

Mais qui est donc Osiris ?
Ou la politique sous le linceul de la religion
(Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 3)

Bernard Mathieu

Institut d'égyptologie François Daumas

UMR 5140 (CNRS - Université Paul-Valéry - Montpellier III)

ON N'INSISTERA JAMAIS assez sur la nécessité de recourir, à propos de l'Égypte ancienne, à la catégorie du « politico-religieux » ou du « théologico-politique », l'imbrication des deux domaines, *consubstantiels*, constituant l'une des spécificités emblématiques et structurantes de la culture pharaonique. La recherche égyptologique est loin d'avoir mesuré et tiré toutes les conséquences de ce principe pourtant unanimement reconnu¹, comme voudraient le montrer les pages qui suivent, consacrées à la mise en évidence d'un événement majeur de l'histoire égyptienne.

Les origines d'Osiris

En l'état actuel des connaissances, les premières mentions d'Osiris remontent au plus tard au milieu de la V^e dynastie, plus précisément au règne de Nyouserrê, dans les formulaires funéraires *d-nsw-ḥtp Wsjr* ou *jmꜣḥw ḥr Wsjr*². En témoigne le célèbre linteau de Ptahchepsès conservé au British Museum, un officiant du temple memphite de Ptah, né sous le règne de Mykérinos, vers 2510, et mort sous celui de Nyouserrê, vers 2430 [fig. 1]³. Une date plus haute pourrait être retenue si l'on situait la décoration du mastaba de Néferirténef, prophète de Rê attaché aux temples solaires de Sahourê et de Néferirkarê [fig. 2], avant le règne de Nyouserrê, mais son éditeur penche pour la deuxième moitié de la dynastie⁴.

¹ J. Assmann, par exemple, définit la pensée égyptienne comme « une façon de conceptualiser le monde, qui n'a pas fait de distinction entre théologie et science, cosmos et société, religion et État » (*Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, p. 12).

² Quelques références sont données par B.L. BEGELSBACHER-FISCHER, *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, OBO 37, Fribourg, 1981, p. 124-125. Voir aussi N. de G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet n° 82*, Oxford, 1973, p. 83.

³ BM EA 682 ; PM III², p. 464 ; T.G.H. JAMES, *Hieroglyphic Texts from the British Museum I*, 2^e éd., Londres, 1961, p. 17 et pl XVII ; P.F. DORMAN, « The Biographical Inscription of Ptahshepses from Saqqara: A Newly Identified Fragment », *JEA* 88, 2002, p. 95-110 et pl. XI ; N. KLOTH, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches : Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, SAK Beiheft 8, 2002, p. 15-16 (29) ; N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, Society of Biblical Literature, Leyde, 2005, p. 303-305 (226). Sur le personnage et ses titres : M. BAUD, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/2, 1999, p. 452-454 [68] et 532 [170].

⁴ B. VAN DE WALLE, *La chapelle funéraire de Neferirtenef*, Bruxelles, 1978, p. 24, n. 70, et p. 81.

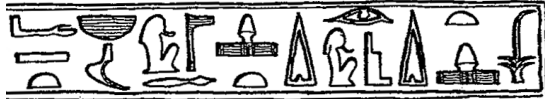


Fig. 1. Linteau de Ptahchepsès (BM 682), détail (d'après T.G.H. James, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* I, pl. XVII).

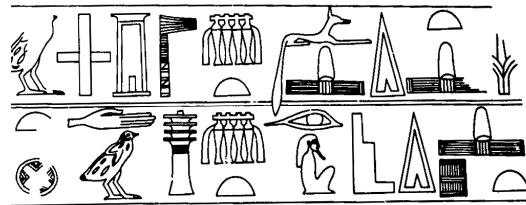


Fig. 2. Inscription de Néferirténef, détail (d'après B. van de Walle, *La chapelle funéraire de Nefertitenef*, 1978, pl. 1).

C'est donc à l'extrême fin de la IV^e dynastie ou durant la première moitié de la V^e dynastie qu'apparut, pour des raisons difficiles à saisir, mais selon des modalités que je vais tenter d'explorer à travers une nouvelle lecture des Textes des Pyramides (TP)⁵, une entité divine qui allait connaître, durant près de trois millénaires, une fortune exceptionnelle, en Égypte et dans tout le bassin méditerranéen.

La question chronologique mise à part, un premier constat, essentiel, s'impose : la *conjonction* de l'apparition soudaine d'Osiris et de l'extraordinaire diffusion de son culte dans l'ensemble du territoire égyptien suppose l'existence d'une décision (*shr*) émanant d'un pouvoir central et tout puissant. Il est indispensable de donner un nom au phénomène historique considérable, et paradoxalement peu analysé en regard de l'expansion amonienne ou de la révolution amarnienne, que représente cette volonté politique de promouvoir et de diffuser un nouveau dogme. On peut le nommer, faute de mieux, « innovation », « invention », ou « Réforme »⁶ osirienne, en utilisant une majuscule pour signaler son ancrage historique. Les textes égyptiens, on le verra, désignent l'émergence de ce nouveau dieu du nom de *wr.t*, « événement vénérable »⁷, ou encore de *m.t*, « quelque chose de nouveau, nouveauté »⁸. L'acception première de la « réforme » en tant que « retour à l'observance de la règle primitive » (TLF) pourrait convenir, *mutatis mutandis*, au phénomène osirien. La question se pose, de fait, de savoir si l'autorité royale voulait présenter le dogme osirien comme une refondation ou comme une pure innovation ; on la laissera de côté ici.


⁵ Je rappelle que les conventions utilisées sont celles de la Mission archéologique française de Saqqâra (MAFS) : voir notamment J. LECLANT, « À la pyramide de Pépi I, la paroi Nord du passage A-F (Antichambre - Chambre funéraire », *RdE* 27, 1975, p. 137, n. 3 ; A. LABROUSSE, *L'Architecture des pyramides à textes, I. Saqqara Nord, BiEtud* 114/1, Le Caire, 1996, p. 229-231 ; C. BERGER-EL NAGGAR, J. LECLANT, B. MATHIEU, I. PIERRE-CROISIAU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}. Édition. Description et analyse, MIFAO* 118/1, Le Caire, 2001, p. 6-9.

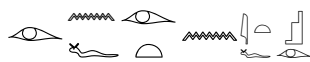
⁶ Sans référence, naturellement, à l'histoire religieuse occidentale.

⁷ § 258d [TP 247].

⁸ § 304b [TP 257].

Dans son étude classique *The Origins of Osiris*, J.G. Griffiths conclut que le théonyme *Wsjr* pourrait signifier étymologiquement « le Puissant » (*Wsr*)⁹. Une dénomination à rapprocher de celles d'Amon, « le Caché » (*Jmn*), réduction probable de « Celui au nom caché » (*Jmn-rn-zf*), d'Atoum, « le Complet » (*Tmw*), d'Horus, « l'Éloigné, le Très-Haut » (*Hrw*), de Sekhmet, « la Puissante » (*Shm.t*), etc. Il est curieux de constater, à ce titre, que l'une des attestations les plus anciennes d'Osiris figure dans le mastaba d'un certain Nétjer-ouser, dont le nom signifie justement « Le dieu (est) puissant »¹⁰. Mais la démonstration linguistique de J.G. Griffiths est loin d'être acquise.

Si l'hypothèse récente de W. Westendorf (*w3s.t-jr.t*, « celle qui porte l'œil ») est peu convaincante¹¹, la proposition de D. Lorton est beaucoup plus séduisante : elle consiste à voir en *Wsjr* un composé abstrait, formé à l'aide du morphème préformant *s.t* : *s.t-jr.t*, « l'activité », « l'action », plus précisément celui qui cristallise sur sa personne l'ensemble du rituel (funéraire)¹². Cette analyse permet de rendre compte à la fois de la séquence hiéroglyphique, dans laquelle le siège surmonte et donc précède l'œil ( *s.t-jr.t*), et de l'essence théologique de la figure osirienne. Osiris une fois apparu dans le panthéon égyptien, tout défunt doit bénéficier du même traitement rituel, la signification de « rituel » étant une acception possible de *jr.t*, comme dans le fameux syntagme *nb jr.t h.t*, « seigneur de l'accomplissement des rites », définissant *a minima* la fonction royale. C'est cette connotation ritualiste qu'expriment à l'envi tous les corpus funéraires, à commencer par les TP, en jouant manifestement sur le radical *jr* :



jr n-zf jr.t n jt-zf Wsjr,

a été accompli pour lui ce qui avait été accompli pour son père Osiris¹³.

Si l'on admet l'hypothèse de D. Lorton, cet énoncé pourrait bien dériver d'un jeu étymologique conscient.

Quoi qu'il en soit, c'est bien un jeu graphique délibéré, fondé sur le signe du trône, qui associe étroitement le nom d'Osiris à celui d'Isis (*s.t* / *3s.t*). C'est qu'Osiris est une autorité « siégeante » avant tout, dépositaire de la puissance monarchique dans le domaine funéraire et détenteur d'une fonction éminemment juridique. Sans relation, à l'origine, avec quelque forme animale que ce soit, et de ce point de vue fort différent des divinités « populaires » du terroir, divinités de la fertilité et de la fécondité, issues de la culture prédynastique et volontiers figurées sous l'aspect de taureaux, béliers, serpents, crocodiles ou autres

⁹ J.G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, *MÄS* 9, 1980, p. 60-61.

¹⁰ A. MARIETTE, *Mastabas*, D1 ; M. MURRAY, *Saqqara Mastabas*, Part I, *ERA* 10, Londres, 1905, pl. XX-XXV ; K1. BAER, *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960, [294].

¹¹ W. WESTENDORF, « Zur Etymologie des Namens Osiris : **w3s.t-jr.t* "die das Auge trägt" », dans J. Osing, G. Dreyer (éd.), *Form und Mass, Fs. G. Fecht*, *ÄAT* 12, 1987, p. 456-461.

¹² D. LORTON, « Considerations on the Origin and Name of Osiris », *VarAeg* 1, 1985, p. 113-126.

¹³ § 1368b [TP 553].

grenouilles, Osiris n'entretient de liens avec les rites agricoles que de manière secondaire, du fait, précisément, de son installation progressive dans la société égyptienne.

On se gardera bien sûr de prendre pour argent comptant les nombreux jeux de mots sur le nom d'Osiris dont se sont délectés les hiéroglyphes : s'ils sont doués dans l'esprit de leurs concepteurs d'une vérité théologique, s'ils sont même susceptibles de livrer à l'égyptologue de précieuses informations sur la phonétique, ils ne sauraient apporter de preuves étymologiques décisives. Ainsi cette déclaration du ritualiste au défunt : « L'Ennéade a placé ton adversaire sous toi, lui qui avait dit : "Il est plus ancien que moi !" », en ton nom d'Osiris » (*rd~n n=k Psd.t hftj=k hr=k dd~n=f js(w) jr=j m rn=k n Wsjr*) (TP 1013), première paronomase connue sur le nom d'Osiris, nous prouve seulement que *js(w) jr=j*, « plus ancien que moi », et *Wsjr* étaient quasiment homophones ¹⁴.

Mais ne faut-il pas accorder pourtant quelque crédit étymologique aux séquences :



w'b ' N jn Jr-s.t=f,

le bras de N a été purifié par Celui qui a fait son siège ¹⁵,




et




jry N s.t=f Wsjr js,

N prendra son siège tel Osiris ¹⁶,

que D. Lorton aurait pu citer à l'appui de son argumentation ?

Un passage de l'*Enseignement de Ptahhotep* mérite à ce stade d'être commenté. Évoquant pour la première fois la *maât*, le vizir Ptahhotep déclare qu'« elle est imperturbable depuis le temps d'Osiris » (*n hn~n=tw=s dr rk Wsjr*) ¹⁷. Mais la graphie atypique du théonyme () , au lieu de l'attendu  , et que le rédacteur de la version L2 a manifestement interprétée comme signifiant « Celui qui l'a créée » () , prouve que l'on voulait délibérément établir un lien, au moment de la rédaction de l'*Enseignement*, c'est-à-dire au début du Moyen Empire ¹⁸, entre « Osiris » (*Wsjr* < *s.t-jr.t* ?), « celui qui a créé la place / le trône » (*jr.w s.t*), et « celui qui a créé la *maât* » (*jr.w m'c.t* > *jr.w s.y*). Cette savante polysémie, bien dans le goût de l'auteur de l'*Enseignement de Ptahhotep*, illustre le caractère fondamentalement *conceptuel* du nouveau dieu et renforce l'hypothèse de D. Lorton.

¹⁴ Cette paronomase s'accorderait bien avec la présence d'une voyelle finale, dans *Wsjr*, ce qui conforterait l'étymologie *-jr* < *jr.t*. Sur l'amouissement ancien du *-t* final du féminin ([*-at*] > [*-a*] > [*-e*]), à l'état absolu, voir notamment P. LACAU, « Sur la chute du  final, marque du féminin », *RdE* 9, 1952, p. 81-90.

¹⁵ § 264c [TP 249].

¹⁶ § 2054 [TP 684].

¹⁷ P. Prisse, 6, 5.

¹⁸ Sur la datation de la rédaction du texte, voir notamment E. EICHLER, *ZÄS* 128, 2001, p. 97-107.

Les théories qui voient en Osiris un ancien héros (*sic*) divinisé, peut-être d'origine étrangère, demeurent bien sûr largement fantaisistes. Selon une analyse récente de R. Shalomi-Hen¹⁹, l'homme barbu assis servant à déterminer le nom d'Osiris trouverait son origine dans le déterminatif des peuples étrangers vaincus (Iountiou, Mentiou, Sétjétiou) mentionnés déjà sur des documents d'époque thinite, sur la Pierre de Palerme, comme dans le temple funéraire de Sahourê [fig. 3] ; mais rien n'étaye véritablement cette interprétation. Fût-elle fondée qu'elle n'apporterait rien, du reste, à la compréhension du phénomène osirien.



Fig. 3. Iountyou et Mentjou. Temple funéraire de Sahourê, Abousir (d'après L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-re' II*, pl. 19).

Le dogme universaliste : « Tu es le grand dieu ! »

La Réforme osirienne a déterminé une très importante strate de rédaction – mais non la plus ancienne – du corpus des TP, strate « récente » que l'on attribuera donc, faute de détermination chronologique plus précise, à la première moitié de la V^e dynastie. Considérés sous ce nouvel éclairage, les textes permettent, sinon de reconstruire dans le détail, du moins de saisir quelques-uns des traits essentiels de la formulation dogmatique de cette institution politico-théologique. Extraites du contexte funéraire où elles ont été transférées et retravaillées *secondairement*, certaines affirmations reprennent en effet ce que l'on pourrait nommer le « credo » osirien élaboré, selon toute vraisemblance, par les milieux sacerdotaux héliopolitains, sous l'impulsion et le contrôle, faut-il le rappeler, du pouvoir royal²⁰.

Ainsi s'explique notamment l'utilisation, fondamentale et vite généralisée, de l'épiclèse *ntr* '3, « le grand dieu », susceptible d'abord de qualifier Horus (l'Ancien), Rê ou Geb, c'est-à-

¹⁹ « The Earliest Pictorial Representation of Osiris », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Actes du IX^e Congrès international des Égyptologues II*, OLA 150, 2007, p. 1695-1704.

²⁰ Avant la fin de l'époque ramesside et l'avènement des « rois-prêtres », il est bien difficile, et sans doute anachronique, d'invoquer l'argument de l'opposition entre pouvoir royal et pouvoir sacerdotal.

dire, fonctionnellement, l'Ancêtre, pour exprimer finalement la préséance de la nouvelle figure osirienne (ou du défunt qui lui est assimilé) : « Ô Osiris N, tu es le grand dieu » (*h3 Wsjr N twt ntr 3*)²¹ ; « Ô ce N, viens en paix vers Osiris, messenger du grand dieu, viens en paix vers le grand dieu » (*h3 N pn mj m htp jr=k n Wsjr wpwtj ntr 3 mj m htp jr=k n ntr 3*)²². H.G. Fischer a bien montré, à partir de l'analyse d'une architrave conservée au musée du Caire²³, qu'Osiris fut originellement nommé, « le (grand) dieu, (seigneur de *maât*), Osiris, qui préside à Busiris et dans (toutes) ses places » (*ntr (3) (nb m3'.t) Wsjr hnty Ddw m s.wt=f (nb.wt)*) [fig. 4].

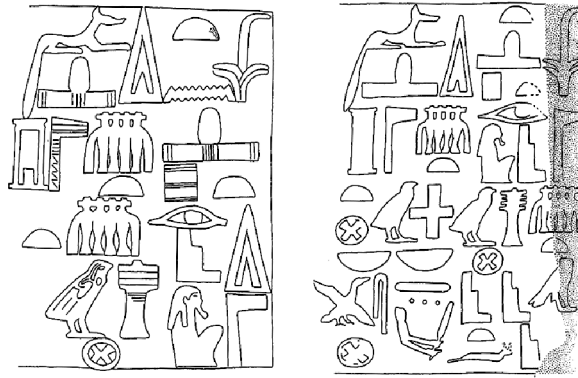


Fig. 4. Fragments d'architrave, V^e dynastie (Caire CG 1420)
(d'après H.G. Fischer, *GöttMisz* 128, 1992, p. 72).

Autre formulation de cette préséance : « Ô Osiris N, tu es le dieu puissant et unique » (*h3 Wsjr N twt ntr shm w'tj*)²⁴ ; « Ô ce fameux Osiris N, tu es le dieu puissant et il n'est pas de dieu pareil à toi » (*h3 Wsjr N pw twt ntr shm n ntr mjtj=k*)²⁵. On remarquera, dans ce dernier énoncé, l'emploi du démonstratif *pw*, au lieu du *pn* attendu ; c'est qu'il est moins question ici du défunt, « cet Osiris N-ci », que du nouveau dieu promu, « cet Osiris N-là », « ce fameux Osiris ».

La nouvelle entité théologique assume la forme (*k3*) de *tous les dieux* et dispose d'eux (*shm*) à sa guise : « tu es le *ka* de tous les dieux » (*twt k3 n ntr.w nb.w*)²⁶ ; « tu es le seigneur du pays entier, toi qui disposes de l'Ennéade et de tous les dieux » (*twt nb t3 r-dr=f shm=tj m Psd.t ntr nb jst*)²⁷ ; « tu es devenu le *ka* de tous les dieux, tu es apparu en roi de Haute et Basse-Égypte, disposant de tous les dieux » (*hpr~n=k m k3 n ntr.w nb h'~n=k m nsw-bjtj shm=tj m ntr.w*

²¹ TP 1014.

²² § 2000a-b [TP 675].

²³ CG 1420 ; H.G. FISCHER, « The God / Great God, Osiris », *GöttMisz* 128, 1992, p. 72-75.

²⁴ § *1824h [TP N645 B].

²⁵ § 619a [TP 364].

²⁶ § 1623a [TP 592], à propos de Geb ; § 1831d [TP 649], TP 1012, TP 1014 et TP 1021, à propos de l'Osiris N.

²⁷ § 1621a-b [TP 592], à propos de Geb.

nb(.w))²⁸ ; « Osiris N, tu es le dieu qui disposes de tous les dieux » (*twt ntr šhm=tj m ntr.w nb(.w)*)²⁹.

D'autres expressions se font l'écho, dans les TP, de la suprématie de la nouvelle instance divine décrétée par l'autorité monarchique :

- Wsjr hntj ʒh.w*, « Osiris qui préside aux esprits »³⁰,
Wsjr hntj šhm.w, « Osiris qui préside aux puissants »³¹,
Hr hntj ʒh.w, « Horus (= le dieu) qui préside aux esprits »³²,
Hr hntj 'nh.w, « Horus (= le dieu) qui préside aux vivants »³³,
Šhm hntj ʒh.w, « le Puissant qui préside aux esprits »³⁴,
Šhm hntj šhm.w, « le Puissant qui préside aux puissants »³⁵,
ʒh hntj ʒh.w, « l'Esprit qui préside aux esprits »³⁶,
ʒh hntj ntr.w, « l'Esprit qui préside aux dieux »³⁷,
Bʒ hntj 'nh.w, « le Ba qui préside aux vivants »³⁸,
Hntj ʒh.w, « Celui qui préside aux esprits »³⁹,
Hntj ntr.w, « Celui qui préside aux dieux »⁴⁰.

Il n'est pas exclu que ces énoncés *universalistes* constituent parfois une réactualisation de formulations antérieures destinées à promouvoir Atoum (ou Rê-Atoum), à un moment où s'était produit en faveur du dieu héliopolitain un phénomène comparable, préfigurant celui de la Réforme osirienne.

Doté du premier rang, le nouveau dieu se voit alors attribuer tout ce qui relève des autres institutions divines, comme l'affirment explicitement différents passages : « Cet Osiris N, serre donc tous les dieux au creux de tes bras, ainsi que leurs terres et tous leurs biens » (*Wsjr N pn šn n=k ntr nb m-šnw 'wj=k tʒ.w=sn j.š.t=sn nb(.t) jst*)⁴¹ ; « tu serreras tous les dieux au creux de tes bras, ainsi que leurs terres et tous leurs biens » (*šnn=k n=k ntr.w nb(.w) m-šnw 'wj=k tʒ.w=sn jst j.š.wt=sn nb(.wt) jst*)⁴² ; « Osiris N, tu seras protégé, car je t'ai donné tous les

²⁸ § *2219a [TP^N715 A], à propos du défunt.

²⁹ TP 1012.

³⁰ § 2103d [TP 690].

³¹ § 895d [TP 468].

³² § 800c [TP 437], § 1505b, 1508c, 1518a [TP 576], § 2147b [TP^N694 A].

³³ § 1232b [TP 523], 2103c [TP 690].

³⁴ § 1724c [TP 611], § *1899d [TP^N665 A], § *1914a [TP^N665 C], § 2096d [TP 690].

³⁵ § 2110d [TP 690].

³⁶ § 858b [TP 457].

³⁷ § *1912d [TP^N665 B].

³⁸ § *1914a [TP^N665 C], § 2096c [TP 690].

³⁹ § 1232a [TP 523].

⁴⁰ § *1937 [TP^N667 A], § *2288a [TP *758], TP 1065.

⁴¹ § 847a-b [TP 454].

⁴² TP 1014.

dieux, ainsi que leur héritage, et leurs provisions et tous leurs biens » (*Wsjr N nd=tj rd~n=j n=k ntr.w nb.w jw^c.t=sn jst dfw=sn jst j.š.t=sn nb(.t) jst*)⁴³.

L'expression de ce « syncrétisme » à l'égyptienne, où la figure majeure *absorbe*, sans toutefois les faire disparaître, des entités divines traditionnelles (Osiris-Khentyimentiou, Osiris-Ândjty, Ptah-Sokar-Osiris, etc.), se laisse aisément deviner à travers ce qui est dit du défunt : « Ce N sera avec vous, dieux, et vous serez avec ce N, dieux ! Ce N vivra avec vous, dieux, et vous vivrez avec ce N, dieux ! N vous aimera, dieux, vous aimerez ce N, dieux » (*wn N pn hn^c=tn ntr.w wn=tn hn^c N pn ntr.w 'nh N pn hn^c=tn ntr.w 'nh=tn hn^c N pn ntr.w mr tn N ntr.w mr=tn N pn ntr.w*)⁴⁴. Le célèbre « hymne cannibale », qui puise sans doute certains de ses éléments dans un fonds prédynastique, pourrait bien constituer, *in fine*, une vaste métaphore de cet aspect de la Réforme osirienne⁴⁵. La thématique de l'absorption⁴⁶, quoi qu'il en soit, ne saurait être mieux exprimée que par le § 278a [TP 254] = § 407c [TP 274] : « celui que N trouvera sur son chemin, il se le mangera aussitôt » (*gmy N m w3.t=f wnm=f n=f sw mwmw*).

Là où un « Horus » était traditionnellement implanté, comme à Nékhen (Hiéraconpolis) ou à Djébâout (Bouto), le travail théologique héliopolitain consista notamment à faire de cet Horus le « fils » d'Osiris. Un passage du TP 1058⁴⁷ met ainsi sur le même plan trois divinités, d'origines géographiques diverses, considérées comme héritières du grand dieu, nommé ici « Horus » (l'Ancien, le créateur) : « tu as hérité, mon père, d'Horus, tel Horus qui est à Djébâout, Seth qui est dans l'Ennéade, Sobek qui est à Chédet ».

Des formulations plus « diplomates » existent aussi, qui visent à faire du nouveau promu un « frère », c'est-à-dire une entité de statut équivalent, qu'il s'agit d'accueillir *fraternellement* : « Dieux, fraternisez avec celui-là, N, en votre nom de (sanctuaire) Sénouti, ne le rejetez pas,

⁴³ § 775a-b [TP 425].

⁴⁴ § 377b-378a [TP 269].

⁴⁵ L'« hymne cannibale » (TP 273-274) est sans doute le texte le plus commenté du corpus des TP. Il figure chez Ounas (W/A/E sup 1-30), Téti (T/A/E 28-33-40), les mastabas de Senousretânkh (Sen/F/E 14-19-25 = Sen 441-446-452) et de Siese (Sie/N 22-25), le TS 573, et partiellement dans le TS 132. Parmi les études les plus importantes, on signalera : L.J. FOSTER, « Some Observations on Pyramid Texts 273-274, the so-called "Cannibal-Hymn" », *JSSEA* 9, 1978-1979, p. 51-63 ; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der im Pyramidenspruch 273/274 geschilderten Anthropophagie », *ZÄS* 106, 1979, p. 89-94 ; *id.*, « Zur Mutilation tradierter Texte am Beispiel des Kannibalenhymnus », *ZÄS* 118, 1991, p. 10-20 ; Fr. KAMMERZELL, « Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion? », *LingAeg* 7, 2000, p. 183-218 (sur la présence dans le texte de multiples jeux phoniques) ; G. MEURER, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, OBO 189, 2002, p. 43-51 ; Chr. EYRE, *The Cannibal Hymn. A Cultural & Literary Study*, Liverpool, 2002 ; K. GOEBS, « Zerstörung als Erneuerung in der Totenliteratur. Eine kosmische Interpretation des Kannibalenspruchs », *GöttMisZ* 194, 2003, p. 29-50 ; *ead.*, « The Cannibal Spell : Continuity and Change in the Pyramid Text and Coffin Text Versions », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*, *BiEtud* 139, 2004, p. 143-173.

⁴⁶ Sur la métaphore de l'absorption, qui n'implique pas nécessairement une destruction, mais souvent l'assimilation d'un pouvoir ou d'un savoir, cf. R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, 1993, p. 102-110 ; C. SPIESER, « Avaleuses et dévoreuses : des déesses aux démons dans l'Égypte ancienne », *ChronEg* 89/167, 2009, p. 5-19.

⁴⁷ Pépy I^{er} (P/C post/E x + 1-9 ; P/V/E 26-29).

en votre nom d'Iterti (« Deux-Chapelles ») » (*ntr.w snztn pw Ppy m rnztn Snw.tj m hm twr sw m rnztn n Jtr.tj*)⁴⁸.

Un texte, dont l'intérêt avait été judicieusement souligné par J. Sainte-Fare Garnot⁴⁹, pourrait bien constituer un hymne dogmatique de la nouvelle doctrine. Il s'agit d'un extrait du TP 247, formule attestée seulement dans la pyramide d'Ounas, mais reprise au Moyen Empire et aux époques tardives⁵⁰ :

j.nd-hrzk Szj qmz~n tw Gb ms~n tw Psd.t htp Hr hr jtzf htp Tm hr rnpwtjzf htp ntr.w jzb.t jmn.t hr wr.t hprzjt m-šnw 'wj msw.t ntr

Salut à toi, Sage ! Geb t'a créé, l'Ennéade t'a enfanté, de sorte qu'Horus est satisfait de son père, qu'Atoum est satisfait de son rejeton, que les dieux de l'Orient et de l'Occident sont satisfaits de l'événement vénérable survenu au creux des bras de Celle qui a enfanté le dieu⁵¹.

L'« événement vénérable » n'est autre que la naissance du nouveau dieu, réinterprétée dans un second temps, dans la littérature funéraire, comme celle du défunt transfiguré.

Le seigneur de *maât*

Les documents osiriens les plus anciens, on l'a vu, présentent Osiris comme, « le grand dieu, seigneur de *maât*, Osiris, qui préside à Busiris et dans toutes ses places » (*ntr 'j nb m'z'.t Wsjr hnty Ddw m s.wt'f nb.wt*). Si la notion de *maât*, à l'Ancien Empire, n'est pas encore « thématifiée », si elle ne fait pas encore l'objet d'explicitations et de « discours différenciés », engendrés par la crise de la Première Période intermédiaire, pour reprendre les analyses désormais classiques de J. Assmann⁵², elle n'en est pas moins déjà centrale. « Le concept de *Maât* est la grande création de l'Ancien Empire (...). C'est l'idée unificatrice par laquelle on pouvait rassembler les habitants des régions du Delta du Nil jusqu'à la première cataracte sous une domination commune »⁵³.

On ne saurait dans ces conditions sous-estimer la portée de la *concomitance*, dans la toute première caractérisation théologique d'Osiris, de sa nature de « grand dieu » et de sa qualité de « seigneur de *maât* ». Concept unificateur, moteur de cohésion sociale, et par conséquent éminemment politique, comme le souligne J. Assmann, la *maât* est déléguée à Osiris qui en devient le possesseur (*nb*) et dépositaire attribué. Les TP se font l'écho de cette caractérisation : « Osiris est apparu, le Puissant est purifié, le seigneur de *maât* s'est élevé au premier jour de l'année, le seigneur de l'année » (*h' Wsjr w'b Shm qz nb m'z'.t r tpj rnp.t nb rnp.t*)⁵⁴. On reviendra sur ce texte important.

⁴⁸ TP 1021.

⁴⁹ « A Hymn to Osiris in the Pyramid Texts », *JNES* VIII, 1949, p. 98-103.

⁵⁰ Ounas (W/A/W sup 1-11), mastabas de Senouretânkh (Sen/F/S 44-45 = Sen 380-381), de Siese (Sie/E 1-11) et de Neha (Neha/Se 9-14) ; *CT* IV, 381b-384e [TS 349] ; *CT* VIII, 269 ; tombe de Chéchonq (I. VINCENTELLI, « Testi delle Piramidi nella Tomba di Sesonq », *VicOr* IV/1, 1981, p. 42) ; tombe de Bakenrénef (R. BUONGARZONE, « Su alcuni testi della tomba di Bakenrenéf. A proposito di una redazione saïtica », *EVO* 14-15, 1991-1992, p. 31).

⁵¹ § 258a-d.

⁵² *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Julliard, Paris, 1989, p. 25-34.

⁵³ *Ibid.*, p. 32-33.

⁵⁴ § 1520a-b [TP 577].

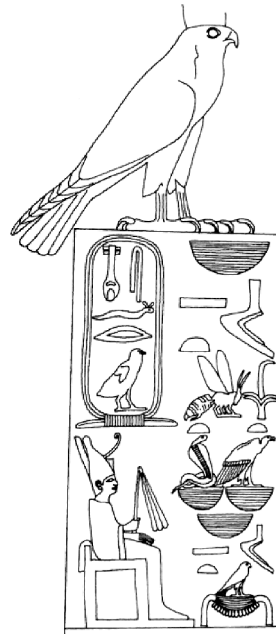


Fig. 5. Titulature de Snéfrou (IV^e dynastie)
(Caire JE 89289)

Avant Osiris, le « seigneur de *maât* » était le roi, comme l'affichent à l'avènement de la IV^e dynastie les noms d'Horus et de *nebty* de Snéfrou [fig. 5]. Avec l'apparition d'Osiris, le roi est désormais « celui qui installe l'ordre (*maât*) à la place du désordre (*iséfet*) », comme le reprennent les TP à propos du défunt : « N est venu de l'Île de l'Embrasement après qu'Ounas y a installé l'ordre à la place du désordre » (*j~n N m Jw-Nsjsj d~n N m3'.t jm=f m s.t jsf.t*)⁵⁵. Ou encore « celui qui dit la *maât* »⁵⁶. Mais il n'en est plus le possesseur.

Le passage de l'*Enseignement de Ptahhotep* déjà cité apporte un témoignage intéressant de ce transfert de la *maât* du siège monarchique vers le domaine osirien : « la *maât* est vénérable et d'un effet durable, elle est imperturbable depuis le temps d'Osiris » (*wr m3'.t w3h spd.t n hn~n=tw=s dr rk Wsjr*)⁵⁷. Le « temps d'Osiris » n'est pas autre chose qu'une allusion explicite au moment de son avènement, jugé comme coïncidant historiquement avec l'installation de la *maât*.

Sauf à se contenter d'une explication relevant de la seule interprétation religieuse, on devrait s'interroger sur le « gain politique » consécutif au transfert dans le domaine du funéraire d'une prérogative jusque-là royale. En effet, cet apparent abandon partiel de souveraineté pourrait bien dissimuler une stratégie de pouvoir visant à renforcer de manière détournée son emprise sur la société : placer l'ordre établi, la règle commune, sous l'autorité d'une instance divine universelle, devant laquelle tout un chacun doit nécessairement comparaître au jour du jugement, conforte inévitablement l'assise du dirigeant.

⁵⁵ § 265b-c [TP 249].

⁵⁶ § *2290b [TP *758].

⁵⁷ P. Prisse 6, 5.

Mais intéressons-nous à présent aux modalités matérielles de l'annonce officielle de cet « événement vénérable ».

La proclamation officielle

La Réforme osirienne est bien évidemment décrétée et promulguée par le roi.

Différents passages des TP permettent de reconstruire les termes de la décision royale consacrant la suprématie d'Osiris sur l'ensemble des divinités majeures du territoire, les « pères des dieux » ou « dieux primordiaux » :

j.gr n=k ntr.w d~n Psd.t 'sn jr r3=sn tp rd.wj w' pn jm=k dd ntr wd=f-mdw.w n jt.w ntr.w

Les dieux se tairont devant toi, après que l'Ennéade aura porté le bras à la bouche, aux pieds de cet unique que tu es, dont le dieu (= le roi !) dit : « Il donnera des ordres aux pères des dieux »⁵⁸.

L'opposition *ntr* vs *ntr.w* (dieu / roi vs dieux) est identique à celle qui est à l'œuvre dans la littérature sapientiale égyptienne, notamment dans l'*Enseignement de Ptahhotep*⁵⁹.

C'est à ce type de proclamation officielle, à cette réalité institutionnelle que se réfère longtemps après Plutarque lorsqu'il évoque les circonstances de la naissance d'Osiris : « Le premier jour (épagomène) naquit Osiris. Au moment où s'acheva la délivrance, une voix annonça : “Le maître de toutes choses vient au jour”. Quelques-uns racontent qu'à Thèbes un certain Pamyès, qui était en train de puiser de l'eau, entendit une voix venue du temple de Zeus (Amon) lui ordonner de proclamer que le Grand Roi, le Bienfaiteur, Osiris, était né »⁶⁰.

Par chance, un texte exceptionnel nous livre probablement l'énoncé exact de la proclamation officielle. L'ouverture du TP 577⁶¹, en effet, est présentée comme « ce vénérable et grand discours-ci sorti de la bouche de Thot pour Osiris, le scelleur de la vie, le chancelier des dieux » (*mdw pn wr '3j pr m r3 n Dhwjtj n Wsjr sdwtj 'nh htmw ntr.w*)⁶². Ce « vénérable et grand discours-ci », dont il faut comprendre qu'il est proclamé par le « scelleur et chancelier » du roi, est le suivant :

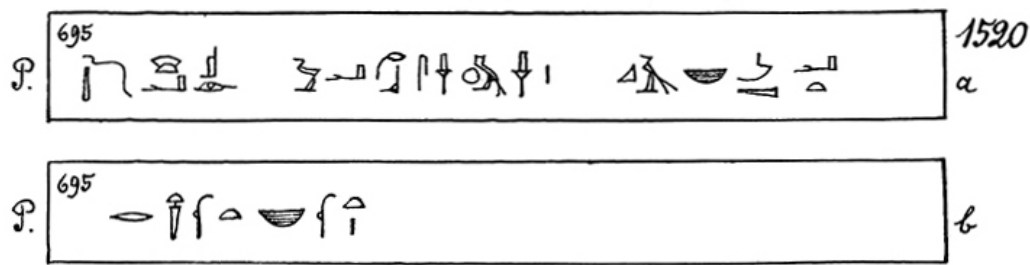
⁵⁸ § 254b-c [TP 246].

⁵⁹ P. Prisse 5, 4 et *passim*.

⁶⁰ *Isis et Osiris*, 12 ; traduction Chr. FROIDEFOND, *Plutarque. Œuvres morales V/2, Isis et Osiris*, Paris, 1988.

⁶¹ P/V/W 66-70. L'un des intérêts de cette formule est qu'elle se situe explicitement au premier jour de l'année lunaire et qu'elle expose le découpage héliopolitain de l'univers : Ennéade héliopolitaine (monde des dieux), ciel, terre, eau (éléments), sud, nord, ouest, est (territoire géographique), nomes, cités (territoire politique).

⁶² § 1523a-b.



h' Wsjr w'b Shm q3 nb m3'.t r tpj rnp.t nb rnp.t

Osiris est apparu, le Puissant est purifié, le seigneur de *maât* s'est élevé au premier jour de l'année, le seigneur de l'année ⁶³.

La formulation, on le voit, s'inspire de celle de la proclamation d'un nouveau souverain : l'« apparition » (*h'*) du dieu correspond à la cérémonie d'intronisation *h'(t) nsw*, « apparition du roi » que l'on peut faire remonter au moins au règne de Djer d'après la Pierre de Palerme ⁶⁴, et le « premier jour de l'année » (*tpj rnp.t*) correspond au début du comput royal. Les modalités de la proclamation publique de l'instauration du nouveau dieu (*ntr 3*) sont comparables à celle de l'accession au trône d'un nouveau roi (*ntr nfr*).

L'expansion territoriale

On ne peut mieux aborder la question de la diffusion territoriale du dogme osirien qu'en citant un passage des TS. Ce texte, la formule TS 26, évoque le défunt assimilé au créateur sous sa forme osirienne :

ntr pn 3 jmy Jwnw nty b3=f m Ddw s'h3f m Nnw-nsw ššf.t m 3bdw

ce grand dieu qui est à Héliopolis, dont le *ba* est à Busiris, la momie à Héracléopolis et le prestige à Abydos ⁶⁵.

Quatre informations essentielles y sont données :

- a. le « grand dieu », expression dont on a vu qu'elle fut dès le départ appliquée à Osiris, est originaire (*jmy*) d'Héliopolis ;
- b. Busiris constitue sa demeure de prédilection, où se trouve son *ba* ;
- c. Héracléopolis abrite sa momie, selon une tradition mal connue ;
- d. son prestige (ou son « empire » : , *ššf.t*), enfin, est situé à Abydos, allusion au fait qu'Osiris, tout en absorbant la personnalité du canidé abydénien Khenti-imentiou, emprunte à un très ancien dieu bélier local, nommé Khnoum « qui réside à Abydos » (*hrj-jb 3bdw*), son protomé caractéristique inspirant le respect (, *šfy.t*).

Reprenons successivement ces spécifications.

⁶³ § 1520a-b.

⁶⁴ T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, Londres, 1999, p. 210-212.

⁶⁵ CT I, 78i-m.

On a déjà montré différents aspects des liens qui unissent la figure d'Osiris à la cité d'Héliopolis⁶⁶. L'expression du TS 26, *ntr pn 3 jmy Jwnw*, « ce grand dieu qui est à Héliopolis », pourrait tout aussi bien se traduire « ce grand dieu qui est d'Héliopolis », le rédacteur ne faisant que localiser ainsi le berceau théologique du dogme osirien, à savoir les *scriptoria* héliopolitains. Le jeu phonique Osiris / Demeure du Magistrat (*Wsjr / Hw.t-Sr*), attesté lui aussi par les TS, est fondamentalement destiné à souligner l'appartenance du dieu à l'univers héliopolitain, la « Demeure du Magistrat » étant une institution explicitement située à Héliopolis⁶⁷ : « lève-toi, Osiris, qu'a protégé Horus et à qui il a donné les dieux ; prends-les en ton nom de Demeure du Magistrat » (*h^c r=k Wsjr nd(w)~n Hr d(w)~nzf <n>=k ntr.w jt s<n> m rn=k n Hw.t-Sr*)⁶⁸.

De fait, on peut aisément concevoir que la nouvelle entité divine « Osiris » fut élaborée à partir de la cristallisation des aspects lunaires, stellaires et funéraires que possédait déjà, par nature, le créateur héliopolitain, Rê ou Rê-Atoum. On connaît la riche postérité, dans le domaine textuel et iconographique, de cette répartition des rôles (astre nocturne / astre diurne), dont la figuration la plus célèbre est sans doute le Rê-Osiris criocéphale de la tombe de Néfertari, accompagné de la légende « c'est Rê reposant en Osiris, Osiris reposant en Rê » (*R^c pw htp(=w) m Wsjr Wsjr htp(=w) m R^c*)⁶⁹.

Au-delà de la banalité de ce constat, il n'est pas inutile de souligner la *synchronicité* de l'émergence de la figure osirienne et du développement exceptionnel du culte de Rê à partir, au moins, de la V^e dynastie⁷⁰, au travers notamment de l'innovation institutionnelle et architecturale que constituent les « temples solaires »⁷¹ : la concomitance des deux phénomènes pourraient bien être le résultat d'une refondation théologico-politique aboutissant à l'élaboration d'un couple complémentaire distinguant deux aspects du créateur : Rê diurne / solaire vs Osiris nocturne / lunaire. La mise en lumière de Rê ne serait rien d'autre, de ce point de vue, que la contrepartie solaire de la promotion osirienne.

La complémentarité d'Osiris et Rê est illustrée dans les TP, entre autres, par la confrontation de ces deux passages :

« Bienvenue en paix, N, vers ton père, bienvenue en paix vers Rê »⁷² ;

⁶⁶ A. RUSCH, *Stellung des Osiris im theologische System vom Heliopolis*, Leipzig, 1920-1923 ; E. el-BANNA, « À propos des aspects héliopolitains d'Osiris », *BIFAO* 89, 1989, p. 101-126.

⁶⁷ § 622b [TP 365], § 957c [TP 477], § 1451b [TP N570 A], § 1614b [TP 591], § 2213b [TP N710 A] ; voir également P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, KPI, 1984, p. 21-27 ; Fr.-R. HERBIN, *Books of Breathing and Related Texts Catalogue of the Books of the Dead and Other Religious Texts in the British Museum IV*, Londres, 2008, p. 190 (index).

⁶⁸ CT VI, 414n-o [TS 785].

⁶⁹ QV 66 ; cf. G. THAUSING, H. GOEDICKE, *Nofretari. Eine Dokumentation der Wandgemälde ihres Grabes*, Graz, 1971 ; E. DONDELINGER, *Der Jenseitsweg der Nofretari. Bilder aus dem Grab einer ägyptischen Königin*, Graz, 1973.

⁷⁰ Sur le renouveau du culte de Rê sous Ouserkaf, qu'illustre sa donation de terre considérable (1 704 aroures de l'Ancien Empire = 14 000 ha), cf. *Urk.* I, 242, 9-10 ; Kl. BAER, « A Note on Egyptian Units of Area in the Old Kingdom », *JNES* XV, 1956, p. 117 ; *id.*, *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960, p. 297.

⁷¹ Voir les commentaires récents de M. NUZZOLO, « Sun Temples and Kingship in the Ancient Egyptian Kingdom », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Actes du IX^e Congrès international des Égyptologues II*, *OLA* 150, 2007, p. 1401-1410. La possibilité de l'existence de « temples solaires » avant la V^e dynastie n'est pas à exclure (travaux de V. Dobrev, IFAO).

⁷² § 726b [TP 412].

« Ô ce N, viens en paix vers Osiris, messenger du grand dieu, viens en paix vers le grand dieu »⁷³.

Une autre question posée aux théologiens était celle de l'intégration d'Osiris dans la généalogie héliopolitaine. La préséance de Rê(-Atoum) étant difficilement contestable à Héliopolis, pour des raisons bien compréhensibles, Osiris ne pouvait rejoindre la famille héliopolitaine que par le biais de l'insertion d'une génération supplémentaire, issue de Geb et Nout. L'ancienne corporation (*h.t*) devint ainsi l'Ennéade (*Psḏ.t*). On rappellera que les corporations divines interviennent régulièrement dans l'onomastique des fondations funéraires royales de la deuxième moitié de la I^{re} dynastie : « C'est Horus le premier de la corporation » (Den) (*Hr-tpj-h.t*), « C'est Horus l'astre de la corporation » (Âdjib) (*Hr-sbꜣ-h.t*), « C'est Horus l'éminent de la corporation » (Sémerkhet) (*Hr-ḏsr-h.t*), « C'est Horus l'or de la corporation » (Qaâ) (*Hr-nbw-h.t*)⁷⁴.

C'est avec les protagonistes de cette nouvelle génération (Osiris, Isis, Seth, Nephthys) que furent élaborées, durant toute l'histoire pharaonique, les mille et une facettes du mythe osirien.

Aussitôt après Héliopolis, c'est Busiris (*Ddw*) que cite le TS 26 pour en faire le séjour du *ba* d'Osiris. Là réside l'explication probable du nom de la chapelle « Géréjou-baef » (litt. « ce qu'a fondé son *ba* »)⁷⁵, désignation d'un sanctuaire busirite, à identifier peut-être à la « Demeure du Ba », présente aussi dans les TP⁷⁶. Le nombre important de connexions anciennes d'Osiris avec Busiris, dans les formulaires funéraires, fait de ce lieu le *premier* ancrage géographique provincial, avant Abydos, du culte osirien. La motivation précise de l'implantation d'Osiris sur les terres du dieu Ândjti, dont la personnalité fut presque totalement effacée par celle du nouveau venu, reste à expliquer. Le concept de stabilité (*ḏd*) attaché à ce lieu par un jeu d'association d'idées a pu jouer un rôle, ainsi que sa relative proximité géographique avec Héliopolis. Mais on soupçonne qu'il s'agissait surtout d'« osirianiser » un dieu majeur du Delta⁷⁷ – traduisons : de renforcer le contrôle de l'autorité monarchique sur l'activité économique d'un certain nombre d'institutions de poids.

La raison politique de l'implantation d'Osiris à Abydos et de son absorption de l'ancien dieu Khenti-imentiou paraît quant à elle s'imposer : comme le souligne D. Lorton⁷⁸, promu par la volonté monarchique et doté de l'autorité suprême dans le royaume des morts, Osiris se devait de contrôler le haut-lieu de la nécropole des ancêtres royaux. À l'instar du syncrétisme septentrional, qui fit du nouvel « Osiris-Ândjty » le maître de Busiris (*nb / hnty Ddw*), se fit jour ainsi un syncrétisme méridional engendrant un « Osiris-Khentyimentyou » maître d'Abydos (*nb / hnty Ȝbdw*). C'est bien sûr à cette étape importante de la diffusion du culte

⁷³ § 200a-b [TP 675].

⁷⁴ Voir T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, Routledge, London, 1999, p. 119-124 ; E.-M. ENGEL, « The Domain of Semerkhet », dans S. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (éd.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of B. Adams*, OLA 138, 2004, p. 705-710.

⁷⁵ § 719a [TP 410], § *1762a [TP N625 A], § 2010a [TP 676].

⁷⁶ § 1740b [TP 614 = TP 1063].

⁷⁷ L'épithète « le chef de ses nomes » (*hrj-tp spꜣ.wtꜣf*) (§ 182a [TP 219]) se fait l'écho de la dimension régionale, dans les temps archaïques, du dieu Ândjty.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 119.

osirien que font allusion quelques passages des TP : « Aussi solide est le nom d’Osiris du nome de Taour (...). Aussi solide est le nom d’Osiris sous la forme de Khenti-imentiou » (*rwḏ rn n Wsjr m T3-wr (...) rwḏ rn n Wsjr m Hntj-jmntj.w*)⁷⁹.

Au-delà de Busiris et d’Abydos, Osiris fut installé, très vite, dans l’ensemble des sanctuaires majeurs du Double-Pays, ce qu’indique l’expression, qui n’est pas anodine, « dans toutes ses places » (*m s.wtꜣf nb.wt*) [fig. 4]⁸⁰. Il ne faut pas voir dans ce syntagme une simple commodité stylistique destinée à éviter une énumération fastidieuse, qui serait l’équivalent de notre « etc. », mais plutôt l’affirmation doctrinaire de l’expansionnisme osirien. En sa qualité de « grand dieu », Osiris est chez lui partout.

Le TP 219, la plus longue formule du corpus des TP, *présente au même emplacement dans toutes les pyramides à textes*⁸¹, constitue un véritable exposé dogmatique de la Réforme osirienne⁸², dans ses dimensions théologique et géographique. Y sont détaillées en effet, dans une première partie (stances 1-12), la généalogie héliopolitaine d’Osiris (Atoum, Chou, Tefnout, Geb, Nout, Isis, Seth, Nephthys, Thot, Horus, Grande Ennéade, Petite Ennéade), et, dans une seconde partie (stances 14-24), la diffusion géographique du culte osirien, à partir d’Héliopolis. Cette seconde partie est elle-même divisée en deux groupes de cinq stances : le premier groupe (14-18) évoque Héliopolis, Busiris, les sanctuaires de Kahotep, d’Anubis et de Hedjourou, tandis que le second (20-24) évoque Bouto, Memphis, Hermopolis du Sud, Hermopolis du Nord et le sanctuaire de « Celui qui est dans la Cité des nomes ». Les deux groupes sont séparés par une stance « astronomique » (19), dévolue à la constellation Sah (notre Bouclier d’Orion)⁸³. L’absence remarquable d’Abydos, dans ce panorama territorial, pose une vraie question ; la réponse, sous toute réserve, pourrait tenir à la date de rédaction de la formule.

On peut apporter encore, sur le sujet de la diffusion du culte osirien, des informations concrètes sur ses vecteurs. Le pouvoir central a nécessairement recours, pour répandre sa nouvelle doctrine de manière rapide et généralisée, à son réseau de communication. Or les TP font fréquemment allusion à des courriers (*sjn.w*), émissaires (*jnw.w*), envoyés (*h3b.w*), hérauts (*hwwtj.w*) ou messagers (*wpwjtj.w*) censés annoncer l’arrivée du défunt :

⁷⁹ § 1665a, 1666a [TP 601].

⁸⁰ Cf. B.L. BEGELSACHER-FISCHER, *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, OBO 37, 1981, p. 124-125.

⁸¹ Ounas (W/F/S 35-56 + W/F/E inf 1-7), Téli (T/F/S 29-54), Pépy I^{er} (P/F/Se 14-25), Mérenrê (M/F/Se 17-34), Ânkhesenpépy II (AII/F/Se sup 36-71), Pépy II (N/F/Se 18-36), Neit (Nt/F/Se I 41-72), Ipout (Ip/F/Se 27-53), Béhénou (B/F/Se ; cf. C. BERGER-EL NAGGAR, M.-N. FRAISSE, « Béhénou, “aimée de Pépy”, une nouvelle reine d’Égypte », *BIFAO* 108, 2008, p. 5 et 16-17), Aba (Aba/F/Ne B 26-41).

⁸² Pour la structure de cette formule importante, on se reportera utilement à l’étude de M. BROZE, A. CYWIÉ, « Généalogie et topologie. Pratique du mythe dans la formule 219 des Textes des Pyramides », dans M. Broze, Chr. Cannuyer, Fl. Doyen (éd.), *Acta Orientalia Belgica* 21, 2008, p. 63-75 ; mais la dimension essentielle du texte, celle de la proclamation d’un osirianisme « triomphant », n’y est pas abordée.

⁸³ Voir dans cette même revue « Les Enfants d’Horus : théologie et astronomie. Enquêtes dans les Textes des Pyramides (1) », *ENiM* 1, 2008, p. 7-14.

« tes émissaires sont partis, tes hérauts se sont pressés, auprès de ton père, auprès d'Atoum ⁸⁴

Ses émissaires sont partis, ses courriers se sont pressés, pour proclamer à Celui dont le bras gauche est levé la marche de cet unique que tu es, dont le dieu dit : « Il donnera des ordres aux pères des dieux » ⁸⁵

Tes émissaires sont partis, tes courriers ont couru, tes hérauts se sont dépêchés pour dire à Rê que tu es venu, ce N et fils de Geb ⁸⁶

Partez, ses émissaires, pressez-vous, ses courriers, hâtez-vous, ses hérauts, partez auprès de Rê pour dire auprès de Rê (...) qu'il est venu sous la forme du dieu ⁸⁷

Tes émissaires se presseront, tes courriers se hâteront, pour dire à Rê : “Le voici venu, le voici venu en paix !” » ⁸⁸.

Comment ne pas reconnaître dans ces textes la transposition, dans un cadre funéraire, de l'activité intense déployée sur le territoire égyptien lors de la diffusion de l'« évangile » osirien ?

L'adresse aux réticents

De leur côté, les divinités traditionnelles doivent faire allégeance au nouveau dieu : « Levez vos visages, dieux, ceux qui sont dans la Dat : N est venu pour que vous le voyiez, lui qui est devenu le grand dieu » (*f3 hrztn ntr.w jmj.w D3.t j~n N m3ztn sw hpr m ntr 3*) ⁸⁹ ; « Trouble dans le ciel : “Nous avons vu quelque chose de nouveau !”, ont dit les dieux primordiaux. Ennéade, Horus (l'Ancien) est dans le rayonnement ! Les possesseurs de formes se mettront à son service, les Deux Ennéades au complet l'entoureront » (*šnnw m p.t m3~n(zj) m3.t j~n3sn ntr.w p3wtj.w. Psd.t Hr m j.3hw snhd n3f nb.w jr.w p3r n3f Psd.tj tm3tj*) ⁹⁰ ; « Mettez-vous au service de N, dieux, lui qui est plus ancien que le Vénérable, car à lui appartient la puissance sur son trône » (*snhd n N ntr.w smsw r Wr jn-sw šhm m s.t3f*) ⁹¹ ; « Viennent à lui les dieux Baou de Pé et les dieux Baou de Nékhen, les dieux du ciel et les dieux de la terre, pour faire à N des supports de leurs bras » (*j n3f ntr.w B3.w P ntr.w B3.w Nhn ntr.w jr.w p.t ntr.w jr.w t3 jr3sn w3s.w n N hr 3.wj3sn*) ⁹².

Corrélativement à l'ampleur de la diffusion géographique de la Réforme osirienne, ce sont bien *toutes* les divinités (« dieux primordiaux », « possesseurs de formes », « les Deux Ennéades au complet », « les dieux Baou de Pé et les dieux Baou de Nékhen », « les dieux du ciel et les dieux de la terre »), c'est-à-dire, *in fine*, toutes les grandes structures économiques du pays qui sont impliquées. Pour reprendre la formulation des TP : « le Vénérable qui se tient à l'intérieur de son naos, il abandonnera son insigne à N » (*h3 rf Wr m-hnw k3r3f w3h3f*

⁸⁴ § 140a-b [TP 215].

⁸⁵ § 253c-254a [TP 246].

⁸⁶ § 1539c-1540b [TP 579].

⁸⁷ § 1861a-1862b [TP 659].

⁸⁸ § 2174a-b [TP 697] ; voir également § 769a [TP 424], § 1991a-1992a [TP 673].

⁸⁹ § 272a-b [TP 252].

⁹⁰ § 304a-e [TP 257].

⁹¹ § 306d-e [TP 257].

⁹² § 478a-b [TP 306].

s'h=f jr t3 n N)⁹³ ; en d'autres termes, tout dieu titulaire d'un sanctuaire (*m-hnw k3r=f*) devra céder ses prérogatives au nouveau venu.

Que ce dogme ait été perçu et présenté comme une innovation ressort de l'énoncé « j'ai vu quelque chose de nouveau » (*m3~n3j m3.t*), prononcé en chœur par chacun des dieux primordiaux, et qui ouvre la formule TP 257⁹⁴. Si cette innovation assumée et proclamée s'inscrit sans nul doute dans le cadre idéologique de l'« impératif de surpassement » qui s'impose à tout souverain égyptien, comme le définit P. Vernus⁹⁵, on devine aisément que le bouleversement provoqué par l'instauration du nouveau dogme a pu susciter quelques réticences. L'impératif de surpassement, indispensable à la garantie de l'équilibre social, par l'introduction constante de processus de perfectionnement, et donc d'adaptation, se heurte nécessairement aux forces traditionnelles et conservatrices.

C'est ce que traduisent, indirectement, mais sans ambiguïté, les *menaces* adressées aux dieux, dont certaines formules originales des TP se font l'écho. Des avertissements sont ainsi lancés à l'endroit de ceux qui se montreraient réservés, défiants, voire hostiles, à la venue d'Osiris. Là encore, un décryptage politique du discours religieux, opération nécessaire, permet d'enrichir, voire de recentrer sur son véritable objet l'interprétation textuelle.

Il faut citer ici le début du TP 569⁹⁶ pour voir à l'œuvre ce travail de transposition dans le domaine funéraire d'une thématique très probablement liée, à l'origine, à l'implantation du culte osirien :

La naissance du Sans-Limite à l'Horizon sera empêchée
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 la naissance de Serqet sera empêchée
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 les Deux Rives se tourneront contre Horus
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 la naissance de (la constellation) Sah sera empêchée
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 la naissance de (la constellation) Sépédet sera empêchée
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 les Deux Babouins se tourneront contre Rê, ses Jumeaux bien aimés,
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,

⁹³ § 300a-b [TP 255].

⁹⁴ Ounas (W/A/W inf 28-32), Têti (T/A/W 17-19), Senouretânkh (Sen/F/S 65-67 = Sen 401-403), Imhotep (Imh/Ws 46-50), Siese (Sie/S 21-25), CT VIII, 275. Voir aussi TS 326.

⁹⁵ *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, H. Champion, Paris, 1995.

⁹⁶ Pépy I^{er} (P/V/W 17-23, P/D post/W 1-16), Mérenrê (M/V/E 43-52), Pépy II (N/V/W 1-9). Cf. J. SAINTE-FARE GARNOT dans *Aspects de l'Égypte antique*, coll. Eôs, PIFAO, Le Caire, 1959, p. 137.

la naissance d'Oupouaout dans le per-nou sera empêchée
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 les hommes se tourneront contre le roi, le fils du dieu,
 si tu empêches la venue de N à l'endroit où tu es,
 ton équipage d'impérissables sera empêché de te convoyer
 si tu les empêches de faire descendre N dans cette tienne barque,
 les hommes se détourneront de la mort
 si tu empêches que N descende dans cette tienne barque,
 les hommes se détourneront de manger du pain
 si tu empêches que N descende dans cette tienne barque,
 car c'est N, Celui qui les a détruits, le messager de Rê,
 et N ne sera pas empêché (de monter) au ciel ⁹⁷.

Même intimidation violente dans le TP 254 ⁹⁸ :

Ô grand dieu dont le nom est inconnu,
 que les offrandes soient sur la place du Seigneur unique !
 Ô Seigneur de l'Horizon, fais place à N !
 Si tu ne fais pas place à N,
 N portera des coups à son père Geb :
 le pays, il ne pourra plus parler,
 Geb, il ne pourra plus s'étendre ! ⁹⁹

Le TP 539 ¹⁰⁰, quant à lui, énumère plus concrètement les conséquences d'un éventuel refus :

Tout dieu qui ne lui damera pas d'escalier, à ce N,
 (Il montera et s'élèvera au ciel)
 il n'aura pas de galette,
 il n'aura pas d'éventail,
 il ne se lavera pas dans la vasque,

⁹⁷ § 1435a-1440d.

⁹⁸ Ounas (W/A/W inf 1-18), Têti (T/A/W 1-12). Tradition : CT VIII, 271-273 ; Senousretânkh (Sen/F/S 53-61 = Sen 389-397), Imhotep (Imh/Ws 20-38), Siese (Sie/E 39-45 + Sie/S 1-12). Voir aussi TS 619 et surtout TS 622, issus de TP 254.

⁹⁹ § 276c- 277c.

¹⁰⁰ P/V/S 1-23.

il ne humera pas d'épaule,
 il n'ingèrera pas de cuisse,
 la terre ne sera pas piochée pour lui,
 l'offrande ne lui sera pas consacrée ¹⁰¹.

La formule TP 307 ¹⁰² évoque même les menaces adressées aux dieux qui s'en prendraient au roi honorant la nouvelle divinité :

Tout dieu qui porterait la main,
 lorsque le visage de N est tourné vers toi pour t'adorer et t'invoquer,
 sur le corps de N, dieu, sur son nez, dieu,
 il n'aura pas de pain,
 il n'aura pas de galette au sein de ses frères les dieux,
 il n'enverra pas d'envoyé,
 il ne sautera pas le piège au sein de ses frères < les dieux >,
 les vantaux de la barque Mésektet ne lui seront pas ouverts,
 les vantaux de la barque Mândjet ne lui seront pas ouverts,
 il ne sera pas jugé comme résident,
 les vantaux de la Pourvoyeuse ne lui seront pas ouverts ¹⁰³.

Parallèlement à ces menaces peu voilées, et en vertu d'une même logique idéologique, le fait que le motif prégnant et *initial* du mythe osirien soit celui d'un attentat contre l'autorité légitime en dit long, avouons-le, sur les motivations réelles qui ont dû présider à l'instauration du nouveau dogme.

Le mythe osirien : une narration en construction

À la suite de J.G. Griffiths, D. Lorton rappelle ce point essentiel que la strate mythologique du combat d'Horus et Seth (*i. e.* Horus l'Ancien et Seth « l'Ancien ») précède celle de l'attentat de Seth sur Osiris, dont le conflit d'Horus (l'Enfant) et Seth est une conséquence ¹⁰⁴. S'ils paraissent avoir des points communs, ces deux modèles ont, au départ tout au moins, des fonctions bien distinctes.

¹⁰¹ § 1322a-1323c.

¹⁰² Ounas (W/A/N 25-31), Pépy I^{er} (P/V/W 51-53), Senousretânkh (Sen/F/Ne 47-50 = Sen 323-326), Imhotep (Imh/N 6-14).

¹⁰³ § 484a-485c.

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 120. Voir aussi D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La Vie quotidienne des dieux égyptiens*, Hachette, Paris, 1995, p. 46 : « Dans la première [phase], Horus l'Ancien, le roi régnant, est en conflit avec son frère Seth. (...). Dans une deuxième phase, Seth tue Horus l'Ancien, qui devient Osiris ou "Horus qui est dans Osiris" par le fait même de cet assassinat ».

Historiquement enraciné dans la fin du Prédynastique, le premier conflit d'Horus et Seth, dont on connaît bien l'étiologie lunaire, évoque une rivalité supposée entre deux royaumes voisins, le domaine horien de Hiéraconpolis et le domaine séthien de Nagada (Ombos), puis l'absorption du second par le premier. Il s'agit d'un mythe fondateur historiographique, d'un discours sur la dualité foncière du territoire égyptien, le « Double-Pays », et, partant, du pouvoir pharaonique et de la personne royale (« Horus et Seth », « Celui des Deux Maîtresses », « le roi de Haute et Basse-Égypte »), dualité qui s'accompagne d'une préséance canonique du Sud sur le Nord, la couronne blanche d'Horus ayant « avalé » ('*m*) la couronne rouge de Seth¹⁰⁵.

D'inspiration héliopolitaine et nécessairement tributaire de l'invention osirienne datable de la première moitié de la V^e dynastie, le second conflit, quant à lui, est tout entier dédié à la définition statutaire des acteurs du processus de transmission du pouvoir royal que sont le père, la mère et le fils (Osiris, Isis, et Horus) et à la stigmatisation du contestataire (Seth).

Ce qui peut engendrer une certaine confusion – confusion *délibérément* créée et entretenue par les théologiens du pouvoir pharaonique – est que le mythe historiographique du conflit d'Horus et Seth fut réinterprété par les Égyptiens comme actualisation possible du conflit politique d'Osiris et Seth. Autrement dit, la mutilation de l'Œil d'Horus, d'abord simple corrélat de l'arrachement des testicules de Seth¹⁰⁶, tend à devenir l'élément focal du discours mythologique pour renforcer la dénonciation des crimes potentiels de l'opposition. L'intervention collective des *jmj.w-ht Sts* / *jmj.w-ht-zf*, « acolytes de Seth / ses acolytes »¹⁰⁷, dans le conflit archaïque d'Horus et Seth, alors qu'ils y sont fonctionnellement inutiles, s'explique par la volonté des rédacteurs des TP de réécrire le mythe historiographique comme événement de référence des crimes de lèse-majesté, doublant et préfigurant à la fois l'attentat séthien contre Osiris. De même, la variété des outrages subis par l'Œil d'Horus, au départ seulement « mutilé » pour servir l'intention étiologique lunaire, peut renvoyer dès lors à tout l'éventail possible de l'activité nuisible des opposants.

Les formules d'offrandes précisent ainsi que les acolytes de Seth ont retiré (*hbm*) l'Œil d'Horus¹⁰⁸, qu'ils l'ont léché (*nsb*)¹⁰⁹, qu'ils s'en sont « repus » (*sšn*)¹¹⁰, qu'ils l'ont craché (*bs*)¹¹¹. Seth lui-même marche contre l'Œil d'Horus (*šm*)¹¹², il part contre lui (*sb*)¹¹³, il le poursuit (*shs*)¹¹⁴, il fond sur lui (*ps*)¹¹⁵, il l'attrape ('*h*)¹¹⁶, il le saisit (*jt*)¹¹⁷, il l'arrache

¹⁰⁵ Cf. B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques. Enquêtes dans les Textes des Pyramides (2) », *ENIM* 2, 2009, p. 31-32.

¹⁰⁶ Cf. § 1463e [TP N570 B] : « avant que ne soit endommagé l'œil d'Horus, avant que ne soient arrachés les testicules de Seth » (*n qnit jr.t Hr n s:dt hr.wj Stš*).

¹⁰⁷ § 84c, 575b, 588b, 635c, 829b, 1285c, 1395b, *2136d, 2176.

¹⁰⁸ § 61b, 89c.

¹⁰⁹ § 98c, 104b.

¹¹⁰ § 89a.

¹¹¹ § 92c.

¹¹² § 83a.

¹¹³ § 31a.

¹¹⁴ § 97a, b, 109b.

¹¹⁵ § 74c.

¹¹⁶ § 99c, 105a.

¹¹⁷ § 107a.

(*jth*)¹¹⁸, il lui fait du mal (*sjfkk*)¹¹⁹, il le meurtrit (*mn*)¹²⁰, il le piétine (*tj*)¹²¹, il l'entrelace (*sšd*)¹²², il en supprime le liquide (*sswn mw*)¹²³, il le brûle (*hʒnf*)¹²⁴, il en mange (*wnm*)¹²⁵, il s'en satisfait (*htp*)¹²⁶, il le prend à son front (*jt r hʒ.t*)¹²⁷.

Requalifié par un travail de *stratification mythologique*, le tort causé initialement par Seth à l'Œil d'Horus devient une manifestation archétypale de l'hostilité des adversaires de la *maât*, où la pluralité des acolytes et la multiplicité des modalités de leur action, sans objet dans le conflit fraternel initial, ont alors toute leur raison d'être.

C'est avec cet arrière-plan idéologique présent à l'esprit qu'il convient d'aborder ici très brièvement – il ne s'agit pas de les analyser en détail – les fragments mythologiques ou « mythèmes » osiriens qui émaillent les TP.

L'événement initial du mythe osirien, on l'a dit, est l'attentat séthien, sorte de péché originel. Frappé, abattu, blessé, étendu, transpercé, assommé¹²⁸, jeté à terre¹²⁹, ligoté¹³⁰, tué¹³¹ par Seth, Osiris se retrouva gisant « sur son flanc » (*hr gsʒf*)¹³², à Nédit ou à Géhesti – toponymes qui autorisent des jeux phoniques sur *ndr > ndj*, « étendre », et *gs*, « côté, flanc ». Dans cette élaboration narrative, il faut le souligner, la paronomase (omniprésente) doit être considérée non comme la notation secondaire d'une assonance fortuite, mais tout au contraire comme le *principe générateur* du discours mythique.

Après avoir dérivé¹³³ sur les eaux, le corps d'Osiris est recherché, puis découvert. La quête est effectuée par son père Geb¹³⁴, par ses sœurs Isis et Nephthys¹³⁵, par Horus¹³⁶, ou encore par l'échelle *maqet* (!), considérée comme la sœur du dieu¹³⁷.

Une fois le corps retrouvé, les pleureuses entrent en action. Il peut s'agir de la Dame de Pé¹³⁸, ou d'Isis et Nephthys¹³⁹, nommées aussi « les Deux Nourrices »¹⁴⁰.

¹¹⁸ § 60c, 73b, 77a, 78b, 86°.

¹¹⁹ § 51a.

¹²⁰ § 86c.

¹²¹ § 60b, 73a.

¹²² § 96a, b, 108b, c.

¹²³ § 88a.

¹²⁴ § 76a, 95a, 108a.

¹²⁵ § 61a, 88c.

¹²⁶ § 59a.

¹²⁷ § 54a, 83c, 84a.

¹²⁸ § 1544a-1545c [TP 580].

¹²⁹ § 957c [TP 477].

¹³⁰ § 1977c [TP 670].

¹³¹ § 1339a [TP 545].

¹³² § 721a, 819a, 972b, 1008c, 1033b, 1256b, 1500a, 1799b, 2018a, 2144b, 2188a.

¹³³ § 24d [TP 33], § 615d [TP 364], § 766d [TP 423]. Sur ce sens de *mh*, plutôt que *noyer*, voir P. VERNUS, « Le Mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens », dans E. Acquaro, S. Pernigotti (éd.), *Studi di egittologia e di antichità puniche*, SEAP 9, 1991, p. 19-34. Cette dérive serait moins celle du corps que celle de l'inondation bienfaitrice, résultat des écoulements osiriens, selon N. GUILHOU, « Les deux morts d'Osiris d'après les Textes des Pyramides », *Égypte. Afrique & Orient* 10, Centre vaclusien d'égyptologie, Avignon, août 1998, p. 21-22.

¹³⁴ § 1033b-c [TP 485].

¹³⁵ § 1280a-c [TP 535].

¹³⁶ § *1945c [TP N°667 B], § 1799a [TP 637], § 1860c [TP 659].

¹³⁷ § 972a [TP 478].

Le rituel de momification, sur lequel on reviendra, va permettre de donner un nouveau corps (*d.t*) au défunt, un corps inaltérable et éternellement (*d.t*) vivant.

C'est à ce moment, après la constitution du nouveau corps, qu'intervient l'union charnelle entre Isis et Osiris, union que décrit explicitement le TP 366¹⁴¹ : « Ta sœur Isis vient à toi, exultant de l'amour que tu inspires, tu l'as placée sur ton membre pour que ta semence pénètre en elle » (*j n=k sn.t=k ʒs.t h''=t(j) n mrw.t=k d~n=k s(.j) tp hms=k pr mtw.t=k jm=s*)¹⁴².

Horus est né, le fils héritier, dont le premier acte est d'avoir protégé (*nd*) son père de ses adversaires potentiels, en lui consacrant une sépulture et un culte. On rappellera ici que le théonyme *Hr-nd(w)-jt=f*, « Harendotès », doit bien se comprendre « Horus qui a protégé son père » et non « Horus qui protège son père »¹⁴³. Cette précision n'est pas sans enjeu, car il est fait référence en l'occurrence non à une vague fonction prophylactique, mais à un acte *fondateur* du fils, qui légitime par là-même sa position de successeur : celui de l'instauration du culte funéraire de son père. Le roi égyptien, on le sait, détient d'abord sa légitimité d'avoir présidé aux funérailles de son prédécesseur.

Se référant au prototype osirien, l'officiant déclare ainsi au défunt, selon que ce dernier assume la position du père ritualisé ou du fils ritualiste : « tu viens auprès de moi tel Horus quand il eut protégé son père Osiris¹⁴⁴ ; le fils a protégé son père, Horus a protégé Osiris, Horus a protégé ce N de ses adversaires »¹⁴⁵.

Il ne faut pas sous-estimer la puissance idéologique du mythe osirien. Le concept d'Osiris, à l'évidence, est indissociable de celui de famille osirienne. C'est que l'argument religieux ne doit plus servir seulement à légitimer le seul pharaon, comme le faisait notamment (et continue à le faire) le faucon de Hiéraconpolis, sorte de figure de proue de la titulature royale, qui trône toujours sur le *sérekh*, mais aussi et surtout à fonder le *schéma institutionnel* de la transmission dynastique. La famille osirienne – qui pourrait en douter ? – est une transposition sacralisée de la famille royale. Corrélativement, sous les traits de Seth, toute forme d'opposition politique est condamnée.

Soulignons-le à nouveau : il serait proprement *anachronique* de rechercher dans les TP, comme on l'a fait parfois, les traces ou échos d'une narration suivie du mythe osirien. Cette narration y est nécessairement en construction, en gestation, pour la bonne raison qu'elle n'est pas *première*, mais motivée par la volonté politique de justifier *ad libitum*, par le conte, une

¹³⁸ § 309a [TP 258], § 313a [TP 259].

¹³⁹ § 1004d [TP 482], § 1281b [TP 535].

¹⁴⁰ § 313b [TP 259].

¹⁴¹ Téli (T/A/W 37-41 = T 273-277), Pépy I^{er} (P/F/W sup 25-31 = P 25-31), Mérenrê (M/F/W sup 36-42 = M 36-42), Ânkhesenpépy II (AII/F/W 30-34, inédit), Pépy II (N/F/W med 3-6 = N 66-69), Oudjebten (Oudj/F/W 48-57 = Oudj 286-295 = Oudj, fgt 45, col. 11-12 + fgt 50, col. 1-7), Béhénou (B/F/W ? ; C. BERGER-EL NAGGAR, M.-N. FRAISSE, « Béhénou, “aimée de Pépy”, une nouvelle reine d'Égypte », *BIFAO* 108, 2008, p. 5 et 18-19), *CT VIII*, 315-319.

¹⁴² § 632a-b ; cf. § 1635b-1636a [TP 593].

¹⁴³ Cf. B. MATHIEU, « L'emploi du *yod* prothétique dans les textes de la pyramide d'Ounas et son intérêt pour la vocalisation de l'égyptien ancien », *BIFAO* 96, 1996, p. 319.

¹⁴⁴ § 573c-d [TP 355] ; cf. § 863c [TP 458] = § *2239b [TP *720], § 1035a [TP 485].

¹⁴⁵ § 758c-d [TP 422] ; cf. § 592c [TP 357], § 897b [TP 468].

situation historique donnée. Actualisation d'un schéma structural, ayant contaminé la strate archaïque du conflit d'Horus et Seth, la narration osirienne est constamment recommencée. Il faudra attendre Plutarque, comme on sait, un auteur totalement dégagé de ces considérations stratégiques autochtones, pour rencontrer le premier véritable récit continu et synthétique, c'est-à-dire la première forme figée, et par conséquent défunte, de la geste osirienne.

Osiris le ritualisé, ou le parangon du momifié

Né de la volonté des élites dirigeantes et élaboré dans les officines sacerdotales d'Héliopolis, la grande force du dogme osirien est qu'il s'impose, on l'a vu, à toutes les instances divines, c'est-à-dire à toutes les institutions politico-religieuses du territoire égyptien, conçues comme des relais du pouvoir central. Mais ce qui explique sa longévité extraordinaire, de près de trois millénaires, tient sans doute au fait qu'il interpelle, *in fine*, tout être humain.

Chacun, en effet, roi, membre de l'élite, ou simple particulier, est amené à comparaître devant le tribunal du grand dieu ¹⁴⁶. Certes, le concept de jugement dernier préexistait à l'invention d'Osiris. Les TP évoquent notamment une conception (héliopolitaine) ancienne selon laquelle le juge, sous la forme chthonienne d'un serpent (Nâou), attribuait ou non au défunt ses *kaou*, c'est-à-dire les supports matériels de son culte funéraire ; le juge est nommé Néhebkaou (*nḥb kꜣ.w*, litt. « celui qui attache les *kaou* ») ou Néhemkaou (*nḥm kꜣ.w*, litt. « celui qui arrache les *kaou* »), en fonction de sa décision ¹⁴⁷. Le TS 86 précise d'ailleurs, de manière explicite, que le serpent *nâou* est le « taureau de l'assemblée » (*kꜣ dꜣdꜣ.t*), c'est-à-dire le chef du tribunal ¹⁴⁸.

Mais avec Osiris, « seigneur de *mâat* » et magistrat suprême en sa qualité de « seigneur de la Dat » ¹⁴⁹, la notion du jugement sort du cercle restreint des théologiens d'Héliopolis pour se répandre dans l'Égypte entière : c'est qu'Osiris, à la différence de l'archaïque et ophidien Nâou, est un dieu à vocation universelle, que son dogme est porté et diffusé massivement par tous les relais de l'autorité monarchique, et, aussi, que son « histoire personnelle », élaborée *ad libitum* à partir d'un crime originel, suscite l'empathie. Osiris, de fait, est juge et partie : devenu roi de l'au-delà et détenteur de l'autorité judiciaire de l'autre monde, il a fait d'abord l'expérience de la souffrance et de la mort. En cela, il interpelle tout un chacun et détermine, chez tout mortel, un *processus d'identification* qui est l'un des principaux piliers du dogme osirien : il s'agit, à l'heure fatale, de se disculper tout en faisant condamner son adversaire et, parallèlement, d'obtenir un nouveau corps inaltérable grâce au rituel de momification, en suivant, en tout point, le modèle osirien. En un mot, l'ambition commune est de devenir, quel qu'ait pu être son rang social ici-bas, « un Osiris » : « The understanding that the formulation

¹⁴⁶ Pour une critique de la théorie de la prétendue « démocratisation » des prérogatives funéraires à la fin de l'Ancien Empire, voir B. MATHIEU, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, *BiEtud* 139, 2004, p. 256-258.

¹⁴⁷ « Il évaluera les consciences, il arrachera les *kaou*, il attachera les *kaou* » (§ 161b [TP 218]) ; « N attachera les *kaou* et il arrachera les *kaou*, il causera la gêne et il écartera la gêne » (§ 311a-b [TP 258]) ; « il causera la gêne et il écartera la gêne, il attachera les *kaou* et il arrachera les *kaou* » (§ 315a-b [TP 259]) ; « N a arraché vos cous, dieux, servez N, lui qui attachera vos *kaou* » (§ 512c-d [TP 318]). Thèse de doctorat en cours de M. MASSIERA, *Nâou, Néhebkaou et le fonctionnement des kaou d'après les premiers corpus funéraires de l'Égypte ancienne*, Université Paul-Valéry, Montpellier.

¹⁴⁸ CT II, 52g.

¹⁴⁹ § 8d [TP 10].

St-ir(t) means basically “the mummified so-and-so” makes it immediately understandable how the expression could be applied to individuals other than the deceased king »¹⁵⁰.

Les TP fournissent de multiples illustrations de la fonction référentielle d’Osiris et de sa momification. Linguistiquement, cette logique du référent se révèle être un véritable principe structurant d’une grande partie des formules des TP, raison pour laquelle il faut y insister ici. Elle se traduit, si on laisse de côté le syntagme « Osiris N », par sept procédés principaux, parfois associés entre eux :

1) emploi du syntagme *jrj jr(w).t*, « faire ce qui a été fait » / *jrj jrr(w).t*, « faire ce qui est fait », c’est-à-dire réactualiser le rituel osirien tel qu’il a été fixé :

Geb, fais pour lui ce que tu as fait pour son frère Osiris¹⁵¹

Horus vient à toi, ce N, faire pour toi ce qu’il a fait pour son père Osiris¹⁵²

Ce qu’a fait Horus pour Osiris, il le fera pour ce N, de même¹⁵³

Sa bouche est purifiée par le natron *netjer* et le natron *hesmen*, ses ongles supérieurs et inférieurs sont purifiés, a été fait pour lui ce qui avait été fait pour son père Osiris, en ce jour d’attacher les os, de rendre fonctionnelles les plantes de pieds et de franchir la Rampe¹⁵⁴

Tu te lèveras, ce N, protégé et pourvu en dieu, équipé de la forme d’Osiris¹⁵⁵, sur le trône de Khenti-mentiou, et tu feras ce qu’il faisait parmi les esprits *akhou* impérissables¹⁵⁶

Dresse-toi, ce N, hâte-toi, grand de vigueur, de siéger devant les dieux et de faire ce qu’a fait Osiris¹⁵⁷

tu feras ce que fait Osiris car tu es celui qui est sur son trône¹⁵⁸.

2) emploi de la préposition comparative *mr (> mj)*, « comme » :

Debout, dresse-toi comme Osiris !¹⁵⁹

Nout, prends-le donc, ce N, comme tu prends le fils du dieu (= Osiris)¹⁶⁰

emmène-le au ciel, comme lorsque tu as emmené Osiris au ciel¹⁶¹

¹⁵⁰ D. LORTON, « Considerations on the Origin and Name of Osiris », *VarAeg* 1, 1985, p. 121.

¹⁵¹ § 1297a [TP 536].

¹⁵² § 2115a [TP 690].

¹⁵³ § 970c [TP 477]. Noter ici la combinaison des deux procédés : syntagme *jrj jr(w).t*, « faire ce qui a été fait » + adverbe comparatif *mr(w)*.

¹⁵⁴ § 1368a-c [TP 553].

¹⁵⁵ C’est-à-dire bandeletté. La composition essentielle de l’équipement funéraire (*pr*) est résumée dans le P. Berlin 3027, r° 8, 7-9 (A. ERMAN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*, Berlin, 1901, p. 31-33) : bandelettes (*w.wt*), tombe (*js*), sarcophage (*dbꜣ.t*), offrandes (*hꜥp.w*).

¹⁵⁶ § 759a-c [TP 422].

¹⁵⁷ § 622b [TP 365].

¹⁵⁸ § 625a [TP 365].

¹⁵⁹ § 574d [TP 355].

¹⁶⁰ § 1417b [TP 563].

¹⁶¹ § 1419c [TP 563].

Ménit la vénérable t'invoquera comme Celui qui est debout et infatigable et qui réside en Abydos (= Osiris) ¹⁶²

Le Baldaquin a été dressé pour toi, la fête des trois jours a été célébrée pour toi pour que tu te purifies à la fête de la néoménie, comme Celui qui est debout et infatigable et qui réside en Abydos ¹⁶³

C'est Oupouaout qui lui ouvrira le chemin, Chou qui le portera, les Baou d'Héliopolis qui lui dameront un escalier pour gagner les hauteurs, et Nout qui lui tendra les bras comme elle l'a fait pour Osiris le jour de son décès ¹⁶⁴.

3) emploi de la particule comparative *js*, « tel » ¹⁶⁵ :

Ce N deviendra pur, ce N vivra, ce N prendra sa place tel Osiris ¹⁶⁶

Ô ce N, tu t'en es allé pour devenir un esprit et une puissance, en tant que dieu, tel le substitut d'Osiris ¹⁶⁷

Éveille-toi pour Horus, lève-toi contre Seth, tel Osiris, tel l'Esprit, fils de Geb ¹⁶⁸

Tu invoqueras ton ka tel Osiris pour qu'il te protège de toutes les colères des morts ¹⁶⁹

Isis criera vers toi, Nephthys t'invoquera, et Ménit la vénérable fera pour toi obstacle (à Seth), tel Osiris dans sa situation ¹⁷⁰.

4) par l'emploi de la préposition *m*, « en tant que, en qualité de » :

Dresse-toi en qualité d'Osiris, tel l'Esprit, fils de Geb, son premier-né ¹⁷¹

Ce N vivra, pourvu en qualité de dieu, ses os attachés en qualité d'Osiris ¹⁷²

ce N lui résistera en qualité de celui qui a résisté au taureau d'abattage ¹⁷³

Geb t'installera sur ton trône, vivant éternellement, animé en qualité de dieu, honoré en qualité de dieu, disposant de ton corps *djet* tel un dieu, tel le Ba qui préside aux vivants, tel le Puissant qui préside aux esprits *akhou* ¹⁷⁴

le parfum de N est celui d'Osiris ¹⁷⁵.

¹⁶² § 794c-d [TP 437], § 1012d [TP 483], TP 1006 A.

¹⁶³ TP 1023.

¹⁶⁴ § 1090a-e [TP 505].

¹⁶⁵ Sur cet emploi spécifique de *js*, cf. P. VERNUS, « La position linguistique des Textes des Sarcophages », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts, EgUitg 9*, Leyde, 1996, p. 173-177 ; M. EL-HAMRAWI, « Substantiv + *is* im Altägyptischen », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Actes du IX^e Congrès International des Égyptologues I, OLA 150*, 2007, p. 545-565.

¹⁶⁶ § 2054 [TP 684].

¹⁶⁷ § 752b [TP 422].

¹⁶⁸ TP 1006 A.

¹⁶⁹ § 63b [TP 93].

¹⁷⁰ § 872a-c [TP 461] ; cf. § 884a-c [TP 466].

¹⁷¹ § 793b [TP 437]. Noter la combinaison des deux procédés : préposition *m*, « en tant que, en qualité de » + particule comparative *js*.

¹⁷² § 2097a [TP 690] ; cf. § 2076c [TP 687].

¹⁷³ C'est-à-dire Osiris ; § 944c [TP 474].

¹⁷⁴ § 2096a-d [TP 690]. Noter la combinaison des deux procédés : préposition *m*, « en tant que, en qualité de » + particule comparative *js*.

5) par l'emploi de la préposition *hn*^c, « avec, en même temps que » :

c'est Nout qui a enfanté ce N en même temps qu'Osiris ¹⁷⁶

Ô ce N, tu es ce Grand Astre, le compagnon de (la constellation) Sah, qui arpentes le ciel avec (la constellation) Sah, qui écumes la Dat en même temps qu'Osiris ¹⁷⁷.

6) par l'utilisation de structures syntaxiques parallèles, souvent sous la forme de systèmes protase – apodose :

Tu t'éveilleras en paix, ainsi qu'Osiris s'éveille en paix, ainsi que Celui de Nédit s'éveille en paix ¹⁷⁸

De même qu'Osiris vit, que l'Esprit *akh* de Nédit vit, ce Pépy vivra ¹⁷⁹

ces quatre radeaux purs que vous avez mis en place pour Osiris (...) mettez-les en place pour ce N ¹⁸⁰

De même qu'Osiris s'éveille, que le dieu inerte s'éveille, que le dieu se lève, que le dieu dispose de son corps *djet*, ce N s'éveillera, le dieu inerte s'éveillera, le dieu se lèvera, le dieu disposera de son corps *djet* ¹⁸¹

De même que sont ouverts les vantaux du ciel, et que sont écartés les vantaux de la Fraîcheur pour Osiris pour qu'il monte devant Rê, et se purifie dans le Champ des Souchets, sont ouverts les vantaux du ciel, et sont écartés les vantaux de la Fraîcheur pour ce N ¹⁸².

7) par l'utilisation de la prédication d'identité (proposition à prédicat nominal) :

C'est N, Osiris issu de l'Obscure (= Nout) ¹⁸³.

Le travail d'explicitation du rituel d'embaumement auquel se sont livrés les spécialistes lors de l'élaboration de la Réforme osirienne, il faut le souligner, n'est pas moins remarquable que celui des théologiens d'Héliopolis : ont été institués en effet, à partir de traditions diverses, des protocoles complexes mais sous-tendus par une puissante logique interprétative, qui allaient faire de la « momie », jusqu'en Occident, l'un des emblèmes majeurs de la civilisation égyptienne.

Ce n'est pas le lieu ici de détailler tous les échos textuels, dans les TP, de la momification osirienne. On se contentera de noter l'importance accordée à la thématique de l'*agrégation* – qui suppose un démembrement préalable ! – des parties du (nouveau) corps du défunt, et à l'un des agents essentiels de cette reconstruction physiologique : « Nephthys a rassemblé pour

¹⁷⁵ § 1516d [TP 576].

¹⁷⁶ § 1428e [TP 565] ; cf. 883c [TP 466].

¹⁷⁷ § 882a-c [TP 466].

¹⁷⁸ § 1502a-b [TP 576].

¹⁷⁹ § 899a [TP 468].

¹⁸⁰ § 464b-465c [TP 303].

¹⁸¹ § 2092a-2093b [TP 690].

¹⁸² § 984a-985a [TP 479].

¹⁸³ § 1761d [TP 624].

toi tous tes membres » (*jnq~n Nb.t-Hw.t 'wt=k nb(.t)*)¹⁸⁴ ; « [Isis et Nephthys] t'assembleront, que tu ne te mettes pas en colère en ton nom de Djénéderou » (*j.'b=sn tw jm=k dnd m rn=k n Dndrw*)¹⁸⁵ ; « tes deux grandes sœurs vénérables, qui ont agrégé tes chairs, qui ont attaché tes membres » (*sn.tj=k wr.tj 'z.tj s3q.tj jwf=k ts.tj 'wt=k*)¹⁸⁶ ; « [Horus] est venu vers toi pour te laver, te purifier et te faire vivre, rassembler tes os, agréger tes chairs flottantes, rassembler tes membres amputés » (*j~n=f r=k w'b=f tw s(w)'b=f tw s'nh=f tw jnq=f n=k qs.w=k s3q=f n=k nb.t=k jnq=f n=k dm3.wt=k*)¹⁸⁷.

Il est indispensable notamment d'assurer la cohésion de l'ensemble du squelette. Après avoir été dénombrés (*jp*)¹⁸⁸, mis bien en place (*nw3w3*)¹⁸⁹, les os doivent être assemblés (*jnq*)¹⁹⁰, agrégés (*s3q*)¹⁹¹, joints (*j.'b*)¹⁹², attachés (*ts*)¹⁹³, réunis (*dmd*)¹⁹⁴, liés (*htr*)¹⁹⁵, ou encore solidifiés (*rwd / srwd*)¹⁹⁶.

Or c'est l'onguent *medjet*¹⁹⁷ qui assume la fonction essentielle de liant (fonction qui était remplie par le sang dans le corps de l'être vivant), comme l'explique en détail le TP 637, prototype d'un passage du « Rituel d'Abydos » : « Ô ce N, je suis venu moi-même auprès de toi pour t'emplir de l'onguent *medjet* issu de l'Œil d'Horus, pour t'emplir de lui afin qu'il t'attache tes os, qu'il te réunisse tes membres, qu'il t'agrège tes chairs, et qu'il jette tes effluves infectes à terre » (*h3 N pw jw~n=j hr=k ddt j.mh(=j) tw m md.t pr.t m Jr.t Hr j.mh(=j) tw jm=s ts=s n=k qs.w=k dmd=s n=k 'wt=k s3q=s n=k jwf=k sfh=s fdw.t=k dw.t jr t3*)¹⁹⁸.

L'insistance des textes sur l'indispensable cohésion du nouveau corps du défunt n'est pas fortuite : le soin devant être apporté à garantir l'inaltérabilité du corps individuel renvoie indiscutablement à la volonté d'assurer la *cohésion du corps social*. Dans l'univers culturel égyptien, en effet, la permanence des pratiques funéraires, en ce que ces dernières assurent l'échange intergénérationnel et maintiennent les relations entre les vivants et les morts, contribue largement à cimenter la société¹⁹⁹. Un protocole d'embaumement universel, dans la

¹⁸⁴ § 616a [TP 364].

¹⁸⁵ § 631b [TP 366].

¹⁸⁶ § 1981b-c [TP 670].

¹⁸⁷ § 1684a-c [TP 606].

¹⁸⁸ § 1297c, 2016a.

¹⁸⁹ § 585d.

¹⁹⁰ § 654b, 1684b, 1732a, *1916a, *1947c, *1952a.

¹⁹¹ § 735c, 739b, 858a, *1908a, 2008a.

¹⁹² § 828b, 835b, 840b, 843a.

¹⁹³ § 572c, 1368b, 2043c ?, 2076c, 2097a.

¹⁹⁴ § 980b, 1036c, 1037a.

¹⁹⁵ TP 1064.

¹⁹⁶ § 312d, 308d [M].

¹⁹⁷ Voir notamment F. HAIKAL, dans *Mélanges G.E. Mokhtar, BiEtud* 97/1, 1985, p. 368 ; H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*, OLA 70, 1996, p. 396, n. q. ; L. MANNICHE, W. FORMAN, *Sacred Luxuries: Fragrance, Aromatherapy, and Cosmetics in Ancient Egypt*, Londres, 1999, p. 43-45.

¹⁹⁸ § 1800b-1801c. Sur le texte du rituel d'Abydos (12^e tableau), cf. A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 75-76 : « emplis-toi d'onguent *medjet* issu de l'Œil d'Horus, emplis-toi de lui afin qu'il attache tes os, qu'il réunisse les parties de ton corps et qu'il agrège tes chairs ! » (*mh tw (m) md.t pr.t m Jr.t-Hr mh tw jm=s ts=s qs.w=k dmd=s 'wt=k s3q=s jwf=w=s*). Sur la nécessité de lier les éléments corporels, voir Th. BARDINET, *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, en part. p. 131-134.

¹⁹⁹ Voir en particulier les analyses de J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne* (trad. par N. Baum), Paris, 2003.

synchronie et la diachronie, fût-il appliqué différemment en fonction de contraintes matérielles et ou de contingences économiques²⁰⁰, ne pouvait que servir un pouvoir soucieux de souder une population diverse, ou jugée comme telle.

S'il ne se réduit pas bien sûr à cette dimension collective, le remembrement du corps osirien doit être lu comme une métaphore du renforcement du « lien social » par l'autorité monarchique.

Conclusion

La Réforme osirienne fut un événement suffisamment important pour entraîner, outre l'apparition corrélée des « temples solaires », une modification de l'infrastructure des monuments funéraires royaux, et, surtout, sa *standardisation* à partir du règne de Djékarê-Isési, à la fin de la V^e dynastie. Le « temple souterrain » que constituent les « appartements funéraires », dans lequel le défunt est censé effectuer un premier parcours d'ouest en est jusqu'au « serdab », c'est-à-dire jusqu'au sanctuaire tripartite d'Osiris²⁰¹, peut être considéré en effet comme une traduction du dogme osirien dans l'architecture interne des pyramides à textes²⁰².

Mais on retiendra surtout de l'invention osirienne, pour dépasser sa dimension strictement religieuse, cultuelle ou architecturale, ou, plutôt, pour la replacer dans un cadre fondamentalement politique, son caractère normatif et universaliste.

Grand dieu, père tout puissant, créateur et création, Osiris est aussi celui qui a souffert et est ressuscité. Ayant autorité sur toutes les formes divines du territoire égyptien, il est aussi le modèle auquel tout mortel aspire à s'identifier pour l'éternité. Détenteur de la *mâat*, dont le pouvoir royal s'est adroitement laissé déposséder pour sacraliser davantage encore l'ordre politique et ne plus paraître en être l'instigateur, Osiris confie aux souverains le soin de la faire advenir et aux hommes le devoir de la pratiquer²⁰³. Jugeant les vivants et les morts, il sanctionne *in fine* les actes de tous.

On aura reconnu sans peine, dans ce portrait synthétique, quelques remarquables convergences avec le credo (ou « Symbole ») de Nicée de 325. Non qu'il faille absolument rechercher dans la théologie d'Osiris, aussi tentante soit l'entreprise, une lointaine préfiguration du christianisme. Mais le pouvoir qui décida d'instaurer et de diffuser le dogme

²⁰⁰ Comme l'expose le célèbre passage d'Hérodote sur les trois catégories d'embaumement (II, 86-88).

²⁰¹ Avant de fusionner avec le créateur, le défunt joue un rôle « sacerdotal », celui d'Horus accomplissant une fonction liturgique dans l'au-delà pour son père Osiris, comme l'a brillamment démontré H. WILLEMS, « Shu-Spells in Practice », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts, EgUit IX*, 1996, p. 197-209 ; *id.*, « The Embalmer Embalmed », dans J. van Dick (éd.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of H. Te Velde*, Groningen, 1997, p. 343-372 ; *id.*, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (CT Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdom, OLA 103*, 2001, p. 253-372. Le parcours du défunt vers le dieu constitue en même temps une ascension vers le pouvoir ; il doit se rendre chez Osiris, pour s'installer sur son trône *néset* (§ 625a, 754b, 757c, 2021a) ou sur son trône *khénédou* (§ 134b, 1298a).

²⁰² Cf. B. MATHIEU, « La signification du serdab dans la pyramide d'Ounas. L'architecture des appartements funéraires royaux à la lumière des Textes des Pyramides », dans C. Berger, B. Mathieu (éd.), *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer, OrMonsp 9/2*, Montpellier, 1997, p. 289-304 ; *id.*, « L'huissier, le juge et le greffier. Une hypothèse sur la fonction du serdab dans les pyramides à textes », *Méditerranées. Revue de l'Association Méditerranées* 13, Paris, 1997, p. 11-28.

²⁰³ Cf. J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, *passim*.

osirien vingt-cinq siècles avant notre ère, dans son intention universaliste, en fit assurément une doctrine *catholique*.

En érigeant en loi sacrée le fonctionnement hiérarchisé de la vie sociale, en stigmatisant l'opposition sous toutes ses manifestations, ramenées sans autre forme de procès au prototype de l'attentat séthien, en construisant avec la famille osirienne un référent mythologique pour régler la transmission du pouvoir dynastique, en promettant à chacun, pour prix de sa loyauté, la même destinée divine, ce système théologico-politique fut un outil de gouvernement précieux, voire déterminant, pour sa stabilité et sa longévité.

Éléments bibliographiques

Sur les origines d'Osiris

T.J. COLLIN BALY, « A Note on the Origin of Osiris », *JEA* 17, 1921, p. 221-222 ; Kl. BAER, *Rank and Title in the Old Kingdom*, Chicago, 1960, p. 297 ; J.G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, *MÄS* 9, 1980 ; B.L. BEGELSBACHER-FISCHER, *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, *OBO* 37, 1981, p. 121-125 ; D. LORTON, « Considerations on the Origin and Name of Osiris », *VarAeg* 1, 1985, p. 113-126 ; E. BROVARSKI, *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Der*, UMI Ann Arbor, 1989, p. 86-89 ; H.G. FISCHER, « The God / Great God, Osiris », *GöttMisz* 128, 1992, p. 72-75 ; B. MATHIEU, « Quand Osiris régnait sur terre... », *Égypte. Afrique & Orient* 10, 1998, p. 5-18.

Sur l'étymologie controversée de son nom

A. ERMAN, « Zur Namen des Osiris », *ZÄS* 46, 1909, p. 92-95 ; W. HELCK, « Einige Bemerkungen zu Artikeln in SAK 2 », *SAK* 4, 1976, p. 121-124 ; J.G. GRIFFITHS, *The Origins of Osiris*, *MÄS* 9, 1980, p. 54-62 ; D. LORTON, *op. cit.*, p. 115-118 ; W. WESTENDORF, « Zur Etymologie des Namens Osiris : *w3s.t-jr.t “die das Auge trägt” », dans J. Osing, G. Dreyer (éd.), *Form und Mass, Fs. G. Fecht*, *ÄAT* 12, 1987, p. 456-461.

Sur Osiris et Héliopolis

A. RUSCH, *Stellung des Osiris im theologische System vom Heliopolis*, Leipzig, 1920-1923, 31 p. ; *id.*, « Die Theologie des Osiris und die Herakleopoliten », *WZKM* 54, 1957, p. 161-167 ; E. EL-BANNA, « À propos des aspects héliopolitains d'Osiris », *BIFAO* 89, 1989, p. 101-126.

Sur Osiris et Abydos

J. SPIEGEL, *Die Götter von Abydos*, *GOF*, 1973 ; W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos*, New Haven (Conn.), 1974.

Sur la diffusion du culte osirien et l'expression m s.wt=f nb.wt, « en toutes ses places »

A. MORET, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, 1926, p. 98-127 ; A. SCHARFF, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, *SBAW*, München, 1948 ; B.L. BEGELSBACHER-FISCHER, *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, *OBO* 37, 1981, p. 124-125.

Sur Osiris dans les TP

E.A.W. BUDGE, *Osiris & the Egyptian Resurrection* (1911), Dover Publications, New York, 1973, p. 100-166 ; G. FARINA, « Il mito di Osiri nei Testi delle Piramidi », *Bilychnis* 123, Rome, 1923, p. 7-8 ; A. RUSCH, « Doppelversion in der Überlieferung des Osirismythos in den Pyramidentexten », *ZÄS* 67, 1931, p. 88-92 ; R. WEILL, « L'incantation anti-osirienne

insérée dans la composition du chapitre *Pyramide 1264-1279* », *BIFAO* 46, 1947, p. 159-197 ; J. SAINTE-FARE GARNOT, « A Hymn to Osiris in the Pyramid Texts », *JNES* VIII, 1949, p. 98-103 ; H. KEES, « Das Eindringen des Osiris in die Pyramidentexte », dans S.A.B. Mercer (éd.), *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, vol. IV, New York, London, Toronto, 1952, p. 123-140 ; S.A.B. MERCER, « Re and Osiris in the Pyramid Texts », *ibid.*, vol. IV, 1952, p. 22-33 ; H. JACOBSON, « Der Ba, und Osiris in den Pyramidentexten », *ZDMG* 105 (N.F. 30), 1955, p. *30*-*31* ; N. GUILHOU, « Les deux morts d'Osiris d'après les Textes des Pyramides », *Égypte. Afrique & Orient* 10, 1998, p. 19-26 ; G. MEURER, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, *OBO* 189, 2002, p. 63-70 ; Chr. LEITZ *et al.*, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen II*, *OLA* 111, 2002, p. 528-569 (pour *Wsjr*), V, *OLA* 114, p. 774 (pour *Hntj ʒh.w*), p. 863 (pour *Hntj shm.w*).

Sur les développements ultérieurs de la théologie osirienne

A. MORET, « La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre », *BIFAO* 30, 1931, p. 725-750 ; É. CHASSINAT, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966-1968 ; S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BiEtud* 91, 1983 ; P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, *AegLeod* 3, 1994 ; G. BURKARD, *Spätzeitliche OsirisLiturgien im Corpus der Asasif-Papyri*, *ÄAT* 31, 1995 ; M. ZECCHI, *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag*, Imola, 1996 ; P.P. KOEMOTH, *Osiris-mrjtj (le) bien-aimé. Contribution à l'étude d'Osiris sélénisé*, *CSEG* 9, 2009.