. 127)



*Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

- (col. 127-128)



*Jw=j ʒtp=(128)kw hr mʒjr*

**J'ai été accablé sous la misère,**

- (col. 128)



*n gʒw 'k-jb*

**(parce qu') il manque de «celui-qui-entre-dans-le-cœur».**

- (col. 129)



*(129) Dd=j n m<sup>c</sup> mjn*

**À qui parlerai-je aujourd'hui?**

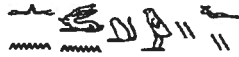
- (col. 129)



*Nf hw<w> tʒ*

**Ce mal qui a frappé la terre,**

- (col. 130)



(130) *nn* ∅ *wn*<=*w*> *ph.wy=fy*

(130) (Parce que) sa fin n'existe pas <sup>118</sup>!

### P3 (col. 130-142)

- (col. 130)



*Jw m*<*w*>*t m hr=j m-mjn*

La mort est désormais devant ma face <sup>119</sup>

- (col. 130-131)



<*mj*> *snb*<*Y1*> (131) *mr*

(Comme) la guérison de celui qui souffre,

- (col. 131-132)

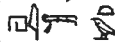


*mj pr.t r hntw r-s3 jhm(132).t*

Comme sortir au dehors après l'enfermement <sup>120</sup>.

<sup>118</sup> Thématisation sans *jr* devant une négation existentielle. Litt. *ph.wy=fy* signifie: «ses extrémités», lesquelles rappellent l'étalement de l'eau de l'inondation et Râ dont il a été question aux col. 65-67.

<sup>119</sup> *Jw* est une insertion ultérieure qui figure dans l'entrecolonne (Faulkner, 1956, p. 26, n. 130a).

<sup>120</sup> La lecture de *jhm.t* est effectuée par Smither (1939, p. 220) et Faulkner (1956, p. 26, n. 132b) suivie par Goedicke (1970, appendice, col. 131). Quant à Sethe, il lit  (1928, p. 46, 6).

- (col. 132)



*Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*

**La mort est désormais devant ma face**

- (col. 132-133)



*mj st<y> 'n(133)tyw*

**Comme l'odeur de la myrrhe,**

- (col. 133-134)



*mj hms.t hr ht3.w (134) hrw t3w*

**Comme être assis sous la voile un jour de vent.**

- (col. 134)



*Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*

**La mort est désormais devant ma face**

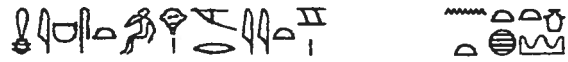
- (col. 135)



*(135) mj st<y> sšn.w*

**(135) Comme l'odeur des fleurs de lotus,**

- (col. 135-136)



*mj hms.t hr mry.t<sup>121</sup> (136) nt th.t*

**Comme être assis sur les rivages de l'ivresse.**

- (col. 136)



*Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*

**La mort est désormais devant ma face**

- (col. 136-137)



*mj w(137)3.t hy.t*

**Comme lorsque l'eau de pluie s'éloigne,**

- (col. 137-138)



*mj jw.t s m mš<sup>c</sup> (138) r pr=sn*

**Comme lorsqu'un homme retourne d'une expédition à son foyer<sup>122</sup>.**

- (col. 138)



*Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*

**La mort est désormais devant ma face**

<sup>121</sup> Cf. col. 64.

<sup>122</sup> *Jw.t* est corrigé sur le papyrus (Faulkner, 1956, p. 26).

• (col. 138-139)

*mj* (139) *kf.t p.t*

Comme le dévoilement du ciel <sup>123</sup>,

• (col. 139-140)

*mj s sht* (140) *jm r hmjt-n=f*

Comme lorsqu'un homme saisit là (ce) (140) qu'il ne reconnaissait pas.

• (col. 140)

*Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*

La mort est désormais devant ma face

• (col. 141)

(141) *mj 3bb s m33 <jtw> pr=sn*,

Comme quand un homme <sup>124</sup> désire intensément (re)voir (et) prendre possession de son foyer <sup>125</sup>,

<sup>123</sup> Litt. «comme la mise à nu du ciel».

<sup>124</sup> De *s* jusqu'à '33.w on peut apercevoir les traces d'effacement antérieur sur le manuscrit.

<sup>125</sup> L'espace qui se trouve après le verbe *m33* n'est pas noté par Sethe (1928, p. 46, 13), il s'agit d'un espace de la valeur d'un cadrat dans lequel une première écriture a été effacée. Lorsque le scribe voulut corriger son texte, il a dû se rendre compte que l'espace était trop étroit pour les signes à placer, il décida d'inscrire les

signes dans l'entrecolonnement entre les col. 141-142; (*jt*). Le même verbe est utilisé aux col. 35 et 65.

- (col. 141-142)



*jrj~n=f rnp.wt ʿš3.wt (142) m ndr.t*

**Après avoir passé de nombreuses années en captivité** <sup>126</sup>.

#### P4 (col. 142-147)

- (col. 142)



*Wnn ms nty jm m ntr ʿnh*

**Pourtant, celui qui est là-bas sera comme un dieu vivant** <sup>127</sup>,

- (col. 143)



*(143) hr hsf jw n jrr sw*

**Parce qu'il réprime le mal de celui qui le fait.**

- (col. 143-144)



*Wnn .ms (144) nty jm ʿhʿ <nty> m wj3*

**Pourtant, celui qui est là-bas prend en charge la Barque céleste** <sup>128</sup>,

<sup>126</sup> Goedicke, quant à lui, place à la fin de la col. 141 l'ajout situé dans l'entrecolonnement (Goedicke, 1970, p. 208, n. 284).

<sup>127</sup> *Nty jm* désigne le «défunt» (Faulkner, 1956, p. 39, n. 109).

<sup>128</sup> Pour ʿhʿ <w> (HWB, p. 154, 6).



- (col. 144-145)



*hr rd.t d=t<w> stp.wt (145) jm r r<3>.w-pr.w*

Parce qu'il fera qu'on accorde (145) les pièces de choix aux temples <sup>129</sup>.

- (col. 145-146)



*Wnn ms nty jm m rh-(146)jh.t*

Pourtant, celui qui est là-bas sera un sage <sup>130</sup>,

- (col. 146-147)



*n hsf~n=f t<w>=f hr spr n (147) R<sup>c</sup> hft mdw=f*

(Parce qu')on ne pourra pas le repousser lorsqu'il sera en train d'implorer Râ quand il parle <sup>131</sup>.

## B4 (col. 147-154)

- (col. 147-148)




*Ddt~n n=j (148) b3<=j>*

Ce que m'a dit (mon) *ba*:

<sup>129</sup> Ici nous avons un futur progressif (CGM, p. 936).

<sup>130</sup> Litt. le *rh-h.t* est «celui-qui-connaît-les-choses» ou encore «celui qui a le pouvoir sur les choses».

<sup>131</sup> Même graphie de *hsf*,  dans *Sinouhé*, B17. Pour *spr* (HWB, p. 693). Le pronom masculin à la troisième personne «*f*» réfère-t-il au sage ou à Râ? (Faulkner, 1956, p. 39, n. 110).

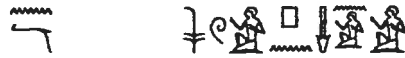
- (col. 148)



*Jmj r=k nhw.t hr h33*

**Place (ta) lamentation sur cet objet**<sup>132</sup>,

- (col. 148-149)



*ns(149)w=j pn sn=j*

**Toi mon proche, mon frère**<sup>133</sup>!

- (col. 149)



*Wdn=k hr ḥ*

**Soit que tu te sacrifies sur le feu**<sup>134</sup>

- (col. 150)



*(150) dmj=k hr ḥnh mj dd=k*

**(150) (ou que) tu participes à une vie (qui est) comme tu dis**<sup>135</sup>.

- (col. 150-151)





*Mrj wj (151) ḥ wjn~n=k Jmn.t*

**Désire-moi ici même, après avoir mis l'Occident de côté.**

<sup>132</sup> *H33* est probablement quelque chose en bois si on considère le déterminatif, mais le mot est inconnu.

<sup>133</sup> Litt. *pn sn=j* donne «ce proche à moi, mon frère». Il y a dans cette formulation une insistance sur la proximité réelle entre les deux protagonistes.

<sup>134</sup> Cf. Foster, 1991, p. 18. Pourquoi «mourir de tristesse» (Jacobsohn, 1952a, p. 45, n. 2).

<sup>135</sup> Erreur dans le déterminatif de *dmj* [D34]  qui aurait dû être [A55]  (Faulkner, 1956, p. 26, 39, n. 114).

- (col. 151-152)

*Mrj hm (152) ph=k Jmn.t s3h h<sup>c</sup>w=k t3*

**Désire n'atteindre l'Occident que lorsque ta chair aura rejoint la terre.**

- (col. 153)

*(153) Hny=j r- s3 wrd=k<sup>136</sup>*

**Et je me poserai après quand tu seras devenu inerte,**

- (col. 154)

*(154) Jh jr=n dmj n sp*

**alors nous ferons un domaine pour perdurer<sup>137</sup>.**

## COLOPHON

- (col. 154-155)

*JW=F PW (155) H3.T=F R PH.WY=FY MJ GMYT M SS*

**C'est venu (155) du début à la fin, comme on l'a trouvé par écrit.**

<sup>136</sup> Euphémisme pour désigner la mort (*Wb* I, 337,3).

<sup>137</sup> Nous suivons ici la traduction de Cannuyer et Delpech (1999, p. 13-16) qui voient en *spj* le verbe, «rester, subsister, survivre» (*Wb* III, 439, 7-15) quoique le tout peut être traduit littéralement par «alors nous ferons un lieu d'atterrissage pour cette occasion» (*HWB*, *dmj*, 979).

## 1.2 Le contexte d'origine et le genre littéraire

*«Les œuvres demandent un peu d'humilité pour être reçues. Si nous pensons tout savoir, nous n'avons pas besoin de lire; or nous pensons tout savoir, donc nous ne lisons pas ou nous lisons mal»* (Finkielkraut cité par Dion, 1999).

Cette première lecture du manuscrit ne permet guère de comprendre ce qui a poussé Barta à considérer le *Lebensmüde* comme un «*Moderne Gesichtspunkte und überhaupt "unägyptische" Probleme*»<sup>138</sup> (1969, p. 10), ni pourquoi Renaud affirme qu'«*il y a dans cette œuvre quelque chose de déraisonnable. (...) [parce qu']elle s'éloigne des rivages de la Sagesse et qu'elle semble perdre de vue, parfois, les repères inamovibles du bon sens*» (1991, p. 14). Le *Lebensmüde* est-il à ce point différent de tout ce qui existe dans la littérature du Moyen Empire pour justifier de tels commentaires? L'enquête historico-littéraire que nous allons entreprendre aidera certainement à jeter quelques bribes de réponses en reconstruisant le cadre externe du *Lebensmüde* à l'aide des indices qui y sont contenus concernant sa datation, son contexte d'origine ainsi que son milieu intellectuel. Les informations ainsi recueillies doivent corroborer nos connaissances actuelles de l'histoire et de la littérature du Moyen Empire. Il sera dès lors plus aisé de déterminer la place occupée par ce texte au sein d'ouvrages contemporains.

### 1.2.1 La datation, le contexte d'origine et l'auteur

*«I also know that the more I try to make sense of the facts, the more what I write is speculative and begins to merge with the world of historical fiction, a modern form of myth»* (Kemp, 1989, p. 3).

Cette citation de Kemp reflète toute l'incertitude devant l'ampleur de la tâche de l'herméneute en face de l'unique copie du *Lebensmüde*; un manuscrit qui ne comporte aucune introduction, si jamais il y en eut une, ni aucune référence directe à son milieu de rédaction, ni à son auteur, ni à l'histoire événementielle et encore moins à la personnalité réelle du **personnage principal**. Pour reconstruire alors une certaine réalité événementielle, il faut se rabattre sur les cadres internes d'une fiction et rechercher leurs liens plausibles avec des cadres externes suggérés par les sources historiques. Comme se plaît à rappeler Sadoulet,

<sup>138</sup> «Un point de vue moderne et dans l'ensemble, un problème non égyptien».

l'interprétation doit pouvoir s'inscrire dans une mémoire et une culture particulières qu'il ne faut pas nier (Geninasca, 1997, p. 289). **L'interprétation d'un discours est donc intimement lié à notre capacité à reconstruire et recontextualiser le monde d'où émerge aussi le texte.**

### 1. La datation

*«Nous ne disons pas que notre époque est paradisiaque mais nous disons que nous savons mieux que toutes les périodes antérieures ce qui caractérise le mal. Quand nous convoquons le passé, c'est le plus souvent pour mettre l'accent sur ses lacunes, ses préjugés, ses crimes et ses tares»* (Finkielkraut cité par Dion, 1999).

Jusqu'ici les approches qui se préoccupent de la datation du *Lebensmüde* usent d'arguments différents, tantôt philologiques, tantôt historiques ou littéraires sans qu'aucune distance ne soit considérée entre les **réalités** historique et fictionnelle du texte. Malgré leur objectivisme prétendu et encouragé par la méthode historique dont elles sont issues<sup>139</sup>, elles prônent, avec ou sans raison, comme seule interprétation du cadre externe du texte, le sombre fantôme d'une période politique trouble. Est-ce légitime ou non, c'est ce que nous verrons.

Les papyri appartenant à la collection d'Athanasios de juin 1843, sont tous datés de la période entre la XII<sup>e</sup> et le début de la XIII<sup>e</sup> dynasties (±1963-1668 av. J.-C.)<sup>140</sup> compte tenu de leurs caractéristiques paléographiques et philologiques. La langue du *Lebensmüde* permet de faire remonter sa composition à une date limite située entre ±2175-1963 av. J.-C., soit sous la Première Période Intermédiaire. Sans être un argument décisif dans le contexte égyptien, cela sert néanmoins de balise chronologique. Par contre, les lignes directrices propres aux documents administratifs qui jalonnent la copie que nous possédons situent le travail du copiste quelque part entre le règne de Senousret III (±1862-1843 av. J.-C.) et d'Amenemhat III (±1843-1795 av. J.-C.). *Grosso modo*, la copie ne peut pas être antérieure à la fin de la XII<sup>e</sup> dynastie (± 1963-1782 av. J.-C.) et postérieure au début de la XIII<sup>e</sup> dynastie (±1782-1668 av. J.-C.) (Parkinson, 1991b, p. xxv-xxvi; 2002, p. 309). Période à laquelle

<sup>139</sup> Voici la conclusion que l'on peut tirer de Björkman, 1964, p. 9-11.

<sup>140</sup> Pour une discussion récente relative aux problèmes chronologiques du Moyen Empire se référer aux articles de Banjević (2001) et de Stefanović (2001). Ce dernier affirme d'ailleurs qu'il est toujours impossible d'avoir une chronologie absolue pour cette période (p. 102). Consultez la chronologie dans l'Appendice C pour

aussi Silverman date les expressions familières et les formes interrogatives contenues dans le manuscrit (1980, p. 85-86). Dans les faits, l'original a pu être rédigé quant à lui sur une période de près de quatre siècles, soit entre 2175 et 1782 av. J.-C.!

Pour garantir plus de précision, il faudrait pouvoir confronter les indices contenus dans le *Lebensmüde* à une reconstruction de l'histoire fiable, mais faute de documentation historique satisfaisante, l'exercice ne peut offrir jusqu'à ce jour de résultats valables<sup>141</sup>. Il faut remarquer cependant cette tendance assez générale concernant le *Lebensmüde*, à se laisser facilement émouvoir par la description du monde chaotique décrit uniquement à la seconde cantilène. On souscrit ainsi sans aucune réserve et sous couvert d'objectivité, comme Lalouette et Van der Toorn, à la vieille thèse de Moret datant de 1922. Pour eux, le texte est issu de la Première Période Intermédiaire, une époque décadente dans laquelle le gouvernement central fait face à une révolte sociale si catastrophique que l'Égypte se trouve plongée dans un profond désarroi. C'est ainsi que se justifie, croit-on, l'apparition d'une littérature dont le pessimisme contraste avec l'optimisme des écrits de l'Ancien Empire (Bourriau, 1991, p. 3-5; de Buck, 1947, p. 19-32; Lalouette, 1992, p. 47; Van der Toorn, 1991, p. 66-68). Barta et Chappaz croient, pour leur part, que ce courant littéraire est plus tardif, et placent ainsi la rédaction du *Lebensmüde* à la XII<sup>e</sup> dynastie (± 1963 av. J.-C.) (Barta, 1969, p. 9; Chappaz, 1979, p. 3-12). Redford abonde dans le même sens, considérant toutefois qu'il s'agit d'une œuvre de protestation à l'égard de conditions socio-économiques déplorables (1995, p. 2226, 2234). Williams quant à lui, préfère situer l'ouvrage à l'époque des écrits dits *loyalistes*, soit vers la moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie avant *Khakheperrêsonob* alors que le courant pessimiste, dit-il, auquel plusieurs ouvrages appartiennent, remonte vers ± 2180 av. J.-C. (1990b, p. 20-22).

D'une part, il est difficile de souscrire à l'idée que le **corpus dit pessimiste** soit issu d'un courant protestataire lorsque moins de deux pour cent seulement de la population est lettré

---

la datation utilisée.

<sup>141</sup> Encore récemment, Tidyman considérait que les ouvrages littéraires comme *Neferty* et *l'Enseignement du roi Amenemhat I* illustrent une guerre civile survenue après un coup d'état ayant permis l'accession au trône d'Amenemhat I, ancien vizir de Monthuhotep IV (1995, p. 103-110). Lesko rappelle que l'utilisation de la littérature à des fins historiques et sociologiques est une pratique qui n'est pas «*totalelement scientifique*» (1998, p. 163). Ce sont les résultats d'études savamment conduites comme celles de Richards (1992), effectuées sur les artefacts archéologiques dans une perspective sociologique, qui permettent, par exemple, à l'historien des religions de saisir le relativisme des reconstructions théoriques et d'apprécier plus justement le caractère fictionnel du discours littéraire.

(Baines et Eyre, 1983, p. 68, 80). D'autre part, il est fort douteux qu'une partie de cette même élite se soit mise à composer ouvertement des écrits de propagande au risque de perdre les faveurs royales, alors qu'à la XII<sup>e</sup> dynastie une nouvelle ère de prospérité est amorcée et qu'on considère cette dynastie comme la plus stable que l'Égypte ait connue!<sup>142</sup> De plus, dans les faits, les fameux troubles politiques auxquels on réfère apparaissent déjà sous la II<sup>e</sup> dynastie (Baines, 1991a, p. 91) et du point de vue strictement littéraire, le thème du **monde chaotique** est l'un des plus populaires de la Première Période Intermédiaire et du Moyen Empire (Kákosy, 1964, *passim*). Apparemment, la mode d'un thème littéraire n'est pas nécessairement rattachée à une **réalité événementielle**, d'autant plus, comme l'a si bien exprimé Kemp, ce thème est un **moyen pour dire la distance** entre l'idéal d'un ordre parfait et la réalité de la perfectibilité de l'univers égyptien (1983, p. 75-76).

La reconstruction historique de cette **période chaotique** est donc remise en question ainsi que la datation du corpus, et par extension, celle du *Lebensmüde* (Williams, 1981, p. 8-10); toutefois, ce corpus demeure une excellente source d'information sur la pensée religieuse (Sørensen, 1994, p. 127). Pour cela, il a fallu lui reconnaître un caractère **fictionnel**<sup>143</sup> car il y a toujours dans le discours de tels **textes**, un **écart** entre l'histoire et la fiction, *i.e.* un **degré de fictivité** qui est d'autant plus important à discerner que la documentation sur l'histoire, allant de la Première Période Intermédiaire à la première moitié du Moyen Empire, est fort limitée. Sans cela, la prétention du lecteur à proposer une interprétation sur le **temps passé** de l'événement dont il est question dans ces discours, risque de dominer et d'offrir une idéologie de l'histoire qui n'a rien à voir avec la réalité égyptienne (Hoffmeier, 1993, p. 291-297). C'est par l'intermédiaire de ce degré de fictivité, à travers les constructions de l'imaginaire influencées par les structures du religieux, que les qualités performanciennes du discours se comparent à celles de la littérature fantastique. Celles-ci encouragent en effet, la confrontation des modalités qui anime la pensée religieuse et qui favorise la médiation entre des domaines qui, pour nous, sont souvent

<sup>142</sup> À cause d'un manque de documentation adéquate, il est d'ailleurs impossible de cerner la distance entre l'idéologie de l'élite et celle de la masse (Baines, 1990, p. 1). Pour la stabilité de la XII<sup>e</sup> dyn. cf. Richards, 1992, p. 29 et *passim*.

<sup>143</sup> La **fiction** de la littérature égyptienne, loin de s'appuyer sur la dichotomie des oppositions binaires de la pensée cartésienne (Allen, 1988, p. ix), se construit dans le repenser d'une présence d'être **autre**, hors de l'**histoire événementielle** (Eliade, 1973, p. 19, 22, 27, 105; Ricœur, 1985, p. 229-283, en particulier p. 269, n. 3).

incompatibles (Eliade, 1981d, p. 10-11)<sup>144</sup>. Cette distinction entre le caractère littéraire et historique est importante et n'est pas sans conséquence, car elle exige d'une certaine façon que la date de rédaction du *Lebensmüde* soit reconsidérée.

Pour notre part, en tenant compte des particularités du manuscrit évoquées plus haut, des connaissances que nous avons sur l'histoire de la Première Période Intermédiaire et du Moyen Empire, ainsi que sur les caractéristiques littéraires du texte que nous verrons ci-après, nous sommes portée à croire, tout comme Barucq, que le *Lebensmüde* prend sa source d'inspiration dans l'état socio-politique de l'époque féodale (±2213-2010 av. J.-C.) (Barucq, 1986, p. 75). Là, comme nous le verrons, s'enracine la conjonction de circonstances propres à une remise en question du rapport entre l'être humain et la sphère divine qui culminera avec la piété personnelle de l'Époque ramesside (±1293 av. J.-C.). La composition d'un pareil ouvrage exige cependant une certaine maturation des thématiques en vogue (Renaud, 1991, p. 13-14) alliée à une textualisation de l'idée du désordre (Mathieu, 2000, p. 19). Le degré d'abstraction et la distanciation d'avec le contexte historique qu'on y retrouve permettent cette intériorisation, *i.e.* cette **ré-appropriation** de thèmes familiers, ce qui participe à l'élaboration d'un discours dont la portée se préoccupe de questions à caractère métaphysique ou religieux. L'ambiguïté quant au locus spatio-temporel du débat qu'offre le *Lebensmüde* a pour effet de maintenir l'émotion que procure le caractère merveilleux d'un événement surnaturel (Todorov, 1970, p. 46-49, 57-59). Nulle part, l'auteur n'a tenu à garder dans la mémoire de son texte l'historicité<sup>145</sup> d'un événement qui aurait marqué cette période chaotique en le rattachant à un règne particulier ou à un fait ressortissant du vécu quotidien; l'événement du *Lebensmüde* est d'une toute autre nature. On peut dès lors supposer sans crainte que la rédaction du *Lebensmüde* se situe vraisemblablement, comme Parkinson, Renaud et Williams l'ont suggéré mais pour des raisons différentes, entre les règnes de Senousret III et d'Amenemhat III, *i.e.* dans la seconde moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie (soit entre ±1862-1795 av. J.-C.). En ce sens, l'événement présenté par le *Lebensmüde*, pour unique et extraordinaire qu'il

<sup>144</sup> Cet écart entre l'histoire et le degré fictionnel d'un discours, encourage le penchant pour une **objectivité historique** à être confrontée à la **réalité** d'une interpénétration de la dialectique du sacré dans le monde phénoménal. Ici, il n'y a pas de dichotomie entre religion, histoire et fiction. L'histoire du Moyen Empire est réécrite pour correspondre à l'idéologie et à la codification littéraire égyptienne (Piccato, 1997, p. 147-149).

<sup>145</sup> À ce sujet, Geninasca ajoute pertinemment que «*par-delà les constats d'une histoire externe qui se limite à enregistrer des "faits" sur un axe chronologique, les "œuvres littéraires" obéissent à une historicité propre et pour ainsi dire intrinsèque, compte tenu de l'image qu'elles se donnent de leur ancrage dialogique*» (1997, p. 103-104).



soit, s'inspire néanmoins du matériel littéraire et s'inscrit dans le courant spéculatif qui le précède.

## 2. Le contexte historico-politique d'origine

«*THINGS are changing  
But nothing changes  
Le roi est mort, vive le roi!\**  
*ALL our life we'll wait for THE answer  
And the question is: WHY\**  
*EVERYTHING is possible  
Beyond the invisible?» (Enigma, 1996).*

Les événements notoires survenus entre la fin de l'Ancien Empire et la moitié du Moyen Empire contrastent avec la soudaineté implacable de présumés bouleversements. Sans offrir ici un portrait chronologique détaillé des événements, il s'agit seulement de mettre en évidence quelques faits historiques ayant influencé le cadre externe du texte ainsi que le courant spéculatif dont s'inspire le *Lebensmüde*.

De l'Ancien Empire jusqu'à la fin du règne de Pepi II, *i.e.* de ±2755 à 2260 av. J.-C., l'image prédominante de cette société est celle d'un état prospère et dynamique dont le pivot idéologique qui en assure la cohésion, repose sur la théologie de la royauté divine<sup>146</sup>. Une instabilité administrative s'installe pourtant dans les nomes dès la V<sup>e</sup> dynastie sans qu'on puisse reconstruire avec exactitude l'engrenage et la suite des événements (Valbelle, 1995, p. 103-104). Ce que l'on sait avec certitude c'est qu'entre le début de la VII<sup>e</sup> dynastie et la fin de la IX<sup>e</sup> dynastie, la politique et les échanges extérieurs semblent pratiquement inexistantes avec la Méditerranée orientale, la Nubie et la Syro-Palestine. Pour cause, d'importantes variations dans le cours du Nil vers l'est surgissent ainsi qu'une baisse du volume de la crue annuelle. Des sécheresses sévissent alors et se poursuivent pendant la Première Période Intermédiaire et encore sporadiquement durant le Moyen Empire de sorte que la distribution et la disponibilité des denrées essentielles s'en trouvent affectées (Bell, 1971, p. 1-26; 1975, p. 223-269; Giddy, 1995, p. 189-200; Richards, 1992, p. 75).

Une restructuration du corps administratif central est alors implantée pour remédier aux pénuries alimentaires, entraînant ainsi l'introduction de nouveaux échelons dans

<sup>146</sup> Celle-ci se trouve exposée notamment dans les *Textes des Pyramides...*

l'administration régionale dont les nomarques (Frank, 1991 p. 51-67; Kemp, 1983, p. 80, 110, 112-116). Rapidement devenus héréditaires, ces postes finissent par entraver l'efficacité des communications entre le régime provincial naissant et le pouvoir central affaibli (Grimal, 1988, p. 106-112). Le roi cherche néanmoins à maintenir une paix relative en distribuant çà et là, des concessions et des faveurs à la plus grande joie de ces nomarques. Malgré tout, le tissu institutionnel et socio-culturel s'effondre au profit de cette classe de fonctionnaires peu compétents, plutôt attirés par le pouvoir, la formation de nouvelles alliances et la richesse alors que le peuple est toujours affamé<sup>147</sup>. Une période de détresse et de misère encourage un repli régional auquel vient s'ajouter une perte de considération à l'égard du caractère divin de la royauté; chacun, sans aucune pudeur, s'accapare des privilèges royaux (Bourriau, 1991, p. 5sq.; Bourriau *et al.*, 1988, p. 74-84)<sup>148</sup>. La cohésion territoriale se désagrège au point que des rivalités régionales entre le Delta, Memphis-Fayoum, Beni Hassan, etc., émergent. Peu à peu, Memphis, la capitale, est délaissée sous la pression de querelles sporadiques entre deux autres puissances hégémoniques, Hérakléopolis et Thèbes.

C'est ainsi que pendant plusieurs siècles, du règne de Pepi II à celui du fondateur du Moyen Empire, Monthuhotep II, le Double Pays fait face à une suite inextricable de troubles et de bouleversements de l'ordre traditionnel qui entraîne une profonde remise en question des valeurs, des croyances et des pratiques funéraires (Valbelle, 1998, p. 80, 86-99, 103-105)<sup>149</sup>. De plus, entre les VI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> dynasties, il y a un vide documentaire et trop peu de sources contemporaines à notre disposition pour reconstruire l'histoire. Elles sont

<sup>147</sup> Une pénurie de fonctionnaires compétents s'en suit de sorte qu'à l'aube de la XII<sup>e</sup> dynastie, une campagne doit être menée pour encourager la formation de nouveaux scribes et la reconstruction d'une bureaucratie qualifiée et loyale envers le roi (Posener, 1969a, p. 5-9; Richards, 1991, p. 279; Wente, 1990, p. 68; 1995, p. 2214). On trouve dans la littérature un rappel à ce sujet: «*Regarde, la terre a commencé à être dépouillée de la royauté par quelques gens qui ne sont d'aucun conseil*» (Ipouwer, 7,1-4).

<sup>148</sup> Par exemple, il faut lire l'autobiographie d'Ankhtify, un nomarque d'Edfou et d'Hérakléopolis qui donne de lui-même le portrait surréaliste d'un dirigeant politique indépendant et dont les caractéristiques et les réalisations rivalisent aisément avec celles des grandes figures royales qu'il cherche à surpasser (*Tombe d'Ankhtify*, sections, 1-4, trad. dans Lichtheim, *AEL I*, p. 85-86).

<sup>149</sup> Certains documents témoignent de ces temps difficiles: la stèle du trésorier de la ville d'Imyotru, Iti (*Mu. Caire* 20001, col. 3-5 trad. dans Lichtheim, *AEL I*, p. 89) et aussi celle du serviteur Seneni de Coptos (*Mu. Caire* 20500, 1-7, trad. Lichtheim, *AEL I*, p. 89-90).

éparses, fragmentaires ou d'inspiration provinciale<sup>150</sup>, sans compter qu'elles sont issues majoritairement du domaine funéraire qui, ancré dans l'idéologie d'une théologie de la royauté divine<sup>151</sup>, n'offre qu'une vision limitée et relative de l'époque. L'Égyptien n'a pas encore le souci de transmettre l'histoire événementielle, mais plutôt celle d'une expérience ou d'une réflexion (Kemp, 1983, p. 72). Les changements dynastiques surviennent sans qu'on puisse préciser leur cause, de sorte que la titulature, la durée ainsi que l'ordre chronologique des règnes sont souvent incomplets. Cependant, le respect de l'ordre hiérarchique social et du protocole n'est jamais remis en question même sous l'influence du provincialisme. Quoi qu'il en soit, bien que la tradition littéraire transmette l'image d'un espace-temps désordonné, tout porte à croire que derrière ce thème spéculatif, la situation n'a vraiment pas eu le caractère aussi implacable et subi qu'on avait imaginé au début du siècle. Il s'agit davantage d'une **période de transition** propre à la maturation d'une civilisation aux prises avec des difficultés; une époque effectivement **intermédiaire** qui peut être qualifiée en égyptien de *phr.t* (lit. transition) (*Lebensmüde*, col. 20).

À l'aube du Moyen Empire, les rois thébains de la XI<sup>e</sup> dynastie reconquièrent l'ensemble du territoire égyptien en le réorganisant selon les normes de l'Ancien Empire et en appliquant, au besoin, des mesures exceptionnelles pour sortir quelques régions d'une nouvelle pénurie alimentaire (à ce sujet, on consultera Vandier, 1936, *passim* et Moreno-Garcia, 1977, p. 1-92.). Ce qu'il advient alors de l'hégémonie hérakléopolitaine, les avis sont partagés puisque, selon Parkinson (1991d, p. 8-11), il n'y a aucune trace de violence ni de discontinuité administrative, alors que, selon Padró (1993, p. 337-381), des traces de violence par les Thébains victorieux se trouvent sur la tombe de Séhou. La politique des rois thébains et leurs récentes mesures amènent un vent de renouveau dans les domaines politique, administratif, artistique et religieux. Les Égyptiens garderont du Moyen Empire l'idée d'une époque en plein essor, d'un **Âge d'or** par excellence, imité par la postérité

<sup>150</sup> Il y a les inscriptions monumentales, celles des tombes, les sarcophages, les listes et les tables d'offrandes, les nombreuses stèles, etc., mais seuls quelques documents témoignent du contexte historique comme les autobiographies funéraires des nomarques d'Assiout et de Mo<sup>c</sup>alla, bien qu'on reconnaisse à ces derniers un esprit quelque peu tendancieux (Valbelle 1998, p. 99, 105, 107). Notons que Valbelle n'hésite pas à s'appuyer sur ces sources pour reconstruire l'image des époques, là où les sources font défaut (*cf.* par ex. dans 1998, p. 136, 150-152).

<sup>151</sup> Pour la **norme** du discours protocolaire et l'esprit normatif en vogue à la cour *cf.* dans Coulon, 1999, p. 112-114.

jusqu'au crépuscule de la civilisation et véritable antithèse de l'univers désordonné. N'est-ce pas en pareille période d'accalmie que la pensée donne libre cours à la production d'une œuvre spéculative comme le *Lebensmüde*? Ni le ventre affamé ni l'âme torturée ne peuvent atteindre le raffinement de l'esprit exigé dans la composition des «belles paroles».

Dès la XII<sup>e</sup> dynastie, le roi transfère son gouvernement vers le nord, près de Memphis, il garde un monopole de principe tout en s'adaptant à de nouvelles réalités (Valbelle, 1998, p. 164). Deux innovations sont ainsi introduites afin de contrecarrer le mouvement décentralisateur des derniers siècles. D'une part, la nomination d'un corégent du vivant du roi permet d'éviter l'instabilité des interrègnes et de favoriser la continuité dynastique (Kemp, 1983, p. 79). D'autre part, la disparition définitive du titre de nomarque se réalisera à la fin de la XII<sup>e</sup> dynastie, grâce à une réintégration progressive habilement menée, des fils de nomarques aux côtés des fils des nobles à la cour (Frank, 1991, *passim*). Sous la pression de ceux qui désirent accroître leurs profits, le pouvoir central accède à un marché international, tout en favorisant une politique économique intérieure forte qui repose sur l'exploitation des ressources naturelles, comme celle des mines. Une vague d'expansion territoriale s'amorce au Sud, dans les déserts et dans les oasis ainsi que sur la côte proche-orientale. Mais derrière ces préoccupations commerciales se cache toutefois une nouvelle source d'anxiété chez les gens du peuple; ils se sentent, depuis un certain temps, menacés par l'arrivée d'éventuels envahisseurs bédouins, asiatiques ou nubiens (*Mu. Caire CG 1435*, 16-18). L'étranger, dont on a fait si peu de cas jusqu'à présent, perturbe l'imaginaire égyptien qui finit par l'associer avec la figure de l'ennemi dans la littérature (*Ipouwer*, 3,1; *Neferty*, 7 = P 30).

Du côté religieux, cette nouvelle stabilité politico-économique relance l'activité des temples<sup>152</sup>. Amon s'impose comme l'une des divinités les plus proéminentes du Moyen Empire et offre une sorte de compromis dans le culte des grands centres de Thèbes et de Memphis. Osiris, quant à lui, en plus de garantir la succession royale, promet à chacun dorénavant la survie par delà la mort. À un autre niveau, la violation des tombeaux et le saccage de certains cimetières, surtout depuis la seconde moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie, suggèrent que la richesse de l'apparat funéraire des ancêtres n'est peut-être pas garante de la survie (*Lebensmüde*, col. 57-67; *Merykarê*, 127-129; Faulkner, 1972, p. 12sq.). Devant tous

<sup>152</sup> Cf. e.g. la fondation du grand sanctuaire d'Amon de Karnak, le temple de Bastet à Bubastis, le portail du temple de *Thot* à Hermopolis, le temple de Medinet Wadi au Fayoum et l'étrange temple de Kasr es Sogha.

ces événements, l'Égyptien du Moyen Empire réévalue ses valeurs sur les idées et les pratiques funéraires et finit par adopter à une vision plus réaliste et plus critique de la vie et de l'au-delà (Bourriau, 1991, p. 15 sq.; Wildung, 1984, p. 109-114). Au mieux, l'image désuète de l'Ancien Empire sur l'idéal du quotidien se transpose en un état idéal d'un quotidien *post-mortem*. Une certaine sobriété s'installe; les *Textes des Pyramides* par exemple, autrefois gravés sur les parois des tombes, font place aux *Textes des Sarcophages*, tracés sur de simples cercueils. Il est fort intéressant d'ailleurs de constater que l'apparition de certains chapitres coïncide étrangement avec les premiers soubresauts des troubles étatiques de la fin de la VI<sup>e</sup> dynastie.

Parallèlement, on peut voir les traces des premières manifestations de la conscience de soi<sup>153</sup> dans différents moyens d'expression autant artistiques que religieux où l'on cherche à redéfinir les rapports entre le sujet, la royauté et le divin (Assmann, 1996b, *passim*)<sup>154</sup>. La tradition égyptienne garde de cette période de renouveau des figures légendaires comme celle d'Amenemhat I en sauveur ou celle de Senousret I figurant comme l'instrument du divin Atoum (Valbelle, 1998, p. 136-143). L'image royale est désormais celle d'un souverain sage et plus humain, celle d'un intermédiaire entre le ciel et la terre, courageux, habile, tenace et dont on vante, en pleine période d'expansion, les qualités guerrières. Si les dieux s'humanisent, les rois eux montrent une divinité plus accessible, alors que les subalternes cherchent à démontrer à leur supérieur que leurs tâches se déroulent sans anicroche. Ce changement de mentalité amorce le retour à l'ordre des choses et s'explique par le fait qu'à la transcendance de la divinité suprême Rê<sup>155</sup>, le peuple favorise désormais la dévotion du roi et son assimilation à Osiris<sup>156</sup> qu'il reconnaît dès lors comme un juge plus accessible. Ce rapprochement entre les modalités humaine et divine transparait aussi dans la cosmogonie du Moyen Empire, dans les *Textes des Sarcophages*, ainsi que dans les œuvres de sagesse tardives telles que le *Lebensmüde*, *Ipouwer* et *Khakheperrésoneb* et même dans les contes comme le *Naufragé* où soudain, un marin se retrouve sur une île mystérieuse en compagnie d'un serpent divin. Sur tous les plans, une conscience de soi

<sup>153</sup> Dans ce contexte, le soi est synonyme du sujet, voire de la personne.

<sup>154</sup> E.g. l'existence du *ba* du vivant de la personne n'est plus une prérogative royale (CT., I, 362a-367b).

<sup>155</sup> E.g. «Le dieu soleil lui-même [i.e. Rê] s'est Lui-même séparé de la race humaine», Neferty, P, 51-52.

<sup>156</sup> Les premières traces de mouvements apparaissent dès la VI<sup>e</sup> dyn. (Richards, 1992, p. 32, n. 26).

s'éveille parallèlement à la réévaluation de la suprématie de la théologie de la royauté divine; la bourgeoisie du fonctionnariat se montre plus présente, l'importance de la famille s'impose tout comme la conscience de la brièveté de la vie (Wildung, 1984, p. 101sq.).

En résumé, la civilisation égyptienne passe de l'idéologie idéale et puérile de l'Ancien Empire, au réalisme d'une idéologie idéale au Moyen Empire (Ouellet, 1998, *passim*). Durant cette période, l'Égypte amorce une maturation exceptionnelle grâce à son esprit créatif; c'est l'âge des découvertes de toutes sortes, de la remise en question des traditions qui perturbent les idées trop utopiques de l'ordre préétabli des choses, *i.e.* de la *maât*. Rien ne nous permet donc de souscrire à la thèse qui voit dans les textes spéculatifs, le reflet d'une **révolte sociale** issue des couches les plus défavorisées de la société égyptienne (Lichtheim, *AEL 1*, p. 83). Il n'y a simplement pas eu de prétendue rupture avec les institutions et les traditions de l'Ancien Empire. Ceci est tellement vrai que par souci de continuité **idéologique**, les fondements politiques et culturels issus de la période antérieure sont consolidés et adaptés efficacement aux nouvelles réalités de la société égyptienne qui, par la suite, nourriront de leur originalité, l'expansion du Nouvel Empire.

Comment comprendre alors l'intention de ces textes soi-disant pessimistes? Remis en contexte, ils forment une **littérature autocritique** sur la vie, les valeurs d'une époque et sur les relations entre les sphères divines et humaines (*cf.* le dialogue entre le sage Ipouwer et le Seigneur de Tout). Quelquefois, cette littérature va jusqu'à exprimer la nature dramatique de ces rapports ontologiques par le biais d'un dialogue ou d'un monologue intérieur (*cf.* *Lebensmüde* et *Khakheperrêsonob*). En considérant le pragmatisme égyptien, selon Parkinson, la **tendance pessimiste** de ces discours possède aussi une valeur apotropaïque, ou encore, relève d'une sorte d'exorcisation des peurs collectives (2002, p. 100-101). L'expérience des derniers siècles confirme la nécessité de vivre dans l'ici et le maintenant et non dans l'expectative d'une vie future (*cf.* les *chants des harpistes*). Les auteurs sapientiaux insistent alors sur l'effet négatif des réactions humaines non maîtrisées en utilisant le thème du monde chaotique (*Ipouwer*, 7,4; Parkinson, 1997, p. 194, n. 57). L'être effectue désormais un rapport entre sa conduite, son malheur et sa destinée *post-mortem* et il en vient même à se demander si au fond, il n'est pas son propre ennemi (*Ipouwer*, 14, 8-15, 5, *Lebensmüde* col. 55-85). On parle aussi du caractère impétueux et perturbateur de l'individu dans les *Textes des Sarcophages* lorsque le Créateur dit: «*J'ai fait que chaque homme soit égal à son prochain, et je*

leur ai ordonné de ne pas faire le mal, mais leur cœur a désobéi à ce que je leur avais dit» (CT<sup>F</sup>., Spell 1130; CT., VII, 464). L'éthique qui se dessine alors et qui entraîne ainsi la réflexion sur la théodicée, émerge de cette prise de conscience, celle-là même qui donnera naissance au Nouvel Empire à la *Déclaration d'innocence* (LdM., §125).

Contrairement aux textes de *Neferty* et de *Merykarê*, pour qui le cadre externe s'inspirent des bouleversements socio-politiques de la Première Période Intermédiaire sans pourtant s'y limiter, le *Lebensmüde* et *Khakheperrêsoneb* inversent ce cadre pour exprimer le monde intérieur de l'être humain. Le *Lebensmüde* critique sévèrement les traditions et les valeurs tant individuelles, sociales, culturelles que philosophico-religieuses. Il est loin cependant de l'instantanéité déraisonnable, impulsive et non structurée d'un discours proféré par une personne en détresse psychologique. Il cherche davantage à respecter les règles de la construction des «belles paroles» et par conséquent, il ne peut être que le résultat d'un événement intégré dont la rédaction suggère une organisation longuement réfléchie dans tous les rapports significatifs qui construisent la cohérence de ses référents internes. À la différence de *Khakheperrêsoneb*, le *Lebensmüde* pousse la non-référentialité à sa limite en ne référant à aucun événement historique datable<sup>157</sup>. Il se propose davantage comme un conflit existentiel construit sur la variation de la thématique du monde chaotique; un conflit intérieur entre les aspirations matérielles d'un moi idéal et les possibilités de la vie spirituelle telles que comprises par le moi réel<sup>158</sup>.

<sup>157</sup> La seule allusion à un fait historique possible survient aux col. 102-103, où une très mince présomption réfère à un possible complot contre Amenhemhat I.

<sup>158</sup> D'ailleurs les études sur l'origine de la civilisation égyptienne démontrent que, dès l'époque prédynastique, la thématique du conflit entre les forces complémentaires du cosmos s'illustre dans l'iconographie et dans la pensée prédynastique par des scènes de chasse, de maîtrise des forces ennemies par le roi ou par celle d'une divinité sur les forces chaotiques de l'univers, etc. (Kemp, 1989, p. 46-53). Nous verrons dans la troisième partie que cette thématique personnifiée par les personnages du texte est inhérente à une catégorie de la pensée similaire à la dialectique du sacré et du profane.

### 3. Le portrait type et la philosophie d'un sage-écrivain

«Actually, the historian of religions, in the same way as the writer of fiction, is constantly confronted with different structures of (sacred and mythological) space, different qualities of time, and more specifically by a considerable number of strange, unfamiliar, and enigmatic world of meaning» (Eliade, 1981d, p. 12-13).

L'identité réelle de l'auteur du *Lebensmüde* reste une énigme puisqu'il n'est mentionné nulle part. L'état actuel du manuscrit rend impossible la confirmation d'une introduction qui aurait pu contenir le nom, la fonction, les titres ainsi que le lieu de résidence de l'auteur. Il est tout aussi hypothétique d'avancer l'existence d'un ou de plusieurs auteurs, de couches de rédaction successives ou encore, de traces d'intertextualité. D'ailleurs, l'analyse des personnages du *Lebensmüde* (1.3.1) permet de constater que le texte ne cherche nullement à décrire la personnalité réelle de l'auteur ou du personnage central avec lequel on l'associe. Un fait demeure pourtant indéniable, le scribe qui en a recopié le contenu a pris soin de l'authentifier d'un colophon (col.154-155)<sup>159</sup> garantissant ainsi aux lecteurs que le *Lebensmüde* est une œuvre complète et parfaitement cohérente dans toutes ses composantes. En toute conscience, nous devons nous résoudre à dresser les grandes lignes d'un portrait type de l'auteur en s'appuyant sur le genre du discours et sur l'analyse d'indices textuels comme le choix du vocabulaire et des sujets traités qui renseignent sur les intérêts et la perception philosophico-religieuse de son écrivain.<sup>160</sup>

La paternité du *Lebensmüde* est si problématique que le sujet est généralement évité. Malgré tout, certains chercheurs du siècle dernier comme Erman, Scharff et Renaud, pour n'en nommer que quelques-uns, identifient sans aucun appui substantiel, l'auteur avec le personnage désespéré du texte. Goedicke, quant à lui, risque une hypothèse encore plus

<sup>159</sup> «C'est venu (155) du début à la fin, comme on l'a trouvé par écrit».

<sup>160</sup> Dans les années qui viennent, il sera sûrement très intéressant de suivre le développement des études comparatives sur le corpus sapiential car les recherches sur les champs sémantiques et l'utilisation des formes grammaticales renseigneront davantage sur l'évolution des idées, leur transmission et la réutilisation des sources, tout en apportant un éclairage nouveau sur la question de la paternité des textes. L'étude comparative de Shupak publiée en 1993 s'inscrit dans cette tendance. Toutefois, une mise en garde s'impose. L'auteure affiche un net parti pris en faveur de la sagesse biblique depuis ses publications de 1989, et passe sous silence d'importantes contraintes méthodologiques (e.g. aucune mention des critères qui justifient le choix d'une liste particulière de termes, son ignorance du démotique et une trop vaste étude couvrant deux civilisations sur plus de trois millénaires, etc. cf. 1993, p. 1-11).



téméraire en proposant Khety à qui l'on attribue *Merykarê* et le *Paysan* (1970, p. 4-8)<sup>161</sup>. Selon le *Papyrus Chester Beatty IV*, Khety a été si célèbre qu'il est encore vénéré au Nouvel Empire (Wildung, 1984, p. 100-101). Bien qu'alléchante, il faut cependant réfuter cette thèse puisqu'elle ne repose que sur de trop minces présomptions (Lesko, 1994, p. 141 et n. 45; Mueller, 1973, p. 353). Pour Parkinson, ces attributions injustifiées reflètent tout simplement le malaise des spécialistes face à l'anonymat de ce texte (1991c, p. 108, n. 63). Lefebvre a jadis suggéré, comme le rappelle Welch, que *nsw=j* pourrait, aux col. 148-149, désigner un nom propre d'homme, *Nesou* (*nsw*) et par extension, celui de l'auteur (*E.G.*, §101; Welch, 1978, p. 35).

En raison de son appartenance au corpus sapiential, l'auteur du *Lebensmüde* provient assurément d'une classe sociale composée principalement de prêtres, de fonctionnaires et d'enseignants qui gravitent autour de la Résidence royale<sup>162</sup>. Le genre sapiential est d'ailleurs le seul genre littéraire égyptien à posséder une tradition d'auteurs, de sorte que l'autorité de ces textes peut reposer sur la notoriété d'un nom ou sur celle d'un pseudonyme célèbre comme Hardjedef, Imhotep, Neferty, Khety, Ptahemdjehuty, Khakheperrêsonob, Ptahhotep ou encore Kaires (*Pap. Chester Beatty IV*, 2,5-3,11; 6, 9-8, 2). Bien que le prestige d'un sage ou l'importance d'un événement prime sur la personnalité réelle de l'auteur, la norme littéraire demeure néanmoins l'anonymat. Il est donc probable que l'auteur n'ait jamais été mentionné au début du texte. **D'ailleurs, l'anonymat de l'auteur encourage une ambiguïté supplémentaire qui participe à la performativité du texte; il favorise l'identification de l'auteur avec le désillusionné et nourrit la sympathie du lecteur face à l'actualité dramatique de l'expérience décrite.**

La tradition littéraire donne habituellement de ces auteurs l'image générique du sage-écrivain dont les caractéristiques dépassent celles du simple scribe *i.e* du «dessinateur de formes» (*sš-kd*) (Fisher, 1986, p. 12-23; Wentz, 1995, p. 2211). Il n'y a aucun mot technique pour désigner les auteurs des écrits sapientiaux ou leurs protagonistes (Fox, 1980, p. 128). L'auteur est une sorte de savant talentueux qui possède le discernement du sage, le savoir de

<sup>161</sup> Williams lui accorde la paternité de la *Satire des métiers*, *Sinouhé*, un *Hymne au Nil* et l'*Instruction d'Amenemhat I* (1972, p. 217).

<sup>162</sup> Une hypothèse tacitement acceptée sans jamais avoir été véritablement évaluée veut qu'au Moyen Empire, cette élite forme la classe moyenne, distincte de la «noblesse»,  $\frac{\text{𓂏}}{\text{𓂏}} \text{𓂏}$  (*p<sup>c</sup>.t*) et du «peuple»,  $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$  (*r<sup>ty</sup>.t*) (Richards, 1992, p. 14, 28). À ce sujet, voir aussi Bleiberg, 1994, p. 5.

l'enseignant, les qualités exceptionnelles d'un devin, d'un conseiller, d'un diplomate, d'un médecin, ou encore d'un architecte (Cannuyer, 1990, p. 18-19, n. 19-22; *Chester Beatty IV*, 2,5sq.; *Ipouwer*, I, 10; *Merykarê*, 69-71; *Neferty*, *passim*; *Stèle Leyde V*, 7; Williams, 1990a, *passim*). Dans certains cas, il reçoit les honneurs divins comme le prince Hardjedef de la IV<sup>e</sup> dynastie ou encore Amenhotep fils de Hapou qui vécut sous la XVIII<sup>e</sup> dynastie (Williams, 1990b, p. 25). Le *Papyrus Chester Beatty* dit d'eux:

*«Those learned scribes (...) they did not make themselves pyramids of copper having stelas [sic!] of iron. They could not leave heirs as children [...] heirs out pronouncing their names. They made themselves heirs out of writings, of teachings, which they had composed. They provided themselves with [the papyrus-roll as a lector-priest and the writing-board as a loving-son. Teachings are their pyramids, the reed-pen their child, the stone surface a wife (...)].*

*These sages who predicted (sr) what was to come – what issued from their mouths happened. It has been found as an utterance (hk3w), written in their scrolls. The offspring of the other people have been given to them for heirs as their own children. They hide from everyone their magic (to be) read in their teaching»* (*Chester Beatty IV*, 2,5-3,11, trad. Gardiner, 1935, vol. 1, p. 39 et vol. , pl. 19).

Une intime relation existe entre l'art d'écrire et le discours de sagesse, si bien que les deux fonctions sont placées sous le patronage du *neter* Thot<sup>163</sup>. Au fil de l'histoire d'ailleurs, et spécialement au Moyen Empire, le **sage-écrivain**, rattaché à la Maison de Vie<sup>164</sup> (*pr ʿnh*) affiliée au temple, se définit comme le *rh-jh.t*<sup>165</sup>, litt. «celui-qui-connaît-les-choses» qui peut aussi être reconnu comme magicien ou prêtre-lecteur en chef (*hrw-hb hry-tp*) (Williams, 1990b, p. 29 et n. 22)<sup>166</sup>. Il forme avec ses confrères une classe de scribes spécialisés maîtrisant d'une part, les secrets, les règles et les raffinements de l'écriture et qui, d'autre part, excelle aussi dans la composition des «formules rituelles» (*hk3.w*) et des «rites» (*ht*). C'est ainsi qu'un écrivain en arrive à communiquer efficacement la richesse de son

<sup>163</sup> Thot est le Seigneur des paroles divines, le messager, le maître de la sagesse, de l'écriture et l'archiviste de l'histoire royale avec sa consœur Sechat (Kurth, 1986, p. 503-509; Meeks, 1996, p. 102-105). Thot est pris à témoin dans la première intervention de l'homme à la col. 23.

<sup>164</sup> Il s'agit plus ou moins d'un centre scripturaire et académique où l'on collectionne, conserve et recopie des œuvres littéraires, de textes sapientiaux, mythologiques, médicaux et théologiques, de rituels, de livres liturgiques, d'hémérologies, etc. , afin qu'ils puissent être consultés (*Pap. Rylands*, 9, 14, 21; Redford, 1986, p. 217 et n. 54; Te Velde, 1995, p. 1748; Williams, 1972, p. 220-221; 1990b, p. 26-28.

<sup>165</sup> À l'époque démotique, l'expression est remplacée par *rmt-rh*, «l'homme sage», qui correspond au hiéroglyphe des versions grecques, (Williams, 1990b, p. 27). Au sujet de la restriction de connaissances tant technique qu'intellectuelle ou autres, cf. Baines, 1990, p. 6-10. C'est d'ailleurs au sage-écrivain que réfère l'auteur du *Lebensmüde* à la col. 146.

<sup>166</sup> Dieu a fait pour l'humanité «(...) la magie comme arme afin de pouvoir repousser les mauvaises circonstances, les mettant à l'abri de jour comme de nuit» (*Merykarê*, 136sq.).

expérience (*Pap. Chester Beatty*, IV, 2,5-3,11; Baines, 1995, p. 1747; Te Velde, 1995, p. 1747-1748).

En supposant que l'auteur du *Lebensmüde* est le JE-narrateur, on peut alléguer que l'auteur est masculin; le pronom JE ne saurait porter à confusion quant au genre<sup>167</sup>. De plus, en considérant que l'apprentissage de l'écriture commence à l'âge de dix ans, que le néophyte s'astreint à maîtriser deux types d'écriture, hiéroglyphique et hiératique, auxquels il faut ajouter une formation minimale dans diverses disciplines telles que la théologie, l'astronomie, la magie, les mathématiques, etc., il faut compter plus d'une dizaine d'années avant qu'il puisse véritablement s'attaquer à la rédaction d'un texte de la qualité du *Lebensmüde*. Considérant tout cela, l'auteur est sûrement le fils d'un membre de cette petite élite d'intellectuels qui évoluent généralement en milieu aristocratique; il est sûrement âgé d'une vingtaine d'années et peut-être même est-il près de la trentaine puisque la question de l'au-delà le préoccupe visiblement<sup>168</sup>.

La richesse de son vocabulaire démontre qu'il possède une très bonne culture et plusieurs centres d'intérêts<sup>169</sup>. L'auteur connaît les pratiques et les croyances religieuses, surtout funéraires; il en parle d'ailleurs sans ressentir le besoin de rappeler les éléments relatifs aux contextes mythiques qui leur correspondent<sup>170</sup>. Il se plaît à dépeindre les problèmes socio-économiques qui le préoccupent à l'aide d'images de la vie quotidienne<sup>171</sup> et il possède une bonne connaissance des intrigues du palais<sup>172</sup> ainsi que des problèmes de couple<sup>173</sup>. Fin observateur, il effectue – comme pourrait le faire aussi un analphabète – de nombreuses références à la campagne et plus spécialement au sujet de la vie faunique sur les rives nilotiques; certaines caractéristiques comportementales des reptiles et des oiseaux ainsi que quelques phénomènes naturels sont notées avec réalisme<sup>174</sup>. Il connaît bien les travers et les

<sup>167</sup> Des femmes lettrées ont existé en Égypte, mais malheureusement le Moyen Empire ne nous a livré aucune de leurs œuvres sapientiales (Baines et Eyre, 1983, p. 81-85).

<sup>168</sup> Pour l'instruction des scribes, on consultera Wentz, 1995, p. 2211-2221 et Williams, 1972, p. 214-221. Quant à leur carrière et à leur longévité, elle est inférieure à vingt-neuf ans (Baines et Eyre, 1983, p. 72-74).

<sup>169</sup> Parkinson rapporte que la densité du vocabulaire du *Lebensmüde* (0.85) est plus élevée que celle du *Paysan* et de *Sinouhé* (0.83) (1992, p. 171 + n. 46).

<sup>170</sup> Col. 5-6, 9, 13, 16-17, 23-27, 34-35, 37-44, 52-55, 68, 135-136, 142-154.

<sup>171</sup> Surtout col. 68-85, 103-130.

<sup>172</sup> Col. 102-103.

<sup>173</sup> Col. 80-85, 98-99.

<sup>174</sup> Col. 20-21, 35-37, 47-49, 63-67, 68-80, 86-97, 130-139.

faiblesses de la nature humaine<sup>175</sup> et vraisemblablement ce que ressent un homme obligé de voyager ou du moins, de s'éloigner des siens et souffrant de solitude<sup>176</sup>. Il réfère à quelques reprises à la santé du corps<sup>177</sup> et il est très soucieux de rendre les émotions et les états d'être à l'aide d'un vocabulaire tout aussi précis et que varié<sup>178</sup>. À en juger par la création et l'usage de mots nouveaux ou de graphies inusitées<sup>179</sup>, il s'agit d'un écrivain passablement innovateur qui aime l'aspect suggestif des comparaisons ainsi que les images colorées qu'il dépeint en utilisant un style original qui trahit un caractère vif et incisif (Barta, 1969, p. 122-125; Bissing, 1955, p.124-128). Finalement, notons que cet auteur cherche à enraciner sa dramatique dans un présent hors du temps car jamais il ne réfère à un événement historique datable mais laisse plutôt flotter l'ambiguïté spatio-temporelle.

Ceci dit, le courant de sagesse d'où est issu le *Lebensmüde* se fonde sur une sorte d'ontologie de la perfectibilité inspirée par le concept *maât* (litt. l'Ordre-Vérité-Justice) que les Égyptiens n'ont jamais cherché à systématiser (Bissing, 1955, p. 124-128; Bickel, 1994, p. 117-209)<sup>180</sup>. D'ailleurs, ce concept ne devrait pas être occulté lorsqu'on cherche l'identité d'un auteur, puisque la *maât* engage toute la collectivité en réglementant son comportement et sa perception du bonheur de l'être au sein de l'univers (*Khakheperrêsonob*, I, 1-10; *Lebensmüde*, 67-68; *Merykarê*, 139sq.; Buccellati, 1995, p. 1692-1693; Te Velde, 1995, p. 1731; Williams, 1981, p. 12)<sup>181</sup>.

L'inspiration intellectualisante et pondérée qui en découle diffère, par exemple, de

<sup>175</sup> Col. 11-12, 16, 33-34, 49-50, 67, 83-89, 100-130, 140-141.

<sup>176</sup> Col. 7, 58-59, 68-75, 131-134, 137-138, 141-142.

<sup>177</sup> Col. 9, 28, 30, 44, 46, 49, 63, 67, 79, 82, 85, 103, 117, 130-131, 153.

<sup>178</sup> Col. 10-12, 15, 18-20, 22-23, 28, 32, 35-36, 40-41, 44, 46, 49-50, 54-55, 58, 61, 64, 68-69, 72, 74, 76, 78-79, 82, 84, 88, 90, 98, 101-105, 107, 108, 110-111, 115, 117, 119, 120-128, 130-132, 136, 138, 140-142, 146, 150-151, 153-154.

<sup>179</sup> Col. 16, 18, 43, 45, 48, 54, 82, 137, 139, 148.

<sup>180</sup> Les Égyptiens personnifient ce concept par une déesse du même nom dans laquelle Shirun-Grumach voit une essence subtile et vitale (1985, p. 179). Pour une bonne synthèse de son aspect social (cf. Assmann, 1989b, 1990; Karenga, 1990, p. 355-371, 379-383) et de son aspect théologique (cf. Tobin, 1987, *passim*). De plus, contrairement à ce qu'avance Mathieu, il serait hasardeux de réduire ce concept à une notion universelle ou à une simple règle idéologique de vie imposée par la volonté du pouvoir politique (2000, p. 19).

<sup>181</sup> Cette tendance à soustraire le religieux des études est malheureusement encouragée par ceux qui considèrent que la dialectique du sacré et du profane se limite dans la spatialisation de la puissance sacrée contenue dans les phénomènes. Contrairement à ce que croit Baines et Lalouette, il n'y a pas de littérature sacrée ni de littérature profane, mais seulement des références à des connaissances religieuses et séculaires contenues dans des textes de vocations diverses (Baines 1990, p. 20 sq.; 1991a, *passim* et 1997, *passim*, Lalouette, 1984, *passim*).

l'inspiration grecque dont l'aspect souvent passionné et impulsif est en désaccord avec l'éthique égyptienne et perçue comme une source de désordre. Elle se manifeste, entre autres, par la précision de l'idée, par le choix judicieux des mots ou d'une graphie adéquate car le discours doit refléter jusque dans sa forme la maîtrise du monde abstrait, transposé et expliqué concrètement. Le merveilleux, par exemple, s'exprime dans l'écrit métaphysique ou théologique<sup>182</sup> par des références à des pratiques magiques<sup>183</sup> (*Pap. Westcar* = *Pap. Berlin* 3033, trad. dans *AEL* 1, p. 216-222) ou encore, dans la littérature à prétention didactique, par le cadre référentiel interne dans lequel il est question d'une rencontre ou d'un événement fantastique (*Lebensmüde*, le *Conte du Naufragé*, etc.). Dès lors, on pourrait facilement se laisser impressionner par l'auteur du *Lebensmüde* qui traite une dramatique peu courante et qui ose mettre en doute l'efficacité de la norme maâtienne et des croyances funéraires de l'élite à laquelle il appartient (cf. en particulier col. 56-63, 68-80; **H3P2** dont col. 129-130).

Mais en réalité, il ne faut pas oublier que les discours spéculatifs sont plus que des «divertissements» (*shmh-jb*) qui touchent le cœur, ils veulent instruire. Pour y arriver, leur contenu doit impressionner en remettant volontairement en question l'ordre social (*Paysan*, B1, 113-115), en réfléchissant sur la pertinence et le rôle de la théologie de la royauté divine (*Amenemhat* I, III, 6sq.; *Neferty*, 20-25), en discutant de la conduite humaine et de ses relations avec le divin (*Neferty*, 51; *Khakheperrêsoneb*, II, 1sq.; *Merykarê*, *passim*; *Lebensmüde*, 5-7), ou encore, en se questionnant sur le sens de la vie et de la destinée *post-mortem* (*Lebensmüde*, **B4**; les chants des harpistes<sup>184</sup>), etc.

Ainsi donc, l'efficacité recherchée ne repose nullement sur le caractère révolutionnaire ou réactionnaire du dire, mais sur la **ruse de l'auteur** dans la réactualisation des images connues, issues très souvent de la mythologie et reprises sous le camouflage d'une

<sup>182</sup> Ajoutons simplement qu'à l'époque qui nous préoccupe, le sage fait partie de cette élite qui, bien que non encore constituée par des prêtres professionnels, qui possède un certain savoir théologique. Sur l'existence de confréries religieuses remontant à l'Ancien Empire, cf. Leclant et Berger, 1996.

<sup>183</sup> La magie est une force qui entre en interaction avec l'élément perturbateur pour rééquilibrer une situation. La tradition sapientio-religieuse considère que la magie a été offerte aux êtres humains comme outil pour contrecarrer leur misère (*Merykarê*, P. 136-137) et participer dans une certaine mesure à garantir la survie dans l'au-delà.

<sup>184</sup> Ces chants de harpiste se retrouvent entre autres sur la *Stèle funéraire d'Iki* = *Leiden* V 68 trad. dans *AEL* 1, p. 193-194; la *Stèle de Nebank d'Abydos* conservée au Mu. Caire, trad. dans *AEL* 1, p. 194; et le fameux *Chant de la tombe du roi Antef* conservé sur *Pap. Harris* 500 = *Pap. British Mu.* 10060, trad. dans *AEL* 1, p. 194-197.

expérience quotidienne. S'inspirant aux modèles littéraires connus, ces auteurs veulent, tout en respectant les conventions, dépasser ce qui a été fait jusqu'à ce jour comme la tradition les enjoint à le faire (Vernus, 1995a, *passim*). Dans cet esprit créatif, *Khakheperrésoneb* nous transmet en quelques mots les préoccupations qui animent les sages-écrivains comme celui du *Lebensmüde*:

«Si seulement je possédais des discours inconnus, des phrases originales, en un style nouveau, non encore répandu, exempt de redites, sans phrase déjà rapportée par (toutes) les voix, (3) ou déjà rabâchée par les Anciens» (col. 2-3, trad. Chappaz, 1979, p. 4)<sup>185</sup>.

C'est grâce à son existentialisme sceptique et dans cet état esprit que la pensée sapientiale de l'époque se voit propulsée à l'apogée de son utilitarisme et de son efficacité, en obligeant l'audience à confronter le fondement de ses valeurs et de ses mœurs, ainsi que la cohérence de l'éthique traditionnelle issue de l'Ancien Empire à laquelle elle réfère (*Khakheperrésoneb*, I, 1-5; *Lebensmüde*, 56-67; Chappaz, 1979, p. 10-11).

La réflexion de l'élite ainsi entretenue par la dynamique de cette **ruse d'auteur**, force un changement des règles qui restreignent la limite entre deux types de mondes possibles, *i.e.* entre les mondes de la fiction littéraire et ceux du réel imposés par la tradition ancestrale<sup>186</sup>. Cela constitue d'ailleurs l'une des facettes du génie du *Lebensmüde* car y sont justement personnifiées ces deux modalités à travers les personnages du texte comme nous le verrons dans l'analyse du 1.3.

Ainsi, malgré toutes les apparences, une lecture du *Lebensmüde* replacé dans son courant littéraire et dans le courant de pensée de son élite permet de conclure qu'il n'a pas ce caractère «*unägyptische*» ou «*déraisonnable*» (Barta, 1969, p. 10; Renaud, 1991, p. 14). Bien au contraire, il s'inscrit parfaitement, comme tous les autres textes spéculatifs de cette période, dans la plus pure tradition sapientiale en respectant son esprit et ses caractéristiques. En effet, l'auteur du *Lebensmüde* a écrit un discours parfaitement *ägyptische* (col. 67-68; 148-154) en permettant une remise en question des valeurs traditionnelles dans un cadre plus individuel, plus personnel et moins rigide que celui de la

<sup>185</sup> Ce qui n'est pas sans analogie avec les préoccupations du personnage d'Édouard, écrivain dans *Les Faux-monnayeurs* de Gide, qui, parlant du livre qu'il projetait, dit: «*Pourquoi refaire ce que d'autres que moi ont déjà fait, ou ce que j'ai déjà fait moi-même, ou ce que d'autres que moi pourraient faire?*» (Gide, 1925, p. 229). Dans un certain sens, un auteur, quel qu'il soit, ne cherche-t-il pas à produire quelque chose d'original?

<sup>186</sup> Baines a commencé une discussion fort intéressante à ce sujet, laquelle mérite à elle seule, une étude plus approfondie (1984, p. 35, 38-41).

littérature funéraire ou théologique de l'Ancien Empire.

### 1.2.2 *Les caractéristiques de la littérature égyptienne et du genre sapiential au Moyen Empire*

«Pour dire efficacement, il faut bien dire, en parachevant (*smnh*) ce qui est dit, et d'autant plus que dire le monde c'est tout simplement le penser en faisant apparaître à travers les mots et les phrases qui le décrivent l'infini réseau d'analogies et d'affinités qui unit entre eux chacun de ses composants» (Vernus, 1996, p. 558).

Il est impératif de replacer plus adéquatement le *Lebensmüde* au sein de la tradition à laquelle il appartient et des valeurs qu'elle véhicule. Et pour ce faire, il faut cerner avec plus de précision ce qui distingue la littérature et les genres littéraires sapientiaux de la Première Période Intermédiaire et du Moyen Empire; il est également nécessaire de comprendre d'où origine l'inspiration du courant littéraire sapiential et quelles sont les grandes lignes de son évolution. Ce faisant, la frontière entre l'histoire et la fiction littéraire se précisera d'elle-même pour offrir une meilleure appréhension du cadre externe propre à délimiter toute interprétation. Malgré la grande créativité de cette littérature et la pérennité de ses classiques (Bourriau *et al.*, 1988, p. 75), nous n'avons malheureusement que quelques rares échantillons de ces périodes, comme la copie du *Lebensmüde*. La reconstruction de cette littérature s'appuie donc principalement sur des copies du Nouvel Empire, souvent incomplètes, parfois paraphrasées et fourmillant d'erreurs<sup>187</sup>.

## 1. Le domaine littéraire égyptien

«*Beginning of the formulations of excellent discourse spoken by the Prince, Count, God's Father, God's beloved, Eldest Son of the King, of his body, Mayor of the city and Vizir, Ptahhotep in instructing the ignorant in knowledge and in the standard of excellent discourse, as profit for him who will hear, (50) as woe to him who would neglect them*» (Ptahhotep, 42-50, trad. de Lichtheim dans *AEL 1*, p. 63).

Certains spécialistes contemporains, comme Lalouette (1984), classent la littérature égyptienne en deux catégories, les textes sacrés et les textes profanes, suggérant ainsi une dualisation de l'univers en monde profane et en monde sacré auxquels correspond une

<sup>187</sup> Une recension du corpus littéraire ainsi qu'une bibliographie sur la littérature du Moyen Empire se trouvent dans Parkinson, 2002, p. 328-383.

littérature de même nature<sup>188</sup>. Au lieu de considérer le sacré et le profane comme deux modalités d'une dynamique ontologique, il y a spatialisation et cloisonnement des concepts dans un cadre tangible et intangible qui revêtent respectivement les qualités de réel et d'irréel (Rennie, 1996, p. 121-132). Afin d'éviter de fausser dès le départ la **réalité fonctionnelle** de la littérature égyptienne, il importe de rechercher les critères avancés par la culture d'origine pour qualifier et classer un ensemble de textes analogues (J. Assmann, 1999, *passim*; Baines, 1999, *passim*; Loprieno, 1996c, p. 42-43).

À l'expression erronée véhiculée de **littérature profane** vient s'ajouter l'ambiguïté de la définition du concept de **littérature** (Foster, 1989-1990, p. 64-65). Loprieno fait preuve de réductionnisme et limite le caractère littéraire d'un document à trois critères: la fiction, l'intertextualité et la réception (1996c, *passim*)<sup>189</sup>. Heureusement, Derchain (1996b, p.351-356) et Rastier (1998, p. 8-11) considèrent que le caractère littéraire relève à la fois de l'organisation de la langue et d'une combinaison de plusieurs facteurs tant sémantiques que stylistiques, non fixés par la tradition mais par le génie créatif de l'auteur; ajoutons cependant que l'auteur se positionne dans ses discours vis-à-vis sa propre tradition. Le domaine littéraire égyptien du Moyen Empire comportant près de quarante textes ne saurait être réduit à des caractéristiques, des genres et des formes fixes comme l'exige notre besoin de classement, d'autant plus que les Égyptiens n'ont apparemment jamais eu le souci de systématiser leur littérature; les genres et les formes se reproduisent et évoluent dans des fonctions et pour des contextes différents (Loprieno, 1996d, p. 521-524; Parkinson, 1996d, p. 299-301; 2002, p. 111).

Si bon nombre de nos sociétés contemporaines s'astreignent fréquemment à laisser des archives, à rédiger des rapports, des mémos, des banques de données et de comptes rendus de toutes sortes, ce foisonnement **archivistique** est attesté par diverses sources au Moyen Empire (*Papyrus de Kahun et d'Illahun*, *Papyrus Boulaq* 18, *Papyrus Brooklyn* 35.1446 et

<sup>188</sup> Pour une discussion intéressante au sujet de la catégorie du sacré cf. Allen, 1982, p. 91-117; Brown, 1981, p. 436-438; Eliade, 1957b, *passim*; Rennie, 1996, p. 17-32 et *infra*, p. 233. Baines en oubliant sûrement les caractéristiques des «discours parfaits» et la nature même du mythe, distingue le corpus religieux du corpus littéraire bien qu'il reconnaisse la proéminence et l'omniprésence du religieux dans toutes les institutions égyptiennes (Baines, 1990, p. 6; 1996, p. 365-370). Ceci est plutôt étonnant puisqu'il n'y a aucun terme spécialisé pour désigner le mythe chez les Égyptiens. Par contre, on reconnaît que le contenu d'un discours peut-être entouré de «mystère» (*št3*) tout comme les connaissances spécialisées réservées à une élite (van Dijk, 1995, p. 1697, 1699).

<sup>189</sup> En pareil cas, il serait impossible de résoudre les deux derniers termes de l'étude du *Lebensmide*.



les *Papyri de Semna* en Nubie). L'écrit tient une place analogue à nos publications scientifiques et puisque les connaissances et les échanges diverses reposent sur l'oralité, on ne consigne que l'essentiel (Baines, 1990, p. 6-7; Eyre, 1993, p. 115-120). En apparence, ceci laisse croire à certains que la littérature égyptienne «(...) *manquait de profondeur émotive et d'idéalisme*» (EG, p. 24c)<sup>190</sup>. Mais en réalité, cette concision qui caractérise l'ensemble des **textes égyptiens** cause beaucoup de difficultés aux traducteurs. Ce fait est d'ailleurs encouragé par cet aura de prestige et d'efficacité entourant les connaissances techniques et spécialisées dont on se garde de ne rien révéler (Baines, 1990, p. 7)<sup>191</sup>.

De plus, contrairement à l'affirmation de Vernus, ce type de littérature, tout comme l'écrit mythique, n'acquiert pas son caractère performatif par une simple référence aux modalités du sacré, mais plutôt grâce à l'utilisation intentionnelle des artifices favorisant l'efficacité de la structure hiérophanique du langage (Eliade, 1978d, p. 190, 203; Rennie, 1996, p. 248-249; Vernus, 1996, p. 556). Distincte du vernaculaire, la langue de tels discours s'exprime en un dialecte littéraire plus ou moins artificiel qui favorise l'aspect scénique des cadres référentiels internes et qui encourage un certain degré de fictivité. Dans les faits, ces deux types de documents peuvent se référer au sacré puisqu'il y a une interpénétration ontique des modalités du sacré et du profane par le biais de la dialectique hiérophanique (Allen, 1982, p. 91-117; Eliade, 1957b, *passim*; Mulago, 1992, p. 256-266; Rennie, 1996, p. 7-16). La distinction se situe plutôt dans l'esprit qui anime l'organisation de la langue et dans la fonction accordée à l'écrit<sup>192</sup>. De la même façon, le discours littéraire se distancie du décorum des discours officiels, royaux ou religieux, en remettant en question leurs

<sup>190</sup> Le moyen égyptien est une langue littéraire qui ne favorise pas une construction argumentative nécessaire au développement d'une thèse, de l'antithèse et la synthèse d'un thème. Il s'accommode de petites unités sémantiques qui s'enchaînent les unes aux autres pour exprimer la complexité d'une pensée mytho-poétique et synthétique. Afin d'en apprécier les avantages et les subtilités, cette langue exige du public l'habileté à décoder les jeux d'associations et d'homologations tant visuelles qu'auditives, et celui des allusions touchées par la superposition des plans référentiels. Parkinson a d'ailleurs signalé cette tendance dans *Ipouwer* et *Khakheperrêsonéb* (1997, p. 144 et 167).

<sup>191</sup> La stèle d'Irtysen (Mu. Louvre C 14), offre un bon exemple d'allusions discrètes à des connaissances techniques. L'artisan affirme: «*Je connais le secret des hiéroglyphes (...). Je sais comment préparer des (objets) passés au feu (...). (13) Ce ne fut révélé à personne, excepté à moi seul et à mon propre fils aîné, (car) le dieu avait commandé qu'il lui (14) fasse une révélation concernant cela (...)*» (col. 6-14, trad. par Badawi, 1961, p. 276). Quelquefois on utilise l'écriture cryptographique pour protéger de puissantes connaissances (Baines, 1990, p. 9).

<sup>192</sup> Dans tous les cas, les écrits conservés dans la *Maison de Vie* sont considérés comme des «émanations» (b3.w) de Rê dont la fonction principale est d'éclairer l'humanité.

valeurs et certaines de leurs idéologies; par exemple, dans le *Lebensmüde*, la manifestation du *ba* déstabilise l'homme en lui avouant que les coutumes funéraires ne sont pas une nécessité.

Sans élaborer une théorie<sup>193</sup> des genres littéraires égyptiens, une distinction peut être faite entre une **littérature d'usage commun** comprenant des documents administratifs, judiciaires, archivistiques et épistolaires, et une **littérature de tradition** que les Égyptiens qualifient de «discours parfaits» ou de «belles paroles», les fameuses *md.wt nfr.wt*<sup>194</sup>. Ces dernières forment des discours encodés et enrobés d'un appareil formel recherché. Leur langage hautement imagé et métaphorique les rend tout aussi utiles et efficaces qu'esthétiques; ils peuvent ainsi prétendre à la canonicité dans la mesure où ils respectent les conventions en vogue<sup>195</sup>. En fait, l'écriture retrouvée à la base de cette **littérature de tradition** reproduit, organise et anime l'expression verbale (*hw*) de la pensée créatrice (*sj3*) (*Ptahhotep*, 532-542; Richards, 1992, p. 26, n. 17; Ritner, 1993, p. 35-38)<sup>196</sup>. Oralité et littéralité s'interpénètrent si bien dans l'élaboration du discours qu'un texte égyptien de cette tradition littéraire tel que le *Lebensmüde* ne doit pas être considéré uniquement comme la narration d'une intrigue ou la retranscription d'une parole<sup>197</sup>.

De plus pour le scribe, cette efficacité de la parole dite ou retranscrite relève de la magie (*hk3*) de sorte que «la performativité du langage transforme l'énoncé en l'acte même qu'il décrit»

<sup>193</sup> Une discussion intéressante sur la nécessité d'une théorie littéraire en égyptologie est fournie dans Gumbrecht, 1996, p. 3-20.

<sup>194</sup> L'usage d'un double emploi de la langue participe à l'apparition du phénomène de diglossie. Déjà sous le Nouvel Empire et surtout à l'époque ramesside, les Égyptiens effectuent eux-mêmes une distinction entre un texte rédigé dans la langue classique du moyen égyptien et ceux écrits dans le *sermo quotidianus* (Vernus, 1996, *passim*). Baines fait remonter la spécialisation des «belles paroles» au Moyen Empire (1991a, p. 94); ce qui corrobore la distinction que nous avançons.

<sup>195</sup> C'est ainsi que coexistent ce type de littérature avec la production normative issue du milieu protocolaire. Tous deux représentent les deux pôles, *i.e.* l'idéalisme de la perfectibilité proposé par l'autorité et le réalisme de l'expérience de tous les jours, entre lesquels jouent le caractère fictionnel et esthétique des discours.

<sup>196</sup> Les Égyptiens sont si conscients de l'efficacité de la parole écrite qu'ils vont, par exemple, jusqu'à prendre leurs précautions en mutilant certains signes potentiellement nuisibles afin de protéger le défunt dans la tombe. De plus, notons que les mots *mdw* et *dd* (dire / parler), abondamment retrouvés aussi dans le *Lebensmüde* (*mdw*: col. 5, 25, 66, 147; *dd*: col. 1, 4, 33, 35, 56, 76, 81, 86, 98, 100, 103, 104, 106, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 125, 127, 129, 147, 150), peuvent assumer une connotation magique (Ritner, 1993, p. 40-43).

<sup>197</sup> Outre la forme dialogique, certaines formulations du *Lebensmüde* peuvent se référer à un public (col. 1-3, 11) ou encore relever de l'oralité (col. 3-4, 30-31, 33-34, 55-56, 76-80, 81, 85-86, 147-148).

(Bickel, 1994, p. 100)<sup>198</sup>. Il n'est donc pas surprenant que la sagesse, la magie et l'écriture soient placées sous le patronage du dieu *Thot* dit aussi «Celui-qui-est-excellent-de-magie» (*mnḥ ḥkꜣ*) et «Maître-des-hiérogllyphes» (*nb mdw-ntr*). Par conséquent, les paroles transcrites portent une vérité et manifestent toujours un caractère sacré par opposition au simple bavardage (*tf-tf*) (*Ptahhotep*, 509; Carruthers, 1990, p. 3, 11). Comme le fait remarquer Meeks, l'écriture permet la transposition du sacré dans le monde séculier (Meeks, 1996, p. 8). Le religieux est omniprésent dans l'univers littéraire; le *Lebensmüde* ne fait pas exception.

Dans les faits, la performativité des «belles paroles» confère au discours un caractère hiérophanique véhiculée par leur forme et qui devait vraisemblablement se manifester lors de leur mise en scène ou de leur récitation à la cour ou en classe, devant un public ou un cercle sélect (*Any*, 7, 9-10; Eyre et Baines, 1989, p. 93-95; Parkinson, 1991d, p. 27sq; *Ptahhotep*, 47, 6-9; Vernus, 1996, p. 558-564)<sup>199</sup>. Ce type de discours doit donc, grâce à l'univers engendré par son cadre interne, ravir ou éveiller la sympathie dans le cœur du public (*Ptahhotep*, 621sq., Eyre, 1993, p. 115-120; Eyre et Baines, 1989, p. 97-103; Loprieno, 1996d, p. 523)<sup>200</sup>. Le discours narratif n'est pas une forme de discours très valorisée par les Égyptiens parce qu'elle se prête difficilement à l'intention égyptienne non encore affranchie de l'ambiance mythologique<sup>201</sup>. En fait, la narration qui se construit sur la rigidité linéaire d'un statisme temporel ne s'accorde guère avec la créativité d'une pensée mytho-poétique, d'où le fait que la narration mythologique soit si tardive (e.g. *Les tribulations d'Horus et de Seth* du *Pap. Chester Beatty I*, le *Conte des Deux frères* ou encore dans *Vérité et Mensonge* dans le *Pap. Chester Beatty II*)<sup>202</sup>. On utilise la narration surtout pour signaler un changement de personnages,

<sup>198</sup> Le corpus des *Textes des Pyramides* est conçu sur la présomption de cette efficacité de la parole (e.g. *Spells*, 11, 214 ...). Le sage *Ptahhotep* et l'auteur de notre manuscrit, quant à eux, mettent en garde contre les effets négatifs d'un mauvais usage de la parole (*Ptahhotep*, 618; *Lebensmüde*, 80-85).

<sup>199</sup> Il se peut fort bien d'ailleurs que les col. 11-17 du *Lebensmüde* réfèrent à pareil public.

<sup>200</sup> Dans le texte du *Paysan Éloquent*, le juge *Rensi* est tellement charmé par la beauté et l'éloquence du discours du paysan qu'il tarde à prononcer son jugement uniquement pour le plaisir de l'entendre davantage; le pauvre paysan doit reprendre neuf fois sa plaidoirie (*Paysan*, surtout les col. 75-88, 116-134).

<sup>201</sup> Et pour cause, on se rappellera que la littérature tire principalement son origine du contexte funéraire (Parkinson, 1991d, p. 18).

<sup>202</sup> Contrairement à ce que Loprieno affirme, ce n'est pas la montée de l'individualisme qui favorise l'apparition du discours mythique (Loprieno, 1996c, p. 49-51), qui du reste existe depuis d'Ancien Empire, mais plutôt une interpénétration du soi et du vernaculaire dans la littérature de l'époque ramesside qui admet plus facilement les limites de la narration mythologique. On trouvera un résumé succinct des différents

comme c'est le cas dans le *Lebensmüde*<sup>203</sup> ou encore, pour situer le cadre référentiel du texte de certains contes. En règle générale, on préfère le mode discursif des instructions ou des dialogues, une poétique empreinte d'oralité, l'emploi de figures métaphoriques ainsi que l'ambivalence et la multivalence des sens et des cadres référentiels fantastiques, merveilleux ou étranges. En conséquence, bien que l'élément religieux parsème la littérature, il ne se retrouve bien souvent que sous forme d'allusion, sans référence à un récit narratif quelconque (Baines, 1996, p. 362); la reconstruction de croyances et de pratiques religieuses repose en grande partie sur ces références isolées et fragmentaires.

## 2. Les caractéristiques du genre sapiential

*«Wisdom becomes ahistorical when it is fixed in writing and transmitted, but it again becomes historical when it is brought forth and appropriated to a new historical situation»* (Fox, 1980, p. 121, cf. aussi p. 128).

Après avoir reconstruit artificiellement le cadre référentiel extérieur à l'aide de considérations générales sur la littérature égyptienne, où doit-on situer le *Lebensmüde*? Quel est son genre et son utilité? Appartient-il à un genre littéraire préexistant ou est-il plutôt une expression hybride issue d'un courant spéculatif. Dans le processus herméneutique, chaque détail et chaque question doivent stimuler la réflexion et venir confronter les significations reconstruites. Notons que l'intention qui subordonne le genre littéraire à un courant de sagesse est une création moderne tout comme la tendance à réduire ce dernier à une simple collation de valeurs morales comme l'a fait tout récemment Lichtheim<sup>204</sup>. Si la dénomination sagesse pose en effet un problème, le présent travail n'entend pas le résoudre; il faut pourtant se donner une définition d'ordre général:

**La sagesse égyptienne est une tradition spéculative, i.e. une tradition de connaissance (*rh*) qui se préoccupe d'une éthique philosophico-religieuse intéressant l'application des valeurs morales, éthiques et théologiques. Elle participe à la cohésion de la société**

traitements du mythe dans la littérature du Nouvel Empire et du problème de la narration égyptienne dans la littérature dans Baines, 1991a, p. 101-103; 1996, *passim* et surtout p. 370-374.

<sup>203</sup> Col. 3-4, 30-31, 33-34, 55-56...

<sup>204</sup> Lichtheim, pour qui la sagesse égyptienne n'apparaît en Égypte qu'à la Basse Époque, intitule son dernier bouquin *«Moral Values in Ancient Egypt»* (Lichtheim, 1997, p. 89-99). Il importe de spécifier que le titre même de la très belle thèse doctorale de Karenga procède dans le même sens; sa seule faiblesse est de ne pas avoir discerné que même sous l'aspect social, le concept de la *Maât* évolue lui aussi de l'idéal à l'idéal réaliste (Karenga, 1996; Ouellet, 1998).

égyptienne ainsi qu'à celle des différents niveaux ontologiques de l'univers égyptien. Elle vise l'enseignement d'une culture, d'une discipline, d'un savoir-faire et aussi d'un savoir-vivre. Tout comme les courants philosophiques et religieux qui jalonnent notre Histoire, cette *sagesse* possède une tradition éprouvée placée sous l'autorité d'ancêtres reconnus dont les enseignements s'expriment et se transposent dans plusieurs domaines de la civilisation égyptienne.

Bien que nous devons restreindre notre champ d'investigation, n'oublions pas que le corpus des «belles paroles» n'est qu'un des moyens d'expression de cette sagesse. La tradition littéraire sapientiale<sup>205</sup> s'inspire des autobiographies funéraires de l'Ancien Empire qui rapidement sont devenues de véritables catalogues de vertus n'offrant que des portraits très stéréotypés (cf. celle d'Harkhuf). Il faut donc reconnaître une relation étroite entre les textes sapientiaux et les autobiographies funéraires des officiers de la V<sup>e</sup> et de la VI<sup>e</sup> dynasties (Vernus, 2001, p. 22; Williams, 1981, p. 3). En effet, durant cette période des **textes moralisants stéréotypés** apparaissent, tel que *Kagemni*, qui démontrent le besoin de conserver et de transmettre une tradition orale sur l'éthique (Parkinson 1991d, p. 18; Valbelle, 1998, p. 85; pour un avis contraire concernant les stéréotypes, cf. Leprohon, 2001, p. 124-146); cherchant à s'émanciper de leur contexte funéraire, ils perpétuent l'esprit des catalogues de vertus (cf. *Kagemni*, I, 4-7). Ces premiers écrits de sagesse ont des formes variées et n'ont en commun que leur raison d'être, celle d'instruire l'autre car «*personne ne naît sage*» dans un monde qui est en perpétuel perfectionnement (*Ptahhotep*, col. 41). Leur ton franchement optimiste prône un comportement idéal analogue au *politically correct* de notre époque<sup>206</sup>.

« *If you meet a disputant inaction,  
A powerful man, superior to you,  
Fold your arms, bend your back,  
To flout him will not make him agree with you* »  
(*Ptahhotep*, 60-65, trad. Lichtheim dans *AEL 1*, p. 63-64).

Les événements des derniers temps favorisent une ambiance de désillusion à laquelle vient s'ajouter l'appropriation dans le quotidien des connaissances propres aux discours funéraires. La morale humaine et l'eschatologie se fusionnent peu à peu pour former une éthique maâtienne, *i.e.* une *praxis* sapientiale (Smith, 1994, p. 71) qui influence largement

<sup>205</sup> Tout comme Fox et Williams, nous considérons que le terme *sbꜣy.t* (enseignement) réfère plus à l'idée d'une documentation pédagogique qu'à un type de littérature particulier (Fox, 1980, p. 128; Williams, 1981, p. 7). Assmann quant à lui, rapproche la *sbꜣy.t* du terme hébreu *mîsar* (מִסָּר) et du grec *paideia* (παιδεία) (1996a, p. 70).

toute la littérature classique. Dès la Première Période Intermédiaire, les cadres référentiels des fictions littéraires s'inspirent de la vie, des joies et des craintes d'une élite influencée par l'idéologie royale dont les ramifications s'abreuvent à un bassin de croyances religieuses (cf. par e.g. *Satire des métiers; Paysan; Lebensmüde*; Loprieno, 1996d, p. 40; Shupak, 1989-1990, p. 28). Les auteurs s'appliquent de plus en plus à rechercher les effets de l'esthétisme et de l'utilitarisme de leur discours auprès de leur auditoire. Encouragés par leurs acolytes, ils s'appliquent assidûment à soigner l'efficacité de leurs paroles en y étalant toute leur connaissance des enseignements traditionnels, leur talent et leur expérience<sup>207</sup>. Afin de compléter leur travail, l'«orateur» (*whmw*) interpelle le public en utilisant des contrastes entre le présent et le passé, le monde des hommes et le monde divin, etc. (cf. Eyre, 1993, *passim*; Griffiths, 1992, p. 102-118; Tobin, 1991, p. 353-363; 1993, p. 123).

Poussés par une affirmation de l'individualité toujours plus grande, certains textes débutent alors par la formule «paroles de l'enseignement de (...)» (*h3t-<sup>c</sup> m sb3yt jrt~n* ou *sb3yt nt*) à laquelle on ajoute le titre et le nom de l'auteur. Les discours plus réflexifs commencent plutôt par l'expression «paroles dites par (...)» (*h3t-<sup>c</sup> m mdt ddt~n*) à laquelle s'ajoutent parfois le titre, le nom de l'auteur ainsi que quelques indications sur les circonstances de l'ouvrage pour fixer les cadres référentiels (Kitchen, 1979, p. 239-240). Cette nouvelle tendance à l'individuation est mue par le souci d'une quête de sens encouragée par une prise de conscience de l'intériorité, des valeurs fondamentales et de la responsabilité de l'être en face de ses actions (Assmann, 1996b, p. 73-76). Pour se convaincre de cette évolution dans la mentalité, il suffit de lire des textes comme *Merykarê* (col. 49-50, 110-111, 121, 129), de constater les préoccupations qui animent les *Textes des Sarcophages*, de prendre connaissance de l'émotivité brûlante et parfois audacieuse d'*Ipouwer*, ou encore, d'admirer le réalisme des sculptures des Amenemhat et des Senousret. De nouvelles formes littéraires apparaissent alors telles les lamentations, les prophéties, les chants cyniques des harpistes, les dialogues, les discours spéculatifs, etc. dont les exemples les plus connus sont *Ipouwer*, le *Paysan*, *Merykarê*, *Neferty*, *Khakheperrêsoneb*, *Sasobek* et le *Lebensmüde* (Assmann et al., 1977, p. 277sq.; Goedicke, 1970, p. 183, 210 et n. 307; Redford, 1995, p. 2225).

<sup>206</sup> Un tel comportement n'est pas sans rapport avec l'idée d'une *imitatio dei* (Karenga, 1996, p. 136-138).

<sup>207</sup> Un jeu d'associations dans *Neferty* rapproche le roi, le sage et les discours littéraires. Le personnage principal est un certain Neferty, i.e. «Celui-qui-est-parfait», qui compose de «belles paroles», (*mdw.t nfr.wt*)

Outre ces derniers, une variété assez incroyable de textes, plus hétéroclites les uns que les autres, véhiculent la tradition mais n'annoncent pas nécessairement leur appartenance au **genre sapiential**. La sagesse se retrouve donc aussi dans les prières (*rdj.t j3w*), les hymnes et les louanges (*dw3.w*), dans les direx ou les proclamations (*tp.t-r*), dans les adorations (*sns.w*), les prédictions ou les prophéties (*sr.wt*), mais encore aussi dans les anthologies de paroles (*shwy md.t*), les autobiographies funéraires, les chants des harpistes, les supplications (*snmh.w*), les lamentations (*nh.wt*), ainsi que dans les exercices des jeunes scribes et dans les narrations (*sdd*). Lorsqu'un texte traite directement de la sagesse, le matériel didactique peut être regroupé sous deux genres généraux selon leur fonction première: les «enseignements de vie» (*Lebenslehre*) préoccupés par l'aspect éthique et prodiguant des conseils pratiques pour mener une bonne vie, puis, les discours spéculatifs<sup>208</sup> qui réfléchissent sur les relations conflictuelles entre les hommes et l'univers<sup>209</sup>.

Toutefois, il faut savoir que tout comme les théologiens maîtrisant l'art de la réécriture mythologique de l'histoire et des textes théologiques, les sages réécrivent ce qu'ils entendent garder de la *praxis* traditionnelle. C'est pourquoi Fox a écrit que la sagesse égyptienne est plus *zeitbezogen* (litt. englobée dans le temps) que *geschichtlich* (litt. historique) (1980, p. 123). Il ajoute que

*«the desire to discover simple structures behind the multiplicity of phenomena (...) that gives wisdom literature its abstract, transtemporal character, and it is this that underlies the preference for the term (p3) ntr, which unites the multiplicity of gods without obviating their individuality»* (Fox, 1980, p. 126).

On peut dire que le sage-écrivain exploite, à l'aide des discours didactiques regroupés sous le vocable de *sb3y.t* (du verbe *sb3*, instruire, apprendre à), une éthique maâtienne ahistorique qui transmet une règle de vie transposable en d'autres circonstances et qui exige de par le déterminatif du vocable lui-même ( $\text{𓂏}$ , [A59]), une action, une énergie et une force physique (cf. Kagemni, *Lebensmüde, Paysan, Ptahhotep*; Schmid, 1966, chap. II, Vernus, 2001, p. 9-

pour le roi Snefru, i.e. pour «Celui-qui-favorise-la-perfection» (Parkinson, 1997, p. 139, n. 4).

<sup>208</sup> I.e. des discours qui portent à penser (*mhj*) ou à méditer (*nk3*).

<sup>209</sup> Cette préoccupation sapientiale contredit ouvertement l'affirmation d'Assmann qui croit que le principe de la multiplicité des approches empêchait l'Égyptien de vivre des expériences conflictuelles et des dissonances cognitives (1989c, p. 57).

33)<sup>210</sup>. Ceci est d'autant plus vrai qu'en y regardant de plus près, le schéma relationnel des personnages des textes mentionnés se distancie de la réalité événementielle. Ceci sera illustré par les couples-modèles du *Lebensmüde* que nous verrons ci-après. Les discours se construisent dans un cadre artificiel où le fantastique s'introduit par un élément merveilleux ou étrange, soit dans la nature ou le caractère des personnages, soit dans le cadre référentiel interne d'une situation-limite, d'un échappatoire<sup>211</sup> ou d'un monde paradoxal: un vivant parle à son *ba*, un paysan parle avec une éloquence extraordinaire, un mort s'entretient avec les vivants, un marin fait naufrage sur une île fantastique où il rencontre un serpent qui lui parle (*Naufragé*), etc. Selon les analyses de Rabkin, cette interférence des mondes, ou plus exactement des niveaux d'être dans le fantastique, permet de rendre compte de l'ambiguïté que le cœur humain ressent devant la vie; «*la réalité de la vie est un chaos; la fantaisie de l'homme un ordre*» (Rabkin, 1976, p. 213). Nous verrons à développer cette idée concernant le *Lebensmüde* subséquemment (1.3.3 et 3).

### 3. L'expérience sapientiale et le *Lebensmüde*

«*Sois patient dans ton cœur afin de connaître Maât; contrôle ton caprice, il vaut mieux avancer silencieusement*» (*Paysan*, B1, 240-242).

Sauf Vernus (2001), les spécialistes classent unanimement le *Lebensmüde* dans le corpus sapiential; cette classification quelque peu artificielle réduit une éthique philosophico-religieuse à un genre littéraire foncièrement didactique alors qu'il n'est qu'une de ses expressions. Ceci détourne l'attention de l'oralité de cette tradition et de son côté philosophico-religieux, au profit d'une compréhension laïcisée de son contenu.

Dans la tradition sapientiale, on prône l'importance de cultiver l'amour (*srd mrw.t*) (e.g. *Ptahhotep*, 398; *Lebensmüde*, 104, 150-151), on favorise surtout la maîtrise de soi, on préfère le silence (*gr*), on encourage l'équilibre de l'esprit et la culture de vertus telles que la gentillesse, la bonté, la réciprocité, la véracité, etc. En fait, le sage qui tend vers une vie calme et modérée cherche, à l'aide d'une conduite exemplaire, son propre perfectionnement afin de se garantir une vie terrestre parfaitement équilibrée ainsi qu'une vie *post-mortem*

<sup>210</sup> Dans sa thèse, Karenga parle de la *sb3y.t* comme l'enseignement d'un vaste projet maâtien (1996, p. 104-109).



bienheureuse (*Amennemope*, 1,7). Cette *praxis* se transmet de génération en génération par un enseignement oral reproduit dans un discours écrit qui met en scène un couple-modèle: un père prodiguant ses conseils à son fils, un maître d'école à ses élèves, le connaisseur (*rh*) à l'ignorant (*hm*), celui au cœur froid à celui au cœur chaud, le roi à son successeur, etc. (cf. Vernus, 2001, p. 15-16 pour d'autres modèles)<sup>212</sup>. Ainsi, le sage emploie son talent et son expérience pour transmettre les enseignements ancestraux à un auditeur ou à un lecteur dont le type, par excellence, est le roi (*Neferty*, 7, 14; Parkinson, 1997, p. 139, n. 4). Les jeunes apprentis quant à eux doivent s'astreindre à apprendre par cœur ces précieux préceptes, les recopier maintes fois pour mieux les assimiler et espérer un jour, pouvoir spéculer sur leur compte (Williams, 1972, p. 217). Ici plus qu'ailleurs «(...) *the creative function of speech develops as a central feature of Maatian ethics and good speech (mdt nfrt) is seen as both moral wisdom and a moral imperative*» (Karenga, 1996, p. 348).

Les discours hautement contrastés des sages emploient la thématique du monde chaotique pour illustrer des conditions anarchiques<sup>213</sup>, un monde opposé à *Maât*, où règne le *status naturalis*, i.e. le désordre-*Isfet*<sup>214</sup>, et où la mort domine victorieusement sur l'équilibre de la vie (Assmann, 1989c, p. 62; *CT.*, *Spells*, 76; 80; *Merykarê*, P 135-136). Ils amorcent ainsi subtilement une remise en question de la nécessité des préparatifs funéraires tout en encourageant une introspection sur l'incidence de leurs actions dans leur existence. Dans de telles conditions, il n'est pas surprenant de constater que les lamentations, les instructions, les prophéties et les paroles sapientiales se présentent souvent comme des «nœuds» (*ts.w*) et parfois même comme des «maximes choisies» (*ts.w stp.w*, litt. nœuds de choix)<sup>215</sup>. Le sens de ces discours est consciemment ambigu et leur autorité ne repose pas sur une révélation divine mais plutôt sur le pouvoir du discernement qui découle d'une

<sup>211</sup> Le concept de l'échappatoire dans le fantastique a été traité par Rabkin (1976, chap. II, p. 42-73).

<sup>212</sup> Nous reviendrons sur ce schème au point suivant. Notons cependant que ces couples-modèles mettent aussi en évidence les rapports de deux groupes sociaux: une bureaucratie de lettrés et une classe de marchands (cf. Bleiberg, 1994, p. 5-6).

<sup>213</sup> Kitchen minimise la portée de ces textes en les qualifiant de littérature sociale (1979, p. 238). Cf. le prologue de *Neferty* où se construit dans un réseau d'oppositions antithétiques, une dynamique entre l'anarchie et l'autorité ou encore entre le chaos et l'ordre.

<sup>214</sup> *Jsf.t* (*Isfet*), le désordre, est l'antithèse de *Maât*. Assmann en donne la définition suivante: «*Isfet, as disobedience to equality, can only refer to inequality, created not by god but by the disobedient heart of men*» (1989c, p. 61, en référence à *CT.*, VIII 466e-467d).

<sup>215</sup> Cf. à leur sujet, Chappaz, 1979, p. 12, n. 14.

praxis efficace, fruit d'une expérience traditionnelle éprouvée (*Merykaré*, 32-36; Daumas, 1977, p. 140-141; Williams, 1981, p. 4). L'auteur du *Lebensmüde* fait donc preuve d'originalité lorsqu'il enrichit cet **exercice réflexif** en l'illustrant d'une situation-limite; la dynamique de la tourmente intérieure (𓄏𓄏𓄏𓄏 *mhy*, col. 32, 68, 78) est personnifiée par les rapports entre les différents états d'être du désillusionné et de son *ba* (*passim*, surtout aux col. 57-63).

Très tôt, mais plus particulièrement à partir de la Première Période Intermédiaire, la tradition égyptienne considère que l'être, autre que le roi, est responsable de ses actions, qu'il doit tendre vers le perfectionnement et assurer le maintien de l'ordre des choses, *i.e.* de la *Maât* (*CT.*, I,1; II, 54, 149; *Paysan*, B1, 351-358)<sup>216</sup>. Le rite de l'offrande de la *Maât* (*hmk M3̄.t*) qui recouvre si souvent les parois des temples, est d'ailleurs l'image-synthèse de l'accomplissement de ces **devoirs** (*CT.*, VI, 71; VII, 332; Smith, 1994, p. 78). Vue sous cet angle, la *Maât* relève davantage d'une idéologie transmise par une approche didactique qui repose sur une ontologie maâtienne où croyances et éthique sont intimement reliées.

«Dis la *Maât*,  
Fais la *Maât*  
Puisqu'elle est puissante  
Elle est grande; elle perdure  
Sa valeur a été prouvée  
Elle conduit à l'état d'*imakh*<sup>217</sup> » (*Paysan*, B1 320-322).

«Faire la *Maât*» est une expression qui résume l'ensemble des «actions que Dieu aime quotidiennement» (*mrrt ntr r̄ nb*) et qui le «satisfont» (*sh̄tp*) (*CT.*, VI, 154; Karenga, 1996, p. 95).

Dès lors, on comprendra que la société égyptienne considère *Maât* comme une norme indispensable à la survie de l'être et de l'univers (Karenga, 1996, p. 318; *Paysan* B1, 158-159; Schmid, 1966, p. 44-46; Tobin, 1989, p. 80). L'expérience des prédécesseurs devient donc, au-delà de la disparité des croyances régionales, une tradition qui encourage un art de vivre qui conduit à une **vie meilleure**, *i.e.* un «jour parfait» (*hrw nfr*); ce à quoi d'ailleurs, le *ba* du désillusionné réfère (*Lebensmüde*, 68)<sup>218</sup>.

<sup>216</sup> Le sage Ptahhotep dit: «si tu veux que ta conduite devienne parfaite, préserve toi de tout mal» (*Ptahhotep*, 298-299, cf. aussi *Urk.*, I, 198sq).

<sup>217</sup> État du «glorifié».

<sup>218</sup> On verra dans la troisième partie de ce travail à quoi engage l'éthique proposée par le *ba* du *Lebensmüde*

Cependant, il ne faut surtout pas croire que le courant sapiential abonde en revendications politico-sociales. Le corpus se présente davantage comme une somme de mémentos sur l'expérience de l'éthique traditionnelle, qui n'a besoin d'aucune sanction de l'autorité. D'ailleurs contrairement au **régionalisme théologique**, la **pensée maâtienne** dite sapientiale, ne dépend d'aucune école de pensée particulière pour élaborer son discours et parfaire la conduite humaine; elle s'inspire des croyances théologiques, du culte et des normes sociales<sup>219</sup>. Sa grande prétention à l'œcuménisme évite l'hégémonie particulière d'une divinité en la désignant simplement comme le *neter* (la puissance divine) (Daumas, 1952, p. 94-108; 1962, *passim*; Fox, 1980, p. 123-126; Miosi, 1982, p. 83-86). Il faut toutefois admettre que dans l'état actuel des choses, il est fort difficile d'isoler une école de sagesse particulière, il ne fait aucun doute que chaque époque, chaque école, chaque centre théologique élabore ses propres spéculations théologico-philosophiques (van Dijk, 1995, p. 1699).

Influencés par ce courant de réévaluation générale dont nous avons parlé plus haut, les sages de ces périodes ne vantent plus les mérites de leurs enseignements en stipulant qu'ils mènent à une vie éthiquement parfaite comme ce fut le cas jadis avec les enseignements d'Imhotep, de Kagemni, d'Hardjedef et de Ptahhotep. Tel l'adolescent qui ne croit plus aux contes de fées de son enfance, on se laisse moins facilement convaincre que les conseils sapientiaux traditionnels suffisent à garantir une vie meilleure. Sous le couvert d'un réalisme fictif, les relations conflictuelles expriment les craintes ou les critiques tout en mettant en doute certaines croyances et valeurs (*e.g. Lebensmüde*, surtout P2).

*«I have heard the words of Imhotep and Hardedef,  
Whose sayings are recited whole.  
What of their places? (...)  
None come from there,  
To tell of their needs»  
(Chant du roi Antef, 6 -9, trad. de Lichtheim, AEL I, p. 196).*

Un nouvel équilibre est introduit où la **responsabilité de l'individu** dans l'ici et le maintenant est mise à l'honneur<sup>220</sup>. L'être humain naît imparfait mais il possède certaines

aux col. 67-68, 148-154. On ne saurait passer sous silence un exemple typique de conclusions réductionnistes, celui de Bleiberg qui affirme que la seule raison d'être du corpus sapiential repose dans la réalisation d'un homme économique (1994, p. 6).

<sup>219</sup> Ici par exemple, l'auteur du *Lebensmüde* mentionne quelques divinités qui ne relèvent pas d'une école particulière mais plutôt du contexte commun, le monde funéraire ou monde de l'au-delà (Isdes, Rê, Khonsou et Thot).

<sup>220</sup> Loprieno voit en ce courant une privatisation de l'histoire (1996b, p. 220, n. 96).

prédispositions qui ne doivent en aucun cas restreindre son libre arbitre. D'ailleurs à cette époque, on ne peut pas vraiment parler de prédestination et même Ptahhotep affirmera que «*personne ne peut savoir ce qui arrivera*» (Ptahhotep, 315). Seuls les sages peuvent anticiper l'avenir en s'inspirant du principe que, dans leur système judiciaire, un acte entraîne une répercussion automatique, une réaction équivalente qui vient rétablir l'ordre des choses (Miosi, 1982, p. 84-87). C'est ainsi qu'apparaît la figure du **protecteur justicier** dont le traitement dans les discours sapientiaux et funéraires favorise l'émergence du sentiment de piété<sup>221</sup> (CT., *Spells* 1130 et 1031).

À cause de son discernement, le sage peut aussi se permettre d'accuser l'autorité et même la justice divine d'être **indifférentes** aux malheurs des hommes et de laisser perdurer l'imperfection humaine (*Ipouwer*, 12,2sq...). Cette audace est d'ailleurs acceptable dans la mesure où leurs discours proposent une option à la réconciliation (*Ipouwer*; *Lebensmüde*, H4)<sup>222</sup>. Ceci n'est pas sans lien avec la redéfinition des couples-modèles où se réalise une intrusion du monde divin dans le monde humain. À cette époque, il y a donc une rupture de niveaux entre la perception des couples-modèles vivants et l'expression de ces couples dans le discours sapiential. Les cadres référentiels qui les introduisent réfèrent de plus en plus à des éléments fantastiques et merveilleux pour traduire la réévaluation des rapports et des valeurs qui gèrent les relations d'échanges sapientiales. C'est dans le même ordre d'idées, mais à un autre niveau ontologique, qu'on conçoit la possibilité d'inscrire la présence de la divinité dans l'histoire et dans la vie de chaque homme.

«*Le Seigneur universel a séparé le ciel de la terre, et la crainte est sur tous les visages lorsqu'il se manifeste*» (*Ipouwer*, 12,11).

Aussi, si le succès d'une expérience humaine découle très souvent d'une «faveur divine» (*hsw.t*, *hṭpw*) au contraire, la colère divine se manifeste à travers une relation conflictuelle (CT., *Spell* 1130; l'*Hymne au Créateur* dans *Merykarê*; le *Conte du Berger* et le

<sup>221</sup> Ce sentiment qui découle du rapprochement entre l'«humanité» (*rhy.t*) et la divinité s'accroît à la XVIII<sup>e</sup> dyn. à l'arrivée du nouvel humanisme anthropocentrique issu de la théologie amonienne (Loprieno, 1996d, p. 220).

<sup>222</sup> Contrairement à Parkinson qui croit voir en ces textes deux dialogues manqués, la dernière réplique de l'autorité divine qu'ils contiennent n'expose pas une réconciliation **stoïquement acceptée** par un représentant du genre humain (Parkinson, 1997, p. 169). Ces répliques suggèrent simplement la possibilité d'une réconciliation car l'être humain reste libre et la question de la responsabilité divine ne peut jamais être complètement résolue parce que du point de vue égyptien, l'être humain ne connaît pas les «plans divins» (*shr.w*).

*Lebensmüde*). En fait, l'ensemble de ces changements n'est pas sans rapport avec l'ambiance de cette époque, l'esprit de la recentralisation de l'état et de la redéfinition de l'homme face à la royauté et à la divinité (Posener, 1956, *passim*).

Le discours sur ces relations conflictuelles vient surajouter au poids de la responsabilité de l'individu tout en traduisant de par sa forme et les sujet traités, les changements et les questionnements qui participent à la redéfinition de l'image autoritaire et à son rapprochement d'avec la créature humaine. L'éthique est complètement réaménagée et la question de la rétribution des actes devient un élément central dans la réflexion et les préoccupations que suscite le jugement *post-mortem* (ex. *CT.*, *Spells* 1130 et 1031; *Ipouwer* et *Merykarê*, 49-50, 70, 110-111, 121, 129). Dans certains cas, la source des malheurs est facilement rejetée sur un autre, soit les étrangers, Asiatiques ou Nubiens, l'ami ou parfois même sur les dieux (*Ipouwer*, col. 13,1-2; Redford, 1986, p. 260 et n. 14-15). Le sage rappelle que la réalité bien souvent est plus complexe qu'il n'y paraît au premier regard. Derrière les relations conflictuelles mises en scène par des discours dont le degré de fictivité augmente de plus en plus, toute une façon de concevoir le monde s'exprime et l'autre, qui est accusé, n'est souvent que le miroir d'une réalité ou d'un soi-même mal connu ou non maîtrisé. Pour ce faire, le sage favorise une identification sympathique entre les réalités textuelles et celles où baigne l'individu

Qu'il s'agisse du cœur dans *Khakheperrêsonéb*, du Seigneur de Tout dans *Ipouwer*, du vizir Rensi dans le *Paysan*, ou encore du *ba* dans le *Lebensmüde*, tous ces personnages ont la caractéristique d'être plus ou moins silencieux, ce qui vient remettre en doute la responsabilité du malheur que leur impute le plaideur; le silence est l'apanage du sage, celui qui se maîtrise (Shupak, 1993, p. 150-182)<sup>223</sup>. Ainsi, le cœur de *Khakheperrêsonéb* s'impose comme l'auditoire des *chants des harpistes*, par un silence qui, dans notre perspective, n'affirme ou ne réfute rien par rapport à la querelle soulevée par le texte. Par expérience, le sage n'alimente pas le point en litige, ce qui laisse le lecteur, qui lui s'identifie au plaideur, devant une situation paradoxale où il doit réfléchir, prendre position. Le «Seigneur du Tout», dans *Ipouwer*, attend en silence avant de laisser sous-entendre que

<sup>223</sup> Être silencieux est une caractéristique positive de l'image du sage qui ne doit pas se laisser entraîner dans les querelles auxquelles prennent part les ennemis (*Instruction d'un homme à son fils*, XIV, 2 et XVIII, 5; *Kagemni*, I, 1-2 et II, 1; *Merykarê*, 23-30, 47, 68, 110; *Neferty*, 48; *Ptahhotep*, 362sq., 618; ...). Cf. aussi Vernus, 2001, n. 73, p. 41.

la responsabilité d'un monde chaotique est peut-être causée par le peuple lui-même (*Ipouwer* jusqu'à la col. 14,10). Quant au *ba* du *Lebensmüde*, il tient un discours peu bavard et désintéressé jusqu'en B3 et plus exactement à la col. 67, où la tension atteint son comble sous le poids des accusations de l'homme. À partir de là, sa parole nous jette dans l'ambiguïté quant à la question de la responsabilité de sa souffrance intérieure: est-ce attribuable au *ba*, à une série de circonstances, à l'homme ou à la vie elle-même?

Aucune documentation suffisante permet d'affirmer sans l'ombre d'un doute l'existence d'une école philosophique particulière dont on aurait systématisé les fondements. Seuls certains textes comme le *Lebensmüde*, *Ipouwer*, *Paysan*, *Merykarê* et *Neferty* partagent des caractéristiques analogues du point de vue des idées. Cependant, on en déduit trop facilement qu'ils seraient l'expression d'une école **philosophique pessimiste** dont la doctrine de base serait que le mal l'emporte sur le bien. Il faut résister à cette tentation d'autant plus qu'une telle philosophie pessimiste n'a rien à voir avec l'esprit égyptien. De même, l'appellation de **littérature pessimiste** doit être réfutée, car elle est trop réductionniste: elle suppose en effet que ces ouvrages ne sont que le reflet de l'histoire<sup>224</sup>; ce qui minimise non seulement leur degré de fiction, leur propre utilité mais aussi, les réalités historiques et philosophico-sapientiales qui les ont suscités. Comment dès lors considérer le *Lebensmüde*?

Tout d'abord, une simple relecture du texte remis dans son contexte et en regard de ses caractéristiques littéraires et idéologiques convainc qu'il s'inscrit parfaitement dans les changements subis par la pensée sapientiale et littéraire du Moyen Empire. Nous avons établi que son auteur appartient sans doute à cette petite élite gravitant autour de la Maison de Vie où l'on devait discuter et enseigner la *sb3y.t*. C'est ainsi qu'il a pu suivre à sa guise les différentes tendances philosophiques, sapientiales, théologiques et littéraires pour produire, à son tour, un discours possédant toutes les caractéristiques d'une «parole parfaite». Il est possible, bien que nous ne puissions le démontrer en détail, que la présentation de son œuvre (col. 11-17) ait donné lieu à d'intéressantes discussions, chacun débattant son point de vue et mettant au défi sa propre *praxis* mesurée au poids de l'éloquence. Si on en juge par le colophon, une copie du texte a été réalisée pour pousser plus avant la réflexion ou

<sup>224</sup> Bleiberg va même distinguer, et sur on ne sait quelle base, la littérature sapientiale de la **littérature pessimiste** (1997, p. 13, n. 3).

encore, pour être emportée dans l'au-delà.

En examinant le contenu de ces idées et ce qui émane de ses cadres référentiels, l'ouvrage fait sans nul doute partie du matériel pédagogique de la *sb3y.t*. Pour des raisons à la fois littéraires et historiques, émises plus haut, nous ne pouvons souscrire à la position très réductionniste de Renaud qui y voit un texte de la **littérature profane égyptienne** dans laquelle la souffrance est mise en évidence aux dépens du reste (1991, p. 13-14). La thèse de Redford n'est guère mieux puisqu'elle affirme, sans tenir compte du problème de la réconciliation que la dernière réplique du *b3* laisse entrevoir, que le *Lebensmüde* appartient au sous-genre de la littérature de protestation et de désespoir, influencée par des conditions socio-économiques déplorables (1995, p. 2234). Sans isoler un trait ou un thème aux dépens d'un autre et à la lumière de tout ce qui précède, on peut dire que l'œuvre s'inscrit dans le courant des **discours spéculatifs sur la *mâat*** du corpus sapiential avec ces textes que nous avons mentionnés plus haut: comme le *Paysan*, *Ipouwer*, *Neferty* et *Khakheperrêsonob*. Sa disposition générale tout comme son contenu permettent de préciser qu'il s'agit d'un texte appartenant à ce que nous pourrions qualifier de sous-genre, *i.e.* à des discours dialogués<sup>225</sup>; il exprime une forme qui exploite un couple-modèle précis qu'il nous faut maintenant analyser en profondeur.

<sup>225</sup> L'analyse subséquente de sa forme permettra, on l'espère, de spécifier au besoin s'il s'agit d'une «chose dite» (*md.t*) ou d'un «nœud» (*ts*).

### 1.3 Les caractéristiques de la forme dialogico-réflexive

« Dans une perspective purement rhétorique, le lecteur est, à la limite, à la fois la proie et la victime de la stratégie fomentée par l'auteur impliqué, et ce dans la mesure même où cette stratégie est le plus dissimulée » (Ricœur, 1985, p. 303).

Depuis les toutes premières études sur le *Lebensmüde*, on admet sans difficulté que ce texte met en scène deux participants, un homme et son *ba*, se disputant au cours d'un dialogue; pour le reste, aucun consensus n'est atteint (Goedicke, 1970, p. 8). Une analyse approfondie de la forme, des personnages et du cadre référentiel interne de l'œuvre s'avère donc indispensable. En fait, c'est toute l'étude de l'apparat formel du texte à la lumière du questionnement et des préoccupations que suscitent les théories littéraires et la narrativité qui est requise<sup>226</sup>. N'oublions pas comme le rappelle Herrmann, que la forme relève d'un choix d'auteur et, à ce titre, elle participe à la cohérence de l'ensemble (1957, p.62-79).

La première question consiste à se demander pourquoi avoir choisi une forme apparentée au dialogue plutôt qu'une autre, sachant que les Égyptiens évitent la narration qui ne reflète pas adéquatement leur schème de pensée (cf. 1.2.2.1; Van Dijk, 1995, p. 1697)<sup>227</sup>. Il s'avère que la dynamique du dialogue permet une mise en scène plus réaliste et plus efficace des couples-modèles véhiculés dans les textes sapientiaux. Reste à voir si l'auteur du *Lebensmüde* applique le modèle dialogique d'une relation conflictuelle entre deux personnages à des fins purement didactiques ou bien s'il s'agit d'autre chose. En fait, depuis que Scharff a intitulé le *Lebensmüde* «*Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*» (litt. *Le récit concernant le conflit d'un homme fatigué de la vie avec son âme*), on éprouve une certaine réticence à qualifier l'échange de dialogue (1937, p. 7, cf. aussi Welch, 1978, p. 36). Pour Goedicke, il s'agit du récit d'une dispute, pour Parkinson d'un dialogue manqué, pour Renaud d'un récit à la première personne et pour Wilson, d'une dispute entre une âme et un suicidaire (Goedicke, 1970, p. 11; Parkinson, 1996d, p. 305; Renaud, 1991, p. 31; Wilson, 1955, p. 405)<sup>228</sup>. Définir la forme

<sup>226</sup> La structure interne, quant à elle, fera l'objet d'une analyse structurelle dans la seconde partie du présent ouvrage.

<sup>227</sup> Par analogie, l'art égyptien reproduit très rarement une suite linéaire favorisant plutôt des figures de styles tels que la répétition, divers parallélismes, etc. (pour une démonstration, cf. Lurson, 2002).

<sup>228</sup> Le récit à la première personne est relativement rare, on le retrouve dans *Sinouhé*, *Ounamon* et le *Prince du Retenu* (col. I.16) ou encore dans le conte du *Naufagé* (col. I.4).



et la signification du *Lebensmüde* semble poser un réel problème.

Afin de répondre à ces interrogations, il importe de savoir que, dans plus d'une tradition littéraire, les auteurs ont favorisé l'utilisation du dialogue afin d'offrir à leurs lecteurs une réflexion plus vivante. La tradition égyptienne ne fait pas exception. Il importe donc d'identifier les qualités fonctionnelles du discours dialogique pour pouvoir apprécier le jeu des protagonistes. D'ailleurs, une analyse de la caractérisation des personnages évoluant dans leur espace formel respectif permet de saisir les enjeux réflexifs qui s'y trouvent. De plus, l'usage de la forme dialogique et de la caractérisation particulière des deux couples-modèles mis en scène dans le papyrus, contribuent à l'élaboration du cadre référentiel interne de l'œuvre. L'efficacité d'un tel cadre repose sur la construction d'un monde fantastique dont les caractéristiques structurelles sont analogues à la structure même de l'expérience religieuse.

### 1.3.1 *La fonction de la forme « dialogico-réflexive »*

*« Supprimer en soi le dialogue, c'est proprement arrêter le développement de la vie. Tout aboutit à l'harmonie » (Gide, 1996, p. 37).*

Du point de vue rhétorique, le *Lebensmüde* est le récit d'un événement original actualisé dans une forme dialogique. Le dialogue serait la forme littéraire la plus ancienne utilisée pour exprimer une réflexion sur la vie par le biais d'une simple opposition entre deux points de vue (Crenshaw, 1995, p. 2445). Le caractère réflexif et pragmatique que revêtent les textes employant le dialogue n'a cependant rien à voir avec les discours spéculatifs des traités de philosophie grecque. Cette forme littéraire possède en effet un polymorphisme et une polyphonie qui facilitent l'expression de plusieurs points de vue à travers lesquels les personnages tentent de convertir le lecteur par leurs exhortations. Toutefois, les plus anciens exemples de dialogues égyptiens proposent souvent des interlocuteurs-types peu caractérisés dont la fonction repose essentiellement sur l'antinomie d'une personnification de thématique.

On trouve de très nombreux exemples de discours dialogiques dans toutes les civilisations de toutes les époques de l'histoire<sup>229</sup>. Les multiples formes dialogiques se

<sup>229</sup> Les textes ici mentionnés illustrent l'usage du dialogue sans pour autant prétendre offrir une liste exhaustive des

classent dans le genre démonstratif puisque, étymologiquement, le mot «dialogue» expose ou cherche à «prouver l'exactitude ou la valeur de quelque chose» au-delà du déroulement chronologique (Martin et Gaillard, 1995, p. 13). Martin et Gaillard écriront à cet effet que:

«Le dialogue a pour ambition de faire de la littérature avec de la parole. (...) on a affaire à la "littérisation" d'un acte banal: parler avec quelqu'un de présent» alors qu'écrire à quelqu'un, «c'est écrire à quelqu'un d'absent» (Martin et Gaillard, 1995, p. 221).

Ainsi, le Proche-Orient ancien offre maints exemples de dialogues réflexifs dont le *Poème acrostiche* sur la théodicée babylonienne et le *Dialogue du maître et son esclave*. Ceux-ci partagent avec le *Job* et le *Qohéleth* bibliques une réflexion, un style et un contexte socio-historique similaires sur la condition humaine. Selon Van der Toorn, ils sont probablement tous issus du milieu sapientiel (1991, p. 71-72). Par contre, même si plusieurs textes proches-orientaux utilisent un thème commun comme celui du «juste souffrant», Newsom affirme que leurs similitudes sont d'ordre trop général pour être significatives dans une étude comparative (1996, p. 329). Inspirés très souvent par le folklore oral et le milieu didactique, ces dialogues divertissent quelquefois l'auditoire en présentant des discours ou des fables dans lesquels se querellent même des animaux (Bottéro, 1991, p. 7-22; Van der Toorn, 1991, p. 64-65 et n. 20). Ce type de dialogue est très fréquent dans la littérature à saveur mystique (Keller, 1978, p. 89).

L'antiquité classique aussi ne manque guère d'exemples de textes proposant des formes dialogiques variées écrites soit par Platon, Aristote ou encore, Cicéron. Aux *exempla historica*, ces auteurs allient très souvent la dialectique et la rhétorique en utilisant le *diálogos*<sup>230</sup> (en latin *sermo* ou *altercatio*)<sup>231</sup> comme modèle littéraire. Le «Mythe d'Er» de la *République* de Platon ainsi que le «Songe de Scipion» du *De republica* de Cicéron transportent la simple *disputatio in utramque partem*<sup>232</sup> sur un autre plan qui suscite une réflexion et une multitude d'interprétations divergentes (Martin et Gaillard, 1995, p. 228-

dialogues réflexifs. On consultera pour l'Égypte (Donadoni, 1975); pour le Proche-Orient ancien et autres traditions littéraires (Eliade, 1967, chap. VI; Griffiths, 1991 et 1992; Jauss, 1989b; Lapointe, p. 18-62; Perry, 1993, p. 33-42, 177-195; Reinink, 1991, *passim* mais surtout p. 59-75).

<sup>230</sup> L'usage du terme *dialogue* pour désigner un genre littéraire dans l'antiquité classique remonte selon Aristote à Socrate (*Poétiques*, I, 1447b, 11).

<sup>231</sup> Dans le *sermo* (conversation), on use du langage couramment parlé alors que pour l'*altercatio* ou la *contentio* (dispute), on emploie une rhétorique qui engage une structuration particulière afin de mettre en évidence le conflit des discours (Martin et Gaillard, 1995, p. 221).

<sup>232</sup> Litt. discussion par exposés contradictoires.

230). Les premiers écrivains chrétiens poursuivent cet usage comme Minicius Felix avec son *Octavius* ou encore saint Augustin avec ses *Soliloques* ou son *Le maître. Dialogue avec Adéodat et le Libre arbitre*. Finalement, au Moyen Âge apparaît une autre forme dialogique, la *tenson*, qui met en scène une querelle amoureuse ou encore une dispute sur une question de galanterie. Selon Griffiths, un autre texte très populaire, le *Dialogue de l'âme et du corps*, joué sur le portique des églises, remonte directement au *Lebensmüde* par l'intermédiaire de moines égyptiens (1992, p. 102-118).

En Égypte, le dialogue possède sa propre fonction réflexive. D'ailleurs, les Égyptiens ont tôt fait de remarquer que le dialogue, en tant que construction didactique, a des capacités argumentatives qui facilitent l'annonce d'un nouvel ordre relationnel des choses et par extension d'une nouvelle *praxis* (Karenga, 1996, p. 450-453). La forme dialogique s'inspire fort probablement des *lettres aux morts* et des *appels aux vivants* qui remontent à l'Ancien Empire. Les premières sont des requêtes au glorifié (*3h*)<sup>233</sup> visant à mettre un terme à une situation désagréable pour le bénéfice du vivant. Les seconds sont des exhortations à prier et à faire un offrande pour le bénéfice du défunt. D'autres textes funéraires emploient aussi la dynamique dialogique dans certaines parties de leur rédaction tels les *Textes des Pyramides* (e.g., §395-405), les *Textes des Sarcophages* (e.g., CT., I, 115), le *Rituel de l'ouverture de la bouche*<sup>234</sup> et le *Livre des Morts* (e.g., §175). Même les contes populaires l'utilisent comme celui du *Naufragé*, où la figure fantastique d'un serpent converse avec un marin. La dynamique dialogique sera une forme fréquemment utilisée dans certains poèmes d'amour qui apparaissent plus tard (e.g. *Pap. Bremner-Rhind*, 26,27)<sup>235</sup>. Ces derniers favoriseront d'ailleurs un type de monologue introspectif dit aussi «*dédoublement littéraire de la personnalité*» où l'allocutaire est souvent soit le frère, la sœur, le cœur-*jb* ou encore le cœur-*h3ty* (Mathieu, 1996, §18-20, 49 §142-144; 2000, p. 18).

Les situations *isfétiques* du *Lebensmüde* mettent en scène la réalité dramatique et problématique des rapports que l'homme entretient dans un univers ontologiquement étagé. Les sages usent d'un tel stratagème pour démontrer que le schème relationnel traditionnel

<sup>233</sup> Elles ne sont jamais adressées au *ba* (de Jong, 1994, p. 147, n. 22).

<sup>234</sup> La similarité est ici d'autant plus prononcée puisque nous y remarquons la formule intemporelle «*il ouvrit sa bouche*» ou encore, «*paroles à dire par N*» et l'emploi de la forme explicite narrative *sdm-n=f* tout comme dans notre papyrus.

<sup>235</sup> Pour d'autres références, cf. Goedicke, 1970, p. 65, n. 65 et Chappaz, 1979, p. 3-12.

est sinon vétuste du moins inadéquat par trop d'idéalisme. Que ce soit dans *Ipouwer*, *Khakheperrêsonob*, *Neferty*, *Merykarê* et le *Lebensmüde*, la réalité ontologique et le langage de l'un des personnages diffèrent de l'autre. La problématique relationnelle du dialogue égyptien évolue selon la redéfinition des couples-modèles et la réévaluation de l'idée que l'individu se fait de lui-même et de ses rapports avec l'autorité divine (*infra*, 1.2.1.2 et 1.2.2.3). Dès la Première Période Intermédiaire, la divinité jadis trop transcendante et distante se fait de plus en plus omnisciente alors que l'être humain prend conscience qu'un juge divin observe ses propres actions (Assmann, 1989c, 55sq.; Valbelle, 1998, p. 111-112). Ce rapprochement des différentes modalités du sacré dans la vie de tous les jours engendre une **rupture des niveaux ontologiques** qui favorise un commerce de services mutuels entre des êtres appartenant à des niveaux différents de la réalité<sup>236</sup> ainsi que l'émergence d'un discours qui laisse place à la ferveur religieuse (Bickel, 1994, p. 211-223; Lloyd, 1989, p. 120-125; Miosi, 1982, p. 89). La formule justificatrice qui apparaît à cette époque illustre bien ce changement dans les rapports: «*J'ai accompli ce que les gens aiment et que les divinités louent*» (*jr~n(=j) mrrt rmt̄ ḥsst ntr.w*) (Karenga, 1996, 115-116)<sup>237</sup>. Un **partenariat entre l'homme et l'autorité supérieure** existe dans la mesure où chacun est responsable de l'ordre des choses qui incombe à sa nature. Mais la parole n'est pas toujours entendue comme on le veut; un dialogue n'est pas toujours possible, de sorte que l'être humain a l'impression d'être laissé à lui-même. N'est-ce pas là toute l'horreur de la situation désespérée qui s'exprime dans le refrain du second poème du *Lebensmüde* (H3P2): «*À qui parlerais-je aujourd'hui?*». Le subordonné n'hésite donc plus à rappeler la part de la responsabilité qui incombe à son supérieur (Vernus 1995b, p. 69-95). C'est dans cet esprit que *Ipouwer* suggère: «*si seulement tu goûtais un peu de cette misère dans tout cela. Ensuite, tu dirais [...]*» (*Ipouwer*, col. 13, 7-8).

Certains écrits sapientiaux utiliseront la forme dialogique à des fins didactiques comme

<sup>236</sup> Les lettres aux morts expriment naturellement un tel besoin de rapprochement. Le *Pap. Leiden* 371 en est un excellent exemple. Un veuf, convaincu que sa défunte épouse lui fait du tort, la menace de faire appel au jugement de l'Ennéade divine; ce qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler les col. 23-27 du *Lebensmüde*.

<sup>237</sup> Bien que ce changement s'enracine aussi loin que le texte de *Ptahhotep* (col. 312-315), on considère généralement que les textes illustrant la «piété personnelle» n'apparaissent qu'à la fin de la XVIII<sup>e</sup> dynastie avec des ouvrages comme l'*Enseignement d'Any* (*AEL* 2, p. 135-146), celui d'*Amemmakht* (Simpson, 1972, p. 341-342) et d'*Amenmope* (*AEL* 2, p. 146-163). L'un des plus beaux exemples tardifs de ce courant de dévotion est le témoignage très émouvant retrouvé sur la tombe de Pétosiris qui cherche à vivre une bonne vie et à «faire la volonté de dieu» (*shrw n ntr*).

dans les *Enseignements de Ptahhotep* (col. 136 et 160). Mais dans l'ensemble, les instructions sapientiales égyptiennes telles *Khakheperrèsoneb*, *Ipouwer*, le *Paysan éloquent*, *Sasobek* et le *Lebensmüde*, recherchent plutôt au-delà des thématiques analogues, une intention et une efficacité de la forme pour favoriser leur fonction réflexive<sup>238</sup>. Ces textes alimentés par la dialectique dialogique et le discours sur la *maât*, ne forment pas, comme l'avance Mathieu, de «*véritables traités*» où la *maât* serait exposée systématiquement (Mathieu, 2000, p. 19). Il faut plutôt y voir un petit noyau de discours ou un micro-corpus au sein duquel on peut deviner, de manière très fragmentaire, une sorte d'éthique **maâtienne** dont le dynamisme s'exprime principalement sur trois niveaux: par la pensée (*jb / Sj3*), la parole (*md.t / Hw*) et par l'action (*jr.t*). Malgré tout, il faut reconnaître que ces compositions comprennent toujours un couple-modèle qui évolue dans une forme plus ou moins monologuée ou dialoguée, agrémentée d'une introduction et d'une conclusion assez rudimentaires. L'efficacité dramatique de ces discours repose sur une suite performancielle<sup>239</sup> de configurations plus ou moins subtiles à laquelle appartient l'**opposition idéologique** que représente les couples-modèles d'un dialogue. Les discours dialogiques se transforment selon le but visé. C'est ainsi que le dialogue du *Paysan Éloquent* prend la forme d'une délibération avec un juge et que l'idée d'une conversation entre l'homme et son cœur dans *Khakheperrèsoneb* relève davantage d'un monologue. En fait, le couple-modèle de ce dernier rappelle l'intimité que nous pouvons rencontrer entre l'homme et le *ba* de notre papyrus. Le cœur y reste cependant muet pour rendre l'incapacité d'échanger entre ces deux composantes de l'être<sup>240</sup>.

Sur le plan strictement littéraire, le *Lebensmüde* est le récit d'un dialogue appartenant à une **littérature sapientiale réflexive**; même si la nature ontologique des protagonistes du couple-modèle est exceptionnelle (homme-*ba*), le texte comporte une dynamique dialogique. Voulant encourager la réflexion sur les préoccupations de son époque, son protagoniste principal, le désillusionné, implore la sollicitude (col. 15 et 17) et

<sup>238</sup> On ajoute à cette liste: *Reseneb*, le *Discours du Chasseur* et le *Discours de Abydos*, cf. Parkinson, 2002, p. 303-310 où l'on trouvera plus ample information quant à la traductions et au contenu de ces textes.

<sup>239</sup> L'auteur égyptien cherche à «faire advenir performativement» son discours, i.e. le résultat d'un énoncé et son effectivité (Bickel, 1994, p. 100; Vernus, 1996, p. 556-557, n. 2). L'expression désigne l'ensemble des moyens et des rapports orchestrant l'aspect performatif du contenu et de la forme du discours cf. Ricœur, 1984, p. 98.

<sup>240</sup> Chappaz notant la similitude et la différence avec notre texte considère *Khakheperrèsoneb* comme «un monologue du Désespéré face à son cœur» (1979, p. 10).

l'intervention de son *ba*. «*Puisses-tu piétiner ce tumulte intérieur et mettre de côté ma misère*» conjure-t-il (col. 21-22). Alors que son *ba* l'interpelle ainsi: «*Toi écoute-moi donc! Vois, (comme) c'est bon d'écouter pour les êtres humains*» (col. 67-68). En y regardant de plus près, aucun des personnages n'essaie vraiment de comprendre ni de répondre à la réplique précédente de l'autre; chacun expose sa propre vision sur la vie et la mort<sup>241</sup>. Voilà pourquoi, du point de vue psychologique, nous pourrions dire que nous sommes en face d'un **monologue collectif**, - *i.e.* «*un discours sans intention réelle de se faire écouter ou comprendre, tenus par plusieurs enfants, et constituant ainsi une pseudo-conversation*» (GDT) -, du moins jusqu'à la réplique **B3**. En fait, comme le signale Parkinson: Propos de cet ordre

*«the dialogue proceeds, not with logical argument, but by rhetorical means and through imagery as the two disputants answer image with image»* (1997, p. 152-153).

Malgré tout, la dynamique dialogique du *Lebensmüde* rend compte de l'évolution des personnages à travers de multiples répliques, articulées dans des formes plutôt hétéroclites. Comme dans les fameux *chants funéraires des harpistes*, l'auteur se sert à la fois de l'exhortation (ex. col. 63-68) et de la lamentation (**H1-H4**) pour stimuler une remise en question des croyances funéraires traditionnelles du désillusionné (Lichtheim, 1945, p. 187-191, 207; Welch, 1978). Mais il utilise aussi la répétition comme dans *Ipouwer*, ce qui donne au lecteur l'impression d'être devant un récit plutôt monotone et artificiel (Barta, 1969, p. 99, n. 2; Van der Toorn, 1991, p. 69). Pour le *ba*, il utilise l'interrogation (**B2**), la parabole (col. 68-80, et 80-85) et la recommandation (**B4**). L'usage des deux premiers relève d'un stratagème pour accélérer le rythme du discours (Goedicke, 1970, p. 15; *cf.* aussi l'usage de la parabole dans *Ipouwer*, (15,7-16,5). Le *Lebensmüde* contient deux paraboles annoncées par le «*écoute-moi*» du *ba* (col. 67), qui viennent reprendre le discours dans un autre sens<sup>242</sup>. La parabole prétend rééquilibrer la situation amenée par les allégations de l'homme désillusionné qui causent un blocage dans la dynamique dialogique (Dupont, 1977, p. 45-46, 52). Elles accentuent l'opposition dramatique pour faire réagir l'homme, tout en encourageant subtilement le lecteur à se ranger du côté du *ba* ou du moins, à réévaluer les valeurs de l'homme. Les paraboles qui favorisent l'introspection se

<sup>241</sup> Plusieurs ouvrages du Moyen Empire proposent dans un même texte plusieurs discours juxtaposés (*cf.* le *chant du harpiste Artef* dans Fox, 1977, p. 419-420.

<sup>242</sup> La parabole étant elle-même un récit dans un récit, il s'agit d'une forme qui par le biais de la similitude ou de la

nomment aussi *ts.w* (litt. nœuds), puisqu'elles sont des «nœuds» à interpréter, *i.e.* des paroles pour réfléchir (Mathieu, 1996, §6-7, 140-141; *cf.* 1.2.2.3). La recommandation, quant à elle, permet le dévoilement d'un nouvel ordre des choses.

Du point de vue religieux, la mise en dialogue des interventions de l'homme et du *ba* rend compte d'une séparation des réalités ontologiques de ces personnages. En fait, l'anthropologie religieuse égyptienne ajoute à l'ambiguïté quant à la forme du texte puisque l'échange conversationnel s'engage entre un homme et un *ba*. Le *ba* est considéré comme une des réalités de l'être, survivant par delà la mort et pouvant aussi représenter la **personnalité** ou l'«*alter ego*» (Redford, 1995, p. 2234)<sup>243</sup>. Si Parkinson (2002, p. 218) et Tobin (1993, p. 123) suggèrent donc d'y voir un «*monologue dramatique*», il demeure toutefois difficile de considérer notre texte comme un monologue puisque chaque personnage possède son propre langage qui définit son monde référentiel mais dont la caractérisation reflète l'organisation des éléments de la fiction littéraire où il évolue (Chatman, 1972, p. 58 + n. 3; Glaudes, 1998, *passim*; Hamon, 1977)<sup>244</sup>. Pourtant, on ne se trouve pas en présence d'un véritable dialogue, mais plutôt devant une forme hybride juxtaposant le point de vue de deux personnages qui utilisent chacun un vocabulaire caractéristique (Barta 1969, p. 99).

Afin d'accentuer la dramatisation du cadre référentiel interne du texte, l'auteur met en oeuvre également un **processus de déplacement** qui tire son origine des notices d'emploi accompagnant fréquemment les formules magiques<sup>245</sup>. C'est l'ajout du narrateur, trop souvent oublié; il rappelle que l'événement dialogique s'insère dans un récit où chaque intervention des protagonistes est une citation introduite dans un cadre narratif élémentaire marquant le passage d'un personnage à un autre<sup>246</sup>.

L'auteur provoque donc ainsi intentionnellement une distinction entre le passé de

comparaison, cherche à convaincre en utilisant le niveau symbolique du langage (Delorme, 1987, p. 9).

<sup>243</sup> La notion de **personne**, quant à elle, est encore pour l'instant fort problématique. Ce qui fait de l'être humain une **personne** chez les Égyptiens demeure un point obscur. Pour notre part, nous nommons ici indistinctement la **personnalité** et la **personne** en tant qu'image d'un JE.

<sup>244</sup> Contrairement à Assmann qui ne tient aucun compte de la nature des personnages en parlant du «monologue» (2001, p. 187).

<sup>245</sup> Cette pratique fait partie de la connaissance des règles de l'écriture (Mathieu, 1996, §21, 137, 155 et aussi CBr<sup>o</sup> 16,9-17,1).

<sup>246</sup> Un récit à la première personne se trouve aussi dans le *Naufagé* où le Serpent dialogue avec le naufragé (col. 67-169).

l'événement dialogique auquel ont assisté des spectateurs passifs et le présent de l'événement de son récit, tout comme il suggère une variable temporelle entre le couple JE-homme / JE-*ba* et le couple JE-narrateur / JE-lecteur<sup>247</sup>. Dès lors, il faut se demander quel est le but visé par l'auteur. Les caractéristiques dévolues à tous ces JE impliqués, qu'il s'agisse du JE-narrateur, du JE-homme, du JE-*ba* et du JE-lecteur, s'organisent autour de deux couples-modèles qui se juxtaposent et dont la rhétorique du *Lebensmüde* exploite les rapports et les tensions analogues.

De plus, dans la mesure où le *Lebensmüde* est considéré comme un texte de réflexion sapientiale, il possède une vocation pédagogique qui diffère de l'intention d'une discussion exégétique sur la question de la théodicée ou du récit d'un suicide. Son discours doit donc avoir une conséquence directe sur la *praxis*, mais laquelle? On pénètre si bien dans le jeu d'identification entre le désillusionné et le narrateur qu'on finit par oublier qu'il y a plus de deux personnages dans ce texte (col. 5 à 17), sans parler de notre fâcheuse tendance à prendre l'emploi d'une forme littéraire pour le but du discours. Or, la forme d'un texte n'est qu'un moyen artificiel d'expression pour mettre en tension l'événement du discours qui enclenche la dynamique entre les personnages<sup>248</sup>. Il faut faire une différence entre la fonctionnalité de la forme dialogique de l'événement conversationnel sous-jacent et son récit, tout en tenant compte de la nature expresse des personnages.

À vrai dire, en raison de ses éléments constitutifs, l'ouvrage encourage lui-même une multivalence de son discours qui rend quasi inévitable une divergence dans les interprétations. Il y aurait d'ailleurs un certain non-sens à admettre, comme Parkinson, être en face d'un dialogue gâché, peu efficace et convaincant qui pourtant a été recopié et placé dans le matériel funéraire d'une tombe pour être emporté dans l'au-delà. Pour accéder à la *praxis maâtienne* du *Lebensmüde*, i.e. à sa «pensée» (*jb*), à sa «parole» (*md.t*) et à son «action» (*jr.t*), il faut tenir compte du pragmatisme égyptien, chercher avec précision ce que

<sup>247</sup> Cette dynamique sera développée au point suivant.

<sup>248</sup> Pour comprendre la dynamique et la caractérisation des personnages: cf. pour le lien entre la caractérisation d'un personnage et l'acte de lecture (Burnett, 1993); pour les rapports entre les personnages et leur fonctionnalité (Chatman, 1972); pour les différents rapports du soi et de l'autre dans la caractérisation des personnages (Ricoeur, 1990, p. 167-198; 199-236; 279-344), pour les rapports entre les cadres littéraires, i.e. la structure du texte et les personnages (Rimmon-Kenan, 1988, p. 29-42, 59-70); pour comprendre où se situe la réalité du texte par rapport à l'historicité et à la fiction (Ronen, 1994); pour des informations de base concernant l'analyse des personnages (Glaudes, 1998 et Todorov, 1972c).



représentent les personnages, comprendre les mouvements des différentes répliques et saisir la forme dialogique spécifique du texte.

### 1.3.2 *Les acteurs et leurs modes d'être dans la perspective de la tradition sapientiale*

«Le concours de voix manifesté s'installe sous le signe de la discordance. Il se développe dans le sens de l'exclusion, par disqualification de l'un des discours, ou dans celui de l'accord, total ou partiel, moyennant une restructuration du champ dialogique initialement posé» (Geninasca, 1997, p. 97).

Dès les toutes premières colonnes du *Lebensmüde*, on est frappé par une apparente homologation entre l'auteur réel, le narrateur du récit et le protagoniste humain dont la situation stimule la sympathie du lecteur. Cependant, chaque intervention s'inscrit dans un univers du discours qui lui est propre et aucun indice ne permet d'affirmer que ces trois personnes revêtent la même identité<sup>249</sup>. La nature des figurants renvoie elle-même, dans le cas de l'homme et du *ba*, au monde humain d'une part, et au monde divin d'autre part. Quoique relativement rare hors du contexte royal, cette interpénétration des mondes caractérise néanmoins, comme nous l'avons vu, les textes réflexo-pragmatiques de l'époque à laquelle appartient le *Lebensmüde*<sup>250</sup>. Cette intervention du divin dans le monde humain décrite dans la littérature n'est pas sans rappeler l'interpénétration de plus en plus fréquente de ces réalités dans les différentes sphères du quotidien à l'époque de la rédaction du texte<sup>251</sup>. Dans le cas du *Lebensmüde* la dimension divine s'impose par l'importance que revêt le sacré dans la réalité sapientiale où s'entremêlent l'histoire et le mythe. La rencontre d'un homme avec son *ba* a donc quelque chose d'extraordinaire en soi. Mais comment la comprendre? L'étude doit débiter par une analyse minutieuse des pronoms utilisés dans le texte. Les caractéristiques premières que l'auteur prête tour à tour aux différents protagonistes seront ainsi mises en évidence; nous pourrons alors mieux saisir les diverses tensions qui se manifestent entre eux et approfondir leur nature respective.

<sup>249</sup> Nous suggérons, comme Geninasca l'a démontré pour le discours religieux, que l'efficacité des discours sapientiaux participe du fait que «(...) la fonction du jugement, les faires persuasif et interprétatif se trouvent nécessairement placés sous la dépendance du croire» (Geninasca 1997, p. 42-43).

<sup>250</sup> Cf. la section relative à la datation et plus spécifiquement au point 1.2.1.2.

<sup>251</sup> Baines, 1991a, p. 99.

### Répartition des répliques du *Lebensmüde*

#### Première Intervention

- B1 (col. 1-3)

#### Deuxième Intervention

- Narrateur (col. 3-4)
- H1 (col. 5-30)

#### Troisième Intervention

- Narrateur (col. 30-31)
- B2 (col. 31-33)

#### Quatrième Intervention

- Narrateur (col. 33)
- H2 (col. 34-55)

#### Cinquième Intervention

- Narrateur (col. 55-56)
- B3 (col. 56-85)

#### Sixième Intervention

- Narrateur (col. 85-86)
- H3 (col. 86-147)
  - P1 (col. 86-103)
  - P2 (col. 103-130)
  - P3 (col. 130-142)
  - P4 (col. 142-147)

#### Septième Intervention

- Narrateur (col. 147-148)
- B4 (col. 148-154)
- Narrateur (col. 154-155)

## 1. Les pronoms et l'identification des personnages

«Chaque être ne comprend vraiment en autrui que les sentiments qu'il est capable lui-même de fournir» (Gide, 1925, p. 67).

La première intervention (col. 1-3) est quelque peu problématique car, bien que la réplique suivante mentionne que le *ba* a déjà parlé (col. 4), rien ne confirme que celle-ci soit effectivement celle du *ba*. Une référence à une intervention antérieure non rapportée est aussi plausible, de sorte qu'on peut se demander qui est ici celui qui parle, le *ba* ou celui qui raconte un événement passé? Pour l'instant, considérons comme un *a priori* le fait qu'il s'agisse du premier discours du *ba* où seuls deux pronoms désignent des entités référentielles. Le sujet non identifié s'adresse à un VOUS<sup>252</sup> pour désigner un groupe de témoins. Enfin, le ILS<sup>253</sup> revient trois fois dans l'expression «leurs langues» mais nul ne sait à qui elles appartiennent, à l'homme, au *ba*, au narrateur ou bien à eux tous à la fois.

La seconde intervention (col. 3-30) est menée par un homme-JE qui se présente sous trois aspects. Le premier est le narrateur qui relate au présent le récit de l'événement; d'un ton détaché, il signale le

passage de la parole entre lui et son *ba*<sup>254</sup>. Le second est un JE<sup>255</sup> malheureux, non compris, qui interpelle en sa faveur son *ba*, les *m̄n* (vous) et les forces divines. Le troisième aspect est celui

<sup>252</sup> *Tn*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. plur., col. 1.

<sup>253</sup> *Sn*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. plur., 4 fois: col. 2(x2), 3.

<sup>254</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 4 fois: col. 4 (x4).

<sup>255</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 25 fois: col. 5(x2), 6, 7(x3), 9, 11(x3), 12, 13(x2), 15, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 26,

du JE- tourmenté qui cherche l'apaisement<sup>256</sup>. Le TU ici n'est employé qu'une seule fois par l'homme qui ordonne à son *ba* d'agir<sup>257</sup>. L'homme parle de son *ba* dont il recherche la faveur comme un IL<sup>258</sup> particulier<sup>259</sup>, une sorte d'entité muette tout aussi invisible qu'imprévisible, comme le sont la mort et les forces divines. Finalement, il y a aussi un VOUS<sup>260</sup> qui, encore une fois semble désigner un groupe de témoins ayant assistés à l'événement de la rencontre et dont le JE cherche à obtenir l'appui. Il pourrait aussi s'agir d'un pluriel de politesse adressé au *ba*, comme le suggère Welch en se fondant sur le cas du *Papyrus Kahun* (III, 3) (1978, p. 62, et n. 48).

La troisième intervention (col. 30-33), introduite par le narrateur<sup>261</sup>, indique le transfert de la parole au *ba* qui s'adresse à un TU humain<sup>262</sup>, riche et tourmenté<sup>263</sup>. Il y a ici une mise en opposition claire entre l'homme et son *ba*.

Puis, à la quatrième intervention (col. 33-55), un narrateur indique de nouveau un changement de la parole<sup>264</sup>, tellement subtil qu'il jette le doute sur l'identité de l'interlocuteur et accentue le caractère perturbé et insensé de l'homme<sup>265</sup>. L'homme-JE<sup>266</sup> qui cherche à comprendre sa situation affirme qu'il persistera dans son affaire jusqu'à ce que le TU advienne<sup>267</sup>, d'autant plus que l'homme-JE croit être fautif envers son TU (col. 39) considéré comme la source de sa tourmente (col. 49)<sup>268</sup>. L'homme-JE cherche donc à amadouer ce TU, à la fois silencieux et objet de désir, qu'il définit aussi comme son héritier-IL à venir (col. 44, 46). Ce dernier, intimement rattaché au domaine funéraire, est mis en parallèle avec le frère-IL qui,

27, 28, 29, 30.

<sup>256</sup> *Wj*, pron. dép. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 2 fois: col. 19, 23.

<sup>257</sup> *K*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 21.

<sup>258</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 13 fois: col. 4, 7, 10(x2), 12(x2), 15(x2), 16, 17(x2), 19, 29.

<sup>259</sup> *Sw*, pron. dép. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 17.

<sup>260</sup> *Mtn*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. plur., col. 11.

<sup>261</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 2 fois: col. 30, 31.

<sup>262</sup> *Ntk*, pron. indép. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 31.

<sup>263</sup> *K*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., 3 fois: col. 31, 32(x2).

<sup>264</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., col. 33.

<sup>265</sup> Le fait n'est pas unique, il est retrouvé aussi dans le *Spell 38 des Textes des Sarcophages (Lebensmüde*, col. 33; de Jong, 1994, p. 143-144 + n. 11).

<sup>266</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 12 fois: col. 33, 36, 39(x2), 40, 41, 43, 45, 47, 51, 52 (x2) et *wj*, pron. dép. 1<sup>ère</sup> pers. sing., col. 50.

<sup>267</sup> *K* pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., 12 fois: col. 35, 36(x3), 44(x2), 46, 49(x2), 51(x2), 52.

<sup>268</sup> *Jhm* / *hjm* (col. 18, 49) désignent un état d'enfermement non souhaité dans lequel est contenue une tempête intérieure et qui se traduit par «être tourmenté». Quant aux termes *mḥ*<sup>r</sup> (col. 68) et *mhy* (col. 32, 78), issus d'une

en Égypte, est synonyme de l'être aimé (col. 39, 52; Goodnick, 1995, p. 2480). Tout porte à croire que l'auteur effectue une homologation, qui se confirme aux col. 52-53, entre le *ba*, le frère et l'héritier, tous trois inaccessibles et désignés par le pronom IL<sup>269</sup>. La position de ces figures dans le texte offre la structure significative d'un diptyque synonymique [AB//A'B']: le TU-*ba* tourmenteur (col. 34-39), le IL-frère protecteur (col. 39-43), le TU-*ba* silencieux (col. 44-52) et le IL-héritier pourvoyeur (col. 53-55)<sup>270</sup>.

La cinquième intervention (col. 55-85) débute avec le JE-narrateur rapportant les paroles du *ba*<sup>271</sup> qui demande à être écouté. Le TU est l'homme que l'on met en garde et qu'on invite à écouter car son sens de la vue l'empêche de «sortir vers là-haut» (*prj r hrw*)<sup>272</sup>. Le pronom IL désigne ici essentiellement l'objet possédé par un autre, de sorte que cette partie du discours consiste principalement en une relation entre le *ba*, qui ne se désigne jamais par le JE et le TU-homme<sup>273</sup>. Deux paraboles sont insérées dans la discussion pour illustrer indirectement cette étrange relation entre ces deux protagonistes. Dans la première parabole (col. 68-80), le *ba* présente un IL-homme<sup>274</sup> qui se désigne comme un JE<sup>275</sup> affligé par l'engloutissement de toute sa richesse. De ces biens perdus, le plus précieux n'est pas sa femme, une ELLE-porteuse<sup>276</sup> d'enfants, mais la vie de ceux<sup>277</sup> qu'elle devait enfanter. Dans la seconde parabole, une scène de ménage montre une ELLE-épouse<sup>278</sup> qui cherche à tempérer l'appétit de son IL-mari<sup>279</sup>. Ce dernier est incapable d'écouter, de se maîtriser et il enrage tellement de ne pas être satisfait que ses pensées le détruisent et qu'il en devient un autre-JE<sup>280</sup>. Le couple en crise formé par l'homme et sa femme rappelle étrangement, du point de vue qualitatif, le couple-modèle du *Lebensmüde*, i.e. celui de l'homme et de son *ba*.

même racine, ils qualifient l'état de «tourmente intérieure», l'être déchiré et angoissé par la pensée.

<sup>269</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 7 fois: col. 40(x2), 41, 42, 43, 46, 55 et la forme *fy* du pronom, 2 fois, col. 53(x2).

<sup>270</sup> Ce genre de structures, alliées à l'idée de la «parole parfaite», encourage le besoin d'une analyse plus approfondie des structures au second niveau de notre approche herméneutique.

<sup>271</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., col. 67.

<sup>272</sup> *K*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., 4 fois: col. 56, 59(x2), 67; et *mk*, aux. d'énonc. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 67.

<sup>273</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 3 fois: col. 55(x2), 58 et la forme *fy* du pronom, col. 65.

<sup>274</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 13 fois: col. 69(x4), 70(x2), 71(x2), 72, 73, 74, 75, 76.

<sup>275</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 2 fois: col. 76, 78.

<sup>276</sup> *S*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. fém. sing., 2 fois: col. 77, 78.

<sup>277</sup> *Sn*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. plur., col. 80.

<sup>278</sup> *S*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. fém. sing., 2 fois: col. 81, 84.

<sup>279</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 12 fois: col. 80, 81(x2), 82(x2), 83(x4), 84(x3).

Une sixième réplique assez longue se compose de quatre cantilènes. Comme toutes les autres elle débute par l'intermédiaire du JE-narrateur<sup>281</sup> qui indique que le JE-homme va répondre à ce qu'a dit son *ba*. Comme le refrain du premier poème (col. 86-103) l'indique clairement, le JE-homme<sup>282</sup> admet devant son TU-*ba*<sup>283</sup> que son nom (*i.e.* la personnalité) est infect. Dans le second poème (col. 103-130), ce JE-solitaire<sup>284</sup> dont le cœur est insatisfait, est accablé de misère par l'absence de «celui-qui-entre-dans-le-cœur», *i.e.* d'un ami. Autour de lui, il constate qu'il y a le IL-méchant<sup>285</sup> indistinct du IL-homme<sup>286</sup> dont le malheur fait rire; tous au fond sont semblables<sup>287</sup>. L'usage du ON<sup>288</sup> confirme donc que le IL-homme ne fait pas exception à la règle puisque ayant un cœur insatisfait, IL<sup>289</sup> participe aussi à ce monde chaotique. Ceci dit, dans le troisième poème (col. 130-142) comme seul espoir, l'homme-JE<sup>290</sup> réalise que la mort se présente à lui comme un apaisement analogue à ce IL<sup>291</sup> ignorant et captif qui revient à son foyer<sup>292</sup>. À la quatrième cantilène (col. 147-154), en opposition au vilain-IL auquel s'est identifié le JE du second poème, le JE affirme qu'une personne-IL pure, sage et éloignée<sup>293</sup> donc plus près du divin, permettrait au ON<sup>294</sup> indéfini d'évoluer comme il se doit au sein du temple sans être repoussé lorsqu'IL<sup>295</sup> implore la divinité Râ. Chaque poème de cette réplique ajoute au développement des valeurs du personnage; le personnage du JE-homme montre ici son éclatement, il expose au départ l'urgence d'une insoutenable situation qui va se transformer en une préoccupation éclairée concernant le retour à l'ordre des choses.

<sup>280</sup> *Sw*, pron. dép. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 83.

<sup>281</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 4 fois: col. 85, 86(x3).

<sup>282</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 8 fois: col. 87, 89, 91, 93, 96, 98, 100, 101.

<sup>283</sup> *Mk*, aux. d'énonc. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., 16 fois: col. 86, 87, 88, 89, 91(x2), 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102.

<sup>284</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 18 fois: col. 103, 104, <106>, 108, 109, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 127(x2), 129; *kw*, désinence du parf. 1<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 128.

<sup>285</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 109.

<sup>286</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 8 fois: col. 110, 111(x2), 114, 120, 121, 125, 126.

<sup>287</sup> *Fy*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 3 fois: col. 106, 113, 130.

<sup>288</sup> *Tw*, pron. suff. indéf., 6 fois: col. 112, 115, 116, 117, 121, 124.

<sup>289</sup> *Sw*, pron. dép. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., col. 126.

<sup>290</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 6 fois: col. 130, 132, 134, 136, 138, 140.

<sup>291</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 2 fois: col. 140-141.

<sup>292</sup> *Sn*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. plur., col. 138, 141.

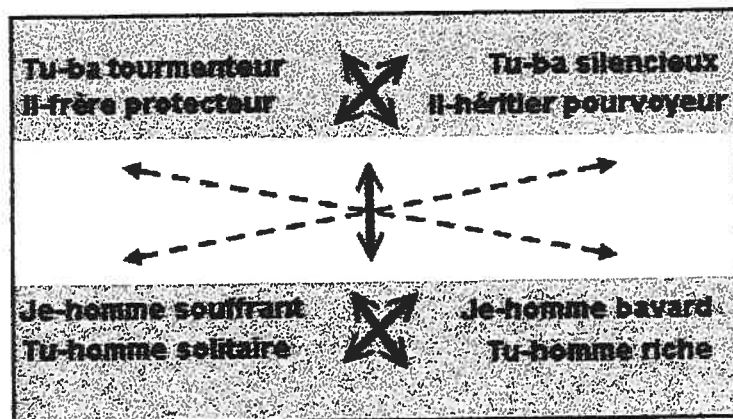
<sup>293</sup> *Nty*, démonst. 3<sup>e</sup> pers. sing., 3 fois: col. 142, 144, 145.

<sup>294</sup> *Tw*, pron. suff. indéf., 2 fois: col. 144, 146.

<sup>295</sup> *F*, pron. suff. 3<sup>e</sup> pers. masc. sing., 3 fois: col. 146(x2), 147.

Finalement, à la septième intervention (col. 147-154), le JE-narrateur<sup>296</sup> rapporte simplement les paroles de son *ba*. Ce JE-*ba*<sup>297</sup> conseille et questionne le TU-homme<sup>298</sup> qui se lamente et qu'il reconnaît comme son frère (col. 149). Il espère l'enjoindre à le désirer en tant que MOI<sup>299</sup> dès maintenant afin de se poser lorsque le TU-homme sera mort pour former avec lui la nouvelle réalité d'un unique NOUS<sup>300</sup>, *i.e.* d'une demeure impérissable. Cette entité du NOUS désigne l'acteur collectif<sup>301</sup> d'un scénario à venir ou du moins, une nouvelle entité exprimant une *coincidentia oppositorum* à laquelle participeraient le JE-*ba* et le TU-homme<sup>302</sup>.

Cette analyse nous amène à conclure que le *Lebensmüde* utilise toutes les formes de pronoms tout en appuyant plus fortement sur le JE, TU, IL. On notera que sous-jacent aux couples-modèles (narrateur-lecteur et homme-*ba*) véhiculés par les deux événements du texte (récit et dialogue) illustrant tous deux la dysfonction du JE dans sa multiplicité (narrateur, lecteur, désillusionné et *ba*), les pronoms JE-TU-IL témoignent dans l'espace-temps de la rencontre dialogique des tensions existantes entre ces personnages.



L'image que l'être a de lui-même et celle que l'autre lui prête s'entrechoquent tout au long du texte. Rappelons que dans un texte, la troisième personne est considérée comme l'être omniscient, la première comme la plus subjective mais dont l'autorité est la plus grande, et que finalement, la deuxième est celle qui a le moins d'autorité (Traill, 1996, p. 9; aussi pour plus de détails *cf.* Doležel, 1980, p. 7-25). En accord avec leur nature propre, il est donc très significatif

<sup>296</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 2 fois: col. 147, 148.

<sup>297</sup> *J*, pron. suff. 1<sup>ère</sup> pers. sing., 3 fois: col. 149(x2), 153.

<sup>298</sup> *K*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. masc. sing., 7 fois: col. 148, 149, 150(x2), 152(x2), 153.

<sup>299</sup> *Wj*, pron. dép. 1<sup>ère</sup> pers. sing., col. 150.

<sup>300</sup> *N*, pron. suff. 2<sup>e</sup> pers. plur., col. 154.

<sup>301</sup> Geninasca, 1997, p. 115.

<sup>302</sup> La signification de cette expérience ontologique fera l'objet de la troisième partie.

que l'homme revête les pronoms JE-TU alors que le *ba* est défini par le TU-IL; le *ba* ne sera et ne pourra se dire JE que lorsqu'il y aura union (col. 153). Ce texte est essentiellement un récit à la première personne, mais contrairement à ce que l'on a cru, le discours ne repose pas sur un couple-modèle traditionnel maître-élève mais sur l'autorité du JE-narrateur qui raconte un événement passé. C'est à l'intérieur de ce qu'il raconte qu'évolue le couple-modèle d'un JE-homme et d'un TU-*ba*. Le récit relate la mésintelligence notable entre eux lorsque le JE-homme dénonce à un VOUS<sup>303</sup> indéfini l'inaccessibilité de son IL-*ba* omniscient. Le JE-*ba*, quant à lui, finit par agir comme le maître et interpelle son TU-homme en lui proposant de remplacer le couple-modèle dysfonctionnel par un autre: celui du MOI-*ba* et du TU-frère. En somme, la relation dialogique s'initie par une atteinte à l'intégrité du JE et vise une réversibilité des pronoms, réalisable par l'application d'une nouvelle *praxis* (*Lebensmüde*, col. 153-154; Ricœur, 1990, p. 199-236).

La misère de l'homme, contrairement à ce qu'on peut croire et pour réelle qu'elle soit, devient ici secondaire comme l'affirment les col. 148-150. Ces transformations dans les rapports entre l'homme et son *ba* révèlent un enseignement distinct de la tradition, aussi bien religieuse que sapientiale. Pour l'instant, ce qu'il importe de mettre en évidence, c'est la *praxis* du *Lebensmüde*, livrée non pas par l'intermédiaire d'un couple-modèle, mais par celui d'un seul homme, le narrateur. On pourrait la résumer comme suit :

**La *praxis* repose désormais sur une nouvelle conception (*jb*) du bonheur (litt. du jour parfait, *hrw nfr*, col. 68) qui réside dans l'apprentissage à dire (*md.t*) de son vivant son désir du MOI-*ba*, i.e. du frère véritable, de sorte que par cette action (*jr.t*) il garantisse la réalisation d'un futur NOUS, symbole d'une union durable.**

Il faut donc maintenant reconstruire les caractéristiques, les valeurs et les croyances du monde de chacun de ces personnages qui évoluent au fil du récit afin de comprendre davantage la portée de la *praxis* dont nous entretient le narrateur.

## 2. Le narrateur, l'être énigmatique

«Le héros, comme tel, n'existe qu'en fonction de l'investissement psychoaffectif qu'il est

<sup>303</sup> Que Parkinson considère comme un public assistant à l'événement (1991c, p. 113) ou plutôt la projection de l'auditoire actuel (lecteur-spectateur) qui officie comme juge (2002, p. 219, cf. aussi *CT.*, *Spell* 149; II, 243c-244a).

*susceptible de cristalliser, des représentations socioculturelles dont il est le vecteur et du système de valeurs que son héroïsme exalte» (Glaudes et Reuter, 1998, p. 104).*

Le narrateur du *Lebensmüde* remplit deux fonctions dans ce texte. Tout d'abord, comme moyen rhétorique, il indique le déroulement de l'événement par le passage de la parole d'un personnage à l'autre en utilisant essentiellement les verbes «ouvrir la bouche» (*wpr*) pour «répondre» (*wšb*) et «dire» (*dd*), (col. 3-4, 30-31, 33, 55-56, 85-86, 147-148), par extension il est donc en partie un «conteur» (*sddw*) comme dans *Ipouwer* 4.13. Une intervention discrète permet au lecteur de changer de registre et de s'adapter au rôle ou à la psychologie de l'interlocuteur dans le développement de la dynamique interne du dialogue. Il raconte aussi l'événement d'une rencontre extraordinaire entre un homme et son *ba* (col. 3-4). Rencontre dont le narrateur serait, par le biais d'une identification avec l'homme chaotique, le témoin *i.e.* l'autorité première et l'interprète. L'auteur a tenu à le distancier d'une subjectivité trop évidente qu'il aurait pu avoir à l'égard de cet événement initial en évitant toute **forme de personnalisation**; ceci explique d'ailleurs pourquoi l'identification entre le narrateur et le désespéré ne va pas au-delà de l'attribution pronominale. Le narrateur se pose donc comme un moyen didactique non-émotif qui initie subtilement un nouveau couple-modèle chapeautant l'ensemble, soit le narrateur et le lecteur, amené non par la teneur du discours, mais par sa forme et qui a pour effet de favoriser la sympathie entre le JE-homme et le JE-lecteur.

### 3. Le désillusionné, l'être chaotique

*«As its historicity did not prevail at the time this literary document was composed, any historical interpretation would thus appear to be modern» (Goedicke, 1970, p. 10).*

Dans l'événement du récit, l'homme se définit d'abord avec prolixité comme un être tourmenté, que son *ba* fuit et ignore. Conscient d'avoir un caractère brûlant et d'être en partie responsable de sa situation, il affirme vouloir rejoindre son *ba* car, seul avec lui-même, sa misère est insoutenable (H1-2). L'homme désillusionné passe par une panoplie de situations et d'états; il se rend compte que son nom est infect, qu'il est misérable sans personne ni frère à qui parler, mais aussi que la mort se présente à lui comme une délivrance. Après avoir entendu son *ba*, l'homme admet qu'au fond ce qu'il cherche, c'est le



retour de l'ordre *maâtien* (H3P1-4). Quant au *ba*, l'homme est pour lui un être vivant tourmenté et sans but (B2) mais aussi un frère (B4), aveuglé par la colère (B3Par2) qui devrait l'écouter (B3) au risque de perdre son profit (B3Par1). En fait, cet homme chaotique, dont les valeurs reposent paradoxalement sur la tradition, et ce *ba* qui soulève le doute sur celle-ci, forment un second couple-modèle original qui frôle l'ironie.

En considérant ce qui a été vu jusqu'ici, on peut dire que ce qui importe pour l'auteur du *Lebensmüde*, ce n'est pas tant de parler de la psychopathologie particulière d'une personne historique mais bien de dépeindre la dynamique du désillusionné à travers l'imagerie d'un être chaotique<sup>304</sup>. Cet être, somme toute, est juxtaposé à celui du *ba* et ses caractéristiques traduisent la variabilité de ses états d'âme: l'être incompris, l'être solitaire, l'être abandonné, l'être misérable ou celui dont on se moque, etc. (cf. *Sinouhé* B, 255 où l'expression «mon *ba* a péri» désigne l'état d'être d'un homme qui n'a plus contact avec sa conscience)<sup>305</sup>.

L'idée d'une figure littéraire représentative de l'être chaotique résulte vraisemblablement d'une réflexion sur deux thèmes employés dans la littérature antérieure, ceux de l'échec d'une société et de la destruction des créations matérielles. Ici, l'homme s'offre tout simplement comme le modèle exemplaire de l'imperfection humaine, opposé à la figure du sage. Notons par ailleurs que cette dernière s'enrichit de manière significative: à la représentation du «justifié» (*mꜣꜥ hrw*) qui a triomphé du jugement *post-mortem* et qui connaît tout (col. 142-147), s'adjoint la croyance de l'émergence du *ba* après le passage dans l'au-delà (col. 40-41, 50-51, 153-154)<sup>306</sup>.

C'est ainsi que dans le cadre littéraire du *Lebensmüde*, se fusionnent l'expérience du monde sapiential et les croyances funéraires. Vu sous cet angle, le différend qui oppose le désillusionné et son *ba* porte davantage sur la mise en tension de deux états d'être personnifiés avec lesquels on bascule entre le présent et le futur, entre le séculaire et le

<sup>304</sup> Faisant fi de la distance entre l'histoire et la fiction, et qui plus est de la fonctionnalité didactique de la tradition sapientiale, Thomas et Renaud s'accordent à voir dans le personnage du désillusionné, un cas névrotique aux prises avec la phase aiguë d'une crise de mélancolie paranoïaque qui ferait surgir le désir de mort et le fantasme suicidaire d'orgueil narcissique (Renaud, 1991, p. 46-50; Thomas, 1980, *passim*). Une telle interprétation ravive le malaise que cause notre non définition des textes égyptiens, dits littéraires (sur cette difficulté on consultera A. Assmann, 1999, J. Assmann, 1999 et Baines, 1994 et 1999; Coulon, 1999; Finnestad, 1989a).

<sup>305</sup> Nulle part dans le *Lebensmüde*, contrairement à l'affirmation de Parkinson (2002, p. 218), le *ba* menace directement de quitter l'homme. Si l'homme se sent abandonné cela découle d'une conséquence centrale dans le rapport dialogique entre les deux personnages: l'homme n'écoute pas son *ba* (col. 11,67, 84) et s'il poursuit en ce sens, il risque d'être abandonné (*hꜣꜥ*, col. 13, 59).

sacré. Il est très difficile d'effectuer une synonymie complète entre l'expérience du désillusionné et une dispute existentielle car, ici, les deux coexistent sans pour autant se fondre l'une dans l'autre; c'est ce qui ressortira lors de l'analyse structurelle.

#### 4. Le *ba*, hiérophanie du Moi réel

*«Il ne répondit pas à ma question, mais je sentis d'un coup qu'on ne me méprisait pas, et qu'on ne se moquait pas de moi, et même qu'on ne me plaignait pas, mais que le chemin avait un but, un but inconnu et secret, et qui ne me concernait que moi seul»* (Dostoïevsky, 1993, p. 33).

À la lumière de ce qui vient d'être dit, on ne saurait nier le fait que la figure du *ba* s'inspire des conceptions de l'anthropologie religieuse, sous prétexte que ce texte fait partie d'une tradition littéraire<sup>307</sup>. En effet, à l'époque de la rédaction du texte, on conçoit que l'être de l'homme se manifeste par le biais de multiples *kheperou* (*hpr.w*, litt. «étant en transformation») dont: le *ka* (*k3*, la force vitale), le *ba* (*b3*, le moi réel), l'*akh* (*3h*, le corps glorieux), la *shout* (*šw.t*, l'ombre fraîche), le *ib* (*jb*, le centre émotif), le *qed* (*kd*, le caractère), le *khet / khat* (*h.t / h3.t*, le corps, corps momifié et sa vie interne), le *ren* (*rn*, le nom comme véhicule de l'existence individuelle) et le *shai* (*š3y*, la destinée). Malheureusement, le manque de systématisation dans le domaine de l'anthropologie religieuse égyptienne fait qu'il nous est impossible d'établir une démarcation entre les différents niveaux d'être que ces «étants» représentent, ni d'en comprendre les articulations, d'autant plus qu'une seule d'entre ces «étants» peut valoir pour le tout (Griffiths, 1980, p. 219-220)<sup>308</sup>.

Quant au *ba*, dont le mot est probablement issu du verbe *b3* signifiant «se manifester, se révéler» (Borghouts, 1982, p. 1), il désigne la puissance ou plus justement l'efficacité d'une manifestation sacrée, *i.e.* d'une hiérophanie<sup>309</sup>, un ensemble ou une collection de manifestations qui normalement, hors du contexte royal, n'apparaît qu'en rapport avec le

<sup>306</sup> Au sujet du justifié cf. Shirun-Grumach, 1985, p. 179 et Anthes, 1954, p. 21-51.

<sup>307</sup> C'est pourtant ce que Parkinson fait, car en signalant que «le *ba* n'est qu'un interlocuteur», il réduit ce dernier non pas au rang d'un personnage mais d'une image vide... cf. 2002, p. 216.

<sup>308</sup> Malgré tout, différents éléments de l'anthropologie religieuse apparaissent dès les tout premiers textes funéraires (cf. *e.g.* *Pyr.*, 992c). Pour une tentative moderne de systématisation de l'anthropologie pharaonique, on consultera: Bolshakov, 1997, Finestad, 1986, Gordon, 1996 sur le *k3*; Dumas, 1984; Derchain, 1981; Doresse, 1950; Guilhou, 1997; Meltzer, 1977, Meslin, 1990, Piankoff, 1930, sur le *jb*; Englund, 1978 sur le *3h*; et en général, Bilolo, 1986a-b; 1988; Bleeker, 1955, Naghib, 1994, Sainte-fare Garnot, 1955 et Te Velde, 1990.

<sup>309</sup> Pour une définition de la hiérophanie, cf. Eliade, 1957b, p. 11, 20-65, 155-159.

domaine funéraire. Le *ba* que l'on dépeint comme un jabiru ou un bélier, avec ou sans tête humaine, représente l'essence animatrice, mobile et immanente d'un être qui croît du vivant de l'être tel un fœtus, et naît à sa mort pour porter le *ka*.

Au Moyen Empire, la croyance veut que cette forme survive à l'être visible, grâce aux préparatifs funéraires, et qu'elle soit la manifestation réelle, individuelle et spirituelle de l'être qui évolue désormais hors du corps dans la *Douat* inférieure<sup>310</sup>. D'ordinaire, les rites funéraires sont adressés au défunt afin qu'il puisse devenir comme un *ba* et vivre parmi les *neters*, i.e. les divinités (*Pyr.*, §1943b). Là, le *ba* acquiert, selon la tradition, la capacité de participer à la fois à la transcendance du sacré et à l'immanence du monde des hommes (*Pyr.*, 1014a, 1986b; *CT.*, II, 119i; IV, 114c; Borghouts, 1982, p. 1; Goedicke, 1970, p. 66, n. 79; Spiegel, 1956, p. 439; te Velde, 1995, p. 1732)<sup>311</sup>.



Une dame tenant son cœur devant un *ba* perché sur la tombe. (BM10086, pap. funéraire hiéroglyphique de Ta-Amen-*iw*, fille de Nesorpakhered. Ép. ptolémaïque ± 250-150 av. J.-C.) (tiré de Faulkner, 1972).

Lorsque cette part de l'être est perturbée, elle provoque une sorte d'angoisse ou, plus justement, une forte impression psychique, voire une «terreur» (*hry.t*)<sup>312</sup> (*Instruction d'Amennemope*, 8,9-12; Borghouts, 1982, p. 10 sq.). Malgré quelques études sur le concept du *ba*, de Jong admet qu'il y a encore beaucoup d'inconnu en ce qui le concerne (1994, p.

<sup>310</sup> Au-delà souterrain, royaume d'Osiris, où se régénère chaque jour le soleil.

<sup>311</sup> Dans son étude sur le *Lebensmüde*, Barta a répertorié soixante-trois mentions sur le *ba* dans les textes du Moyen Empire (1969, p. 68-100).

<sup>312</sup> Cette dynamique entre deux états d'être est d'ailleurs présente dans un des proverbes de *Ptahhotep* (115-116): «ce n'est pas la terreur de l'homme qui se manifeste; c'est la volonté de Dieu qui vient à passer» (*nn p3 hr n rmt hpr. Wd.t ntr hpr.t*).

149)<sup>313</sup>. Il écrit d'ailleurs ces recommandations:

*«Maybe the possibility should be taken into consideration that the ba, as vital aspect of the human being, was never a wholly unequivocal concept – like so many other concepts in Egyptian culture that to us seem to possess a certain ambiguity. It may, in its turn, have a choice of aspects of its own as well, or even different levels of meanings, each depending on the individual context in which it occurs»* (de Jong, 1994, p. 155).

Dans le contexte sapiencial où il évolue, l'auteur du *Lebensmüde* présume que son public connaît les croyances relatives au *ba*. Il ne fait d'ailleurs aucun doute que le personnage du *ba* s'inspire de la figure religieuse correspondante. Des indices textuels rappellent d'ailleurs qu'il représente la hiérophanie sur laquelle repose la sustentation et la mobilité de l'essence vitale de l'être auquel le défunt doit s'unir après la mort (col. 15, 19-20, 34-35, **H2** *passim*, ... 150-154)<sup>314</sup>. D'autres références relèvent davantage de l'imagerie du monde aviaire qui lui est associée (e.g., col. 5, 9, 25, 36, 38, 51, 66, 87, 90, 92, 93, 147, 153...). Il en est de même pour l'usage de sa graphie qui combine à la fois les bilitères de la cassolette à encens, *b3* (𓆎), [R7]) et du jabiru, *b3* (𓆏), [G29]) auxquels se joint le déterminatif symbolisant la mort (𓆑, [Z6], graphie cursive de 𓆑, [A14]; cf. e.g. col. 5, 11...) <sup>315</sup>.



La graphie du *ba* utilisée dans le *Lebensmüde*.

L'auteur aurait donc conservé le rapport qu'entretient le *ba* avec les mondes ornithologique et funéraire. Renaud persiste malgré tout à le considérer comme un **interlocuteur imaginaire et fantasmé** tel le personnage du *Neveu de Rameau* de Diderot, (1991, p. 33)<sup>316</sup>. Notons d'ailleurs qu'outre la graphie du mot, on ne retrouve aucune représentation du *ba* avant le Nouvel Empire (Redford, 2002, p. 28).

<sup>313</sup> Pour des études concernant le *ba*, cf. Barta, 1969, p. 68-121; Bergman, 1970a; Borghouts, 1982; De Jong, 1993; Goedicke, 1971, p. 19-67; Ockinga, 1995; Reeder, 1998; Vycichl, 1960 et Žabkar, 1968.

<sup>314</sup> *Pyr.*, 215d = *Spell* 223; 1144a-b = *Spell* 510; Williams, 1962, p. 52, n. 8 et 53, n. 2.

<sup>315</sup> Cette graphie du *ba* où l'oiseau sans tête humaine est joint à l'encensoir et au déterminatif du mort, se retrouve aussi dans *Simouhé*, B255.

<sup>316</sup> Elle écrit d'ailleurs: «(...) Il est un pur fantasme de l'Homme, une entité qu'il imagine et qu'il recrée, selon les

Du point de vue religieux, la rencontre entre un homme vivant et son *ba* est un fait exceptionnel. Tout porte à croire que la figure du *ba* comme interlocuteur de l'homme chaotique, n'a pas été choisie aléatoirement par l'auteur du *Lebensmüde*; dans les *Textes des Sarcophages*, elle apparaît déjà en effet intimement liée à l'éthique maâtienne ainsi qu'au culte osirien (*CT.*, VI, 72f-i; Karenga, 1996, p. 124-128). Le *ba* est donc un concept déjà enraciné dans l'idéologie sapientiale; il se juxtapose à l'image du désillusionné pour en conjurer l'état chaotique. D'ailleurs, contrairement à l'affirmation de Redford, l'expression «jour parfait» (*hrw nfr*, col. 67-68) utilisée par le *ba* ne révèle en rien une philosophie hédoniste lorsqu'elle est remise dans ses contextes sapiential et anthropologico-funéraire (col. 30-32; 150-154; 1995, p. 2236). Ici, la figure du *ba* rappelle à cet être chaotique qu'est le désillusionné, que les croyances et les rites funéraires doivent être reconsidérés à la lumière d'une vie vécue dans une perspective maâtienne. L'être doit apprendre à vivre au présent et non dans un au-delà imaginaire et futur. Il doit aussi prendre conscience que son comportement et la valeur accordée à sa vie influent sur sa survie après la mort du corps physique. C'est seulement en tenant compte de ceci que la recherche du «jour parfait» (col. 68) fait sens avec la recommandation finale du texte qui enjoint l'homme à désirer désormais ici même son *ba*, *i.e.* dans l'espace temps du désillusionné (col. 150-154).

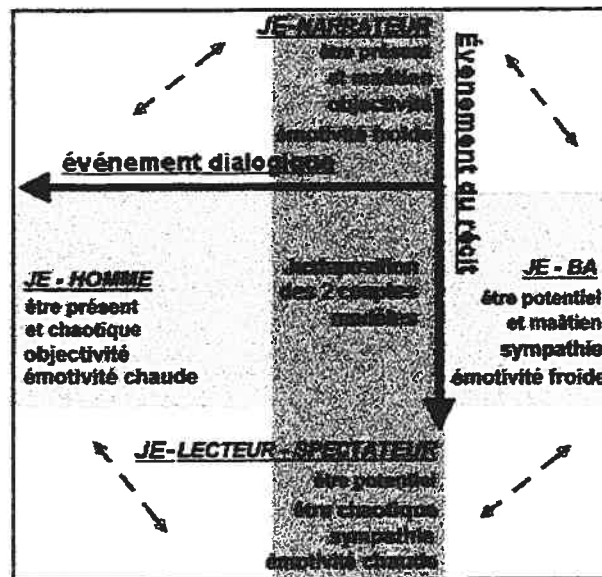
Cette incursion dans le monde des protagonistes indique une poétique du *Lebensmüde*. Celle-ci s'exprime à travers la prolixité du langage de l'homme dont la lecture des répliques dénote un tempérament chaud, impulsif et frénétique, mais aussi par la concision du discours du *ba* qui révèle un tempérament froid, sage et pondéré (à comparer avec le «sage», *rh*, et l'«ignorant», *hm*, dans *Ptahhotep*, 52-54). Le désillusionné enjoint son interlocuteur à reconnaître l'insupportable misère de la vie terrestre et lui demande ce que vaut celle de l'au-delà (col. 17-21). Le *ba* lui répond que ses croyances sur la mort sont inexactes et que la vie est effectivement telle que l'homme l'a décrite (col. 56-67, 148-150). Dans sa deuxième intervention, le *ba* ne cherche-t-il pas à montrer à l'homme qu'il doit orienter son questionnement autrement? Ce couple-modèle reprend, au niveau élémentaire, un modèle type bien connu de la littérature sapientiale égyptienne, celui de **l'homme au cœur chaud** versus **l'homme au cœur froid**<sup>317</sup>. Plusieurs ont spéculé sur leur degré

besoins suscités par la crise qu'il affronte» (Renaud, 1991, p. 33, 34).

<sup>317</sup> Ce modèle type qui deviendra très à la mode au Nouvel Empire (*e.g. Enseignement Amenemope*), exploite pour

d'individuation, certains y ont vu une discussion intérieure entre un homme et sa conscience, d'autres, des allégories de toutes sortes telles l'orthodoxie vs la libre pensée (Scharff, 1937), l'élite vs le peuple misérable (Weill, 1947), l'idéalisme vs le matérialisme (Franzew, 1960), etc. Or, cette multivalence du couple-modèle dérive d'une pensée littéraire artificielle qui, développée en filigrane, encourage ces homologations<sup>318</sup>.

La stratégie de l'auteur repose ainsi sur un couple-modèle qui sert de moyen didactique par lequel le narrateur objectif amène le lecteur à se pencher sur l'événement initial. À ce niveau des entretiens, le *ba* fait figure de sage qui s'oppose au non sens représenté par la figure du désillusionné. On peut facilement conclure que l'auteur a cherché à rendre compte non pas d'une individualisation personnelle, mais plutôt de l'individualité-type des personnages; cela facilite aussi bien l'homologation des couples-modèles que leurs oppositions relationnelles. Néanmoins, nous pouvons dire que le *Lebensmüde* explore les diverses articulations et modalités ontologiques du JE, avec le JE-narrateur, le JE-désillusionné et le JE-*ba*, en face du sens de la vie dans l'ici, le maintenant, l'hier et le demain, sans oublier dans l'espace-temps suspendu. Rappelons d'ailleurs que cette intervention dans l'intériorité de l'être-JE, amenée par le JE-narrateur, a pour but



des fins didactiques la dichotomie de types fictifs personnalisant l'être chaotique, *i.e.* un homme au cœur chaud incapable de contrôler sa langue et dont le caractère est bouillant et querelleur, et l'être maître, défini comme un homme au cœur froid, silencieux et généralement calme et raisonné (*cf.* *Merykarê*, P23 et 27; Borghouts, 1980, p. 21-28; Daumas, 1952, p. 124-125 et les chapitres 3 et 4 de Shupak, 1993). Cette individualisation type des personnages se retrouvera plus tardivement dans la poésie amoureuse (Mathieu, 1996, p. 139-144).

<sup>318</sup> Au sujet de la multivalence, *cf.* surtout, Derchain, 1976, 1989, 1996a-b et Roth 1998.

d'introduire une nouvelle *praxis* qui redéfinisse ce JE pour le JE-lecteur en introduisant le couple-modèle **MOI-ba / TU-frère**.

Les rapports émotifs et les nuances établis entre les protagonistes de ce couple exigent une réévaluation des valeurs et des rapports de l'être avec la vie, tout en colorant l'atmosphère dramatique où se déroule l'événement original de la rencontre<sup>319</sup>. Aussi, après avoir étudié la forme et les personnages, faut-il maintenant s'attarder au cadre référentiel interne pour déterminer l'espace-temps de la rencontre entre le désillusionné et son *ba*. En tenant compte de la fragmentation des JE et de leurs interactions, le *Lebensmüde* propose une expérience extraordinaire construite sur un monde fantastique dont la réalité diffère du monde quotidien.

### 1.3.3 *Le monde possible du fantastique et l'expérience religieuse*

*«Qu'ils servent à définir la communication ou qu'ils soient inscrits à l'intérieur de la fonction dominante du jugement, les faïres persuasif et interprétatif se trouvent nécessairement placés sous la dépendance du croire. Ils sont déterminés, en amont, par un système de valeurs définissant l'axiologie et l'idéologie assumées et, en aval, par ce que nous avons reconnu être l'enjeu fondamental de la sanction, l'instauration de la structure modale intersubjective sans laquelle il n'est pas de communication contractuelle» (Geninasca, 1997, p. 43).*

La rencontre initiale entre l'homme et son *ba* est un fait totalement inusité et relève d'une ontophanie. Elle n'a cependant rien d'un dialogue intérieur, car si tel était le cas cela impliquerait une union actuelle de l'homme avec son *ba*, or la réplique **B4** affirme que ceci n'est concevable qu'à la mort de l'homme. Cette rencontre est l'occasion idéale pour l'homme de parler de l'insupportable distance qui le sépare de son *ba* et de dire plus précisément qu'il se languit du frère qui l'aimerait. Au fond, la mésintelligence du couple-modèle formé par le désillusionné et son *ba*, rappelle étrangement une dispute domestique (*cf.* la seconde parabole)<sup>320</sup>. Les interventions du narrateur imposent une distanciation supplémentaire par rapport au couple-modèle initial, ce qui renforce la dramatique du texte. La forme

<sup>319</sup> Chatman élabore sur cette influence de la caractérisation du personnage et sur l'atmosphère du cadre interne d'un texte (1972, p. 61-71 + n.11).

<sup>320</sup> Le terme *sn*, généralement traduit par «frère», désigne en réalité la personne que l'on désire ou envers qui on a

dialogique, quant à elle, accentue la différenciation de l'être (Jones, 1993, p. 20).

Pour qu'une réciprocité réelle puisse exister entre les deux niveaux ontologiques impliqués (humain et divin), l'auteur doit rompre avec les règles définissant le monde tangible pour élaborer un **monde artificiel fantastique** qui lui permettra de révéler une *praxis*, i.e. «*la vérité du cœur humain*» (Rabkin, 1976, p. 27-37)<sup>321</sup>. L'introduction du fantastique dans un discours littéraire supporte la croyance en un univers où évoluent simultanément des entités sur plusieurs niveaux ontologiques juxtaposés<sup>322</sup>. La nature hiérophanique du *ba* et l'imprécision du lieu de la rencontre favorisent la création d'un monde possible, intermédiaire et paradoxal situé entre la réalité empirique et l'au-delà, un monde propre à susciter un questionnement existentiel (Eliade, 1978d, p. 203)<sup>323</sup>. À la limite, on peut imaginer la rencontre comme une apparition ou un rêve où l'imagerie approche celle de la *Douat* sans l'être<sup>324</sup>. Une situation qui peut être analogue à celle décrite dans *Sinouhé*:

«*je suis comme un homme ayant été saisi par l'obscurité, mon ba m'a quitté, mes membres se sont dérobés, mon cœur n'était plus dans mon corps, et je ne savais plus si j'étais vivant ou mort*» (*Sinouhé*, B 254-256).

Selon la croyance, le *ba* n'est habilité à devenir le sustentateur de l'être et à voyager entre le monde de la *Douat* et celui de la lumière du jour qu'après la pesée du cœur, mais il ne faut pas croire pour autant que l'événement se déroule lors du jugement *post-mortem* puisque le désillusionné n'est pas mort, il est bien vivant (*cf.* col. 12 et **H4**)<sup>325</sup>. L'extraordinaire ici repose sur cet instant où l'homme vivant rencontre son *ba*. La forme hybride du dialogue permet l'expression des conflits inhérents à la **fragmentation du JE** aux prises avec la question du sens de la vie, ce que le texte appelle le partage de la voix (*psš=f m hrw*, col. 76). Mais elle est aussi le moyen par lequel cette rencontre hiérophanique se transpose finalement en dialogue

une certaine affection (*Lebensmüde*, col. 149; 1972, p. 297; White, 1978, p. 95).

<sup>321</sup> Il existe entre le discours mythique et le discours fantastique un certain lien puisque tous deux véhiculent une parole à caractère hiérophanique (Eliade, 1978d, p. 190, 203; Escomel, 1977, p. 1-43).

<sup>322</sup> L'univers est peuplé de manifestations divines, des *šh.w* (glorifiés), des morts et des êtres humains (*CT.*, I, 207e; II, 152c; III, 8a; IV, 19d; 75a-b; VI, 204,1; 300j). Univers qu'Assmann définit comme un *split world* (1989c, p. 65). Une telle juxtaposition de niveaux ontologiques dans un discours littéraire favorise la perception d'un univers instable (McHale, 1990, p. 3-4).

<sup>323</sup> Pour une discussion plus approfondie sur la question des mondes possibles dans la littérature, *cf.* McHale, 1987, p. 33-36 et partie 2; Ronen, 1994; Traill, 1996 et Williams, 1981b.

<sup>324</sup> La même possibilité peut s'appliquer au *CT.*, *Spell* 38.

<sup>325</sup> Lohmann (1998) et Mathieu (2000) s'inspirent surtout des col. 22-26 dont l'atmosphère rappelle celui de la psychostasie. En fait, ils omettent de tenir compte du fait que l'homme n'est jamais désigné comme un mort, mais dit



réel dans lequel le *ba* devient celui par lequel se transmet la *praxis*.

Du point de vue littéraire, cette coexistence de plusieurs réalités ontologiques, ainsi que la fragmentation modale de l'être en deux couples-modèles, contribuent à donner au texte la configuration d'une parallaxe<sup>326</sup>. L'évolution linéaire du discours est ainsi entravée et le fractionnement de l'être ainsi que la multiplication des interprétations créent une ambiguïté (Derchain, 1976, p. 7-10). Le procédé est courant: pour rendre sa pleine efficacité au sens d'un texte, il suffit d'initier plus d'une signification sans véritablement les développer<sup>327</sup>. Le lecteur est ainsi frustré, voire angoissé, devant cette ambivalence qui freine sa compréhension immédiate d'une réalité problématique (Parkinson, 2002, p. 104-105; Todorov, 1970, p. 97-112). Dans notre papyrus, l'éclatement psychologique de l'être traduit un douloureux déchirement intérieur qui alimente une **crise existentielle**. Mais, étant donné la présence du *ba*, tout porte à croire que l'auteur a mis en scène une expérience religieuse de l'être, une ontophanie (Jacobsohn, 1968, p. 8, 51). L'efficacité recherchée par l'auteur dans l'ensemble de l'orchestration du discours permet donc au *Lebensmüde* de médiatiser l'expérience religieuse qu'est la hiérophanie du *ba*.

Le phénomène religieux, quant à lui, progresse dans une fiction littéraire dont la mise en scène rappelle l'expérience vive et cherche à produire une réaction chez le lecteur. La souffrance insoutenable de l'homme et le silence du *ba* se présentent comme les sujets principaux du discours, mais, en fait, ils masquent la véritable cause: l'événement d'une rencontre extraordinaire. Si pour le personnage du désespéré, l'effet est suscité par le sens de la rencontre hiérophanique, pour le lecteur, la signification est déterminée d'après l'émotion suscitée à chacune des répliques (Empson, 1979, p. 75). Le lecteur impliqué oublie jusqu'à la fin l'importance de cette rencontre qui pourtant est la source même autour de laquelle tout est orienté. Il croit s'introduire dans une sphère très intime de la vie du désillusionné, ce qui l'amène à réfléchir sur les relations conflictuelles entre le JE-homme et son TU-*ba*, mais au fond, l'auteur l'a fait pénétrer dans un monde fantastico-merveilleux où il évoluera jusqu'à

être entraîné vers elle avant qu'elle ne survienne (col. 12).

<sup>326</sup> Nous reviendrons plus en détail sur la parallaxe du discours dans la seconde partie. Du reste, cette fragmentation des points de vue n'est pas étrangère à la littérature postmoderniste, le cas de *l'Ulysse* de Joyce est bien connu (Ricoeur, 1985, p. 307; McHale, 1992, p. 46-47; 1990, *passim*).

<sup>327</sup> Pour un bon résumé sur les discussions terminologiques en herméneutique entourant les notions de «sens» et de «significations» cf. Marino, 1981, p. 37-52. En règle générale, pour Eliade, le sens relève de la réalité absolue d'une chose alors que la signification serait l'un des aspects perceptibles de ce sens (1957b, p. 66; 1964, p. 143).

la conclusion<sup>328</sup>.

Ce monde fantastique ouvre sur une autre réalité, sur un monde parallèle où il y a dislocation du temps et altération de l'espace<sup>329</sup>. L'inusité, le divin et le mythique se camouflent sous le couvert du vraisemblable dans l'imaginaire<sup>330</sup>. Il laisse transparaître çà et là les traces d'une réalité qui s'ouvre sur d'autres niveaux d'être normalement inaccessibles (Eliade, 1981d, p. 12). Aux prises avec une configuration anormale du cadre interne du texte, il devient difficile pour le lecteur de distinguer entre le réel et la fiction. Ce genre de subterfuge littéraire déjoue les projections idéologiques en engageant le lecteur dans un croire propre à un type spécifique de discours submergé dans la **fiction** (Geninasca, 1997, p. 96).

Expérience religieuse réelle ou fictive? Peu importe, car la conclusion de ce type de dialogue engage un compromis, un accord ou une révélation qui n'est qu'un nouveau point de départ pour une autre réflexion (Van der Toorn, 1991, p. 69). Le *ba* répond finalement à cet être chaotique qu'est le désillusionné en lui indiquant une nouvelle *praxis*, *i.e.* une nouvelle façon d'être dans ce monde, ce qui a pour conséquence de remettre en question le sens de la vie, de même que certaines croyances funéraires. Il enjoint son frère à l'aimer de son vivant, dans l'attente de leur union à la mort. Au fond, la solution que suggère le *ba* va permettre à l'homme de profiter des deux mondes (Van der Toorn, 70). Serions-nous devant quelque chose de semblable à la formule «*Aime ton prochain comme toi-même*»<sup>331</sup>? Le *ba* signale cependant à l'homme chaotique qu'au-delà de l'absence du frère en chair et en os, il y a aussi une autre réalité ontologique, le véritable frère, la part vitale de l'être, *i.e.* le *ba*. C'est sur une telle réflexion que se termine le dialogue et qu'il faudra approfondir dans la troisième partie de ce travail, après avoir analysé la dynamique des structures du texte et de l'expérience qu'il communique.

<sup>328</sup> Pour une définition du fantastique et des thèmes du JE et du TU dans cette littérature (Todorov, 1970, p. 28-46; 113-148). Le film *Le sixième sens* du réalisateur Shyamalan (1999) est sans nul doute l'exemple récent d'une application réussie de la technique du fantastique. Ici, tous les moyens sont mis en œuvre pour travestir la réalité et berner le spectateur jusqu'à la fin.

<sup>329</sup> Dans *Le vieil homme et l'officier* (1977), Eliade use d'un tel subterfuge en introduisant des éléments du monde folklorique et mythologique dans un contexte quotidien.

<sup>330</sup> Eliade écrit: «I wish to say once again that any hierophany is a revelation of the sacred **hidden** in a profane object» (1981d, p. 10)

<sup>331</sup> Formule tardive issue de la tradition biblique (Mt 19,19; 22,39; Mc 12,31; 12,33; Lc 10,27...).

### Conclusion de l'axe historique

«(...) il s'agit pour l'auteur soit de décrire une réalité, soit d'exposer un système ou une doctrine en en faisant apparaître la vérité, et dans les deux cas l'objet du discours est considéré non point dans le processus évolutif qui constituerait son "histoire", mais d'un point de vue en quelque sorte statique. Il s'agit là d'une littérature essentiellement didactique, dont la fonction enseignante est primordiale (...). Ici pas d'intrigue, pas d'histoire, pas d'événements, mais un état de chose que l'on décrit et qu'on analyse» (Martin et Gaillard, 1995, p. 13).

Notre analyse du contexte d'origine, du genre et de la forme littéraire du *Lebensmüde* peut se résumer comme suit. Ce texte date vraisemblablement de l'époque du Moyen Empire, entre les règnes de Senousret III et d'Amenemhat III, *i.e.* dans la seconde moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie (soit entre ±1862-1795 av. J.-C.) et s'inspire des courants littéraires de son époque. Il est issu de la tradition sapientiale et appartient au sous-genre des discours réflexifs. Son auteur transgresse cependant les conventions pour présenter une nouvelle réalité en se servant des genres existants. Il manifeste un souci de l'efficacité de la parole dans le choix d'une forme hybride de discours et l'orchestration variée de sa rhétorique. Il aborde les thématiques en vogue pour encourager le lecteur à son propre questionnement existentiel en exposant une relation conflictuelle. Il emploie un cadre référentiel interne ainsi que des couples-modèles qui favorisent la réflexion en créant un monde paradoxal fantastique au sein duquel évolue une relation dynamique entre l'être terrestre et l'être divin.

Il faut reconnaître que la réflexion à laquelle le *Lebensmüde* convie le lecteur n'intéresse et ne concerne que le cercle restreint d'une élite intellectuelle marginale pour qui le dialogue sert de moyen de questionnement sur les bases de leurs croyances et de leur société (Van der Toorn, 1991, p. 75). D'ailleurs une seule copie de ce texte nous est parvenue. Certes, cela ne permet pas de juger de sa popularité, puisque le nombre des copies d'un manuscrit repose très souvent sur le hasard des fouilles. Il est cependant certain que l'ouvrage n'a pas été intégré au canon des écrits servant à l'apprentissage des jeunes scribes.

Cependant, si le *Sitz im Leben* de ce type d'échange se trouve normalement dans les discussions entre le maître et son disciple et que leur but soit de transmettre une *praxis*. Tout comme *Sinhoué*, le *Paysan* ou encore, le *Conte du Berger*, le *Lebensmüde* a été trouvé dans l'attirail funéraire d'une tombe. Ce lieu, qui est la porte vers l'au-delà, est aussi un monde intermédiaire analogue à celui où se situe l'événement de la rencontre entre

l'homme et son *ba*...

Bien que l'événement du texte ne soit pas localisé spécifiquement dans le temps événementiel, l'acte de lecture lui-même réactualise la rencontre en la situant dans un temps passé de sorte que le *Lebensmüde* se présente comme un *hprt*, i.e. un témoin de «ce qui est advenu» dans le temps, dans l'histoire, dans ce que la tradition reconnaît comme valable (cf. Ptahhotep, 37-41)<sup>332</sup>. Serions-nous devant un memento qu'un homme aurait jugé indispensable pour rappeler au *ba* sa propre révélation? Ici, une multitude d'interprétations pourraient être suggérées. Quant à l'élément déclencheur de cette discussion qui justifiait l'événement initial entre l'homme et son *ba*, il nous échappe; peut-être fut-il exprimé dans les premières lignes qui nous manquent.

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà signalé que chacune des sept répliques du *Lebensmüde* se teinte du langage propre à l'évolution des multiples états de l'être et de la définition de ses mondes. On conviendra qu'une analyse de l'organisation de sa structure interne, principalement de la macrostructure thématique permettra de faire ressortir les enjeux à la base des différents états d'être mis en relation dans ce texte. Il sera dès lors plus aisé de comprendre l'enchevêtrement des multiples interprétations possibles du texte.

*«La littérature, par définition, refuse d'être le simple miroir du réel: elle résulte d'une construction où celui-ci n'apparaît qu'à travers le filtre d'une réorganisation arbitraire et artificielle, en un mot artistique»* (Mathieu, 1996, p. 3).

<sup>332</sup> Tel le combat mythique de Râ qui se manifeste lui aussi dans l'histoire cf. Redford, 1986, 93. Au sujet du concept de l'hier dans la littérature sapientiale, cf. Parkinson, 2002, p. 94.

## 2<sup>IÈME</sup> PARTIE: LA DYNAMIQUE ENTRE LES STRUCTURES LITTÉRAIRES ET L'EXPÉRIENCE RELIGIEUSE

### Méthodologie de l'axe structurel

«*The magical structure of play and fantasy (...) creates a new space with a centrifugal motion, in the center of which stands, as it were, the demiurge, the creative force of a new cosmos. From it, from this actualization of primordiality, everything begins. This leap outside indicates the beginning of a new world*» (Eliade, 1981d, p. 8-9).

Le mouvement d'un texte correspond ni plus ni moins à la dynamique qui anime la structure des «belles paroles» (*md.wt nfr.wt*) (Mathieu, 1996, p. 131). Dans un contexte sapiential, ces dernières transmettent une tradition qui encourage à vivre selon les principes maâtiens favorisant l'intégration de l'individu au sein de la collectivité (Moers, 1999, p. 47-48). La pensée mythopoétique qui les inspire, enracine le sens du discours dans une ontologie qui va au-delà du monde du texte et de ses significations<sup>1</sup>. Grâce au savoir-faire du scribe (*sš-ka*)<sup>2</sup>, la forme de tels textes ainsi que leur contenu sont indistinctement liés à une parole d'autorité<sup>3</sup> qui s'exprime à l'aide de moyens rhétoriques<sup>4</sup> et poétiques (*Ptahhotep*, col. 509; *infra*, section 1.2.2.1; Bickel, 1994, p. 13; Derchain, 1996b, p. 353; Fisher, 1986, p. 12-23). On accorde ainsi à la structure interne de ces discours une formulation particulière qui s'élabore sur plusieurs niveaux tant formel et thématique que modal<sup>5</sup>. «*La performativité, dit Derchain, n'est ni morphologique ni sémantique, mais pragmatique, situationnelle*» (1989, p. 15) et cela est d'autant plus vrai dans la littérature sapientiale puisqu'elle propose une *praxis*.

Pour pénétrer la rhétorique du *Lebensmüde* après en avoir étudié l'axe historique, il nous faut passer au second niveau d'analyse, celui de l'axe structurel. L'égyptologie offre peu

<sup>1</sup> Pour une discussion sur la poétique en général (Ricœur, 1982, p. 37-40; Santayana, 1989, p. 151-156). Il faut mentionner que certains spécialistes comme Fecht et Barta, ont tendance à restreindre la poétique égyptienne et celle du *Lebensmüde* à une poésie versifiée (Barta, 1969, *passim*; Fecht, 1993, p. 87-94; Watson, 1993, p. xvi-xviii).

<sup>2</sup> *Infra*, section 1.2.1.3.

<sup>3</sup> *Hou* est la personnification divine de cette parole qui agit dans une dialectique créatrice de concert avec *Sia*, la connaissance (e.g. *CT*, *Spell*, 325 / V, 154-157).

<sup>4</sup> Nous utilisons le terme rhétorique dans son expression élargie désignant un art pour persuader l'auditoire de la véracité d'un événement. Pour une analyse des différents sens du mot cf. Brooke-Rose, 1981, chap. 2.

<sup>5</sup> À propos de ces trois niveaux cf. Mathieu, 1996, p. 130-131.

d'applications méthodologiques relatives à l'étude de la structure interne d'un texte, et contrairement à l'esprit qui anime la composition des «belles paroles», plusieurs de ces approches privilégient très souvent un seul aspect du discours aux dépens des autres<sup>6</sup>. L'application de l'analyse métrique proposée par Fecht, par exemple, est fort problématique puisqu'elle repose exclusivement sur nos connaissances de l'écriture et de la vocalisation de la langue du Moyen Empire qui s'avèrent trop fragmentaires et hypothétiques<sup>7</sup>.

Quoi qu'il en soit, il faut, dans le contexte d'une herméneutique holistique et compte tenu de ce que nous avons vu sous l'axe historique, identifier et interpréter l'organisation des éléments de structuration interne qui rendent compte des caractéristiques du corpus sapiential (*infra* 1.2-1.3). Cette étape n'a cependant de raison d'être qu'en rapport avec l'ensemble des significations qu'orchestre le texte puisqu'il s'agit de «*décrypter un art d'écrire*» (Girard, 1996, p. 13-15). C'est pourquoi, afin de comprendre l'interaction de ces significations sur le sens d'un texte, nous cherchons, à l'instar de Mathieu dans son approche doctorale, à faire ressortir l'interrelation entre les structures formelle, thématique et modale (1996, p. 93-136 + fig. 5). Pour y arriver, nous utiliserons les indications méthodologiques de Foster<sup>8</sup> et de Burkard sur la composition d'unités significantes, ainsi que les réflexions de Derchain concernant les «*permutations d'unités isolables*» (Burkard, 1983, première partie; Derchain, 1996b, p. 351-353; Foster, 1989-90, p. 67-70). En fait, les travaux de ces derniers permettent de délimiter la composition interne des unités de sens, tant au niveau d'une macrostructure englobant la totalité d'un texte qu'au niveau de l'articulation d'éléments propres à la structure de sections plus petites, dites aussi unité de

<sup>6</sup> Cf. dans la bibliographie les publications de Auffret, Borghouts, Burkard, Derchain, Fecht, Foster, Loprieno, Lichtheim, Mathieu, Overland, Roth et Sweeny.

<sup>7</sup> Pour une discussion sur le sujet: Eyre et Baines, 1989, p. 111; Foster, 1988, p. 69-70; 1989-1990, p. 64-66; Lichtheim, 1971-1972, p. 103-110; Loprieno, 1995b, p. 14, 28; et Sweeny, 1990, p. 146-149.

<sup>8</sup> Il nous semble opportun de reproduire ici la définition initiale que Foster donne au *Thought Couplet*, unité de sens à la base des sections: «*The ancient Egyptian thought couplet is a pair of verse lines which form an independent unit of thought, syntax, and rhetoric. Rhythmically, the lines are composed of a cadences (rather than feet of a strict meter) of irregular length (...). These lines can be built into larger units, but almost always as multiples of two (some triplets and quatrains do occur). (...) Further, there is a pronounced sensitivity to matters of likeness and difference among units of vocabulary, syntax, and thought, so that the couplet displays a definite patterning or symmetry, whether through similarity or contrasts units. Thus, individual words, grammatical structures, and ideas display themselves balanced one against the other, or in parallel, or antithetically, or in series. And these patterning can occur either within "halves" of the single line or between the two "halves" of the couplet. Finally, the lines of the couplet "rhyme" – find their unity – not in a mere coincidence of final sounds ("end-rhyme") but in terms of idea expressed or the grammatical formulas used*» (Foster, 1975, p. 9-10). Quelques précisions sur la nomenclature des structures sont aussi empruntées à Girard (1996, p. 31-92)

sens. Le degré de structuration et de thématization de chaque section varie cependant selon les situations d'énonciation et ce genre d'analyse a l'avantage de vérifier les présupposés acquis des études antérieures et de consolider ceux de la précédente démarche.

Pour retracer la macrostructure du *Lebensmüde*, il faut identifier la **composition organique** de ses unités de sens qui s'imbriquent les unes dans les autres à la manière d'une poupée russe<sup>9</sup>. L'organisation des unités de sens manifeste une systématisation des idées qui permet une subdivision significative en de plus petites sections regroupées en singlets, couplets, tercets ou quatrains. Il faut donc retracer la macrostructure du texte (2.1) pour ensuite analyser les diverses significations des éléments structurels d'une section (2.2) et l'interpréter à l'égard d'une situation d'énonciation qui, dans le cas du *Lebensmüde*, repose sur une expérience religieuse (2.3). Cette analyse comme celle proposée par Mathieu, va de la structure la plus générale à la structure la plus petite (1996, II<sup>e</sup> partie). N'oublions pas que chacune de ces unités s'inspire de l'oralité en usant des bornes tant visuelles qu'auditives pour aider la mémoire à en rassembler les sens (Burkard, 1983, p. 106; Eyre et Baines, 1989, p. 102, 104). De tels artifices rhétoriques favorisent d'ailleurs la multivalence du discours en développant les significations sémantiques à un point tel qu'on peut supposer que certains textes peuvent avoir plus d'un public et plus d'une fonction (Johnson et Ritner, 1990, p. 506; Parkinson, 2002, §4.4)<sup>10</sup>. C'est le cas du *Lebensmüde* dont certaines figures peuvent être audibles à un public, alors que d'autres ne peuvent être notées que par celui qui accède au texte<sup>11</sup>.

Afin de circonscrire chaque unité de sens, voici donc les éléments du discours qu'ont identifiés nos prédécesseurs et qui participent à la définition et à la cohésion des unités de sens d'un texte:

**a) la dynamique des cadres référentiels;**

<sup>9</sup> Cet agencement s'exprime aussi dans l'élaboration de la liturgie, de la mythologie, de l'iconographie et de l'architecture (Roth, 1998, p. 991-992, 1003).

<sup>10</sup> Bryan a suggéré que l'art peut aussi à la fois être lu et regardé et que dans les deux cas, un auditoire et un contenu particulier peuvent être ciblés (1996, p. 164-167). Rappelons-nous que les «belles paroles» sont réalisées pour être écoutées et pour réjouir le cœur d'un public fortuné, mais aussi pour satisfaire les jeux spéculatifs d'un autre genre de public plus restreint encore, où l'on retrouve ces scribes capables de comprendre l'art de l'écriture et la théologie (Derchain, 1996b, *passim*; Baines, 1990, *passim*).

<sup>11</sup> Le public peut reconnaître les jeux homophoniques tels que *'bλ.w* (col. 63); *'nht* (col. 32); *btβw* (col. 113); *sβr* (col. 28); *ssβ* (col. 84), *dbβ.w* (col. 3), etc. Alors que ceux ayant accès au texte écrit verront principalement les indices graphiques comme par exemple: *R<sup>c</sup>* (col. 25, 60, 65, 73, 147); *ky* (col. 45, 46, 49, 83), etc.

- b) les formes et les styles littéraires<sup>12</sup>;
- c) la dynamique de la parole entre les personnages;
- d) les champs sémantiques<sup>13</sup>, les thématiques et le langage symbolique<sup>14</sup>;
- e) l'occurrence de certains termes, de mots-clés<sup>15</sup> et de rapports linguistiques<sup>16</sup>;
- f) les sons ou les racines harmoniques<sup>17</sup>;
- g) les rapports graphiques de toutes sortes<sup>18</sup>.

L'organisation de ces indices de structuration repose sur des rapports d'éléments semblables ou différents exprimés sous forme de listes, de séries d'associations signifiantes, de comparaisons, de similitudes, de répétitions, de parallélismes<sup>19</sup>, de chiasmes<sup>20</sup>, d'opposition antithétiques<sup>21</sup> ou d'antagonismes complémentaires, etc.<sup>22</sup> Notons que les quelques

<sup>12</sup> Comme les métaphores, par exemple, celle du «jour du malheur» (col. 10, 15) qui dépeint une mort répugnante, libératrice et inéluctable (P3). Des structures antithétiques analogues parsèment aussi le texte d'*Ipouwer* en mettant en rapport le passé et le présent, l'idéal et l'actuel (Parkinson, 1997, p. 167). Cf. Kitchen qui fournit un tableau des différents formes de couplets (1979, p. 278-280).

<sup>13</sup> Un jeu sur le partage du champ sémantique entre la figure du *ba* et l'imagerie de l'oiseau dans le *Lebensmüde* (col. 5, 34, 36, 48, 87, 153).

<sup>14</sup> Ils associent, par exemple, le crocodile à la pauteur de l'être, à l'odeur de la myrrhe, à l'ivresse et à la mort (col. 75, 79, 87, 96-97, 130, 133, 136).

<sup>15</sup> Par exemple, l'allitération qui utilise des mots comportant la même racine répétée (cf. dans l'*Hymne à Amon d'Hibis* où on exploite l'homophonie du verbe *jmn* «caché» et du nom du dieu *Jmn* «Amon», Derchain, 1996b, p. 353-358).

<sup>16</sup> Les rapports peuvent être d'identité ou d'opposition, lexicaux, morphologiques, syntaxiques ou discursifs (cf. la liste dans Meynet, 1989, p. 178-196).

<sup>17</sup> Par exemple, la paronomase représente un jeu de mots basé sur des homonymes de même racine mais dont le sens diffère (cf. l'homéophonie qui marque un rapport entre deux mots de prononciation identique ou ressemblante). Il y a aussi les homophonies (son identique) comme par exemple avec le terme *s3* qui est rattaché à l'idée du feu qui attire, brûle et entraîne l'être (col. 12, 40) pour décrire le mal qui ronge le désillusionné.

<sup>18</sup> Comme l'homographie (graphie identique) et l'homéographie (rapport entre deux mots dont la graphie est sans rapport sémique apparent).

<sup>19</sup> Les parallélismes peuvent être aussi de l'ordre de la répétition, de la sémantique ou de la thématique, d'ordre grammaticale ou encore phonétique (Greig, 1990, p. 269-271). Pour n'en citer que quelques-uns: le parallélisme synonymique (vilain, méchant); le parallélisme de liste (coucher, dormir, s'étendre); le parallélisme antithétique (ordre, désordre) et le mérisme (entre le jour et la nuit), etc. Pour le caractère spécifique des parallélismes égyptiens cf. Bryce, 1979, p. 228, n. 4; Couroyer, 1963, p. 214; Girard, 1996, p. 15-16, n. 2-3; Lichtheim, 1971-1972, *passim*.

<sup>20</sup> Séquence qui reprend les éléments dans l'ordre inverse, en diagonale ou de manière transversale. Par exemple, l'inscription de Senousret I sur le *Pap. Berlin* 3029, col. 4-5, trad. dans Lichtheim, *AEL I*, p. 116. Cf. aussi l'exemple d'un chiasme engageant un mouvement circulaire de la thématique dans l'*Inscription dédicatoire de Ramses II à Abydos* (col. 35-40), publiée dans le mémoire de Sweeny (1985, p. 286-287). Ce dernier exemple est d'autant plus intéressant qu'il expose lui aussi la dialectique du sacré.

<sup>21</sup> Un bon exemple de contraste antithétique des thèmes se trouve dans *Ipouwer* (1,10-7,1) où l'actualité de la situation s'oppose au contexte antérieur.

<sup>22</sup> En considérant le fait que l'égyptien est une langue parasyntaxique, *i.e.* qui juxtapose des propositions



spécialistes ayant abordé la question de la structure s'entendent sur le fait que celle-ci dépend d'une **combinaison organique** d'éléments mais l'approche méthodologique de chacun fait en sorte qu'ils appuient plus fortement sur l'un ou l'autre des composants (Auffret<sup>23</sup>, 1981, p. 14-20; Derchain, 1989, p. 15; Eyre, 1993, p. 115-120; Foster, 1993, p. 103; 1989-1990, p. 62-70; 1988, p. 70, 72-75; 1977 et 1975, *passim*; Geninasca, 1997, p. 86-87; 287, n. 1; Johnson et Ritner, 1990, p. 495). Il n'y a pas lieu d'effectuer dans le présent contexte une critique de l'analyse des structures du discours en égyptologie; considérons simplement comme Mathieu et Derchain, que tous les éléments contenus dans un discours participent à sa structure et se subordonnent à la situation d'énonciation du texte dont ils dépendent. La configuration des indices de structuration ci-haut mentionnés, délimite des unités de sens uniques à chaque manuscrit puisqu'elle se dévoile inévitablement à travers les «*relations de dépendance constitutives des réseaux du savoir associatif*» (Geninasca, 1998, p. 59-63)<sup>24</sup>. Il s'agit donc ici d'identifier lors de l'analyse les éléments qui participent au jeu combinatoire des diverses significations du *Lebensmüde*.

Ceci dit, la division des répliques – identifiées par le narrateur, le changement de locuteur et de cadre référentiel –, ainsi que les rapports thématiques demeurent les éléments les plus visibles du discours égyptien pour reconstruire une macrostructure (Burkard, 1983, *passim*; Mathieu, 1996, *passim*). Bickel a d'ailleurs été frappée en examinant l'hymne figurant au chapitre 80 des *Textes des Sarcophages*, par l'étonnante cohérence des thèmes. Elle écrit que:

*«L'enchaînement des thèmes est souvent inattendu pour nous qui disposons d'une moindre souplesse d'associations que les Anciens. La forme même sous laquelle les thèmes sont présentés peut nous apparaître déconcertante. À un discours développé, qui serait plus explicite pour nous, les Égyptiens préféreraient l'évocation concise des données significatives (...) en d'innombrables notions dont chacune est porteuse d'un renseignement et d'une signification spécifiques»* (1993, p. 82).

simples et indépendantes, on comprendra qu'il vaut mieux éviter lors de la traduction de re-syntaxer le discours pour satisfaire notre logique afin de faciliter le travail d'identification structurelle et pour discerner la composition des unités de sens avec une meilleure acuité (Foster, 1993, p. 39-63).

<sup>23</sup> Malheureusement, l'approche d'Auffret ignore l'apport contextuel des cadres référentiels et des formes stylistiques et se concentre presque exclusivement sur les indices grammaticaux. Foster dans ses dernières publications délaisse les autres catégories de l'unité de sens au profit des formes grammaticales alors que selon Girard, les formes grammaticales affectent peu la compréhension de la structure (1996, p. 112, + n. 20). Ici, nous n'effectuerons une analyse détaillée des formes grammaticales que dans la mesure où celles-ci éclaircissent la cohérence des unités de sens, des thèmes et des significations religieuses du texte.

<sup>24</sup> Un bon exemple d'un tel parcours significatif se retrouve dans Derchain, 1996b, p. 354-355 et aussi dans Parkinson, 2002, p. 127-128.

Elle a constaté tout comme Derchain que la configuration du discours égyptien permet à l'auteur de jouer sur la polyvalence des conceptions pour faire osciller les thématiques (Bickel, 1993, p. 82; Derchain, 1996b, *passim*). Mais ici rien n'est comparable aux études de Rastier sur les thématiques de la littérature française (1995). Certes, il y a bien eu l'essai de Seibert (1967) qui dans sa conclusion affirme que les genres fixes n'existent pas en Égypte mais qu'il y aurait plutôt une série de **thèmes canoniques** issue d'une tradition orale. Le concept de **thématique** dans la littérature égyptienne désigne un ensemble de significations qui dépasse largement le thème au sens littéral. La thématique diffère des rapports représentatifs sémantiques comme le motif pour rejoindre une notion plus large et adéquate du pragmatisme égyptien, celle de l'unité de sens. Ainsi nous pouvons dire que l'analyse de la macrostructure du *Lebensmüde* repose en grande partie sur un réseau de thématiques qui fait ressortir en quelque sorte l'idée principale des unités de sens.

Après avoir présenté le tissu thématique de la macrostructure (2.1), nous effectuerons une analyse détaillée des sections relatives aux unités de sens (2.2) pour ensuite remettre le tout dans sa situation d'énonciation (2.3).

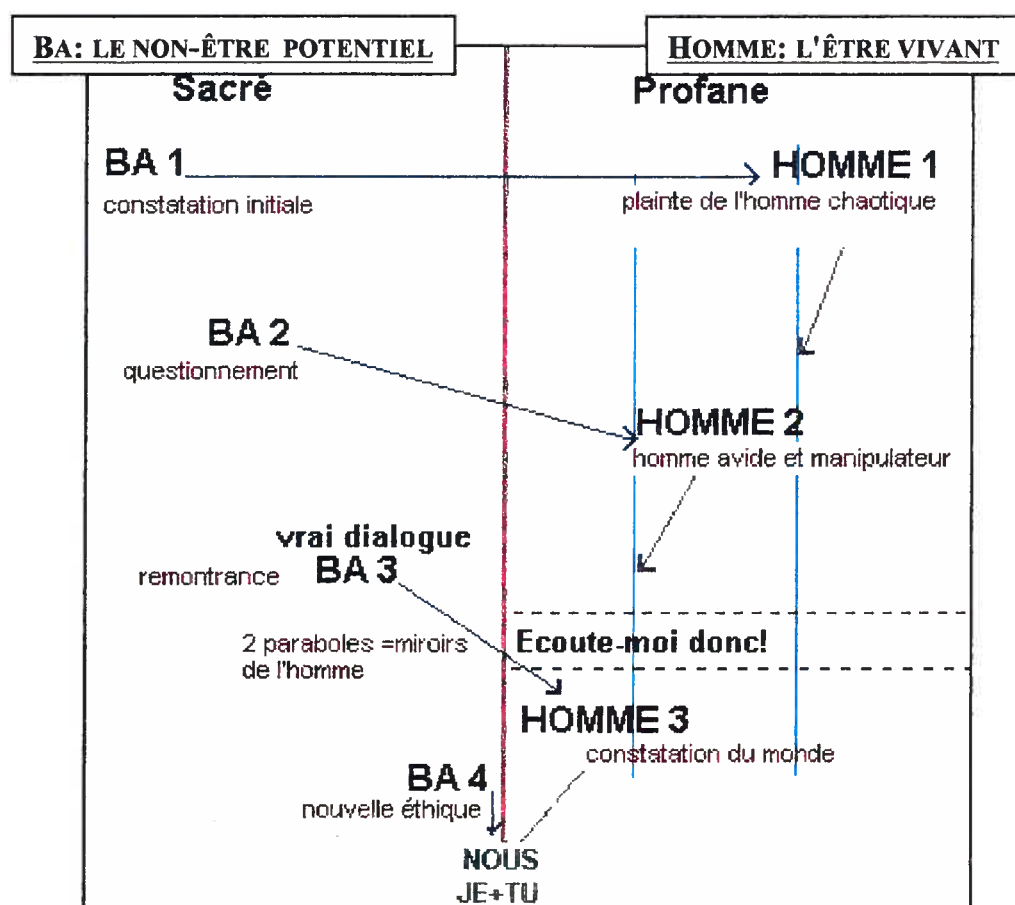
## 2.1 La macrostructure, les unités de sens et leur thématique

Plusieurs auteurs ont cherché à identifier les thématiques générales du *Lebensmüde* sans jamais tenir compte de la structure du texte, mais plutôt de l'intentionnalité de l'interprétation<sup>25</sup>. Dans le cadre interne, la première structure imposée par le texte est celle qu'engendre la parallaxe du discours dont nous avons parlé au dernier chapitre (*infra*, 1.3.3). Elle agit ici comme l'élément charnière des niveaux formel, structurel et modal. Mais quel est son rôle du point de vue structurel? En fait dans la macrostructure, elle participe à la conjoncture exceptionnelle de deux modalités ontologiques personnifiées par les deux locuteurs de la rencontre initiale: le personnage du désillusionné qui représente l'être vivant terrestre aux

<sup>25</sup> Les thèmes que Hermann a identifiés en commun avec les autres discours spéculatifs sont en réalité des motifs en vogue à l'époque qui ne reposent sur aucune base structurelle valable (1957, p. 62-79; cf. *infra*, Pr. 2, n. 10). Ces **thèmes** sont: les bouleversements sociaux, l'injustice commise par le vol que l'on oppose à la justice, l'administration et l'image du fonctionnaire idéal ou méchant, la police et l'histoire, l'ordre cosmique maintenu par le dieu créateur, la vie et la mort, le bon parler. Pour appuyer l'interprétation du drame d'un suicidaire psychotique dans une perspective psychologico-funéraire, Renaud les réduit quant à elle, à deux thèmes fondamentaux et complémentaires: la mort et le désordre psychique (1991, p. 57).

répliques **H1** à **H3** (col.3-30; 33-55 et 85-147), juxtaposé au *ba*, le **non-être sacré** en devenir aux répliques **B1** à **B4** (col. 1-3; 30-33; 55-85 et 147-154)<sup>26</sup>. Chaque réplique se colore des qualités correspondant à son monde. Cette fragmentation du monde en deux niveaux ontologiques engendre une sorte de monde éclaté instable qui favorise d'ailleurs l'atmosphère dramatique et précaire de l'événement du texte (Assmann, 1989c, p. 65; Kemp, 1989, p. 101-102; McHale, 1990, p. 3-4)<sup>27</sup>. On peut schématiser ainsi la dialectique de ces deux modalités impliquées dans la dynamique dialogique des sept répliques du *Lebensmüde*:

### LA DIALECTIQUE DU DÉSILLUSIONNÉ ET DE SON BA<sup>28</sup>



<sup>26</sup> Au sujet des différents niveaux ontologiques, cf. Roth, 1998, *passim* et Bickel concernant le *Spell 80* des *CT.* (1994, p. 95)

<sup>27</sup> Cette fragmentation non reconnue cause une incohérence qui peut facilement passer pour des couches rédactionnelles différentes (e.g. pour le *Lebensmüde* dans Weill, 1947, p. 94, 135-137, 150). Dans l'art pictural, O'Connor a démontré que l'incohérence présupposée entre les scènes d'une tombe est une fausse impression puisque l'ensemble des scènes et de la statuaire forme une unité conceptuelle et magique (1996, p. 621, 625).

<sup>28</sup> Ce schéma devra être consulté à plusieurs reprises afin de bien comprendre l'articulation des thématiques et des structures de section. Il figure aussi à la planche XVII de l'appendice B.

En s'appuyant sur les conclusions de l'analyse des acteurs à la section 1.3.2, nous pouvons affirmer que chaque réplique résume un état d'être qui se juxtapose à celui de son interlocuteur tout en se rattachant à la figure d'un des membres du couple-modèle identifié plus haut: en **B1** il s'agit d'un être sage constatant froidement les choses alors qu'en **H1**, un homme chaotique se plaint de sa souffrance mais ne trouve en **B2**, qu'un être qui le questionne. En **H2**, désespéré et avide, l'être cherche à manipuler son interlocuteur. En réaction, **B3** montre un être qui lui fait des remontrances et dont la conséquence en **H3**, révèle un être qui se réévalue. Finalement, **B4** se définit comme un frère qui annonce une nouvelle éthique concernant un **NOUS** potentiel<sup>29</sup>.

Les grandes divisions de la macrostructure peuvent aisément être identifiées; un singlet annoncé par le narrateur indique le changement de locuteur et par voie de conséquence, celui de la modalité<sup>30</sup>. Il est toutefois plus ardu de découper ces répliques en sections puisque l'absence d'introduction rend difficile la reconnaissance des bornes de telles unités. Mais, puisque que la fin de l'ouvrage est authentifiée par un colophon, il est possible de cerner ces unités en **procédant à rebours** sur les sections complètes à l'aide de leurs bornes.

La distribution des stances regroupe les unités de sens soit en couplets ou en tercets; la plus fréquente est le tercet qui, revenant trente fois, est réservé aux répliques du désillusionné (**H2** et **H3P1-3**). Ceci dit, un autre élément vient délimiter les unités de sens, il s'agit des thématiques. En fait, les thèmes contenus dans le texte ont déjà été mis en évidence par l'analyse des personnages (*infra*, 1.3.2). Il s'agit donc simplement de les synthétiser; l'exercice permet alors de constater que la dramatique du *Lebensmüde* repose sur une construction d'idées dont la réflexion tourne autour de quatre thématiques principales: la valeur de l'être humain, la valeur de la vie à travers les rapports avec autrui dans un monde chaotique, la valeur de la mort comme une étape traditionnelle libératrice mais incompréhensible, et la valeur de la sagesse en tant que puissante connaissance.

Afin de visualiser la macrostructure dans son ensemble avec le maximum d'informations, chaque réplique est représentée ci-dessous de la manière suivante<sup>31</sup>: l'identité du locuteur

<sup>29</sup> L'explication du mouvement et de l'évolution des personnages sera développée dans la troisième partie.

<sup>30</sup> Les seuls autres singlets apparaissent à la réplique B2 et forment deux paires de thématiques parallèles mises en opposition.

<sup>31</sup> De plus, ce schéma de la macrostructure est reproduit en appendice B (pl. XIX) en format détachable afin

est indiquée par son diminutif (**B1**, **H1...**), puis un segment numéroté et titré **en gras** annonce synthétiquement le cadre qui gère la discussion et la suite numérotée des répliques (*infra*. 1.3.2.1). Le tout est suivi de sa division en stances et du singlet du narrateur qui introduit la suite de la conversation. Les bornes des sections qui composent la réplique sont marquées quant à elles par une courte phrase contenant les éléments clés révélant la thématique de cette unité. Chacune est précédée d'une lettre et apparaît de couleur différente renvoyant à la thématique à laquelle la section correspond:

- A) la valeur de l'être humain,
- B) la valeur de la vie,
- C) la valeur de la mort,
- D) la valeur de la sagesse-connaissance.

#### **Les thématiques: correspondance des lettres et des couleurs**

Le tout est complété par une indication des colonnes qui couvrent la section ainsi que des informations sur sa formation en nombre de couplets ou de tercets.

Les autres informations relatives à la division tripartite de l'ensemble (flèches, lettres majuscules et formules) seront discutées au paragraphe suivant où l'on démontrera l'interaction entre les thématiques des différentes sections ou unités de sens (2.1.1). Cet ensemble schématique permet de visualiser l'agencement des unités de sens qui composent la structure du *Lebensmüde*. Tout comme l'a démontré Mathieu, il s'agit de cerner le cadre essentiel d'une unité pour ensuite analyser les rapports de ses diverses composantes (Mathieu, 1996, p. 151-188). C'est d'ailleurs pour cette raison que nous avons rassemblés au paragraphe 2.2 tous les détails relatifs à la justification des bornes. L'étude de la thématique met en évidence la délimitation des diverses unités de sens, ce qui facilite l'analyse des éléments qui les compose.

# La macrostructure thématique du *Lebensmüde*

[I-II-III]

[ [ABCD \ ABCD ]<sup>I</sup> / [ABCD / DCBA]<sup>II</sup> / [(ABCD)<sup>-I</sup> \ (ABCD)<sup>-I</sup> ]<sup>III</sup> ]

**B1**

## (1) La constatation initiale

(? + 2 couplets)

- La partialité de leur langue n'existe pas (col. 1-3) (2 couplets)

**LA SITUATION:** [ABCD \ ABCD ]<sup>I</sup>

**H1**

## (2) La plainte d'un homme chaotique

(1 singlet + 3 couplets + 2 x 4 couplets + 3 couplets)

- J'ai répondu à ce qu'avait dit mon *ba* (col. 3-4) (singlet)
- A. Mon *ba* ne me parle pas et son abandon me fait souffrir (col. 5-10) (3 couplets)
- B. Parce que je suis incapable d'écouter mon *ba*, la vie n'est que souffrance sans lui (col. 11-17) (4 couplets)
- C. Si la vie est misérable et transitoire, l'occident doit être doux (col. 17-22) (4 couplets)
- D. Que les dieux qui arbitrent en faveur du défunt rétablissent l'équilibre dans mon corps! (col. 23-30) (3 couplets)

I

**B2**

## (3) Le questionnement

(5 singlets ou 1 singlet et deux paires de singlets)

- Ce que me dit mon *ba* (col. 30-31)
- A. Mais n'es-tu pas l'homme? (col. 31)
- B. Donc, tu es la créature vivante? (col. 31-32)
- C. Quelle est donc ta fonction? (col. 32)
- D. Serais-tu tourmenté à propos de la vie comme un maître des richesses? (col. 32-33)

**LA MÉSINTELLIGENCE:** [ABCD / DCBA]<sup>II</sup>

**H2**

## (4) L'homme avide et manipulateur

(1 singlet, 4 x 3 couplets)

- Je dis: je ne pars pas tant que la chose n'est pas réglée (col. 33-34) (1 singlet)
- A. Ne me tourmente pas avant l'intégration (col. 34-39) (3 couplets)
- B. Si mon *ba*, le frère, m'entend, le protecteur, l'unifié serait uni à moi (col. 39-43) (3 couplets)
- C. Je ferai tout pour ton confort et tu rendras un autre *ba* jaloux (col. 43-49) (3 couplets)
- D. Puisse ton cœur ne plus me tourmenter jusqu'à la venue de l'héritier (col. 49-55) (3 couplets)

## II

renversement des thématiques «VRAI DIALOGUE»

## B3

**(5) La remontrance**(1 singlet + 2x3 couplets + 1<sup>e</sup> parabole: 6 couplets + 2<sup>e</sup> parabole: 3 couplets)

- Mon *ba* a répondu à ce que j'avais dit (col. 55-56) (1 singlet)
- D. C'est triste que tu déformes l'enterrement (col. 56-63) (3 couplets)
- C. Les morts n'ont pas de survivant, écoute-moi, oublie le tourment et cherche le jour parfait (col. 63-68) (3 couplets)
- B. 1<sup>e</sup> parabole: un homme riche perd tout et pleure sur ceux qui sont morts avant d'avoir vécu (col. 68-80) (6 couplets)
- A. 2<sup>e</sup> parabole: un homme se laisse envahir par la colère et n'écoute pas sa femme, il est comme un autre (col. 80-85) (3 couplets)

LE DÉVOILEMENT: [(ABCD)<sup>-1</sup> ∩ (ABCD)<sup>-1</sup>]<sup>III</sup>

## H3

**(6) Les constatations**

(1 singlets, 30 tercets et 3 couplets)

- Je répondis à ce que mon *ba* m'avait dit (col. 85-86) (1 singlet)
- A. P1- Mon nom est infect, je ne vauz rien (col. 86-103) (8 tercets)
- B. P2- A qui parlerais-je aujourd'hui dans un monde chaotique? (col. 103-130) (16 tercets)
- C. P3- La mort est implacable, comme une délivrance, attirante et rafraîchissante (col. 130-142) (6 tercets)
- D. P4- Celui qui est là-bas est un dieu qui dirige la barque et un sage (col. 142-147) (3 couplets)

## III

## B4

**(7) La nouvelle praxis**

(1 singlet et 4 couplets)

- Ce que m'a dit mon *ba*: (col. 147-148) (1 singlet)
- A. Oublie ta plainte, toi le frère (col. 148-149) (1 couplets)
- B. Soit que tu te sacrifies sur le feu ou que tu t'accroches à cette vie de misère (col. 149-150) (1 couplets)
- C. Désire-moi ici- même en mettant l'Occident de côté (col. 150-152) (1 couplets)
- D. Quand tu seras inerte, nous ne ferons qu'une seule demeure (col. 153-154) (1 couplets)

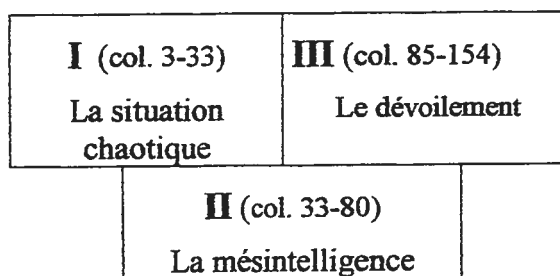
**(8) COLOPHON**(1 singlet)

- C'est venu du début à la fin, comme on l'a trouvé par écrit (col. 154-155).

### 2.1.1 *Le dynamisme de la formule structurelle*

«*Avant de méditer sur les hiéroglyphes, et de chercher à tirer des signes mêmes l'essence des dieux, les théologiens égyptiens avaient découvert que l'on pouvait spéculer sur des énoncés, et que la combinaison et la modification de ceux-ci apportaient une connaissance nouvelle, par le simple fait d'établir des relations encore jamais vues entre des expressions sans lien préalable entre elles*» (Derchain, 1996b, p. 357).

L'ensemble du *Lebensmüde* se divise en trois grandes parties qui correspondent aux trois moments principaux marquant la rencontre hiérophanique: **I**) la situation chaotique entre l'homme et son *ba* (col. 3-33), **II**) leur mésintelligence (col. 33-85) et **III**) le dévoilement de leurs véritables aspirations qui vient contrebalancer ou harmoniser l'état initial (col. 85-154). Le tout est encadré d'une réplique introductive (?-B1) et d'un colophon. Au-delà de la logique de son développement discursif, on peut fixer la formule structurelle du *Lebensmüde* en un triptyque dont les deux membres externes forment une séquence parallèle antithétique (**I** et **III**) au centre de laquelle se trouve une inclusion médiane (**II**):



#### La division en trois parties de la macrostructure

Dans les parties «**I**» et «**III**», les quatre thématiques se déploient parallèlement pour chacun des personnages formant ainsi un diptyque. En y regardant de plus près, la partie «**I**» oppose les personnages dans un dialogue de sourds; l'homme se plaint alors que le *ba* remet en question ses protestations en usant d'une seule question par thème. Par contre, dans la partie «**III**», le rapport entre les deux protagonistes devient complémentaire de sorte que l'attitude des deux personnages est plus conciliante, plus objective. L'inclusion de la partie «**II**» attire notre attention sur la source du désordre, la mésintelligence qui existe au sein du couple-modèle *homme-ba*. À la lumière de ce qui vient de lui être dit, l'homme constate la trame dont sa vie est tissée et qu'il traduit par une cantilène sur chacune des thématiques. Le *ba* quant à lui, confirme la réalité des observations de son interlocuteur avant de lui



dévoiler une nouvelle *praxis*. Une telle structure concentrique se retrouve aussi dans le *Paysan éloquent* (Parkinson, 2002, p. 82).

Voici plus en détails la séquence structurelle des sections thématiques au second niveau:

$$\boxed{\begin{array}{c} [ [ABCD \parallel ABCD ]^I / \quad / [ (ABCD)^{-I} \parallel (ABCD)^{-I} ]^{III} ] \\ [ABCD / DCBA ]^{II} \end{array}}$$

### La séquence structurelle des sections thématiques au second niveau

En fait, tout en gardant les acquis sur la caractérisation des personnages (*infra*, 1.3.2), on peut à la lumière de ces éléments structurels, comprendre davantage les rapports dialogiques et la dynamique des répliques. La suite thématique de **H1** à **B4** montre une discussion parallèle engageant deux modalités d'être. La source de la dissension entre eux se manifeste plus clairement au centre du *Lebensmüde*, soit à la section **II** plus précisément sous la forme d'un diptyque chiasique. En fait, le chiasme concernant **H2** et **B3** approfondit le fossé entre les deux réalités modales impliquées, *i.e.* entre l'être humain et l'être sacré. Comme pour amener la situation à son paroxysme, **H2** donne l'image d'une personnalité chancelante dont les croyances limitent la perception et qui croit pouvoir manipuler son allocataire pour le faire réagir.

En **B3**, le renversement de l'ordre des thématiques attire l'attention car il sous-tend le retournement des valeurs. Le *ba* devient prolix et après avoir constaté que la situation de l'homme est attristante et ses croyances vaines, il l'invite à l'écouter et à rechercher le «jour parfait». Puis, comme pour accentuer l'effet du retournement des thématiques, l'emploi du langage parabolique rééquilibre la tension entre les deux modalités (*infra*, 1.3.1). Il en résulte que l'homme dans sa dernière réplique (**H3**), devient plus pondéré et plus structuré comme le démontre l'emploi de cantilènes et des refrains.

Le changement structurel qui affecte l'attitude du *ba* (**B3**) et le langage du désillusionné (**H3**) se concrétisent finalement dans la dernière réplique (**B4**). La divulgation d'une nouvelle *praxis* ouvre, par le biais du «désir» (*mr*), sur un renouvellement des rapports entre les deux réalités ontologiques impliquées. L'analyse de chacune des différentes unités identifiées dévoilera peu à peu que la mésintelligence est tout aussi importante que la révélation d'une nouvelle *praxis*.

## 2.2 Analyse des unités de sens du texte

*«Now it is time to gather this material – the verse structuring, the non-fiction essay requirements of the didactic genre, the stylistic patterning of sound, word, clause, and idea – into some sort of unity and significance. The words need to represent some constellation of ideas and to all be aimed at one unified conclusion» (Foster, 1989-1990, p. 67).*

Dans cette section, nous procédons à l'analyse des microstructures, *i.e.* des unités de sens. Le but premier de cet exercice est d'approfondir notre connaissance de l'articulation des éléments qui participent à l'élaboration de la rhétorique du texte et des multiples significations qu'elle contient. Ainsi, la logique du discours lui-même, soit le sens général et la raison d'être du *Lebensmüde* se précisent davantage puisque cette approche encourage une meilleure appréciation de la trame du texte dans laquelle les rapports de mots, par exemple, forment les structures. Il est d'ailleurs conseillé de garder en tête la macrostructure et de revenir sur son schéma pour ne pas perdre de vue l'ensemble.

Pour rendre la lecture plus aisée, chaque section est présentée ci-dessous avec toutes les informations que nous avons précédemment recueillies de la macrostructure (*infra*, 2.1, le schéma de la macrostructure thématique). Chacune se présente de la manière suivante: tout d'abord le texte d'une section est traduit et accompagné de sa translittération, chacun des segments qui la compose est précédé d'une puce alphabétique pour en faciliter l'identification, une analyse suit où sont consignés la thématique, la structure propre à l'unité de sens et le commentaire interprétatif. Si le lecteur le désire, il pourra donc suivre à la fois les résultats de l'analyse et l'extrait de texte traduit.

### 2.2.1 *La subjectivité de leur langue n'existe pas*

*«Un désespéré authentique n'oublie jamais rien de sa tragédie: sa conscience préserve la douloureuse actualité de sa misère subjective» (Cioran, 1934, p. 45).*

#### B1

#### (1) LA CONSTATATION INITIALE

(col. 1-3)

- a - (1) [...] vous direz [...]
- b - la subjectivité de leur langue n'existe pas.

- c - S'ils se déforment par le «maître-des-pots-de-vin»,  
d - la subjectivité de leur langue n'existe pas.

\*

- a - [...(1)] *tn r dd* [...]  
b - (2) *Nn nm<sup>c</sup> n[s=sn]*  
c - [*Jw <j>r h̄z<w>=sn nb-*](3)*db̄z.w*  
d - *Nn nm<sup>c</sup> ns=sn*

### THÉMATIQUE

Inconnue (texte lacunaire).

### STRUCTURE

Cette unité se compose de deux couplets mis en parallèle et dont le second membre est identique [b et d]. Le rythme de ces propositions repose sur une suite de mots formés sur la consonne «n». Notons que *ns* (langue) est le contraire phonétique de *sn* (leur).

### COMMENTAIRE

Ces quatre membres de phrase reconstruits sur un texte lacunaire limitent la discussion sur cette partie. Son état actuel offre deux couplets vraisemblablement prononcés par le *ba* (col. 3-4) et la corruption que le texte mentionne n'affecte pas l'objectivité de «leur langue» qui désigne peut-être le discours que va tenir chacun des protagonistes.

#### 2.2.2 *La plainte de l'homme chaotique*

*«La solitude nie à ce point la vie que l'épanouissement de l'esprit, né de déchirements intérieurs, en devient presque insupportable»* (Cioran, 1934, p. 18).

## PREMIÈRE PARTIE - LA SITUATION

### H1

#### (2) LA PLAINTE D'UN HOMME CHAOTIQUE

[A] (col. 3-10)

*J'ai ouvert ma bouche à l'intention de mon ba, afin de répondre à ce qu'il m'avait dit:*

- a - Cela est devenu trop intense pour moi aujourd'hui que mon *ba* ne s'est pas entretenu avec moi.
- b - (5) C'est même devenu trop démesuré pour crier car c'est comme volontairement m'ignorer.
- c - Que mon *ba* ne parte pas! Puisse-t-il m'être favorable à cause de tout cela!
- d - [...] ne [...]
- e - [...] dans mon corps avec un filet de corde.
- f - (10) Car c'est impossible qu'il s'échappe au jour du malheur!

\*

[J]w [wpj]~(4) n=j r(3)=j n [b3]=j wšb=j ddt~n=f

- a - (5) [J]w n3 wr<=w> r=j m-mjn n mdw b3=j (6) hn<sup>c</sup>=j
- b - Jw gr.t Ø wr<=w> [r] [b]<sup>c</sup> jw mj wsf (7) [G37]=j
- c - J[m<j>] šm<w> b3=j h<sup>c</sup>=f n=j hr=s
- d - (8) [...] m [A25] [...]
- e - (9) [...] m h.t=j m šn.w nwh
- f - Nn (10) hpr m<sup>c</sup>=f rwj=f hr[w] ks[T18]n.t[G37]

### THÉMATIQUE

La valeur de l'être humain.

### STRUCTURE

Le singlet du narrateur indique le début d'une réplique. On y note du point de vue graphique l'usage du déterminatif des deux bâtons croisés × [Z9], dans les mots *wp* et *wšb* (ouvrir et dire), qui rend compte d'un croisement ou d'une chose brisée, divisée. Cette notion de partage, de «division dans la voix» reviendra plus d'une fois dans le texte (e.g. col. 3 avec *nm<sup>c</sup>* et col. 76 avec *psš*) comme pour insister sur une différence, une division dans le dialogue des deux êtres.

L'unité de sens se compose de trois couplets [ab, cd et ef] dont la première paire est la plus complète. Chacun des membres du premier couplet [ab] comporte la séquence *jw... wrw ... =j* (c'est devenu trop ... pour ... moi) qui renchérit sur la lourdeur du mal dont souffre l'homme (cf. aussi *Eb.* 42, 18; *P. Kah.* 3,33). Cette douleur découle du fait que «ne pas s'entretenir avec» (*n mdw hn<sup>c</sup>*) l'homme est comparable à «être ignoré» (*mj wsf*) par son

*ba* (cf. l'expression aussi dans *Urk.*, IV, 1114, 17). Seule la négation peut rattacher les deux membres du second couplet [cd] où l'homme souhaite la présence immanente de son *ba*. Notons qu'en [c] le verbe *ḥ* possède un double sens, à la fois «être favorable» mais aussi «se tenir, se dresser» (cf. aussi le commentaire de Welch, 1978, p 57). Les différentes occurrences du mot démontrent ce double emploi (col. 7, 16, 42, 53 et 144). Dans le troisième couplet [ef], un lien d'homophonie s'établit entre *šnw* (le filet de corde) et *snw* (l'insupportable souffrance causée par l'absence de «parole», *md*). L'ensemble se termine sur l'idée de conserver quelque chose à l'aide d'un «filet de corde» (*šn.w nwh*) et du verbe *rwj* marquant l'impossibilité de s'échapper (litt. la non-existence de l'échappatoire).

Notons que la première réplique de l'homme (**H1**) dévoile, comme nous l'avons déjà signalé, des rapports chaotiques entre l'homme et son *ba*. Cette insoutenable situation est exposée dans quatre sections juxtaposant les thématiques que nous avons schématiquement nommées plus haut *ABCD* dont l'ordre sera suivi par toutes les répliques à l'exception de **B1** (incomplet) et **B3**. La première et la dernière section regroupent trois couplets encadrées par deux parties centrales de quatre couplets [*A[BC]D*].

#### COMMENTAIRE

Cette unité de sens ouvre la seconde intervention du texte. Ici l'homme indique clairement que le mal indicible dont il souffre vient du fait que son *ba* ne veuille pas «parler avec lui». Il est fort probable, comme l'a suggéré Jacobsohn, que le *ba* possède une autre forme de langage (1952a, p. 12, n.1). Le choix du mot *mdw* (parler) peut d'ailleurs désigner les cris de l'oiseau-*ba* ou du moins signaler que ce dernier possède un langage incompréhensible pour l'être humain<sup>32</sup>. Quoi qu'il en soit, le *ba* affirme lui-même que la distance ontologique entre eux deux ne peut être franchie qu'au prix de l'acte *sdm*, i.e. de l'«écoute» ou de l'«obéissance» (col. 67 + n. 46)<sup>33</sup>. L'homme est donc à la fois conscient d'être privé de la complétude ontologique de son *ba* tout en sachant qu'il n'agit pas comme il se doit et qu'il risque de perdre une part vitale de son être, d'où le fait qu'il demande à ce que son *ba* ne

<sup>32</sup> Bien que le texte soit tardif, on trouve ici une certaine analogie avec le chapitre 149 du *Livre des Morts*, où le défunt, après avoir escaladé une échelle, rejoint les dieux avec lesquels il s'entretient en parlant comme une oie.

<sup>33</sup> Dans le domaine de l'éthique sapientiale, Ptahhotep nous enseigne que l'«homme qui écoute» est un homme de cœur ou de raison, par opposition à celui qui n'écoute pas, l'homme du ventre ou des émotions

parte pas (col. 7, 11). Ce cri du cœur n'est pas sans rappeler Khakheperrèsoneb, nommé Ankhou, *i.e.* le Vivant qui dit:

«(1) *Il dit à son cœur:  
Viens donc, mon cœur, que je te parle,  
que tu répondes à mes phrases (?) (...)»*

(8) *Je lui explique car je souffre,  
afin de lui remettre le fardeau qui est sur mon échine, et les propos qui m'affligent,  
afin de lui exprimer ce que je souffre sous son emprise»  
(Khakheperrèsoneb, 1 et 8, trad. de Chappaz, 1979, p. 5).*

C'est avec assurance que notre désillusionné croit qu'en demandant à son *ba* de rester à l'intérieur de son corps, ce dernier y verrait l'ensemble des appétits et des passions impulsives<sup>34</sup> qui le tourmentent et qui sont probablement la cause de sa désobéissance. Il espère ainsi le convaincre de lui parler mais aussi de le soutenir ou plus exactement d'être en sa faveur. L'auteur utilise ici l'image funéraire des multiples filets déployés entre ciel et terre par le passeur des barques, Mahaef, qui capture les *baou* et les *akhou* (les corps glorieux) sauvages et bruyants afin de les retenir prisonniers dans le monde souterrain (*CT.*, *Spell* 343, 384a, 478; *CT<sup>F</sup>*, 2,123 n. 1-2; *LdM*, 153b; *Urk.*, IV, 2, 16; 659, 4; *Ipouwer*, 2, 13)<sup>35</sup>. En fait, celui qui est pris dans le filet voit son ascension entravée et ne poursuivra pas son voyage (*CT.*, VI, 17a, 29b, 34b, 37a et 43h)<sup>36</sup>. L'auteur renchérit sur l'incapacité de l'homme à passer outre à ses passions intérieures en homologuant son état avec celui qui est pris dans les filets de l'au-delà. Voilà ce qui se cache derrière la métaphore du «jour du malheur», l'horreur à la fois d'un état qui est incessant et qui risque de causer l'anéantissement de l'homme. Ici, la valeur de l'homme repose sur l'image d'un être ignoré, souffrant et se croyant perdu sans l'intervention, sans le soutien de son *ba*.

impulsives et des appétits (Miosi, 1982, p. 78-84).

<sup>34</sup> Le corps est aussi le ventre, le siège des sentiments et des pensées (*HWB*, 629,4; *Wb* III, 356, 3-7).

<sup>35</sup> Ce thème est représenté fréquemment sur les parois des tombes comme dans celle de Tjj à Saqqarah qui date de la V<sup>e</sup> dynastie. Cf. aussi à la représentation plus tardive dans la tombe de Oukh-Hotep à Meir reproduite dans Schwaller de Lubicz, 1949, t. II, pl. LVI, t. III, p. 224-232.

<sup>36</sup> L'oiseau qui est pris dans le filet de Thot est toutefois protégé et divinisé (*Pyr.*, 1378c). Une formule tardive permet au défunt d'échapper au filet (*LdM.*, § 153A).

**H1**  
**(2) LA PLAINTÉ D'UN HOMME CHAOTIQUE**  
**[B] (col. 11-17)**

*«Dans le désespoir, l'anxiété est immanente à l'existence. Ce ne sont point alors des problèmes, mais des convulsions et des flammes intérieures qui torturent. (...) Je préfère mille fois une existence dramatique, tracassée par son destin et soumise au supplice des flammes les plus brûlantes, à celle de l'homme abstrait, tourmenté par des questions non moins abstraites et qui ne l'affectent qu'en surface» (Cioran, 1934, p. 45).*

- a - Mais voyez, mon *ba* s'écarte de moi,
- b - parce que je suis incapable de l'écouter!
  
- c - Ainsi, m'entraînant inmanquablement vers la mort avant qu'elle ne survienne,
- d - Parce qu'il m'abandonne présentement dans mes douleurs, consumé sans recours!
  
- e - [...] (15) lui.
- f - Puisse-t-il demeurer en moi au jour du malheur,
  
- g - Puisse-t-il m'être favorable de ce vilain côté, comme accomplissant la prière de l'enfant que je suis.
- h - Car c'est lui qui veut se manifester pour atteindre la limite de lui-même.

\*

- a - (11) *Mtn b3=j hr th.t=j*
- b - *n sdm~n=j (12) n=f*
  
- c - *Hr st3=j r mwt n jj.t n=f*
- d - (13) *hr h3c=j hr h.t r s3m.t=j*
  
- e - (14) [...] (15)=f
- f - *Tka=f jnt=j hrw ksn.t*
  
- g - (16) *h3c=f m pf gs mj jr nh nww=j*
- h - (17) *p3 js pw prr jn~n=f sw r=f*

**THÉMATIQUE**

La valeur de la vie.

**STRUCTURE**

Cette unité comme la suivante est formée d'une série de quatre couplets regroupés deux par deux [ab + cd, ef + gh]. Dans le premier groupe [ab + cd], on note une juxtaposition de deux structures. Il y a une composition chiasique [a[bc]d] qui concerne la relation JE et IL

puisque [a et d] se terminent par le pron. suff. de la 1<sup>ère</sup> pers. sing. (=f) et emploient la préposition *hr*, alors que [b et c] se terminent par le pron. suff. de la 3<sup>e</sup> pers. sing. masc. (=f) et utilisent la particule négative «n». Mais il y a aussi deux couplets parallèles [ab//cd]: en [ab], *th.t* (il s'écarte) et *n sdm~n=j* (je suis incapable d'écouter) traduisent tous deux la désobéissance du JE et du IL, alors qu'en [cd], *st3* (entraîné) et *s3m.t* (destiné) présentent la conséquence de l'«insoumission» et de l'«infidélité» (*h3<sup>c</sup>*) de l'homme (cf. aussi *Sinouhé*, B 148, 202; *Paysan*, B. 1, 281). À l'intérieur de cette construction parallèle, on notera aussi que l'état décrit en [b et d] exprime la cause (*parce que...*) des situations décrites respectivement en [a et c].

Quant à la seconde paire de couplets [ef et gh], notons que la col. 14 est complètement illisible et que l'on retrouve un autre chiasme. Les segments [e et h] se terminent par le pron. suff. de la 3<sup>e</sup> pers. sing. masc. (=f). Quant à [f et g], ils débutent par la même forme verbale, *tkr=f* (puisse-t-il demeurer ou être pris) et *h<sup>c</sup>=f* (puisse-t-il être en ma faveur), deux verbes alimentant encore l'idée du *ba* pris au filet. La mise en parallèle des expressions «en moi» (*jm=f*) et «de ou dans ce côté» (*m pf gs*) participe au souhait de l'homme à posséder son *ba* ou du moins à lui garantir une proximité spatiale et temporelle. La figure du «jeune enfant» (*nmw*) quant à elle se juxtapose à celle du *ba* qui veut «atteindre sa pleine expansion» (*jn~n=f sw r=f*).


#### COMMENTAIRE

Après avoir annoncé le mal qui le ronge, l'homme affirme que cette désobéissance, ou si l'on veut, cette **non écoute** de l'un comme de l'autre, le voue directement à la **mort**. Cependant, il est important de réaliser que l'homme ne fait pas référence à un événement particulier de sa vie mais à une situation ontologique de la vie en général: si le JE n'arrive pas à communiquer avec son IL durant cette vie, il est voué à l'anéantissement de son être. Voilà pourquoi dans la seconde partie du quatrain, l'homme exprime le souhait de voir son *ba* le soutenir tel un frère ou un confident (cf. P2 et B4) et spécialement lorsque le «jour du malheur» surviendra. Car il sait que c'est sur lui que la survie de son être reposera alors.

L'introduction du concept de la mort ne doit pas surprendre puisque réfléchir sur sa



propre mort invite à la piété<sup>37</sup>. La crainte de sa propre disparition peut devenir une **souffrance initiatique** d'autant plus qu'ici, l'homme avoue être en partie coupable de sa situation. Le désillusionné est conscient qu'un homme sans son *ba* est comparable au damné ou encore à l'impie qui, dévoré par le feu, est voué à la «seconde mort» (*mt m whm*), *i.e.* à la destruction totale. Seul, il est, tel l'être au «cœur chaud» de la littérature sapientiale, un être sans dieu<sup>38</sup>. Fait intéressant, les criminels portent des braseros de charbons ardents sur leur tête à la Basse Époque alors que ceux qui entravent gravement l'ordre des choses sont mis à mort par le feu (Leahy, 1984, p. 200-201). Le feu revient plusieurs fois dans notre texte, il symbolise aussi les tendances destructrices de l'humanité et le châtement souhaité à l'ennemi (*Ipouwer*, 7,1)<sup>39</sup>.

Le désillusionné cherche ici à convaincre son *ba* du tragique de sa situation. Il implore son appui dans l'immédiat afin de demeurer vivant après la mort. D'ailleurs, l'aspect péjoratif du démonstratif *pf* (col. 16) spécifie que l'aide du *ba* concerne ce «côté-ci», *i.e.* la moitié terrestre que l'homme se charge de dépeindre comme un monde imparfait et chaotique (*cf.* surtout P2). Mais le mot *gs* (côté) évoque aussi l'idée du pyramidion sur lequel l'oiseau-*benou* se dresse (G32 ; *Urk* IV, 362; Baines, 1970, p. 389-404; Friedman, 1981, p. 16sq.; Jacq, 1986, p. 330). Tel cet oiseau, le désillusionné espère voir son *ba* prendre l'initiative de diriger sa **barque** en sa faveur (*Lebensmüde* col. 26, 144, *cf.* aussi *CT.*, *Spell* 45 / I, 196f-h). Conscient que sa forme actuelle est aussi transitoire que la vie (col. 20-21), il s'inspire de la croyance qui veut que les petits êtres soient reconnus par les dieux comme leurs enfants (*TP.*, *Spells* 165-166) et pousse sa dépendance envers son *ba* plus loin en se dépeignant lui-même comme un «enfant» (*nww=j*)<sup>40</sup>.

Cette section se termine en [h] sur une image frappante qui vient nourrir la sympathie du lecteur pour l'homme. En effet, la situation de l'homme est plus que déconcertante, elle est même, pourrait-on dire, alarmante. Décrite dans les deux premiers couplets, elle se juxtapose à celle d'un *ba* qui cherche en plus à ne pas parler, à précipiter sa naissance pour réaliser sa pleine existence (*prj* dans *ALex.* 77.1435; 79.1005). Il est légitime de croire que

<sup>37</sup> «Words spoken by him whose names are secret, the Lord of All.... "I made their hearts no to forget the West, in order to make god's-offerings to the gods of the nomes"» (*CT.F.*, *Spell* 1130).

<sup>38</sup> Ces êtres sont éloignés de certains événements religieux du temple (*cf.* Sauneron, 1960, *passim*).

<sup>39</sup> *H.t* (feu, col. 13) et les verbes *s3m* (brûler, col. 13), *ssj* (enrager, col. 82), *s3dm* (provoquer, faire l'envie, col. 44, 46, 49) et *t3j* (brûlant, col. 88, 90). Toutefois, notons que le feu possède aussi des vertus purificatrices.

cette activité entreprise par le *ba* se manifeste par la souffrance de l'homme; il serait aléatoire de supposer que le texte réfère ici à un événement personnel ponctuel puisqu'aucun pronom possessif ne le laisse supposer. L'auteur rappelle que le *ba* est essentiellement une manifestation divine qui naît, comme le démiurge, d'elle-même et qui possède sa propre volonté. Il joue d'ailleurs sur le sens des mots pour rappeler que le verbe *jn~n=f* signifie à la fois «atteindre sa propre limite» mais aussi la faculté de «se déplacer lui-même», la mobilité étant une des caractéristiques du *ba* (Bergman, 1970a, p. 156). Sans communication, la vie dans l'au-delà ne sera pas possible<sup>41</sup>.

Terminons notre commentaire en signalant un extrait des *Textes des Sarcophages* qui a sûrement inspiré la réflexion de l'auteur pour cette section:

*«I have created my soul which is behind me, its flame will not be upon my corps, my soul will not be restrained by the guardians of the members of Osiris. I beget, my soul begets, my soul impregnates the people who are in the Island of Fire... » (CT., Spell 75 / I, 362a-367b).*

## H1

### (2) LA PLAINTÉ D'UN HOMME CHAOTIQUE

[C] (col. 17-22)

*«(14) Puissé-je posséder un cœur sachant endurer,  
sur lequel je me reposerai,  
que (je) chargerai des paroles de la misère,  
et sur qui je détournerai ma peine»  
(Khakheperrèsoneb, 13-14, trad. Chappaz, 1979, p. 6).*

- a - Mon *ba*, il est stupide de minimiser ainsi la souffrance de la vie terrestre,
- b - alors que tu me tourmentes à propos de la mort avant que je n'y parvienne.
  
- c - Puisses-tu me rendre (20) l'Occident agréable!
- d - Est-ce vraiment un malheur?
  
- e - La vie terrestre est une période de transition
- f - alors que même les arbres tombent.

<sup>40</sup> Le mot est analogue à (*ms.w*), les enfants, des col. 74 et 78.

<sup>41</sup> Si, ni le désillusionné ni le *ba* ne communiquent, comment le défunt Osiris-N pourra-t-il faire advenir le *ba* en disant: «Go, my *ba*, that yonder man may see you; it may sit before him in my shape and my true glorified nature-form» (CT., Spell 99 / II, 94d-95d similaire aux *Spells* 100, 101...)?

- g - Puisses-tu piétiner ce tumulte intérieur  
 h - et mettre de côté ma misère!

\*

- a - *B3=(18)j wħ3 r<=s> sdħ 3hw ħr ʿnh*  
 b - *Jhm(19)[A24] wj r m<w>t n jj.t=j n=f*

- c - *Sndm (20) n=j Jmn.t*  
 d - *Jn-jw ksn.t pw*

- e - *Phr.t (21) pw ʿnh*  
 f - *Jw ht.w ħr=sn*

- g - *Hn{t}d r=k (22) ħr jsf.t*  
 h - *W3ħ m3jr=j*

#### THÉMATIQUE

La valeur de la mort.

#### STRUCTURE

Cette unité est formée d'une inclusion de quatre couplets regroupés en chiasme deux par deux [ab + ef, cd + gh]. Dans le chiasme du premier groupe [ab + ef], le premier membre de chacun des couplets [a et e] se termine par le mot ʿnh (vie); l'un parlant de la souffrance de la vie terrestre et l'autre du caractère transitoire de celle-ci. Le second membre de ces couplets [b et f] met la mort prématurée en parallèle avec le fait que les «arbres tombent». Notons d'ailleurs que le verbe ħr signifie «tomber» mais aussi, dans un sens militaire «capituler» (*Les.* 83, 10). Le second groupe possède deux couplets qui se juxtaposent [cg + dh]. En [c], l'expression «rendre l'Occident agréable» (*sndm... Jmn.t*) est parallèle à [g], avec «puisses-tu piétiner ... isfet» (*ħnd ... jsf.t*). Alors qu'en [d et h] le «malheur» (*ksn.t*) que peut représenter l'Occident est comparé à la «misère» (*m3jr*) dont l'homme veut «se départir» (*w3ħ*).

#### COMMENTAIRE

Toute cette section sert à démontrer que par son action sur l'homme, le *ba* soulève un doute existentiel sur son bien-être après la mort. Comment ce *ba* qui lui rappelle la mort, ne serait-ce que par sa seule présence, pourrait-il lui rendre l'au-delà agréable, alors que la vie

n'est que misère et que même les arbres tombent? En fait, tenant son *ba* responsable de sa tourmente intérieure (*jhm*), l'homme ne voit pas comment, dans ces conditions, il pourrait réfléchir adéquatement sur la vie et la mort (*cf.* parallèle avec *Sinouhé*, 255). L'ambiguïté existentielle qui l'anime l'amène à constater qu'être **souffrant** résume «la vie terrestre» (*3hw hr 'nh*), alors en sera-t-il de même dans la mort?<sup>42</sup> Cette réflexion découle du fait que le mot *phr.t* désigne non seulement une «période de transition» mais aussi du point de vue théologique, ce qui couvre l'ensemble du circuit cosmique (*Pyr.*, *Spell* §406c, *CT.*, *Spell* 818; 960; 1016). L'auteur pousse la réflexion plus loin à l'aide d'une homophonie avec *phr.t.*,  $\overline{\text{ⲡ}} \text{ⲉ} \text{ⲓ} \text{ⲓ}$ , en associant la vie à un «remède», à une «formule magique» ou encore au «processus de purification qu'est la momification» (*ALex* 77.1480; Ritner, 1993, p. 54-67, *cf.* étymologie p. 57 + n. 266). La mort serait donc une continuité de la vie terrestre qui poursuivrait le processus de purification de l'être. Voilà la raison qui pousse l'homme à poursuivre son exhortation en exigeant que son *ba* le rassure et lui garantisse une vie agréable où l'on se repose dans l'Occident mais aussi en l'éloignant du chaos de sa misère présente (*Pyr.*, 306a, *CT.*, IV, 26b T1L et Sq6c; Jacq, 1993, §31).

## H1

### (2) LA PLAINTÉ D'UN HOMME CHAOTIQUE

#### [D] (col. 22-30)

*«Thot, qui as proclamé juste Osiris contre ses ennemis, proclame juste N. contre ses ennemis dans le tribunal qui est à Héliopolis, en cette nuit de combattre et renverser ce vil rebelle (...). C'est Thot qui me proclamera (juste) contre mes ennemis dans le tribunal de Râ, d'Osiris et de tout dieu... » (CT.<sup>B</sup>, Spell 338 M<sub>3</sub>C).*

- a - Que Thot, qui apaise les forces divines, effectue mon jugement!
- b - Que Khonsou, (25) le scribe dans la *maât*, me défende!
- c - Que Râ, qui gouverne la Barque céleste, comprenne mon cri,
- d - Et enfin qu'Isdes, dans la Salle Sacrée, me défende!
- e - Tout cela parce que ma souffrance est difficilement supportable [...] puisqu'elle ne m'apporte rien de plaisant
- f - Que soient donc repoussées (30) ces forces divines mystérieuses de mon corps!

<sup>42</sup> Selon Goedicke, il faut probablement opposer l'image de cette vie à celle de l'«arbre de vie» (*ht n 'nh*) retrouvée dans les *Textes des Pyramides* (1970, p. 101; *Pyr.*, 1216d).

\*

- a - (23) *Wd<sup>r</sup> wj Dhwtj htp* (24) *ntr.w*  
 b - *Hsf Hnsw hr=j* (25) *sš m mš.t*
- c - *Sdm R<sup>c</sup> mdw=(26)j sg wj3*  
 d - *Hsf[A25] (27) Jsds[W23, G7] hr=j m .t ds[r.t]*
- e - (28) [*Hr*]-nt<y>.t *s3r=j wdn [m] [...]* (29) *f3~n=f n=j ndm*  
 f - *Hsf (30) ntr.w š3.w h.t=j*

### THÉMATIQUE

La valeur de la sagesse-connaissance.

### STRUCTURE

Cette section est formée de trois couplets dont chacun des premiers membres se compose d'un verbe (*wd<sup>r</sup>*, «effectuer un jugement» ou *sdm*, «entendre») et d'une divinité, Thot ou Râ. Le deuxième membre débute par *hsf* (défendre, intervenir, réprimer, repousser, punir, éviter, empêcher + prép. *hr*) suivi du nom d'une divinité Khonsou ou Isdes. Seul le dernier couplet diffère: *hr-nty.t* (tout cela parce que) introduit une causalité à la présente exhortation et propose de remplacer la divinité par une «lourde souffrance» (*s3r=j wdn*) et le verbe «qui ne supporte rien de bon» (*f3~n=f ndm*). Le deuxième membre, quant à lui, utilise *hsf* sans préposition et la divinité est remplacée par les «puissances divines mystérieuses» (*ntr.w š3.w*) agissant dans le corps de l'homme. Ces forces sont d'ailleurs mises en parallèle avec cette souffrance qui n'apporte rien. Notons que le mot *ntr.w* (forces divines) encadre la section: en [a] il désigne les forces apaisées alors qu'en [f] celles-ci agissent mystérieusement.

### COMMENTAIRE

Dans cette section, l'homme énonce une valeur fondamentale de la sagesse égyptienne: la prétention à l'efficacité du pouvoir de la connaissance sur le monde divin. Il est fort possible que les forces divines qui lui rendent la vie misérable réfèrent en réalité aux réactions intérieures que lui causent le *ba*. Après avoir sans succès cherché à faire réagir ce dernier, l'homme recourt désormais aux dieux rattachés au contexte funéraire comme Thot, Khonsou, Râ et Isdes. D'ailleurs, le recours à l'invocation des puissances supérieures s'inscrit dans un besoin de solution de problème rapide et magique (Mathieu, 1996, §138). En évoquant

le «scribe dans la maât», l'homme fait appel à une autorité supérieure qui transcende l'état, la société et la création elle-même (*Paysan éloquent*, B1, 338-340; *Ptahhotep*, 97). Mais devant ces instances divines et la peur de représailles éventuelles, l'homme éprouve une certaine pudeur à condamner directement son *ba*.

On ne s'étonnera donc pas de constater que l'homme implore Thot pour «juger» ( $w\dot{d}^k$ ), ou plus exactement, pour prendre connaissance du déséquilibre qui l'assaille afin de rectifier sa situation après avoir longuement délibéré sur tous les aspects impliqués. Cette puissance divine porte d'ailleurs l'épithète de «celui qui est la paix des dieux» qui juge et qui réconcilie les deux frères ou combattants (*Pyr.*, *Spell*, 229; 273; 289c; 306; 1750; 1963; *CT.*, *Spell* 9 = I, 27; Boylan, 1922, p. 38-48)<sup>43</sup>. En fait, le schéma relationnel du couple-modèle du *Lebensmüde* s'homologue à un motif très populaire de la mythologie et de la littérature, la dispute d'un couple ou de deux frères (notamment celle d'Horus et Seth) dans laquelle il est très fréquent d'en appeler à une instance divine supérieure<sup>44</sup>. Khonsou est une puissance divine lunaire d'origine thébaine, qui tient le rôle d'un messager, envoyé contre les opposants, agissant comme un frère ou un guérisseur et prenant la part du défunt (*CT.*, *Spell* 187, 194, II, *Spell*, 571 = VI, 179-180). On le dit «occupé à écrire la Maât», i.e. à écrire ce qui est vrai (*CT.*, II, *Spell*, 649 IV *Spell*, 67 o, p, s; VI, 272). Il n'est donc pas surprenant de lire que Khonsou représente le pouvoir de défense du défunt (*CT.*, III, *Spell*, 945 = VII, 161; *Urk.*, VIII, 62, 69-70)<sup>45</sup>. Quant à Râ, il est le juge suprême du défunt car tout émane de lui et rien n'échappe à l'omniscience du soleil. Finalement, Isdes est une divinité qui accompagne souvent Osiris, Anubis ou Thot, et avec ce dernier, il sera plus tard qualifié de «Seigneurs de Vérités» (*Amy IX*, 89-90). Cette puissance divine permet au défunt de prendre la parole ou du moins, de la prendre pour lui dans la salle sacrée du jugement (*Pyr.*, §247; *CT.*, I, 27 = 79-80 *CT.*<sup>B</sup>, *Spell*, 349 B<sub>3</sub>C). Dans les *Textes des Sarcophages* on dit:

«Isdes, prends la parole pour l'Osiris N. que voici (en disant): "C'est ta rectitude qui fait ton pouvoir, c'est ton intelligence (?) qui fait ta respectabilité; puisse l'Osiris N. que voici vivre de la nourriture de la fauconne divine!" (...)" (*CT.*<sup>B</sup>, *Spell*, 27 S<sup>10</sup>C).

<sup>43</sup> Cette idée persiste au Nouvel Empire où Thot est celui qui règle les différends (*LdM.*<sup>B</sup>, 123: «(...) Je suis Thot, celui qui sépara les deux Compagnons: j'ai fait cesser leur combat et j'ai mis fin à leurs plaintes (...)).

<sup>44</sup> Rappelons que la forme elle-même du *Lebensmüde* met les deux protagonistes principaux dans une dialogique qui juxtapose l'être et le non-être, et que le discours de ces derniers réfèrent plusieurs fois à la notion de frère ou d'héritier (col. 40, 52-53, 103, 114, 117, 120, 149).

<sup>45</sup> Pour un bonne synthèse sur Khonsou, on consultera Dégardin, 1998, p. 309-312.

En fait, toutes ces «forces divines» sont considérées comme des instances auxquelles le défunt peut avoir recours pour s'assurer un jugement équitable, car dit-il, sa souffrance est non seulement insupportable mais elle ne lui apporte rien. Quant à la col. 30 [f], «réprimer ces forces divines mystérieuses<sup>46</sup> de mon corps» signifie combattre les passions et les appétits cachés.

La première réplique de l'homme se clôt sur un segment complémentaire au premier, faisant de l'ensemble un émouvant appel à l'aide contre une souffrance insupportable. Conscient de ne pas écouter son *ba* sur qui repose sa survie, l'homme désespéré cherche à entrer en contact avec lui afin que ce dernier puisse lui garantir un au-delà plus agréable. Il rend cette puissance en partie responsable de cette étrange souffrance qui l'assaille et qui lui cause un déséquilibre intérieur le faisant même douter de la valeur de la vie. Désespéré et sans aucune réponse, il se tourne donc vers les forces divines supérieures. Cette première réplique illustre en fait, la crise existentielle de l'*homo religiosus* en face de la souffrance issue d'un monde chaotique.

### 2.2.3 *Les questions d'un ba peu bavard*

#### B2

#### (3) LE QUESTIONNEMENT

#### [ABCD] (col. 30-33)

*«L'important n'est pas tant d'être franc que de permettre à l'autre de l'être»* (Gide, 1925, p. 1006).

*Ce que m'a dit mon ba:*

- a - Mais n'es-tu pas l'homme?
- b - Donc, tu es la créature vivante?
- c - Quel est donc ton but?
- d - Serais-tu tourmenté à propos de la vie comme un maître des richesses?

\*

<sup>46</sup> Selon Bleeker, le terme *št* rend compte d'un lien dramatique entre le mystère et la dramatisation du discours (1965, p. 54-55).

*Ddt~n n=j (31) b̄=j*

- a - *N ntk js s ∅*
- b - *Jw=k tr[A2] (32) ʿnht <dét.>*
- c - *P<w> tr km=k*
- d - *<Pw> mhy=k hr [ʿn]h (33) mj nb-ʿhʿ.w*

### THÉMATIQUE

Chaque question du *ba* réfère à l'une des quatre thématiques proposées: l'homme [a], la vie [b], la mort [c] et la sagesse-connaissance [d].

### STRUCTURE

Un premier segment introduit par le narrateur présente le discours du *ba* après l'exhortation de l'homme. La formule utilisée ici [I= H1+B2] correspond à celle qui introduit le dernier discours du *ba* [B4] dans la troisième partie de la macrostructure [III=H3+B4]. Suivent quatre segments interrogatifs, indépendants par leur thématique et qui se regroupent uniquement parce qu'ils sont émis par le même personnage. En dehors de cela, notons qu'en [b], le mot *ʿnht* ( $\overset{\circ}{\text{T}} \ominus \Delta$ ) sans déterminatif entraîne un jeu homophonique et homographique car il désigne à la fois l'«être vivant, le feu et la concubine»<sup>47</sup>. Quant au terme *km*, il soulève aussi une interrogation. Le *ba* demande-t-il à l'homme quelle est sa propre finitude pour le mettre devant ce qui est le propre de l'homme, ou encore, cherche-t-il le but véritable de son exhortation? Impossible de trancher puisque les deux questions sont également valables. Le même type d'ambiguïté se poursuit dans la prochaine question puisque *nb-ʿhʿ.w* est un mot composé inusité offrant une homophonie qui joue simultanément sur le sens de «maître de richesses» et de «foule d'hommes».

### COMMENTAIRE

Pour toute réponse, l'homme doit se contenter de quatre questions. Nous pouvons cependant regretter de ne pas connaître le ton sur lequel ces questions devaient être formulées, simple curiosité, remontrance ou encore sarcasme, ce qui aurait certes permis

<sup>47</sup> L'absence de déterminatif favorise l'ambiguïté des sens et est une pratique fréquente dans le recueil des textes de la pyramide d'Ounas (Ghilhou, 1997, p. 222).



d'orienter le sens de la traduction, spécialement celle des segments [b, c, d]. La première question vise à déterminer la nature humaine de l'allocutaire ou du moins à signaler indirectement la différence de leur nature respective. Dans un contexte sapiential, elle sous-entend certainement ce en quoi consiste le fait d'être un homme accompli (Letellier, 1991, p. 102). La seconde question s'enquiert de l'état de l'homme dans le présent alors que la troisième réfère sûrement à sa finitude puisqu'elle correspond normalement à la thématique de la mort.

Quant à l'ambiguïté de l'expression «maître de richesses» ou «de foule d'hommes», rappelons que dans la littérature sapientiale, la richesse n'est pas automatiquement le signe d'une récompense divine ou d'un privilège; elle est souvent l'avantage des êtres vilains car elle rend avide et méchant et génère des activités motivées par les appétits du ventre (*Kagemni* 1,7; *Ptahhotep*, 5,5; 7,5-8; 13,8; Miosi, 1982, p. 82-83). L'homme riche ne désigne pas nécessairement le riche issu d'une classe dominante mais un «(...) *personnage proverbial bien déterminé, ayant un propos particulier trahissant un comportement caricatural*» (Letellier, 1991, p. 103). Pour Ptahhotep, c'est l'avarice causée par la richesse qui aliène les éléments qui doivent s'unir, comme le père et la mère, le frère et la sœur ainsi que l'épouse et l'époux (col. 10, 1-3 = 19; cf. trad. dans *AEL I*, p. 68). En fait, l'expression du *ba* met ici en évidence l'attitude fondamentale de l'homme en face de la vie puisque malgré sa prétention à vouloir différer de la foule sur le sujet de la vie, son comportement se révèle être celui du riche. Le *ba* soulève donc la question des valeurs que l'homme attache à la vie, soit en tant qu'homme riche ou en tant qu'homme de la foule. Enfin, sans véritablement répondre à l'homme, le *ba* cherche indirectement à orienter la discussion autrement, à semer le doute sur ses valeurs.

#### 2.2.4 *L'homme de désir marchande avec son ba*

### DEUXIÈME PARTIE - LA MÉSINTELLIGENCE

La présente section [H2] se compose de quatre sous-sections formées de trois couplets chacune.

#### H2

#### L'HOMME AVIDE ET MANIPULANT

[4] (col. 33-39)

*Je dis:*

- a - Je ne veux pas partir tant que ce dont il est question est sur le sol
- b - En vérité, si tu trépignes ainsi (35) sans être intégré,
- c - tout contrevenant pourra alors dire: «je m'en vais prendre possession de toi!»
- d - De sorte que tu deviendras mort et seul ton nom survivra.
- e - Ces choses-là concernent le lieu de repos pour la fatigue du cœur,
- f - C'est le lieu d'atterrissage qu'est l'Occident et la navigation ne [...] au-delà

\*

*Dd=j*

- a - *N šm=j (34) jw nfβ r tʒ*
- b - *Nħmn tw hr tf.yt nn (35) nw.t=k*
- c - *Hnrj nb hr dd (36) jw=j r jt.t=k*
- d - *Jw gr.t=k m<w>t t(y) rn=k (37) ʿnh*
- e - *S.t Ø nfβ n.t hn.t [n] fd<.▷ (38) n.t jb*
- f - *dmj pw Jmn.t hn.t n s (39) [...] hr*

#### THÉMATIQUE

La valeur de l'homme.

#### STRUCTURE

La première unité de sens reproduite ci-dessus se délimite à l'aide d'une courte mise au point faite par le narrateur qui s'identifie directement au désillusionné. Les deux premiers couplets forment un chiasme [ad et bc] qui dévoile l'homme sous l'aspect d'un marchandeur peu scrupuleux. Tout d'abord l'euphémisme «je ne vais pas mourir» (*šm=j*) en [a] est parallèle à «tu deviendras mort» (*gr.t=k mwt t(y)*) en [d]. En fait, il y a littéralement «non mort moi» et «mort de toi» si la «chose sur le sol persiste» (*jw nfβ r tʒ*), en conséquence «<seul> le nom survivra» (*rn=k ʿnh*). Le couple [bc] est construit sur une proposition qui se répète composée du sujet, de la préposition *hr* et du pronom suffixe «k». Quant au couplet [ef] il se compose d'une suite répétitive de mots contenant le son *nt* qui rattache les images du lieu de repos, de l'Occident et de la navigation. Le sens réel du mot *fd.t* est quelque peu difficile à rendre car sa graphie en fait un mot nouveau qui partage son ou ses sens avec les

mots *fd*,  $\overline{\text{f}}\overline{\text{d}}$ , la «sueur»; *fd*,  $\overline{\text{f}}\overline{\text{d}}$ , «suer» et *fdj*,  $\overline{\text{f}}\overline{\text{d}}\overline{\text{j}}$ , «arracher, extirper, retirer, ôter».

#### COMMENTAIRE

Ici, tout comme le suggère Jacobsohn, nous considérons que le simple «je dis» ( $\overline{\text{d}}\overline{\text{d}}=\overline{\text{j}}$ ) signale d'une manière directe le passage de la parole à l'homme en accélérant le débit du discours; l'homme marque ainsi son irritation en face de son *ba* qui visiblement ne tient pas à répondre à son exhortation (1952a, p. 22). Cette formule diffère des autres employées par le narrateur (col. 3-4, 30-31, 55-56, 85-86, 147-148) et jette un soupçon sur la personnalité du locuteur, ce qui laisse croire à certains que les col. 34-39 forment la suite du discours du *ba* (Goedicke, 1970, p. 109-112; Letellier, 1991, p. 103; Tobin, 1991, p. 347 n. 33). Mais en réalité, l'ambiguïté tient du fait que ces colonnes pourraient être dites aussi bien par l'un ou l'autre, quoique l'expression «mon *ba*» ( $\overline{\text{b}}\overline{\text{j}}=\overline{\text{j}}$ ) qu'on retrouve à la colonne 39 garantit qu'à partir de ce point du moins, l'homme est assurément le locuteur. De plus, rappelons que tous les changements d'interlocuteur sont introduits dans le *Lebensmüde* par un narrateur qui seul utilise le discours direct. Enfin, notons que l'espace alloué au milieu de la col. 39 n'est certes pas suffisant pour reconstruire l'indication d'un changement de voix et que le verbe *dd* (dire) possède une certaine importance dans le *Lebensmüde* puisqu'il y revient le plus souvent, soit trente fois.

Dans cette sous-section, l'homme marchande et menace de mort son *ba* s'il fuit avant de lui avoir parlé. Pour décrire sa douleur autrement, l'homme signale qu'il est d'ailleurs tout à fait anormal qu'un *ba* «gigote» (*hr tf.yt*) ainsi sans même avoir été intégré. D'ailleurs, la réunification des éléments composant l'être réalisé par les rites funéraires traditionnels n'est prévue qu'à la mort; sans elle, le *ba* non unifié risque de périr comme l'homme car il deviendra la proie d'un «contrevenant» (*hnrj*) faute de ne pas avoir de lieu où se poser (*Lebensmüde*, col. 153). C'est pour se prémunir d'un tel drame que l'on recopie sur son sarcophage le *Spell* 384 (*CT.*) qui dit: «ne pas voler le *ba* appartenant à l'homme» (*CT.*, V, 49a)<sup>48</sup>. Par peur ou inspiré par un moment de lucidité, l'homme réalise soudain que s'il n'est pas unifié à son *ba*, tous deux mourront et seul le nom de l'être qui, dans ce contexte fait référence à la mémoire sociale, survivra; serait-ce là sa seule consolation? (col. 36-37) Le dernier couplet de cette sous-section est quelque peu difficile à rendre. L'homme rappelle que toutes ces questions – entraînées par

<sup>48</sup> Cf. aussi plus tardivement aux *Spells* 17 et 61 du *LdM<sup>F</sup>*.

la présence du *ba* – au sujet du lieu du repos qu'est l'Occident, sont propres à la fatigue du cœur. Malheureusement, la seconde partie du deuxième membre est trop abîmée pour être commentée. **L'homme affirme qu'au fond, l'être humain est tout aussi important que le *ba* dans la survivance de l'être après la mort.**

## H2

### L'HOMME AVIDE ET MANIPULATEUR

[B] (col. 39-43)

- a - En fait, si mon *ba*, le frère m'entendait, (40)
- b - le protecteur, «Celui-qui-est-parfaitement-unifié» serait avec moi.
- c - Il serait prospère
- d - et j'aurais permis qu'il atteigne l'Occident,
- e - comme «Celui-qui-est-dans-sa-pyramide»,
- f - parce qu'un survivant aura pris part à ses funérailles.

\*



- a - [Jr sdm~]n=j b3=j [sn] (40)
- b - [s]t3 t<w>tw-jb=f hn<sup>c</sup>=j
- c - jw=f (41) r m<sup>c</sup>r
- d - rdj=j ph=f Jmn.t
- e - mj (42) nty-m-mr=f
- f - <sup>c</sup>h<w>~n hry-t3 hr (43) krs=f

### THÉMATIQUE

La valeur de la vie.

### STRUCTURE

Cette sous-section est répartie en trois couplets dont la structure repose sur un jeu phonétique portant sur les pronoms =j (JE) et =f (IL). Remarquons que le couplet [ab] emploie le =j (JE) et que le déterminatif A1 (<sup>s</sup>É) qui termine le segment [a] remplace le pron. suff. «j» auquel nous nous serions normalement attendu comme aux col. 52 et 149. De plus, l'image du «frère» (sn) jointe à celle du *ba* est mise en parallèle avec la figure du protecteur et celle de «celui-qui-

est-parfaitement-unifié» ( $t < w > tw-jb=f$ ). Il est d'ailleurs fort intéressant de constater que le mot  $st3$  (protecteur, ) possède une ressemblance homophonique avec  $st3$  (la flamme, le feu, ) qui sont des attributs usuels du  $ba$ . Ces éléments de structuration révèlent que l'auteur juxtapose la réalité de la **non écoute** de l'homme au fait de la **non présence** et de la **non possession-unification** du  $ba$ . Rien n'est possible puisque rien n'a été accompli.

Au centre, tel un chassé-croisé, le couplet [cd] se compose d'un premier membre qui renvoie en début de segment à l'utilisation du pron. suff. =f (IL) en [ef] alors que le second rappelle l'usage du pron. suff. =j (JE) du premier couplet [ab]. Pour renchérir sur la valeur de l'homme dans ses rapports avec le  $ba$ , les mentions de l'«être prospère» ( $m^r$ ) et de l'«être ayant atteint l'Occident» ( $ph=f Jmn.t$ ), encadrent le fait que ce soit l'homme qui permette ( $rdj=f$ ) ces états.

Le dernier couplet [ef], quant à lui, fait usage du pron. suff. =f (IL) pour terminer la sous-section. Ici, l'image de «celui-qui-est-dans-sa-pyramide» [e] *i.e.* du roi défunt ayant dûment reçu les rites d'unification est juxtaposée à celle du «frère  $ba$ » [a], alors que l'image du survivant est associée à celle du «protecteur unifié en l'homme».

#### COMMENTAIRE

L'homme poursuit ce qu'il a dit aux col. 11-12 en ajoutant que si le  $ba$  entendait l'homme, il devrait normalement être aussi un frère, un protecteur ainsi que «celui-qui-est-parfaitement-unifié»; dès lors il serait justifié et sans faute pour triompher devant le tribunal osirien. L'auteur est conscient qu'en utilisant la figure du frère, il sait que son auditoire est familier avec elle; le «frère» ( $sm$ ) est comme l'époux, l'égal ou encore le bien aimé que l'on désire<sup>49</sup>. Cette association d'images fait en sorte que le  $ba$  dont on désire la protection est en même temps celui qui brûle de l'intérieur telle une flamme (col. 13) et cet état réfère sans doute au problème de l'union entre l'homme et son  $ba$ .

D'ailleurs, ces qualificatifs du  $ba$  révèlent malgré tout une proximité entre lui et l'homme qui se traduit par une sorte de complémentarité, ou encore qui appelle une réconciliation de deux états d'être à première vue inconciliables. L'idée se développe tout au long du texte pour tendre vers l'état de la *coincidentia oppositorum* (cf. col. 148-149, 153)<sup>50</sup>. D'ailleurs, la

<sup>49</sup> Cf. un exemple dans le *Document en lin du Caire* n° 25975, datant de la VI<sup>e</sup> dyn. publié dans Gardiner-Sethe, 1928, p. 1, 13-14 et pl. IA; Griffiths, 1980, p. 194; Wente, 1990, p. 10-12.

<sup>50</sup> La portée religieuse de cette **opposition des contraires** fera l'objet de la troisième partie de la présente

désignation de «celui-qui-est-parfaitement-unifié»<sup>51</sup> réfère directement dans la mythologie égyptienne à la réconciliation des deux frères, fils de Nout, Horus et Seth (*Pyr.*, 26; 488-489; 823a-b). Les textes qui en parlent, traitent de la restauration de leurs «corps» à l'aide des symboles de l'œil d'Horus et des testicules de Seth (*Pap. du Caire* 58007; *Chester Beatty IX* recto 1,4). La tradition véhicule un autre motif tout aussi important où cette réconciliation s'homologue à l'unification des «deux parts» (*psš.t*) offertes en héritage par Geb à travers le rite du *sma taoui* (rite de l'union des deux terres). On comprend que l'état d'unifié garantisse à l'homme la prospérité et son passage vers le royaume des défunts au même titre que «Celui-qui-est-dans-sa-pyramide», *i.e.* le roi défunt.

Cette dialectique entre complémentaires se transpose dans le *Lebensmüde* pour décrire un parallélisme entre le monde extérieur et le monde intérieur de l'être humain. Voilà pourquoi dans cette sous-section, la structure met en évidence l'apport de l'homme dans le processus de la survie de son être tout en reconnaissant néanmoins qu'après sa mort, son essence vitale sera son *ba*. La vie est, comme l'affirme l'auteur du *Lebensmüde*, un étant qui dépend de la réconciliation entre l'homme et le *ba*.

## H2

### L'HOMME AVIDE ET MANIPULATEUR

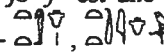
#### [C] (col. 43-49)

- a - Je construirai un endroit frais pour ton corps momifié,
- b - ainsi, tu feras l'envie d'un autre *ba* (45) qui est inerte.
- c - Je construirai un endroit frais, ainsi il sera parfaitement froid,
- d - et tu feras l'envie d'un autre *ba* qui est brûlant.
- e - Je boirai l'eau potable de la source et je ferai un amoncellement de provisions,
- f - Ainsi, tu feras l'envie d'un autre *ba* qui est affamé.

\*

- a - *Jw=j r jr.t njʒi hr[Z1] (44) hʒ.t=k*
- b - *sd<d>m=k ky bʒ (45) jmj ntw*

recherche.

<sup>51</sup> Le verbe *tw* est utilisé dans les textes ptolémaïques pour parler des chairs réunifiées d'Osiris (*Wb* V, 259; Jacobsohn, 1952a, p. 24-25, n. 6). *T<w>tw-jb=f* est une épithète désignant les deux frères Horus et Seth réconciliés (*HWB*, p. 922; *Wb* V, 258, 23-25 - ).

- c- *Jw=j r jr.t nj3j jh (46) tm=f hsw*  
 d- *sddm=k ky b3 (47) nt<y> t3w*  
 e- *Swr=j mw hr b3(48)b3.t tsj=j šw[.yt Z2]*  
 f- *(49) sddm=k ky b3 nty hkrw*

### THÉMATIQUE

La valeur de la mort.

### STRUCTURE

La sous-section [C] se compose de trois couplets [ab], [cd] et [ef] dont le second membre commence par *sddm=k ky b3* (tu feras l'envie d'un autre *ba*). Les deux premiers couplets débutent par *jw=j r jr.t nj3j* (je construirai un endroit frais) alors que le couplet [cd] se termine sur la consonne «w» attirant ainsi notre attention sur deux termes opposés, *hsw* (tempéré) et *t3w* (brûlant). Ensuite, bien que [e] diffère de [a] et de [c], il reprend la même forme grammaticale. Les trois couplets se terminent par un qualificatif qui dresse une liste de caractères pour cet autre *ba* qui ne serait pas inerte, mais brûlant et affamé.

### COMMENTAIRE

L'ensemble des images funéraires auxquelles la réplique réfère doit être reconsidéré dans la dynamique du couple-modèle propre à la didactique de la tradition sapientiale. On y retrouve ainsi des références aux figures de l'être au cœur chaud et de celui au cœur froid qui participent à la caractérisation des deux protagonistes. Si dans la sous-section [B] la dynamique relationnelle concerne le JE et le IL, ici, elle se rapporte à un JE prêt à s'impliquer pour offrir au TU d'alléchants bienfaits dans l'espoir d'obtenir une réaction. Rappelons-nous cependant que durant le Moyen Empire, la momification est une pratique peu fréquente qui est réservée à la couche la mieux nantie de la société égyptienne. Plus souvent qu'autrement, le corps est seulement enveloppé de lin et déposé en position étendue (Richards, 1992, p. 81-82).

Après avoir admis que l'union avec son *ba* est nécessaire à sa propre survie, l'homme cherche à le manipuler pour l'appriivoiser. Il croit que si ses cris ne le font pas bouger, peut-être pourra-t-il attirer son attention en lui promettant ce dont tout autre *ba* rêve: un endroit

frais<sup>52</sup>, s'abreuver à une source d'eau potable et se délecter de nombreuses provisions (par ex. *CT.*, II, 56). Il ajoute, espérant exciter davantage son allocataire, que cela fera l'envie d'un autre *ba* plus énergique.

Selon la coutume égyptienne, après les rites d'usage et sous la surveillance du fils héritier, on dépose le corps momifié dans un endroit frais afin de le préserver contre la putréfaction (*CT.*, III, 20a; VI, 268t-269a; Jacq, 1993, §34). Mais la momie tout autant que le sarcophage et la tombe sont aussi considérés comme des abris pour le défunt. De plus, pour éviter que l'être ne soit assoiffé dans l'au-delà, l'homme signale qu'il va boire de l'eau à la source *b3b3.t*<sup>53</sup>. Cet eau potable est une eau fraîche et désaltérante qui, selon les textes religieux, désigne aussi en égyptien comme en français, les sécrétions liquides du corps. Liquide vital que l'on restaure après la momification grâce aux libations et aux offrandes; ce qui explique que l'eau soit l'exsudation du corps d'Osiris (*Pyr.*, 788a-b; 1291a; 1360a-b et 2007a-b). L'eau est non seulement un élément vital dans la vie de l'Égyptien mais comme Belluccio le rappelle, l'eau est aussi «(...) l'élément primaire de la création, la substance mystique dont se compose le soleil, ou pour mieux dire, son corps même» (1998, p. 131).

Toutes ces promesses n'ont cependant rien d'étonnant. Nous savons que l'établissement du matériel et les préarrangements funéraires sont de puissants moteurs économiques pour l'accumulation et la circulation des richesses surtout si l'on prend pour acquis que des funérailles adéquates sont nécessaires à la survie. Cet engagement de l'homme n'est pas sans rappeler cette phrase de Ptahhotep sûrement connue de l'auteur du *Lebensmüde*:

*«Une coupe d'eau étanche la soif.  
La bouche emplie d'herbes rend un cœur ferme» (Ptahhotep, 1.6).*

La multivalence de cette maxime facilite le transfert du sens sapientiel originel en une perspective funéraire pour permettre à l'homme de démontrer qu'il remplira l'ensemble des

<sup>52</sup> Mathieu suggère que cet endroit fait référence au *ka* (2002, p. 34, n. 22).

<sup>53</sup> En regardant les multiples incantations regroupées par Barguet au sujet de la disponibilité de l'eau pour le défunt dans l'au-delà, on remarque le *Spell* 361: «*AVOIR L'USAGE DE L'EAU. N est cette pagaie de Râ, au moyen de laquelle il satisfait la Belle, et qui n'est pas mouillée par l'eau ni brûlée par le feu; (il est) Bebon qui dispose de l'eau*» (cf. aussi *CT.*, II, 46g; V, 11j; Jacq, 1993, p. 111, n. 29). Ce Bebon, qui est aussi dit, Baby ou Baba, est une divinité phallique dont le nom est issu du même monde sémantique de la fertilité que le mot *b3b3.t* (*CT.*, *Spells*, 360, 361, 822...; *HWB*, 1203). Cf. aussi un homonyme *b3b3.t* dans *ALex* 77.1171 qui désigne des testicules. Au sens premier, la racine *b3b3.t* se réfère à un contenant pour un liquide fertilisant. Cf. aussi *CT.*<sup>B</sup>, *Spell* 333 où le défunt dit: «(...) *Mon âme-ba n'est pas gardée prisonnière sur mon corps, je n'ai pas été empêché de boire au fleuve (...)*».



«rites de transfiguration» (*s3hw*) nécessaires à la réunification de l'être du survivant (Lloyd, 1989, p. 124-131)<sup>54</sup>. La mort, comme la tradition l'enseigne, doit être préparée de son vivant pour la survie de son être : construction d'un endroit frais, nourriture, etc.

## H2

### L'HOMME AVIDE ET MANIPULATEUR

[D] (col. 49-55)

- a - Mais si tu (50) me tourmentes à propos de la mort alors que je suis dans cette forme corporelle,
- b - tu ne trouveras pas ni ne pourras faire halte dans l'Occident.
- c - Que ton cœur soit longanime, mon *ba*, mon frère,
- d - jusqu'à la venue de l'héritier, «celui-qui-pourvoiera-aux-offrandes»,
- e - «celui-qui-se-redressera» devant la tombe au jour de l'enterrement
- f - et qui complétera l'organisation du nécessaire pour (55) le lieu du repos.

\*

- a - *Jr hjm=k (50) wj r m<w>t m p3 kj*
- b - *nn (51) [gm] j=k hnt[G41,D54]=k h[r]=s m Jmn.t*
- c - *W[3hV29,Y1] (52) jb=k b3=j sr=j*
- d - *r hpr.t jw'w (53) drpty=fy*
- e - *'h't(y)=fy hr h3.t hrw (54) krs*
- f - *s3y=f hnky.t (55) nt hr<y.t>-ntr*

### THÉMATIQUE

La valeur de la sagesse-connaissance.

<sup>54</sup> La qualité et la quantité d'objets tout autant que la richesse révèlent naturellement le statut social de l'individu (Richards, 1992, p. 27, n. 18; p. 47-58, 77). Malheureusement, en ce qui concerne le Moyen Empire, nous avons trop peu d'informations sur les pratiques funéraires. Quelques textes comme les lettres du prêtre du *ka* Hekanakht confirment leur existence (*Pap. Hekanakht*, lettres 1-4 = textes n° 68-71 dans Wenté, 1990, p. 58-63). Ou encore cette lettre datant du règne d'Amenemhat III de la XII<sup>e</sup> dynastie qui parle du souci qu'ont les gens de remplir les obligations du culte funéraire (*Pap. Berlin* 10031 = texte n° 92, trad. de Wenté, 1990, p. 76).

## STRUCTURE

Cette sous-section [D] se divise comme les précédentes en trois couplets [ab], [cd] et [ef]. Sa structure repose exclusivement sur une disposition de parallélismes concentriques. Les segments [a] et [f] se terminent respectivement par «la forme corporelle» (*ky*) et «le nécessaire pour le lieu du repos» (*hny.t nt hry.t-ntr*) qui se rapportent l'un, à l'être présent et l'autre, à l'être à venir. Pour [b] et [e], l'idée de l'«Occident» (*Jmn.t*) vient se coupler avec celle du jour de l'enterrement» (*hrw krs*). Et finalement, au centre de cette structure, on attire l'attention sur le couplet [cd] qui offre un parallèle construit sur une double association entre «mon *ba*» (*bꜣ=j*) et «l'héritier» (*jwꜥw*), et entre mon «frère» (*sn=j*) et «celui-qui-pourvoira-aux-offrandes» (*drpty=fy*). L'auteur alimente une fois de plus l'association synonymique entre le *ba* et le frère.

## COMMENTAIRE

L'homme termine sa manipulation en signalant au *ba* que s'il continue à le tourmenter à propos de la mort, il risque de n'avoir aucun endroit pour se poser lorsqu'il franchira les portes de l'Occident. Le *ba* ne pourra pas se poser sur sa forme actuelle car seuls les rites funéraires peuvent créer un corps pur conservant l'afflux vital (Lloyd, 1989, p. 123-131). L'exhortation reprend ensuite puisque l'homme inquiet invite son *ba* à adopter un comportement plus raisonnable qui facilite la tâche de l'héritier. Il va jusqu'à demander au cœur du *ba* d'endurer davantage; une supplication qui rappelle celle de Khakheperrèsoneb:

«(14) *Puissé-je posséder un cœur sachant endurer,  
sur lequel je me reposerai,  
que (je) chargerai des paroles de la misère,  
et sur qui je détournerai ma peine*» (Khakheperrèsoneb, col. 14; trad. Chappaz, 1979, p. 6).

Un rapprochement assez intéressant est effectué entre l'héritier physique complétant les préparatifs funéraires et l'héritier dans l'au-delà qu'est le *ba* qualifié de frère. Ceci n'a rien d'étonnant puisque la tradition reconnaît déjà la figure du *ba* comme un proche parent, le survivant (de Jong, 1994, p. 152). L'auteur s'amuse des concepts... Selon la tradition, l'héritier par excellence est le «fils bien-aimé» (*sꜣ=f mry*) qui incarne la divinité Horus et qui accompagne son père tout au long du processus de purification et de réunification des chairs. Pourvoir aux offrandes est un acte liturgique nécessaire au maintien de l'ordre. D'ailleurs l'un des termes pour offrande, *hꜣp*, signifie aussi «être apaisé» (te Velde, 1995, p. 1731). Telle doit

être la condition du survivant dans ce lieu de repos qu'est la demeure d'éternité (*Djedefhor*, col. 4-5, trad. dans *AEL I*, p. 58). Oubliant tout et à défaut de réponse, l'homme s'appuie sur la sagesse d'une tradition qu'il enjoint le *ba* de suivre; sa survie repose ainsi sur l'accomplissement des préparatifs funéraires.

Les quatre sous-sections de **H2** démontrent l'instabilité des valeurs de l'homme de par la variété de ses propres interprétations en face de sa survie. La rencontre de l'homme avec son *ba* le fait visiblement souffrir d'un mal intérieur qui alimente sa crainte existentielle de survivre dans l'au-delà. À défaut d'obtenir des réponses de son *ba* et un apaisement de ses douleurs, l'homme doit s'en remettre tant bien que mal à la tradition. La réaction du désespéré, car jusqu'ici c'est ainsi qu'il se dépeint, illustre à merveille la diversité des précautions que l'Égyptien cherche normalement à prendre devant la mort, qu'elles relèvent de la théologie, de la magie, des croyances populaires ou simplement du pragmatisme.

### 2.2.5 *La remontrance. Le début du vrai dialogue (col. 55-85)*

*«Le dénouement de cette immense tragédie qu'est la vie - celle de l'homme en particulier - montrera combien la foi en l'éternité de la vie est illusoire; mais aussi que le sentiment naïf de l'éternité constitue l'unique possibilité d'apaisement pour l'homme historique»* (Cioran, 1934<sup>2</sup>, p. 32).

## RENVERSEMENT DES THÉMATIQUES

### B3

#### (5) LA REMONTRANCE

#### [DCBA] (col. 55-85)

Dans la seconde partie de la section intitulée **la mésintelligence**, on constate que l'ordre d'apparition des thématiques est inversée; ce qui encourage l'idée d'un véritable *dia-logos*. Le narrateur confirme aux col. 55-56 que le *ba* répond finalement à l'homme en utilisant une formule qui revient seulement trois fois dans le texte, là où il y a vraiment un échange conversationnel (col. 3-4; 55-56 et 85-86).

**B3**  
**LA REMONTRANCE**  
**[D] (col. 55-63)**

*Mon ba a ouvert sa bouche à mon intention, afin de répondre à ce que je lui avais dit:*

- a - Si tu déformes l'enterrement, c'est un crève-cœur!
- b - Parce que c'est rechercher les larmes par l'affliction de l'homme.
- c - C'est arracher un homme de sa maison et l'abandonner sur la hauteur,
- d - Où il ne te sera pas possible de sortir vers l'au-delà pour voir (60) les Râs.
- e - Car ceux qui ont façonné avec des blocs de granit rouge, ceux qui ont construit de belles pyramides
- f - comme des œuvres parfaites afin que ces bâtisseurs deviennent des dieux, leurs tables d'offrandes sont abandonnées!

\*

*Jw wp~n n=[j] b3=j r<3>=[f] wš(56)b=f dd<w>t~n=j*

- a - *Jr sh3=k krsj[Q6 (57) n]h3.wt-jb pw*
- b - *Jn.t rmy.t pw m sj(58)nd s*
- c - *Šđjt s pw m pr=f h3<sup>h</sup> hr (59) k33*
- d - *Nn pr~n=k r hrw m33=k (60) R<sup>c</sup>.w*
- e - *Ḳd.w m jnr n (61) m3t hws.yw ktr<w> m mr.<w> nfr.w*
- f - *m (62) k3.wt nfr.<w>t hpr skd.w m (63) ntr.w <sup>c</sup>b3.w jry wš.w*

**THÉMATIQUE**

La valeur de la sagesse-connaissance.

**STRUCTURE**

Trois couplets composent cette sous-section [ab], [cd] et [ef]. Les segments [ad] présentent une structure similaire: un verbe suivi d'un pronom suffixe de la 2<sup>e</sup> pers. sing. (=k) et se terminant par la consonne «w». Les segments [bc] quant à eux, commencent par un verbe dont la terminaison est la consonne «h», suit la particule interrogative pw et la préposition «m». Le couplage concentrique entre les segments [a] et [d] entraîne un rapport entre le fait de déformer «l'enterrement» (krsj) et celui de «l'incapacité à sortir vers l'au-delà» (nn

*pr-n=k r hrw*), alors que celui concernant les segments [b] et [c], favorise l'idée que cela attire l'affliction tout autant que l'expatriation et l'abandon. Quant au dernier couplet [ef], il est truffé de termes utilisant la consonne «w» et la préposition «m».







#### COMMENTAIRE

Afin de vraiment démontrer que le *ba* a finalement entendu l'exhortation de l'homme, l'auteur transforme la structure par un renversement des thématiques. Ainsi, le *ba* répond à partir du même registre de valeur par lequel l'homme avait terminé son intervention, celui de la sagesse.

En [ab], l'expression «songer à l'enterrement» (*sh3=k krsj*) n'est pas sans rapport avec l'expression idiomatique «se souvenir de l'Occident» (*sh3 Jmn.t*) qui fait allusion à l'idée bien connue d'être conscient du jugement en pratiquant sa religion par l'accomplissement du culte et des préparatifs funéraires (*Pyr.*, *Spell* 819; *CT.*, VII, 18x-y (T3C), *CT.<sup>F</sup>*, *Spell* 1130 = *CT.*, VII, 464,d-e; Mathieu, 1991, p. 262-263)<sup>55</sup>. Si le verbe *sh3* est généralement compris dans le sens de «songer», on peut aussi le traduire par «déformer» (*LĀ* III, col. 1141). On se retrouve dans le présent contexte, tout comme aux col. 15 et 30, avec deux versions plausibles: il est tout aussi triste de penser à l'enterrement que de déformer la réalité à son sujet. L'un et l'autre encourage la peine de l'homme. Les conseils prodigués par le *ba*, principalement dans les deux paraboles qui suivent, laissent cependant croire que l'auteur a visiblement tenu à mettre la seconde possibilité en évidence.

Le *ba* signale ensuite au couplet [cd], qu'en fait, l'enterrement est une chose pénible; l'homme est «arraché» (*šdj*) de sa maison pour être abandonné dans la hauteur sur la falaise ou sur les plateaux désertiques, là où vivent les morts qui peuplent la nécropole à l'entrée de la porte orientale de l'au-delà et où l'eau de l'inondation ne vient pas fertiliser la terre (*CT.*, *Spell* 45; I, 198; IV, 363c-364a). D'un ton sûrement ironique (Mathieu, 2000, p. 25, n. 25), cela est d'autant plus triste pour l'homme qu'en ce lieu, il n'est pas possible de sortir vers l'au-delà pour voir les *R<sup>c</sup>.w* (les Râs), *i.e.* les rois divinisés<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Par opposition comparer *Sasobek*, a24 et *Simouhé*, B190-191.

<sup>56</sup> L'auteur du *Lebensmide* utilise quatre graphies pour désigner la divinité solaire Râ:  (col. 25),  (col. 60),  (col. 65) et  (col. 73 et 147). La graphie  de la col. 60 a été considérée à tort comme une erreur de copiste car l'usage du déterminatif du faucon sur son perchoir  (G7) dans le

Dans le dernier couplet [ef] le *ba* affirme la futilité de la doctrine solaire de l'Ancien Empire que l'on retrouve principalement dans les *Textes des Pyramides* et les *Textes des Sarcophages*. Tout le labeur mis dans l'érection des lieux de repos est vain car les tables d'offrandes de ces bâtisseurs, *i.e.* des Râs, sont vides et il n'y a personne pour les remplir. Ceci dit, il existe deux autres homonymes homophones de  $\text{b}\bar{\text{z}}$  dont les significations peuvent avoir inspiré l'auteur:  $\text{b}\bar{\text{z}}$ ,  $\text{—} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ , le «rayonnement» et  $\text{b}\bar{\text{z}}$   $\text{—} \text{𓂏}$ , une sorte d'«oiseau divin issu du Noun» (*CT.*, *Spell* 678; var. de  $\text{b}\bar{\text{w}}$   $\text{—} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$  dans *CT.*, II, 229c, VI, 278k et VII, 168h). Nous pourrions aussi traduire  $\text{b}\bar{\text{z}}.w \text{ jry } w\bar{\text{s}}.w$  par «leurs (celui des Râs) rayonnements font défaut». Par extension, le rayonnement normalement attribué aux Râs (les soleils divins) est aussi un attribut de l'oiseau-*ba*. L'observation ou la sagesse du *ba* l'amène à dire à son interlocuteur que l'abandon des tables d'offrandes et la non réalisation du rayonnement des rois défunts sont la preuve que les croyances en ces préparatifs funéraires ne sont pas ce qui lui garantira la survie dans l'au-delà.

### B3

#### LA REMONTRANCE

[C] (col. 63-68)

- a - ils sont comme des gens inertes morts sur la rive, car ils sont privés de survivant (65),
- b - lorsqu'arrachés par l'eau d'inondation et par Râ aussi
- c - de sorte que seuls les poissons de la berge leur parlent.
- d - Toi, écoute-moi donc!
- e - Vois, comme c'est bon d'écouter pour les êtres humains!
- f - Recherche le jour parfait et oublie ce qui te tourmente!

\*

- a - *mj nmw.(64)w m<w>t.w hr mry.t n g3w hry-t3 (65)*
- b - *jtj~n nwy ph.<wy>=fy R<sup>c</sup> (66) m-mjt.t jry*
- c - *mdw n=sn rm.w (67) sp.t <n> mw*
- d - *Sdm r=k n=j*

*Lebensmide* est constant. Jacq fait d'ailleurs remarquer que son emploi élève la chose déterminée au rang des divinités (1986, p. 47). Quant à l'emploi du pluriel, il s'agit probablement d'un pluriel apparent (*EG*, §77,1.2 et §73,3) qui désigne Râ comme un ensemble dont la quantité est plus ou moins abstraite, par extension, les rois divinisés.

- e- *Mk Ø nfr<=w> sdm n rmt*  
 f- (68) *Šms hrw nfr smh mh*

### THÉMATIQUE

La valeur de la mort.

### STRUCTURE

Dans cette sous-section composée de trois couplets, les indices structurels reposent principalement sur des associations de rapports conceptuels parallèles ou comparatifs. Le couplet [ab] présente une accumulation de circonstances décrivant la situation des morts: ils sont inertes, privés de survivant, entraînés par l'eau et saisis par Râ, le soleil. Le deuxième et le troisième couplets offrent quant à eux, un parallélisme concentrique où les segments [cf] encadrent [de]. Le segment [c], parlant de la situation finale des morts, est antithétique au segment [f] qui, indirectement, par l'intermédiaire d'un conseil, oppose l'état de ces derniers à la situation présente de l'homme. Finalement, la structure des segments [de] propose dans la voie impérative une suite phonétique analogue avec *sdm n=j* (m'écouter) et *sdm n rmt* (d'écouter les hommes)<sup>57</sup>.

### COMMENTAIRE

Après avoir affirmé la stérilité des croyances et des pratiques funéraires et visiblement exaspéré ou découragé par l'attitude et les valeurs de l'homme, le *ba* dépeint le sort peu enviable réservé aux morts comme pour relativiser celui-là même de l'homme. Il encourage donc ce dernier à l'écouter ou lui obéir<sup>58</sup> et ainsi à rechercher le «jour parfait» (*hrw nfr*).

La sous-section débute par une description des «morts» (*nny.w*) ou plus exactement des êtres fatigués et inertes errant, comme les cadavres sur le Nil, dans les eaux du chaos originel (*nnw*) (*infra* p. 222, pour une illustration des «inertes»). Voilà pourquoi il est dit que l'eau<sup>59</sup> ainsi que Râ en prennent possession. Ces morts forment une classe intermédiaire entre les méchants et les justes (*CT* § I, 306 a; IV, 3e...; Ouellet, 1994, chap. 3; Zandee, 1960, p. 83). Au segment [c], le *ba* ajoute que les poissons viennent tâter de leur bouche les cadavres

<sup>57</sup> «Écoute(-moi) donc, car c'est profitable aux gens d'écouter» se retrouve aussi dans *Naufragé*, 182-183.

<sup>58</sup> Le verbe *sdm* ayant ces deux sens.

<sup>59</sup> Un exemple d'anéantissement de l'être par l'eau se trouve dans le *Pap. Leyde*, 348, 4.4sq.

flottants comme s'ils parlaient avec eux; manière de caricaturer le fait que les poissons sont les larmes des *baou* des rois défunts (Belluccio, 1998, p. 130). Cette image s'homologue à celle de la col. 5 où le désillusionné accuse son *ba* de ne pas «pépier» (*mdwj*) avec lui<sup>60</sup>. Elle renforce aussi celle de la sous-section précédente au sujet de la croyance touchant le sort des rois à qui les rites et les préparatifs funéraires devaient garantir la survie.

Dans les deux dernières sous-sections [DC], l'auteur renforce cette idée en adjoignant une autre spéculation d'ordre métaphysique à l'aide d'assonances construites sur la racine *rm* des mots, «poisson» (*rm*), «homme / humanité» (*rm̄*) et «larme» (*rmj* / *rm̄j*) (cf. col. 57, 66, 67 et 75)<sup>61</sup>. En effet, selon la théologie égyptienne, la condition de l'«homme» (*rm̄*) est marquée par le «chagrin» (*rmj*) et l'aveuglement dont hérita l'humanité qui naquit des larmes causées par la cécité de Râ (*CT.*, *Spell* 714; 1130; VII, 465a; Belluccio, 1998, p. 131; Mathieu, 1986, p. 499-509; Parkinson, 1997, p. 191, n. 15). Ce qui est encore plus triste, selon le *ba*, c'est que cette croyance associée au destin des rois nourrit l'aveuglement de l'homme en lui faisant croire que le poisson associé à la momie s'élève vers le ciel sous la forme de l'oiseau *ba* pour devenir une étoile, alors que le défunt est tout simplement mangé par les poissons. Rappelons que les morts ont une répulsion pour le «poisson» (*rm*) puisque l'un d'entre eux mangeât le membre viril d'Osiris (*CT* § V, 332b; 355x).

Ceci dit, le *ba* poursuit en encourageant l'homme à l'écouter, d'autant plus que l'écoute revêt une importance cruciale dans le contexte sapiential: «il n'y a pas d'ami pour celui qui est sourd à la Maât» (Paysan, B2, 109-111). Ptahhotep dit d'ailleurs que «la divinité aimera une personne parce qu'elle écoute, mais détestera une personne qui n'écoute pas» car le mal doit être redressé jusqu'à ce que les bonnes qualités soient établies (*Ptahhotep*, 15,5; 16,6-7; 534-544; *Amenemope*, XX, 3-6). Le comportement humain a donc des conséquences sur la vie et puisque «personne ne naît sage», il appartient à l'homme de rechercher une *praxis* qui plaît aux dieux (*Ptahhotep*, 5,6; 6,8). En fait, ce que le *ba* propose ici est une formule sapientiale qui invite l'interlocuteur à rechercher activement la sagesse et plus exactement le «jour parfait». Au Moyen Empire, cette expression revêt plusieurs sens: dans un contexte religieux ou encore funéraire, elle désigne le jour sacré, le jour de fête, le jour de la mort ou

<sup>60</sup> On peut croire que *mdwj* est plus qu'un simple échange de parole mais une forme de langage qui exige une intimité plus étroite à laquelle participent le goût et le toucher.

<sup>61</sup> *Jw rm̄ m rm. wt jr̄=j*, «les hommes sont les larmes de mon œil» (*CT.* 1130; VII, 465a).



le jour du jugement, alors que dans la poésie amoureuse, la même formule invitera plus tardivement les amoureux au jeu érotique et à la renaissance (stèle N° 1049 du BM; Paysan, 1.111; Derchain, 1975, p. 72; Lichtheim, 1945, p. 208; dans les *chants des harpistes* cf. Welch, 1978, p. 170-174). Dans un contexte sapiencial toutefois, le «jour parfait», auquel le *ba* convie l'homme, est plutôt synonyme du jour de bonheur, un moment où l'être est en équilibre parfait avec ce qui l'entoure, un moment de renouveau, de lucidité et de bien-être qui s'oppose à l'état d'aveuglement et de désarroi dans lequel une croyance erronée peut plonger l'homme.

Mieux vaut pour l'homme oublier ce qui le tourmente puisque ses croyances relatives à sa survie sont inexactes et l'engagent dans une crise existentielle (cf. H1-2; Eliade, 1973, p. 298). Cet appel à l'oubli, loin d'être passif, veut provoquer une remise en question des valeurs du désillusionné sur la mort et par conséquent sur la continuité de son être. D'ailleurs, dans les paraboles qui suivent, nous verrons que le *ba* s'efforce de démontrer à l'homme qu'il a oublié le sens fondamental de la vie et le devoir de l'être humain. C'est ici que se découvre le sens de la chute ou du péché au sens égyptien: une distorsion de la vérité, *i.e.* de la réalité sur sa propre existence.

### 1. Le langage parabolique expliquant la fragilité de la vie (col. 68-80)

Dans les deux sous-sections suivantes, comme nous l'avons déjà souligné au chapitre 1.3, le *ba* utilise le langage parabolique afin d'encourager un meilleur dialogue entre les deux protagonistes de la rencontre initiale. L'usage d'une suite de deux paraboles est un fait exceptionnel, c'est pourquoi Hannig considère que les deux paraboles jouent une *Schlüsselposition* (litt. position clé) dans l'argumentation du *ba* (1991, p. 23). En effet, la parabole est un élément performant qui provoque un changement dans la dynamique d'un texte. Elle engage expressément le faire et le lieu de la transformation de l'être tout en instaurant un équilibre entre les volets négatif et positif d'une situation (Milot, 1987, p. 51). Elle entraîne ainsi une progression du discours au moment où la tension entre le *ba* et l'homme ne laisse présager aucune issue car ce dernier n'est pas sans démontrer quelque résistance au fait qu'il soit la cause de son propre malheur.

En tant que récit énigmatique, la parabole révèle toujours par le biais d'une forme d'homologation, d'éléments comparatifs ou analogiques, quelque chose de difficile à

entendre, une histoire vraie irréductible qui serait impossible à dire autrement (Cusin, 1987, p. 37-48; Le Guern, 1987, p. 9sq.; Milot, 1987, p. 49-60). Elle possède donc des propriétés similaires à la maïeutique socratique puisqu'elle stimule le doute et la curiosité chez l'interlocuteur (Martin et Gaillard, 1995, p. 242). Comme nous le verrons dans les deux paraboles qui suivent, l'ordre des choses est bouleversé car un élément arrive avant terme, soit la mort des enfants ou l'homme qui demande son souper trop tôt (Renaud 1991, p. 58).

### PARABE

*«Tous les hommes ont le même défaut: ils attendent de vivre, car ils n'ont pas le courage de chaque seconde. Pourquoi ne pas déployer à chaque instant assez de passion et d'ardeur pour en faire une éternité? Tous, nous n'apprenons à vivre qu'au moment où nous n'avons plus rien à attendre; tant que nous attendons, nous ne pouvons rien apprendre, car nous n'habitons pas un présent concret et vivant, mais un avenir lointain et insipide. Nous ne devrions rien attendre, sauf les suggestions immédiates de l'instant, rien attendre sans conscience du temps. Hors l'immédiat, point de salut. Car l'homme est une créature qui a perdu l'immédiat. Aussi est-il un animal indirect» (Cioran, 1934, p. 116).*

### B3

#### LA REMONTRANCE

*[B]* (col. 68-80)

- a - Comme d'habitude, un homme de petite condition cultive sa parcelle de terre,
- b - comme d'habitude, il charge sa récolte (70) à l'intérieur d'une barque.
  
- c - Et il entreprend la navigation, puisque le temps de sa réjouissance est proche
- d - Et puisqu'il a vu surgir l'obscurité de la tempête du Nord.
  
- e - Alors qu'il surveillait dans la barque, Râ «entrer et sortir»,
- f - sa femme et ses enfants ont péri sur un lac dangereux dans la nuit sous les crocodiles (75).
  
- g - Pour finir, il se retrouva assis,
- h - son déchirement dans la respiration disant:
  
- i - «Je ne pleure pas pour celle qui fait naître,
- j - car, il n'y a pas pour elle de naissance dans l'Occident conformément à l'autre sur terre.
  
- k - Mais, je me tourmente au sujet de ses enfants qui sont anéantis avant leur naissance
- l - et qui ont vu la face de Khenty-khety (80) avant d'avoir vécu».

\*

- a - *Jw nds (69) skʒ=f šdw=f*  
 b - *Jw=f ʒ<ɫ>p=f šmw=(70)f r hnw dp.t*
- c - *Stʒ=f skd(71)w.t hb=f tkrw*  
 d - *Mʒʒ~n=f prjt wh(72).t n.t mhy.t*
- e - *Rs[H6a]<~n=f> m dp.t (73) R<sup>c</sup> hr ʕk- pr.t*  
 f - *Hn<sup>c</sup> hm.t=f (74) ms.w=f ʒk(w) tp š šn m (75) grh hr mry.t*
- g - *Dr~jn=f hms<w>*  
 h - *(76) psš=f m hrw hr dd*
- i - *N rmj=j (77) n tʒ ms.t*  
 j - *nn n=s prjt m Jmn.t (78) r k.t hr tʒ*
- k - *Mhy=j hr ms.w=s (79) sdw m swh.t*  
 l - *mʒʒ.w hr ny Hnty (80) n ʕnht=sn*

### THÉMATIQUE

La valeur de la vie.

### STRUCTURE

Cette première parabole se compose de six couplets s'ajoutant les uns à la suite des autres pour former un récit dans un récit. Les deux segments du premier couplet [ab] reposent sur le modèle *jw bʒk wnm=f* qui inscrit la parabole dans le moment présent d'une habitude qui se rapporte à un IL (=f) (CGM, p. 189). Au second couplet, le premier verbe de [cd] se termine par la lettre «ʒ» et concerne toujours un IL (=f). Les segments [ef] qui finissent par un «t» et tout comme ceux qui précèdent se rapportent au IL. Quant au couplet [gh], il sépare l'événement initial de la perte des enfants et de la femme [a-f] de l'explication du présent chagrin [i-l]. Les segments du cinquième couplet [ij] débutent par une construction négative «n» et «nn». À partir de ce point, le IL n'est plus en vigueur mais le JE, l'homme de petite condition, et le ILS, les embryons anéantis, deviennent les actants. Finalement, au dernier couplet, des assonances reviennent: en [k], il s'agit des sons *msw* dans *ms.w* (enfants) et *m swh.t* (litt. dans l'œuf) alors qu'en [l] ce sont les consonnes *hnt* dans *hnty-hty* (Khenty-khety) et *ʕnht* (vivre).

## COMMENTAIRE

La première parabole relate l'histoire d'un homme du peuple (*nds*) qui comme à son habitude cultive tranquillement sa terre pour ensuite charger sa récolte dans une barque. Et puisque le «temps de sa réjouissance» (*hb=f tknw*)<sup>62</sup> est proche, il navigue dans l'intention d'aller revendre le fruit de son labeur. L'homme a travaillé et a concentré tous ses efforts et son attention dans l'espoir de ce jour de réjouissance qui n'a rien à voir avec le «jour parfait» ou «jour de bonheur» comme la suite des événements lui démontrera.

Tandis que l'homme veille sur ses biens en regardant le coucher et le lever du soleil, *i.e.* en réfléchissant sur l'éternel cycle de la lumière et de l'obscurité, de la vie et de la mort, surgit une tempête septentrionale. Selon la tradition, le vent du Nord sert de guide (*CT.*, § II, 254h-l) car il provient du nez d'Atoum-Râ ce qui en fait un souffle vital qui nourrit le mort (*Pyr.*, 1970d; *CT.*, II, 391a-b; VI, 310f; § V, 194 g-h; 207i). Ce vent est synonyme du «souffle de vie» (*t3w n 'nh*) qui n'est pas sans rapport avec l'activité sexuelle (Bergman, 1970b, p. 72). Il peut aussi, considérant l'état du désillusionné et l'homophonie avec le verbe *mhj* (lit. tourmenter), annoncer une période de tourmente dont on associe l'imagerie à celle de la tempête. Au même moment, son épouse et ses enfants sombrent dans un lac infesté de crocodiles. L'épouse (*hm.t*) est «celle qui donne naissance», c'est la mère qui est comparable au sarcophage. Les petits (*ms.w*)<sup>63</sup> morts avant terme peuvent aussi être interprétés comme des cadavres impurs qui reposent sans vie à l'intérieur de la matrice d'un sarcophage. Cette mort prématurée, qui survient durant un événement quotidien, ravit l'homme à sa réjouissance alors il doit se résoudre à pleurer la perte d'enfants anéantis dans l'œuf. Il est concevable que le «jour de réjouissance» corresponde au jour de leur naissance et que ce dernier s'oppose au «jour parfait».

Dans le *Lebensmüde*, un lac dangereux est infesté de crocodiles. La présence des éléments de l'eau et du crocodile sépare l'homme de son objet de désir comme il en sera au Nouvel Empire dans la poésie amoureuse où elle désunit les amants (Derchain, 1975, p. 82). Le crocodile est un carnivore qui occasionnellement peut s'attaquer aux enfants et aux adultes avec une prouesse surprenante; il happe sa proie et l'attire sous l'eau pour la noyer<sup>64</sup>. Son hibernation de quatre mois durant l'hiver lui a valu son aspect régénérateur et son

<sup>62</sup> Il peut désigner aussi une fête, un festival, voire la fête du mariage (*HWB*, 521, Hannig, 1991, p. 28).

<sup>63</sup> Pour un commentaire sur le terme *cf.* MacDonald, 1994, p. 56-58.

association avec le royaume des morts. Notons que les premiers signes du culte du crocodile remontent à la Première Période Intermédiaire et que ce dernier atteint son apogée dans la seconde moitié du Moyen Empire, soit sous les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> dyn. (Phillips, 1998, p. 850-852). Dans le *Lebensmüde*, sa figure démontre son caractère sethien alors que dans certains textes funéraires, on éloigne les crocodiles (*msh*) qui privent le mort de son pouvoir magique (*hk3*) (*CT* § 205h; 347g; *LdM* § 32; 98, 6-7). Dans la littérature, ce n'est qu'à partir du Nouvel Empire que le crocodile devient l'exécuteur par excellence d'une force punitive (cf. *Conte du Prince infortuné* sur le verso du *Pap. Harris 500*, trad. *AEL I*, p. 200-203).

En face de ce désastre, l'homme sans grande force se retrouve assis avec *psš=f* dans la voix, soit une cassure que l'on doit probablement comprendre comme une lamentation. Il ne pleure pas cette épouse qui, selon ses dires, ne pourra pas survivre dans l'au-delà mais ses enfants morts dans l'œuf qui n'auront pas vu la lumière (= *Sinouhé*, 68; *Kuban*, 16 et *Bentresh*, 3)<sup>65</sup>. L'œuf est un gage de renaissance du défunt (Belluccio, 1993, p. 26-27). Ce qui est mort dans l'œuf est probablement ce que Jacobsohn décrit comme ce qui doit naître et croître grâce à l'union avec le *ba* (1952a, p. 31). Ces enfants sont dit «avoir vu la face de Khenty-khety» avant de naître. Il s'agit là d'une forme d'Horus du nome d'Athribis qui est le soleil matinal repoussant les créatures de l'obscurité. Khenty est le crocodile qui représente la mort, son nom veut dire aussi le Premier mais désigne le chaos hostile, le monstre des Eaux (Daumas, 1952, p. 122 n. 3).

On peut interpréter l'ensemble de cette parabole comme l'illustration de la vanité des préoccupations de la vie humaine; l'homme s'est rendu malheureux en travaillant laborieusement pour faire son bonheur en croyant que ce bonheur reposait dans ce jour de fête à venir. En un instant, il a tout perdu de ce qui lui était le plus cher, car la vie est fragile et imprévisible et les profits ne garantissent rien.

<sup>64</sup> Pour en savoir plus sur le crocodile cf. Eyre, 1976, *passim*; Vernus, 1991, p. 331-339.

<sup>65</sup> L'œuf sans lumière ne peut pas survivre (*Papyrus Insinger*, XXXII, 7-9).

## 2. La colère, un refus de l'ordre des choses qui rend sourd et le cœur insensible

### B3

#### LA REMONTRANCE DEUXIÈME PARABOLE

[A] (col. 80-85)

- a - Comme d'habitude, un homme de petite condition réclame à manger.
- b - Comme d'habitude, sa femme lui répond: «Ce sera bientôt le temps de souper!»
- c - Il se précipite au-dehors pour s'enrager pendant un moment.
- d - Puis, il s'en revient vers sa maison tout en étant comme un autre moi.
- e - Bien que sa femme soit raisonnable à son égard, il était incapable de l'écouter,
- f - puisqu'il était consumé par la colère (85), le cœur détruit par les considérations.

\*

- a - *Jw nds dbh=f mšr(81).wt*
- b - *Jw hm.<t>=f dd=s n=f jw r msy.t*
- c - (82) *Jw=f pr=f r-hntw r sst r 3.t*
- d - (83) *ʿnn<D55>=f sw r pr=f jw=f mj ky=j*
- e - *Hm.t=f (84) hr šs3 n=f, n sdm~n=f n=s*
- f - *<S>st~n=f (85) wš jb n wpwty.w*

#### THÉMATIQUE

La valeur de l'homme.

#### STRUCTURE

Cette seconde parabole deux fois plus courte que la précédente, met aussi en scène un petit «homme du peuple» (*nds*). Ses trois couplets ont des rapports structurels concentriques [af], [be] et [cd]. Le premier couplet [ab] se construit sur un modèle «"jw" + nom + verbe» et ses segments se terminent par «t». Le «homme qui réclame» (*nds dbh=f*) à manger se juxtapose à «sa femme» (*hm.t dd=s*). Aux segments [cd], on trouve la combinaison d'une forme grammaticale suivie d'une assonance chiasique avec *pr=f ... r sst* (il sort ... pour s'enrager) et *ʿnn=f ... r pr=f* (il revient vers sa maison). Finalement, dans le dernier couplet [ef], le verbe «il était incapable d'écouter» (*n sdm=f*) est la cause de «il était consumé par la colère» (*st~n=f*).

Les segments [af] mettent en parallèle «réclamer à manger» (*dbh*) et «s'enrager» (*ssĭ*), les deux relevant de *ht* (l'appétit du ventre). Le couplet [be] met en scène *hm.t=f* (l'épouse de l'homme) alors qu'au centre, l'auteur met l'emphase sur les segments [cd] qui dépeignent un homme inconsistant qui *pr=f ... ssĭ* (il sort enragé) et *'nm=f ... mj ky=j* (revient comme un autre moi).

#### COMMENTAIRE

Cette seconde parabole, très courte, dépeint les agissements d'un homme animé par les pulsions insatisfaites de son ventre qui le transportent de colère de telle sorte qu'il devient une «autre personne» (*mj ky=j*). Il est plutôt paradoxal de mettre en parallèle cette figure de l'homme instable et irascible avec celle du *ba* par l'intermédiaire de sa forme plurielle *b3.w* qui désigne le «courroux divin» (Posener, 1975, p. 201; Žabkar, 1968, p. 85-88). Le couple de l'homme instinctif et de son épouse sage peut être mis en parallèle avec l'homme plaintif et instinctif et son *ba* peu bavard. On notera que *ssĭ* (s'enrager) veut aussi dire «brûler» au sens causatif. L'homme se brûle lui-même avec ses propres pensées, ses considérations (*ALex.* 77.0901-6)! Cette seconde parabole parle davantage de la futilité des réactions de l'homme, une sorte d'image de l'effet que ce dernier produit sur le *ba* (Goedicke, 1970 p. 15). Mathieu signale une petite histoire du folklore contemporain d'Assiout qui lui ressemble étrangement (2000, p. 35, n. 32).

Après avoir invité l'homme à écouter ses conseils, le *ba* espère que ces deux paraboles l'éveilleront à une autre réalité, à d'autres valeurs, d'autant plus qu'elles offrent un parallèle entre la dynamique de ces récits et celle entre le désillusionné et son *ba*. Ces deux petites histoires exemplaires reflètent donc de manière indirecte une critique à l'endroit du comportement et des valeurs qui régissent l'homme. Mettre tout le profit de son labeur dans un événement futur est une chose insensée en face de la fragilité de la vie, de même que de se laisser transporter par une colère aveugle au point de se perdre soi-même en croyant que l'ordre des choses va à l'encontre de ses appétits.

*«On ne peut se voir soi-même dans un miroir, sans se connaître déjà, sinon ce n'est point se voir mais voir seulement quelqu'un»* (Kierkegaard, 1949, p. 95).

### 2.2.6 *L'introspection sur les réalités du désillusionné*

«Les révélations d'ordre métaphysique commencent seulement lorsque l'équilibre superficiel de l'homme se met à chanceler et que la spontanéité naïve fait place à un tourment profond» (Cioran, 1934, p. 28).

Nous entrons ici dans la dernière partie du texte et plus précisément dans la réplique finale de l'homme où l'importance de la structure des cantilènes et des parallélismes symboliques dénotent un changement d'être du locuteur, un être plus **structuré**. Notons d'ailleurs que **P1**, **P2** et **P3** sont divisés en tercets et se rapportent à des circonstances présentes alors que **P4**, qui se rapporte à un monde possible, est divisé en trois couplets. Certains, comme Goedicke, croient que rien ne relie les cantilènes les unes aux autres, pourtant chacune d'entre elles reprend dans l'ordre la suite thématique. C'est à partir de cette réplique qu'on peut déceler un revirement drastique dans le discours du désillusionné qui résulte de la dernière réplique du *ba* avec «toi, écoute-moi donc!» (col. 67) et ses deux paraboles. Abandonnant son discours plaintif plein d'orgueil et de remontrances, l'homme initie avec cette troisième réplique une introspection qui porte sur quatre points principaux correspondant aux quatre thématiques du *Lebensmüde*.

1. «Vois, mon nom est infect» ou la dépréciation d'un moi désillusionné et insensé

## TROISIÈME PARTIE - LE DÉVOILEMENT

### H3

#### (6) LES CONSTATATIONS

#### PREMIÈRE CANTILÈNE

#### [A] (col. 85-103)

*J'ouvris ma bouche pour mon ba, afin de répondre à ce qu'il m'avait dit :*

- a - Vois mon nom est infect.
- b - Vois, plus que l'odeur de la fiente d'oiseaux,
- c - comme le jour d'été sous un soleil brûlant.
- d - Vois, mon nom est infect.
- e - Vois, plus que l'odeur d'une prise de poissons
- f - (90) comme un jour de pêche sous un ciel brûlant.



- g - Vois, mon nom est infect.  
 h - Vois, plus que l'odeur des canards,  
 i - à proximité d'un fourré de roseaux plein d'oiseaux des marais.
- j - Vois, mon nom est infect.  
 k - Vois, plus que l'odeur des pêcheurs,  
 l - à proximité des criques (95) des marais où ils pêchent.
- m - Vois, mon nom est infect.  
 n - Vois, plus que l'odeur des crocodiles,  
 o - à proximité d'un banc de sable couvert de crocodiles aux aguets.
- p - Vois, mon nom est infect.  
 q - Vois, plus que cette femme,  
 r - dont on dit des mensonges à son époux.
- s - Vois, (100) mon nom est infect.  
 t - Vois, plus qu'un enfant brave,  
 u - dont on dit: «il est le fils de celui qui le hait».
- v - Vois, mon nom est infect.  
 w - Vois, plus que le domaine du souverain  
 x - qui se rebelle derrière son dos.

\*

*Jw w<sub>pj</sub>~n=j (86) r<sub>3</sub>=j n b<sub>3</sub>=j, wšb=j ddt~n=f*

- a - *Mk (87) b<sup>c</sup>h rn=j*  
 b - *Mk r st<y> 3s.w*  
 c - *(88) m hrw šmw p.t t3<y>.t*
- d - *Mk (89) b<sup>c</sup>h rn=j*  
 e - *Mk <r st<y>> šsp sbn.w*  
 f - *(90) m hrw rsf p.t t3<y>.t*
- g - *(91) Mk b<sup>c</sup>h rn=j*  
 h - *Mk r st<y> (92) 3ps.w*  
 i - *r bw3.t nt trj (93) hr msj.t*
- j - *Mk b<sup>c</sup>h rn=j (94)*  
 k - *Mk r st<y> h3m.w*  
 l - *r h3s.(95)w nw sš.w h3mw~n=sn*
- m - *Mk (96) b<sup>c</sup>h rn=j*  
 n - *Mk r st<y> msh.w*  
 o - *(97) r hms.t hr sp.wt hr m{r}ry.t*

- p - *Mk (98) b<sup>c</sup>h rn=j*  
 q - *Mk r s.t hm.t*  
 r - *dd gr(99)g r=s n t3y <=s>*  
  
 s - *Mk [b<sup>c</sup>]h (100) rn=j*  
 t - *Mk r hrd kn*  
 u - *dd r=f jw=f (101) {jw=f} n msdw=f*  
  
 v - *Mk b<sup>c</sup>h rn=j*  
 w - *(102) Mk <r> dmj n jty[I3]*  
 x - *šnn bštw (103) m33 s3=f*

### THÉMATIQUE

La valeur de l'homme.

### STRUCTURE

La première cantilène se compose de huit tercets débutant par le refrain anaphorique «vois mon nom est infect» (*mk b<sup>c</sup>h rn=j*) suivis de deux segments à prédicat adverbial sans lexème verbal et se divisant en deux groupes [a-l] et [m-x]. Le premier se compose de deux parties parallèles [a-f] et [g-l] dont le second segment [behk] reprend «vois plus que l'odeur» (*mk r sty*) suivi d'un substantif pluriel «.w». Les segments [bh] traitent du monde des oiseaux avec «l'odeur de la fiente d'oiseaux» (*sty 3s.w*) et «l'odeur des canards» (*sty 3ps.w*), alors que les segments [ek] réfèrent à celui des poissons avec «l'odeur d'une prise de poisson» (*sty šsp sbn.w*) et «l'odeur des pêcheurs» (*sty h3m.w*). Les segments [cf] sont pratiquement identiques à l'exception de l'attribut du jour «comme un jour... sous le ciel brûlant» (*m hrw ... p.t t3y.t*), de sorte que le «jour d'été» (*hrw šmw*) est mis en parallèle avec le «jour de pêche» (*hrw rsf*).

Dans le second bloc, les segments [mno] sont parallèles à [vwx], et [pqr] avec [stu]. En effet, «l'odeur des crocodiles près d'un banc de sable couvert de crocodiles» (*r sty msh.w r hms.t hr sp.wt hr mrry.t*) est juxtaposé au «domaine du souverain, i.e. sa suite, qui se rebelle en cachette» (*r dmj n jty šnn bštw m33 s3=f*). Quant aux deux tercets centraux [pqr] et [stu], ils offrent une structure analogue d'éléments complémentaires aux segments [qr] «plus que cette femme dont on dit d'elle» (*r s.t hm.t dd ... r=s n*) et aux segments [tu] «plus qu'un enfant brave dont on dit qu'il est...» (*r hrd kn dd r=f ... n*).

## COMMENTAIRE

Une phrase du narrateur ouvre la présente section en signalant que l'homme va maintenant répondre à son interlocuteur. Le refrain de cette réplique, «vois mon nom est infect» (*mk b<sup>c</sup>h rn= j*), fait appel aux sens de l'odorat et de la vue du *ba*. D'ailleurs, la cantilène en elle-même joue sur les mots «vois!» (*mk*, aux. d'énonciation), «infect» (*b<sup>c</sup>h*) et «l'odeur» (*sty*). La mauvaise odeur de l'homme s'oppose à la bonne odeur de myrrhe et de lotus mentionnée en P3 (col. 132-133). Le terme *sty* désigne la mauvaise senteur émanant de la décomposition du corps que l'on a en horreur et il est aussi attribué au pêcheur probablement à cause de leur odeur répugnante (*Pyr. Spell* 1780b; *TP Spell* 576, 722, 725 et 1255; *Wb* V, 547.1; Griffiths, 1991, p. 341 n. 7-9). Bien que plus tardif que le *Lebensmüde*, le chapitre XXX du *Livre des Morts* s'inquiète aussi de la puanteur du nom: «*Quand tu t'en iras pour une belle place préparée pour nous dans l'au-delà, ne rends pas mon nom infect aux membres de la cour qui jugent les hommes...*» (cf. le scarabée du cœur de Sennefer dans Bridoneau, 1992, p. 30, fig. 32). L'homme doit donc veiller à ce que son nom n'évoque pas de répugnance qui pourrait lui être néfaste dans l'au-delà.

Du point de vue de l'anthropologie religieuse, le *rn* (le nom) est ce qui caractérise la personnalité et tout ce en quoi consiste son existence individuelle, en lien avec la communauté dont il est issu (*Papyrus Nu* §25; *TP*, Pépi II, §669s). En affirmant que son nom pu, l'homme refuse inévitablement une partie de lui qu'il juge répugnante; l'adjectif *b<sup>c</sup>h* signifie d'ailleurs «mauvais, infect et détesté» (Renaud, 1983, p. 88). S'agit-il d'une manière de rejeter cette part de lui-même, qui comme l'homme de la dernière parabole (col. 85) est dévoré par des pensées qui le rendent aveugle à d'autres réalités? Quoi qu'il en soit, tout au long de cette cantilène, l'homme compare son nom à différentes odeurs émanant de d'autres réalités nauséabondes que celle du cadavre pourrissant, telles que la fiente d'oiseaux, celle des pêcheurs ou encore des crocodiles; toutes ces observations dénotent une bonne connaissance de la nature.

Les trois derniers tercets sont quant à eux rattachés à des faits repoussants, voire inacceptables dans la société égyptienne. Le premier [*pqr*] réfère à un cas de médisance sans fondement sur l'adultère d'une épouse, le second [*stu*] sous-entend probablement un père haïssant un bon fils, alors que le dernier [*vwx*] pourrait faire allusion à un complot contre le roi (Eyre, 1984, p. 93sq.; Parkinson, 1995, p. 74 n. 124).

Parkinson, 1995, p. 74 n. 124).

Ébranlé par ce que son *ba* vient de lui dire, l'homme initie une introspection. Il traite son nom ou du moins une partie de lui-même, désillusionnée et insensée, comme étant toute aussi répugnante que ces odeurs nauséabondes et ces viles actions. C'est à l'aide d'un discours plus structuré composé d'un refrain et de comparaisons qu'il répond à la demande d'écoute suggérée par son *ba*. Toutefois, considérant la réplique finale du *ba* (col. 148), - et sur laquelle nous reviendrons plus tard -, le rejet de cette partie de lui-même ne semble pas encouragé; il s'agit simplement de reconnaître son état d'aveuglement. Nous nous retrouvons finalement avec une réflexion similaire à celle qu'un jour Eliade porta:

*«(...) nous sommes aussi en décomposition, et nous devons accepter ce cadavre qui est notre chair, nous devons nous réconcilier avec l'idée que nous sommes cela aussi, un cadavre. (...) Je ne me suis rasséréné qu'en m'acceptant comme tel, en assumant ma propre odeur cadavérique<sup>66</sup> et en me disant que cela aussi fait partie de moi»* (Eliade, 1973, p. 225-226).

## 2. «À qui parlerai-je aujourd'hui?» ou la constatation d'un monde chaotique et de ses rapports avec autrui

### H3

#### (6) LES CONSTATATIONS DEUXIÈME CANTILÈNE

#### [B] (col. 103-130)

*«La manière dont le monde des apparences s'impose à nous et dont nous tentons d'imposer au monde extérieur notre interprétation particulière, fait le drame extérieur et notre interprétation particulière, fait le drame de notre vie. La résistance des faits nous invite à transporter notre construction idéale dans le rêve, l'espérance, la vie future, en laquelle notre croyance s'alimente de tous nos déboires dans celle-ci»* (Gide, 1925, p. 255).

- a - À qui parlerai-je aujourd'hui?
- b - Les semblables sont méchants,
- c - Parce que les amis d'aujourd'hui, ils ne peuvent pas aimer.
- d - À qui parlerai-je (105) aujourd'hui?
- e - Les cœurs sont avides,
- f - Parce que chaque homme s'accapare des biens de son semblable.

<sup>66</sup> C'est nous qui soulignons.

- g** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**h** - La douceur s'est perdue,  
**i** - Parce que la violence s'abat sur tout le monde.
- j** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**k** - On est en paix avec la méchanceté domine sans résistance,  
**l** - Parce que la bonté est rejetée à terre en tout lieu.
- m** - À qui parlerai-je aujourd'hui? (110)  
**n** - Un homme s'enrage à cause de son mauvais lot,  
**o** - Parce qu'il fait rire de lui partout à cause de sa mauvaise situation.
- p** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**q** - On s'adonne au pillage,  
**r** - Parce que chaque homme dérobe son semblable.
- s** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**t** - La corruption est «celle-qui-entre-dans-le-cœur»,  
**u** - Parce que le frère avec lequel on était associé s'est transformé (115) en ennemi!
- v** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**w** - On ne songe plus à hier,  
**x** - Parce qu'on ne rend pas à autrui le fruit de son action sur le moment.
- y** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**z** - Les semblables sont méchants,  
**aa** - et on cherche auprès des étrangers la rectitude du cœur.
- bb** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**cc** - Les visages sont sans expression,  
**dd** - Parce que chaque homme a le visage baissé devant (120) ses semblables.
- ee** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**ff** - Les cœurs sont devenus avides,  
**gg** - Parce qu'il n'y a plus de cœur pour l'homme sur lequel s'appuyer.
- hh** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**ii** - Il n'y a plus d'hommes qui vivent par Maât,  
**jj** - Le pays est abandonné à ceux qui vivent par Isfet.
- kk** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**ll** - On est privé de «celui-qui-entre-dans-le-cœur»,  
**mm** - C'est un inconnu qu'on recherche (125) pour se plaindre à lui.
- nn** - À qui parlerai-je aujourd'hui?  
**oo** - Il n'y a pas de satisfaction de mon cœur,

- pp - Celui-là avec qui l'on marchait, il n'existe plus!
- qq - À qui parlerai-je aujourd'hui?
- rr - J'ai été accablé sous la misère,
- ss - à cause du manque de «celui-qui-entre-dans-le-cœur».
- tt - À qui parlerai-je aujourd'hui?
- uu - Ce mal qui a frappé la terre,
- vv - (130) Sa fin n'existe pas!

\*

- a -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn
- b - sn-nw bjn
- c - (104) hnms.w nw mjn n mr~ny
- d -  $\underline{Dd=j}$  (105) n m<sup>c</sup> mjn
- e - <sup>c</sup>wn jb.w
- f - S nb hr jtjt (106) h.t sn-nw=fy
- g - < $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn>
- h - (107) Jw sf 3kw
- i - nht hr h3jw n bw n(108)b
- j -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn
- k - Htp hr bjn (109) rdj r=f
- l - bw nfr r t3 m s.t nb.t
- m -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> (110) mjn
- n - Sh<sup>c</sup>r s m sp=f bjn
- o - ssbt(111)=f bw-nb <m> jw=f dw
- p -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> (112) mjn
- q - Jw h<sup>c</sup>d3=tw
- r - S nb hr jt.t sn-nw=(113)fy
- s -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn
- t - Bt3w m (114) <sup>c</sup>k-jb
- u - sn jrr<w> hn<sup>c</sup>=f hpr<=w> (115) m hft<y>
- v -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn
- w - N sh3=t<w> sf
- x - (116) n jrj=t<w> n jr m t3 3.t
- y -  $\underline{Dd=j}$  n m<sup>c</sup> mjn
- z - (117) Sn-nw bjn
- aa - jnn=tw m drdr.w[A26] (118) r mt.t nt-jb

- bb** -  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**cc** -  $\underline{Hr}.w$  (119)  $htm.<wy>$   
**dd** -  $s$   $nb$   $m$   $hr$   $m$   $hrw$   $r$  (120)  $sn-nw=f$
- ee** -  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**ff** -  $\underline{Jb}.w$   $^cwn<=w>$   
**gg** - (121)  $nn$   $wn$   $jb$   $n$   $s$   $rhn=tw$   $hr=f$
- hh** -  $\underline{Dd}=j$   $n$  (122)  $m^c$   $mjn$   
**ii** -  $Nn$   $m^c ty.w$   
**jj** -  $T3$   $sp<=w>$   $n$  (123)  $jr.w$   $jsf.t$
- kk** -  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**ll** -  $\underline{Jw}$   $s(124)w$   $m$   $^c k-jb$   
**mm** -  $jnn=tw$   $m$   $hmm<w>$  (125)  $r$   $srh.t$   $n=f$
- nn** -  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**oo** -  $Nn$  (126)  $hrw$   $jb=j$   
**pp** -  $pf3$   $šm<w>$   $hn^c=f$   $nn$   $sw$  (127)  $wn<=w>$
- qq** -  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**rr** -  $\underline{Jw}=j$   $3tp=(128)kw$   $hr$   $m3jr$   
**ss** -  $n$   $g3w$   $^c k-jb$
- tt** - (129)  $\underline{Dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$   
**uu** -  $Nf$   $hw<w>$   $t3$   
**vv** - (130)  $nn$   $\emptyset$   $wn<=w>$   $ph.wy=fy$

### THÉMATIQUE

La valeur de la vie.

### STRUCTURE

La seconde cantilène se compose de seize tercets, soit le double de P1. L'ensemble des tercets s'ouvre sur une question avec le refrain «à qui parlerais-je aujourd'hui?» ( $\underline{dd}=j$   $n$   $m^c$   $mjn$ ) et utilise fréquemment les sons  $jb$ ,  $jn$ ,  $sn$ ,  $nn$ . Il offre deux parties, [a-x] et [y-vv], construites à l'aide de parallèles synonymiques, comparatifs, complémentaires, redondants, antithétiques ou causatifs. Le second segment du tercet qui ouvre ces parties est identique «les semblables sont méchants» ( $sn-nw$   $bjn$ ).

Ainsi, les segments [abc] sont analogues à [yzaa] dans lesquels les semblables sont méchants parce qu'il sont des «amis incapables d'aimer» ( $hnms.w$   $nw$   $mjn$   $n$   $mr\sim ny$ ) et qu'il

sont des «étrangers auprès de qui on recherche la rectitude du cœur» (*drdr.w r mt.t nt-jb*). Le tercet [def] va de pair avec [bbccdd], les «cœurs avides de chaque homme» (*wn jb.w s nb hr jtjt* (106) *h.t sn-nw=fy*) qui s'homologuent au «visage de chaque homme, sans expression, baissé devant ses semblables» (*hr m hrw r sn-nw=f*). En [ghi] et en [eeffgg], on trouve un rapport de causalité entre l'homme qui indique que «sans douceur il y a de la violence qui s'abat sur le monde» (*jw sf 3kw nht hr h3jw n bw nb*) car, il n'existe en fait que «des cœurs avides sur qui on ne peut plus s'appuyer» (*jb.w wn=w nn wn jb n s rhr=tw hr=f*). Puis, en [jkl] et en [hhijj], un rapport d'homologation existe entre deux situations décrites qu'il s'agisse de «la paix vient de la méchanceté parce que la bonté est rejetée partout» (*htp hr bjn rdj r=f bw nfr r t3 m s.t nb.t*) ou de «il n'existe plus d'homme vivant par Maât parce que le pays est abandonné à ceux vivant par Isfet» (*nn m3ty.w t3 sp=w n jr.w jsf.t*). Les segments [mno] et [kklmm] montrent deux êtres solitaires mais malheureux pour deux raisons différentes, le premier est un «homme enragé par sa malchance parce que partout il fait rire de lui à cause de cela» (*shr s m sp=f bjn sst=f bw-nb m jw=f dw*) alors que le second désigne un JE indéfini, un «on privé de celui-qui-entre-dans-le-cœur parce qu'il se plaint à un inconnu» (*jw sw m k-jb jnn=tw m hmw r srh.t n=f*). Pour ce qui est de [pqr] et de [nnoopp], si la première situation existe, c'est qu'elle découle directement de la seconde, *i.e.* de l'insatisfaction: «on s'adonne au pillage parce que chacun vole son voisin» (*jw hc d3=tw s nb hr jt.t sn-nw=fy*) «le cœur est insatisfait car il n'y a plus personne avec qui marcher» (*nn hrw jb=j pf3 smw hnc=f nns wnw*). Quant aux tercets [stu] et [qqrss], ils démontrent deux situations chaotiques causées par «celui-qui-entre-dans-le-cœur». Ainsi, on attribue à l'homme la responsabilité d'un état généralisé «la corruption est celle de celui-qui-entre-dans-le-cœur parce que le frère est désormais un ennemi» (*bt3w m k-jb sn jrrw hnc=f hpr=w m hfty*) mais aussi d'un état personnel avec «j'ai été accablé sous la misère à cause du manque de celui-qui-entre-dans-le-cœur» (*jw=j 3tp=kw hr m3jr n g3w k-jb*). Finalement, en [vwx] et en [ttuuvv] un dernier rapport de cause à effet s'établit, si «on ne songe plus à hier et on ne rend pas sur le moment à autrui le fruit de son action» (*n sh3=tw sf n jrj=tw n jr m t3 3.t*), c'est parce que «le mal qui a frappé la terre n'a pas de fin!» (*nf hww t3 nn Onw=w phwy=fy*).



## COMMENTAIRE

L'ensemble de la cantilène rend compte de la solitude de l'être en de multiples circonstances se réalisant dans un univers sans dessus dessous, *i.e.* isfétique. Chacune d'elle illustre une situation qui entrave l'ordre des choses et qui colore les rapports du désillusionné avec l'«autre», qu'il s'agisse du «frère» (*sn*), du «semblable» (*sn-nw*) ou de «celui-qui-entre-dans-le-cœur» (*\*k-jb*). L'idée d'être déçu ou abandonné par ses supérieurs, ses proches et son propre fils se trouve aussi dans *Le discours de l'oiseleur* (23-25) et Williams a reconnu de nombreuses similitudes avec *Ipowwer* (1962, p. 65, n. 4). Toutes ces figures renvoient à l'image de cet «autre» qui pourrait d'ailleurs représenter indirectement le *ba* à qui l'homme s'adresse (Žabkar, 1968, p. 112-113). Ne songeant plus à hier, les hommes sont indifférents, ils ne pratiquent plus la *maât* et, par conséquent, étant inactifs, ils entravent le développement vital de la communauté égyptienne et perturbent l'ensemble du tissu social (*Khakheperrêsoneb*, 3-4; *Neferty*, 24 et Mathieu, 2000, p. 19).

Qu'il s'agisse du refrain au début des tercets, des sons ou encore de certains segments (ex. [bz] [ef]), de la mise en opposition du passé harmonique et d'un présent chaotique, ces éléments répétitifs ne sont pas le fruit du hasard, ils rappellent à merveille que celui qui est tourmenté est sans cesse perturbé par les mêmes idées qu'il rumine<sup>67</sup>. De plus, le refrain de forme emphatique, qui se retrouve aussi dans le *Papyrus Ramesseum* (II, verso ii.4), rappelle cette idée qu'une fois de plus la parole n'est pas entendue; un homme esseulé décrit sa détresse et les déchirures intérieures occasionnées par ce silence<sup>68</sup>. Son désespoir est situé dans un contexte précis grâce à cette expression «aujourd'hui» (*m-mjn*) qui, utilisée ici en P2, marque la dimension dans laquelle se manifeste le **désordre extérieur** dans ses rapports avec l'autre. Cette même tournure se retrouve en P3 et délimite alors l'espace-temps du **désordre intérieur** devant l'**autre réalité** qu'est l'inéluctabilité de la mort (P3). L'univers est dans un tel état que l'homme ne mentionne même pas le roi, sur qui repose normalement la restauration annuelle de l'ordre (Karenga, 1996, p. 139-145)<sup>69</sup>. Le *ba* agirait-il

<sup>67</sup> Au sujet de la répétition et de l'anaphore dans les textes littéraires, on consultera Goelet. Ce dernier insiste sur le fait que la répétition est un moyen d'insister dans un texte qui se structure par unité là où la ponctuation est inexistante. L'emploi du refrain, ou si l'on préfère de l'anaphore, dénote ici comme l'a si bien reconnu Goelet, «(...) a rather sophisticated type of arrangement encountered as well in the royal anaphoric compositions» (2001, p. 76-77).

<sup>68</sup> Ce qui est de la nature de l'absolu est muet, parle peu (Kierkegaard, 1981, p. 438-439).

<sup>69</sup> Cf. image de ces concepts entre la Première Période Intermédiaire et la fin du Moyen Empire dans Assmann,

ici comme un roi intérieur à défaut d'un roi efficace? Une telle confusion d'un univers et d'une société isfétiques apparaît aussi dans *Neferty* (42-45, 57-59, 68-70), dans *Ipouwer* (7,4) et aussi dans le *Paysan* (B112-115). Elle fait dire à Khakheperrêsonob qu'

«(11) *On (y) expulse la Justice, (...)*  
*Le pays est en détresse: le deuil est partout.*  
 (12) (...) *Quant au respect, on y tourne le dos;*  
 (...) **VERSO**  
 (2) *Personne n'est exempt de mal*  
*et tout le monde, indifféremment, le commet.*  
*Les cœurs sont sombres.*  
*Celui qui commandait (3) est (maintenant) commandé (...)*  
 (*Khakheperrêsonob*, 11-12, verso 2-3, trad. Chappaz, 1979, p. 5-6).

En pareilles circonstances on se demande à quoi bon vivre dans un monde sans aucune valeur!

Dans le *Lebensmüde*, la description de la dynamique philosophique de ce monde chaotique repose sur un parallélisme antithétique où la bonne conduite est définie par: la «gentillesse» (*sf*, col. 107, 115), la «bonté» (*bw nfr*, col. 109), un «ami véritable» (*ʿk-jb*, col. 114, 124, 128), l'«affection» (*mt.t nt-jb*, col. 118), «ceux qui sont droits», les amis et les frères (*mʿty.w*, col. 122), par opposition à: «une situation mauvaise» (*bn*, col. 103, 108, 110, 117), la «violence» (*nht-jb*, col. 118), le «crime» (*btʒw* et *sp bjn*, col. 110-122), «faire le mal» (*nf* et *jw ɗw*, col. 111, 129), le «pillage» (*hʿɗʒ*, col. 112), se tourner vers les «étrangers» (*ɗrɗr.w*, col. 117) au lieu des «amis» (*hnms.w*, col. 104).

Quant à l'expression «cœur avide» (*ʿwn-jb*), on la retrouve fréquemment dans la tradition sapientiale pour désigner l'un des pires défauts humains, la convoitise matérielle (col. 115, 120; Bleiberg, 1994, p. 6-7). «Garde toi de la convoitise, il s'agit d'une sévère maladie (*hʒ(j).t mr.t*) incurable» (Ptahhotep, maxime 16, col. 300-302). Elle est souvent utilisée en parallèle avec le verbe *jty* (voler, prendre possession, s'accaparer) (*cf.* col. 36, 65, 105, 141). Dans le *Lebensmüde*, la cupidité est perçue comme quelque chose de «mal, de mauvais» (*bjn*) (col. 103, 108, 111, 117) car il s'agit d'un élément destructeur et déstabilisant. Cette idée reprend celle de l'homme qui se préoccupe de remplir son bateau plein de profits pour en faire un jour heureux (**Parab1**).

Parmi les figures les plus marquantes de cette deuxième cantilène, il y a le *hfty*, l'adversaire qui dérange la Maât (*CT VI*, 278d; *cf.* l'étude de Belova, 1998, p. 145-147). Il est

l'ennemi souvent associé à l'étranger qui n'est pas, avant l'époque ramesside, considéré comme *rm̄t*, un homme du peuple (Naguib, 1994, p. 111). Les *dr̄dr.w* (𓄎𓄎𓄎𓄎) (col. 117), que l'on a traduit par «étrangers» désignent une «collectivité de personnes» aussi distinctes que les «parties du corps» 𓄎𓄎𓄎𓄎 (*dr̄dr.wj*). L'Égyptien les décrit comme des êtres inférieurs, similaires aux animaux et sans culture. Leur présence en Égypte est synonyme de chaos, de désordre au plan éthique, un facteur ayant participé à la dissolution au plan politique (*Merykarê*, 1. 85s; *Neferty*, 1. 29s; *Ipouwer*, 13, 10; *Any*, 3, 13s). Paradoxalement, du point de vue religieux selon les *Textes des Sarcophages*, tous les êtres humains sont égaux. Le démiurge a dit: «J'ai créé tout être humain égal à son prochain, et je leur ai interdit de faire le mal, mais leur cœur a transgressé ce que je leur avais dit» (*CT<sup>F</sup>*, *Spell*, 1130). Depuis le Moyen Empire et selon les études, il s'agit d'hommes libres venus principalement de Canaan et de Nubie, espérant trouver du travail et une vie plus stable. Les fouilles de Deir el Medineh tendent à démontrer que si ces étrangers s'intègrent à la population, ils occupent rarement des postes supérieurs (Naguib, 1994, p. 111; Ward, 1994, p. 61-85). Ils exercent différents métiers: tisseurs, danseurs, marchands, prêtres, artisans, maçons ou autres métiers professionnels. Il y eut aussi les prisonniers de conquête, mais leur cas est un peu plus ambigu.

À la lumière de ce qui précède, cette cantilène apporte donc un regard critique sur le sens de la vie extérieure du désillusionné à travers un questionnement sur ses rapports avec l'«autre» qui affecte l'ordre des choses de son univers. Ce jugement, qui est partialement une autocritique, est d'autant plus sévère qu'il touche l'un des concepts vitaux de l'univers égyptien, la *maât*. La tradition la considère éternelle (*nh̄h*) (*Paysan éloquent*, B1, 338-340) alors qu'ici on affirme qu'il n'y a plus d'homme qui vive par elle, *i.e.* qu'elle n'existe pas (*nn m̄<sup>3</sup>ty.w*, col. 122).

### 3. «La mort est aujourd'hui devant ma face» ou la recherche d'une mort libératrice

#### H3

#### (6) LES CONSTATATIONS TROISIÈME CANTILÈNE [C] (col. 130-142)

*«Le fait que la sensation de la mort est secouée dans ses profondeurs prouve, de toute évidence, l'immanence de la mort dans la vie»* (Cioran, 1934, p. 28).

- a - La mort est désormais devant ma face  
 b - (Comme) la guérison de celui qui souffre,  
 c - Comme sortir au dehors après l'enfermement.
- d - La mort est désormais devant ma face  
 e - Comme l'odeur de la myrrhe,  
 f - Comme être assis sous la voile un jour de vent.
- g - La mort est désormais devant ma face  
 h - (135) Comme l'odeur des fleurs de lotus,  
 i - Comme être assis sur les rivages de l'ivresse.
- j - La mort est désormais devant ma face  
 k - Comme lorsque l'eau de pluie s'éloigne,  
 l - Comme lorsqu'un homme retourne d'une expédition à son foyer.
- m - La mort est désormais devant ma face  
 n - Comme le dévoilement du ciel,  
 o - Comme lorsqu'un homme saisit soudainement ce (140) qu'il ne reconnaissait pas.
- p - La mort est désormais devant ma face  
 q - Comme quand un homme désire intensément revoir (et) prendre possession de son foyer,  
 r - Après avoir passé de nombreuses années en captivité.

\*

- a - *Jw m<w>t m hr=j m-mjn*  
 b - *<mj> snb<Y1> (131) mr*  
 c - *mj pr.t r hntw r-s3 jhm(132).t*
- d - *Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*  
 e - *mj st<y> c'n(133)tyw*  
 f - *mj hms.t hr ht3.w (134) hrw t3w*
- g - *Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*  
 h - *(135) mj st<y> sšn.w*  
 i - *mj hms.t hr mry.t (136) nt th.t*
- j - *Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*  
 k - *mj w(137)3.t hy.t*  
 l - *mj jw.t s m mšc (138) r pr=sn*
- m - *Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*  
 n - *mj (139) kf.t p.t*  
 o - *mj s sht (140) jm r hmjt-n=f*

p - *Jw m<w>t m hr=j <m>-mjn*  
 q - (141) *mj 3bb s m33 <jjw> pr=sn,*  
 r - *jrj~n=f mp.wt ʿš3.wt (142) m ndr.t*

### THÉMATIQUE

La valeur de la mort.

### STRUCTURE

Ce troisième poème dont la structure repose sur la comparaison métaphorique avec la mort inéluctable comporte six tercets débutant par le refrain «la mort est aujourd'hui devant ma face» (*jw mwt m hr=j m-mjn*). Suivent deux segments comparatifs avec ou sans lexème verbal introduits par la préposition «comme» (*mj*) à l'exception du dernier terme de la dernière strophe. Sauf au segment [r], le second se compose d'une comparaison réalisée par un nom et un complément de nom. La cantilène offre un ensemble lyrique sur la mort.

Du point de vue structurel, en considérant le vocabulaire et les verbes employés dans cette sous-section, nous optons pour une structure chiasmique de type *abc/c'b'a'*. En effet, [abc] est parallèle à [pqr], ainsi la «guérison de celui qui souffre» (*snb mr*) est comparée à ce que ressent l'homme qui «revoit et prend possession de son foyer après plusieurs années (*mj 3bb m33 jjw pr=sn jrj~n=f mp.t ʿš3.wt*); tous deux se sentent libérés de cet «emprisonnement» (*jhm.t / ndr.t*). Il en va de même pour les tercets [def] et [mno] dans lesquels les effets se comparent: la quiétude ressentie à «l'odeur de la myrrhe» (*sty ʿntyw*) semblable à l'apaisement devant le «dévoilement du ciel» (*kf.t p.t*) et le bien-être ressenti lorsqu'on est «sous la voile lors d'un jour venteux» (*hms.t hr ht3.w hrw f'w*) ou que l'homme «réalise soudainement quelque chose qu'il ne reconnaissait pas» (*sht jm r hmjt~n=f*). Finalement, au centre de ce poème, les deux derniers tercets [ghi] et [jkl], multiplient les comparaisons: ainsi le plaisir que procure la «senteur du lotus» (*sty sšn.w*) est homologué à celui que l'on ressent lorsque «l'eau de pluie s'éloigne» (*w3.t hy.t*). De même, le fait «d'être assis sur le rivage de l'ivresse» (*hms.t hr mry.t nt th.t*) est comparable à cet «homme qui revient d'une expédition à son foyer» (*jw.t s m mšʿ r pr=sn*).

### COMMENTAIRE

Le refrain colore entièrement ce poème dans lequel le désillusionné affirme que la mort apparaît soudain à la fois inéluctable et attrayante. L'attirance paradoxale envers cette

anormalité qu'est la mort rappelle sa glorification dans les chants funéraires du Nouvel Empire (Parkinson, 2002, p. 96-97). Les comparaisons effectuées en P3 avec la mort n'ont rien de lugubre mais donnent plutôt une impression de libération et de bien-être. Ainsi la mort est aussi réelle que la guérison du souffrant, que la libération du prisonnier, que l'odeur de la myrrhe et du lotus, etc. Considérant que les éléments d'un texte sont tous organiquement liés les uns aux autres, ce serait une erreur de croire que cette cantilène s'interprète par elle-même. Plusieurs d'entre eux doivent être reconsidérés dans un contexte religio-sapientiel par rapport aux autres éléments du *Lebensmüde* car chacun d'eux relève à la fois d'un paisible quotidien et du désir d'union. Ainsi par exemple, le verbe «souffrir» (*mr*, col. 131) est aussi un homonyme d'«aimer» (*mr*, col. 150 et 151), deux verbes d'ailleurs fréquemment utilisés dans la littérature avec deux autres homonymes de même racine, *mry.t* (le crocodile et le rivage, col. 64, 75, 97 et 135) qui figurent comme des obstacles au bonheur de l'homme comme dans la littérature amoureuse ultérieure (*Ostracon du Caire*, 25218, X/7-8; Mathieu, 1996, §139). Le texte joue aussi avec le mot *sty* utilisé en P1 comme étant une «mauvaise odeur» par opposition ici en P3 à une bonne odeur. L'«ivresse» (*th.t*) se rattache aux délicieuses odeurs des parfums de fleurs mais aussi à l'odeur divine qui excite et enivre l'être (Bakos, 1993, p. 319-323)<sup>70</sup>. Le parfum du lotus est lié aux forces de la vie et de la renaissance; il favorise le désir sexuel et l'enivrement tout en procurant un sentiment de bien-être (Hare, 1984, p. 101-102; Helal-Giret, 1997, p. 258).

Quant aux expressions «sortir au-dehors après l'enfermement» (col. 131), «saisir ce qu'on n'arrivait pas auparavant» (col. 140) ainsi que «revoir et prendre possession de son foyer» (col. 141), elles découlent toutes des effets libérateurs prétendument apportés par la mort. Comme l'a si bien reconnue Lalouette, ce poème est ni plus ni moins qu'un appel à la délivrance (1992, p. 47). En fait, puisque ni lui, ni le monde dans lequel il vit ne font sens, c'est dans un état de quasi enivrement que la mort lui semble plus attrayante.

Derrière l'interpellation de la mort, se cache le désir de l'union au *ba* par lequel l'homme croit pouvoir se délivrer de cet étrange sentiment d'être prisonnier de son «corps» et de sa souffrance *i.e.* de son incarnation<sup>71</sup>. Ainsi, parfums, beau temps, bien-être et libération sont

<sup>70</sup> Au sujet de l'ivresse dans les cérémonies religieuses (Parkinson, 1997, p. 198, n. 110).

<sup>71</sup> Le motif du *corps-prison* est très fréquent aussi dans d'autres croyances (Courcelle, 1963 et 1966; McGinn, 1991, p. 351, n. 35; Solignac *et al.*, 1983, p. 84-85).

tous des états agréables que l'homme homologue à l'émotion que lui procure le fait de savoir que soudain la mort lui est inéluctable. L'homme avoue donc que la mort a quelque chose d'attirant qui ne lui fait pas peur et qui est souhaitable.

4. «Et pourtant, celui qui est là-bas...» ou la recherche d'une existence *post-mortem* comme lieu d'accomplissement d'une éthique socio-religieuse

H3

(6) LES CONSTATATIONS  
QUATRIÈME CANTILÈNE

[D] (col. 142-147)

«(5) (...) Je te parle (6), mon cœur, pour que tu me répondes.  
Un cœur qu'on appelle ne peut demeurer silencieux;  
Vois, les besoins du serviteur sont comme ceux du maître,  
Énormes sont les choses qui pèsent sur toi»  
(*Khakheperrèsoneb*, verso 5-6, trad. Chappaz, 1979, p. 7).

- a - Pourtant, celui qui est là-bas sera comme un dieu vivant,
- b - Parce qu'il réprime le mal de celui qui le fait.
- c - Pourtant, celui qui est là-bas prend en charge la Barque céleste,
- d - Parce qu'il fera qu'on accorde (145) les pièces de choix aux temples.
- e - Pourtant, celui qui est là-bas sera un sage,
- f - Parce qu'on ne pourra pas le repousser lorsqu'il sera en train d'implorer Râ quand il parle.

\*

- a - *Wnn ms nty jm m ntr 'nh*
- b - (143) *hr hsf jw n jrr sw*
- c - *Wnn ms (144) nty jm 'h' <nty> m wj3*
- d - *hr rd.t d=t<w> stp.wt (145) jm r r<3>.w-pr.w*
- e - *Wnn ms nty jm m rh-(146)h.t*
- f - *n hsf~n=f t<w>=f hr spr n (147) R' hft mdw=f*

THÉMATIQUE

La valeur de la sagesse-connaissance.

### STRUCTURE

Dans la sous-section [D], on ne retrouve que trois couplets [ab], [cd] et [ef], soit la moitié du nombre de tercets qu'à la sous-section [C]. Chacun de ces distiques débute par une anaphore «pourtant, celui qui est là-bas sera...» (*wnn ms nty jm m*) suivie d'une affirmation formant un complément adverbial. De plus notons que P4 laisse tomber l'usage du pronom JE pour le IL.

### COMMENTAIRE

La tourmente fait ici place à la foi (Barucq, 1986, p. 76)<sup>72</sup>. En fait continuant dans la même direction que P3, l'homme réalise que celui qui est là-bas, *i.e.* le défunt uni à son *ba*, peut à la fois gouverner la barque divine, bénéficiaire de l'essence vitale des offrandes et s'adresser à Râ, donc participer directement au mouvement de la vie. Les textes ne disent-ils pas que «le *ba* est dans le ciel et dans la barque pour l'éternité» (*b3 n pt m wj3 nj nhh*) (Daressy, 1894, p. 43). Le défunt sera comme «celui-qui-connaît-les-choses», le *rh-h.t*, *i.e.* une sorte de «devin» ou de «médecin-sorcier» (*swn*) (*Metternich Stela*, 57, 181sq.; *Wb* II, 446,2). Sa parole sera empreinte de l'essence de la *maât* et par conséquent, il pourra en appeler aux forces divines pour «faire les choses» (*jrj h.t*) et accomplir les rites qui garantissent l'ordre du monde car il connaîtra les «choses mystérieuses» cachées du Ra-setaou, *i.e.* de la nécropole (*CT*, IV, 95b; te Velde, 1995, p. 1747).

D'un coup, l'homme admet finalement, peu importe la puanteur de son nom, le frère vil, méchant et avide ou encore l'attrait de la mort libératrice, que tout cela devient secondaire en face de son désir d'atteindre l'état du «dieu vivant» (*ntr nh*) et du «sage» (*rh-jh.t*). Voilà au fond ce que cache véritablement le mal qui ronge l'homme et ce pourquoi il doit s'entendre avec son *ba* pour le réaliser.

Pour conclure cette section, mentionnons qu'on note aussi un mouvement ascendant dans les quatre poèmes ainsi qu'une combinaison arithmétique des strophes: entre P1 et P2, le nombre de strophes double passant de huit à seize, et entre P3 et P4, le nombre de strophes se réduit de moitié passant de six à trois (Goedicke 1970, p. 16-17; Renaud, 1991, p. 61-65; Sainte-Fare Garnot, 1944, p. 22). La progression ascendante est marquée par l'alternance

<sup>72</sup> À comparer avec *Qo* 3,19sq; 5,17-19; Ps 49.



dans l'agencement des figures de style: **P1** et **P3** utilisent la comparaison métaphorique alors que **P2** et **P4** préfèrent la constatation et l'affirmation. On peut se demander si les rapports entre les quatre poèmes ne sont pas du type (**P1**←<sup>partie</sup>↗ **P2**↓<sup>tout</sup>↗) (**P3**↑<sup>α</sup>↗ **P4**→<sup>ω</sup>↗) puisque la réalité de **P1**← est opposée à **P4**→, mais elle n'expose qu'une partie de la totalité du monde chaotique de **P2**. Celle de **P2**↓ est inversement proportionnelle à celle de **P3**↑, elle porte sur l'ensemble de la réalité visible ou manifestée alors que **P3** porte seulement (<sup>α</sup>) sur l'attrait libérateur d'une mort future et souhaitée telle une sorte de finalité (<sup>ω</sup>) qui n'a de sens qu'à travers **P4**. Une progression (↗) d'intérêt se dégage donc de **P1** à **P4** partant du plus particulier et du plus visible (personnalité et monde sans sens) au plus essentiel et intangible (mort et immortalité).

### 2.2.7 *La nouvelle éthique du ba*

#### B4

#### (7) LA NOUVELLE PRAXIS (col. 147-154)

«(...) *Le monde entier est un théâtre,  
Et tous, hommes et femmes, n'en sont que les acteurs.  
Ils y font leurs entrées et leurs sorties;  
Chacun, au fil des ans, joue plusieurs rôles (...)*»  
(trad. libre, William Shakespeare, *As You Like It*, II, vii, 139).

*Ce que m'a dit (mon) ba:*

- a - Place ta lamentation sur cet objet,
- b - Toi mon proche, mon frère!
- c - Soit que tu te sacrifies ainsi sur le feu
- d - (150) (ou que) tu participes à une vie qui est comme tu dis.
- e - Désire-moi ici même, après avoir mis l'Occident de côté.
- f - Désire n'atteindre l'Occident que lorsque ta chair aura rejoint la terre.
- g - Et je me poserai après quand tu seras devenu inerte.
- h - Alors nous ferons un domaine pour perdurer.

\*

*Ddt~n n=j (148) b3<=j>*

- a - *Jmj r=k nhw.t hr h33*  
 b - *ns(149)w=j pn sn=j*
- c - *Wdn=k hr 'h*  
 d - *(150) dmj=k hr 'nh mj dd=k*
- e - *Mrj wj (151) '3 wjn~n=k Jmn.t*  
 f - *Mrj hm (152) ph=k Jmn.t s3h h'w=k t3*
- g - *(153) Hny=j r- s3 wrd=k*  
 h - *(154) Jh jr=n dmj n sp*

### Colophon

*C'est venu (155) du début à la fin, comme on l'a trouvé par écrit.*  
*JW=F PW (155) H3.T=F R PH.WY=FY MJ GMYT M S5*

#### THÉMATIQUE

Comme en **B2**, chacune des interventions réfère à l'une des quatre thématiques proposées: l'homme [ab], la vie [cd], la mort [ef] et la sagesse-connaissance [gh].

#### STRUCTURE

Après le singlet du narrateur qui reprend la formule de **B2** à l'exception du pronom suffixe(=j, mon), cette section se compose de quatre couplets formant une structure chiasique de type **ab//ba**. Les premier, deuxième et quatrième couplets sont construits à l'aide de deux segments propositionnels alors que les deux segments du troisième partagent l'expression «désirer ... l'Occident» (*mrj... Jmn.t*). Chaque segment propose un conseil ou une conséquence de son application, sauf en [c] où l'on trouve une interrogation.

Aux segments [ah], on parle de l'acte conseillé initialement et du résultat final de l'application de la *praxis*. Ensuite, les segments [bg] concernent une forme de rapprochement entre l'homme et le *ba* avec les qualificatifs de «mon proche» (*nsw=j*), «mon frère» (*snw=j*) et «je me poserai» (*hny=j*). Puis en [cf], on décrit le choix entre deux situations, celle du «sacrifice sur le feu» (*wdn hr 'h*) et le fait de «vouloir désirer <maintenant> l'Occident» (*mrj hm ph=k*). Finalement, au centre de cette structure concentrique se trouve le

fondement même de la *praxis* du *ba*: «participer à une vie comme tu dis» (*dmj=k hr 'nh mj dd=k*), *i.e.* sans dessus dessous et «désire l'Occident quand ton corps aura rejoint la terre» (*mrj wj '3 wjin n=k Jmn.t*). Le tout se termine par un colophon.

#### COMMENTAIRE

Cette dernière réplique est passablement difficile à comprendre et pourtant, selon toute logique, elle doit contenir le dénouement. En effet, après tout ce trajet émotif d'une descente en soi, la section finale se termine sur la révélation d'une éthique originale, d'une *praxis* qui doit, au delà des croyances et des rites, garantir la délivrance de l'homme, l'union avec le *ba*, *i.e.* l'accomplissement de l'être. Le premier couplet concerne l'homme à qui il est conseillé de suspendre sa plainte. En fait, le *ba* qu'il considère comme son «frère» (*sn=j*), lui suggère d'accrocher sa lamentation sur un «objet de bois» nommé *h33*, façon de s'assurer que la «plainte» (*nhw.t*) sera bien maîtrisée<sup>73</sup>.

Le second couplet se rapporte au rôle que doit tenir l'homme dans une vie «triste et malheureuse» (*3hw*) (col. 18) qui n'est pas sans rappeler le *Spell* 671 des *Textes des Sarcophages* (=VI, 299). Pour cette raison, le *ba* lui offre deux choix. de se sacrifier par le feu ou encore de vivre sa vie comme elle est. Or, le sacrifice d'un humain sur le feu est le destin d'un criminel dont on veut s'assurer de la destruction complète sans possibilité de survie (*Lebensmüde*, c. 12 et *Ipouwer*, 7,1; Budge, 1911, p. 206sq., Leahy, 1984, p. 201). Notons que dans le contexte religieux, la chaleur intérieure et celle que provoque la colère sont intimement rattachées au sacré car elles n'ont rien de naturel. Bien que ces chaleurs soient recherchées pour leurs propriétés transformatrices, à l'excès, leur puissance est destructrice et doit être maîtrisée comme le feu. Sans elles l'absorption de divers produits narcotiques (ex. lotus) agissent comme palliatifs (Eliade, 1954, p. 326-330). Quoi qu'il en soit, «s'offrir soi-même sur le feu» (*wdn=k hr 'h*) implique une certaine forme de purification (*Pyr.*, 302a; *CT* IV, 102c-d; *CT Spell* 316; Parkinson, 1997, p. 161, n. 5). L'intervention du *ba* suggère que cette épreuve, normalement réservée au rebelle comme châtiment purificateur, soit le fruit de la volonté de l'homme et non la sienne. Ce n'est donc

<sup>73</sup> Cet objet aurait probablement servi d'instrument de torture Ḳ, O30 placé derrière le dos des prisonniers Ḳ en leur retenant les mains (*LdP*, VIII; Budge, 1911, p. 204-207);

pas le *ba* qui brûle l'homme, comme suggéré aux col. 13 et 47, mais l'homme lui-même<sup>74</sup>. S'il n'accepte pas ce choix, il doit prendre part à cette **vie imparfaite et chaotique**. Mais comment?

Le troisième couplet parle de cette invitation à désirer le *ba* maintenant dans l'attente de la mort et non pas de désirer l'au-delà comme le suggère le *Spell* 38 des *Textes des Sarcophages*<sup>75</sup>. L'Occident comme lieu de repos (*CT.*, IV, 26b), poursuit-il, peut être convoité seulement lorsque le «corps» (*hꜥw*) a rejoint la terre. Afin de comprendre ce qui suit, il importe de signaler que le terme *hꜥw* désigne aussi l'«ensemble des chairs» qui constituent l'être ou plus exactement sa personnalité (*HWB*, p. 512).

Quant au dernier couplet, il concerne la construction d'une «demeure durable» (*dmj n sp*). À ce sujet, le *ba* affirme qu'il se posera sur ce *hꜥw* lorsque ce dernier sera inerte. L'auteur utilise ici une imagerie analogique de l'oiseau qui vient se reposer sur son perchoir.

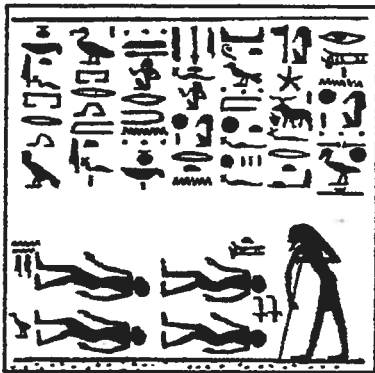


Illustration des «inertes» apparaissant devant Râ lors de la deuxième division de la Douat du *Livre des Portes* (tiré de Budge, 1905, p. 96).

Ce qui est désigné comme le corps est le TU de l'homme qui doit devenir inerte (*cf.* illustration ci-dessus des **inertes**) afin de permettre au NOUS de faire une demeure durable (col. 152-153). Il existe d'ailleurs une intéressante homologie entre le corps humain et la maison. Eliade dit à ce sujet que «toute "demeure stable" où l'on s'est "installé" équivaut, sur le plan philosophique, à une situation existentielle qu'on a assumée» (Eliade, 1978a, p. 153). L'au-delà est peuplé de constructions diverses (Jacq, 1993, §51) et le défunt justifié est dit être «celui-du-domaine» dans le firmament (*CT.*, III, 37a, 56b). Dans le *Livre des Morts*, un chapitre réfère à la construction d'une demeure sur terre (*Spell*, 152). Sur le plan physique les rites funéraires veillent à fournir un corps incorruptible sur lequel le *ba*, élément mobile de l'être, viendra se poser (par exemple: *TP. Spells* 9, 10, 20-22, 34, 38, 638-639, 712, 1673;

<sup>74</sup> Le *ba* peut en effet brûler dans le corps de l'homme (*CT.*, I, 362-371).

<sup>75</sup> Quant à la nature exacte de ce désir et de ses effets, nous y reviendrons dans la troisième partie.

Goyon 1972, *passim*).

On voit ici que l'efficacité du *ba* va au-delà de la tradition mythico-rituelle rattachée au cycle osirien puisque le texte n'en fait aucun cas. Il laisse transparaître dans son discours un souci de pérennité personnalisé inhabituel avant le Nouvel Empire et va d'ailleurs jusqu'à spécifier que leur union n'aura lieu qu'après la mort de l'homme (Jacobsohn, 1952b, p. 107). La présence elle-même d'un *ba* apparaissant dans un texte comme l'interlocuteur d'un homme vivant est particulière et découle sûrement d'une influence hiérakléopolitaine (corpus hiérakléopolitain = *CT.*, *Spell* 94, 99-104; à comparer avec *Pyr.*, 215b / *Spell* 223; 1144a-b / *Spell* 510; Herrmann, 1957, p. 62-79). Ce *ba* conseille à l'homme de le désirer lui et non la mort pendant cette vie de manière à ce que ce dernier puisse le rencontrer et s'unir à lui. Tous deux éviteront ainsi la complète destruction, celle du corps et celle du *ba* qui anéantirait tout espoir de survie. De plus, contrairement à ce qu'a cru Williams, l'expression «aller à la rencontre du *ba*» pour l'auteur du *Lebensmüde* se distingue d'«aller à son *ka*» car, la première doit être désirée par l'homme alors que la seconde est généralement crainte voire fuie (*Pyr.*, 215b, *Spell* 223; 1144a-b, *Spell* 510; Williams, 1962, p. 52). En somme, «aller à la rencontre de son *ba*» c'est «rechercher le jour parfait» (*šms hrw nfr*, col. 68), et dans l'attente de l'union pour devenir un dieu vivant (col. 142), l'homme doit désirer s'unir à son *ba* aussi ardemment que s'il s'agissait de sa bien-aimée<sup>76</sup>. Dans un contexte sapientiel, ce jour est celui de la réjouissance (*hb=f*, col. 71), un moment où l'être est en équilibre parfait avec ce qui l'entoure tel un roi vivant et stable (*Pyr.*, 919b); un moment de lucidité et de bien-être qui s'oppose à l'état d'aveuglement et de désarroi dans lequel les considérations erronées plongent l'être.

Parkinson dans son commentaire introduisant le *Lebensmüde* dit qu'avec cette dernière réplique, les deux protagonistes atteignent finalement la paix et s'entendent (1997, p. 154). Mais est-ce vraiment le cas, où n'est-ce pas là justement le début du long cheminement pour le JE qui a le choix d'adopter ou non cette nouvelle *praxis*? Il n'y a dans ce dialogue philosophique ni perdant ni gagnant, mais une sorte d'anti-conclusion qui suggère une possibilité. En résumé, la *praxis* du *Lebensmüde* est l'invitation à réfléchir sur la tension entre l'espoir d'un salut libérateur et la puissance de la vie ainsi que sur leur possible

<sup>76</sup> Cf. la signification du «*hrw nfr*» dans la poésie amoureuse dans Derchain, 1975, p. 72. Ce désir est intimement rattaché avec la sexualité.

réconciliation<sup>77</sup>.

### 2.3 L'interdépendance entre la structure du texte, l'expérience ontophanique et la fragmentation du discours

*«Un auteur est (...) le lieu de rencontre et de conjonction des structures narratives et des structures discursives, de la composante grammaticale et de la composante sémantique, parce qu'il est chargé à la fois d'au moins un rôle thématique. Il est en même temps le lieu d'investissement de ces rôles, mais aussi de leur transformation (...)»*, (Geninasca, 1997, p. 7)

La structure du *Lebensmüde*, établie sur quatre thématiques principales, réussit sans s'y contraindre, une multiplication de significations tournant autour du sens accordé à la vie. Comparaisons, répétitions, analogies, anaphores ou autres, dégagées des diverses répliques des protagonistes, participent à organiser les idées d'une réflexion inspirée de l'expérience quotidienne et de l'imaginaire de l'époque. Notre analyse des structures du texte ne relève aucune prépondérance d'éléments structurels spécifiques alors que la multivalence des sens a largement été encouragée par l'usage fréquent de sons et de graphies similaires. Par conséquent, nous appuyons Renaud qui affirme que l'auteur du *Lebensmüde* «*était un véritable écrivain, brillamment doué et en pleine possession de son art*» (1991, p. 67).

La structure du texte démontre indubitablement que la modalité de chaque personnage traduit une **expérience ontophanique**, *i.e.* la manifestation de soi médiatisée à l'aide d'une dialectique dialogique. La parallaxe du discours<sup>78</sup> reproduit non seulement cette dynamique de l'expérience ontophanique mais aussi les effets d'une hiérophanie<sup>79</sup>. En fait, lorsque la poétique entre dans le monde de la fiction d'un tel texte, elle se détache de l'événementiel pour s'engager dans la dynamique des représentations imaginaires relatives à un état d'être en évolution; ce plan référentiel s'inspire alors des mythes, des rites et des symboles. Le domaine de l'identification sympathique est tributaire de l'imagination des lecteurs, des circonstances qui lui sont propres et de l'ambiguïté que provoquent chez eux l'inconnu, le merveilleux ou

<sup>77</sup> Réflexion qui se rapproche d'un commentaire de Foster qui dit: «(...) *it is rather an exercise – a very serious and beautifully orchestrated one – balancing two mutually exclusive views of life and death*» (Foster, 1995, p. 305).

<sup>78</sup> Cf. p. 146.

<sup>79</sup> Dans la troisième partie, nous reviendrons sur une définition détaillée de l'hiérophanie et de l'ontophanie. Il serait utile de se référer au schéma de la planche XVIII de l'appendice B pour mieux apprécier ce qui suit.

l'étrange (Ricœur, 1983, p. 69sq.; Rigolo, 1979, p. 155-157, 163; Todorov, 1970, p. 65-79).

Le drame du texte, comme nous l'avons vu, a lieu dans la tourmente de l'être chaotique qui erre entre les modalités de l'être et du **non-encore-étant**. Pourtant, le lecteur de ce monde **artificiellement** construit, habitué à lire du point A au point B est amené, par le biais de la rhétorique et de l'imagerie du *Lebensmüde*, à confondre le connaissable et l'inconnaissable; là gît tout l'art de ce type de **discours performatifs** (Eliade, 1981d, p. 11-12; Rabkin, 1976, p. 20, 221). Lorsqu'on pousse la réflexion plus en profondeur on découvre qu'aux col. 33-39 l'identité du personnage et le lieu de l'action nous sont inconnus; le «*je dis*» (col. 33) indique que le discours peut être tenu invariablement par l'un ou l'autre des personnages, ce qui provoque un malaise lorsque le lecteur cherche à reconstruire le monde du texte. En fait, cette mise en scène de l'ontophanie, de cette **naissance de l'être à lui même** permet à la parole de dépasser le simple récit narratif en manifestant la **performance du langage** et de l'être (Ricœur, 1982, p. 56-59). On rejoint alors une idée émise par Eliade pour qui:

«*Ces existences [i.e. les livres] ont une structure épiphanique: elles sont parce qu'elles ont apparu, se sont manifestées, montrées. Elles peuvent disparaître l'instant suivant. Leur destin s'est accompli, leur destin était seulement d'être*» (Eliade, 1973, p. 244)<sup>80</sup>.

Ce genre de relation entre les structures textuelle et phénoménologique pour exposer le jeu des modalités n'est pas unique et la performativité qui en découle encourage l'**identification sympathique** entre le lecteur et l'événement du texte (Gould, 1995, p. 26)<sup>81</sup>. Ayant bien étudié ce type de rouages dans la littérature fantastique, Rabkin affirme en connaissance de cause que

«*those who aren't willing to follow the signs in the text will throw down the book in distaste. Unless one participates sympathetically in the ground rules of a narrative world, no occurrence in that world can make sense – or even nonsense*» (Rabkin, 1976, p. 4).

On peut donc comprendre que les différentes perspectives modales qui s'imbriquent dans la construction des discours de chaque personnage remettent en question l'ontologie du réel au niveau conversationnel. Derchain dira d'ailleurs que «*le sens des énoncés dépend des situations d'énonciation (...)*» (1989, p. 16). Ici, le *Lebensmüde* appelle à une réflexion sur

<sup>80</sup> Cet aspect épiphanique des textes rappelle la qualité hiérophanique du mythe (Eliade, 1978d, p. 190, 203; 1973, p. 244, 299-301, 352, 355).

<sup>81</sup> Cf. par exemple, les col. 35-40 de la *Grande inscription dédicatoire de Ramses II à Abydos* (trad. dans

le drame intérieur d'un homme aux prises avec une crise existentielle provoquée par la manifestation du *ba*. La terreur, l'aveuglement, la brûlure ne sont-ils pas les effets somatiques directs d'une manifestation hiérophanique? (*Lebensmüde*, col. 6-7, 13, 30, 47, 50, 83...; Borghouts, 1982, p. 11, 32-34) Et assez paradoxalement, le départ du *ba* est censé jeter l'être dans des tremblements, le cœur hors de contrôle, de sorte que l'homme ne sait reconnaître la différence entre la vie et la mort (*Sinouhé*, 255).

L'ambiguïté que pose cette rencontre inattendue entre un être vivant et un être surnaturel nourrit le paradoxe de l'existence. En changeant ainsi les règles narratives, l'auteur pousse l'ambivalence encore plus loin en ré-articulant la linéarité de l'événement ontophanique en fragmentant les modalités de l'être par la forme d'un discours dialogique<sup>82</sup>. Les répliques tantôt se suivent (**B1, H1**), tantôt offrent une simultanéité kaléidoscopique de plusieurs perspectives (**H1-H2, B2**), une opposition radicale (**B3**) ou encore une duplication sur une autre modalité (**H3, B4**). De plus, une question en apparence banale, mais très lourde de conséquence amène le *ba* à confronter l'homme sur sa qualité de «vivant» (col. 32) alors que l'épithète «vivant» (*ḥny*) est normalement attribuée à la figure du *ba*.

Pour comprendre plus en profondeur les liens qui unissent les répliques entre elles et le sens même de leurs ruptures ainsi que des tensions conflictuelles qu'elles énoncent, il s'agit, selon Marino, de réintégrer le texte dans la mouvance et dans la cohérence de la structure d'une hiérophanie (Marino, 1981, p. 82). C'est peut-être ici la charnière de la médiatisation entre la structure textuelle du dialogue littéraire que nous venons de voir et l'événement ontophanique de la rencontre de l'homme avec son *ba*. En fait, son caractère équivoque qui appelle à la réflexion, le rapproche d'un dialogue paradoxal analogue au *kāan* (Yusa, 1987, p. 190-191). Bien que cette médiatisation diffère de notre mode argumentatif (thèse-antithèse-synthèse) issu d'un mode de pensée binaire, il n'en demeure pas moins qu'une dynamique inspirée de la dialectique du sacré fait partie du mode spéculatif de la pensée archaïque qui repose sur une multivalence interprétative (Allen, 1982, p. 91-104). Kemp dira d'ailleurs de cette dernière que «*the process is continued, unintentionally, by modern scholars as we try to "explain" Egyptian religion and its art and architecture*» (1989, p. 101).

Il ne fait plus aucun doute désormais que le *Lebensmüde* se construit telle une poupée

Sweeny, 1990, p. 286-287).

<sup>82</sup> Il serait fort utile de se référer ici aux schémas XVII et XIX de l'appendice B.



russe. Plus la réflexion est poussée par l'analyse, plus les significations qui en émanent révèlent un discours sensé et une lamentation **savamment charpentée** similaire à celle qu'on trouve dans *Ipower*. Chaque réplique de ce dialogue réflexif évoque les multiples modalités d'une sorte **d'étant** à la recherche d'un sens qu'il intuitionne être en son *ba*. Approfondissons maintenant les différentes modalités phénoménologiques de cette ontophanie qui poussent à la quête du «**jour parfait**» et à la construction de la «**demeure durable**».

### 3<sup>IÈME</sup> PARTIE: LE PASSAGE DE L'HIÉROPHANIE À L'ONTOPHANIE, DE LA DÉSILLUSION AU SENS

*«The difficulties encountered in the translation are as a rule not of graphical or grammatical nature but stem from the fact that the Egyptians had a mode of thinking very different from our own» (Morenz, 1973, p. 1).*

L'analyse des deux axes interprétatifs précédents, soit historique et structurel, a mis en évidence l'importance du système de valeurs et des concepts pharaoniques ayant contribué à l'élaboration du texte. À ce titre, l'auteur du *Lebensmüde* réinterprète nécessairement l'historicité d'un événement ou bien il compose une fiction littéraire en tenant compte des catégories de la pensée égyptienne qui s'articulent autour de la *maât* (ordre-justice-vérité), base de l'éthique égyptienne que nous avons déjà traitée (*infra* 1.2.2). Or, ces catégories égyptiennes réfèrent à la conceptualisation d'un univers différent du nôtre et par conséquent, l'entendement même d'un récit tel que le *Lebensmüde* est étranger à nos propres catégories. La connaissance de ces concepts est indispensable pour comprendre l'invite du *ba* à l'union ontophanique (col. 150-154) qui, du point de vue phénoménologique, engage l'idée d'un **mysticisme égyptien**:

*«Désire-moi ici même après avoir mis l'Occident de côté  
Désire n'atteindre l'Occident que lorsque ta chair aura rejoint la terre  
Et je me poserai quand tu seras devenu inerte,  
Alors nous ferons un domaine pour perdurer» (Lebensmüde, col. 150-154)*

Le parcours herméneutique propose ici de réinsérer le *Lebensmüde* dans l'univers référentiel et conceptuel duquel il a émergé. En suivant le principe éliadien d'homologation (*infra*, n. 30, p. 18), les catégories de la pensée de l'*homo religiosus* sont d'abord transposées pour mettre en évidence, dans le dialogue du *Lebensmüde*, les liens qui unissent ces catégories à des concepts égyptiens fondamentaux. Cette base théorique et phénoménologique sert ensuite d'assise pour l'analyse de l'expérience spirituelle racontée dans notre texte: l'étude des caractéristiques de cette rencontre hiérophanique entre l'homme et son *ba* soulève non seulement toute la problématique de la définition de l'expérience religieuse, mais aussi, celle de la nature du mysticisme égyptien, puisqu'elle concerne une union ontophanique. Nous serons alors en mesure de cerner la nature de l'expérience religieuse du désillusionné et de conclure en dégageant l'enseignement du

*Lebensmüde.*

### **L'interprétation philosophico-religieuse de l'axe phénoménologique**

*«L'interprétation part de cette prémisse, que toute hiérophanie "suppose" un "système" complexe d'affirmations cohérentes sur la réalité ultime (système qu'on peut assimiler à une métaphysique implicite), de l'idée que toutes les significations et valeurs n'apparaissent et ne s'articulent que dans un système (axis mundi, coincidentia oppositorum, etc.)» (Marino, 1981, p. 82).*

Bien que le phénomène religieux s'inscrive dans l'histoire et que chaque méthode d'investigation porte ses limites, l'herméneutique doit considérer l'apport des recherches multidisciplinaires afin de contrer un historicisme contraire à l'irréductibilité du sacré à laquelle réfèrent les textes sapientiaux. C'est en ce sens qu'Eliade propose à l'historien des religions d'aller au-delà du niveau horizontal, linéaire et historique du contexte événementiel dont parle Redford, en ajoutant un niveau vertical d'ordre phénoménologique (Eliade, 1949, p. 5). À l'instar de Allen, nous considérons que l'anti-réductionnisme éliadien est légitime parce qu'il procure un cadre de référence herméneutique plus large permettant une meilleure compréhension du phénomène et une interprétation plus adéquate (1982, p. 82-83). Dans plusieurs études, Eliade démontre que le discours sur le phénomène religieux oriente lui-même vers les disciplines susceptibles de l'éclairer<sup>74</sup>. Ainsi, ni l'approche historico-archéologique à laquelle nous ont habitué Björkman (1964, p. 9-33) et Redford (2001, p. 104-108), ni les approches de la linguistique ou encore de la critique littéraire amenées par Baines (1999, p. 17-41), Foster (1994, p. 139-163), Loprieno (1996c, p. 39-58), Parkinson (2002, première partie), etc. ne permettent à elles seules de cerner le fait religieux égyptien.

En tenant compte de tout ce que nous avons vu jusqu'ici, il apparaît que le discours ancien se construit à l'aide de l'expérience humaine, des idées et des mœurs de l'époque, etc. de telle sorte que son interprétation est nécessairement tributaire des contextes socioculturel, économique et religieux. Mais au-delà de l'histoire événementielle, l'analyse parallèle des aspects littéraire et religieux permet aussi de saisir l'écart entre le discours sur la manifestation d'un «monde possible»<sup>75</sup> et celui sur la présence d'être au monde (Eliade,

<sup>74</sup> Par exemple, afin d'étudier le chamanisme, Eliade utilise des données provenant de la sociologie, de l'ethnologie et de la psychologie (1976, p. 357; 1968, p. 82-83, cf. aussi Allen, 1982, p. 71-73 et n. 9-14).

<sup>75</sup> Dans le *Lebensmüde*, le concept correspond au personnage du *ba*, alors que la «présence d'être au monde»

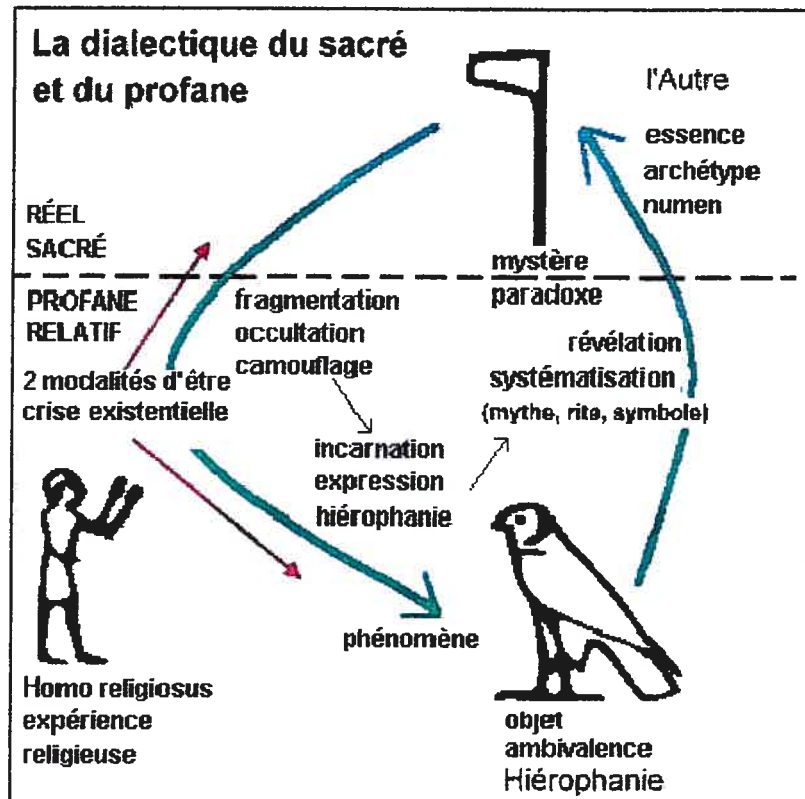
1973, p. 19, 22, 27, 105, Ricœur, 1985, p. 229-283, en particulier n. 3 de la p. 269). Il est donc extrêmement important de prendre en considération la distance cognitive entre les schèmes de la pensée égyptienne et les nôtres comme l'ont déjà signalé Baines (1984) et Finnestad (1989a,c). Cependant, il serait prétentieux de proposer le fin mot d'une interprétation alors que pour les Égyptiens eux-mêmes, les «paroles parfaites» (*md.wt nfr.wt*) de leurs discours sont performatives et toujours en relecture. C'est donc à la lumière de ces lignes directrices que doit être envisagée l'interprétation philosophico-religieuse; comme nous l'avons déjà souligné, les trois axes du processus herméneutique (historique, structurel et phénoménologique) proposés sont interdépendants.

À la suite d'Eliade, nous considérons que la phénoménologie est une approche utile pour envisager les catégories de la pensée religieuse égyptienne impliquées dans un discours. L'expérience religieuse sous-entendue par le phénomène n'engage pas nécessairement une croyance en une divinité mais à l'expérience du sacré, considérée comme un élément structurel de la conscience d'être. Celle-ci vise une réalité transhumaine et véhicule des valeurs «autres» qui orientent l'*homo religiosus* au-delà de sa réalité quotidienne et immédiate vers la transcendance ou la totalité de l'être.

Tout d'abord, Eliade pose deux conditions essentielles pour saisir les catégories de la pensée religieuse dans son homologation du phénomène étudié: la reconnaissance de la dialectique du sacré et celle du symbolisme religieux. La dialectique du sacré jette les bases théoriques qui permettent de comprendre le mode d'être de l'*homo religiosus* et les divers phénomènes religieux, tandis que le symbolisme en présente les éléments significatifs, les structures ou les modalités. Le schéma ci-dessous synthétise l'expérience de l'*homo religiosus* dans la dialectique du sacré.

---

est personnifiée par l'homme. Au sujet de la théorie des «mondes possibles», cf. Ronen, 1994, p. 108-143.



### La dialectique du sacré et du profane

L'*homo religiosus* ne peut prendre conscience de cet Autre – archétype<sup>76</sup>, essence ou numen - qu'à travers la hiérophanie, *i.e.* la manifestation d'une modalité d'être du sacré qui, en s'incorporant dans le profane, se limite, se fragmente, s'occulte, se camoufle ou encore se relativise<sup>77</sup>. Paradoxalement, le symbole hiérophanique cherche à s'organiser en un système cohérent – mythes, rites et symboles - de telle sorte qu'il tende, dans un mouvement de retour, vers l'archétype. Le phénomène ou sa manifestation acquiert ainsi un caractère d'ambivalence puisqu'il est en même temps objet profane et expression du sacré.

Dans ses travaux, Eliade dégage toute une série de concepts fondamentaux sans lesquels l'entendement du religieux serait impossible. Visiblement influencé par le courant philosophique «Kant-Fries»<sup>78</sup>, l'historien des religions utilise ces concepts comme des **catégories du religieux** sur lesquelles repose le **sens implicite de la religion**. Il s'agit de l'hiérophanie, du sacré irréductible, de la dialectique du sacré et du profane, de l'*homo*

<sup>76</sup> L'archétype chez Eliade désigne un modèle paradigmatique ou exemplaire.

<sup>77</sup> Au sujet de la dialectique du sacré, cf. Allen, 1982, p. 91-117.

<sup>78</sup> Cf. planche XX de l'appendice B.

*religiosus*, de la *coincidentia oppositorum*, du symbole et du symbolisme, du mythe et de la mythologie, de l'*illud tempus*, et finalement, de l'histoire et de l'historicité<sup>79</sup>. Chaque catégorie éliadienne est brièvement présentée ci-après en grisé dans un encadré puis homologuée succinctement au domaine religieux égyptien; l'idée n'est pas d'atteindre ici à l'exhaustivité mais plutôt de fournir une esquisse du sens implicite des structures élémentaires du religieux égyptien<sup>80</sup> indispensables à une meilleure compréhension des signifiants du *Lebensmüde*.

## Les catégories du religieux égyptien

### 1. La hiérophanie comme puissance vitale

**La hiérophanie<sup>81</sup> représente la manifestation d'un sacré absolu qui se limite dans un phénomène (du grec φαίνόμενον) lui accordant ainsi la capacité d'en dévoiler les deux modalités d'être apparemment opposées, à la fois immanente et transcendante, le sacré et le profane (Eliade, 1949, p. xiii, et *passim*, 1957a, p. 154-157, 1987, *passim*...)**

Dans l'univers égyptien, c'est le *neter* (*ntr*)<sup>82</sup> qui s'offre comme la **réalité hiérophanique** par excellence du cosmos; il est essentiellement «sacré» (*dsr*), «vital» (*k3*), «efficace» (*wsr*) et «performatif» (*b3*) et se manifeste sous «plusieurs formes» (*hpr.w*). Tout est issu du divin Noun, la source originelle sans limite contenant le potentiel créateur obscur et ténébreux. Il véhicule les quantités et les qualités hétérogènes du démiurge Atoum<sup>83</sup> dont le nom désigne non seulement ce qui est mais aussi ce qui évolue pour être, ou si l'on veut, ce qui tend vers la «perfection» (*nfr*) et l'«apaisement» (*htp*) (CT. IV, 114i, B2L; IV, 188/9a + c, B9c,

<sup>79</sup> Une magnifique synthèse de ces catégories se trouve dans la thèse doctorale de Rennie (1996, p. 1-117).

<sup>80</sup> Hornung réduit malheureusement les concepts fondamentaux de l'entendement sur le divin à de simples idées iconiques au lieu de les comprendre comme des catégories *sine qua non* du système de pensée des anciens Égyptiens (1991, *passim*).

<sup>81</sup> Les deux mots, hiérophanie et phénomène, dérivent d'ailleurs de la racine grecque φαίνω, «faire paraître, révéler» (Barbosa da Silva, 1982, p. 197-199; Eliade, 1949, p. xiii; 1987, *passim*; Olson, 1992, p. 17).

<sup>82</sup> Pour une bonne synthèse du concept *neter* et des problèmes inhérents à sa compréhension cf. Baines, 1991b, Goedicke, 1986, p. 57-62; Lorton, 1994, p. 59-61 et Tobin, 1989, p. 35-56.

<sup>83</sup> Les chairs des défunts sont dites se compléter dans et comme Atoum dit le Seigneur de la totalité (*Pyr.*, 1298b; CT., II 27b, 353a).

BHB1Br, II, 40c et Bickel, 1994, chap. II-IV). Dans l'imaginaire égyptien, la «vie» (*ʿnh*), issue des profondeurs aqueuses du Noun, est intimement associée dans sa manifestation à la «lumière glorieuse», «souffle vital» ou «puissance divine» (*ʒh*) (CT., I, 81e<sup>84</sup>, MC105, T9C). D'ailleurs, la tradition religieuse affirme que tout est issu d'un seul corps vivant: «*Je suis certes ce fils de Celui-qui-a-mis-au-monde-Tout*» (CT., III, 385). Par delà la mort, la manifestation de la vie se poursuit; dans les *Textes des Sarcophages*, le passage de ce monde au monde de l'au-delà, la Douat, est comparé à la création de l'univers. Ainsi le flux vital (*ka*) évolue vers une autre modalité d'être, d'où l'expression «passer à son *ka*» pour décrire l'état du défunt. De même, ces textes affirment que le *ba* origine du démiurge Atoum (CT., I 394b-395d) et de ce fait, le *ba* du *Lebensmide* peut être considéré comme une hiérophanie, ou plus justement une ontophanie, *i.e.* selon l'étymologie grecque du mot (*onto* et *phaino*), la manifestation de l'être sur laquelle repose la vie du désillusionné (*infra*, 1.3.2.4; 1.3.3; 2.3 et p. 147).

## 2. Les mille et un aspects du sacré Un et multiple

**Dans la structure de la conscience de l'homme religieux, le sacré correspond à une réalité divine insaisissable et irréductible dans son absoluté. Il n'a de sens et ne peut se connaître qu'à travers l'expérience de sa manifestation (hiérophanie) dans le profane (Eliade, 1949 = 1964, §74; 1957b, p. 13 16; 1976, p. xi sq...).**

L'irréductibilité du sacré s'appréhende à travers le dynamisme manifesté de l'Un et du Multiple soumis à l'idée de l'être-Vie. Il traduit la présence paradoxale de l'être du sacré, à la fois transcendant et immanent (Finnestad, 1985, p. 144-145; Hornung, 1986, *passim*). La langue égyptienne possède plusieurs termes issus d'une sphère sémantique analogue pour qualifier les différents aspects du sacré au-delà de la distinction bon – mauvais. Le plus connu d'entre eux est, sans nul doute, *dsr* qui désigne la «spatialisation de la chose rendue

<sup>84</sup> «*N. est Shou, Fils d'Atoum. Il m'a enfanté de son nez, je suis sorti de sa narine. Après m'avoir placé à sa gorge, il me respire chaque jour quand il brille et sort de son œuf, quand le dieu est mis au monde lors des apparitions, quand il est dit "en vie" de ses rejetons qui sont dans l'horizon. Et je donne mon souffle à son nez, et dont la vie propre est la vie, et je fais vivre ses membres*».

sacrée» par le geste puissant qu'est le rite; d'autres substantifs qualifient aussi cette notion du sacré: *3h* (lumineux, glorieux), *ntry* (divin), *w3b* (pur), *shm* (fort, efficace), etc.<sup>85</sup> À vrai dire, ces épithètes couvrent plusieurs niveaux d'être de sorte que l'*homo religiosus* égyptien est constamment dans un rapport ontique avec le sacré par l'intermédiaire des multiples archétypes hiérophaniques qui s'y réfèrent. Son existence dépend de l'équilibre de la «force vitale», le *k3*, mais elle est aussi tributaire de la «vie» (*nh*) qui repose sur la règle fondamentale qu'offre la *maât* (*m3.t*), i.e. l'Ordre-Harmonie-Justice (*TP.*, *Spell* 586<sup>86</sup> et *CT.*, I, 35c-g; 80, II, 28-43). Dans le *Lebensmüde*, ce concept du sacré transparaît tout au long du récit par la présence du *ba* lui-même, à la fois témoin et intervenant dans la crise existentielle (H1), tout comme dans la référence aux divinités telles que Khonsou, Thot, Isdès, Râ (col. 23-27...).

### 3. La dialectique entre l'équilibre (*maât*) et la perturbation (*isfet*)

**La dialectique du sacré et du profane s'exprime dans le mouvement de dépendance entre la hiérophanie et le sacré. Elle rend compte du paradoxe de simultanéité entre les deux modalités d'être (sacré et profane) impliquées dans cette manifestation. Elle témoigne aussi de la possibilité d'une transformation ontologique de l'*homo religiosus* résultant d'une réévaluation significative de son univers. L'apparente dichotomie entre les modes d'être du sacré et du profane se résorbe dans leur unité paradoxale (coïncidence des opposés); la hiérophanie devient alors une ontophanie de l'être au monde (Eliade, 1935, p. 67; 1949, p. 10, 29; 1957b, p. 10-15...).**

L'incessante oscillation du sacré et du profane, manifestée par l'interaction entre l'équilibre (*maât*) et la perturbation (*isfet*)<sup>87</sup> rend possible l'émergence et la perpétuation de la vie (*CT.*, I, 27-43; IV, 62b-j, m-n, L1li, BH4C). Pour l'Égyptien, il est essentiel de

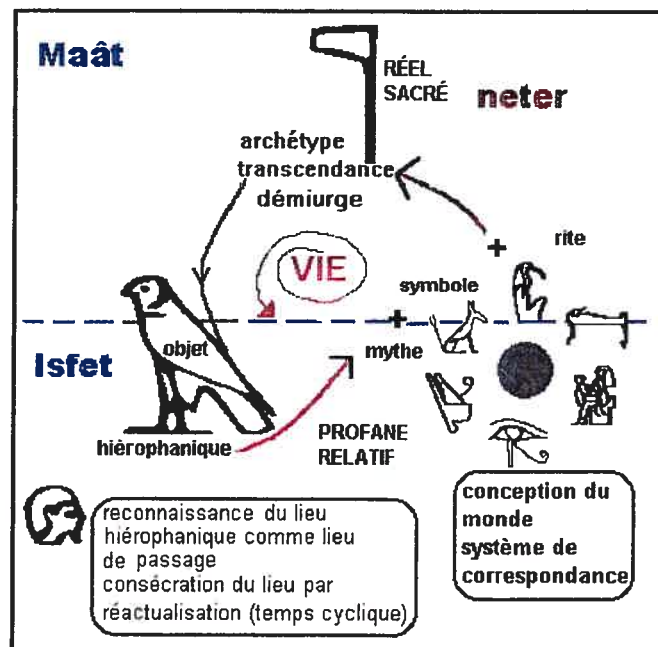
<sup>85</sup> Pour une liste plus complète cf. *Wb* VI, 75 et *TP.*, *Spell* 621a-c; 752a-753b; *CT.*, IIB 4,7,3; VII 448a-c, etc.

<sup>86</sup> «Puisses-tu resplendir comme Râ; réprime les méfaits, fais que Maât se dresse derrière Râ, brille chaque jour pour lui qui est à l'horizon du ciel» (*TP.*, *Spell*, 1582).

<sup>87</sup> «Maât retournera sur son trône lorsque Isfet aura été repoussée» (*Jw* M3.t r jjt r s.t=s Jsf.t dr.ty r rwty), *Neferty*, 67. *Isfet* est de nombreuses fois associée au chaos que certains ont rattaché au concept de *Unordnung* (désordre) utilisé par les auteurs allemands (Leclant, 1964, p. 223).



préserver les rapports ontiques avec le sacré peu importe la sphère de réalisation (humaine, transhumaine, naturelle, surnaturelle, etc.) car leurs effets se font ressentir autant du point de vue individuel que sur l'ensemble de la communauté. En pareil contexte, on peut comprendre que la mort s'impose comme un **passage prédéterminé** de la force vitale naturelle à une modalité d'être surnaturelle qu'encouragent les rites funéraires tels que l'*Ouverture de la Bouche* (*wp-r*)<sup>88</sup>. La vie terrestre, quant à elle, s'ordonne comme l'un des innombrables épisodes qui, progressivement, intègrent et perfectionnent les différentes perspectives de l'être dans le sacré ou si l'on veut dans la Vie; poussé à l'extrême, le profane devient symbole de non-existence. Cette intégration que Bergman appelle «**panontique**»<sup>89</sup> repose d'ailleurs sur la régénération périodique rituelle de la manifestation du sacré, force vitale transmise depuis l'aube de la «Première Foix» (*sp tpy*) (1970b, p. 58, 67-76)<sup>90</sup>. Dans le *Lebensmüde*, le mouvement de cette dialectique sacré-profane est personnifié à travers la dynamique dialogique des modalités d'être du *ba* et de l'homme (*infra*, p. 157, planches XXI-XXII).



### La dialectique des modalités d'être du sacré en Égypte ancienne.

<sup>88</sup> Ce rite permet une analogie entre la mort, la naissance et la renaissance (Macy-Roth, 1992).

<sup>89</sup> Ce néologisme qui désigne le rapport ontique de l'être au monde sera plus amplement expliqué par la suite.

<sup>90</sup> C'est dans ce contexte de régénération du roi qu'il faut placer les rites royaux comme celui des célébrations jubilaires du couronnement (Reeder, 1994, p. 60-71; Vernus, 1995a, p. 35-54) et tout le concept de *illud tempus*.

#### 4. Le roi comme modèle exemplaire de l'*homo religiosus*

Chez Eliade, le concept de l'*homo religiosus* désigne – selon les circonstances, soit l'humanité religieuse dans son ensemble, soit le type idéal d'être qui, face au sacré, recherche le réel ou est mu par un désir d'être. Il concerne tous les hommes qu'ils soient primitifs, traditionnels ou contemporains pour qui les catégories de temps et d'espace sacrés transcendent le présent historique (Eliade, 1957b, 70, 204, surtout chap. IV; 1985, *passim*...).

Le roi, fils cosmique de Râ (*s3 r*) et fils chthonien d'Isis (*s3 3s.t*), est considéré comme le paradigme de l'être vivant parfaitement intégré dans un monde ordonné sur le principe d'équilibre maâtien. Il est aussi fils divin d'Atoum<sup>91</sup> et de Geb (dieu de la terre), le pilier de la structure de la civilisation égyptienne et ses actions sont garantes de la permanence et de la stabilité de l'univers (Eliade, 1976, p. 98; Ouellet, 1994, *passim* et Tobin, 1987 et 1989, chap. VI). À ce titre, le souverain est donc une sorte d'idéal et de modèle exemplaire de l'*homo religiosus* qui s'approprie les différentes qualités, épithètes et attributs divins (*TP.*, *Spell* 506, 535, 577...; *CT.*, VII, 159-161...). Véritable *axis mundi* de la société égyptienne, le roi est l'autorité régulatrice par excellence, à la fois le fils, le père, le juge, le prêtre, le chef et le *netet*. Ses actions et l'ensemble des actes rituels qu'il doit accomplir pour maintenir l'ordre de l'univers se synthétisent en une image maintes fois représentée: l'offrande d'une figurine de la déesse Maât (*𓄿*). Par ce geste, le roi confirme à son peuple le principe essentiel sur lequel doit reposer leurs propres actions afin de s'assurer une vie meilleure et conforme au désir divin (*Stèle de Kouban de Sethi I<sup>er</sup>*, I.11 et *TP.*, *Spell*, 278-279, 299).

L'homme y trouve ici tout un système de valeurs qui modèle sa conception de l'univers et à partir de laquelle il oriente sa vie et découvre la justification de sa raison d'être et celle de son passage dans l'au-delà. La tradition sapientiale reprend cette idée en homologuant l'image du sage à celle du roi, idéal de l'*homo religiosus*, et en invitant l'être à «agir comme Râ» (*jr mj R*), à «parler comme Maât» (*ꜥꜣ m3.t*) et à «faire comme Maât» (*jr m3.t*) (*Khety*,

<sup>91</sup> «Oh Unique Atoum, fils de l'Unique Atoum, le roi est une étoile dans le ciel parmi les dieux», *TP.*, *Spell* 586, 1582-1583.

123; *Ptahhotep*, 16, 6-7; 312-315.; Karenga, 1996, 95, 115-116). Maât, c'est la vie dans son dynamisme et dans son processus évolutif. Dans l'esprit du *Lebensmüde*, l'homme est convaincu que son *ba* est porteur de la survie de son être et qu'il incarne cet idéal de l'*homo religiosus* qui va donner un sens à sa vie (cf. les col. 5-7 et B4).

### 5. La vie renouvelée par l'union des complémentaires

La conjonction de la «dialectique du sacré et du profane» et de la dynamique hiérophanique révèle la *coincidentia oppositorum*<sup>92</sup> dans le cosmos, dans la vie et dans la société humaine. La rencontre des modalités qui en découle engendre une union où la transcendance du sacré est à la fois complémentaire à son immanence<sup>93</sup>. Ce concept fait appel à une véritable hypothèse ontologique lorsqu'il révèle à l'*homo religiosus* une autre modalité d'être dans laquelle tous les attributs et les différenciations du sacré sont unifiées (expérience mystique, androgynie, etc.) (Eliade, 1949, p. 419sq.; 1957a, chap. V; 1962, chap. 1-2; 1964, *passim*...).

L'iconographie égyptienne abonde de références mythiques et symboliques qui engagent cette conjonction des complémentaires. Dans le domaine de l'institution royale, par exemple, cette catégorie cherche à renforcer l'idée de la régénération de la force vitale du roi et l'omnipotence de son pouvoir. On voit souvent le roi exécuter le rite de l'«union des deux terres» (le *sm3-t3.wy*) ou encore, coiffé de la double couronne, le pschent, unir la Haute et la Basse Égypte, etc. Chacune des figures renvoie à la convergence des modalités «sacré et profane», et à l'intégralité de l'Un qui manifeste le réel dans l'optique de l'*homo religiosus*, i.e. une unité renouvelée vivante (Eliade, 1952, p. 65-72; 1962, p. 111-179). Cette catégorie est représentée dans l'imaginaire égyptien lorsqu'elle cherche à résoudre les paradoxes de la puissance vitale ou de sa régénération dans l'élaboration des cosmologies, des croyances supraterrrestres ou encore, des discours relatifs aux relations sociales, amoureuses et professionnelles (Manniche, 1987; Mathieu, 1996, §16-19; 21-22;

<sup>92</sup> Eliade avoue que cette catégorie le fascina davantage (1991, p. 2sq.).

<sup>93</sup> Ceci se rapproche sûrement de la perception chez Jaspers des modes immanents de l'englobant qui sont dépassés et remplis par l'existence et la transcendance (1993, p. 27-76; cf. aussi Lorton, 1994, *passim*).

49-51; 137; 155; O'Connor, 1996, p. 630, n. 44, p. 631; Troy, 1986, p. 12, 20-32, 147sq.).

Dans le *Lebensmüde*, c'est la rencontre exemplaire entre le désillusionné et son *ba*, ou si l'on veut, entre l'humanité et la divinité de l'être qui devient l'intérêt principal du récit. La véritable conjonction entre les deux modalités qu'ils représentent repose sur le désir du réel-sacré, *i.e.* du *ba*. La dernière intervention de ce dernier ne porte d'ailleurs aucune ambiguïté à cet égard, l'union entre eux n'est possible que lorsque le corps aura rejoint la terre, et dans la mesure où l'élément vital-*ba* est désiré du vivant de l'homme. Ainsi, pour l'auteur du *Lebensmüde*, ce qui compose la vie chaotique de l'homme le mène à la mort, alors que le désir du réel-sacré à travers la figure de son *ba* lui permet de vivre en harmonie avec ce qui l'entoure et de survivre dans l'au-delà.

## 6. La multivalence des formes de l'imaginaire

**Dans sa catégorie du symbole et de la symbolique, Eliade précise que la hiérophanie en se manifestant fait appel à un réseau cohérent de symboles qui lui définit un symbolisme distinctif. À cause de sa multivalence, le symbole, quoique voilé à l'expérience immédiate, emploie une sorte de métalangage, la symbolique. Le symbole fait appel à l'imagination en créant des images, soit par correspondance, soit par assimilation pour unifier des réalités de l'expérience humaine à celles de la réalité cosmique et pour dévoiler le sens d'un monde ordonné, *i.e.* le réel (Eliade, 1952, p. 9, 31, 227; 235; 1959b, p. 86, 107; 1992, p. 6...).**

La catégorie du symbole et de la symbolique se traduit en Égypte ancienne dans un métalangage composé de divers types d'images, de symboles, d'attributs, de métaphores, etc. qui enrichissent le contenu référentiel du sujet d'étude. Pour l'*homo religiosus*, chacune de ces composantes transmet des connaissances et des expériences relatives au sacré qui favorisent la réflexion par un procédé d'associations (Allen, 1988, p. ix; Derchain, 1996b, p. 351-353). Leur portée réflexive délimite la sphère existentielle de l'*homo religiosus* en formant des réseaux de signifiants qui, dans les discours, révèlent un sens aux expériences humaines et aux divers paradoxes de l'univers. Le *Lebensmüde*, en ce sens, véhicule une très large imagerie dont la symbolique réfère à plusieurs sphères sémantiques: la forme

dialogique du discours, les personnages avec l'oiseau-*ba*, les noms des divinités évoquées, les thématiques comme celle du voyage, de la perte de la richesse, de la colère, etc...

### 7. L'efficacité de la parole sensée

**Pour Eliade, le mythe parle avant tout de la hiérophanie comme d'une vérité narrative, complexe et polyvalente, puissante et distincte de la réalité historique qui explique l'existence ou une partie de celle-ci et qui s'impose comme autorité. Le mythe élabore d'ailleurs sa signification selon un schème herméneutique «objet → observation → sujet → observation → objet» permettant une compréhension créative du monde. La mythologie véhicule des mythes qui révèlent des modèles exemplaires rattachés au segment d'un temps primordial, marquant une coupure avec le temps historique dans l'intention de transcender la condition humaine; le rite réactualise le souvenir de la hiérophanie ou du geste exemplaire ainsi véhiculé (Eliade, 1957a, p. 13; 1959c; 1963, *passim*..).**

À l'époque du Moyen Empire, le discours littéraire et les règles qui le régissent baignent encore dans une ambiance mythologique, disons plutôt **panontique** puisque la vie englobe toute l'existence. La pensée mythique alimente donc fortement l'imaginaire du peuple en lui transmettant les modèles exemplaires que la tradition retient pour parler des valeurs qu'elle désire perpétuer (Troy, 1986, p. 6-7). Notons toutefois que le concept même de mythologie égyptienne est en pleine effervescence, de sorte que les mythes et leurs multiples variantes ne sont pas encore fixés; ils évoluent continuellement, enrichis d'une tradition vivante (Baines, 1996, *passim*). On comprendra dès lors pourquoi les mythes les plus connus sont ceux qui parlent de la création de l'univers alors que les notions mythologiques, théologiques et funéraires se combinent et se développent succinctement pour célébrer cette vie si précieuse aux yeux des Égyptiens<sup>94</sup>. Écrire reste, dans une certaine mesure, un acte créateur

<sup>94</sup> «(Atoum dit): (...) *c'est mon fils Vie qui constituera mon cœur, après avoir réuni ces miens membres très engourdis. Noun dit à Atoum: Respire ta fille Maât, puisses-tu la porter à ta narine afin que ton cœur vive. Ils ne sont pas loin de toi, Maât ta fille et ton fils Shou dont le nom est Vie. Puisses-tu te nourrir de ta fille Maât; c'est ton fils Shou qui te soulèvera*» (CT., II, 34c-35c, version B2L. Notons que ce chapitre fait partie d'un ensemble dénommé le *Livre de Shou* (chap. 75-83) (trad. de Bickel, 1993, p. 84-87).

qui «met en forme» et raconte les réalités de l'univers. Conscient du pouvoir hiérophanique véhiculé par les hiéroglyphes (*md.w ntr.w*, litt. «paroles divines») et de la fonction des discours, les scribes cherchent des moyens de rendre leurs créations efficaces afin qu'elles s'impriment par l'imaginaire dans la mémoire de leurs semblables (*infra*, p. 109; cf. aussi Vernus, 1996, p. 556). Dans le cas du *Lebensmüde*, cette catégorie correspond à l'ensemble des moyens participant à la performativité du récit qui s'emploie, à l'aide de «belles paroles», à produire un discours qui intéresse la continuité de la vie.

#### 8- Le maintien du moment créateur dans le temps cyclique et linéaire

**L'*illud tempus*, litt. «ce temps-là», réfère au temps sacré ou mythique qui témoigne d'un moment primordial qui n'a rien à voir avec un passé historique puisque l'*homo religiosus* l'imagine tel un moment paradisiaque dont il a la nostalgie. Il engendre un mode d'être particulier qui pousse à l'imitation des dieux ou des gestes créateurs. Ce moment, déterminé par les catégories et les archétypes, donne l'idée d'un temps historique réversible actualisé dans l'*illud tempus* par le rite. L'homme religieux vit alors dans une sorte de présent continu qui peut facilement engager un mode d'existence consacré soit à l'éternel retour ou encore, à une linéarité infinie dans laquelle il peut entrevoir sa part de responsabilité (Eliade, 1957b, p. 60-100; 1962, chap. III; 1969, *passim*)<sup>95</sup>.**

Les mots égyptiens relatifs au temps contiennent souvent des déterminatifs qui se rapportent à l'espace et vice-versa (Leclant, 1964, p. 218). Les Égyptiens ne semblent pas distinguer ces catégories de la même façon que nous le faisons. Leur espace-temps est toujours lié au phénomène de la création dans lequel la manifestation ou la division du temps prédomine. Ainsi, bon nombre d'œuvres de tous genres renvoient à des références cosmogoniques inscrites dans un *in illo tempore* (Derchain, 1962, p. 176-177; Leclant, 1964, *passim*)<sup>96</sup>. Guilhou écrit: «en ce sens, le temps du récit participe de l'éternité et contribue, paradoxalement,

<sup>95</sup> On notera que la compréhension du temps chez Eliade a subit l'influence ou s'est posée en réaction à celle d'Heidegger; toutefois comme le signale Rennie, une étude approfondie reste à faire (1996, p. 77).

<sup>96</sup> Par exemple, dans le *Livre de la Vache sacrée*, on situe le cadre référentiel au moment où «il arriva que

*au-delà de tout souci de précision et de chronologie, à l'intemporalité du mythe*» (1984, p. 88-89). Étroitement rattaché en terme de durabilité expansive avec le concept d'un espace immensurable, ce temps suggère plutôt une **pseudo-éternité** qui se définit soit comme «durée linéaire» (*d.t*), soit comme un «cycle régénérateur» (*nhh*) (Leclant, 1964, p. 231-232). Ainsi, tous les rites comme les offrandes, les fumigations, les libations, la fondation d'un temple, les fêtes religieuses, etc. deviennent des gestes qui sacralisent l'espace et le temps donnant sens à la continuation de la vie. Dans le cas du *Lebensmüde*, le cadre référentiel interne, comme nous l'avons déjà signalé, est anhistorique, mais son récit s'inscrit à la fois dans le «temps linéaire» (*d.t*) par la structure de ses échanges dialogiques, ainsi que dans le «temps cyclique» (*nhh*), par l'ontophanie qu'il actualise.

### 9- Le surpassement du passé

**Enfin, l'histoire et l'historicité forment une catégorie qui délimite la situation existentielle de l'humanité puisqu'elle s'impose par une série d'événements autonomes et irréversibles sans engager les archétypes mais seulement les phénomènes. Or, les faits religieux apparaissent dans le temps et portent leur potentiel hiérophanique lorsqu'ils entrent dans la sphère de l'histoire individuelle. Pour Eliade, l'Histoire, dans son sens complexe, englobe la totalité des expériences humaines conditionnées par les circonstances extérieures (géographiques, économiques, etc.). Puisque la totalité de celle-ci est inaccessible à l'expérience individuelle et que l'être humain est par définition religieux, l'historien des religions doit alors analyser l'histoire événementielle dans la perspective de l'*homo religiosus* qui cherche, à l'aide des mythes et des rites, à sacraliser son espace-temps et à reconnaître un sens aux phénomènes qui l'entourent (Eliade, 1957b, p. 90-98; 1969, p. 111...)**

Pour l'Égyptien, il n'existe pas de tension entre l'éternité et le temps puisque l'éternité est un état de durée relative; s'il y a paradoxe, c'est par rapport à l'idée d'un statisme apparent. Comme le rappelle Eliade, l'être religieux auquel l'Égyptien appartient ne saurait réduire «son existence à la conscience de sa propre historicité» (1952, p. 226 n. 10). Il devrait

*Râ après avoir exercé la royauté*» (S I,1) qui, par analogie, revient à notre «il était une fois...».

davantage chercher à surpasser ses devanciers puisque l'événement est à la fois une continuité dans l'élan créateur, de sorte que l'hier est semblable à l'aujourd'hui mais différent de lui. Mais, s'il le fait, c'est uniquement dans le contexte de l'exemplarité (Vernus, 1995a, p. 54-121). L'histoire événementielle se voit alors recomposée, réinterprétée et retransmise à la lumière de l'idéologie pharaonique et dans les catégories qui construisent leurs «discours parfaits» (cf. les annales, les listes royales, les textes littéraires, etc.). Dans le *Lebensmüde*, l'auteur s'oppose aux croyances *post-mortem* traditionnelles; il réfère à la rupture entre l'hier et l'aujourd'hui à l'aide de la thématique du monde chaotique et il s'appuie sur les règles de composition en vogue dans le contexte sapientiel qu'il cherche à dépasser, comme par exemple, dans le double emploi qu'il fait des couples-modèles (narrateur-lecteur et désillusionné-*ba*) ou dans la mise en scène du personnage du *ba* (*infra*, p. 103).

Cet exercice d'homologation que nous venons de réaliser renforce toute l'importance de considérer ces référents dans l'acte interprétatif car ces catégories sous-tendent directement des structures religieuses atemporelles et anhistoriques (Eliade, 1932, p. 209-213; 1957a, p. 139-154; 240-246; 1957b, p. 117). Celles-ci constituent la base philosophico-religieuse du *Lebensmüde* tout en enrichissant le cadre référentiel interne qui alimente la dynamique phénoménologique de la rencontre de l'homme et de son *ba*. Qu'il s'agisse de la forme du récit, de son mouvement dialogique, du choix de ses personnages, des thèmes et des figures, tout cela fait appel à des réalités très significatives pour l'*homo religiosus* égyptien. En considérant la nature du *ba*, nous pouvons dire que le récit exploite par le biais d'une dynamique dialogique, le déroulement d'une expérience ontophanique. Il attribue respectivement aux protagonistes les caractéristiques propres des modalités impliquées dans la dialectique du sacré et du profane pour ainsi révéler sa *praxis*: désirer le *ba* de son vivant, *i.e.* le réel-sacré pour atteindre un «jour parfait» qui doit culminer en l'établissement d'une demeure stable (col. 150-154). Ce sont certes les concepts de l'hiérophanie, de la dialectique du sacré et du profane ainsi que la *coincidentia oppositorum* qu'évoquent l'ontophanie et l'union au *ba* dans notre récit et qui ont le plus d'incidence dans l'interprétation générale du *Lebensmüde*. De plus, du point de vue strictement phénoménologique notons que l'expérience intime entre l'homme et son *ba*, par extension, entre l'humain et le divin, désigne une expérience mystique. Pour compléter penchons nous davantage sur la nature même du mysticisme égyptien.



### 3.1 La nature du mysticisme égyptien

*«La pratique mystique, loin de n'être qu'une expérience subie passivement par des sujets particulièrement sensibles à l'influence du Grand Tout, se présente plutôt comme une technique de transformation de l'être empirique de l'homme et, par conséquent, comme la mise en œuvre d'opérations qui permettent l'approche directe d'un Ultime. Il s'agit (...) d'une pratique consciente, voulue et dirigée par un sujet qui a pris une décision ferme de communiquer intimement avec l'Ultime reconnu et défini par le système religieux auquel il adhère» (Keller, 1989, p. 105).*

Si l'ultime réalité à laquelle doit aspirer l'*homo religiosus* du *Lebensmüde* engage une ontophanie de l'être et pointe par la dernière réplique du *ba* (col. 148-154) vers l'accomplissement de l'expérience mystique, ce phénomène mérite d'être examiné plus à fond. Cependant comme nous le verrons ci-après, l'état actuel des recherches sur la religion égyptienne nous amène à nous questionner sur la réalité d'un mysticisme égyptien. Tout d'abord, définissons les grandes lignes d'une expérience mystique en accord avec les recherches actuelles susceptibles d'offrir des éléments théoriques nécessaires à une meilleure appréciation du phénomène. Ensuite, tenant compte des conclusions que procurent les études égyptologiques sur le sujet de la mystique et, à la lumière de ce qui découle de la précédente homologation avec les catégories de la religion égyptienne, nous pourrions mieux préciser de quelle manière une expérience religieuse mystique est possible en Égypte.

Dans le domaine des études égyptologiques, plusieurs spécialistes tels Assmann, Morenz et Hornung considèrent que le **matérialisme pharaonique** ou plutôt, que le pragmatisme égyptien, s'exprimant à l'aide d'une pensée imaginative et mytho-poétique, s'oppose à une pensée mystique (Assmann, 1989a, p. 153; Hornung, 1986, p. 166; Wente, 1982, p. 161). En fait, ils considèrent, comme bon nombre d'historiens des religions, que le paradoxe en la **coexistence** de l'Un et du Multiple divin contrevient à l'émergence d'une aspiration mystique, comme si seule une croyance monothéiste le permettait. Cette présomption n'est pas sans rapport avec une insuffisance de témoignages directs et explicites d'expériences mystiques en Égypte ancienne, de telle sorte que la grande majorité des travaux de recherche sur le sujet se limitent principalement aux cinq grandes religions contemporaines (judaïsme, christianisme, islam, hindouisme et bouddhisme; Du Bourguet, 1972, p. 1-11)<sup>97</sup>. C'est ainsi par exemple que Beaudé conclut que le discours mystique qui raconte pleinement

<sup>97</sup> Pour une introduction aux différents travaux sur le sujet, cf. Almond, 1982, I<sup>ère</sup> partie; Dupré, 1987,

les différentes étapes sur le chemin de la réalisation de l'*homo mysticus* n'apparaît qu'au début de l'ère chrétienne alors qu'auparavant, il n'y eut que des «*expériences potentielles incomplètes*» (1990, p. 34-35). À l'opposé, Keller, tout comme Smart (1972, p. 420), considère que

«(...) l'origine de la pratique mystique est identique avec celle de la religion, c'est-à-dire qu'elle n'a pas de début identifiable et qu'elle se perd dans la préhistoire du genre humain» (Keller, 1989, p. 400).

En face d'opinions si divergentes, il nous faut adopter une position, du moins, une définition provisoire afin de poursuivre notre investigation du phénomène religieux véhiculé par le *Lebensmüde*. Conscients que l'expérience spirituelle dont on reconnaît le caractère ineffable, noétique, transitoire et passif, résulte d'un long processus d'intégration, nous considérons, tout comme Jones (1993, p. 1), que la mystique est une catégorie de la vie religieuse propre à une religion, issue d'une circonstance ou d'un événement existentiel extraordinaire et surnaturel en face d'un Ultime. C'est un moment du présent continu, vécu par un être qui évolue nécessairement dans un monde conditionné par des conjonctures culturelles, historiques, philosophiques et religieuses (Dupré, 1987, p. 246b; Keller, 1989, p. 24; Kristo, 1982, p. 22-23; McGinn 1991, p. xvi). On croit d'ailleurs que le mysticisme est encouragé lors de périodes de crises ou de bouleversements socio-religieux, culturels et / ou économiques qui viennent perturber la stabilité d'un individu; l'être se sent alors dévalorisé et dépossédé de valeurs qui hier encore faisaient sens (Beaude, 1990, p. 34-35, 69-81)<sup>98</sup>. De telles circonstances correspondent parfaitement à celles d'où origine le *Lebensmüde* (*infra*, 1.2.1). Toutefois, au-delà du récit de ces expériences mystiques, le mysticisme peut aussi être un mode de vie, de sagesse et de connaissance qui découlent d'une révélation personnelle et / ou d'un état intermédiaire provoqué par l'effet de substances chimiques (James, 1981, p. 420-421; Solignac, 1983, p. 20-21). Keller et Pike ajoutent qu'à défaut d'avoir accès à son expérience directe, l'historien des religions doit appuyer ses études sur le compte-rendu subjectif d'une expérience traduite dans un certain état d'esprit, coloré par des créations mentales, des croyances ainsi que par le langage culturel du mystique (Keller, 1978, p. 77; Pike, 1992, p. 94-98, 135-136).

Quant à la compréhension des récits portant sur l'expérience mystique elle-même, elle dépend autant de l'interprétation phénoménologique qu'en donne l'herméneute que du contexte

*passim*, Hepburn, 1972, McGinn, 1991, p. 263-343 et Smart, 1972, *passim*.

<sup>98</sup> Par exemple, l'époque de saint Jean de la Croix et de Thérèse d'Avila avec la découverte du Nouveau

historique de sa rédaction. En admettant que par sa nature, l'expérience mystique participe au plan ontologique qui concerne une réalité métaphysique non empirique, une certaine forme de transformation survient inévitablement chez l'herméneute dans la dialectique du comprendre (Jeanrond, 1995, p. iii; Ricœur, 1986, p. 125-132)<sup>99</sup>. On saisit mieux pourquoi certains chercheurs, dont Eliade et Gadamer, recommandent dans leur démarche herméneutique l'**intropathie** afin d'encourager une prédisposition intérieure, voire une lucidité empathique pour traduire la **contemporanéité de l'expérience** (cf. aussi Davy, 1972b, p. xii; Eliade, 1973, p. 306, 325, 548; Gadamer, 1976, p. 216-226; Keller, 1989, p. 38; Marino, 1981, p. 52-70 et pour la définition, *infra*, p. 18, n. 27).

Il n'est d'ailleurs pas étonnant que le matériel littéraire qui rend compte de l'expérience religieuse utilise fréquemment le dialogue et l'autobiographie, car ces formes facilitent, comme nous l'avons déjà vu dans le cas du *Lebensmüde* (*infra*, 1.3.1), la sympathie, la réflexion introspective tout en assurant un réalisme plus vivant au récit de l'événement du texte<sup>100</sup>. En pareil contexte, la forme du dialogue met souvent en scène un maître guidant son disciple vers la réalisation de son Absolu (Keller, 1978, p. 89). Et pour parler de leur expérience ineffable, les auteurs de ces écrits s'efforcent d'émouvoir le lecteur à l'aide d'un vocabulaire riche d'expressions émotives et de termes décrivant les sensations intérieures de leur âme (Beaude, 1990, p.13-16, 97-99). Ainsi, pour contourner l'indicibilité de cette expérience, ces mystiques en parlent sous la forme d'une **sagesse pratique** (Jones, 1993, p. 4-5).

Ceci dit, compte tenu de l'état actuel des recherches sur le phénomène de la mystique dans l'Histoire, il est toujours prématuré d'avancer une quelconque conclusion quant à une typologie des expériences religieuses qui en découlent (Smart, 1978, p. 10-15; Katz, 1978, p. 25, 30). On comprendra aussi que du point de vue méthodologique, les études sur la mystique doivent nécessairement reposer sur l'analyse de **récits d'expériences exemplaires oraux ou écrits** qui

*«(...) discuss the path towards realization of the ultimate knowledge which each particular religion has to offer, and which contain statements about the nature of such knowledge»*  
(Keller, 1978, p. 77).

Monde et les changements qui en ont découlé.

<sup>99</sup> Sur la portée ontologique de l'herméneutique, cf. Gadamer, 1976, p. 290-310 et pour l'ontologie mystique, Jones, 1993, p. 25.

<sup>100</sup> Nous pouvons d'ailleurs retrouver une relation étroite entre le courant sapientiel et mystique dans les commentaires de Sankara sur les *Upaniṣads* (Solignac, 1983, p. 79).

Il n'est donc pas surprenant de constater que l'approche littéraire s'impose de plus en plus sans pour autant prétendre à l'exclusivité. D'autant plus que Hepburn met en garde contre une approche trop littéraire, puisque pour le mystique, le récit de l'expérience «(...) works in part by negations and in part by descriptions of his religious situation as he interprets it in metaphysical and theological terms, enhanced with poetical imagery» (1972, p. 431, 433).

C'est donc à la lumière de ce bref regard sur la nature de l'expérience mystique en général et de quelques problématiques d'ordre méthodologique l'entourant, que nous considérons maintenant le mysticisme égyptien afin d'approfondir notre compréhension de l'expérience religieuse dont il est question dans le *Lebensmüde*. En fait, la question du mysticisme en Égypte ancienne n'a fait l'objet d'aucune étude approfondie et pour cela, elle est sous-évaluée; l'un des ouvrages de référence en égyptologie, le fameux *Lexikon der Ägyptologie* n'y accorde d'ailleurs aucune définition. Pourtant, certains spécialistes confirment son existence après avoir étudié le courant sapientiel, la théologie égyptienne, les croyances funéraires, certains cultes comme celui d'Osiris, d'Isis et de Sérapis, ou encore, des courants religieux comme l'hermétisme. De plus, bon nombre d'auteurs anciens<sup>101</sup> ont été influencés par les connaissances et les pratiques religieuses de la terre d'Égypte. La piété égyptienne n'a pas manqué d'alimenter aussi la ferveur mystique de Saint Antoine et de Saint Pacôme ayant encouragé l'ascétisme et le monachisme de l'Église primitive d'Égypte (Baines, 1990, p. 6; Bergman, 1970b, p. 47-48; Daumas, 1952, p. 137-140; 1967, p. 354-358; 1977, p. 128-129, 142-143; 1983, *passim*; Dudley, 1911, p. 2-14; Griffiths, 1992, p. 117-118; Hornung, 2001, chap. 2 et plus particulièrement p. 21-23). Voilà pourquoi, ayant analysé succinctement les documents littéraires qui s'y rapportent, Daumas affirme que

«Les Égyptiens conçurent une certaine ascèse et même progressèrent assez dans la voie mystique pour découvrir l'incapacité de notre intelligence à appréhender Dieu, éprouver l'intensité de sa présence et le désir de le retrouver quand l'âme semblait éloignée de lui»

<sup>101</sup> Pour n'en nommer que quelques-uns: Apulée, *Les Métamorphoses*, surtout chap. XI; Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, I, 69, 96-98; Jamblique, *Les mystères égyptiens*, surtout au chap. VIII,3; *Vie de Pythagore*, 14-19; Luc, *Dialogues avec les dieux*, 10; Philon d'Alexandrie qui nous parle des ascètes égyptiens dans *De Vita Contemplativa*, 39; Platon avec entre autres dans le *Timée* (21e-22c), *Phèdre* (274c-275b)...; Plotin, *Ennéades*, V, 8, 6; Plutarque, *Isis et Osiris*, 10; Porphyre, *Vie de Plotin*, 3; Strabon, *Géographie*, XIV, I, 29... Godel conclut son travail sur Platon ainsi: «d'innombrables témoignages lui désignaient dans l'Égypte l'héritière d'une très ancienne Sagesse. Cette contrée plus que toute autre avait porté, depuis des millénaires, un peuple absorbé dans le problème de la mort. Platon devait se souvenir toujours des propos tenus par Socrate dans sa dernière journée: "Ceux qui, au sens droit du terme, recherchent la Sagesse, réellement s'exercent à mourir"» (1956, p. 13).

(1977, p. 129).

Cependant, nous devons reconnaître qu'il existe un énorme fossé entre l'affirmation de ces auteurs anciens sur la «Sagesse égyptienne» et les sources indigènes plutôt discrètes quant à l'expression de la «piété personnelle» (*infra*, n. 188, p. 106). Pourtant, selon Assmann, c'est à l'aube de la Première Période Intermédiaire qu'apparaissent les signes précurseurs d'une ferveur religieuse qui se manifestera davantage à partir de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, culminant à l'Époque ramesside pour ensuite fusionner à la Basse Époque sous l'influence d'autres cultures avec le syncrétisme des cultes à mystères et les courants hermétiques<sup>102</sup>. Ce n'est donc qu'au Nouvel Empire que la littérature égyptienne offre le témoignage explicite de relations intimes entre l'homme et la divinité; les prières personnelles issues de la religion populaire s'expriment avec plus de force en s'inspirant des formes et des thèmes en vogue dans les domaines religieux, funéraire, littéraire et sapiential (Assmann, 1989c, p. 68-69; Daumas, 1952, p. 95-97; Mathieu 1996, § 144; Posener, 1975, p. 202)<sup>103</sup>. Notons que l'article de Bergman (1970b) demeure toujours une référence pour entreprendre une incursion dans le domaine de la spiritualité égyptienne.

Quant au caractère mystique de la foi véhiculé dans les textes<sup>104</sup> antérieurs au Nouvel Empire, il est fort peu connu. Les articles de Assmann, Daumas, Du Bourguet et Wente n'y consacrent tout au plus que quelques lignes, ce qui est nettement insuffisant pour élaborer un inventaire des diverses expériences religieuses égyptiennes, en extraire une typologie ou encore, pour suivre l'évolution des discours qui s'y réfèrent. Ces chercheurs sont cependant unanimes à reconnaître l'absence d'une littérature réservée au **mysticisme égyptien ancien**, *i.e.* distincte des autres courants littéraires. Par contre, l'intégration de références à des croyances et des pratiques mystiques dans les textes, permet d'affirmer qu'en marge de la foi populaire, les Égyptiens ont déjà des **tendances mysticisantes** (*e.g.* *CT.*, *Spell* 75, 141; *Merykarê*, 125-126, 130-135; *Pyr.*, *Spell* 2014...; Bergman, 1970b, *passim*). Le problème

<sup>102</sup> En fait, il existe une certaine confusion au sujet de l'apparition de la «piété égyptienne» ainsi désignée par Breasted en 1912 (p. 344-370), car depuis l'époque de Erman, on continue de perpétuer l'idée que les caractéristiques des témoignages de piété relèvent exclusivement du temps des Ramsès et ce, malgré l'évolution de nos connaissances sur la littérature antérieure (1911, p. 1101). *Cf.* un bel exemple de piété datant du Moyen Empire sur la *Stèle de Antef II* (*AEL* 1, p. 94-96). Pour une courte synthèse de la piété égyptienne on consultera, Redford, 2002, p. 311-315.

<sup>103</sup> Pour n'en citer que quelques textes: le *Papyrus Boulaq*, 17, VI, 7- VII, 2, le *Papyrus de Leyde*, 350, IV, 21-22, le *Papyrus Sallier*, VIII, 2-6, ou encore, le magnifique témoignage de la piété de Pétoiris gravé sur son tombeau à Touna el-Gebel et publié par Lefebvre, 1923-1924, etc.

n'est pas unique à cette époque car le discours mystique, tout comme le récit mythique, porte toujours les caractéristiques de l'oralité de sorte qu'il n'est pas encore fixé par des règles littéraires. Il se manifeste plutôt à travers des références à la spiritualité parcimonieusement distribuées dans les productions égyptiennes tant sapientiales, funéraires, cosmogoniques que royales (Baines, 1990, p. 20, 22; Van Dijk, 1995, p. 1697-1698). C'est en tenant compte de ces dernières que nos prédécesseurs ont pu relever des idées, des images, des thèmes et des expressions qui témoignent des préoccupations véhiculées par la ferveur mystique<sup>105</sup>.

On constate alors que la société égyptienne encourage très tôt un rapprochement intentionnel entre les sphères humaine et divine, de sorte qu'à l'Ancien Empire, «agir en accord avec les desseins du roi», protecteur plénipotentiaire de la société égyptienne, équivaut à respecter dans sa vie la volonté divine en maintenant la *maât*, i.e. l'ordre des choses (*Pyr.*, 265b, 1775b-c; *CT.*, VII, 466e-467d; *infra*, 1.2.2.2). Par contre, au Moyen Empire, sous l'influence de la théologie memphite – qui considère que l'homme doit être conscient de la dynamique entre le cœur qui «planifie» (*k3j*) et la langue qui «ordonne» (*w3d*) –, on observe, tout spécialement dans la littérature sapientiale, que l'autorité du souverain est supplantée par celle du cœur. Pour l'Égyptien, ce dernier est le siège de la pensée créatrice, le lieu où s'inscrivent la mémoire, la compréhension et l'obéissance (*Pierre de Shabaka* - BM 498, 1-50; *infra*, 1.2.2.3, *passim*; Bilolo, 1986a, p. 61-66; Shupak, 1993, p. 297-311). Insatisfait en face de l'aspect transcendant du divin, l'homme recherche une plus grande proximité auprès d'une puissance supérieure, il conçoit alors l'idée d'un «protecteur personnel» (*n3w*) plus accessible. Il en vient rapidement à croire que le cœur est l'instance par excellence de communication et d'entendement entre les deux sphères

<sup>104</sup> Cf. Notes sur le texte en Égypte ancienne, *infra*, p. 25sq.

<sup>105</sup> Les textes les plus susceptibles de contenir ces indications s'expriment sous le couvert d'une poésie émouvante, ils peuvent aussi laisser transparaître un esprit critique insatisfait et outré du non respect de l'éthique maâtienne qui doit guider le cœur des hommes (*LdM.*, chap. 125; *Sagesse d'Amenemope*, *Stèle de Béki*...). Ces discours peuvent aussi attirer l'attention sur la recherche du silence qui devient un autre moyen pour atteindre le bonheur alors que l'attrait de l'amour ou de l'enivrement qu'il procure prédispose au désir d'union avec une divinité (*Amenemope*, VI, 1-12; *Amy*, IV, 1-3; *Papyrus Chester Beatty*, IV, verso IV, 12 - V, 2...). Le caractère surnaturel, irréductible et ineffable revêtu par cette rencontre transparaît dans diverses cosmo-théologies qui recèlent des connaissances sur la création de l'univers, sa régénération et le déroulement de la vie (*Hymne à Amon du Caire*, xx, 3-6; *Hymne de Leyde*, iv, 17-21; *Merykarê*, 130-136; Allen, 1988, *passim*; Bergman, 1970b, p. 51-56 pour de nombreuses références aux *Textes des Sarcophages* et *Textes des Pyramides* ainsi que Du Bourget, p.25-35 pour des textes de sagesse...).

existentielles impliquées, ce qui favorise l'émergence d'une piété exprimant l'intériorité de l'homme (Assmann, 1989b, p. 72-73; Bilolo, 1986b, p. 50-60). Il n'est donc pas surprenant que le cœur dans le corpus sapiential, - souvenons-nous, l'équivalent du *ba* dans le *Lebensmüde* -, soit le confident de l'homme et que dans le contexte funéraire, il témoigne lors du jugement du défunt du poids de ses actions sur l'autre plateau de la balance en face de la plume de la déesse Maât (*infra*, p. 127, 135, 143-144)<sup>106</sup>.

Ainsi l'expression «suivre son cœur» (*šms-jb*) invite à agir avec un meilleur discernement en écoutant la conscience d'être que le cœur manifeste (e.g. *Merykarê*, 58, 80; *Ptahhotep*, 186sq, 550-551). Elle appelle aussi à la pondération du «silencieux» (*gr*) qui lui sait écouter la parole raisonnée qui transmet également la volonté divine (*CT.*, *Spell*, 75, 12, 56-57; 80, 105-106; 335, 2; *Wb* V,179; Allen, 1988, p. 31; Assmann, 1989c, p. 72-75; Shupak, 1993, p. 150-182). Au fond de son cœur et malgré ses faiblesses, l'Égyptien est conscient de sa responsabilité dans le maintien de l'ordre cosmique, *maât* (*infra*, p. 126, n. 237)<sup>107</sup>. Très souvent, c'est d'ailleurs le cœur accompagné de l'oreille ou de la langue qui agit comme organe sensoriel capable de capter la puissance créatrice qui entretient le désir de l'être humain à poursuivre la perfectibilité (*nfr*) de la vie<sup>108</sup>. Ensemble, ces organes rendent l'homme plus favorable aux transformations de l'être nécessaires à la réalisation du «jour parfait» sur terre comme dans l'au-delà (*Lebensmüde*, col. 68; *infra*, p. 102, 108, n. 195, p. 167, 19-200...).

Les références relatives à ses transformations d'ordre ontologiques se retrouvent aussi dans les textes rituels et funéraires où elles peuvent être accompagnées de l'expression «utile sur terre» (*tp t3*) (e.g. le *Livre de l'Amdouât*<sup>109</sup>). En fait, les croyances funéraires

<sup>106</sup> Bien que le lien qui unit le cœur (*jb*), le *ba* et l'homme soit mentionné dans les textes, comme c'est le cas avec le *Lebensmüde*, on le retrouve tardivement sur une petite amulette du cœur appartenant à Paser (cf. *infra*, pl. XXI). Notons, cependant que de telles amulettes n'apparaissent pas avant le Nouvel Empire. Federn consacre un article complet sur le rapport entre l'expression «suivre son cœur» et les transformations de l'être mentionnées dans les *Textes des Sarcophages* (1960, p. 248-249 et *passim*). De plus, la tradition sapientiale propose plusieurs autres expressions qui vont dans un sens similaire. On dit ainsi que le sage est «celui-qui-connaît-les-choses» (*rh-jh.t*), il cherche à agir pour «être-en-paix-avec-maât» (*hṯp hr mš.t*), et il veille à «mettre le bien dans le cœur» (*rdj m jb*) ou encore, à «agir selon son eau», i.e. son désir (*jrj hr mw*).

<sup>107</sup> D'autant plus que c'est par son cœur que la race humaine a désobéi aux recommandations du créateur (*CT.*, VII, 463f-464c, cf. *infra*, p. 97).

<sup>108</sup> Nous reparlerons de l'importance de ces derniers en 3.2, mais pour une très bonne synthèse de leur rôle dans la tradition sapientiale, cf. Shupak, 1983, *passim*; 1993, p. 51-57 et chap. VII.

<sup>109</sup> Dont la datation remonte facilement au-delà du Moyen Empire (Baines, 1990, p. 12-14, n. 68; Wente, 1982, p. 161-162; 176 et n. 119).

participent à l'élaboration d'une forme de **théologie pratique** qui laisse croire à l'existence de deux voies pour entrer dans l'au-delà et participer au processus de la régénération de la Vie: suivre la tradition et les croyances funéraires ou chercher à devenir dieu sur terre (Wente, 1982, p.177-178)<sup>110</sup>. C'est à cette même tendance que peut se rattacher l'idée de connaissances ou d'enseignements concernant des «choses mystérieuses» réservées à une élite (Bleeker, 1965, p. 54; 1990, p. 7-10). L'homme du *Lebensmüde* réfère d'ailleurs à ces «choses mystérieuses et divines» que connaît le sage et qui sont en lui (col. 30, 146). Consistent-elles en connaissances théologiques, métaphysiques, expériences personnelles ou savoir-faire réservées aux membres des confréries de métiers? Si nul ne le sait, ces références sont toutefois propices à l'émergence du sentiment mystique, ou du moins, à l'éclosion de la recherche d'une plus grande intimité entre l'homme et le divin afin de poursuivre la «voie de la vie» (*w3.t n ʿnh*); on a qu'à se rappeler le témoignage plus tardif de Pétoisiris, grand-prêtre de Thot à Hermopolis, «(...) toute la nuit l'esprit de dieu était en mon âme et dès l'aube je faisais ce qu'il aimait» (tel que cité par Daumas, 1977, p. 142)<sup>111</sup>.

























L'étude de ces relations entre les sphères divine et humaine mentionnées dans les textes funéraires de l'Ancien et du Moyen Empire, tels les *Textes des Pyramides* et les *Textes des Sarcophages*, nous permet de comprendre que l'homme entrevoit son évolution dans le monde à l'aide des rites et des discours religieux. Cet univers est la réalité humaine où la transcendance et l'immanence du divin, à la fois Un<sup>112</sup> et multiple, s'interpénètrent et se manifestent en une coïncidence dynamique entre la «vie» (*ʿnh*) et l'«ordre» (*m3.t*), entre l'être en «devenir» (*hpr*) et le statisme de l'«existence» (*wnn*); la situation ontologique ainsi créée où l'être s'identifie à ce qui existe, est qualifiée de «*panontique*» par Bergman (Allen, 1988, p. 25-27; Bergman, 1970b, p. 76, réutilisée par Bilolo, 1986b, p. 113-151 et Wente, 1982, p. 179). Le très beau *Spell 80* des *Textes des Sarcophages*, considéré comme un hymne à la vie, rend compte de cette interdépendance existentielle qui est établie dès la création:

*«Atoum dit: "C'est ma fille vivante, Tefnout, elle sera avec son frère Chou. Vie<sup>113</sup> est son nom à lui, Maât est son nom à elle. Je vivrai avec mes deux enfants, je vivrai avec mes deux*

<sup>110</sup> Au sujet de la divinisation, on consultera Ouellet, 1994, chap. 3 et Wildung, 1977, *passim*.

<sup>111</sup> Cf. aussi Pétoisiris, inscription 58, 22 et 61, 13-15.

<sup>112</sup> L'Un demeure incognoscible dans son absoluité qui demeure cachée (CT., VII, 464a-b; *Merykarê*, 43a-b; *Sasobek*, Bi, 11).

<sup>113</sup> Bickel fait remarquer qu'il ne s'agit pas ici du participe mais de la concrétisation du principe vital; le terme vie (*ʿnh*,                       ) est suivi du déterminatif divin (A40, ) (1994, p. 89, n. 21).



*oisillons, alors que je suis au milieu d'eux, l'un étant à mon dos, l'autre à mon ventre. Vie est à l'état d'inertie avec ma fille Maât, l'un étant à l'intérieur de moi, l'autre autour de moi. Je me suis levé sur eux deux, leurs bras étant autour de moi. C'est mon fils qui vit, celui que j'ai engendré en mon nom. Il sait faire vivre celui qui est dans l'œuf de chaque ventre à savoir, les hommes qui sont issus de mon œil (...). Il [Atoum] se lève chaque jour et il sort de son œuf qui met au monde le dieu et répand la lumière (...). Je suis la vie, le maître des années, vivant pour la pérennité (nhh)<sup>114</sup>, le maître de l'éternité (d.t)<sup>115</sup> (...)» (CT., Spell, 80, trad. de Bickel, 1993, p. 84-85).*

Il ne fait aucun doute que la spiritualité égyptienne au Moyen Empire s'inspire à la fois de l'actualisation de ce lien qui unit **panontiquement** l'être à l'univers et de l'intelligence de la dynamique qui régit la vie; toutes favorisent une *praxis* nommée le «chemin de vie» (Bergman, 1970b, p. 51; Couroyer, 1947, 1987; Lebrun *et al.*, 1993, *passim*, Lorton, 1994, p. 56). Toutefois, l'homme de son vivant demeure une créature faible et temporaire car il n'a ni les qualités ni les pouvoirs divins, en plus d'être imparfait et ignorant des «choses secrètes». Voilà pourquoi Merykarê écrit:

*«Parmi les êtres humains, génération après génération ils passent;  
Dieu qui connaît les caractères s'est caché,  
il n'y a personne qui puisse s'opposer au créateur  
car il est omniprésent et omniscient» (Merykarê, 123-124).*

Le rapprochement entre les deux sphères s'effectue de plus d'une façon. Par exemple, il se traduit principalement dans les textes funéraires par l'identification du défunt à la divinité à l'aide d'une désignation qui rappelle d'ailleurs l'origine divine de l'humain, e.g. l'«Osiris N». Parallèlement dans la théologie héliopolitaine, la figure du démiurge Atoum à laquelle le défunt lui-même veut être associé, favorise le désir de la **perfectibilité de l'être**<sup>116</sup>. Cet attrait est une réalité constamment rappelée dans les *Textes des Sarcophages* où il est dit: «*ce NN, est Atoum (tm) celui qui n'est pas présentement accompli (tm) puisqu'il se complète lui-même (tmm)*» (CT., II, 174e; sujet de l'article de Federn, 1960, *passim*). Au fond, la mort, i.e. le passage au *ka*, et les rites funéraires visent à purifier, à rassembler les chairs du défunt et s'unir à son *ba* pour ensuite les associer à celles du maître de l'humanité (*Pyr.*, 135; 1298b; CT., II,

<sup>114</sup> I.e. l'éternelle récurrence.

<sup>115</sup> I.e. l'être statique.

<sup>116</sup> La racine du nom divin Atoum, *tm*, signifie à la fois «complet / tout» et «incomplet / non existant» (CT., I, 348b); il est une sorte d'être Un qui possède à la fois les caractéristiques de l'androgynie et de la *coincidentia oppositorum* (Assad, 1998, p. 69). Dans les *Textes des Sarcophages*, Atoum est le Seigneur des transformations (*nb hprw*), le «Seigneur de la limite» (*nb r dr*), le Seigneur de la Totalité (*nb tm*) (CT., II, 27b, V, 211; VI, 131k). Il comprend tout en lui-même, il est «Celui-qui-est-complet» (*tmm*) (CT., II, 174e).

174e; III, 383c; IV, 180b; IV, 184; IV, 340a; *Wb* V, 305, 4-6).

Au Moyen Empire, sûrement poussé par un sentiment d'insatisfaction en face des circonstances de la vie et de la distance causée par l'ineffabilité divine, on observe que le concept de perfectionnement vient sous-tendre l'idée de l'identification à la divinité, voire celle de la divinisation de l'homme sur terre. Ce fait est encouragé par les discours sapientiaux qui requestionnent les croyances et les pratiques concernant la survie et le sens de la vie de sorte que l'espoir en une vie meilleure remet l'homme devant la responsabilité de ses actes. C'est dans ce contexte propre à l'introspection qui renforce une relation spirituelle panontique de l'être en rapport avec la vie qu'est favorisée l'émergence du sentiment mystique qui inspire l'auteur du *Lebensmüde*. Ce dernier réalise donc un récit sapiential de type réflexif et, au-delà de son aspect purement littéraire, il y expose une expérience religieuse extraordinaire, soulève des questions à portée existentielle et révèle une *praxis* pour clore son discours. La rencontre ontophanique entre un homme désillusionné et son *ba* devient donc le prétexte, du point de vue phénoménologique, à l'élaboration d'une idéologie du *Lebensmüde*, voire de son mysticisme (*infra*, p. 90 et p. 126, n. 237; 1989c, p. 68-69).

### 3.2 L'expérience ontophanique du désillusionné dans un contexte panontique

*«L'acte dialectique (...) apparaît dans des objets, mythes ou symboles, mais jamais tout entier et d'une façon immédiate et dans sa totalité. Par conséquent, considérés d'un point de vue absolu, une pierre sacrée, un avatar de Vishnu (...) sont également valables (ou illusoires) par le simple fait que, dans tous les cas, en se manifestant, le sacré s'est limité, s'est incorporé»* (Eliade, 1964, p. 35).

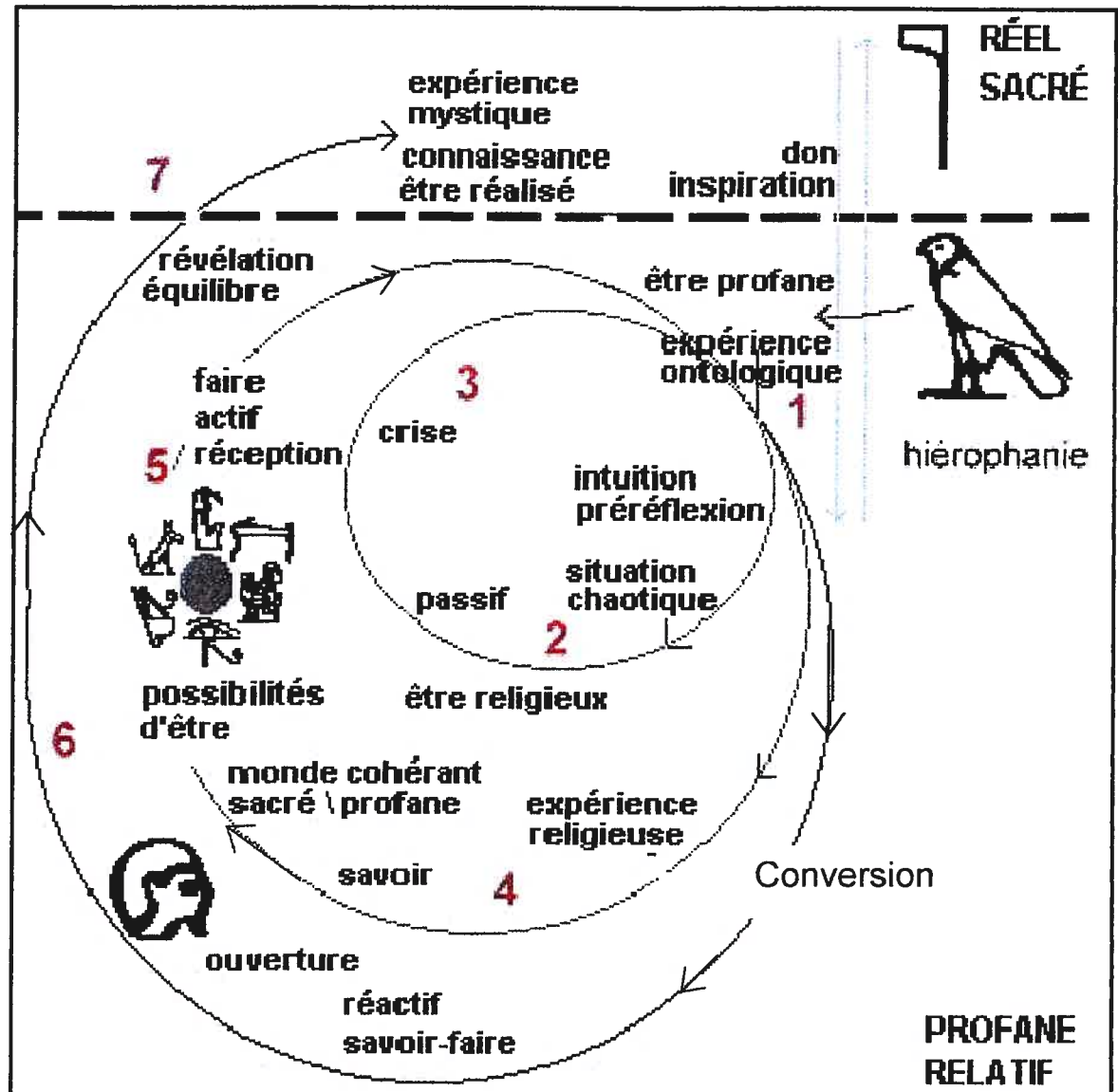
Pour comprendre davantage la portée spirituelle de l'expérience ontophanique du *Lebensmüde*, il faut aussi effectuer une relecture qui rende compte du contexte panontique influençant ses structures religieuses. Examinons donc plus en profondeur les éléments constitutifs de l'expérience spirituelle du désillusionné dans la dialectique phénoménologique qui lui est propre, ce qui la caractérise ainsi que ce qui sous-tend sa dynamique. Pour y arriver, nous nous appuyons sur la thèse éliadienne qui reconnaît une relation d'ordre hiérophanique entre la parole et l'expérience religieuse qui délimitera le

---

champ d'investigation (Eliade et Apostolos-Cappadona, 1992, p. 171-177). Du point de vue phénoménologique, cela signifie que la structure de l'expérience religieuse déployée dans le *Lebensmüde* participe aussi à la performativité d'un discours sapiential par le biais de la parole mais aussi par le biais d'une structure qui s'homologue à celle d'une hiérophanie. Pour nous aider, nous avons extrait de l'œuvre d'Eliade une schématisation en sept étapes de l'expérience religieuse<sup>117</sup> qui témoigne des différents effets de la hiérophanie sur l'*homo religiosus* et ses multiples états d'être. Les sept étapes sont ici transposées en un schéma permettant de cerner la dynamique phénoménologique du *Lebensmüde*. Les mouvements de la spirale correspondent à l'évolution des perceptions se rattachant à un niveau d'être propre à l'*homo religiosus* et les numéros aux différentes étapes de l'expérience hiérophanique:

- 1- l'expérience initiale de la hiérophanie,
- 2- la première rupture de niveau d'être (chaos),
- 3- la crise existentielle,
- 4- la découverte du savoir-faire en présence du sacré,
- 5- la seconde rupture de niveau d'être (conversion),
- 6- l'intégration du savoir-faire,
- 7- la *coincidentia oppositorum* où l'homme se révèle en lui-même.

<sup>117</sup> Au sujet de l'intégration du sacré, cf. Allen, 1982, p. 91-104 et Englund, 1989a, p. 11-22.



Les sept étapes d'intégration de l'expérience religieuse.

Comme nous l'avons déjà signalé, chacun de ces états d'être au monde correspond dans le *Lebensmüde* à l'une des sept répliques du texte, débutant par la manifestation première du *ba* dans la *profanité* désordonnée du désillusionné jusqu'à la clôture du discours annonçant la possibilité d'une survie de l'être dans l'union au *ba* (B4, *infra*, p. 157-158 et pl. XVII)<sup>118</sup>. Voyons donc, à l'aide du schéma proposé ci-dessus, les différentes phases de l'expérience et leur correspondance avec celles du *Lebensmüde*.

Nous dirons d'abord que le sacré se limite et se manifeste en s'incorporant dans un objet

<sup>118</sup> Il est d'ailleurs intéressant de noter que ces étapes sont analogues avec celles du cheminement du malade dans l'acceptation de sa maladie et les différentes craintes qu'elles génèrent (Dufort, 1996, p. 47-59).

hiérophanique. Dans le *Lebensmüde*, le *ba* est cette hiérophanie<sup>119</sup> qui apparaît en **B1**. (1) L'être profane qui l'aperçoit vit une expérience ontologique immédiate, mais il ne possède encore de cette hiérophanie qu'une vague intuition, *i.e.* une conception préreflexive. En réaction, le désillusionné tel un homme confus expose sa plainte, sa misère (**H1**). (2) C'est alors la première rupture de niveau d'être, l'éveil de la conscience. L'ambiguïté du symbole révélé, *i.e.* le *ba*, alimente un questionnement existentiel qui dévoile progressivement l'incohérence du monde et de la situation de l'*homo religiosus*. Sous le choc, l'homme attend une réaction. Dans la réplique **B2**, le *ba* pose directement des questions existentielles à l'homme, comme si tout à coup, il se plaçait à son niveau en lui renvoyant l'état de sa propre passivité. (3) Paradoxalement, c'est cette nouvelle proximité qui provoque la crise existentielle<sup>120</sup> où l'homme prend conscience de la rupture entre deux modalités d'être. En fait, c'est en présence d'une telle hiérophanie que l'*homo religiosus* s'aperçoit que les deux mouvements dialectiques du sacré viennent manifestement remettre en question sa propre modalité d'être (Eliade, 1957b, p. 72; *infra*, fig. p. 231). C'est ainsi qu'en **H2**, la nature du désillusionné se saisit davantage; on y dépeint un homme avide qui crie sa misère et qui expose sa croyance en l'immortalité, ce qu'il comprend au sujet des coutumes funéraires ainsi que sa vision de l'au-delà et de ses rapports avec son *ba*. (4) Ensuite, l'*homo religiosus* découvre un savoir transmis par la tradition religieuse et sapientielle qui lui permet d'élargir sa perception sur un monde plus cohérent. Nous pouvons dire qu'il reçoit le symbole et qu'il réagit dans sa vie en fonction de celui-ci.

À ce point, l'expérience religieuse peut se poursuivre à un autre niveau d'être qui tend désespérément à rejoindre le sacré. Ainsi dans certaines circonstances, loin de n'être qu'une prise de conscience relative et momentanée, on parle éventuellement d'une quête spirituelle puisque celle-ci engage l'*homo religiosus* dans une voie de réalisation vers l'unification du sacré et du profane à l'intérieur de lui. En face de la hiérophanie, l'être s'éveille à un métalangage composé de symboles, de rites et de mythes qui l'amènent à cultiver un savoir-faire pour rééquilibrer son monde intérieur et redéfinir l'image de son environnement. À la réplique **B3** du *Lebensmüde*, le *ba* conscient des tribulations de l'homme cherche à établir un véritable

<sup>119</sup> L'oiseau est d'ailleurs l'une des formes hiérophaniques mentionnées par Eliade (1957b, p. 11, 64, 155-159). Au sujet des hiérophanies animales qui agissent comme des manifestations du sacré dans un univers chaotique cf. Eliade (1957b, p. 20-65, surtout p. 27).

**dialogue.** Dès lors et ce jusqu'à la fin du récit, le *ba* fournit au désillusionné de précieux conseils pour l'amener dans cette vie-ci, *i.e.* dans l'ici et le maintenant, à désirer s'unir à lui, et ce, malgré la croyance populaire qui veut que la survie ne s'atteigne qu'après la mort et dans la mesure où les coutumes funéraires sont respectées. Jusqu'ici l'homme n'a eu aucune capacité d'écoute, le *ba* va donc exiger une «attention soumise»<sup>121</sup> afin de rendre les deux paraboles qu'il lui propose plus compréhensibles. Cette intervention amène un effet rééquilibrant dans la rencontre et assure la continuité du lien entre lui et l'humain. **(5)** Une conversion vient renforcer la transformation de la disposition intérieure de l'homme en face de lui et du monde. Puis en **H3**, on remarque que l'homme s'ouvre finalement à son *ba* à l'aide de quatre poèmes. Dans le premier **(P1)**, le désillusionné avoue que son nom est infect; l'odeur nauséabonde est l'image qu'il retient pour se décrire lui-même. Dans le second **(P2)**, l'homme constate que le monde se meut dans un chaos total contraire à l'idéal maâtien (l'ordre – harmonie – éthique) et où règnent la violence, l'animosité, la moquerie et la trahison isfétienne. De dialogue, il ne peut en avoir de véritable avec personne de sorte que la solitude et l'incompréhension sont les réalités de ce monde.

**(6)** La poursuite de la conversion transforme progressivement le savoir-faire en ré-action efficace. Dans ces circonstances, à la troisième cantilène **(P3)**, l'homme est confronté au fait que seul un changement aussi drastique que la mort, comparable à la quintessence des parfums de myrrhe et de lotus, peut lui garantir un soulagement; les images alors employées sont celles de la délivrance, la lumière qui vainc les ténèbres, qui libère de la captivité et de la souffrance. Le désillusionné **(P4)** finit par avouer qu'il envie celui qui est dans l'au-delà car il est capable de se défendre et que tel le sage, il désire pouvoir implorer efficacement Râ. **(7)** Lorsque l'équilibre est atteint, une nouvelle ouverture de l'être à son *ba* permet un meilleur échange dialogique avec le transcendant atemporel; c'est l'expérience mystique proprement dite, où les opposés s'unissent et que les traditions religieuses appellent l'illumination, la réintégration, la contemplation ou encore la *coincidentia oppositorum*, etc.<sup>122</sup>

Dans la dernière partie du texte **(B4)**, le *ba* ayant réussi à émouvoir le cœur de l'homme lui révèle les moyens de sortir de son désespoir: arriver à suspendre sa plainte, accepter

<sup>120</sup> Sur la crise spirituelle et l'expérience de l'injustice chez Eliade (1976, p. 7-8, 93, *passim*).

<sup>121</sup> Pour le double sens du mot *sdm* (*Lebensmüde* col. 67, et *infra*, n. 58 p. 194).

<sup>122</sup> Cf. Federn, 1960, p. 253 au sujet du caractère surhumain de l'oiseau dans le *CT.*, IV.

l'imperfection de la vie, chercher à l'aimer de son vivant pour que dans l'au-delà, ils puissent s'unir. Le désillusionné réalise non seulement qu'il est responsable du mode d'existence qu'il poursuit, du maintien et de la perfectibilité de la Vie, mais aussi, de la réalité qui relie son être à son *ba*. En somme, l'invitation finale à cette union est une exhortation à la complétude de l'ontophanie annoncée telle une possibilité, comme si le *ba* attend une réaction de la part de l'homme (H4?).

La hiérophanie est en fait à l'*homo religiosus* ce que l'ontophanie est au *Lebensmüde*: un modèle à suivre ou, mieux encore, un récit exemplaire qui cherche à recréer une prédisposition émotionnelle propre à la manifestation du sacré dans l'intention de donner un sens ou des signifiants à l'être et au monde. Notre texte raconte donc l'histoire de ce qu'il convient de nommer une **ontophanie**, *i.e.* une expérience paradoxale hiérophanique de l'essence profonde de l'être (*being*) qui participe de par son origine au divin et qui élargit le champ de la conscience de soi (*infra*, p. 232-233)<sup>123</sup>. Il s'agit donc d'une **puissance d'être**, une sorte de moi réel, puissant et divin (*CT.*, I, 162e-f):

«(e) (le fils dit à son père Osiris:) *Tu possèdes ton ba (b̄=k n=k), ta puissance lumineuse est avec toi (3h.w=k hn̄=k), (f) car tu as désiré que ton ba vienne de moi sur terre (mr~n=k OU mr n=k b̄=k jm=j tp t̄)*».



On oublie très souvent que le *ba* est une réalité complexe participant à la fois aux mondes terrestre et céleste (*CT.*, I, 56<sup>124</sup>; 185a-b)<sup>125</sup>, voilà pourquoi, dans sa dernière réplique, le *ba* enjoint l'homme à continuer à participer à la vie, *i.e.* à agir selon la *maât* d'autant plus que le sort de l'homme est aussi lié à celui de la communauté (col. 105, 115-116, 120; Finnestad, 1986, p. 360-365).



Le processus ontophanique s'effectue comme nous l'avons déjà suggéré, dans un espace-temps indéterminé où sont illustrés les multiples états d'être qui surviennent au fil des répliques (*infra*, p. 93). L'ensemble schématise les qualités des états d'être du *ba* et du désillusionné, reprenant l'une des catégories du religieux: la dialectique entre l'équilibre (*maât*) et la perturbation (*isfet*) (*infra*, p. 234-235, et comparer les illustrations, p 240 et les pl. XVII, XVIII). Par analogie, les qualités de ces deux modalités d'être personnifiées par le couple modèle homme-*ba* rappellent, par le biais d'un processus associatif, qu'il existe une différence

<sup>123</sup> Pour une autre définition de l'ontophanie cf. Eliade, 1949, p. xii; 1987, *passim* et Olson, 1992, p. 104.

<sup>124</sup> «Ton *ba* qui est sur terre».

entre l'«être en devenir» (*hpr*)<sup>126</sup> dans un processus ontologique et le «moment» ou l'«état statique de l'existence» (*wmn*) qui maintient la vie (*infra*, p. 155; *CT.*, *Spell* 80; Allen, 1988, p. 10-11, 26, 86; Biblolo, 1986a, p. 99-110; Karenga, 1996, p. 327; Lorton, 1994, 64-65, 196, *passim*).

Relevons maintenant quelques informations supplémentaires fournies par le texte du *Lebensmüde* et la tradition, pour compléter nos connaissances quant à la caractérisation de l'ontophanie. Ainsi, le refrain de la troisième cantilène (P3) peut faire référence à cette expérience que le désillusionné associe à une mort libératrice (col. 139-140). Certes on peut imaginer qu'une manifestation lumineuse ait pu provenir du *ba*, d'autant plus que dans la graphie du *ba* , le jabiru est précédé par le signe d'une cassolette avec sa flamme (, R7, *infra*, p. 155). Si l'ensemble renvoie au symbolisme de la manifestation lumineuse de la cassolette<sup>127</sup>, l'auteur ne limite cependant pas cette ontophanie à la vision du divin. Il préfère plutôt évoquer la notion de l'écoute du divin puisque le désillusionné éprouve le besoin vital d'entendre son *ba* «parler avec lui» (*mdw hr<sup>c</sup>=j*; col. 5-6). Ceci n'est pas sans rappeler l'adage du sage Ptahhotep qui dit: «qui sait écouter est aimé de dieu» (*Ptahhotep*, 550-551; Shupak, 1993, p. 277-290).

Plaintes de l'homme ou conseils du *ba*, ici la parole a besoin d'une oreille pour être entendue et s'inscrire dans la continuité d'une création en perpétuelle évolution. Intercéder auprès de la divinité pour être écouté est un acte de piété<sup>128</sup>. Rien d'étonnant puisque l'oreille est l'organe de l'obéissance et de l'écoute<sup>129</sup> d'une parole qui prétend s'inscrire dans la continuité de la vie. Deux termes égyptiens pour désigner l'«oreille» corroborent cette idée: , *msdr*, litt. «naissance d'une manifestation», et , *nh.wy*, litt. les «deux vivantes». D'autres organes sont aussi mentionnés dans ce texte, il y a la «langue» (*ns*) qui est l'instrument du discours par excellence (col. 2-3), le «ventre» (*ht*), le lieu des appétits instinctifs qui viennent perturber le raisonnement, et le «cœur» (*jb*, *infra*, p. 248-249), siège de l'entendement qui reçoit la parole par l'intermédiaire des oreilles (col. 38, 40, 52, 85, 105, 114, 118, 120-121, 124, 126, 129). En

<sup>125</sup> «Puisse-tu reconnaître ton *ba* dans le ciel supérieur pendant que ta chair, ton corps est à On».

<sup>126</sup> Litt *be-ing*; *becoming*.

<sup>127</sup> Pour une discussion sur le symbolisme de la lumière dans l'expérience mystique, cf. Bergman, 1970b, p. 74; Eliade, 1981b, p. 480-485.

<sup>128</sup> À cet effet, de nombreux ex-voto et stèles avec des représentations d'oreilles ont été retrouvés dans les tombes et plusieurs y qualifient la divinité de «Grand écouteur».



considérant l'importance qu'accorde le *Lebensmüde* à la parole et à l'écoute, on peut dire qu'il s'agit d'un récit d'une expérience sur la perception de la vie à travers la compréhension de la parole dite et entendue<sup>130</sup>.

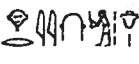
Ceci dit, on se demande si la conviction de l'homme quant à la présence du *ba* à ses côtés provient d'une croyance profonde ou bien, s'il aurait déjà connu ou entrevu la «beauté divine» (*m33 nfrw*) que l'on prête dans les poèmes amoureux plus tardifs à l'être désiré duquel on attend la santé, la vie et l'ivresse? (Mathieu, 1996, §147) Quelques exemples de visions ou d'auditions divines ont d'ailleurs été répertoriés en Égypte: le cas d'Hatshepsout, de Ramsès II, de Thoutmosis IV... (cf. Daumas, 1977, p. 129-131). Sous l'angle sociopolitique, ces manifestations sont fréquemment perçues comme moyens de propagande alors que du point de vue religieux, elles engendrent une réaction de nature pieuse. On peut d'ailleurs lire sur le *Papyrus Boulaq*:

*«Les hommes sont heureux quand tu te lèves;  
Ton troupeau défaille quand tu brilles.  
Ton amour est dans le ciel du Sud  
et la tendresse dans le ciel du Nord.  
Ta beauté ravit les cœurs,  
Ton amour fait tomber les bras,  
Ta forme parfaite rend les mains sans force,  
Les cœurs sont oublieux (du reste) pour t'avoir regardé»  
(Pap. Boulaq 17, VI, 7- VII, 2, trad. par Daumas, 1977, p. 139).*

Y eut-il en Égypte des dispositions pratiques pour encourager ou provoquer une telle expérience spirituelle? Quelques indications supposent l'existence de certaines contraintes ascétiques dans la *praxis* telles que l'abstinence sexuelle, une alimentation légère probablement végétarienne, et l'absorption modérée de boissons alcoolisées (*Caire 42 210; Pap. Insinger, VI, 8-14; Daumas, 1977, p. 131-132*). Mais ces informations sont tellement éparées et fragmentaires qu'elles ne peuvent pas vraiment nous être utiles dans la reconstruction de l'expérience ontophanique qui nous préoccupe. Malgré tout, la tradition égyptienne considère la manifestation divine comme une «faveur» (*hzwt*) réconfortante ou encore, une

<sup>129</sup> Les deux sens du verbe *sdm* (*Lebensmüde*, 67).

<sup>130</sup> Dans le *Lebensmüde*, le verbe «dire» (*dd / mdw*) revient plus d'une trentaine de fois alors que le verbe «voir» (*m33*) n'est cité que sept fois. Ici, chaque réplique débute par «il ouvrit sa bouche» (*wpj r3*). Par analogie, cf. *Paysan, B1, 275sq.* Des textes plus tardifs précisent, quant à eux, que l'être divin entend ce que l'humain lui dit et qu'il répond en parlant directement à son cœur (*Ani IV, 1-3; Pap. Anastasi II, 6-5; Pap. Bologne 1094, II, 5,6; pour représentations cf. Wilkinson, 1992, p. 45*).

«puissance efficace» (*b3w*) qui entraîne un état psychique de «crainte révérencieuse, d'angoisse, de peur ou de terreur», (*hry.t*, ; cf. *Pap. Leyde*, 2,12...; Assmann, 1989c, p. 55-77; Borghouts, 1982, *passim*; Meslin, 1974, p. 171; Posener, 1975, p. 201-210). On se rappellera cet extrait du *Papyrus Turin 1993*:

*«Je suis venu pour sauver NN né de NN, de la terreur (nrw), de la rage (nšnj), causée par la manifestation (b3w) de tous dieux et déesses, de tous les esprits mâles (šhy), de tous les esprits femelles, de tout ce qui est mauvais ou perturbateur»* (trad. libre tirée de Borghouts, 1982, p. 40, n. 4).

Dans le cas du *Lebensmüde*, cette rencontre du divin ne s'effectue surtout pas sans heurt car la situation ontique du désillusionné est celle d'un être qui, confronté à une crise intérieure, rend le divin et le reste du monde responsables de ses troubles et du fait que son corps le «tyrannise» (col. 9, 30, **H2**). Nous pouvons donc supposer que le déséquilibre psychique observé chez le désillusionné résulte d'une tension souffrante amplifiée par la frustration de solitude et de sa non-complétude avec le *ba* (surtout col. 28-30 et **P2**). L'ambiguïté provoquée par la manifestation ontophanique engendre une distorsion qui le convainc d'être rejeté par son *ba* (col. 6-7; **P2**; Wilshire, 1987, p. 243). Ce n'est d'ailleurs qu'après avoir écouté le langage parabolique de son *ba* (**B3**) que l'homme devient plus pondéré et structuré (cf. **H3** dans pl. XIX). Que s'est-il passé?

On assiste donc à une sorte de transformation de la perception de l'être qui peut s'expliquer, selon Happold, par le fait qu'il existe derrière l'état de veille une conscience mystique qui participe à l'élargissement et au raffinement de la perception de la réalité à laquelle participe le sacré (1963, p. 17). Ainsi, pour atteindre au réel, ce n'est pas la conscience qui change mais la perception de celle-ci en accord avec le niveau d'être de la personne. Bien que contraire au contexte panontique où l'intimité entre la raison d'être et la vie est fondamentale, la profonde insatisfaction du monde et le vide intérieur font surgir chez le désillusionné le besoin intense de découvrir un sens à la vie. En fait, si l'on en croit Keller (1989, p. 244-246), la motivation spirituelle est encouragée par la prise de conscience de quatre vérités fondamentales: l'insatisfaction de l'homme en face du monde et des autres; l'erreur que fait l'homme au sujet de sa véritable identité; la conscience de la possibilité pour l'homme d'aller au-delà de sa présente identité, et finalement, la révélation du divin au sujet de la voie à suivre. Or, ces dernières correspondent aux quatre

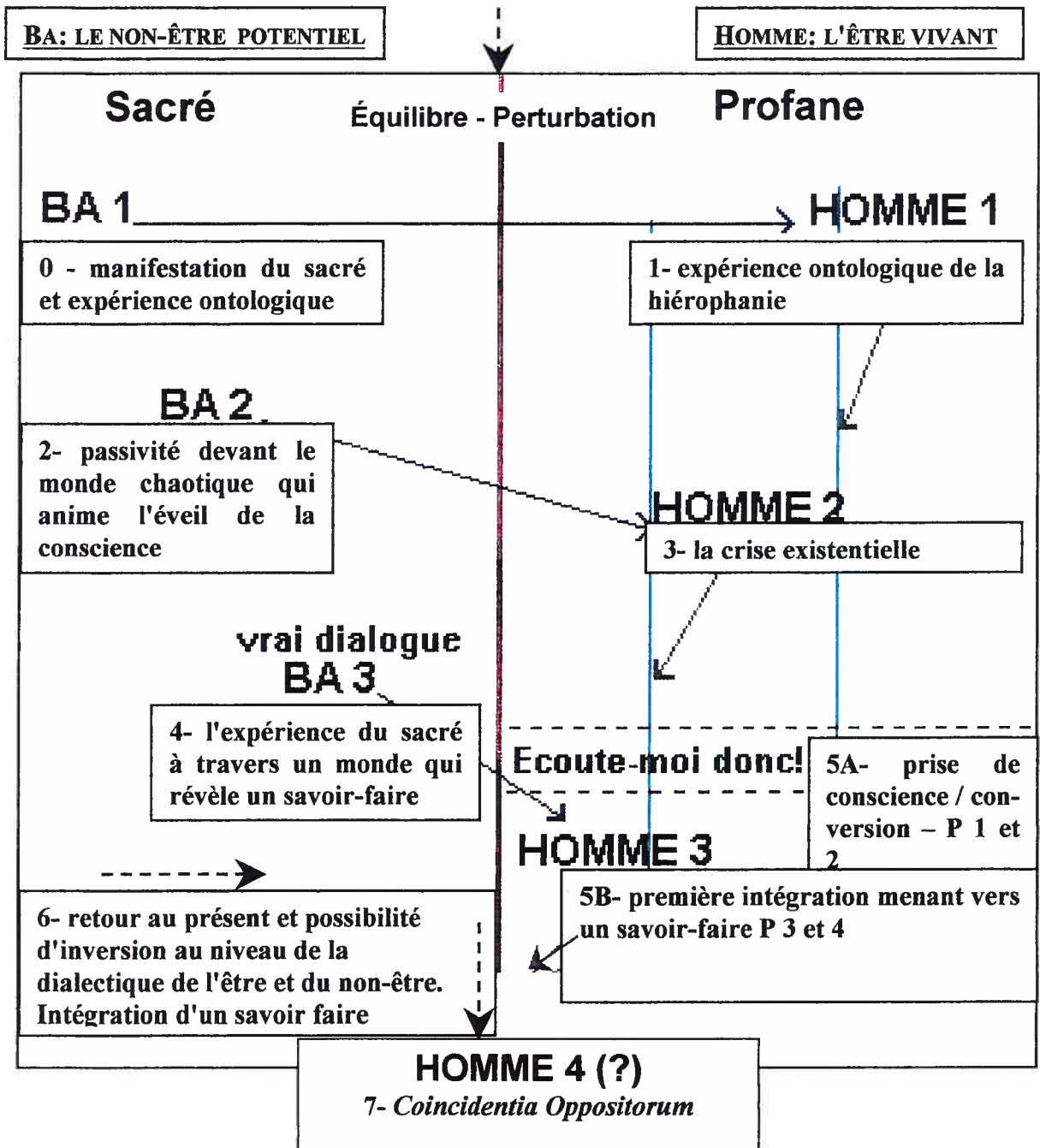
thématiques principales que nous avons relevées lors de l'axe structurel (*infra*, p. 159):

- 1- l'insatisfaction de l'homme en face du monde et des autres  
= valeur de la vie,
- 2- l'erreur que fait l'homme au sujet de sa véritable identité  
= valeur de l'homme,
- 3- la conscience de la possibilité pour l'homme d'aller au-delà de sa présente identité  
= valeur de la mort,
- 4- la révélation du *ba* à l'homme de la voie à suivre, soit l'aimer ici et maintenant  
= valeur de la sagesse-connaissance.

Si nous reprenons le schéma sur les sept étapes d'intégration de l'expérience religieuse (*infra*, p. 254) et que nous l'appliquons maintenant dans la dialectique du *Lebensmüde*, l'ontophanie prend alors son sens.

# L'EXPÉRIENCE ONTOPHANIQUE DU DÉSILLUSIONNÉ

à travers les modalités d'être des personnages du *Lebensmüde*



Les sept étapes d'intégration du désillusionné

Par le biais de l'homologation avec la structure de l'hiérophanie, nous pouvons désormais mieux réaliser à quel point cette ontophanie repose sur l'importance de la parole dite et entendue, car celle-ci transparait à travers le degré d'écoute du désillusionné en entraînant chez lui un changement d'état. En fait, à chacune des répliques, l'être humain est appelé à s'intégrer lui-même dans un univers régi par un contexte panontique<sup>131</sup>. En se plaignant, l'homme est conscient qu'il interpelle une force qui lui est supérieure mais malgré tout, il le menace d'avoir recours à plus d'une autorité divine plus forte que son *ba* lui-même tant son désespoir est insupportable (col. 23-27 et aussi *CT.*, *Spell* 1130; VII, 463f-464c; VII 466e-467d). Or, contrairement à ce qu'il croit, le *ba* est loin d'avoir abandonné celui qu'il appelle son frère (col. 149) car convaincu que l'homme connaît mal son identité, ce dernier l'enjoint à éviter les écueils en le guidant vers une sorte de conversion pour changer sa compréhension des choses. L'homme est donc sujet à une désillusion en face de lui-même, de l'autre et du monde (P1-3) et ressent une désagréable sensation de douleur ou de mal-être (col. 5, 6, 10, 13...); son être intime est aveuglé par des croyances religieuses et des projections erronées (B3 dont Para2; Wilshire 1987, p. 235-238). Dans un dernier élan vers l'humain (B4), le *ba* espère que, malgré sa tourmente<sup>132</sup>, le désillusionné persiste à vouloir l'«entendre et le suivre» (*sdm*, col. 67) afin que le désir puisse réunir le «véritable frère» (P2 et col. 148-150; Keller, 1989, p. 54-58, 75)<sup>133</sup>. On rejoint ainsi Keller lorsqu'il écrit que «le travail du mystique consiste à passer de l'erreur à la vérité, c'est-à-dire d'une identité fallacieuse à l'identité vraie» (1989, p. 244). À la lumière de son système de valeurs, de sa propre volonté et de son environnement, le désillusionné réalise qu'il doit, dans l'attente de l'union, harmoniser ou intégrer ses aspirations et la réalité du monde dans lequel il évolue (P1-4; Nilsen, 1980, p. 10, 26-29, 76sq.). Voyons donc maintenant plus en détails l'enseignement que cette structure ontophanique anime.

<sup>131</sup> D'ailleurs de nombreuses traditions religieuses considèrent que le cheminement menant à l'expérience de la *coincidentia oppositorum* passe par une suite de stations, d'états ou de degrés de conscience ou de moments particuliers (Keller, 1989, p. 43sq.).

<sup>132</sup> État qui revient à maintes reprises, être tourmenté, déchiré et angoissé par sa pensée, cf. *mhy*, col. 32, 68, 78 et *jhm*, 18, 49.

<sup>133</sup> Similitude avec l'Enseignement de *Kriṣṇa à Arjuna* où le valeureux doit vivre dans le monde tout en pensant à la divinité. Cf. aussi Morewedge, 1993, p. 344.

### 3.3 L'enseignement particulier du *Lebensmüde*

«*The experience then becomes personal proof of the worthiness of living and the source of meaningfulness of life*» (Kristo, 1982, p. 38).

Grâce à l'expérience numineuse transpersonnelle qu'est l'ontophanie du *ba*, le désillusionné entend la parole qui lui révèle le sens de la vie humaine<sup>134</sup>. La rencontre proposée par l'auteur du *Lebensmüde* ou si l'on veut, la **simultanéité de deux modalités d'être** (humain et divin / profane et sacré), exprime le paradoxe de l'ontophanie en révélant la modalité sacrée de l'individu qui devient quelque chose d'autre tout en restant l'être (*infra*, illustration pl. XVII). Cette intimité favorise, par le biais d'un échange dialogique, la reconnaissance de son état chaotique et la recherche du «jour parfait», *i.e.* du bonheur dans cette vie comme dans l'au-delà. En fait, le dessein de l'enseignement pratique du *Lebensmüde*, et par extension de nombreuses quêtes spirituelles, est d'atteindre l'état d'union (*unio mystica*)<sup>135</sup>. Que signifie-t-il pour l'Égyptien? Nous ne disposons malheureusement d'aucun document pharaonique qui puisse vraiment offrir des éléments de réponses détaillés. Nous savons que le concept existe, qu'il est connu des Égyptiens et très étroitement relié avec l'idée d'une transformation *post-mortem*. Seules quelques illustrations iconographiques et de rares allusions transparaissent dans les textes funéraires. Actuellement, aucune étude sur ce phénomène n'est disponible, d'où tout l'intérêt que peut représenter le *Lebensmüde* à cet égard.

Ici, l'union au *ba* s'annonce comme une nouvelle naissance spirituelle, un autre mode d'existence qui n'atteint sa complétude, selon les dires du *ba*, qu'à la mort<sup>136</sup>. Il diffère de l'usuelle identification entre le défunt et une divinité abondante dans les textes funéraires comme celle bien connue avec Osiris qui s'exprime ainsi: l'«Osiris-N» (Federn, 1960, *passim*). En fait, ce n'est pas avant le Nouvel Empire qu'un chapitre du *Livre des Morts* est spécialement réservé à l'union du *ba* et du défunt dans l'au-delà pour garantir la réitération quotidienne de l'union entre le *ba* de Râ et le corps purifié d'Osiris (chap. 17 et 89<sup>137</sup>;

<sup>134</sup> Kristo a avancé que le sens de la vie repose sur trois aspects fondamentaux: l'interprétation du monde environnant, de l'être et du divin ou de l'Absolu (1982, p. 24-28).

<sup>135</sup> Au sujet de cette notion, *cf.* Morewedge, 1993, p. 354, n. 13.

<sup>136</sup> Sur l'union paradoxale des opposés, *cf.* Eliade, 1952, p. 65-72; 1954, p. 266-271; 1958, p. 5, 10, 18, 54, 66, 98-100; 1962, 2<sup>e</sup> partie; 1962, p. 116-120, 176-179; Kristo, 1982, p. 36; Valk, 1992, p. 34

<sup>137</sup> On recommande à la fin de ce chapitre de déposer une amulette représentant un *ba* en or sur la poitrine du défunt (Brier, 1981, p. 134-135, 193). À ce sujet *infra*, p. 107 et pl. XXI.

Hornung, 1998, chap. xi). L'union à laquelle on réfère n'est pas une *unio mystica* ordinaire puisqu'elle survient dans un contexte égyptien particulier qui la transforme plutôt en une **union panontique** de l'être avec les forces créatrices et régénératrices de la vie.

L'une des images qui retient plus spécialement l'attention du lecteur demeure cette allusion au désir de la mort qui survient d'ordinaire comme une prémisses à l'expérience mystique. Ce désir n'a rien de nécrophile, ce n'est pas l'amour de la mort mais l'amour de Dieu qui est recherché à travers la mort et qui pourrait donc se qualifier de théophile (Nugent, 1994, p. 12, 22-23)<sup>138</sup>. Dans le cas du *Lebensmüde*, il ne s'agit pas seulement du désir de mort, mais celui de s'unir à l'autre qui sous-tend cette recherche d'un être sensé, d'une identité sacrée parfaite qui ne soit pas chaotique. Pour y arriver, le texte précise que l'être aux chairs putrescibles doit mourir (col. 151-152) et en cela, l'expérience ontophanique est donc proche de l'expérience de la mort. Celle du *Lebensmüde* réside dans la réunification et la perfectibilité de ce qui est l'identité vitale d'être, le *ba*, puisque l'homme ne cherche pas un rapport exclusif avec une divinité en particulier<sup>139</sup>.

Or, il faut savoir que l'auteur s'attaque ici à une croyance funéraire qui, à cette époque, est encore bien ancrée dans une tradition royale qui veut que l'union au divin après la mort soit garantie *de facto* par le rassemblement du matériel et la réalisation des rites funéraires (col. 55-68). Passant outre la réussite de la vie terrestre, le discours tenu par le *Lebensmüde* s'adressant à une certaine élite, encourage plutôt l'intériorisation de l'être afin d'équilibrer la tendance de l'humain à céder à ses impulsions, à ses désirs effrénés et à ses habitudes tenaces (col. 33, et **Parab1**; Mill, 1981, p. 133). Or, du point de vue strictement théologique, on favorise l'atteinte d'une perfectibilité de l'être ainsi qu'une participation au maintien de la vie à travers l'union solaire et chtonienne de Râ et d'Osiris. Il semble cependant que dans la tradition sapientiale, le tout soit réinterprété. En effet, l'auteur du *Lebensmüde* associe à cette croyance le couple modèle homme-*ba*. L'union de l'homme-*ba* remplace-t-elle celle de Râ-Osiris ou bien, l'auteur nous signale-t-il que l'assimilation du défunt avec ces divinités exige l'intégration préalable du JE-*ba* et du TU-homme? Nul ne le sait. Toutefois, si la transformation de l'être dans l'au-delà est connue dans les *Textes des Sarcophages*, les références à l'union de l'être humain au *ba* ne sont explicitées dans l'iconographie funéraire qu'à partir de la XVIII<sup>e</sup>

<sup>138</sup> On a qu'à lire Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, etc.

<sup>139</sup> On chercherait vainement à classer l'expérience comme moniste ou théiste: ces classifications ne sont guère

dynastie (Federn, 1960, p. 253). Ce qui est certain c'est que le *Lebensmüde* favorise explicitement l'union ou la transformation du défunt en l'être-oiseau tout comme les *Textes des Sarcophages* (CT., *Spell* 149, 279, 703...) où il est dit:

«Je suis un être humain qui est venu mécontent de l'île de l'Embrasement. Que l'on m'ouvre dans le tribunal à cause du tort qui m'a été fait par mes ennemis! J'ai demandé à me transformer en homme-faucon, qui s'en va en homme afin que je sorte de là sans qu'un dieu ne me retienne. (...) Car je suis vraiment un homme-faucon, à qui il a été accordé de se transformer en faucon dans le Château du Chef des Occidentaux par suite d'une déclaration authentique» (CT.<sup>B</sup>, *Spell* 149).

On propose ainsi de parfaire l'être en lui fournissant une connaissance plus étendue de la transcendance de l'Un et de l'immanence du multiple (*infra*, 1.3.1.4).

La totalité d'être qui résulte d'une telle expérience accède au monde intelligible et imaginal en prenant, ce qui est l'une des habilités du *ba*, les mille et une formes que l'être-*ba* souhaite; le but final de toutes les «transformations» (*hpr.w m*) est de s'unir ultimement au soleil afin de garantir l'«entretien personnel» et sa survie dans la perpétration du cycle solaire (Bergman, 1970b, p. 51; Federn, 1960, p. 244)<sup>140</sup>. La singularité de l'être se fond alors dans les millions d'émanations divines qui perpétuent le temps, l'espace et la vie<sup>141</sup>. Dans l'iconographie comme dans la mythologie, cette union mène à l'idée sous-jacente, non pas d'une forme d'androgynie, comme c'est le cas dans de nombreuses religions, mais d'un état de conjonction de l'humain et du divin, entre la multiplicité et l'unité divine.

Dans son dernier discours, le *ba* indique que l'homme, survivant à la mort, se conçoit alors uniquement à travers un NOUS ou un **infiniment grand** qui assure la perpétuation et la régénération du principe vital de l'être<sup>142</sup>. La présence de cette coïncidence entre l'être de l'homme et le non-encore-être du *ba* donne naissance à la mobilité de la vie. C'est peut-être ici une proposition de l'auteur contre la «seconde mort», la fin absolue, la non-existence (*tm-wn*) (CT., *Spell*, 424, 458, 787 et 896; Burkes, 1999, p. 134, n. 53). On peut même émettre

étanches et posent des difficultés comme l'a signalé Parrinder (1976, p. 35, 36, *passim*).

<sup>140</sup> Fait intéressant, Piccione a remarqué en reconstruisant les règles du jeu de *senet*, jeu similaire au jeu de dame, que les Égyptiens croyaient en une union mystique avec Râ-Horakhthy de leur vivant (1980, p. 55-58). Une publication actuellement sous presse du même auteur met en relation ce jeu et les migrations du *ba*.

<sup>141</sup> Cf. Bergman 1970b, p. 67-69, au sujet des millions (*hh*) et de ses rapports entre la multiplicité et la temporalité.

<sup>142</sup> Consultez la pl. XVIII en appendice pour l'évolution des états d'être de l'homme. Cf. aussi Federn, 1960, p. 247 et Neumann, 1968, p. 378. Une réflexion similaire concernant l'union de l'être à Dieu se retrouve dans le christianisme (Beaude 1990, p. 56-57) ainsi que dans la pensée africaine (Mulago Gwa Cikala, 1992, p. 256-266).



l'hypothèse que faute de ne pas avoir de descendant qui veille à sa mémoire, comme plus tard se plaindra Padisobek dans son autobiographie, ce soit l'anxiété ou le questionnement existentiel de sa survie qui soit à la base de la rencontre du désillusionné avec son *ba*<sup>143</sup>. Quoi qu'il en soit, Eliade signale que

*«every conjunction of opposites produces a ruptures of plane and ends in the rediscovery of the primordial spontaneity. (...) On whatever plane it is realized, the conjunction of opposites represents a transcending of the phenomenal world, abolishment of all experience of duality»* (Eliade, 1958, p. 265, 269).

Il y a de fait une sortie du temps quotidien pour pénétrer dans celui de l'immortalité, dans une non différenciation sexuelle, ou état androgyne (Eliade, 1958, p. 270-271).

Comment qualifier dès lors l'union que propose le *ba*? En fait, la *coincidentia oppositorum* entre l'homme et le *ba*, *i.e.* la jonction ou réconciliation des deux modalités d'être qu'ils représentent, est selon la dernière réplique du *ba*, conditionnelle à l'intégration du **JE-*ba*** et du **TU-Homme** (*infra*, 1.3.2.1). En réalité, celle-ci découle de cette conversion de l'homme quant à ses rapports avec son *ba*. Ensemble, ils doivent former une nouvelle entité, le NOUS manifestant un nouveau couple-modèle (le MOI-*ba* et le TU-frère), que le *ba* définit comme un «domaine» (*dmj*) (col. 40 et 153)<sup>144</sup>. Dans son discours, le *ba* n'est plus ici le persécuteur mais plutôt le facteur qui rééquilibre l'être. Pour parvenir au mieux être tant convoité, le *ba* encourage l'homme à satisfaire quatre exigences afin que le *ba*, tel un oiseau, puisse réellement «se poser» sur l'homme<sup>145</sup> et parachever l'union (col. 150-152):

- 1- «participer à la vie telle qu'elle est»,
- 2- «désirer le MOI-*ba*»,
- 3- «mettre l'Occident de côté»<sup>146</sup>
- 4- «désirer n'atteindre l'Occident qu'à la mort du corps».

La *praxis* que propose l'auteur du *Lebensmüde* repose donc sur une meilleure connaissance de soi, de son *ba* et de l'univers qui l'entoure, et surtout, sur une conscience accrue du contexte

<sup>143</sup> «For behold, a man to whom no child was born is one who does not exist! He has really not been born! His deeds will not be remembered; his name will not be pronounced, like one who has not existed!» (trad. Lichtheim, 1992, p. 198).

<sup>144</sup> Cette «demeure» (*dmj*) est homologue à la notion du «corps glorieux» (*corpus glorificationis*, Eliade, 1952, p. 65-72; 1962, p. 111-179; 1978b, *passim*; 1978e, p. 248; Valk, 1992, p. 40).

<sup>145</sup> Cette scène se retrouvera par la suite dans l'iconographie osiriaque pour marquer l'union d'Osiris embaumé et de son épouse Isis, qui sous la forme d'un oiseau vient se poser sur le phallus de son époux afin d'y concevoir Horus.

<sup>146</sup> Recommandation aussi retrouvée en *CT.*, VII, 464d-e.

panontique<sup>147</sup>. La littérature sapientiale égyptienne possède cette prétention qui joint à la fois sagesse, éthique et croyance. Pour transmettre son message, l'auteur s'inspire des images et des croyances véhiculées par la tradition comme celles de l'identification du défunt à la divinité. Sans s'attacher à une tradition théologique particulière et au lieu de chercher à remplir le fossé qui sépare la transcendance de l'immanence par une version cosmogonique régionale, il propose un *ba* à l'image du créateur de l'univers, ce qui n'est pas sans rappeler ce *Spell* des *Textes des Sarcophages*:

*«"Va, mon ba, que cet homme-là te voit!" Il (le ba) se lève et s'assied de ce côté-là, en ma forme, en mon apparence véritable de bienheureux vivant. "Ce sont ces centaines d'Atoum qui t'ont emmené et tu t'en vas vers les lymphes de mes chairs et la sueur de ma tête; tu sors de la Douât du Lumineux, avec qui elles se lèvent, et avec qui elles montent et descendent"» (CT., Spell 99, cf. aussi Spells 101 et 102).*

En effet, ici le *ba* est à la fois l'Un et le Multiple, un élément de lumière régénératrice, d'air, de sustentation et de vie. Dans le contexte égyptien, nous pouvons dire que l'homme tout autant que son *ba* sont les émanations, les êtres, les chairs ou les membres voire les manifestations d'une puissance créatrice (*hpr.w*) qui est la vie elle-même. C'est la raison pour laquelle Bergman considère que ce qui ressemble le plus à l'expérience mystique est en fait un panontisme qui propose l'expérience de la perfectibilité de la vie à travers une panontologie de la vie (1970b, p. 58, 67-76). C'est ainsi que l'on peut lire: «O, Osiris N, tu as ta perfection, ton ka est ta protection, ton ba est en toi, tes jambes sur le trône. Tu es renouvelé, tu as rajeuni en ce tien nom d'"eau régénératrice", ayant été redressé en ce jour parfait où tu apparais en gloire» (CT., VII, 45h-m). On peut ainsi mieux comprendre la portée de la *praxis*, voire une ascèse révélée par le *ba* du *Lebensmüde*: l'être divin de l'homme invite l'être terrestre à vivre, à le désirer afin de ne faire qu'un avec lui à la mort (col. 148-154). Si on accepte l'affirmation de Vernus qui dit que le propre des écrits sapientiaux est de sanctionner un «(...) passage à un nouveau stade de l'existence» (2001, p. 16), nous pourrions dire que la sagesse du *ba* envers le désillusionné vient confirmer l'existence d'une vie au-delà de l'humanité chaotique.

Tout au long du texte, les réponses du *ba* alimentent volontairement la tension du «désir» (*mry*) de l'autre qu'il s'agisse du prochain, du frère ou de l'héritier (Delattre, 1987, p. 307-308, 313-314; Keller, 1989, p. 60-66). La dynamique entre les deux états modaux personnifiés par les deux protagonistes s'alimente du désir de vérité de l'être (cf. pl. XVII). Les frictions

<sup>147</sup> La perception de l'être est aussi une interprétation (Nilsen, 1980, p. 77sq.).

rencontrées proviennent du fait que les deux modalités complémentaires, le sacré et le profane, clament dans leur propre langage qu'elles veulent être désirées et l'homme oublie qu'il doit désirer son *ba*. Keller considère que «le désir de l'Autre – de ce qui est **radicalement autre** – s'enracine dans la couche la plus profonde et la plus revendicatrice du psychisme humain» (1989, p. 272). Ce désir est aussi de même nature que celui qui attire deux corps à s'unir l'un à l'autre et qui anima le démiurge au jour de la création de l'univers. Le *ba* est lui-même parfois compris comme une émanation de la puissance sexuelle alors que l'expression «jour parfait» se rattache à l'érotisme (col. 68; *CT.*, 96 (B<sub>3</sub>L); *Neferhotep*, 8; *Inherkhaoui*, 11-12; Lichtheim, 1945, p. 195; Žabkar, 1968, p. 101sq.). En s'unissant à son *ba*, l'être se régénère comme le soleil chaque matin. La réalisation de cette union n'est pas un automatisme puisqu'elle s'enclenche par l'impulsion créatrice du désir de copulation de l'homme à l'endroit de son *ba*, tel le défunt pour Osiris (col. 151; *CT.*, *Spell* 94). L'iconographie donne une image tout à fait concrète de cette idée lorsque le *ba* se pose sur le corps du défunt et signifie l'acte de copulation, *i.e.* d'union effective (col. 153-154; *Textes des Pyramides*, *passim*; *CT.*, II 67 a-70c; IV 71e-72b; VII, 79-80)<sup>148</sup>. Au *Spell* 94 des *Textes des Sarcophages*, il est mentionné que le *ba* est le fils et le sang d'Osiris avec lequel les dieux ordonnent de copuler. Dans l'ensemble, les textes sont peu bavards sur le phénomène de l'union du corps et du *ba*<sup>149</sup>.



Un *ba* posé sur une momie. (Vignette du Livre des Morts, chapitre 89 intitulé «Formule pour permettre au *ba* de se réunir à son corps dans l'Empire des morts». Tirée de E. Naville, *Das Ägyptische Tottenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, vol. 1, Berlin, 1886, pl. CI).

Dans les vignettes plus tardives du *Livre des Morts*, le *ba* est fréquemment représenté se posant

<sup>148</sup> Toutefois les *Textes des Sarcophages* n'utilisent pas le verbe *mrj* mais plutôt *nk* et *kj* pour désigner l'acte de copulation, cf. *CT.*, II, 67a-70.

<sup>149</sup> Deux textes tardifs mentionnent le phénomène: le chapitre 191 du *LdM.*, intitulé «*Spell* pour faire advenir

sur le corps momifié quelquefois tenant dans ses serres le signe  $\Omega$  (*šn*) symbole de l'éternité. (Ikram, 2003, p. 30)

L'expérience spirituelle du *Lebensmüde* demeure partielle<sup>150</sup> et suspendue car les quatre exigences du *ba* ne sont pas encore réalisées; l'ontophanie doit donc être comprise comme une potentialité. Désormais, l'homme sait qu'il est libre d'agir ou non et qu'une conversion est nécessaire pour espérer participer à un univers dont la création perpétue une gigantesque hiérophanie de la vie (Finnestad, 1986, p. 368-370). Qui de mieux que le *ba* pour officier en maître spirituel de l'homme alors qu'il est un moi en devenir, un médiateur entre la transcendance et l'immanence, entre le monde des hommes et celui des dieux! Le *ba* est donc l'instance choisie par laquelle l'homme tourmenté et souffrant se voit confirmer la promesse faite jadis par le créateur: en accord avec le principe de la panontologie, dieu s'unira à l'homme à la condition d'avoir rempli les exigences: «*J'ai mis des millions d'années entre moi et celui au Cœur-fatigué, le fils de Geb [=Osiris]; mais après je régnerai avec lui en un seul endroit*» (comparer avec col. 154; *CT.*, *Spell* 1130 = *CT.*, VII, 467e-468b; cf. le sage investi par la volonté divine dans Vernus, 2001, p. 17)<sup>151</sup>.

Le conflit entre l'homme désillusionné et son *ba* ne se résout pas à l'aide d'une argumentation très élaborée mais par la possibilité de réconciliation envisagée à travers l'imagerie émise par les «belles paroles» (Parkinson, 2002, p. 226). Ces deux modalités représentent donc aussi, comme nous l'avons déjà mentionné, la part d'Horus et la part de Seth, le conflit entre les générations. Par associations significatives, le conflit concerne les deux parts, les deux terres que le roi doit réunir et apaiser de son vivant, ou même les territoires de l'au-delà (*Pyr.*, 598a-b; 943a-c; 948c).

«*I give thee the eternal years of Horus, the portion of the Two Lords, Horus and Seth, in life and happiness*» (*Urk.*, IV, 249, 13-14, trad. Griffiths, 1980, p. 70; cf. aussi *Urk.*, IV, 244, 16-17)

le *ba* du corps» et le chapitre 15 du premier *Livre des Glorifications* dans Schneider, 1994, p. 356.

<sup>150</sup> Au sujet des expériences imparfaites, cf. Beaudé, 1990, p. 109.

<sup>151</sup> Le chapitre 175 du *LdM.* offre une version tardive plus explicite encore: «*destroy everything I have made. This land will return into Primeval waters [Nun], into the Boundless waters, like its original state. I am the one who will remain with Osiris, having made my form as another serpent unknown to humanity, unseen by the gods*» (col. 17-19; trad. Parkinson 2002, p. 135, n. 5).

### Conclusion de l'axe phénoménologique

L'axe phénoménologique nous a donc permis de replacer le *Lebensmüde* dans son contexte religieux, dans son milieu de réflexion et de valeurs. L'homologation entre les catégories éliadiennes de la religion et celle du religieux égyptien approfondit notre compréhension des multiples éléments participant à l'élaboration du cadre interne du texte. En fait, elle favorise une meilleure conceptualisation du contexte panonique et de ses différentes implications systémiques dans la formulation de la pensée qui modèle un discours. Les schémas utilisés synthétisent le phénomène étudié; en les superposant nous remarquons que le schéma où est représentée la dynamique des répliques illustrant les deux modalités d'être (pl. XVII), révèle la structure du texte dans son aspect linéaire alors que le schéma explicitant l'évolution de l'ontophanie (pl. XVIII) rend compte du mouvement propre au phénomène religieux.

D'une part, l'analyse permet de constater que l'expérience religieuse est complexe et qu'elle n'est pas étrangère au mysticisme. Il faut donc redéfinir la manifestation de la «piété égyptienne», réévaluer sa datation et reconsidérer l'ensemble du corpus; les sources sapientiales telles que le *Lebensmüde* sont des documents précieux dans la quête d'informations sur la spiritualité égyptienne.

D'autre part, dans une perspective phénoménologique, le travail herméneutique s'inspire des deux axes précédents, historique et structurel, afin de donner corps au texte. Il permet une représentation schématique de l'expérience religieuse illustrant les multiples états d'être qui jalonnent le processus de sacralisation de l'être, de la **profanéité** à la *coincidentia oppositorum*, de la crise existentielle provoquée par la hiérophanie à l'avènement ontophanique de l'intégration (Eliade, 1991, p. 2; Rennie, 1996, p. 33-40 et chap. 17; Ricketts, 1978, p. 115; Valk, 1992, p. 32). En fait, le *Lebensmüde* propose une directive de vie et un réajustement des croyances de l'homme à l'égard de la mort.

Il ne faut pas s'attendre à trouver dans ces discours dialogico-réflexifs le matériel propre à constituer une philosophie car il s'agit d'une **sagesse pratique**. D'ailleurs l'*homo religiosus* n'oppose pas sa connaissance aux croyances, il transmet ce qu'il connaît, non ce qu'il croit, puisque cela concerne davantage une manière de vivre. Le récit d'une expérience, numineuse tel que celui du *Lebensmüde* est une ré-appropriation de celle-ci dans son propre processus interprétatif restructuré et conceptualisé. L'histoire

événementielle met ainsi à jour d'autres modalités d'être qui permettent au besoin les ruptures de niveaux, propres à l'idée de **l'intégration de l'être dans le sacré** (Eliade, 1973, p. 19, 22, 27, 105; Ricœur, 1985, p. 229-283, en particulier p. 269, n. 3; Rimmon-Kenan, 1988, p. 29-42; 59-70; Ronen, 1994, p. 108-143).

On peut très difficilement réduire le *ba* à sa littéralité, car bien qu'il soit un personnage littéraire, il semble avoir été beaucoup plus pour l'auteur; il est ce **Moi réel**, symbole du lien vital d'un JE qui, sans union, n'a aucune chance d'advenir à l'être et par extension, à parfaire la vie! Si on admet que le *ba* soit l'ontophanie du *Lebensmüde* et si l'expérience du sacré qui fonde le monde est une hiérophanie, il apparaît logique du point de vue de l'*homo religiosus* que la solution de la crise existentielle repose sur un modèle exemplaire inspiré des idées religieuses de l'époque, qu'elle les favorise ou s'y oppose; cette solution tend vers l'équilibre en désirant ouvrir l'existence humaine à d'autres valeurs, à d'autres réalités jusque-là obscurcies.

Tout le débat maintenu par l'enchevêtrement des répliques du dialogue démontre une dynamique qui porte sur le sens à accorder à l'existence qui soit d'abord et avant tout **vrai**. Or, ce **vrai** en langage égyptien est un vrai effectif, performant, beau, bon et qui tend vers la perfection.

## CONCLUSION

«Notre ignorance de la littérature égyptienne est considérable, tant les lacunes de notre information sont énormes» (Daumas, 1977, p. 141).

L'objectif premier de cette thèse est de proposer une démarche herméneutique d'analyse et de relecture d'un texte égyptien. Le *Lebensmüde* nous est donc apparu fort intéressant pour la mise en application d'un tel parcours puisque ce texte doit être connu à la fois du monde de l'égyptologie et de celui de l'histoire des religions. L'une de nos premières préoccupations dans ce processus herméneutique est de mettre en évidence les composantes performatives du texte et les liens qui les rattachent aux éléments du discours religieux. Cette interrelation entre ces deux aspects discursifs s'avère indispensable pour comprendre l'efficacité des textes qui composent le corpus sapiential mais aussi l'événement textuel du *Lebensmüde*.

Ainsi, du point de vue méthodologique, les réflexions autour de l'axe historique offrent de solides assises auxquelles sont confrontées toutes les présomptions interprétatives subséquentes issues du processus herméneutique. Les détails relatifs à la découverte du *Papyrus Berlin 3024*, ses mensurations, ses particularités, les caractéristiques de son écriture, de sa langue et du vocabulaire utilisé, tout cela participe à établir sa provenance et à fixer sa datation. L'identification de son contexte d'origine, de son genre littéraire et de sa forme sont autant d'éléments qui servent à reconstruire le cadre du discours et son milieu de vie; le moindre détail revêt indubitablement de l'importance.

Les résultats obtenus montrent que le *Lebensmüde* a été rédigé à l'Époque du Moyen Empire, entre les règnes de Senousret III et d'Amenemhat III, *i.e.* dans la seconde moitié de la XII<sup>e</sup> dynastie (soit entre ±1862-1795 av. J.-C.). De plus, la qualité du vocabulaire utilisé, de même que la nature sapientiale du discours, nous permettent de rattacher ce texte à une élite égyptienne marginale. Bien que différent de la pensée spirituelle en vogue à son époque, le discours ne se détache pas fondamentalement du système philosophique qui le voit naître puisqu'il use des mêmes concepts. Tout au long de l'analyse du texte, les éléments qui le composent médiatisent et définissent un événement hiérophanique spatiotemporel situé dans un passé historique indéfini. Il ne fait aucun doute que l'auteur du *Lebensmüde* s'est appliqué, avec tout son talent et le fruit de son expérience, à construire ce que les anciens Égyptiens nommaient une «belle parole» et en cela, selon la tradition et l'idéal égyptiens, il cherche à surpasser ses devanciers. La nature des

protagonistes se démarque du discours sapientiel conventionnel tout en utilisant les modèles usuels du maître et de son disciple, du père et du fils, etc. Telle une sagesse pratique, la relation conflictuelle du *Lebensmüde* est racontée dans un récit dialogico-réflexif où se confrontent une personnalité humaine désemparée et son **non-étant sacré perfectible**, le *ba*. La quête de sens ajoute un élément capital à la profondeur du discours et est décrite comme le «**jour parfait**» où se réalise la construction de la **demeure durable** de l'**être unifié** dont parle la dernière réplique. Le questionnement existentiel du texte qui traduit un besoin de proximité avec le sacré n'offre pas de réponse définitive au problème mais enjoint d'abord à une *praxis*. Cette réalité sapientiale influencée par une pensée panonique explique peut-être l'absence du *Lebensmüde* parmi les œuvres littéraires largement recopiées par les scribes égyptiens au cours des siècles.

Quant à l'axe structurel, il permet de mettre en évidence le rapport entre les deux protagonistes de l'événement du discours à travers les modalités du sacré et du profane. Les personnages médiatisent une dialectique dialogique propre à une expérience ontophanique; il en résulte une ambiguïté dans les relations entre l'humain et le divin qui participe à nourrir le paradoxe même de l'existence. La disposition structurelle des unités de sens, concentrée principalement autour de quatre thématiques (la valeur de l'être humain, la valeur de la vie, la valeur de la mort, la valeur de la sagesse-connaissance) vient façonner un monde fantastique dont l'efficacité entraîne l'identification sympathique du lecteur avec l'homme désillusionné. L'analyse des **moyens rhétoriques** impliqués dans la composition structurelle du texte gagne en profondeur si l'interrelation entre eux et l'aspect phénoménologique de l'événement ontophanique sont pris en considération.

C'est dans cette perspective que l'axe phénoménologique est envisagé en dernière partie. A priori, pour que le phénomène ontophanique soit tel, apparent et efficace, il doit se structurer et se manifester lui-même en se limitant dans une dimension historique. Ainsi dans notre démarche herméneutique, la signification des éléments reconnus à travers les axes historique et structurel précédemment étudiés s'éclairent entre eux sous leur rapport phénoménologique. L'homologation entre les catégories éliadiennes de la religion et celle du religieux égyptien permet, du point de vue technique, une reconstruction dynamique du cadre interne du texte. On conviendra d'ailleurs que l'articulation et l'identification des catégories propres à la pensée égyptienne sont indispensables à la compréhension de tout discours. Du point de vue théorique, la fictivité tout comme la poétique du *Lebensmüde* ne sont que partiellement réductibles car elles doivent être



reconsidérées à l'intérieur d'une tension phénoménologique et ontologique. Il faut admettre toutefois que la recherche en ce domaine est si peu développée qu'il nous est difficile, voire impossible pour l'instant, de formuler une typologie des expériences religieuses égyptiennes. À défaut, idées, croyances, discours et événements de l'époque du Moyen Empire s'animent les uns les autres pour éclairer davantage l'ensemble du sentiment religieux égyptien existant à l'époque de la rédaction du manuscrit.

L'étude phénoménologique révèle que ni le *Lebensmüde* ni les textes égyptiens en général n'offrent de ces discours mystiques parlant d'extase. Ils parlent plutôt avec discrétion de **mystères ou de choses secrètes** afin de demeurer dans le cadre des valeurs pharaoniques. Une étude approfondie de la piété égyptienne exprimée dans les textes serait souhaitable afin de reconsidérer plus adéquatement ces discours à l'intérieur de l'ensemble même du corpus sapiential, de permettre une meilleure appréhension du processus spirituel de sacralisation et une compréhension plus précise de la perfectibilité de l'être. Le panontisme dont il est question ici exemplifie la dynamique de l'être dans son univers puisqu'il inscrit essentiellement le récit dans une relation perfectible de l'homme au *ba*, du désillusionné à la Vie divine. L'auteur envisage cette réalité à travers le **désir de soi, du JE s'unifiant au TU pour engendrer un NOUS** (cf. planches XVII-XVIII). Or ce *ba*, en pareil contexte, est difficilement réductible à la littéralité d'un personnage comme l'ont décrit Žabkar et Renaud (*infra*, 1.3.2.4). D'ailleurs, du point de vue de l'*homo religiosus*, la solution du drame intérieur vécu par l'homme du *Lebensmüde* repose sur le modèle-type élaboré autour des idées religieuses, des croyances mais aussi des doutes de l'époque. La projection de ce récit exemplaire, de cette expérience sur la perception de la vie à travers la parole écrite, dite et entendue, se manifeste au lecteur et à l'herméneute comme une étonnante **allégorie sur l'entendement de la Vie** qui devrait plutôt s'intituler: *L'enseignement du ba à son être tourmenté*.

Certes, le processus herméneutique auquel convie la **fusion des horizons** entre le texte et l'interprète ne procure que le **moment d'une réalité interprétative** déterminé par la limite de l'herméneute lui-même. Afin de rendre compréhensible son interprétation, l'herméneute doit mettre un terme à sa quête heuristique du monde du texte, refermer momentanément le cercle herméneutique et suspendre l'**autovérification** des significations. L'art de l'interprète, de l'auditoire ou du lecteur n'est pas tant d'interpréter le discours que celui d'en reconnaître les sens possibles. Le *Lebensmüde* lui-même encourage, comme nous l'avons vu, la multivalence des

interprétations permettant d'approcher la complexité et la profondeur d'un drame intérieur. Si nous avons interprété l'événement initial de la rencontre entre l'homme et son *ba* comme un événement passé, l'intention de l'auteur demeure le récit d'un événement **présent, actuel**. Puisque la langue égyptienne possède cette capacité de transposer un même événement passé ou futur dans le présent, le *Lebensmüde* peut donc décrire une rencontre à venir. Rappelons-nous la remarque de Wente:

*«It is well known that the Egyptian notion of cyclic time permitted the bringing of the past into the present now, as with the concept of creation. I would suggest that within the same framework it would also have been possible for the religious Egyptian to bring the future into the present, so that the realities of death and movement into the netherworld with attendant rebirth could have been genuinely experienced in this life now without reference to the limitations imposed by the barriers of human time»* (1982, p. 178).

En conclusion nous pouvons dire que le *Lebensmüde* est un véritable débat intérieur sur la perfectibilité de l'être qui rappelle, comme l'a souligné Griffith, le *Gorgias* (493a) et le *Phèdre* (66a sq.) de Platon ainsi que le *Dialogue de l'âme et du corps*, pièce inspirée d'une œuvre latine *Visio Fulberti* (ou *Philiberti*). Le récit du désillusionné est l'un des premiers exemples d'un **dialogue philosophique introspectif** concernant l'âme qui donnera lieu plus tard à une tradition de textes similaires dans la tradition monastique égyptienne (Griffiths, 1992, *passim*). Même aujourd'hui, la recherche de la perfection humaine prend plusieurs formes et les extrêmes s'opposent souvent dans cette quête de surhumanité: la voie mystique pointe vers la réalisation de l'être spirituel alors que l'eugénisme, le clonage et les technosciences cherchent à parfaire la race humaine. Dans cette perspective, quelle forme et quel contenu le discours du désillusionné prendrait-il aujourd'hui? C'est sur cette interrogation que nous concluons notre thèse, car, au delà de l'expérience spirituelle, le discours sur la réalité du désespoir et de la souffrance de l'homme demeure, tout en se transformant au fil des siècles. En fin de parcours, nous vous proposons la relecture d'une traduction libre de ce magnifique texte que nous venons d'étudier.

**TRADUCTION LIBRE**

*L'enseignement du ba à son être tourmenté.*



**Un homme tenant son *ba* se présente devant le dieu Anubis.  
(Détail du registre médian d'une stèle conservée  
au Musée Égyptien de Berlin, no. inv. 7274).**

## *LE BA*

1) [...] vous direz [...] leur langage n'est pas subjectif.  
S'ils sont corrompus, leur langage n'est pas subjectif.

## *L'HOMME*

*Je m'adresse à mon ba pour lui répondre:*

Cela me devient trop lourd aujourd'hui que mon *ba* ne m'ait pas parlé.  
(5) Cela m'est devenu tellement insupportable que même crier est devenu inutile tant il m'ignore.  
Que mon *ba* ne parte pas! Qu'il me soit favorable en voyant ma détresse!

[...]

[...] dans mon corps avec un filet de corde.

(10) Car c'est impossible qu'il s'échappe de moi au jour du malheur!

Mais voyez, mon *ba* s'écarte de moi, parce que je suis incapable de l'écouter/<sup>^</sup>  
Ainsi, m'entraînant inmanquablement vers la mort avant qu'elle ne survienne,  
parce qu'il m'abandonne présentement dans mes douleurs, consumé sans recours!

/a

[...] (15).

Qu'il demeure en moi au jour du malheur,

Qu'il me soit favorable en ce funeste lieu, recevant la prière de l'enfant que je suis.

Car c'est lui qui veut se manifester pour atteindre la limite de lui-même.

Mon *ba*, il est bête de minimiser ainsi la souffrance de la vie terrestre,  
alors que tu me tourmentes à propos de la mort avant que je n'y parvienne.

Rends-moi (20) l'Occident agréable!

Est-ce vraiment un malheur?

La vie terrestre est une période de transition alors que même les arbres tombent.

Piétine ce tumulte intérieur et mets de côté ma misère!

Que Thot, qui apaise les forces divines, me juge!

Que Khonsou, (25) le scribe dans la *maât*, me défende!

Que Râ, qui gouverne la Barque céleste, comprenne mon cri,

Et qu'enfin Isdes, dans la Salle Sacrée, me soutienne!

Tout cela parce que ma souffrance est difficilement supportable [...] et qu'elle ne m'apporte rien de bon.

Enfin, que les dieux répriment (30) ces obscures fibres de mon corps!

**LE BA**

*Mon ba poursuit en disant:*

Mais n'es-tu pas l'homme?  
N'est-ce pas toi la créature vivante?  
Quel est donc ton but?  
Serais-tu tourmenté à propos de la vie comme un richard?

**L'HOMME**

*Je dis:*

Je ne veux pas partir tant que cela ne sera pas réglé.  
En vérité, si tu t'agites ainsi (35) sans être avec moi, quiconque pourra alors dire:  
«je prends possession de toi!»  
De sorte que tu mourras et seul ton nom survivra.  
Tout cela concerne l'au-delà, le lieu d'atterrissage, l'Occident et [...].

En fait, si mon *ba*, mon frère et mon protecteur m'entendait, (40), il serait uni à moi, il serait prospère.  
Et j'aurais ainsi assuré sa sépulture comme à celle d'un roi parce qu'un survivant aurait accompli les rites funéraires.

Je construirai un endroit frais pour ton corps momifié, ainsi, tu feras l'envie d'un autre *ba* (45) sans vie.  
Je construirai un endroit frais, parfaitement froid, qui fera l'envie d'un autre *ba* enflammé.  
Je boirai l'eau potable de la source et j'amoncellerai des provisions, alors tu feras l'envie d'un *ba* affamé.

Mais si tu (50) me tourmentes à propos de la mort alors que je suis dans mon corps, tu ne trouveras de halte nulle part dans l'Occident.  
Que ton cœur soit indulgent, mon *ba*, mon frère, jusqu'à la venue de l'héritier qui accomplira les rites funéraires prescrits (55).

**LE BA**

*Mon ba a répondu à ce que je lui avais dit:*

Si tu déformes le sens des funérailles, le tourment te saisira car c'est rechercher les larmes par l'affliction de l'homme.  
C'est arracher un homme de sa maison et l'abandonner sur les hauteurs, où il ne te sera pas possible de passer vers l'au-delà pour voir (60) les êtres de lumière.  
Car ceux qui ont façonné des blocs de granit rouge, ceux qui ont construit de belles pyramides comme des œuvres parfaites afin que ces bâtisseurs deviennent des dieux, ceux-là leurs tables d'offrandes sont abandonnées,

ils sont comme des gens inertes, morts sur la rive, car ils sont privés de survivant (65), lorsqu'arrachés par l'eau d'inondation et par le divin soleil aussi, de sorte que seuls les poissons de la berge leur parlent.

Toi, écoute-moi donc!  
Vois, comme c'est bon d'écouter pour les êtres humains!  
Recherche le jour parfait et oublie ce qui te tourmente!

*(Première parabole du ba)*

Comme d'habitude, un homme de petite condition cultive sa parcelle de terre.  
Comme d'habitude, il charge sa récolte (70) à l'intérieur d'une barque.  
Et il entreprend la navigation, puisque le temps des réjouissances est proche et puisqu'il a vu surgir l'obscurité de la tempête du Nord.  
Alors qu'il surveillait le soleil divin «entrer et sortir» de sa barque, sa femme et ses enfants ont péri sur un lac dangereux dans la nuit sous les dents des crocodiles (75).  
Il se retrouva finalement assis, le souffle coupé disant:  
«Je ne pleure pas pour celle qui enfante, car, il n'y a pas de naissance pour elle dans l'Occident comme il y en eut une sur terre. Mais, je me tourmente au sujet de ses enfants qui sont anéantis avant leur naissance et qui ont vu la face du Grand Crocodile divin (80) avant d'avoir vécu».

*(Deuxième parabole du ba)*

Comme d'habitude, un homme de petite condition réclame à manger.  
Comme d'habitude, sa femme lui répond: «Ce sera bientôt le temps de souper!»  
Il se précipite au-dehors pour fulminer pendant un moment et s'en revient vers sa maison aveuglé. Bien que sa femme soit aimable à son égard, il était incapable de l'écouter, consumé par la colère (85), le cœur détruit par les considérations.

*L'HOMME*

*Je répondis à ce que mon ba m'avait dit :*

*(Première cantilène)*

Vois mon nom est abject.  
Vois, plus que l'odeur de la fiente d'oiseaux,  
au jour d'été sous un soleil brûlant.

Vois, mon nom est abject.  
Vois, plus que l'odeur de poisson  
(90) le jour de la pêche sous un ciel brûlant.

Vois, mon nom est abject.

Vois, plus que l'odeur des canards,  
près d'un fourré de roseaux bondé d'oiseaux des marais.

Vois, mon nom est abject.  
Vois, plus que l'odeur des pêcheurs,  
près des criques (95) des marais où ils pêchent.

Vois, mon nom est abject.  
Vois, plus que l'odeur des crocodiles,  
près d'un banc de sable couvert de crocodiles aux aguets.

Vois, mon nom est abject.  
Vois, plus que cette femme,  
de qui on dit des mensonges à son époux.

Vois, (100) mon nom est abject.  
Vois, plus qu'un enfant brave,  
de qui on dit: «il est le fils de celui qui le hait».

Vois, mon nom est abject.  
Vois, plus que les gens du domaine du souverain qui se rebellent derrière son dos.

*(Seconde cantilène)*

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Mes semblables sont méchants,  
Car les amis aujourd'hui ne peuvent pas aimer.

À qui parlerai-je (105) aujourd'hui?  
Les cœurs sont avides,  
Parce que chaque homme s'accapare des biens de son semblable.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
La douceur s'est perdue,  
Parce que la violence règne sur tout le monde.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
La méchanceté domine sans résistance,  
Parce que la bonté est rejetée en tout lieu.

À qui parlerai-je aujourd'hui? (110)  
Un homme furieux de son mauvais sort,  
Fait rire de lui à cause de sa fâcheuse situation.

À qui parlerai-je aujourd'hui?

On s'adonne au pillage,  
Parce que chaque homme dérobe son semblable.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
La corruption s'installe dans le cœur,  
Parce que le frère avec lequel on était associé s'est transformé (115) en ennemi!

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
On ne songe plus à hier,  
Parce qu'on ne rend pas à autrui le fruit de son action.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Les semblables sont méchants,  
et on cherche auprès des étrangers la rectitude du cœur.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Les visages sont sans expression,  
Parce que chaque homme baisse la tête devant (120) ses semblables.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Les cœurs sont devenus avides,  
Parce qu'il n'y a plus de cœur sur lequel s'appuyer.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Il n'y a plus d'hommes qui vivent dans l'harmonie,  
Le pays est abandonné à ceux qui vivent dans le désordre.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
On est privé de l'ami,  
et c'est un inconnu qu'on recherche (125) pour se plaindre à lui.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Mon cœur est insatisfait,  
Car celui-là avec qui je marchais n'est plus!

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
J'ai été accablé de misère,  
car il n'y a plus d'ami.

À qui parlerai-je aujourd'hui?  
Ce mal qui a frappé la terre,  
(130) n'a pas de fin!



*(Troisième cantilène)*

La mort est désormais devant ma face  
 (Comme) la guérison de celui qui souffre,  
 Comme la délivrance après l'enfermement.

La mort est désormais devant ma face  
 Comme l'odeur de la myrrhe,  
 Comme être assis sous la voile un jour de vent.

La mort est désormais devant ma face  
 (135) Comme l'odeur des fleurs de lotus,  
 Comme être assis sur les rivages de l'ivresse.

La mort est désormais devant ma face  
 Comme lorsque l'eau de pluie s'éloigne,  
 Comme lorsqu'un homme revient d'une expédition vers son foyer.

La mort est désormais devant ma face  
 Comme le dévoilement du ciel,  
 Comme lorsqu'un homme comprend soudain ce (140) qu'il ne reconnaissait pas.

La mort est désormais devant ma face  
 Comme quand un homme désire intensément revoir (et) prendre possession de son foyer,  
 Après avoir passé de nombreuses années en captivité.

*(Quatrième cantilène)*

Pourtant, celui qui est là-bas sera comme un dieu vivant,  
 Parce qu'il réprime le mal de celui qui le fait.

Pourtant, celui qui est là-bas prend en charge la barque céleste,  
 Parce qu'il accordera (145) aux temples leurs quote-parts.

Pourtant, celui qui est là-bas sera un sage,  
 Parce qu'on ne pourra pas le repousser lorsqu'il implorera le soleil divin.

**LE BA**

*Ce que m'a dit mon ba:*

Place ta lamentation sur cet objet,  
 Toi mon proche, mon frère!

Soit que tu te sacrifies sur le feu,  
 (150) ou que tu participes à une vie qui est comme tu dis.  
 Désire-moi ici même, après avoir mis l'Occident de côté.  
 Désire n'atteindre l'Occident que lorsque ta chair aura rejoint la terre.  
 Et je me poserai après quand tu seras devenu inerte.  
 Alors nous ferons un domaine pour perdurer.




*«Mon ba» écrit en hiératique et en hiéroglyphe*

# BIBLIOGRAPHIE<sup>1</sup>

## TRADUCTIONS ET COMMENTAIRES

- ANTHES, R.** (1933). «Lebensregeln und Lebensweisheit der alten Ägypten», *AltOr* 32/2, p. 22-23.
- ASSMANN, J.** (1998). «A Dialogue Between Self and Soul: Papyrus Berlin 3024», dans A.I. Baumgarten, J. Assmann, G.G. Stroumsa (dir.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*. Leiden, Brill. (Studies in the History of Religions, 78), p. 384-403.
- BARTA, W.** (1969). *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*. Berlin, B. Hessling. (MÄS, 18).
- BISSING, Fr. W.F. von.** (1955). «Streit eines Lebensmüden mit seiner Seele», *Altägyptische Lebensweisheit, eingeleitet und übertragen*. Zürich, Artemis-Verlag. (Die Bibliothek der Alten Welt: Reihe der Alte Orient), p. 124-128.
- (1912). «Apotheosis by drowning», *Rec. Trav.* XXXIV, p. 38.
- BOLSHAKOV, A.O.** (1985). «O dialogizme "spora cheloveka i ba"», dans *Kulturnoe Nasledie Vostoka: problemi, poski, suzhdeniya*. Leningrad, Nauka, p. 17-29.
- BREASTED, J.H.** (1933). *The Dawn of Conscience*. N.Y., Scribner, p. 168-177.
- (1912). *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*. Réimp. (1970). N.Y., Harper & Row. (Harper Torchbook, TB 57), p. 188-198.
- BRUNNER-TRAUT, E.** (1967). «Der Lebensmüde und sein Ba», *ZÄS* 94, p. 6-15.
- BUCK, A. de.** (1947). «Inhoud en achtergrond van het gesprek van den *Lebensmoede met zijn ziel*, Kernmomenten der Antieke Beschaving en haar moderne Beleving», *Mededeelingen en Verhandelingen "Ex Oriente Lux"* 7, p. 19-32.
- CANNUYER, C. et G. DELPECH.** (1999). «La dernière demeure du *Désespéré*. Note de traduction (P. Berlin 3024, l. 153-154)», *GM* 172, p. 11-16.
- ČERNÝ, J. et A.H. GARDINER.** (1957). *Hieratic Ostraca I*. Oxford, The Griffith Institute at the Univ. Press.
- DEPUYDT, L.** (1993). «"Wisdom Made a Weapon": On Manichaeism in Egypt», *CdÉ* 68, p. 301-315.
- DERCHAIN, P.** (1991). «Le Dialogue du désespéré. À propos d'un livre récent», *GM* 125, p. 17-19.
- ERMAN, A.** (1966). *The Ancient Egyptians: A Sourcebook of Their Writings*. Trad. de l'all. par A.M. Blackman. N.Y., Harper & Row. (Harper Torchbook. The Academy Library, TB1233P), p. 86-92.

---

<sup>1</sup> Pour les abréviations se référer à la page xii et n. 1.

- (1923). *Die Literatur der Ägypter*. Réimp. (1971). N.Y., Hinrichs / Bloom, p. 86-92.
- (1899). «Aus den Papyrus der Kön», *Museen*, p. 54-59.
- (1896). «Gespräch eines *Lebensmüden mit seiner Seele*. Aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen», *AKPAW* 2, p. 1-77. Cf. Ouvrage digitalisé <http://www.bbaw.de/bibliothek/digital/struktur/07-abh/1896/jpg-0600/00000251.htm>
- FAULKNER, R.O.** (1972)<sup>2</sup>. «*The Man Who was Tired of Life*», dans W.K. Simpson (dir.), *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry*. 2<sup>e</sup> éd. (1973). New Haven, Yale Univ. (Archaeology, Y-251), p. 201-209.
- (1956). «*The Man Who was Tired of Life*», *JEA* 42, p. 21-68.
- FECHELT, G.** (1991). «Die Belehrung des *Ba* und der "*Lebensmüde*"», *MDAIK* 47, p. 113-126.
- FOSTER, J.L.** (1992). *Echoes of Egyptian Voices. An Anthology of Ancient Egyptian Poetry*. Londres, Univ. of Oklahoma, p. 11-18.
- FOX, M.V.** (1977). «A Study of Antef », *Orientalia* 46, p. 393-423. [Référence indirecte].
- FRANZEW, J.P.** (1960). «Filosofskoe Snatschenie "*Besedy rasotscharowannogo*"», *Drevnij Egipet*, p. 206-215.
- GARDINER, A.H.** (1914). «New Literary Works from Ancient Egypt, Pap. Petersburg 1116B recto», *JEA* 1: 357-411.
- GILBERT, P.** (1943)<sup>2</sup>. *La poésie égyptienne*. 2<sup>e</sup> éd. rev. et aug. Bruxelles, FERE, p. 84-89. [Traduction partielle].
- (1946). «La composition de l'ode à la mort dans le dialogue égyptien du *Désespéré*», *Muséon* LIX, p. 201-205.
- GOEDICKE, H.** (1970). *The Report About the "Dispute of a Man with His Ba": Papyrus Berlin 3024. Dispute over Suicide*. Baltimore, Johns Hopkins.
- GRIFFITHS, J.G.** (1967). «*Lebensmüde* 83», *JEA* 53, p. 157-158.
- GUILMOT, M.** (1968-1972). «Un désastre familial en Égypte ancienne (*Lebensmüde* 68-80)», *AIP* 20, p. 253-266.
- HANNIG, R.** (1991). «Die erste Parabel des "*Lebensmüde*" (LM 68-80)», *JACiv* 6, p. 23-31.
- HERMANN, A.** (1939). «Das Gespräch eines *Lebensmüden mit seiner Seele*», *OLZ* 42, p. 345-352.
- HERRMANN, S.** (1963). «Prophetie in Israel und Ägypten. Recht und Grenze eines Vergleichs», *SVT* 9 : 47-65.
- (1957). *Untersuchung zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*. Berlin, Akademie-Verlag. (Inst. für Orientforschung, Veröff., 33), p. 62-79.
- JACOBSON, H.** (1968). «*The Dialogue of a World-Weary Man with His Ba*», dans *Timeless Documents of the Soul*. Evanston, Northwestern Univ. (Studies in Jungian Thought), p. 3-54. Trad. de (1952a), «Das Gespräch eines *Lebensmüden mit seinem Ba*»,

- dans C.A. Meier (dir.), *Zeitlose Dokumente der Seele*. Zürich, Rascher Verlag. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, 3), p. 1-48.
- (1952b). «Der Papyrus des *Lebensmüden*», dans C.J. Bleeker *et al.* (dir.). *Proceedings of the 7<sup>th</sup> Congress for the History of Religions. Amsterdam, 4<sup>th</sup> – 9<sup>th</sup> September 1950*. Amsterdam, North-Holland Publishing Co., p. 106-108.
- JANSSEN, J.M.A.** (1957). *L'Ancien Testament et l'Orient. Études présentées aux VI<sup>e</sup> Journées Bibliques de Louvain (11-13 septembre 1954)*. Louvain, Instituut voor Oriëntalisme. (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, I, 29-63), p. 50.
- JUNKER, H.** (1949). «Die Lösung im "Streit des *Lebensmüden* mit seiner Seele"», *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften*. Munich, Hölder. (Philosophisch Historische Klasse, 17), p. 219-227.
- (1933). «Die Ägypter», dans *Geschichte der führenden Völker III*. Fribourg, Heinrich, p. 79-81.
- KASTER, J.** (1970). «*The Dispute of a Man with His Soul*», dans *The Literature and Mythology of Ancient Egypt*. Londres, Allen Lane / The Penguin Press, p. 201-206.
- KEES, H.** (1928). «Teilübersetzungen», *Ägypten*. Tübingen, Mohr. (Religionsgeschichtliches; Lesebuch. 2. erweiterte Aufl., 10), p. 54-55.
- KITCHEN, K.A.** (1999). *Poetry of Ancient Egypt*. Jonsered, Paul Aströms förlag. (*Documenta Mundi, Aegyptiaca*, 1), §14, p. 79-88.
- LALOUETTE, C.** (1992)<sup>2</sup>. *L'art figuratif dans l'Égypte pharaonique. Peintures et sculptures*. 2<sup>e</sup> éd. (1996). Paris, Flammarion. (*Champ*, 326), p. 46-47.
- LANCZKOWSKI, G.** (1954). «Zur ägyptischen Religionsgeschichte des Mittleren Reiches – II, Der "*Lebensmüde*" als antiosirianische Schrift», *ZRGG* 6/1, p. 1-18.
- LEPSIUS, C.R.** (1849-1859). *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien – VI. nach den Zeichnungen der von Seiner Majestät dem Könige von Preußen Friedrich Wilhelm IV nach diesen Ländern gesendeten und in den Jahren 1842-1845 Ausgeburteten wissenschaftlichen Expedition, auf Befehl Seiner Majestät / herausgegeben und erläutert von C.R. Lepsius*. Berlin, Nicolaische. (*Handbuch der Altertumswissenschaft*, 3. Abt., 1. T., 3), pl. 111-112.
- LESKO, L.H.** (1973). «Book Review: H. Goedicke (1970). *The Report About the Dispute of a Man with His Ba: Papyrus Berlin 3024. Dispute over Suicide*. Baltimore, Johns Hopkins», *JAOS* 93, p. 78-79.
- LETELLIER, B.** (1991). «De la vanité des biens de ce monde. L'évocation d'un personnage de fable dans le "*Désespéré*" (P. Berlin 3024, col. 30-39)», *CRIPÉL* 13, p. 99-105.
- LICHTHEIM, M.** (1975). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings - I*. Berkeley, Univ. of California Press, p. 163-169.
- LOHMANN, K.** (1998). «Das Gespräch eines Mannes mit seinem *Ba*», *SAK* 25, p. 207-236.
- LURIE, I.M.** (1939). «Beseda rasotscharowannogo so swoim duchom, Gosudarstwjenj Ermitash», *Trudy Otdela Wostoka* 1, p. 141-153.
- MASPÉRO, G.** (1907). «Un dialogue philosophique entre un Égyptien et son âme», *Causeries d'Égypte*. Paris, Guilmoto, p. 122-131.

- (1895). *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique - I*. Paris, Hachette, p. 399.
- (1893). *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes - I*. Paris, Hachette, p. 73-80.
- MATHEU, B.** (2000). «Le Dialogue du désespéré avec son âme. Un débat d'idées dans l'Égypte ancienne», *Égypte, Afrique et Orient* 19, p. 17-36.
- (1994). «Dialogue d'un homme avec son *ba*», dans *Encyclopédie philosophique universelle*. Paris, PUF, p. 114-115.
- (1991). «Se souvenir de l'Occident (*sh3 Jmnt.t*). Une expression de la piété religieuse au Moyen Empire», *RdÉ* 42, p. 262-263.
- MESTSCHERSKY, N.** (1927). «K perewodu "Besedy rasotscharowannogo s swoim duchom"», *Sapiski Kollegii Wostokowedow pri Asiatskom Musee Rossijskoj Akademii Nauk* 2, p. 365-372.
- MUELLER, D.** (1973). «Book Reviews H. Goedicke (1970), *The Report About the "Dispute of a Man with His Ba": Papyrus Berlin 3024. Dispute over Suicide*», *JNES* 32, p. 353-354.
- NEWBERRY, P.E.** (1899). *The Amherst Papyri*. Londres, Quaritch.
- OGDON, J.R.** (1987). «A Hitherto Unrecognized Metaphor of Death in Papyrus Berlin 3024», *GM* 100, p. 73-80.
- OSING, J.** (1977). «Gespräch des Lebensmüden», *LÄ* II, p. 571-573.
- OTTO, E.** (1952). «Weltanschauliche und politische Tendenzschriften», dans *HdO* 1/2, p. 112-114.
- PARKINSON, R.B.** (2002). «The Dialogue of a Man and His *Ba*: Representing Death» *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*. N.Y., Continuum. (Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies), p. 216-226.
- (1997). *The Tale of Simuhe and Other Ancient Egyptian Poems 1940-1640 BC*. Oxford, Clarendon Press, p. 151-165.
- (1996c). «On a Proposed Survival of the "*Lebensmüder*" into the Christian Era», *CdÉ* 71, p. 389-392.
- (1991a). «Images of Death: Interpreting the "*Dialogue Between a Man and His Ba*"», dans *Sixth ICE: Abstracts of Papers*. Turin, IAE, p. 318-319.
- PEET, M.** (1931). *A Comparative Study of the Literatures of Egypt, Palestine and Mesopotamia: Egypt's Contribution to the Literature of the Ancient World*. Réimp. (1980). Munich, Kraus Reprint. (The Schweich Lectures, 1929), p. 114-117.
- PIEPER, M.** (1927). *Die ägyptische Literatur*. Berlin, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion. (Handbuch der Literaturwissenschaft, 5.1), p. 26-29, 54.
- PIRENNE, J.** (1965). *La religion et la morale dans l'Égypte antique*. Paris, Albin Michel, p. 73-74.

- POSENER, G.** (1951). «Les richesses inconnues de la littérature égyptienne (Recherche littéraire – I)», *RdÉ* 6, p. 27-48.
- QUACK, J.F.** (1995). «*Buchbesprechungen*: Odette Renaud, *Le dialogue du Désespéré avec son âme*. Une interprétation littéraire», *WDO* 26, p. 184-186.
- RANKE, H.** (1926). *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. Berlin, de Gruyter, p. 25-28.
- REED, B.** (1978). *Rebel in the Soul. A Sacred Text of Ancient Egypt*. N.Y., Inner Traditions International. Version française: (1996). *Le papyrus de la pesée de l'âme. Rebelle dans l'âme*. Trad. de l'angl. par M. Bonnaud. Monaco, Éditions du Rocher. (Champollion).
- RENAUD, O.** (1991). "*Le dialogue du désespéré avec son âme*". *Une interprétation littéraire*. Genève, Société d'Égyptologie. (Cahiers de la Société d'Égyptologie, 1).
- (1983). «Problèmes de traduction», *BSEG* 8. p. 85-88.
- SAINTE-FARE GARNOT, J.** (1944). «La vie et la mort d'après un texte égyptien de la haute époque», *RHR* 127, p. 18-29.
- SCHARFF, A.** (1937). «Der Bericht über das Streitgespräch eines *Lebensmüden mit seiner Seele*», *SBAW* 9. [Cf. trad. franç. dans *CdÉ* 33 (1939)].
- SETHE, K.** (1928). *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des Mittleren Reiches -I*. Leipzig, Hinrichs, p. 43-47. [Texte publié sur le web par S. Rosmorduc selon les conventions du *Manuel de Codage*, <http://khety.iut.univ-paris8.fr/~rosmord/hieroglyphes/lebensmuede.hie>].
- (1927). *Erläuterungen zu den ägyptischen Lesestücken*. Leipzig, Hinrichs, p. 61-67.
- SMITHER, P.C.** (1939). «A New Reading of the *Lebensmüde*, 131-2», *JEA* 25, p. 220.
- SPIEGEL, J.** (1952). *HdO* I,2, p. 127.
- (1950). *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*. Heidelberg, F. H. Kerle, p. 48-56.
- (1935). «Die Idee vom Totengericht in der ägyptischen Religion», dans *Leipziger ägyptische Studien - II*. Glückstadt, J.J. Augustin.
- SUYS, E.** (1932). «*Le dialogue du désespéré avec son âme*», *Orientalia* I, p. 57-74.
- THAUSING, G.** (1957). «Betrachtungen zum "*Lebensmüden*"», *MDAIK* 15, p. 262-267.
- (1938). «Besprechung», *Archiv für ägyptische Archäologie - I*, p. 162-165.
- THOMAS, C.** (1980). «First Suicide Note?», *British Medical Journal* 281, p. 284-285.
- TOBIN, V.A.** (1993). «Recension: Odette Renaud, *Le dialogue du désespéré avec son âme*», *BiOr* 50, p. 122-125.
- (1991). «A Re-assessment of the *Lebensmüde*», *BiOr* 48, p. 341-363.
- VAN DE WALLE, B.** (1953) «Traduction du "*Dialogue du désespéré avec son âme*"», *CdÉ*

28, p. 312-317.

- VOGELANG, F. et A.H. GARDINER.** (1908). *Literarische Texte des Mittleren Reiches I: Die Klagen des Bauern*. Leipzig, Heinrichs. (Hieratische Papyrus aus den königlichen Mu. zu Berlin, 4).
- VON DER WENSE, J.** (1949). «Der *Lebensmüde*. Ein Fragment aus dem Ägyptischen (2200 v. Chr.)», *Die Sammlung* 4, p. 65-73. [Traduction poétique basée sur celle de Scharff].
- WEILL, R.** (1947). «Le livre du "désespéré". Le sens, l'intention et la composition littéraire de l'ouvrage», *BIFAO* 45, p. 89-154.
- WELCH, E. D.** (1978). *The "Lebensmüde" and its Relationship to the Hedonistic Harpers' Song of the Middle-New Kingdoms*. Thèse de Ph.D. (Department of Classical and Oriental Studies), Brandeis Univ. Dissertation Abstracts International, Ann Arbor, Mich. 39/5 (November 1978), p. 2916-A.
- WILLIAMS, R.J.** (1962). «Reflections on the *Lebensmüde*», *JEA* 48, p. 49-56.
- WILSON, J.A.** (1955)<sup>3</sup>. «Dispute over Suicide», dans J.B. Pritchard (dir.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3<sup>e</sup> éd. (1969). Princeton, Princeton Univ., p. 405-407.

## BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

- ALLEN, D.** (1982). *Mircea Eliade et le phénomène religieux*. Paris, Payot. (Bibliothèque scientifique).
- et **D. DOEING.** (1980). *Mircea Eliade: An Annotated Bibliography*. N.Y., Garland Pub. (Garland Reference Library of the Humanities, 128).
- ALLEN, J.P.** (1988). *Genesis in Ancient Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven, Yale University Press. (YES, 2).
- (dir.) (1989). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Yale Univ. (YES, 3).
- ALLEN, T.G.** (1950). *Occurrences of Pyramid Texts, with Cross Indexes of These and Other Egyptian Mortuary Texts*. Chicago, Univ. of Chicago Press. (SAOC, 27).
- ALMOND, P.C.** (1982). *Mystical Experience and Religious Doctrine: An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*. N.Y., Mouton. (Religion and Reason, 26).
- ANDREWS, C.** (1994). *Amulets of Ancient Egypt*. Austin, Univ. of Texas / British Mu.
- ANTHES, R.** (1954). «The Original Meaning of "mꜣꜣ-ḥrw"», *JNES* 13, pp. 21-51.
- APULÉE.** (1975). *L'âme d'or ou les métamorphoses*. Trad. de P. Grimal. Paris, Gallimard. (Folio, 629).
- ARNHEIM, R.** (1976). *La pensée visuelle*. Réimp. (1997). Trad. de l'amér. par C. Noel et M. Le Cannu. Paris, Flammarion. (Champs, 374).



- ASSAAD, F.** (1998). «Le couple pharaonique», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 67-70.
- ASSMANN, A.** (1999). «The History of the Text Before the Era of Literature. Three Comments», dans G. Moers (dir.), *Defintely: Egyptian Literature – Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms", Los Angeles, March 24-26, 1995*. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie. (Lingua Aegyptia – Studia Monographica, 2), p. 83-90.
- ASSMANN, J.** (2001). *The Search for God in Ancient Egypt*. Trad. de l'all. par D. Lorton. Ithaca, CUP. (Egyptology, Religion)
- (1999). «Cultural and Literary Texts», dans G. Moers (dir.), *Defintely: Egyptian Literature – Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms", Los Angeles, March 24-26, 1995*. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie. (Lingua Aegyptia – Studia Monographica, 2), p. 1-15.
- (1996a). «Kulturelle und literarische Texte», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 58-82.
- (1996b). «Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture», dans P. Der Manuelian (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson – I*. Boston, Boston Museum of Fines Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 55-81.
- (1990). «*Ma'at*», *Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. Munich, Beck, p. 82-85.
- (1989a). «Death and Initiation in the Funerary Religion of Ancient Egypt», dans J.P. Allen (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Univ. (YES, 3), p. 135-159.
- (1989b). *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris, Julliard. (Conférences, essais et leçons du Collège de France).
- (1989c). «State Religion in the New Kingdom», dans J.P. Allen (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Univ. (YES, 3), p. 55-88.
- (1983). «Königsdogma und Heilserwartung. Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten», dans *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Tübingen, [s.é.], pp. 345-377.
- (1980). «Reden und Schweigen», *LÄ V*, p. 195-201.
- et al.* (1977). *Fragen an die altägyptische Literatur*. Wiesbaden, Reichert Verlag.
- ATLAS, N.** (1998). «Mon amie la rose» dans *Gedida*. prod. de Transglobal Underground Track (Londres), enreg. par Mirage Studios (Le Caire).
- AUFFRET, P.** (1981). *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 34).
- AUFRERE, S.H.** (1997). «Égypte, Egypt...», *Les cahiers de Sciences & Vie – Jean-François*

*Champollion* 40, p. 82-87.

**AUGUSTIN, Saint.** (1993). *Le maître. Dialogue avec Adéodat et le Libre arbitre*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes. (Nouvelle bibliothèque Augustinienne, 2), p. 13-86.

**BADAWL, A.** (1961). «The Stela of Irtysen», *CdÉ* 37, p. 269-276.

**BAINES, J.** (1999). «Prehistories of Literature: Performance, Fiction, Myth», dans G. Moers (dir.), *Defintely: Egyptian Literature – Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie. (Lingua Aegyptia – Studia Monographica, 2), p. 17-41.

(1997). «Temples as Symbols, Guarantors, and Participants in Egyptian Civilization» dans S. Quirke (dir.), *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research*. Londres, British Museum Press, p. 216-241.

(1996). «Myth and Literature», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 361-377.

(1995). «Organization of Sacred and Secular Knowledge», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East - III*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 1746.

(1994). «Context of Fate: Literature and Practical Religion», dans C. Eyre, A. Leahy et L. Montagno Leahy (dir.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honor of A. F. Shore*. Londres, EES. (Occasional Pub., 11), p. 35-52.

(1991a). «Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record», *JNES* 50, p. 81-105.

(1991b). «On the Symbolic of the Principal Hieroglyph for "God"», dans U. Verhoeven et E. Graefe (dir.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain, zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*. Louvain, Peeters. (OLA, 39), p. 29-46.

(1991c). «Society, Morality and Religious Practice», dans B.E. Schafer (dir.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice*. N.Y., CUP, p. 123-200.

(1990). «Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions», *JARCE* 27, p. 1-23.

(1989). «Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3<sup>rd</sup>-2<sup>nd</sup> Millennium Evidence», dans R. Layton (dir.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. Londres, U. Hyman. (One World Archaeology, 5), p. 131-149.

(1987). «Practical Religion and Piety», *JEA* 73, p. 79-98.

(1984). «Interpretation of Religion: Logic, Discourse, Rationality», *GM* 76, p. 25-54.

(1983). «Literacy and Ancient Egyptian Society», *Man* 18, p. 572-599.

(1970). «*Bnbn*: Mythological and Linguistics Notes», *Orientalia* 39, p. 389-404.

et **C.J. EYRE.** (1983). «Four Notes on Literacy», *GM* 61, p. 65-96.

- BAKOS, M.M.** (1993). «The Significance of Wine Drinking in Love and in the Daily Life in Ancient Egypt», dans *Atti VI Congresso II*, p. 319-323.
- BANJEVIĆ, B.** (2001). «Lunar Dates and Chronology of the Late Middle Kingdom of Ancient Egypt», *Journal of the Serbian Archaeological Society* 17, p. 105-114.
- BARBOSA DA SILVA, A.** (1982). *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem. An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, In General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*. Uppsala, CWK Gleerup. (Studia philosophia religionis, 8).
- BARGUET, P.** (1986). *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*. Paris, Cerf. (LAPO, 12).
- BARUCQ, A.** (1986). *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*. Paris, Desclée. (Ancien Testament, 2; Petite bibliothèque des sciences bibliques).
- (1961). «Une veine de spiritualité sacerdotale et sapientielle dans l'Égypte ancienne», dans M. Jourjon *et al.* (dir.), *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Géalin*. Le Puy, X. Mappus. (Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon, 8), p. 193-202.
- et **F. DAUMAS.** (1979). *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Paris, Cerf. (LAPO, 10).
- BARUZI, J.** (1972). «Introduction à des recherches sur le langage mystique», dans M.-M. Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques – I. Chamanisme, Grecs, Juifs, gnose, christianisme primitif*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (PBP, 273), p. xxix-xlvi.
- BEAUDE, J.** (1990). *La mystique*. Paris / Saint-Laurent, Cerf / Fides. (Bref, 27).
- BEINLICH, H.** (2000). *Das Buch vom Ba*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000 (SAT, 4). [Titre moderne concernant des livres funéraires de Basse Époque].
- BELL, B.** (1975). «Climate and the History of Egypt: The Middle Kingdom», *AJA* 79, p. 223-269.
- (1971). «The Dark Ages in Ancient History – I. The First Dark Age in Egypt», *AJA* 75, p. 1-26.
- BELLUCCIO, A.** (1998). «Les poissons célestes», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 129-142. (fig., ill.).
- (1993). «Le mythe du Phénix à la lumière de la consubstantialité royale du père et du fils», dans *Atti VI Congresso II*, p. 26-39.
- BELOVA, G.** (1998). «The Egyptian's Ideas of Hostile Encirclement», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 143-148.
- BERGMAN, J.** (1970a). «B3 som gudomlig uppenbarelseform i det gamla Egypten», *Religion och Bibel* 29, p. 55-89.
- (1970b). «Mystische Anklänge in den altägyptischen Vorstellungen von Gott und Welt»,

dans S.S. Hartman et C.-M. Edsman (dir.), *Mysticism. Based on Papers Read at the Symposium on Mysticism Held at Åbo on the 7<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> September, 1968*. Uppsala, Almqvist & Wiksell, p. 47-76.

- BERRY, C.** (2000). «Dossier l'Homme-Dieu. L'œuvre de Dieu, la part de l'homme», *Courrier International* 529-530, p. 58-59.
- BERRY, M.A.** (1991). *Ivresse de Dieu. Aventures spirituelles en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle*. Paris, Albin Michel.
- BICKEL, S.** (1998). «Changes in the Image of the Creator God during the Middle and New Kingdoms», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 165-172.
- (1994). *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. Fribourg, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 134).
- (1993). «Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des *Textes des Sarcophages*», dans C. Berget et al. (dir.), *Hommages à Jean Leclant – I*. Le Caire, IFAO. (BdÉ, 106), p. 81-97.
- BILOLO, M.** (1988). «Le cœur (*ḥ3tj / jb*)», dans *Le créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du "Document Philosophique de Memphis" et du "Grand Hymne Théologique" d'Echnaton*. Kinshasa, Pub. Univ. Africaines. (Académie de la pensée africaine, section I: La pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes, 3), p. 51-60.
- (1986a). «Anthropologie égyptienne», dans *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis. Essai de thématization et de systématisation*. Kinshasa, Pub. Univ. Africaines. (Académie de la pensée africaine, section I: La pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes, 2), p. 110-143.
- (1986b). *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique. Problématique, prémisses herméneutiques et problèmes majeurs*. Kinshasa, Pub. Univ. Africaines. (Académie de la pensée africaine, section I: La pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes, 1), p. 1-107.
- BJÖRKMAN, G.** (1964). «Egyptology and Historical Method», *OrSuec* 13, p. 9-33.
- BLEEKER, C.J.** (1965). «Initiation in Ancient Egypt», *Initiation. Contributions to the Theme of the International Association for the History of Religions Held at Strasburg, Sept. 17<sup>th</sup> to 22<sup>nd</sup> 1964*. Leiden, E.J. Brill, 1965. pp. 49-58.
- (1955). *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'Histoire des religions*. Leiden, E.J. Brill. (SHR, Suppl. to *Numen*, 2).
- BLEIBERG, E.** (1997). «"Economic Man" and the "Truly Silent One": Cultural Conditioning and the Economy in Ancient Egypt», *JSSEA* XXIV, p. 4-16.
- BOLSHAKOV, A.O.** (1997). *Man and His Double in Egyptian Ideology of the Old Kingdom*. Wiesbaden, Harrassowitz. (Ägypten und Altes Testament. Studien zur Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments, 37).

- BORGHOUTS, J.F.** (1984). «The Victorious Eyes: A Structural Analysis of Two Egyptian Mythologizing Texts of the Middle Kingdom», dans *Studien zu Sprache and Religion Ägypten. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden and Schülern*. Göttingen, [s.é.], p. 703-716.
- (1982). «Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (*b3w*)», dans R.J. Demarée et J.J. Janssen (dir.), *Gleanings from Deir el-Medīna*. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. (*Egyptologische Uitgaven*, 1), p. 1-70.
- (1980). «The "Hot One" (*p3 šmw*) in Ostrakon Deir el Medineh 1265» *GM* 38, p. 21-28.
- BOTTÉRO, J.** (1991). «La "tensions" et la réflexion sur les choses en Mésopotamie», dans G.J. Reinink et H.L.J. Vanstihout (dir.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Louvain, Peeters. (OLA, 42), p. 7-22.
- BOURQUE, G.** (1998). «Le sens réglé paramètre à paramètre», *Protée* 26/1, p. 51-61.
- BOURRIAU, J.** (1991). «Patterns of Change in Burial Customs During the Middle Kingdom», dans S. Quirke (dir.), *Middle Kingdom Studies*. New Malden, SIA Publi., p. 3-20.
- et al.* (1988). *Pharaohs and Mortals: Egyptian Art in the Middle Kingdom. Exhibition Organised by the Fitzwilliam Museum, Cambridge 19 April to 26 June – Liverpool 18 July to 4 September 1988*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- BOYLAN, P.** (1922). *Thot, The Hermes of Egypt*. Réimp. (1987). Londres, Ares Publ., p. 38-48).
- BRAVE, R.** (2000). «Dossier L'homme-Dieu. Enquête sur la fabrique du surhumain», *Courrier International* 529-530, p. 48-49.
- BREASTED, J.H.** (1912). *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. Lectures Delivered on the Morse Foundation at Union Theological Seminary*. N.Y., Scriber. (Morse Lectures).
- BRIDONNEAU, C.** (1992). «Le Livre des Morts et les coutumes funéraires», *Le monde de la Bible* 28, p. 29-35.
- BRIER, B.** (1981). *Ancient Egyptian Magic*. N.Y., Quill.
- BROOKE-ROSE, C.** (1981). *A Rhetoric of the Unreal. Studies in the Narrative and Structure, Especially of the Fantastic*. N.Y., Cambridge Univ. Press, p. 1-128.
- BROWN, R.F.** (1981). «Eliade on Archaic Religions: Some Old and New Criticisms», *Sciences religieuses* 10/4, p. 429-449.
- BROZE, M.** (1996). *Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I. Mythe et roman de l'Égypte ancienne*. Louvain, Peeters. (OLA, 76).
- BRUNNER, H. et al.** (1980). «Lehren», *LÄ* III, p. 964-991.
- BRUNNER-TRAUT, E.** (1979). «Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophtegmatata am Beispiel des Schweigens» dans E. Hörnung et O. Keel,

*Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Fribourg / Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht. (Orbis Biblicus et Orientalis, 28), p.173-216.

- BRYAN, B.M.** (1996). «The Disjunction of Text and Image in Egyptian Art», dans P. Der Manuelian (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson – I*. Boston, Boston Mu. of Fines Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 161-168.
- BRYCE, G.E.** (1979). *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel*. Lewisburg, Bucknell Univ.
- BUCCELLATI, G.** (1995). «Ethics and Piety in the Ancient Near East», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – III*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 1685-1696.
- BUCK, A. de** (1948)<sup>4</sup>. *Egyptian Readingbook I: Exercises and Middle Egyptian Texts*. 4<sup>e</sup> éd. (1977). Leiden, Nederlandsch Archaeologische-Philologisch Instituut voor het Nabije Oosten.
- (1940). «L'idéal de sagesse et de vie de l'ancienne Égypte», *CdÉ* 15, p. 180-183.
- BUDGE, W.E.A.** (1905). *The Egyptian Heaven and Hell*. Réimp. en 1996 des trois volumes originaux en un seul. N.Y., Dover.
- (1911). *Osiris and the Egyptian Resurrection*. Réimp. 1973, N. Y., Dover. 2 tomes.
- BURKARD, G.** (1993). *Überlegungen zur Form des ägyptischen Literatur. Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk*. Wiesbaden, Harrassowitz. (Ägypten und Altes Testament, 22).
- (1983). «Der formale Aufbau altägyptischer Literaturwerke: Zur Problematik der Erschließung seiner Grundstrukturen», *ZAS* 10, p. 79-118.
- BURKES, S.** (1999). «Death in Ancient Egypt» dans *Death in Qoheleth and Egyptian Biographies of the Late Period*. Atlanta, SBL. (Dissertation Series, 170), chap. 4.
- BURNETT, F.W.** (1993). «Characterization and Reader Construction of Characters in the Gospels», *Semeia* 63, p. 3-28.
- CANNUYER, C.** (1990). «Encore le Naufrage du *Naufragé*», *BSEG* 14, p. 15-21.
- CARRUTHERS, J.H.** (1990). «Divine Speech: The Foundation of Kemetic Wisdom, dans M. Karenga (dir.), *Reconstructing Kemetic Culture: Papers, Perspectives, Projects. Selected Papers of the Proceedings of the Conferences of the Association for The Study of Classical African Civilizations, Including the Fourth Conference, Aswan, Egypt, 1987 (622 A.F.E.)*. Los Angeles, Univ. of Sankore Press, p. 3-23.
- CASTELLI, E. et al.** (1974). *Le sacré. Études et recherches, Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 4-9 janvier 1974)*. Paris, Aubier. [Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré, p. 169-177; l'expérience anonyme du sacré, p. 397-406].
- ČERNÝ, J.** (1969). «Stela of Emhab from Tell Edfou», *MDAIK* 24, p. 87-92.
- (1947). *Paper and Books in Ancient Egypt*. Réimp. (1985). Londres, H.K. Lewis and Co.

LTD.

- CHAPPAZ, J.-L.** (1979). «Un manifeste littéraire du Moyen Empire. Les *Lamentations de Kha-khéper-ré-séneb*», *BSEG* 2, p. 3-12.
- CHATMAN, S.** (1980). *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*. Ithaca, CUP.
- (1972). «On the Formalist-Structuralist Theory of Character», *Journal of Literary Semantics* I, p. 57-79.
- CIORAN, E.** (1934)<sup>2</sup>. *Sur les cimes du désespoir*. 2<sup>e</sup> éd. (1990). Trad. du roum. par A. Vornic. Paris, L'Herne. (LdP, Biblio essais, 4139).
- COLLIER, M.** (1996). «The Language of Literature: On Grammar and Texture», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 531-554.
- (1994). «Grounding, Cognition and Metaphor in the Grammar of Middle Egyptian. The Role of Human Experience in Grammar as an Alternative to the Standard Theory Notion of Paradigmatic Substitution», *LingAeg* 4, p. 57-87.
- CORVISIER, J.-N.** (1997). *Sources et méthodes en histoire ancienne*. Paris, PUF. (Collection premier cycle).
- COULIANU, I.P.** (1984). *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au Moyen Âge*. Paris, Payot. (Bibliothèque Historique).
- et al.* (1988). *Mircea Eliade. Dialogues avec le sacré*. Paris, Éd. N.A.D.P. (Homo religiosus).
- COULON, L.** (1999). «La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire», *BIFAO* 99, p. 103-132.
- COURCELLE, P.** (1966). «Le corps-tombeau (Platon, *Gorgias* 493a; *Cratyle* 400c; *Phèdre* 250c)», *REA* 68, p. 101-122.
- (1963). «Tradition platonicienne et traditions chrétiennes du corps-prison (*Phédon* 62b; *Cratyle*, 4000c)», *Revue des études latines* 43, p. 6-43,
- COUROYER, B.** (1988). «Le "Dieu des Sages" en Égypte», *RB* 95, p. 70-91, 195-210.
- (1987). «Le "Dieu des Sages" en Égypte – suite», *RB* 94, p. 574-603.
- (1963). «L'origine égyptienne d'Amenemopé», *RB* 68, p. 208-224.
- (1950). «L'idéal sapientiel en Égypte et en Israël», *RB* 57, p. 174-179.
- (1947). «Le chemin de vie en Égypte et en Israël», *RB* 56, p. 412-432.
- CRENSHAW, J.L.** (1995). «The Contemplative Life in the Ancient Near East», dans J.M. Sasson (dir. en chef), *Civilizations of the Ancient Near East –IV*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2445-2457.
- CUSIN, M.** (1987), «Parole et symptôme dans la parabole», dans J. Delorme (dir.), *Paroles*,

*figure, parabole. Recherche autour du discours parabolique.* Lyon, Presses universitaires de Lyon. (Linguistique et sémiologie), p. 37-48.

**DARESSY, G.** (1894). «Remarques et notes», *RecTrav* 16, 1894, p. 43.

**DAUENHAUER, B. P.** (1987). «I and Mine», dans D. Welton et H.J. Silverman (dir.), *Critical and Dialectical Phenomenology*. N.Y., SUNY. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 12), p. 216-229.

**DAUMAS, F.** (1984). «L'origine égyptienne de la tripartition de l'âme chez Platon», *Mélanges Adolphe Gutbub*. Montpellier, Institut d'égyptologie de l'Univ. Paul Valéry, p. 41-54.

(1983). «L'alchimie a-t-elle une origine égyptienne», dans G. Grimm *et al.*, *Das Römisch-Byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 26.-30. September 1978 in Trier*. Mainz am Rhein, Philipp von Zabern. (Aegyptiaca Treverensia, 2), p. 109-118.

(1977). «Vers les voies mystiques en Égypte ancienne», *Nouvelles. Institut Catholique de Paris*, 1976-1977, N° 1 (Février 1977), p. 128-144.

(1967). «La "solitude" des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme, dans *Philon d'Alexandrie. Actes du Colloque National du CNRS, du 11-15 avril 1966 à Lyon*. Paris, Éditions du CNRS, p. 354-357.

(1966). «Maîtres spirituels de l'Égypte ancienne», dans *Le Maître spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient: Égypte, antiquité grecque et latine, judaïsme, christianisme, islam, brahmanisme, tantrisme, bouddhisme, taoïsme*. Paris, Hermes. (Hermes: recherches sur l'expérience spirituelle, 4), p. 10-35.

(1962). «La naissance de l'humanisme dans la littérature de l'Égypte ancienne», *OrAnt* 1, p. 155-184.

(1952). «Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne», *Études carmélitaines* 31, p. 92-141.

**DAVY, M.-M.** (1992). *L'oiseau et sa symbolique*. Paris, Albin Michel. (Spiritualités vivantes).

(1974-1978)<sup>4</sup>. *L'homme intérieur et ses métamorphoses*. 4<sup>e</sup> éd. (1983). Paris, Épi. (Art et réalité thérapeutique).

(dir.). (1972b). *Encyclopédie des mystiques – III. Égypte, Mésopotamie, Iran, hindouisme, bouddhisme indien*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (PBP, 275).

**DAWSON, W.R.** (1949). «Anastasi, Sallier, and Harris and their Papyri», *JEA* 35, p. 158-166.

**DEFOSSEZ, M.** (1992). «Le lys et le lotus: Histoire d'une confusion», dans *Amosiadès. Mélanges offerts au professeur Claude Vandersleyen par ses étudiants*. Louvain-La-Neuve, Univ. catholique de Louvain-La-Neuve, p. 85-89.

**DÉGARDIN, J.-C.** (1998). «Khonsou hypostase ou dieu indépendant?», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters.



(OLA, 82), p. 309-316.

**DELATTRE, R.A.** (1987). «Desire», dans M. Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion – IV*. N.Y., Macmillan, p. 307-314.

**DELORME, J. (dir.)**. (1989). *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. VII<sup>e</sup> Congrès de l'ACFEB (1987)*. Paris, Cerf. (Lectio Divina, 135), p. 109-150, 171-192.

**(dir.)**. (1987). *Paroles, figure, parabole. Recherche autour du discours parabolique*. Lyon, Presses universitaires de Lyon. (Linguistique et sémiologie).

**DE MOORE, J.C.** (1995). *Synchronic or Diachronic? A Debate on Method in the Old Testament Exegesis*. Leiden, E.J. Brill.

**DERCHAIN, P.** (1996a). «Auteur et société», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 83-94.

(1996b). «Théologie et littérature», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 351-360.

(1989). «À propos de la performativité: Penseurs anciens et article récent», *GM* 110, p. 13-18.

(1981). «Anthropologie pharaonique», dans Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique – I*. Paris, Flammarion, p. 46-48.

(1976). «Symbols and Metaphors in Literature and Representations of Private Life», *Royal Anthropological Institute News* 15, p. 7-10.

(1975). «Le lotus, la mandragore et le perséa», *CdÉ* 99-100, p. 65-86.

(1962a). «L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le *Corpus Hermeticum*», *RHR* 161, p. 175-198.

(1962b). «L'être et le néant selon la philosophie égyptienne», *Dialogo*, 2/3, p. 171-189.

**DER MANUELIAN, P. (dir.)**. (1996). *Studies in Honor of William Kelly Simpson –II*. Boston, Boston Museum of Fine Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art).

**DÉVAUD, E.** (1924). *L'âge des papyrus égyptiens hiéroglyphiques d'après les graphies de certains mots de la XII<sup>e</sup> dynastie à la fin de la XVIII<sup>e</sup> dynastie*. Paris, P. Geuthner.

**DIODORE DE SICILE.** (1991). *Bibliothèque historique. Livre 1-2*. Trad. de M. Casevitz, Paris, Belles Lettres. (Roues à Livres).

**DION, J.** (1999). «La maladie du présent. Alain Finkielkraut au *Devoir*», *Le Devoir* (mercredi 21 avril), éd. HTML sur internet.

**DOKAN, T.-K.** (1972). «Brève introduction aux techniques mystiques de l'Orient», dans M.-M. Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques – III. Égypte, Mésopotamie, Iran, hindouisme, bouddhisme indien*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (PBP, 275), p. xxvii-xxxvii.

- DOLEŽEL, L.** (1980). «Truth and Authenticity in Narrative», *Poetics Today* 1/3, p. 7-25.
- DONADONI, S.** (1975). «Dialog», *L'Â I*, p. 1075-1079.
- DONDELINGER, E., F. DELAY et M. ROGNON.** (1987). *Le livre sacré de l'ancienne Égypte: Papyrus d'Ani, B.M. 10470*. Trad. de l'all. par M. Rognon. Paris, P. Lebaud.
- DORESSE, J.** (1950). «Le cœur et les anciens Égyptiens», dans *Le cœur*. Paris, Desclée de Brouwer. (Études Camélitaines, 29), p. 82-95.
- DOSTOÏEVSKY, F.M.** (1993). *Le rêve d'un homme ridicule*. [Paris], Actes du Sud / Labor / L'Aire. (Babel, 87).
- DREWERMANN, E.** (1992). *Le mensonge et le suicide*. Trad. de l'all. par J.-P. Bagot. Paris, Cerf.
- DRIOTON, É.** (1959). «Le livre des Proverbes et la sagesse d'Amenemopé», dans *Sacra Pagina – I*, Gembloux, Duculot, p. 229-241.
- DU BOURGUET, P. S.J.** (1972). «La mystique dans l'ancienne Égypte», dans M.-M. Davy (dir.). *Encyclopédie des mystiques – III. Égypte, Mésopotamie, Iran, hindouisme, bouddhisme indien*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (PBP, 275), p. 1-73.
- DUBUISSON, D.** (1983). «Métaphysique du récit et genèse du mythe», dans J. Ries et R. Limet (dir.), *Le mythe, son langage et son message. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve, 1981*. Louvain-La-Neuve, CHR. (Homo Religiosus, 9), p. 63-79.
- DUCROT, O. et T. TODOROV.** (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 110).
- DUDLEY, L.** (1911). *The Egyptian Elements in the Legend of the Body and Soul*. Baltimore, J.H. Furst Co. (Bryn Mawr College Monographs, 8).
- DUDLEY III, G.** (1977). *Religion on Trial. Mircea Eliade & His Critics*. Philadelphie, Temple Univ.
- DUFORT, J.-M.** (1996). *Euthanasie et aide au suicide. La conscience chrétienne confrontée*, Montréal, Bellarmin.
- DUESBERG, H. et I. FRANSEN.** (1966). *Les scribes inspirés*. Maredsous, Éd. de Maredsous.
- DUPONT, J.** (1977). *Pourquoi des paraboles? La méthode parabolique de Jésus*. Paris, Cerf. (Lire la Bible, 46).
- (1966). «Béatitudes égyptiennes», *Biblica* 47, p. 185-222.
- DUPRÉ, L.** (1987). «Mysticism», dans M. Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion – X*. N.Y., Macmillan, p. 245-261.
- (1957). *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critère en mystique comparée*. Paris, Alsatia. (Sagesse et cultures).
- ECCO, U.** (1992). *Les limites de l'interprétation*. Paris, Grasset. (LdP, Biblio Essais, 4192).

- ELIADE, M.** (1991)<sup>†</sup>. *Fragments d'un journal – III (1979-1985)*. Paris, Gallimard. (NRF).
- (1990)<sup>†</sup>. «Observing Sacred Time», *Parabola* XV/1, p. 21-28.
- (1987)<sup>†</sup>. «Hierophany», dans M. Eliade (dir.), *The Encyclopedia of Religion – VI*. N.Y., Collier Macmillan Publish., p. 313-317.
- (1985). «*Homo Faber and Homo Religiosus*», dans J. Kitawaga (dir.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*. N.Y., Macmillan.
- (1982). *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Cl.-H. Rocquet*. Chicago, Univ. of Chicago Press.
- (1981a). *Fragments d'un journal – II (1970-1978)*. Paris, Gallimard. (NRF).
- (1981b). «How Are We to Interpret the Experience of the Mystic Light?», dans J. Lachs et C.H. Scott (dir.), *The Human Search. An Interpretation to Philosophy*. N.Y., Oxford Univ. Press, p. 468-485.
- (1981d). *Tales of the Sacred and the Supernatural*. Philadelphie, Westminster Press. (Literature and Religion).
- (1978a). «Architecture sacrée et symbolisme», *Cahiers de l'Herne* 33, p. 141-156.
- (1978b). «Le chemin du centre», *Cahiers de l'Herne* 33, p. 73-74.
- (1978c). «La conception de la liberté dans la pensée indienne», *Cahiers de l'Herne* 33, p. 168-171.
- (1978d). *L'épreuve du labyrinthe. Entretiens avec C.-H. Rocquet*. Paris, Belfond, (Collection Entretiens).
- (1978e). «Jung ou la réponse à Job», *Cahiers de l'Herne* 33, p. 248.
- (1977). *Le vieil homme et l'officier*. Réimp. (1995). Trad. du roum. par A. Guillermou. Paris, Gallimard. (L'Imaginaire, 88).
- (1976). *Histoire des croyances et des idées religieuses – I. De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (Bibliothèque Historique Payot).
- (1973). *Fragments d'un journal – I (1945-1969)*. Paris, Gallimard. (NRF).
- (1972). «Le chamanisme. Expériences mystiques chez les primitifs», dans M.-M. Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques – I. Chamanisme, Grecs, Juifs, gnose, christianisme primitif*. Réimp. (1996). Paris, Payot. (PBP, 273), p. 1-92.
- (1971). *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*. Paris, Gallimard. (Idées, série sciences humaines, 397).
- (1970). *Two Strange Tales*. Réimp. (1986). Boston, Shambhala.
- (1969). *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Nouv. éd. rev. et aug. Paris, Gallimard. (Idées, 191).
- (1968). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.

(Bibliothèque scientifique).

(1967). *From Primitives to Zen. A Thematical Sourcebook on the History of Religions*. N.Y., Harper & Row.

(1964). *Traité d'histoire des religions*. Paris, Payot. (Bibliothèque scientifique).

(1963). *Aspects du mythe*. Réimp. (1983). Paris, Gallimard. (Idées, 32).

(1962). *Méphistophélès et l'androgynie*. Réimp. (1981). Paris, Gallimard. (Idées, 435).

(1960). «History and the Cyclical View of Time», *Perspectives* 5, p. 11-14.

(1959a)<sup>2</sup>. *Initiation, rite, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. 2<sup>e</sup> éd. (1976). Paris, Gallimard. (Idées, 332).

(1959b). «Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism», dans M. Eliade et J.M. Kitagawa (dir.), *The History of Religions. Essays in Methodology*. Chicago, Univ. of Chicago Press, p. 86-107.

(1959c). «Structure et fonction du mythe cosmogonique», dans M. Eliade *et al.*, *Naissance du monde*. Paris, Seuil. (Sources Orientales, 1), p. 472-492.

(1958). *Yoga, Immortality and Freedom*. 2<sup>e</sup> éd., 3<sup>e</sup> réimp. (1973). Princeton, Princeton University Press. (Bollingen / Princeton, Philosophy, 202).

(1957a)<sup>2</sup>. *Mythes, rêve et mystères*. 2<sup>e</sup> éd. (1972). Paris, Gallimard. (Idées, 271).

(1957b). *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard. (Idées, sciences humaines, 76).

(1954). *Le yoga, immortalité et liberté*. Paris, Payot. (PBP, 120).

(1952). *Images et symboles*. Réimp. 1980. Paris, Gallimard. (Tell, 44).

(1949)<sup>2</sup>. «Approximations: the Structure and Morphology of the Sacred», *Patterns in Comparative Religion*. Réimp. 2<sup>e</sup> éd. (1965). N.Y., Meridian Books. (Religion, M155), p. 1-37.

(1948a)<sup>3</sup>. *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*. Paris, Gallimard, 3<sup>e</sup> éd. (1959). (Les Essais, XCII).

(1948b)<sup>2</sup>. *Techniques du yoga*. Paris, Gallimard. 2<sup>e</sup> éd. (1975). Réimp. (1994). (Folio, essais, 246).

(1935). *Mademoiselle Christina*. Paris, L'Herne.

(1932). *Soliloquii*. Bucharest, Editura Cartea cu Semne.

et **D. APOSTOLOS-CAPPADONA**, (dir.). (1992). *Mircea Eliade. Symbolism, the Sacred, and the Arts*. N.Y., Continuum.

et **L. P. COULIANO**. (1990). *Dictionnaire des religions*. Paris, Plon. § 13.

**ELLWOOD, R.** (1999). *The Politics of Myth. A Study of C.G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, N.Y.: SUNY. (Religious Studies), p. 79-126.

- EMPSON, W.** (1979). «Assertions dans les mots», dans T. Todorov *et al.*, *Sémantique de la poésie*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 103), p. 66-67.
- ENGLUND, G.** (1989a). «Gods as Frame of Reference», dans *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 7-28.
- (1989b). «The Treatment of Opposites in Temple Thinking and Wisdom Literature», dans *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 77-88.
- (1978). *Akh, une notion religieuse dans l'Égypte ancienne*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 11).
- ENIGMA** (1996). *Le roi est mort, vive le roi!* Miami, EMI Virgin Music Ltd.
- ERMAN, A.** (1971). *The Literature of the Ancient Egyptians: Poems, Narratives, and Manuals of Instruction, from the Third and Second Millennia BC*. Trad. de l'all. par A.M. Blackman, N.Y., Bloom.
- (1911). «Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, p. 1086-1110.
- et **H. GRAPOW.** (1955-1971). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache: unveränderter Neudruck – I – VI*, Berlin, Akademie-Verlag.
- ESCOMEL, G.** (1977). *Mythes et inquiétudes métaphysiques dans le fantastique et la science-fiction*. Thèse de Ph.D. (études françaises), Univ. de Montréal.
- EYRE, C.J.** (1993). «Why was Egyptian Literature?», dans *Atti VI Congresso. II*, p. 115-120.
- (1984). «Crime and Adultery in Ancient Egypt», *JEA* 70, p. 92-105.
- (1979). «Fate, Crocodiles and Judgement of the Dead. Some Mythological Allusions in Egyptian Literature», in *SAK* 4, p. 103-114.
- et **J. BAINES.** (1989). «Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt», dans K. Schousboe, M. Trolle Larsen (dir.), *Literacy and Society*. Copenhagen, Copenhagen Univ. Akademisk Forlag. (Center for Research in the Humanities), p. 91-119.
- FAIRMAN, H.W. (dir.)**. (1974). *The Triumph of Horus. An Ancient Egyptian Drama*. Los Angeles, Univ. of California Press.
- FAULKNER, R.O.** (1973-1978). *The Ancient Egyptian Coffin Texts I – III (Spells 1-1185)*. Réimp. (1996). Warminster, Aris & Phillips.
- (1972). *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. 2<sup>e</sup> éd. (1990). Austin, Univ. of Texas Press / British Mu. Press.
- (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Réimp. (1989). Warminster, Aris & Phillips / Bolchazy-Carducci.

(1962). *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford, Griffith Institute.

**FECBT, G.** (1993). «The Structural Principle of Ancient Egyptian Elevated Language», dans J.-C. de Moor et W.G.E Watson (dir.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose*. Neukirchen, Neukirchener Verlag. (AOAT, 42), p. 69-94.

**FEDERN, W.** (1960). «The "Transformations" in the Coffin Texts. A New Approach», *JNES* 19, p. 241-257.

**FINNESTAD, R.B.** (1989a). «Egyptian Thought about Life as a Problem of Translation», dans G. Englund (dir.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 29-40.

(1989b). «The Pharaoh and the "Democratization" of *Post-mortem* Life», dans G. Englund (dir.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 89-94.

(1989c). «Religion as a Cultural Phenomenon», dans G. Englund (dir.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 73-76.

(1986). «On Transposing *Soul* and *Body* into a Monistic Conception of *Being*. An Example from Ancient Egypt», *Religion* 16, p. 359-373.

(1985). *Image of the Word and Symbol or the Creator*. Weisbaden, Otto Harrassowitz. (Studies in Oriental Religions, 10).

**FISHER, H.G.** (1986). *L'écriture et l'art de l'Égypte Ancienne*. Paris. PUF.

**FORMAN, W. et S. QUIRKE.** (1996). *Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt*. Norman, Univ. of Oklahoma Press.

**FORTIN, N.** (1998). «La littérature telle une aire de jeu interprétatif», *Protée* 26/1, p. 43-49.

**FOSTER, J. L.** (1998). *The Shipwrecked Sailor. A Tale from Ancient Egypt*. Le Caire, American Univ. in Cairo.

(1995). Recension «*Le dialogue du désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire*. Genève, Société d'Égyptologie. (Cahiers de la Société d'Égyptologie, 1)», *JNES* 54, p. 305-306.

(1994). «Thought Couplets and the Standard Theory: A Brief Overview», *LinAeg* 4, p. 139-163.

(1993). *Thought Couplets in the Tale of Simuhe: Verse Text and Translation with an Outline of Grammatical Forms and Clause Sequences and an Essay on the Tale as Literature*. N.Y., P. Lang. (MÄU, 3).

- (1992). *Echoes of Egyptian Voices. An Anthology of Ancient Egyptian Poetry*. Londres, Univ. of Oklahoma Press. (Oklahoma Series in Classical Culture, 12).
- (1989-1990). «Wordplay in *The Eloquent Peasant*: The Eighth Complaint», *BES* 10, p. 61-76.
- (1988). «"The Shipwrecked Sailor": Prose or Verse? (Postponing Clauses and Tense-neutral Clauses)», *SAK* 15, p. 69-109.
- (1984). «Oriental Institute Ostrakon #12074: "Menna's Lament" or "Letter to a Wayward Son"», *JSSEA* 4, p. 88-99.
- (1981). «The Conclusion to the *Testament of Amenemenes*, King of Egypt», *JEA* 67, p. 35-47 + 2fig. et 8pl.
- (1980). «*Simuhe*: The Ancient Egyptian Genre of Narrative Verse», *JNES* 39/2, p. 89-117.
- (1977). «Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text», *JSSEA* 5. Review D. Lorton, *News Letter SSEA* (1977), p. 23-24.
- (1975). «Thought Couplets in Khety's "Hymn to the Inundation"», *JNES* 34, p. 1-29.
- (1974). «Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text, *Maxim of Ptah-hotep*», *NARCE* 91, p. 27-28.
- FOX, M.V.** (1980). «Two Decades of Research in Egyptian Wisdom Literature», *ZAS* 107, p. 120-135.
- (1977). «A Study of Antef», *Or.* 46, p. 393-423.
- FRANCO, L.** (1993). *Rites et croyances d'éternité*. Paris, Pygmalion. (Bibliothèque de l'Égypte ancienne).
- FRANK, D.** (1995). «The Middle Kingdom in Egypt», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – II*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 735-747.
- (1991). «The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the So-Called "Decline of the Nomarchs"», dans S. Quirke (dir.), *Middle Kingdom Studies*. New Malden, SIA Publis., p. 51-67.
- FRANKFORT, H.** (1951). *La royauté et les dieux*. Paris, Payot. (BH). Version anglaise: (1948), *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, Univ. of Chicago Press.
- et al.* (1946). *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Man*. 9<sup>e</sup> réimp. (1971). Baltimore. Penguin Books.
- FRANKL, V.** (1981). «Meaning in Life», dans J. Lachs et C.H. Scott (dir.), *The Human Search. An Interpretation to Philosophy*. N.Y., Oxford Univ. Press, p. 354-358.
- FRIEDMAN, F.D.** (1981). *On the Meaning of 3kh (3h) in Egyptian Mortuary Texts*. Thèse de Ph.D. (Department of Classical and Oriental Studies, Brandis Univ.). Michigan, Ann

Arbor Univ. Microfilms International.

- GADAMER, H.-G.** (1976). *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de l'all. Paris, Seuil. (L'ordre philosophique).
- GALE, R.** (1972). «Language and Interpretation of Mystical Experience», *International Journal for the Philosophy of Religion* 3, p. 93-102.
- GANDILLAC, M. de.** (1961). «Le temple dans l'Homme et l'homme dans le monde. Symbolique du temple égyptien», *Cahiers du Sud* 358, p. 359-373.
- GARDINER, Sir A.H.** (1973)<sup>3</sup>. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. 3<sup>e</sup> éd. (1982). Londres, Griffith Institute.
- (1935). *The Chester Beatty Gift – I – II*. Londres, British Mu. Press.
- et **K. SETHE.** (1928). *Egyptian Letters to the Dead. Mainly From the Old and Middle Kingdoms*. Londres, EES.
- GELL, A.** (1992). «The technology of Enchantment and the Enchantment of Technology», dans J. Coote et A. Shelton (dir.), *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford, Oxford Univ. Press, p. 40-63.
- GENETTE, G. et T. TODOROV, (dir.)**. (1986). *Théorie des genres*. Paris, Seuil. (Points, Littérature, 181).
- GENINASCA, J.** (1998). «Le discours n'est pas toujours ce que l'on croit», *Protée* 26/1, p. 109-118.
- (1997). *La parole littéraire*. Paris, PUF. (Formes sémiotiques).
- GIDE, A.** (1925)<sup>2</sup>. *Les Faux-Monnayeurs*. 2<sup>e</sup> éd. et 2<sup>e</sup> réimp. (1956). Paris, Gallimard. (LdP, 152-153).
- (1996). *Journal 1887-1925*. Paris, Gallimard. (Pléiades, 54).
- GIDDY, L.** (1995). «Memphis and Saqara during the Old Kingdom: Some Topographical Considerations», dans C. Berget et al. (dir.), *Hommages à Jean Leclant - I*. Le Caire, IFAO. (BdÉ, 106), p. 189-200.
- GIRARD, M.** (1996)<sup>2</sup>. *Les Psaumes redécouverts. De la structure au sens (1-50)*. Éd. rev. et cor. Montréal, Bellarmin. [Introduction, p. 7-30; terminologie, p. 31-92; méthodologie, p. 93-136].
- GLAUDES, P et Y. REUTER.** (1998). *Le personnage*. Paris, PUF. (Que sais-je?, 3290).
- GODEL, R.** (1956). *Platon à Héliopolis d'Égypte*. Paris, Les Belles Lettres.
- GOEDICKE, H.** (1992). «Wisdom of Ani VII, 12-7», *RdÉ* 43, p. 75-85.
- (1987). «Merma's Lament», *RdÉ* 38, p. 63-80.
- (1986). «God», *JSSEA* 16, p. 57-62.
- (1977). *The Protocol of Neferyt: (the Prophecy of Neferti)*. Baltimore, John Hopkins



- Univ. (Near Eastern Studies).
- (1970b). «The Story of the Herdsman», *CdÉ* 45, p. 244-266.
- et **J.J.M. ROBERTS.** (1975). *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East. Papers Presented at a Symposium Held at Johns Hopkins University, Jan. 9-12, 1973.* Baltimore, Johns Hopkins Univ. (Near Eastern Studies).
- GOELET, O. jr.** (2001). «The Anaphoric Style in Ancient Egyptian Hymnody», *JSSEA* XXVIII, p. 75-89.
- GOIMARD, J. et R. STRAGLIATI.** (1977). *La grande anthologie du fantastique – VI. Histoires de doubles.* Paris, Presses Pocket. (PP, 1465).
- GOODNICK WESTENHOLZ, J.** (1995). «Love Lyrics from the Ancient Near East», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – IV.* N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2471-2484.
- GORDON, A.H.** (1996). «The K3 as an Animating Force», *JARCE* 33, p. 31-35.
- GOULD, T.** (1995). «The Unhappy Performative», dans A. Parker et E. Kosofsky, (dir.), *Performativity and Performance.* N.Y., Routledge. (Essays from the English Institute), p. 19-44.
- GOYON, J.-C.** (1972). *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le Rituel d'embaumement, le Rituel de l'ouverture de la bouche et les Livres des respirations.* Paris, Cerf. (LAPO, 4).
- GRANDET, P. et B. MATHIEU.** (1997). *Cours d'égyptien hiéroglyphique.* Nouv. éd. rev. et aug. Paris, Khéops.
- (1990). *Cours d'égyptien hiéroglyphique.* Paris, Khéops.
- GRAYSON, A. K.** (1991). *Voices from Ancient Egypt: an Anthology of Middle Kingdom Writings.* Norman, Univ. of Oklahoma. (Classical Culture, 9).
- GREIG, G.S.** (1990). «The *sdm=f* and the *sdm.n=f* in the Story of *Simuhe* and the Theory of Nominal (Emphatic) Verbs», dans S. Israelit-Groll (dir.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim – I.* Jérusalem, The Magnes Press / Hebrew Univ., p. 264-348.
- GREIMAS, A.-J.** (1993). «La Parabole. Une forme de vie», dans L. Panier (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique.* Paris, Cerf. (Lectio Divina, 155), p. 381-387.
- GRIFFITHS, J.G.** (1992). «The Impress of Egyptian Religion on the Medieval "Dialogue of the Soul and the Body"», dans *Gegengabe. Festschrift für Emma Brunner-Traut.* Herausgegeben von Ingrid Gamer-Wallert und Wolfgang Helck. Tübingen, Attempto Verlag, p. 103-118.
- (1991). *The Divine Verdict. A Study of Divine Judgment in Ancient Religions.* N.Y., E.J. Brill. (SHR, Suppl. to *Numen*, 52).
- (1989). «Divine Impact on Human Affairs», dans J. Baines, T.G.H. James, A. Leahy,

- A.F. Shore (dir.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I.E.S. Edwards*. Londres, EEF. (Occasional Publications, 7), p. 92-101.
- (1980). *The Origins of Osiris and His Cult*. Leiden, E.J. Brill. (SHR, Suppl. to *Numen*, XL).
- (1960). *The Conflict of Horus and Seth From Egyptian and Classical Sources. A Study in Ancient Mythology*. Liverpool, Liverpool Univ. Press. (Archaeology and Oriental Studies).
- GRIMAL, N.** (1988). *Histoire de l'Égypte ancienne*. Paris, Fayard.
- GRUMACH-SHIRUM, L.** (1980). «Lehren», *LÄ* III, p. 964-074.
- GUILHOU, N.** (1997). «Les parties du corps dans les textes de la pyramide d'Ounas. Pensée religieuse et pratiques funéraires», dans C. Berger et B. Mathieu (dir.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier, Univ. Paul Valéry. (Orientalia Monspeliensia, 9), p. 221-231.
- (1986). «Réflexions sur la conception du mal à travers quelques grands mythes antiques», dans *Hommages à François Daumas*. Montpellier, Publication de la Recherche - Université de Montpellier, Institut d'Égyptologie /Université Paul Valéry, p. 361-371.
- (1984). «Temps du récit et temps du mythe, des conceptions égyptienne du temps à travers le *Livre de la Vache Céleste*», dans F. Daumas (dir.), *Mélanges Adolphe Gutbub*. Montpellier, Institut d'Égyptologie de l'Univ. Paul Valéry, p. 87-93.
- GUMBRECHT, H.-U.** (1996). «Does Egyptology Need a "Theory of Literature"?, dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 3-20.
- HABACHI, R.** (1987). *Studies on the Middle Kingdom*. Budapest, Univ. Loránd Eötvös. (Studia Aegyptiaca, 10).
- HALL, S.S.** (2000). «Dossier l'Homme-Dieu. Demain, le Méccano de l'immortalité», *Courrier International* 529-530, p. 54-55.
- HAMON, P.** (1977). «Pour un statut sémiologique du personnage», dans R. Barthes *et al.* *Poétique du récit*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 78), p. 115-180.
- HANNIG, R.** (1995)<sup>2</sup>. *Die Sprache der Pharaonen. Grobes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (28-950 v. Chr.)*. 2<sup>e</sup> éd. (1997). Mainz, Verlag Philipp von Zabern.
- HARE, T.** (1999). *Remembering Osiris. Number, Gender, and the Word in Ancient Egyptian Representing Systems*, Standford, University Press. (Egyptology, Sex and Gender).
- HAYES, W.C.** (1961). «The Middle Kingdom in Egypt», *Cambridge Ancient History – I*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, Chap. XX, p. 62, 65-66.
- HELAL-GIRET, A.** (1997). «Le lotus: renouvellement et projection vers l'avenir», dans C. Berger et B. Mathieu (dir.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier, Univ. Paul Valéry. (Orientalia

Monspeliensia, 9), p. 257-261.

**HEPBURN, R.W.** (1972). «Mysticism, Nature and Assessment of», dans P. Edwards (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy*. N.Y., Macmillan, p. 429-434.

**HOFFMANN, N.** (1996). «Reading the *Amduat*», *ZÄS* 123, p. 26-40.

**HOFFMEIER, J.K.** (1993). «The Problem of "History" in Egyptian Royal Inscriptions», dans *Atti VI Congresso. II*, p. 291-299.

**HORNUNG, E.** (2001). *The Secret Lore of Egypt. Its Impact on the West*. Trad. de l'all. par D. Lorton. Ithaca, CUP.

(1998). *L'esprit au temps des pharaons*. Paris, Hachette. (Pluriel, 874).

(1991). *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*. Trad. de E. Bredeck. N.Y., Timken Publish. [Cf. chap. 8: *Maât est une éthique plus qu'une loi*].

(1986). *Les dieux de l'Égypte. Le Un et le multiple*. Trad. de l'all. par P. Couturiau. Monaco, Éd. du Rocher. (Civilisation et Tradition).

(1979). «Lehren über das Jenseits?», dans E. Hornung et O. Keel (dir.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 28), p. 217-224.

**HOVESTREYDT, W. et L.M.J. ZONHOVEN.** (2001). *Egyptological Bibliography. A Guide to 70 000 Books and Articles on Ancient Egypt and Egyptology: 1822-1997*. Leiden, IAE / NINO. CD-ROM.

**HUMBERT, P.** (1929). *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*. Neuchatel, Secrétariat de l'Univ. (Mémoires de l'Univ. de Neuchâtel, 7).

**IKRAM, S.** (2003). *Death and Burial in Ancient Egypt*. Londres, Longman.

**IVERSEN, E.** (1984). *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Copenhague, Museon Tusculanum Press. (Opuscula Graecolatina, Suppl. Musei Tusculani, 27).

**JACQ. C.** (1993). *Recherches sur les paradis de l'autre monde d'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*. Paris, Institut Ramsès.

(1986). *Le voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne. Épreuves et métamorphoses du mort d'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*. Paris, Éd. du Rocher.

**JAMBLIQUE DE CHALDÉE.** (1996). *Vie de Pythagore*. Trad. L. Brisson. Paris, Belles Lettres. (La roue à Livres, 29).

(1966). *Les mystères d'Égypte*. Trad. de É. des Places, Rééd. 1993. Paris, Belles Lettres. (Aux sources de la tradition, 2).

**JAMES, G.H.** (1961). *The Heqanakhte Papers and Others Early Middle Kingdom Documents*. N.Y., Metropolitan Mu. of Art. (PMMA, 19).

**JAMES, W.** (1981). «The Nature of Mystical Experience», dans J. Lachs et C.H. Scott (dir.),

- The Human Search. An Interpretation to Philosophy.* N.Y., Oxford Univ. Press, p. 420-436.
- JANKÉLÉVITCH, V.** (1977). *La mort.* Paris, Flammarion. (Champs, 1).
- JANOT, F.** (2000). *Les instruments d'embaumement de l'Égypte ancienne.* Le Caire, IFAO. (BdÉ, 125).
- JASPER, D. (dir.)** (1993). *Translating Religious Texts. Translation, Transgression, and Interpretation.* Réimp. N.Y., St. Martin's Press. (Studies in Literature and Religion).
- (1989). *The Study of Literature and Religion: An Introduction.* 2<sup>e</sup> réimp. (1992). Londres, Macmillan P. (Studies in Literature and Religion).
- JASPERS, K.** (1993)<sup>2</sup>, *Introduction à la philosophie.* Paris, Plon. (10/18, 269).
- JEANROND, W.G.** (1995). *Introduction à l'herméneutique théologique. Développement et signification.* Paris, Cerf. (*Cogitatio Fidei*, 185).
- JONES, R.H.** (1993). *Mysticism Examined: Philosophical Inquiries into Mysticism.* Albany, SUNY Press. (Western Esoteric Traditions).
- JONG, A. de.** (1994). «Coffin Texts Spell 38: The Case of the Father and the Son», *SÄK* 21, p. 141-157.
- (1993). «The Function of the *Ba* in Ancient Egyptian Anthropology», dans *Atti VI Congresso. II*, p. 237-241.
- JOHNSON, J.H. et R.K. RITNER.** (1990). «Multiple Meaning and Ambiguity in the "Demotic Chronicle"», dans S. Israelit—Groll (dir.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim – I.* Jérusalem, The Magnes Press / Hebrew Univ., p. 494-504.
- JUNG, C.G.** (1980). *Mysterium conjunctionis. Études sur la séparation et la réunion des opposés psychiques dans l'alchimie.* Trad. de l'all. par É. Perrot. Paris, Albin Michel.
- KAKOSY, L.** (1964). «Ideas about the Fallen State of the World. Decline of the Golden Age», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 17, p. 205-216.
- KARENGA, M.** (1996). *Maât, the Moral Ideal in Ancient Egypt: A Study in Classical African Ethics.* Thèse Ph.D. (décembre 1994), Department of Social Ethics, Faculty of the Graduate School, Univ. of Southern California, Michigan, UMI Dissertation Services. Univ. of I. Urbana-Champaign.
- (1990). «Towards a Sociology of Maatian Ethics: Literature and Context», dans *Reconstructing Kemetic Culture: Papers, Perspectives, Projects. Selected Papers of the Proceedings of the Conferences of the Association for The Study of Classical African Civilizations, Including the Fourth Conference, Aswan, Egypt, 1987 (622 A.F.E.).* Los Angeles, Univ. of Sankore Press, p. 66-96.
- KASTER, J.** (1995). *The Wisdom of Ancient Egypt Writings from the Time of the Pharaohs.* Londres, Michael O'Mara Books Ltd.
- KATZ, S.T.** (1978a). «Language, Epistemology, and Mysticism» dans S.T. Katz, (dir.), *Mysticism and Philosophical Analysis.* N.Y., Oxford Univ. Press, p. 22-100.

- (dir.). (1978). *Mysticism and Philosophical Analysis*. N.Y., Oxford Univ. Press.
- (dir.). (1983). *Mysticism and Religious Traditions*. N.Y., Oxford Univ. Press.
- KELLER, C.A.** (1989)<sup>2</sup>. *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. 2<sup>e</sup> éd. (1996). Paris, Albin Michel. (La Bibliothèque spirituelle, 9).
- (1978). «Mystical Literature» dans S.T. Katz, (dir.), *Mysticism and Philosophical Analysis*. N.Y., Oxford Univ. Press, p. 101-131.
- KEMP, B.J.** (1989). *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. N.Y., Routledge.
- (1983). «Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686-1552BC», dans B.G. Trigger *et al.*, *Ancient Egypt: A Social History*. Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 71-182.
- KIERKEGAARD, S.** (1981)†. «Necessary Silence in the Face of the Absolute», dans J. Lachs et C.E. Scott (dir.). *The Human Search. An Introduction to Philosophy*. Oxford, Univ. Press, p. 437-445.
- (1949). *Traité du désespoir*. Paris, Gallimard. (Idées, 25).
- KITCHEN, K.A.** (1979). «The Basic Literary Forms and Formulations of Ancient Instructional Writings in Egypt and Western Asia», dans E. Hornung et O. Keel (dir.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 28), p. 235-283.
- (1970). «Studies in Egyptian Wisdom Literature – II. Counsels of Discretion», *OrAnt* 9, p. 203-210.
- KRISTO, J.** (1982). «The Interpretation of Religious Experience: What do Mystics Intend When They Talk about Their Experiences?», *Journal of Religion* 62, p. 21-39.
- KURTH, D.** (1986). «Thot», *L'Égypte* VI, p. 479-523.
- LAFFONT, É.** (1979). *Les livres de sagesse des pharaons*. Paris, Gallimard. (Idées \ Philosophie, 403).
- LALOUETTE, C.** (1998). *Sagesse sémitique. De l'Égypte ancienne à l'Islam*. Paris, Albin Michel.
- (1992)<sup>2</sup>. *L'art figuratif dans l'Égypte pharaonique. Peintures et sculptures*. Paris, Flammarion. (Champs, 326).
- (1984). *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*. Paris, Gallimard. (Connaissance de l'Orient, 54; Collection Unesco d'œuvres représentatives. Égypte ancienne).
- LAMOTTE, A.-H. de.** (1971). *Les paradoxes littéraires*. Genève, Slatkine Reprints. [dialogue, p. 522-545].
- LAPOINTE, R.** (1971). *Dialogues bibliques et dialectique interpersonnelle. Étude stylistique et théologique sur le procédé dialogal tel qu'employé dans l'Ancien Testament*. Montréal, Bellarmin. (Recherches).

- LEAHY, A.** (1984). «Death by Fire in Ancient Egypt», *JESHO* 28/2, p. 199-206.
- LEBRUN, R. et al.** (1993). *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans la littérature de l'Orient chrétien*. Paris, Beauchesne. (Sciences théologiques & religieuses, 2).
- LECLANT, J.** (1964). «Espace et temps, ordre et chaos dans l'Égypte pharaonique», *Revue de Synthèses* 55/56, p. 223.
- et **C. BERGER.** (1996). «Des confréries religieuses à Saqqara, à la fin de la XII<sup>e</sup> dynastie?», dans P. Der Manuelian (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson – II*. Boston, Boston Mu. of Fines Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 499-506.
- LEFEBVRE, G.** (1949). *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient. [Cf. trad. franç. du *Pâtre qui vit une déesse*, p. 26-28].
- (1923-1924). *Le tombeau de Pétoisiris*. Le Caire, IFAO. Publication numérisée dans EOS:[http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-in/eos/eos\\_title.pl?callnum=DT62.T6L5\\_vol1\\_cop1](http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-in/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol1_cop1);  
[http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos\\_title.pl?callnum=DT62.T6L5\\_vol2\\_cop1](http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol2_cop1);  
[http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos\\_title.pl?callnum=DT62.T6L5\\_vol3\\_cop1](http://efts.lib.uchicago.edu/cgi-bin/eos/eos_title.pl?callnum=DT62.T6L5_vol3_cop1);
- LE GUERN, M.** (1987). «Parabole, allégorie et métaphore», dans J. Delorme (dir.), *Paroles, figure, parabole. Recherche autour du discours parabolique*. Lyon, Presses universitaires de Lyon. (Linguistique et sémiologie), p. 23-35.
- LEPROHON, R.J.** (2001). «Remarks on Private Epithets Found in Middle Kingdom Wadi Hammamat Graffiti», *JSSEA* 28, p. 124-146.
- (1992). «Egypt, History of (Dyn. 11-17)», *The Anchor Bible Dictionary* 2, p. 345-348.
- LESKO, L.H.** (dir.). (1994). «Literature, Literacy, and Literati», dans *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina*. Ithaca, CUP, p. 131-114, 185-188.
- (1991). «Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology», dans B.E. Schafer (dir.), *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths, and Personal Practice*. Ithaca, CUP. (Egyptology / Religion), p. 88-122.
- (1979). *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents*. Berkeley, B.C. Scribe Publications.
- LÉVÊQUE, J.** (1970). *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique I – II*. Paris, Gabalda. (Études bibliques).
- LICHTHEIM, M.** (1997). *Moral Values in Ancient Egypt*. Fribourg, Fribourg Univ. Press. (OBO, 155).
- (1996). «Didactic Literature», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 243-262.

(1992). *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 120).

(1988). *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom: A Study and an Anthology*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 84).

(1983). *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 52).

(1973-1980). *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings I – III*. Berkeley, Univ. of California.

(1971-72). «Have the Principles of Ancient Egyptian Metrics Been Discovered?», *JARCE* 9, p. 103-110.

(1945). «The Songs of the Harpers», *JNES* 4, p. 178-212.

**LITTRÉ, E.** (1872). *Dictionnaire de la langue française classique*. Version CD-ROM 1.2, 1998. Paris, Redon.

**LLOYD, A.B.** (1989). «Psychology and Society in the Ancient Egyptian Cult of the Dead», dans J.P. Allen (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Yale Univ. Press. (YES, 3), p. 117-133.

**LONG, C.H.** (1978). «Le sens de l'œuvre de Mircea Eliade pour l'homme moderne», dans C. Tacour (dir.), *Mircea Eliade*. Paris, L'Herne. (L'Herne, 33), p. 220.

**LOPRIENO, A.** (dir.) (2002). *La pensée et l'écriture. Pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne*. Paris, Cybèle.

(1996a). *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill.

(1996b). «Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theories» dans J.S. Cooper et G.M. Schwartz (dir.), *The Study of Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*. Winona Lake, Eisenbrauns, p. 209-232.

(1996c). «Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories», dans *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 39-58.

(1996d). «Linguistic Variety and Egyptian Literature», *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 515-529.

(1996e). «Loyalty to the Kings, to God, to Oneself», dans P. Der Manuelian (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson – I*. Boston, Boston Museum of Fines Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 533-552.

(1995a). «Ancient Egyptian and Other Afroasiatic Languages», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – IV*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2135-2149.

(1995b). *Ancient Egyptian. A Linguistic Introduction*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.

- (1988). *Topos und Mimesis: zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. Wiesbaden, Harrassowitz. (Ägyptologische Abhandlungen, 48).
- LORTON, D.** (1996). *Autofellatio and Ontology. Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure*. Conférence offerte à l'Université de Virginia Commonwealth University le 20 septembre 1996. <http://www.geocities.com/athens/academy/1326/ontology.html>.
- (1994). «God: Transcendent, Dead, or Everything?», *GM* 140, p. 53-67.
- (1993). «The Instruction for Merikarê, P 123-130», *DE* 26, p. 12-23.
- LOTMAN, J.M.** (1973). *La structure du texte artistique*. Trad. du russe par A. Fournier et al. Paris, Gallimard. (Bibliothèque des sciences humaines).
- LURSON, B.** (2002). «Temps et mouvement dans l'art égyptien», *JSSEA* XXVII (à paraître). Transcription d'une conférence offerte à la Société pour l'Étude de l'Égypte Ancienne, le 14 novembre 2001.
- (2000). «Symétrie axiale et diagonale: deux principes d'organisation du décor de la salle E du temple de Gerf Hussein», *GM* 176, p. 81-84.
- LUYSTER, R.** (1982). «Mircea Eliade's Hermeneutics» dans N.J. Girardot et M.L. Ricketts, *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*. N.Y., Seabury Press, p. 19-69.
- MACDONALD, D.N.** (1994). «Terms for "Children" in Middle Egyptian: A Sociolinguistic View», *BACE* 5, p. 53-59.
- MACY ROTH, A.** (1992). «The PSS-KF and the Opening of the Mouth Ceremony: A Ritual of Birth and Rebirth», *JEA* 78, p. 113-148.
- MANNICHE, L.** (1987). *Sexual life in ancient Egypt*. Londres, KPI.
- MARINO, A.** (1981). *L'herméneutique de Mircea Eliade*. Paris, Gallimard. (Les Essais, 214).
- MARTIN, R. et J. GAILLARD.** (1990). *Les genres littéraires à Rome*. Paris, Scodet / Nathan.
- MARTÍNEZ-BONATI, F.** (1981). *Fictive Discourse and Structures of Literature. A Phenomenological Approach*. Ithaca, CUP.
- MASPERO, Sir G. C.** (1886). «Fragment d'une version égyptienne de la fable des membres et de l'estomac», *Études égyptiennes* 1, p. 260-274.
- (1967). *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*. Paris, Maisonneuve & Larose. (Les littératures populaires de toutes les nations, 4).
- MATHIEU, B.** (1999). *Abréviations des périodiques et des collections en usage à l'Institut français d'archéologie orientale*. Le Caire, IFAO.
- (1996). *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*. Le Caire, IFAO. (BdÉ, 115).
- (1993)<sup>2</sup>. *Recommandations aux auteurs et abréviations des périodiques pour les*



*publications de l'IFAO. Éd. rev. et aug., Le Caire, IFAO.*

(1986). «Les hommes de larmes. A propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte», dans *Hommages à François Daumas*. Montpellier, Université Paul Valéry, p. 499-509.

**McGINN, B.** (1991). «Theoretical Foundations: The Modern Study of Mysticism», dans *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. – 1. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century*. N.Y., Crossroad, p. 263-343; notes, p. 420-441.

(1989). «Love, Knowledge and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition», dans M. Idel et B. McGinn (dir.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*. N.Y., Macmillan, p. 5-9, 203-219.

**McHALE, B.** (1992). *Constructing Postmodernism*, N.Y., Routledge.

(1990). «Constructing (Post) Modernism: The Case of *Ulysse*», *Style* 24/1, p. 1-21.

(1987). *Postmodernist Fiction*. N.Y., Methuen.

**MEEKS, D.** (1980-1982). *Année lexicographique. Égypte ancienne I-III (1977-1979)*. Paris, Favard.

**MEEKS, D. et C. FAVARD-MEEKS.** (1996). *Daily Life of the Egyptian Gods*. Ithaca, CUP. (Ancient History / Religion/ Egyptology).

**MELTZER, E.S.** (2002). «Reflections on Egypt and Alchemy II: The Alchemy of Mummification», *DE* 53, p. 57-65.

(1977). «"Heart": *ḥib* or *\*ḥinb* in Egyptian?», *JNES* 36/2, p. 145-151.

**MESLIN, M.** (1990). «Religious Traditions and the Human Person», dans H.G. Kippenberg *et al.* (dir.), *Concepts of Person in Religion and Thought*. N.Y., Mouton de Gruyter. (Religion and Reason, 37), p. 67-81.

(1988). *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*. Paris, Cerf. (Cogitatio Fidei, 150).

(1974). «Le merveilleux comme théophanie et expression humaine du sacré», dans E. Castelli *et al.*, *Le sacré. Études et recherches, Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome (Rome, 4-9 janvier 1974)*. Paris, Aubier, p. 169-177.

**MEYNET, R.** (1989). *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*. Paris, Cerf. (Initiations). [Partie théorique sur la méthode, à partir de la p. 178].

**MILL, J.S.** (1981). «Life Plans and Character», dans J. Lachs et C.H. Scott (dir.), *The Human Search. An Interpretation to Philosophy*. N.Y., Oxford Univ. Press, p. 468-485.

**MILLOT, L.** (1987). «La dimension polémique de la performance», dans J. Delorme (dir.), *Paroles, figure, parabole. Recherche autour du discours parabolique*. Lyon, Presses universitaires de Lyon. (Linguistique et sémiologie), p. 49-60.

**MIOSI, F.T.** (1982). «God, Fate and Free Will in Egyptian Wisdom Literature», dans G.E.

- Kadish et G.E. Freeman, *Studies in Philology in Honour of Ronald James Williams. A Festschrift*. Toronto, Benben Pub. (SSEA, 3), p. 69-111.
- MOERS, G.** (dir.) (1999). «Travel as narrative in Egyptian Literature» dans *Definitely: Egyptian Literature – Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie. (*Lingua Aegyptia – Studia Monographica*, 2), p. 43-61.
- MÖLLER, G.** (1927)<sup>2</sup>. *Hieratische Palaögraphie: die ägyptische Buchschrift in ihrer Entwicklung von der fünften Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit I: bis zum Beginn der achtzehnten Dynastie*. 2<sup>e</sup> éd. (1972). Leipzig, Hinrichs.
- MORENO-GARCIA, J. C.** (1997). *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*. Liège, Univ. de Liège. Faculté de Philosophie et Lettres. Travaux publiés par le Centre Informatique de Philosophie et Lettres. (*Aegyptiaca Leodiensia*, 4).
- MORENZ, S.** (1973)<sup>2</sup>. *Egyptian Religion*. 2<sup>e</sup> éd. (1992). Trad. de l'all. par A.E. Keep. N.Y., CUP. (Archaeology / History of Religion).
- MOREWEDGE, P.** (1993). «Typologies of Islamic Mysticism», dans R.A. Herrera (dir.), *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*. N.Y., P. Lang, p. 334-359.
- MULAGO GWA CIKALA, V.** (1992). «L'homme africain et le sacré», dans J. RIES, (dir.), *Traité d'anthropologie du sacré – I. Les origines et le problème de l'homo religiosus*. Paris, Desclée, p. 255-280.
- MURRAY, M.A.** (1914). «The Cult of the Drowned in Egypt», *ZÄS* 51, p. 127-135.
- NAGUIB, S.-A.** (1994). «Interpreting Abstract Concepts: Towards an Attempt to Classify the Ancient Egyptian Notion of Person», *DE* 29, p. 99-124.
- NEUMANN, E.** (1968). «Mystical Man» dans *The Mystic Visions: Papers from the Eranos Yearbooks*. Princeton, Princeton Univ. Press. (Bollingen Series; 30/6; Papers from the Eranos Yearbooks, 6).
- NEWSOM, C.A.** (1996). *The Book of Job, Introduction, Commentary, and Reflections*. Nashville, Abington. (The New Interpreter's Bible, IV), p. 317-637.
- (1992). «The Case of the Blinking I: Discourse of the Self at Qumran», *Semeia* 57, p. 13-23.
- NILSEN, A.E.** (1980). *Religion and Personality Integration*. Stockholm, Almqvist & Wiksell International. (*Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia Religionum*, 8).
- NUGENT, C.** (1994). *Mysticism, Death and Dying*. N.Y., SUNY. (Western Esoteric Traditions).
- OBSOMER, C.** (1995). *Sésostris I<sup>er</sup>. Étude chronologique et historique du règne*. Bruxelles, Univ. Catholique de Louvain-la-Neuve. (Connaissance de l'Égypte Ancienne, Étude, 5).
- OCKINGA, B.** (1995). «Hatshepsut's Election to Kingship: the Ba and Ka in Egyptian Royal Ideology», *BACE* 6, p. 89-102 + fig.

- O'CONNOR, D.** (1996). «Sexuality, Statuary and Afterlife; Scenes in the Tomb-chapel of Pepyankhn. An Interpretative Essay», dans P. Der Manuelian (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson –II*. Boston, Boston Mu. of Fines Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 621-633.
- OFFICE DE LA LANGUE FRANÇAISE DU QUÉBEC.** (2002). *Le Grand dictionnaire terminologique*. Montréal, Semantix Inc. [http://www.granddictionnaire.com/fs\\_global\\_01.htm](http://www.granddictionnaire.com/fs_global_01.htm).
- OLSON, C.** (1992). *The Theology and Philosophy of Eliade. A Search for a Centre*. Londres, Macmillan.
- ORGEL, S.** (1995). «The Play of Conscience», dans A. Parker et E. Kosofsky, (dir.), *Performativity and Performance*. N.Y., Routledge. (Essays from the English Institute), p. 133-152.
- OTTO, R.** (1949)<sup>3</sup>. *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. 3<sup>e</sup> éd. (1995). Paris, Payot. (PBP, 218).
- (1932)<sup>2</sup>. *Mysticism East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. 2<sup>e</sup> éd. (1957), 4<sup>e</sup> réimp. (1960). Trad. de l'all. par B.L. Bracey et R.C. Payne. N.Y., Meridian Books. (Living Age Books, LA14).
- OUELLET, B.** (1998). «Réflexion sur l'importance du passage de l'"idéalisme" au réalisme dans la naissance de l'Âge d'Or égyptien», *Scriptura: Nouvelle série*, 1/1, p. 57-69.
- (1994). *Divinisation et culte du souverain dans le Proche-Orient ancien*, mémoire pour l'obtention du titre de M.A. es Arts, Département d'Histoire, Univ. de Montréal.
- OVERLAND, P.** (1996). «Structure in The *Wisdom of Amenemope and Proverbs*», dans J.E. Coleson, V.H. Matthews, Victor H. (dir.), *Go to the Land I will Show You. Studies in Honor of Dwight W. Young*. Winona Lake, Eisenbrauns. (Altertumskunde des Vorderen Orients, 4), p. 275-291.
- PAQUIN, J.** (1997). *L'écriture de Jacques Brault. De la coexistence des contraires à la pluralité des voix*. Saint-Nicolas, PUL. (Vie des lettres québécoises, 34; Centre de recherche en littérature québécoise).
- PARKINSON, R.B.** (2002). *Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*. N.Y., Continuum. (Athlone Publications in Egyptology and Ancient Near Eastern Studies).
- (1999). «The Dream and the Knot: Contextualizing Middle Kingdom Literature», dans G. Moers (dir.), *Defintely: Egyptian Literature – Proceedings of the Symposium "Ancient Egyptian Literature: History and Forms"*, Los Angeles, March 24-26, 1995. Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie. (Lingua Aegyptia – Studia Monographica, 2), p. 63-82.
- (1996a). «Individual and Society in Middle Kingdom Literature», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 137-156.
- (1996b). «*Khakheperreseneb* and Traditional Belles Lettres», dans P. Der Manuelian

- (dir.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson –II*. Boston, Boston Museum of Fine Arts. (Department of Ancient Egyptian, Nubian, and Near Eastern Art), p. 647-655.
- (1996d). «Types of Literature in the Middle Kingdom», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 297-312.
- (1995). «Homosexual Desire», *JEA* 81, p. 57-76.
- (1992). «Literary Form and the Tale of the *Eloquent Peasant*», *JEA* 78, p. 163-178.
- (1991b). *The Tale of the Eloquent Peasant*. Oxford, Griffith Institute / Ashmolean Mu.
- (1991c). «Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom», dans S. Quirke (dir.), *Middle Kingdom Studies*. New Malden, SIA Publis., p. 91-122.
- (1991d). *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Norman, Univ. of Oklahoma Press.
- PARRINDER, G.** (1976). *Mysticism in the World's Religions*. Londres, Sheldon Press. [Chap. 2, p. 7-18; partie 2, p. 19-89; chap. 17, p. 185-195].
- PADRÓ, J.** «Notes sur la tombe de Séhou à Héracléopolis Magna», dans *Atti VI Congresso II*, p. 377-381 + pl.
- PERRY, T.A.** (1993). *Dialogues with Kohelet. The Book of Ecclesiastes*. Pennsylvanie, Univ. de Pennsylvanie.
- PHILLIPS, J.** (1998). «Some Non-Egyptian Crocodiles», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE. Cambridge, 3-9 September 1995*. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 849-862.
- PHILON D'ALEXANDRIE.** (1963). *De vita contemplativa*. Trad. de F. Daumas. Paris, Cerf. (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 29).
- PIANKOFF, A.** (1974). *The Wandering of the Soul*. Princeton, Princeton Univ. (Egyptian Religious Texts and Representations, 6).
- (1930). *Le «cœur» dans le textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*. Paris, P. Geuthner.
- PICCATO, A.** (1997). «The Berlin Leather Roll and the Egyptian Sense of History», *Lingua Aegyptia*, 5, p. 137-159.
- PICCIONE, P.A.** (Sous presse). «The Egyptian Game of *Senet* and the Migration of the *Ba*», dans I. Finkel (dir.), *Board Games in Perspective: Proceedings of the Colloquium on Board Games of the Ancient World*. Londres, British Mu. Press.
- (1980). «In Search of the Meaning of *Senet*», *Archaeology* 33/4, p. 55-58.
- PIKE, N.** (1992). *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*. Ithaca, CUP. (Cornell Studies in the Philosophy of Religion).
- PIRENNE, J.** (1959). «Âme et vie d'outre-tombe chez les Égyptiens de l'Ancien Empire»,

*CdÉ* 34/68, p. 208-213.

- PLATON.** (1998). *Phèdre*. Trad. de C. Moreschini et P. Vicaire. Paris, Belles Lettres.
- (1992). *Timée*. Trad. L. Brisson. Paris, Flammarion. (GF, 618).
- PLOTIN.** (1960). *Ennéade*. Trad. É. Bréhier, réimp. 1997. Paris, Belles Lettres. (Classiques en poche).
- PLUTARQUE.** (1979). *Isis et Osiris. Œuvres morales*. Trad. M. Meunier. Paris, G. Trédaniel / Éd. de la Maisnie.
- PORPHYRE.** (1982). *Vie de Plotin*. Trad. L. Brisson. Paris, J. Vrin. (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 6,16).
- POSENER, G.** (1975). «La piété personnelle avant l'âge amarnien», *RdÉ* 27, p. 195-210.
- (1969a). *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII<sup>e</sup> dynastie*. Paris, Champion. (BÉPHÉ. Sciences philologiques et historiques, 307).
- (1969b). «Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* "ennemi(s)"», *ZÄS* 96, p. 30-35.
- (1956). *L'enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Réimp. (1976). Paris, Champion. (Centre de recherches, d'Histoire et de philologie, 2; Hautes études orientales, 5).
- PRITCHARD, J.B., (dir.)** (1969)<sup>3</sup>. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3<sup>e</sup> éd. Princeton, Princeton Univ. Press.
- QUINN, A.** (1998). «Herméneutique et cognition», *Protée* 26/1, p. 29-42.
- QUIRKE, S.** (1996). «Archive», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 379-402.
- (dir.). (1991). *Middle Kingdom Studies*. New Malden, SIA Publis.
- (dir.). (1990). *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*. New Malden, SIA Publish.
- RABKIN, E.S.** (1976). *The Fantastic in Literature*. New Jersey, Princeton Univ. Press.
- RASMUSSEN, D.M.** (1978). «Herméneutique structurale et philosophie», dans C. Tacour (dir.), *Mircea Eliade*. Paris, Éd. de l'Herne. (L'Herne, 33).
- (1971). *Mythic-Symbolic Language and Philosophical Anthropology. A Constructive Interpretation of the Thought of Paul Ricœur*. The Hague, Martinus Nijhoff. [Anthropologie philosophique, p. 113-134].
- RASTIER, F.** (1998). «Sens et signification», *Protée* 26/1, p. 7-18.
- et al.* (dir.). (1995). *L'Analyse thématique des données textuelles. L'exemple des sentiments*. Paris, Didier Érudition. (Études de sémantique lexicale).
- RAUSCHENBACH, B.V.** (1996). «Ancient Egyptian Representation of Space and Spatiality», *GM* 155, p. 77-86.

- RAY, J.D.** (1996). «Egyptian Wisdom Literature», dans J. Day, R.P. Gordon et H.G.M. Williamson (dir.), *Wisdom in Ancient Israel. Essays in Honour of J. A. Emerton*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, p. 17-29.
- REDFORD, D.B. (dir.)**, (2002). *The Ancient Gods Speak. A Guide to Egyptian Religion*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- (2001). «Historical Sources: Textual Evidence», dans D.B. Redford (dir.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford, Oxford Univ. Press, p. 104-108.
- (1995). «Ancient Egyptian Literature: An Overview», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – IV*. N. Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2223-2241.
- (1986). *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*. Mississauga, Benben Pub., (SSEA, IV).
- REEDER, G.** (1998). «Musings on the Sexual Nature of the Human-Headed *Ba* Bird», *KMT* 9/3, p. 72-78.
- (1994). «Ritualized Death and Rebirth: Running the *Heb Sed*», *KMT* 4/4, p. 60-71.
- REININK, G.J. et H.L.J. VANSTIHOOT (dir.)**, (1991). *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Louvain, Peeters. (OLA, 42).
- RENFREW, C. et E.B.W. ZUBROW**, (1994). *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*. N. Y., Cambridge Univ. Press.
- RENNIE, B.S., (dir.)**. (2001). *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*. N. Y., SUNY. (Religious Studies).
- (1996). *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*. N. Y., SUNY.
- (1991). *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion*. Thèse de Ph.D. (Histoire des religions), Univ. d'Édimbourg.
- RENO, S.J.** (1978). «Hiérophanie, symbole et expériences», *L'Herne* 33, p. 120-127.
- RÉTHORÉ, J.** (1998). «L'interprétation. Fondement du langage et condition de toute signification», *Protée* 26/1, p. 19-27.
- RICHARDS, J.E.** (1992). *Mortuary Variability and Social Differentiation in Middle Kingdom Egypt*. Thèse de Ph.D. (Anthropologie et études orientales), Univ. de Pennsylvanie.
- RICKETTS, M.L.** (1978). «Mircea Eliade et la mort de Dieu», *L'Herne* 33, p. 110-117.
- RICŒUR, P.** (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil. (L'ordre philosophique).
- (1995). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis, Fortress.
- (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil. (L'ordre philosophique).

- (1988). «Le scandale du mal», *Esprit* n.s. 7-8 / 140-141 (juillet - août), p. 52-63.
- (1986). *Du texte à l'action – II*. Paris, Seuil. (Esprit Seuil).
- (1985). *Temps et récit – 3. Le temps raconté*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 229).
- (1984). *Temps et récit – 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 228).
- (1983). *Temps et récit – 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris, Seuil (Points, Sciences humaines, 227).
- (1982). «Poétique et symbolique», dans B. Lauret et F. Refoulé (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie – I*. Paris, Cerf, p. 37-61.
- (1975). *La métaphore vive*. Paris, Seuil. (L'ordre philosophique).
- (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil. (L'ordre philosophique).
- (1960). *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris, Aubier / Montaigne. (Philosophie de l'esprit).
- (1959). «Le symbole donne à penser», *Esprit*, n.s. 275, p. 60-76.
- RIES, J.** (1986). «Science des religions et sciences humaines. L'œuvre de Mircea Eliade (1907-1986)», *Revue théologique de Louvain* n° 17, p. 337.
- (1985). «Une herméneutique du sacré: Mircea Eliade», dans *Les chemins du sacré dans l'Histoire*. Paris, Aubier. (Présence et pensée), p. 55-60.
- (1983). «Archéologie, mythologie, philologie et théologie sur les traces de la pensée indo-européenne archaïque», *L'expression du sacré dans les grandes religions – II*, Louvain-La-Neuve, CHR. (*Homo religiosus*, 2), p. 14-21.
- (1982). *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus*. Louvain-la Neuve, CHR. (Collection Information et enseignement, 16).
- (1981). *Les religions et le sacré*. Louvain-La-Neuve, CHR. (Information et enseignement, 165), p. 71-75.
- (1978). «Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'œuvre de Mircea Eliade», dans C. Tacou (dir.), *Mircea Eliade*. Paris, Éd. de l'Herne. (L'Herne, 33), p. 81-87.
- (dir.). (1992). *Traité d'anthropologie du sacré – I. Les origines et le problème de l'homo religiosus*. Paris, Desclée.
- RIGOLO, F.** (1979). «Le poétique et l'analogique», dans T. Todorov et al., *Sémantique de la poésie*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 103), p. 155-163.
- RIMMON-KENAN, S.** (1988)<sup>5</sup>. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. 5<sup>e</sup> éd. (1996). N.Y., Routledge. (New Accents).
- RITNER, R.K.** (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. 3<sup>e</sup> éd. (1997).

- Chicago, Oriental Institute of the Univ. of Chicago. (SAOC, 54).
- (1989). «Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in the Late Dynastic Egypt», dans J.P. Allen (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. New Haven, Yale Univ. (YES, 3), p. 103-116.
- RIVIÈRE, C. et al.** (1987). «Soul», dans M. Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion – XIII*. N.Y., Macmillan, p. 426-465.
- RONEN, R.** (1994). «Fictional Entities, Incomplete Being», *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge, Cambridge Univ. Press. (Literature, Culture, Theory, 7), p. 108-143.
- (1990). «The Semiotics of Fictional Time: Three Metaphors in the Study of Temporality in Fiction», *Style* 24/1, p. 22-44.
- ROSS, K.L.** (2003). «The Sources and the Influence of the Kant-Friesian School», dans *Proceedings of the Friesian School, Fourth Series*. [Http://www.friesian.com](http://www.friesian.com).
- ROTH, A.M.** (1998). «Buried Pyramids and Layered Thoughts: The Organization of Multiple Approaches in Egyptian Religion», dans C.J. Eyre (dir.), *Proceedings of the VII<sup>th</sup> ICE*. Cambridge, 3-9 September 1995. Louvain, Peeters. (OLA, 82), p. 991-1003.
- SAINTE-FARE GARNOT, J.** (1955). *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*. Leiden, E.J. Brill. (SHR, Suppl. to *Numen*, 2), p. 14-27.
- SAINT-MARTIN, F.** (1998). «Jeux de langages et jeux de signifiants», *Protée* 26/1, p. 95-108.
- SALIBA, J.A.** (1976). «Eliade's Aim, Methods and Sources», dans "*Homo Religiosus*" In *Mircea Eliade. An Anthropological Evaluation*. Leiden, E.J. Brill. (Suppl. to *Numen*, Altera Series, Dissertationes ad Historiam Religionum Pertinentes, 5), p. 102-121.
- SANTAYANA, G.** (1989). *Interpretations of Poetry and Religion*. Cambridge, MIT Press. (Santayana, George, 1863-1952. Oeuvre, 3).
- SAUNERON, S.** (1960). «Les possédés», *BIFAO* 60, p. 111-115.
- SAYCE, A.H.** (1903). *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia. The Gifford Lectures on the Ancient Egyptian and Babylonian Conception of the Divine Delivered in Aberdeen*. Réimp. 1979. Edinbourg, T. & T. Clark.
- SCHLAMM, L.** (1992). «Numinous Experience and Religious Language», *RelStud*, p. 533-551.
- SCHMID, H.H.** (1966). *Wesen und Geschichte der Weisheit*. Berlin, Töpelmann. (BZAW, 101), p. 8-84.
- SCHNEIDER, H.D.** (1994). «Bringing the Ba to the Body. A Glorification Spell for Padinekhtnebef», dans C. Berger et al., *Hommages à Jean Leclant*, v. 4, Le Caire, IFAO. (BdÉ, 106/4), p. 355-362.
- SCHWALLER DE LUBICZ, R.A.** (1949). *Le temple de l'homme, Apet du Sud à Louqsor*, réimp. 1982, Paris, Dervy-Livres.



- SEIBERT, P.** (1967). *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur – I. Philologische Bearbeitung der Bezeugungen.* Wiesbaden, Otto Harrassowitz. (AKPAW, 17).
- SETHE, K.** (1907-1908). «Bemerkungen zur "Geschichte des Schiffbrüchigen": (im Anschluß an Ermans Bearbeitung dieses Textes in *ÄZ.* 43)», *ZÄS* 44, p. 80-87.
- SHIRUN-GRUMACH, I.** (1985). «Remarks on the Goddess Maât», dans N. Shupak *et al.*, (dir.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity.* Jérusalem, Hebrew Univ., p. 173-201.
- SHUPAK, N.** (1993). *Where can Wisdom be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO, 130).
- (1989-1990). «Egyptian "Prophecy" and the Biblical Prophecy: Did the Phenomenon of Prophecy, in the Biblical Sense, Exist in Ancient Egypt?», *JAOL* 31, p. 9-10.
- (1989). «Comparative Aspects of Biblical and Ancient Egyptian Wisdom», *Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo* 11, p. 4-11.
- (1987). «The *Sitz im Leben* of the Book of Proverbs in the Light of a Comparison of Biblical and Egyptian Wisdom Literature», *RB* 94, p. 98-119.
- (1983). «Some Idioms Connected with the Concept of "Heart" in Egypt and the Bible», dans N. Shupak *et al.*, (dir.), *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity.* Jérusalem, Hebrew Univ., p. 202-212.
- SHYAMALAN, N.** (1999). *The Sixth Sense.* Burbank, Buena Vista Home Entertainment. DVD de 107min. (Vista Series, 22819). 2 disques.
- SILVERMAN, D. P.** (1989). «Textual Criticism in the *Coffin Texts*», dans J.P. Allen (dir.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven, Yale Univ. (*YES*, 3), p. 32-34.
- (1980). *Interrogative Constructions with *jn* and *jn-jw* in Old and Middle Egyptian.* Malibou, Udena. (Bibliotheca Aegyptia, I).
- SIMPSON, W. K.** (1979). «Papyri of the Middle Kingdom», dans S. Sauneron (dir.), *Textes et langages de l'Égypte pharaonique – II.* Le Caire, IFAO. (BdÉ 64/2), p. 63-72.
- (dir.). (1972)<sup>2</sup>. *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, and Poetry.* 2<sup>e</sup> éd. (1973). Trad. de R.O. Faulkner, E.F. Wente et W.K. Simpson. New Haven, Yale Univ. (Archaeology, Y-251).
- SMART, N.** (1983). «The Purification of Consciousness and the Negative Path», dans S.T. Katz (dir.), *Mysticism and Religious Traditions.* Toronto, Oxford Univ. Press, p. 117-129.
- (1978). «Understanding Religious Experience» dans S.T. Katz, (dir.), *Mysticism and Philosophical Analysis.* N.Y., Oxford Univ. Press, p. 10-21.
- (1972). «Mysticism, History of», dans P. Edwards (dir.), *The Encyclopedia of Philosophy.* N.Y., Macmillan, p. 419-429.

- (1965). «Interpretation and Mystical Experience», *Religious Studies* 1, p. 75-87.
- (1958). *Reasons and Faiths. An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*. 2<sup>e</sup> réimp. 1971. Londres, Routledge & Kegan Paul. Chapitres II, III et VII.
- SMITH, H.** (1994). «Ma'et and Isfet», *BACE* 5, p. 67-88.
- SOLIGNAC, A. et al.** (1983). *Mystère et mystique*. Paris, Beauchesne. (Dictionnaire de spiritualité, 12).
- SØRENSEN, J.P.** (1994). «Major Issues in the Study of Ancient Egyptian Religion», *Temenos* 30, p. 125-152.
- (1989). «Divine Access: The So-called Democratization of Egyptian Literature as Socio-cultural Process», *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 109-126.
- SPENCER, A.J.** (1982)<sup>2</sup>. *Death in Ancient Egypt*. N.Y., Penguin Books. 2<sup>e</sup> éd. (1991). (History / Archaeology).
- STEFANOVIĆ, D.** (2001). «Once more About MRYT and the "Market-Place"», *Journal of the Serbian Archaeological Society* 17, p. 231-233.
- (2001b). «The Middle Kingdom Chronology: Present Knowledge and Confusions», *Journal of the Serbian Archaeological Society* 17, p. 91-101.
- STERN, L.** (1880). *Zur Geschichte der Königl. Museen in Berlin. Festschrift zur Feier ihres fünfzigjährigen Bestehens*. Berlin, [s.é.].
- STEWART, H.M.** (1995). *Egyptian Shabdis*. Buckingham Shire, Shire Pub. (Shire Egyptology, 23).
- STRABON.** (1966). *Géographie*. Trad. de F. Lasserre. Paris, Belles Lettres. (Collection des universités de France).
- STUTLEY, J. et M. STUTLEY.** (1977). «Ātman», *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*. Londres, Routledge & Kegan Paul, p. 31.
- SWEENEY, D.** (1985). «The Great Dedicatory Inscription of Ramses II at Abydos (Lines 1-79)», dans S. Groll (dir.), *Papers For Discussion Presented by the Department of Egyptology at the Hebrew University – II (1983-1985)*. Jérusalem, Hebrew Univ., p. 134-327.
- TAYLOR, J.H.** (2001). *Death and the Afterlife in Ancient Egypt*. Chicago, Univ. of Chicago Press / British Museum. (Ancient History).
- TE VELDE, H.** (1995). «Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – III*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 1731-1749.

- (1990). «Some Remarks on the Concept "Person" in Ancient Egyptian Culture», dans H.G. Kippenberg *et al.* (dir.), *Concepts of Person in Religion and Thought*. N.Y., Mouton de Gruyter. (Religion and Reason, 37), p. 83-101.
- (1967). *Seth, God of Confusion. A Study of His Role in Egyptian Mythology and Religion*. Leiden, E.J. Brill. (Problem der Ägyptologie).
- THACKER, T.W.** (1949). «On the Structure of Expressions Denoting Existence and Non-Existence», *JEA* 35, p. 31-37.
- TIDYMAN, R.A.J.** (1995). «Further Evidence of a Coup d'État at the End of Dynasty 11?», *BACE* 6, p. 103-110.
- TOBIN, V.A.** (1989). *Theological Principles of Egyptian Religion*. N.Y., Bern & Lang. (American Univ. Studies, Series VII: Theology and Religion, 59).
- (1987). «Ma'at and Δ/ΚΗ. Some Comparative Considerations of Egyptian and Greek Thought», *JARCE* 24, p. 113-121.
- TODOROV, T.** (1987). *La notion de littérature et autres essais*. Paris, Seuil. (Points, Littérature, 188).
- (1978a). *Les genres du discours*. Paris, Seuil. (Poétique).
- (1978b). *Symbolisme et interprétation*. Paris, Seuil. (Poétique).
- (1977). *Théories du symbole*. Paris, Seuil.
- (1972a). «Le discours de fiction», dans O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil. (Points, Anthropologie / Sciences humaines, 110), p. 333-337.
- (1972b). «Genres littéraires», dans O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil. (Points, Anthropologie / Sciences humaines, 110), p. 193-201.
- (1972c). «Personnage», dans O. Ducrot et T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris, Seuil. (Points, Anthropologie / Sciences humaines, 110), p. 286-292.
- (1970). *Introduction à la littérature fantastique*. Paris, Seuil. (Points, Littérature, 73). [Cf. surtout: fiction, p. 28-45. 80-112; poésie et allégorie, p. 63-79; je et tu, p. 113-146].
- et al.* (1979). *Sémantique de la poésie*. Paris, Seuil. (Points, Sciences humaines, 103).
- TRAILL, N.H.** (1996). *Possible Worlds of the Fantastic: The Rise of the Paranormal in Fiction*. Toronto, Univ. de Toronto. (Theory / Culture), p. 1-45.
- TROY, L.** (1989). «The Ennead: The Collective as Goddess», dans G. Englund (dir.), *The Religion of Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions. Proceedings of Symposia in Uppsala and Bergen 1987 and 1988*. Uppsala, Boreas. (Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Near Eastern Studies, 20), p. 59-69.
- (1986). *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Uppsala, Boreas.

(Acta Universitatis Upsaliensis, Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilization, 14).

- VALBELLE, D.** (1998). *Histoire de l'état pharaonique*. Paris, PUF. (Thémis, Histoire).
- VALK, J.** (1992). «The Concept of the *Coincidentia Oppositorum* in the Thought of Mircea Eliade», *RelStud* 28, p. 31-41.
- VANDELAC, L.** (2000). «Dossier l'Homme-Dieu. Nous risquons de sortir en douce de l'espèce humaine...», *Courrier International* 529-530, p. 50.
- VAN DEN BERG, H.** (1997). *Manuel de codage. A Standard System for the Computer-Encoding of Egyptian Transliteration and Hieroglyphic Texts*. CCER, Utrecht Univ. <http://www.ccer.ggl.ruu.nl/codage/codage.htm>.
- VANDENDORPE, C.** (1999). *Du papyrus à l'hypertexte. Essai sur les mutations du texte et de la lecture*. Québec, Boréal.
- VAN DER TOORN, K.** (1991). «The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as Vehicule of Critical Reflection», dans G.J. Reinink et H.L.J. Vanstihout (dir.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*. Louvain, Peeters. (OLA, 42), p. 59-75.
- VAN DE WALLE, B.** (1963). «Problèmes relatifs aux méthodes d'enseignement dans l'Égypte ancienne», dans F. Wendel, J. Leclant *et al.*, *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*. Paris, PUF. (BCESS), p. 191-207.
- (1954). «La piété égyptienne», *ETL* 30, p. 449-451.
- et G. POSENER.** (1948). *La transmission des textes littéraires égyptiens*. Bruxelles, FERÉ.
- VANDIER, J.** (1936). *La famine dans l'Égypte ancienne*. Le Caire, IFAO. (RAPH, 7).
- VAN DJIK, J.** (2001). «Hell» dans D.B. Redford (dir.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford, Oxford Univ. Press, p.89-91.
- (1995). «Myth and Mythmaking in Ancient Egypt», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – III*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 1697-1709.
- VAN SETERS, J.** (1995). «The Historiography of the Ancient Near East», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – IV*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2433-2444.
- VAN WALSEM, R.** (2001). «Interpretation of Evidence» dans D.B. Redford (dir.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Oxford, Oxford Univ. Press, p. 175-179.
- VARILLE, A.** (1951). «Il faut attaquer les problèmes essentiels de l'égyptologie. Querelle des égyptologues - nouveaux débats», *Mercure de France* 1, p. 269-274.
- VERNUS, P.** (2001). *Sagesse d'Égypte*. Paris, Imprimerie Nationale. (La Salamandre).
- (1997). *Les parties du discours en moyen égyptien. Autopsie d'une théorie*. Genève,

- Société d'Égyptologie. (Cahiers de la Société d'Égyptologie, 5).
- (1996). «Langue littéraire et diglossie», dans A. Loprieno (dir.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*. N.Y., E.J. Brill, p. 555-564.
- (1995a). *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*. Paris, Librairie Honoré Champion. (BÉPHÉ, Sciences Historiques et philologiques, 332).
- (1995b). «La grande mutation idéologique du Nouvel Empire. Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création», *BSEG* 19, p. 69-95.
- (1991). «Ménès, Achtoès, l'hippopotame et le crocodile - lecture structurale de l'Historiographie égyptienne», dans U. Verhoeven et E. Graefe, (dir.), *Religion und Philosophie im alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain, zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*. Louvain, Peeters. (OLA, 39), p. 331-339.
- (1985). «La rétribution des actions. À propos d'une maxime», *GM* 84, p. 71-79.
- VIKENTIEV, V.** (1954). «À propos de la stèle d'Emheb et de son interprétation par M. Étienne Drioton», *BFA* 16, p. 63-68.
- VILLER, M. (dir.), et al.** (1932-1995). *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire*. Paris, Beauchesne.
- VYCICHL, W.** (1960). «Ancient Egyptian Ka and Ba in Africa», *Kush* 8, p. 282-284.
- WARD, W.A.** (1994). «Foreigners Living in the Village», dans L.H. Lesko (dir.), *Pharaoh's Workers: the Villagers of Deir el Medina*. Ithaca, Cornell University, p. 61-85.
- WASHINGTON, H.C.** (1994). *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs*. Atlanta, Scholars Press. (SBL, Dissertation Series, 142).
- WATSON, W.G.E.** (1993). «General Introduction», dans J.C. de Moor et W.G.E. Watson (dir.), *Verse in Ancient Near Eastern Prose*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag. (AOAT, 42), p. ix-xviii.
- WATTERSON, B.** (2000). «Personal Piety and Popular Religion», dans *Gods of Ancient Egypt*. Réimp. 1<sup>e</sup> éd. 1984. Londres, Sutton, p. 207-212.
- WENDEL, F., J. LECLANT et al.** (1963). *Les sagesses du Proche-Orient ancien. Colloque de Strasbourg, 17-19 mai 1962*. Paris, PUF, 1963. (BCESS).
- WENTE, F.** (1995). «The Scribes of Ancient Egypt», dans J.M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East – IV*. N.Y., S. & S. Macmillan. (Macmillan Library Reference), p. 2211-2221.
- (1990). *Letters from Ancient Egypt*. Atlanta, Scholars Press. (SBL, Writings from the Ancient World, 1).
- (1982). «Mysticism in Pharaonic Egypt?», *JNES* 41, p. 161-179.
- WHITE, J.B.** (1984). *When Words Lose their Meaning: Constitutions and Reconstitution of Language, Character, and Community*. Chicago, Univ. of Chicago Press.

- (1978). *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*. Missoula, Scholars Press. (SBL, 38).
- WILDUNG, D.** (1984). *L'âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*. Trad. fran. de S. Bickel, S. Poggia-Guarnori et J.-L. Chappaz. Fribourg, Office du livre. (L'âge d'or des civilisations).
- (1977). *Egyptian Saints Deification in Pharaonic Egypt*. N. Y., NYUP.
- WILKINSON, R.H.** (2003). *Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Londres, Thames & Hudson.
- (1992). *Reading Egyptian Art. A Hieroglyph Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*. Londres, Thames & Hudson.
- WILLIAMS, C.J.F.** (1981a). «Being and Existence», dans *What is Existence?* Oxford, Clarendon Press, p. 300-326.
- (1981b). «Fictional Characters and Possible Worlds», dans *What is Existence?* Oxford, Clarendon Press, p. 300-326.
- WILLIAMS, R.J.** (1990a). «The Functions of the Sage in the Egyptian Royal Court», dans L.G. Perdue et J.G. Gammie (dir.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns, p. 95-98.
- (1990b). «The Sage in Egyptian Literature», dans L.G. Perdue et J.G. Gammie (dir.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*. Winona Lake, Eisenbrauns, p. 19-30.
- (1981). «The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship», *JAOS* 101, p. 1-19. [Survey bibliographique entre 1966-1981].
- (1972). «Scribal Training in Ancient Egypt», *JAOS* 92, p. 214-221.
- WILSHIRE, B.** (1987). «Individuation, Mimetic Engulfment, and Self-deception», dans D. Welton et H.J. Silverman (dir.), *Critical and Dialectical Phenomenology*. N.Y., SUNY. (Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, 12), p. 230-247.
- WINLOCK, H.E.** (1947). *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*. N.Y., Macmillan.
- WOLF-BRINKMANN, E.M.** (1968). *Versuch einer Deutung des Begriffes "b3" anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches (diss. Basel)*. Fribourg. [s.é.].
- YUSA, M.** (1987). «Paradoxe and Riddles», dans M. Eliade (dir.), *Encyclopedia of Religion – XI*. N. Y., Macmillan, p. 189-195.
- ŽABKAR, L. V.** (1968). *A Study of the B3 Concept in Ancient Egyptian Texts*, Chicago, Univ. of Chicago. (SAOC, 34), p. 90-123, 149-156, 160-163.
- ZANDEE, J.** (1960). *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*. Leiden, E.J. Brill. (SHR, Suppl. to *Numen*, 5).

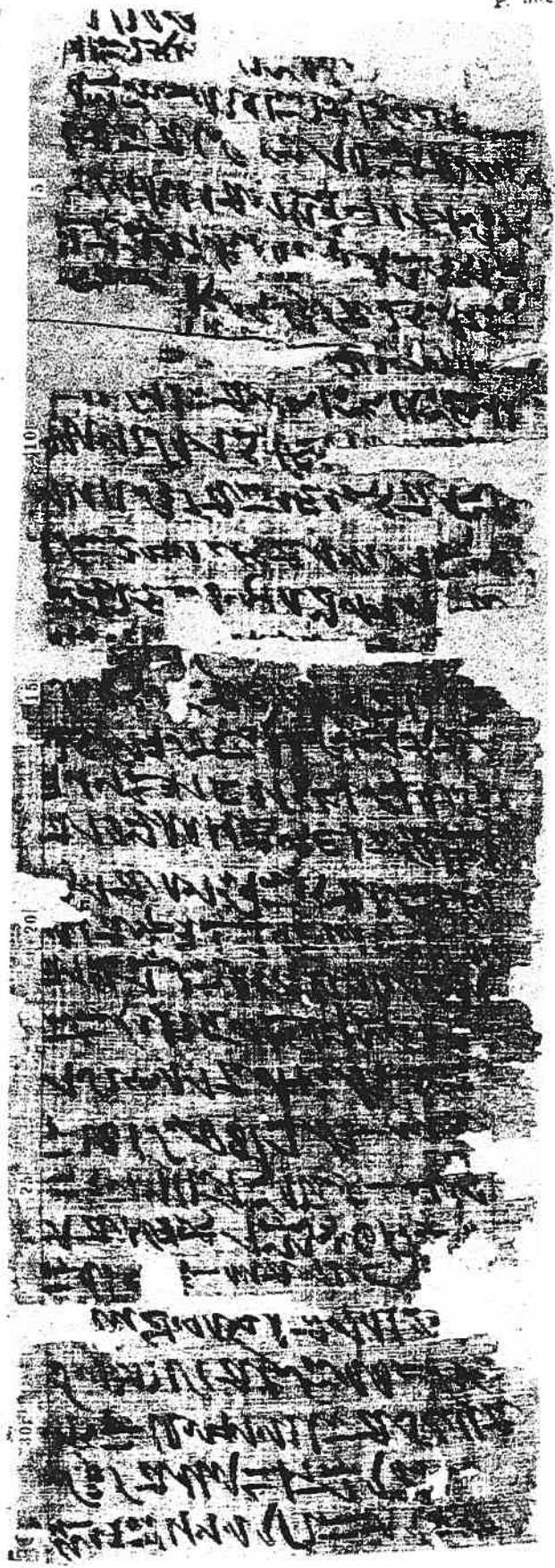


**APPENDICE - A**

***PAPYRUS BERLIN 3024  
REPRODUCTION DES PLANCHES  
ET  
TRANSCRIPTION DU LEBENSMÜDE***

P. 3031 2

P. 3024 2



PL. I

PLANCHE A, col. 1-32



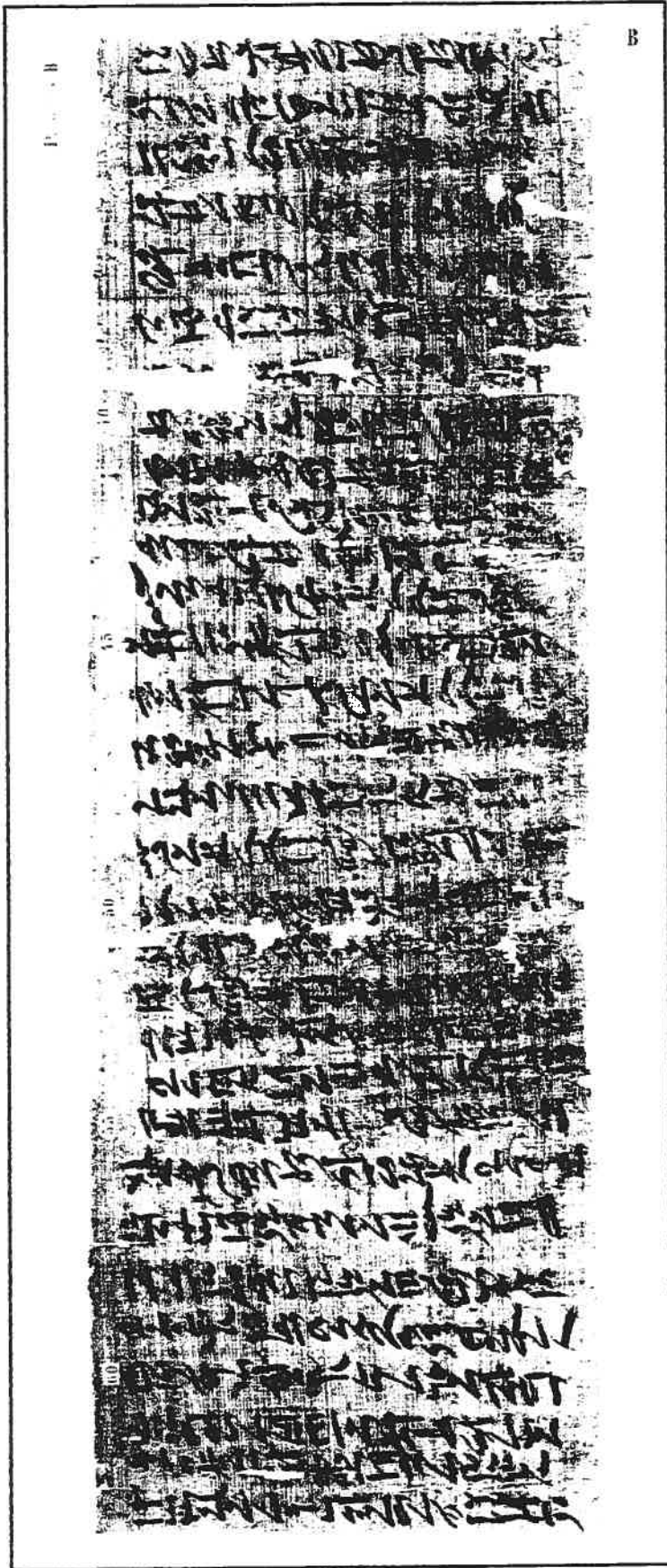


PLANCHE B, col. 33-63

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 30 horizontal lines. The script is dense and difficult to decipher. On the left side of the page, there are vertical markings and numbers: '100', '95', '90', '85', '80', '75', '70', '65', '60', '55', '50', '45', '40', '35', '30', '25', '20', '15', '10', '5', '0'. At the top right corner, there is a small 'C' and some faint markings. The entire page is enclosed in a rectangular border.

105  
 106  
 107  
 108  
 109  
 110  
 111  
 112  
 113  
 114  
 115  
 116  
 117  
 118  
 119  
 120  
 121  
 122  
 123  
 124  
 125

Handwritten text in a cursive script, likely a historical document or manuscript. The text is arranged in approximately 25 horizontal lines. The script is dense and difficult to decipher. On the left side of the page, there are vertical markings and numbers: 1130, 1135, 1140, 1145, 1150, 1155, 1160, 1165, 1170, 1175, 1180, 1185, 1190, 1195, 1200, 1205, 1210, 1215, 1220, 1225, 1230, 1235, 1240, 1245, 1250, 1255, 1260, 1265, 1270, 1275, 1280, 1285, 1290, 1295, 1300. A small letter 'E' is located in the top right corner of the page.

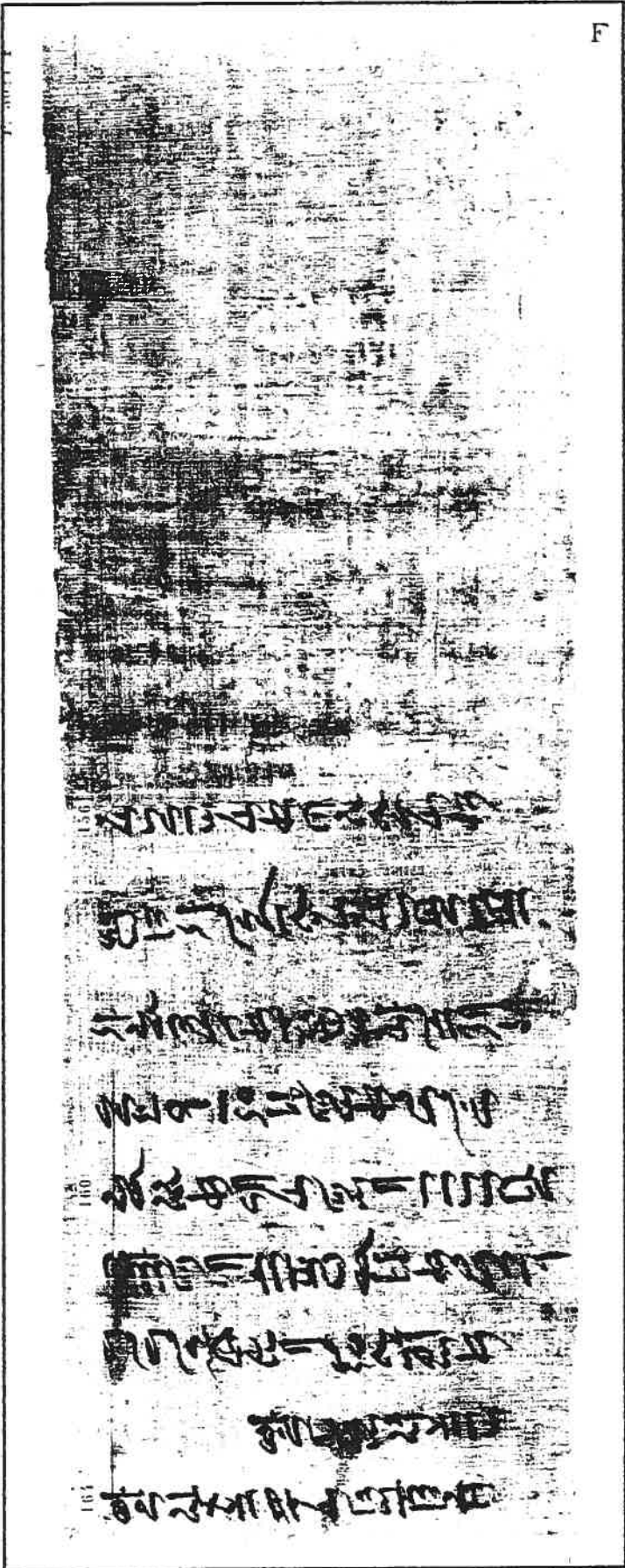
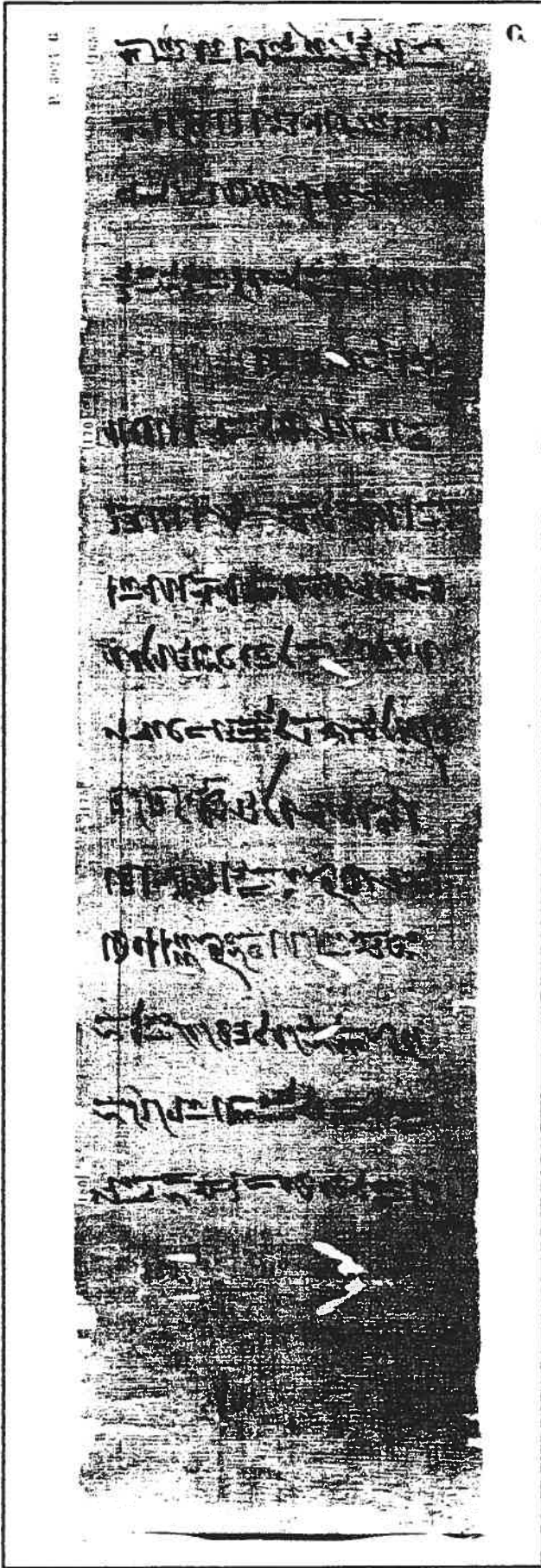
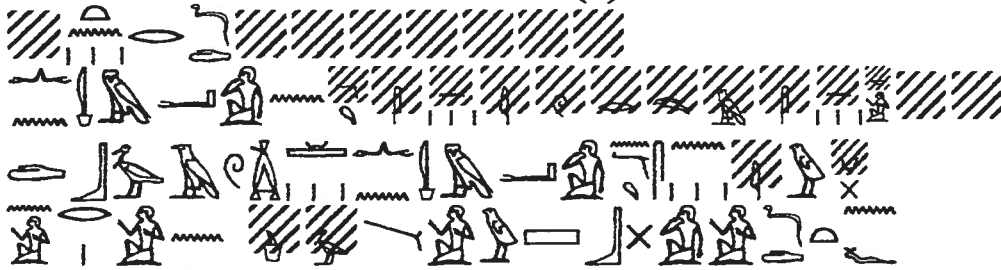


PLANCHE G, col. 165-180

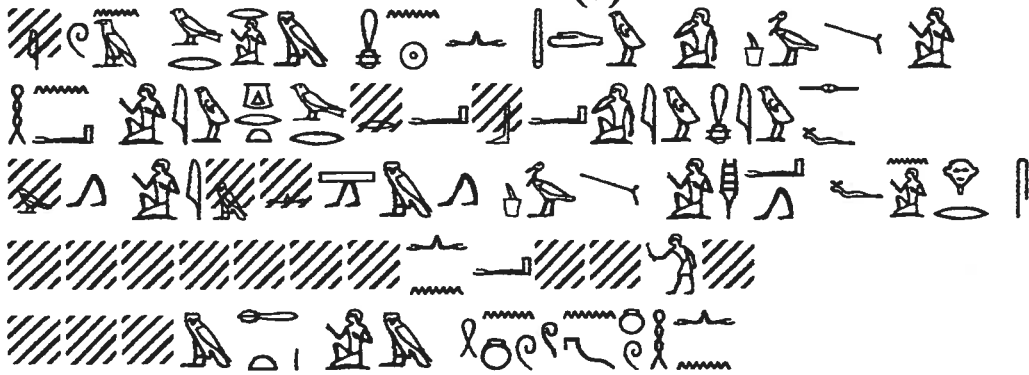


### Transcription du *Désillusionné* et son *ba*

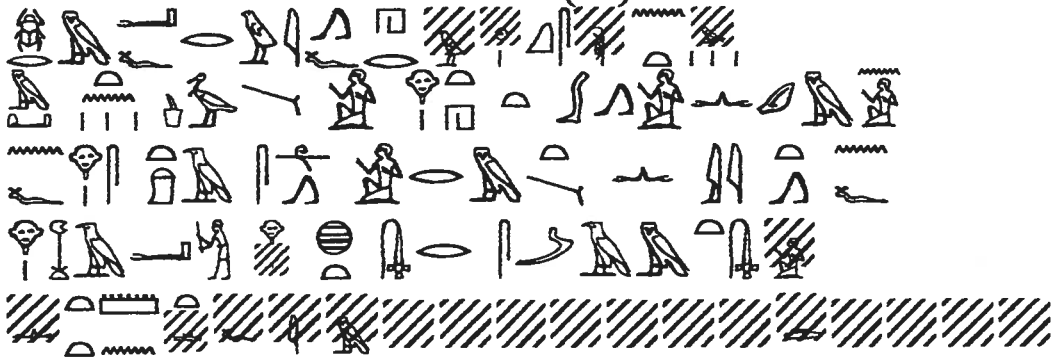
(1)



(5)



(10)



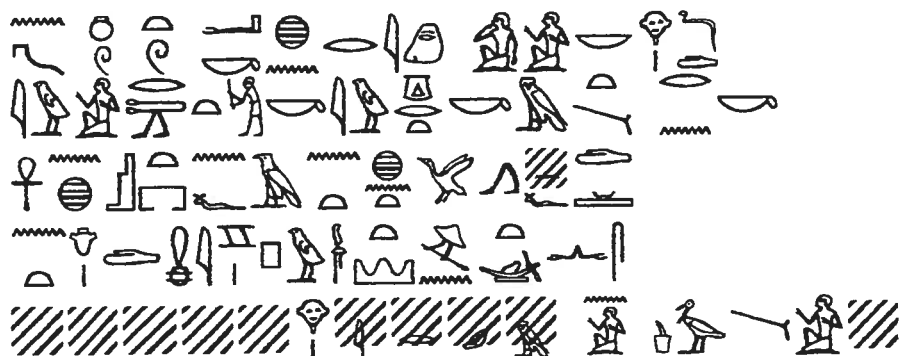
(15)







(35)



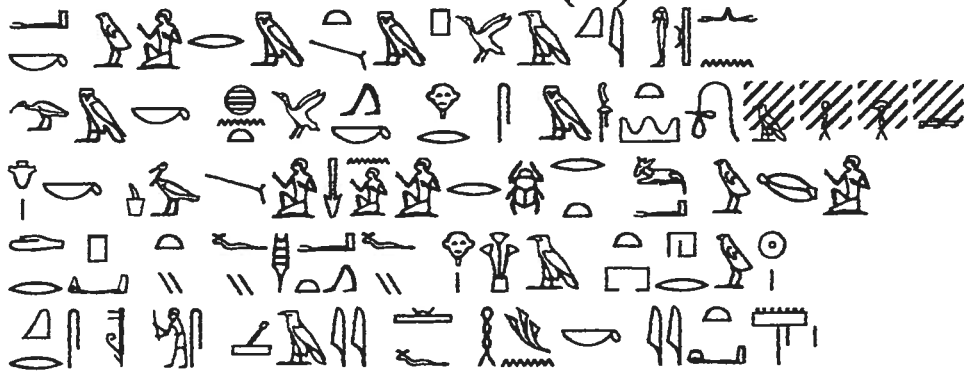
(40)



(45)



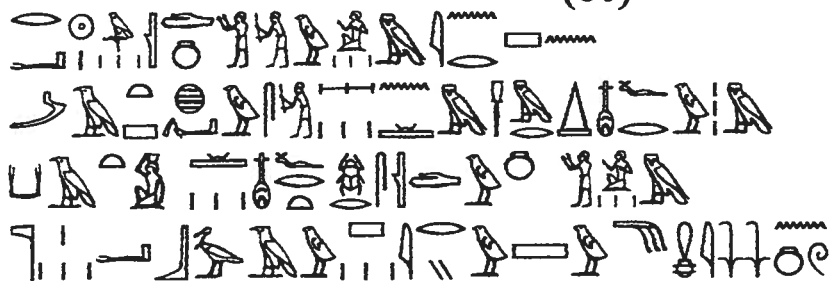
(50)



(55)

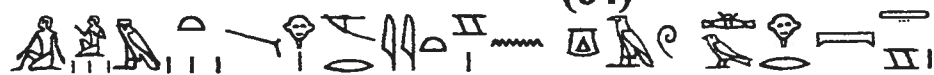


(60)



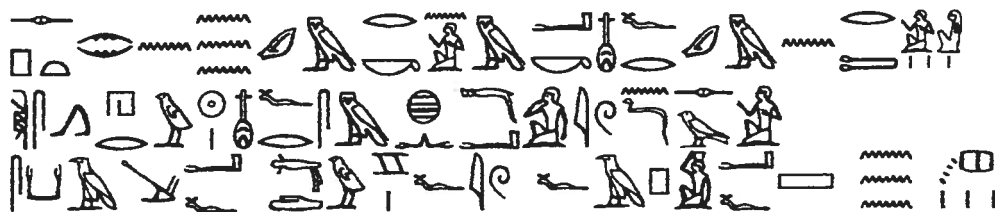
**PLANCHE C (cc. 64-94)**

(64)



(65)





(70)



(75)



(80)



(85)





(90)



**PLANCHE D (cc. 95-125)**

(95)



(100)



(105)



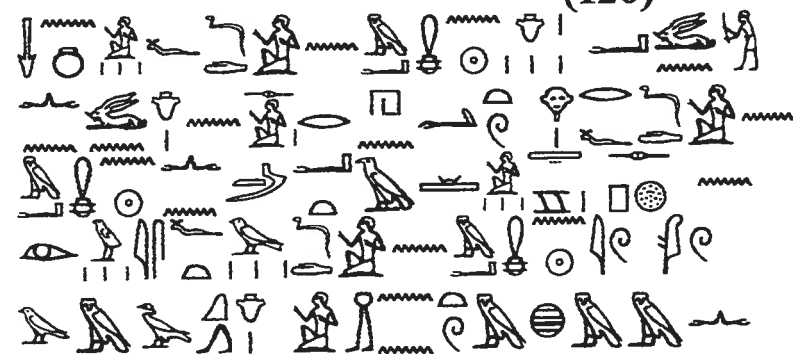
(110)



(115)



(120)







(145)

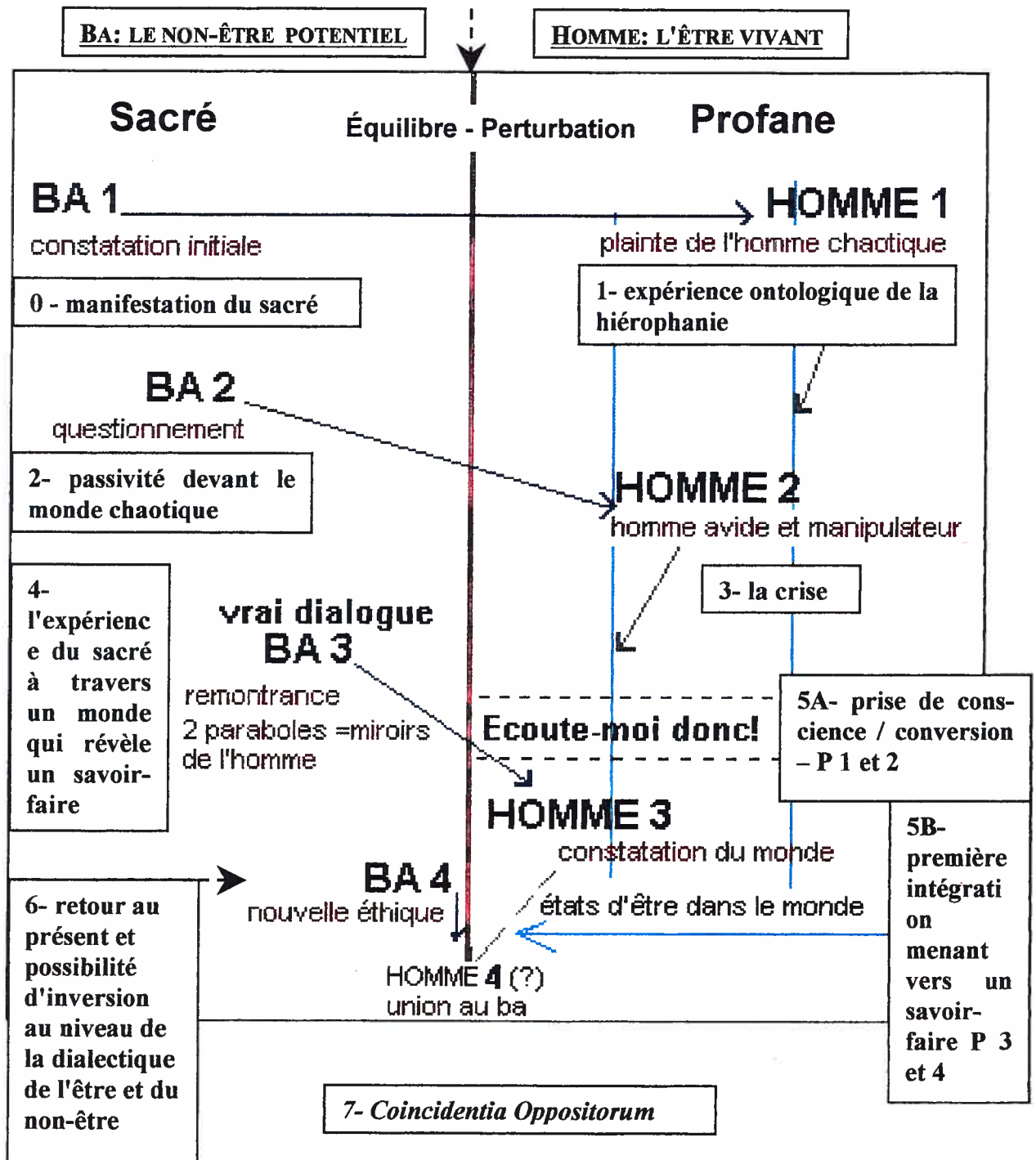


(150)



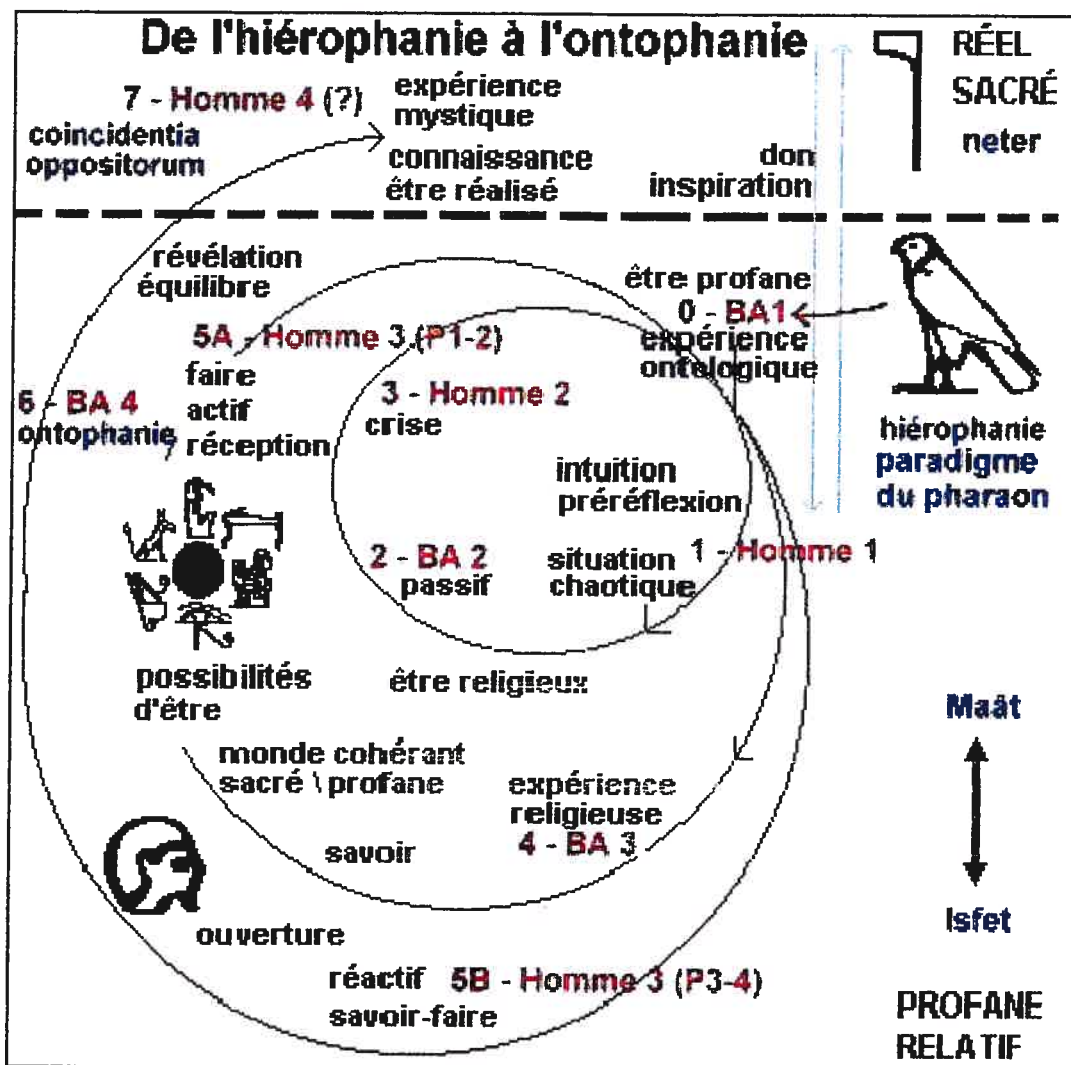
# LA DIALECTIQUE DU DÉSILLUSIONNÉ ET DE SON BA

Une fragmentation du discours pour une expérience ontophanique  
à travers les modalités d'être des personnages du *Lebensmüde*





## De la manifestation du *ba* à l'union de l'être ou de l'hiérophanie à l'ontophanie



# La macrostructure thématique du *Lebensmüde*

[I-II-III]

[ [ABCD  $\parallel$  ABCD ]<sup>I</sup> / [ABCD / DCBA]<sup>II</sup> / [(ABCD)<sup>-I</sup>  $\parallel$  (ABCD)<sup>-I</sup> ]<sup>III</sup> ]

**B1**

## (1) La constatation initiale

(? + 2 couplets)

- La partialité de leur langue n'existe pas (col. 1-3) (2 couplets)

**LA SITUATION:** [ABCD  $\parallel$  ABCD ]<sup>I</sup>

**H1**

## (2) La plainte d'un homme chaotique

(1 singlet + 3 couplets + 2 x 4 couplets + 3 couplets)

- J'ai répondu à ce qu'avait dit mon *ba* (col. 3-4) (singlet)
- A. Mon *ba* ne me parle pas et son abandon me fait souffrir (col. 5-10) (3 couplets)
- B. Parce que je suis incapable d'écouter mon *ba*, la vie n'est que souffrance sans lui (col. 11-17) (4 couplets)
- C. Si la vie est misérable et transitoire, l'occident doit être doux (col. 17-22) (4 couplets)
- D. Que les dieux qui arbitrent en faveur du défunt rétablissent l'équilibre dans mon corps! (col. 23-30) (3 couplets)

I

**B2**

## (3) Le questionnement

(5 singlets ou 1 singlet et deux paires de singlets)

- Ce que me dit mon *ba* (col. 30-31)
- A. Mais n'es-tu pas l'homme? (col. 31)
- B. Donc, tu es la créature vivante? (col. 31-32)
- C. Quelle est donc ta fonction? (col. 32)
- D. Serais-tu tourmenté à propos de la vie comme un maître des richesses? (col. 32-33)

**LA MÉSINTELLIGENCE:** [ABCD / DCBA]<sup>II</sup>

**H2**

## (4) L'homme avide et manipulateur

(1 singlet, 2 tercets et 3 x 3 couplets)

- Je dis: je ne pars pas tant que la chose n'est pas réglée (col. 33-34) (1 singlet)
- A. Ne me tourmente pas avant l'intégration (col. 34-39) (2 tercets)
- B. Si mon *ba*, le frère, m'entend, le protecteur, l'unifié serait uni à moi (col. 39-43) (3 couplets)
- C. Je ferai tout pour ton confort et tu rendras un autre *ba* jaloux (col. 43-49) (3 couplets)
- D. Puisse ton cœur ne plus me tourmenter avant la venue de l'héritier (col. 49-55) (3 couplets)

## B3

**(5) La remontrance***(1 singlet + 2x3 couplets + 1° parabole: 6 couplets + 2° parabole: 3 couplets)*

- Mon *ba* a répondu à ce que j'avais dit (col. 55-56) (1 singlet)
- D. C'est triste que tu déformes l'enterrement (col. 56-63) (3 couplets)
- C. Les morts n'ont pas de survivant, écoute-moi, oublie le tourment et cherche le jour parfait (col. 63-68) (3 couplets)
- B. 1° parabole: un homme riche perd tout et pleure sur ceux qui sont morts avant d'avoir vécu (col. 68-80) (6 couplets)
- A. 2° parabole: un homme se laisse envahir par la colère et n'écoute pas sa femme, il est comme un autre (col. 80-85) (3 couplets)

**LE DÉVOILEMENT:**  $[(ABCD)^{-1} \parallel (ABCD)^{-1}]^{\text{III}}$ 

## H3

**(6) Les constatations***(1 singlets, 30 tercets et 3 couplets)*

- Je répondis à ce que mon *ba* m'avait dit (col. 85-86) (1 singlet)
- A. P1- Mon nom est infect, je ne vauz rien (col. 86-103) (8 tercets)
- B. P2- A qui parlerais-je aujourd'hui dans un monde chaotique? (col. 103-130) (16 tercets)
- C. P3- La mort est implacable, comme une délivrance, attirante et rafraîchissante (col. 130-142) (6 tercets)
- D. P4- Celui qui est là-bas est un dieu qui dirige la barque et un sage (col. 142-147) (3 couplets)

## B4

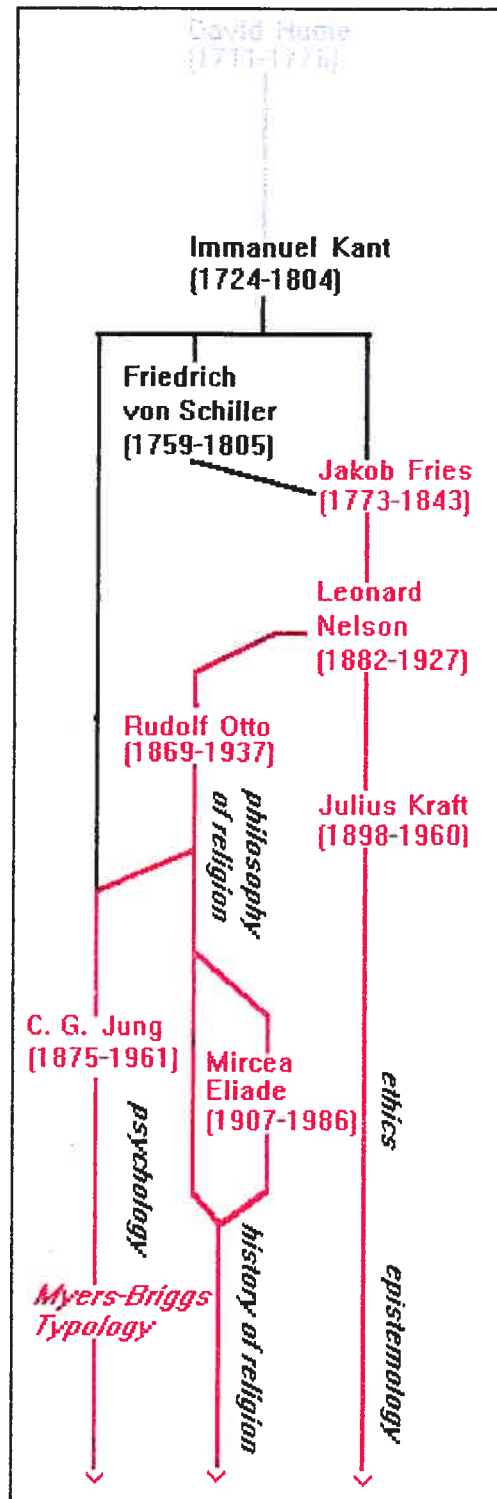
**(7) La nouvelle praxis***(1 singlet et 4 couplets)*

- Ce que m'a dit mon *ba*: (col. 147-148) (1 singlet)
- A. Oublie ta plainte, toi le frère (col. 148-149) (1 couplets)
- B. Soit que tu te sacrifies ou soit que tu t'accroches à cette vie de misère (col. 149-150) (1 couplets)
- C. Désire-moi ici-même en mettant l'Occident de côté (col. 150-152) (1 couplets)
- D. Quand tu seras inerte, nous ne ferons qu'une seule demeure (col. 153-154) (1 couplets)

**(8) COLOPHON***(1 singlet)*

- C'est venu du début à la fin, comme on l'a trouvé par écrit (col. 154-155).

## Les sources de l'influence kantienne sur la pensée de Eliade

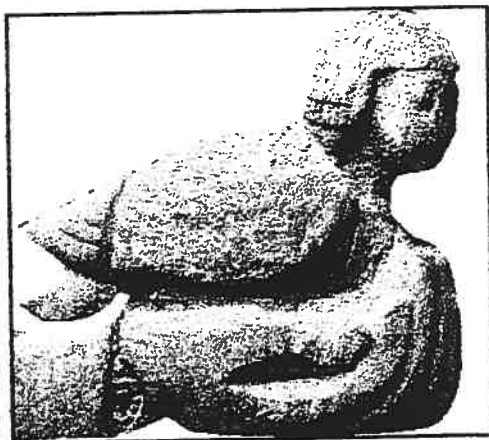


Extrait d'un schéma de Ross, 2003,  
<http://www.friesian.com/school.html>

Le *ba* et l'homme

À gauche un shabti de Wepwautmes en ébène datant du début de la XIX<sup>e</sup> dynastie. H. 25.0cm (Rijksmuseum van Oudheden, Leiden, AH117. Tiré de Stewart, 1995, fig. 20).

Ci-dessus en vidéo-inversée, une amulette en basalte sculptée sous la forme d'un cœur à tête humaine coiffée d'une perruque décorée sur le dessus d'une fleur de lotus. Sur le devant, un *ba* aux ailes déployées devait être originellement incrusté. Sur le dos, est inscrit le nom de Paser. Époque ramesside (British Mu., 26807. Tirée de Andrews, 1994, fig. 61e).



À gauche un shabti en bois représentant le défunt tenant son *ba* dans sa main droite. À droite, le détail du *ba*. XVIII<sup>e</sup> dynastie, provenance inconnue, H. 30.3cm. (British Mu, EA 8653. Tirée de Taylor, 2001, p. 22, ill. 9).

**APPENDICE - C**

***LA CHRONOLOGIE***

**CHRONOLOGIE ÉGYPTIENNE**<sup>1</sup>

<b>I- PÉRIODE PRÉDYNASTIQUE TARDIVE</b>	<b>3150-3050 av. J.-C.</b>
<b>II- PÉRIODE ARCHAÏQUE</b>	<b>I-II dynasties (3100-2755)</b>
<i>I</i> <b>dynastie</b>	<b>3100-2907</b>
<i>II</i> <b>dynastie</b>	<b>2907-2755</b>
<b>III- ANCIEN EMPIRE</b>	<b>III-VIII dynasties (2755-2213)</b>
<i>III</i> <b>dynastie</b>	<b>2755-2680</b>
<i>IV</i> <b>dynastie</b>	<b>2680-2544</b>
<i>V</i> <b>dynastie</b>	<b>2544-2407</b>
<i>VI</i> <b>dynastie</b>	<b>2407-2250 (?)</b>
<i>VII</i> <b>dynastie</b>	<b>2250 (?) - 2230</b>
<i>VIII</i> <b>dynastie</b>	<b>2230-2213</b>
<b>IV- PREMIÈRE PÉRIODE INTERMÉDIAIRE</b>	<b>IX-X- dynasties (2213-2010)</b>
<i>IX</i> <b>dynastie hérakléopolitaine</b>	<b>2213-2175</b>
<i>X</i> <b>dynastie hérakléopolitaine</b>	<b>2175-2035</b>
<b>V- MOYEN EMPIRE</b>	<b>XI-XII dynasties (2134-1668)</b>
<i>XI</i> <b>dynastie thébaine</b>	<b>2134-1991</b>
<i>les Antef</i>	
<i>Monthouhotep II</i>	<b>2061-2010</b>
<i>XII</i> <b>dynastie</b>	<b>1963-1782</b>
<i>Amenemhat I</i>	<b>1963-1933</b>
<i>Senousret I</i>	<b>1943-1899</b>

<sup>1</sup> Conscient qu'aucune chronologie ne peut être absolue, voici celle que nous adoptons pour les besoins de la thèse.



<i>Amenemhat II</i>	1901-1862
<i>Senousret II</i>	1869-1862
<i>Senousret III</i>	1862-1843
<i>Amenemhat III</i>	1843-1795
<i>Amenemhat IV</i>	1795-1786
<i>Sobeknefrouê</i>	1782-1668

**VI- DEUXIÈME PÉRIODE INTERMÉDIAIRE XIII-XVII dynasties (1720-1570)**

<i>XIV dynastie (Delta occidental)</i>	<i>1720-1665</i>
<i>XV dynastie (Hyksos)</i>	<i>1688-1560</i>
<i>XVI dynastie (Basse et Moyenne Égyptes)</i>	<i>1665-16565</i>
<i>XVII dynastie</i>	<i>1668-1570</i>

**VII- NOUVEL EMPIRE**

**XVIII-XX dynasties (1570-1070)**

<i>XVIII dynastie 1570-1293</i>	
<i>XIX dynastie</i>	<i>1293-1185</i>
<i>XX dynastie</i>	<i>1185-1051</i>

**VIII- TROISIÈME PÉRIODE INTERMÉDIAIRE XXI-XXV dynasties (1070-656)**

**IX- BASSE ÉPOQUE XXVI-XXXI dynasties (685-332)**

**X- ALEXANDRE LE GRAND (332-323)**

**XI- PÉRIODE PTOLÉMAÏQUE (323-30)**

**XII- PÉRIODE ROMAINE (30av. J.-C. – 330 ap. J.-C.)**

