

Le conte des Deux Frères (2)

La route de Phénicie

Frédéric Servajean

Institut d'égyptologie François Daumas

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

LE PREMIER ÉPISODE DU conte des Deux Frères a été analysé dans un article publié dans cette même revue ¹. Les principales données mises en relief ont montré que les auteurs du conte y décrivent le cadre géo-politique des XVII^e et XVIII^e provinces de Haute-Égypte ainsi que les relations conflictuelles entre les clergés des deux nomes, en les travestissant derrière une histoire – sorte de mythe –, en apparence très simple mais qui camoufle mal des ressorts d'une grande complexité. S'il est encore difficile de cerner la raison ayant motivé la rédaction de ce texte, les événements qui ponctuent le premier épisode laissent entendre que la modification des limites géographiques des deux provinces, notamment l'annexion de la cité de Hardai par le XVII^e nome, a probablement provoqué un conflit durable dont le P. Jumilhac, de nombreux siècles plus tard, témoigne encore.

À l'évidence, les auteurs du papyrus d'Orbiney, rédigé à la fin du règne de Mérenptah, prennent le parti du XVII^e nome contre le XVIII^e. Pour ce faire, les personnages du mythe sont mis en scène dans une histoire qui équivaut à une sorte de mise en ordre du monde s'articulant autour des interdits des deux provinces, que le personnage féminin, originaire du XVIII^e, bafoue.

Dans ce cadre, l'un des points les plus difficiles à cerner a été et reste encore le problème de l'auto-émasculatation de Bata ², dieu civilisateur – à dimension osirienne –, créateur de rites. En tant que divinité taureau, Bata devient, après l'émasculatation, un bœuf disponible pour le sacrifice de bovidés ; le tout avec une forte connotation lunaire ³. Ce thème, contrairement à ce que certains ont pensé, n'est pas purement anecdotique. C'est autour de lui que s'articule le deuxième épisode du conte des Deux Frères – l'objet de cette article – qui se déroule en Phénicie.

¹ Fr. SERVAJEAN, « La jeune femme que les chiens n'aimaient pas », *ENiM* 4, 2011, p. 1-37. Je tiens à remercier Bernard Mathieu pour avoir accepté de relire cet article ainsi que pour ses nombreuses remarques.

² *Ibid.*, p. 12-14, p. 22-23, p. 31-33.

³ *Ibid.*, p. 14, et n. 77.

Le statut ambigu de Bata, masculin et féminin

Lorsque les dieux donnèrent une épouse à Bata, ce dernier lui conseilla de ne pas sortir de la maison car le dieu de la mer pourrait tenter de s'emparer d'elle ⁴ :

(Doc. 1) *Wn~jn hr ʒbʒs jqr sp 2, jwʒs (hr) hms m pʒyʒf pr, jw wršʒf hr bhs jʒw.t n(y.t) hʒs.t hr jn(.t) wʒh m-bʒhʒs. Jwʒf (hr) dd nʒs : « M-jr pr r-bl, tm Pʒ ym {hr} jʒʒt, hr nn jwʒj (r) rh{j} nhm(ʒt) m-djʒf, pʒwn twʒj <m> s.t-hm.t mj-qdʒt ».*

Alors, il (= Bata) la désira grandement et elle resta dans sa maison ; il passa la journée à chasser le gibier du désert, (le) ramenant et (le) déposant devant elle. Il lui dit : « Ne sors pas afin que le dieu de la mer ne t'enlève pas ; je ne saurais pas te sauver de lui car je suis une femme comme toi ».

Certains commentateurs ont refusé que Bata puisse affirmer être une femme et tentèrent de modifier le texte pour obtenir le résultat inverse. K. Sethe ⁵, par un jeu de permutation des pronoms, obtint un résultat lui semblant plus cohérent. Il est évidemment difficile à admettre qu'une divinité masculine puisse – en dépit de sa mutilation – proclamer avoir changé de sexe. Pour G. Lefebvre, cette correction est justifiée puisqu'il traduit : « Ne va pas dehors, pour que le Dieu de la Mer ne t'enlève pas ; (tu) ne pourrais pas te sauver de lui, car (tu) n'es qu'une femme après tout » ⁶. Et il ajoute en note : « il faut remarquer en effet qu'il n'est plus question, dans la seconde partie du conte, de la mutilation que Bata s'était infligée, et qu'il est réellement le mari de la jeune femme que les dieux ont créée pour qu'il ne restât pas seul. Ses diverses aventures et métamorphoses indiquent au surplus que, devenu une sorte d'être surnaturel, il a pleinement recouvré la puissance virile » ⁷. La correction est encore admise par certains ; ainsi, P. Grandet qui traduit : « Ne sors pas, de peur que la mer ne t'emporte. Je ne pourrai t'en sauver, car tu n'es qu'une femme ! » ⁸. Cette analyse doit être écartée pour deux raisons : tout d'abord, parce qu'il ne faut jamais rechercher de manière systématique dans le déroulement narratif d'un mythe des ressorts du monde réel ; ensuite, parce que le texte énonce explicitement « je suis une femme comme toi » et non « tu n'es qu'une femme ».

La correction de Sethe ne fut pas admise par tous, nombreuses étant les traductions n'en tenant pas compte. Ainsi, pour prendre quelques exemples, celle de A. Erman : « geh nicht heraus, daß dich das Meer nicht forthole ; ich könnte dich ja nicht vor ihm retten, denn ich bin ein Weib wie du » ⁹ ; de M. Lichtheim : « Do not go outdoors, lest the sea snatch you. I cannot rescue you from it, because I am a woman like you » ¹⁰ ; ou, plus récemment, de E.F. Wente : « Don't go outside lest the sea carry you away, for I will be unable to rescue you from it, because I am a female like you (...) » ¹¹. Il en va de même pour celles des deux principaux commentateurs de ce texte, S. Tower Hollis et W. Wettengel ¹².

⁴ P. d'Orbiney, 9, 9-10, 2 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories, BiAeg 1*, Bruxelles, 1932, p. 19, l. 11-15.

⁵ K. SETHE, « Miscellen », *ZÄS* 29, 1891, p. 124.

⁶ G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 150-151.

⁷ *Ibid.*, p. 151, n. 48.

⁸ P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 104.

⁹ A. ERMAN, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, 1923, p. 204.

¹⁰ M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature II. The New Kingdom*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1976, p. 207.

¹¹ E.F. WENTE, dans W.K. Simpson (éd.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven, Londres, 2003, p. 86.

¹² S. TOWER HOLLIS, *The Ancient Egyptian « Tale of Two Brothers »*, Oakville, 2008, p. 5 ; W. WETTENGEL, *Die Erzählung von den beiden Brüdern, OBO 195*, Fribourg, Göttingen, 2003, p. 124. C'est également l'interprétation de Fr. LABRIQUE, « La transmission de la royauté égyptienne, dans le *De Iside, le Jugement*

Le statut de Bata, à ce moment précis du mythe, est le résultat de son émasculature. C'est pourquoi il dit être une femme. Certes, la cohérence narrative du texte et le fait que le devenir du dieu se caractérise par sa dimension cyclique exigent de le traiter *aussi* comme un homme. Il est donc homme et femme à la fois : taureau et bœuf ; taureau avant l'émasculature, bœuf après. L'aboutissement de ce processus, au moment de l'extraction du cœur, est la création d'un rite de sacrifice des bovidés (cf. *infra*).

Ce faisant, Bata doit être considéré comme mort, c'est-à-dire accédant à un autre monde où il renaîtra avant de revenir en Égypte. Cet autre monde se trouve sur la côte phénicienne. On rappellera, à la suite de nombreux autres chercheurs, l'analogie avec l'épisode gibilite du mythe d'Osiris tel qu'il est raconté par Plutarque ¹³.

La fonction funéraire du cœur

Le thème du cœur *ḥṣty* de Bata posé sur la fleur de l'arbre 'š a toujours intrigué les commentateurs ¹⁴ :

(Doc. 2) *Jwzj r šm rzj r t3 jn.t p3 'š. Hr jr p3 nty jwz k r jr(.t)z f n z j p3 y z k jy{.t} r nw.tzj, jr 'm<=k> r-dd wn nk.t hpr rzj. P3 y z j šd ḥṣtyzj, mtwzj hr w3 h z f hr d3 d3 n(y) t3 hrr(.t) p3 'š.*

Je vais partir pour la vallée de l'arbre 'š. Et tu viendras pour t'occuper de moi ¹⁵ si tu apprends que quelque chose m'est arrivé. Je vais extraire mon cœur et le placer au sommet de la fleur de l'arbre 'š.

Ce thème a souvent été interprété comme une donnée relevant du « folklore » ¹⁶. S. Tower Hollis a écarté cette idée avec raison. En réalité, le thème <il extrait son cœur et le pose au sommet de la fleur du pin 'š> est composé de deux mythes qui doivent être examinés indépendamment :

- 1- il extrait ¹⁷ son (propre) cœur *ḥṣty* ;
- 2- il le pose au sommet d'une fleur de l'arbre 'š.

Premier mythe : l'extraction du cœur

L'acte *šdj ḥṣty* – « retirer le cœur » – est bien attesté depuis l'Ancien Empire ¹⁸. Il appartient à un ensemble d'opérations rituelles par lesquelles il s'agissait de sacrifier un bovin considéré

d'Horus et de Seth (P. Chester Beatty I) et le *Conte des Deux Frères* (P. d'Orbiney) », dans M. Fartzoff, É. Smadja, É. Geny (éd.), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon, 2002, p. 20.

¹³ PLUTARQUE, *Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 190-191 (ch. 15-16). Cf., à ce sujet, J.Gw. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 319-331 ; J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, p. 62-79 ; et Fr. SERVAJEAN, « Les deux arbres de l'épisode gibilite » (à paraître).

¹⁴ P. d'Orbiney, 8, 3-4 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 17, l. 11-14.

¹⁵ Litt. : « Et ce que tu feras pour moi, c'est venir pour t'occuper de moi (...) ».

¹⁶ Cf. les remarques à ce sujet de S. TOWER HOLLIS, *The Ancient « Tale of Two Brothers »*, p. 131-132.

¹⁷ Litt. : « prendre », « retirer » (*šdj*), *Wb* IV, 560, 8-562, 19 ; *AnLex* 77.4328, 78.4222, 79.3082.

¹⁸ J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* V/2. *Bas-reliefs et peintures, scènes de la vie quotidienne*, Paris, 1969, p. 168-169, voir également, p. 134, fig. 1 (registre du bas, où l'un des personnages s'exclame : *Mk ḥṣty pn !*, « Vois ce cœur ! » [mastaba de Ptahhotep à Saqqâra]), et fig. 3 : *šd.t ḥṣty* (registre du bas, mastaba de Ti à Saqqâra) ; p. 137, fig. 74 : *šd.t ḥṣty* (registre du bas [mastaba de Ti à Saqqâra]). Cf., aussi, P. MONTET,

comme l'ennemi du défunt, un *hfty*¹⁹. L'extraction du cœur est le résultat de la mort de l'animal. Le lien mort-extraction du *hsty* a effectivement été thématiqué par les Égyptiens²⁰. Ce sacrifice de bovidé est l'un des épisodes du rituel d'Ouverture de la bouche²¹. On remarquera que, en dehors des ritualistes présents – prêtre *sm*, prêtre *hr(y)-hb(.t)* et boucher *j.mnh*²² –, assiste également au dépeçage du taureau et à l'extraction du cœur (*šd.t hsty*) un personnage féminin²³, le « milan femelle vénérable » (*dr.t wr.t*) [fig. 1]²⁴, qui est une forme d'Isis²⁵. E. Otto souligne que dans certaines variantes²⁶, il peut s'agir simplement de *dr.t*, le « milan femelle », c'est-à-dire d'Isis, Nephthys, Nekhbet ou Hathor²⁷, voire de *dr.t nds.t*, le « petit milan femelle », manifestation de Nephthys²⁸.

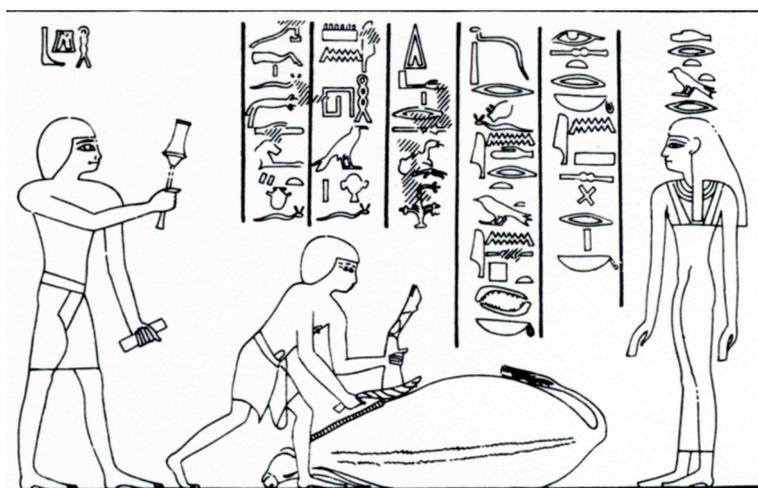


Fig. 1. Le dépeçage du taureau dans le rituel d'Ouverture de la bouche (d'après N. de G. Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Re at Thebes II*, pl. CVI, registre du haut [gauche]).

On notera simplement la structure inverse : habituellement, un ritualiste sacrifie un bovidé incarnant le mal qui doit être rejeté, en présence d'une déesse positive bien identifiée ; dans le conte des Deux Frères, le bovidé, au caractère nettement positif, se sacrifie lui-même en présence d'un personnage féminin, anonyme et négatif. On peut se demander si la mise en ordre du monde dont il est question dans le premier épisode ne se poursuit pas ici avec

Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire, Strasbourg, 1925, p. 167 et p. 173-174 ; et les remarques de S. IKRAM, *Choice Cuts*, OLA 69, Louvain, 1995, p. 51.

¹⁹ Cf. A. PIANKOFF, *Le « cœur » dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1930, p. 61-62. Il en a été question dans l'article précédent (Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 4, 2011, p. 5-6).

²⁰ A. PIANKOFF, *op. cit.*, p. 56.

²¹ E. OTTO, « An Ancient Egyptian Hunting Ritual », *JNES* 9, 1950, p. 164-177.

²² *Wb* I, 87, 15-17.

²³ C'est le seul personnage féminin dans l'ensemble des « scènes » du rituel de l'Ouverture de la bouche (E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual II*, *ÄgAbh* 3, Wiesbaden, 1960, pl. 1).

²⁴ N. de G. DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Re at Thebes II*, New York, 1943, pl. CVI, registre du haut (gauche) ; cf., également, pl. CVII, deuxième registre (droite). Pour cette scène dans le rituel d'Ouverture de la bouche, E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual II*, p. 73-76 (scène 23).

²⁵ *LGG* 7, 631a-b.

²⁶ E. OTTO, *op. cit.*, p. 166.

²⁷ *LGG* 7, 630b-c.

²⁸ *LGG* 7, 631c-632a.

l'« invention » du sacrifice de bovidé par Bata. En tant que divinité taureau/bœuf, il est fort probable – même si nous ne disposons pas de la documentation pour le montrer – que cette divinité entretenait des liens étroits avec le sacrifice de ces animaux. En lançant et en effectuant lui-même le processus rituel, Bata – divinité de la XVII^e province de Haute-Égypte – « invente » le sacrifice qui sera dorénavant celui des bovidés, tel qu'il est mentionné, d'ailleurs, dans le P. dramatique du Ramesseum²⁹.

S. Tower Hollis insiste, avec raison, sur la dimension funéraire de ce passage³⁰. Or, au moment de l'embaumement – du moins à l'époque qui nous concerne –, le cœur du défunt n'était pas extrait avec les autres viscères³¹. Certains textes, bien regroupés par cet auteur, insistent sur la nécessité de maintenir cet organe à sa place.

Par conséquent, l'acte *šdj hꜣty* implique le sacrifice d'un *hꜣty*, un bovidé émasculé, forme animale et finale de Bata, le « taureau de l'Ennéade » (*kꜣ n(y) tꜣ Psd.t*)³², inventeur du sacrifice de bovidés. Il ne peut donc y avoir, *a priori*, de retour à la vie de Bata. Cependant, une solution existe, que le thème du cœur posé sur la fleur de l'arbre *š* traduit à merveille.

Deuxième mytheme : le cœur sur la fleur de l'arbre š

L'analyse devra considérer deux éléments : le motif du cœur (*hꜣty*) sur la fleur (*hrr.t*) de l'arbre *š* et l'identification de ce dernier. Commençons par le deuxième. Victor Loret, en 1916, avait tenté, en revenant sur un article de H.A. Ducros³³, d'identifier l'arbre *š*³⁴ : « (...) sous le nom de , les Égyptiens désignaient à la fois le Pin et le Sapin, et (...) ils réservaient l'appellation de “*âch* vrai” au Sapin de Cilicie qu'ils trouvaient en abondance dans les forêts du Liban »³⁵. Cette analyse soulevait quelques difficultés dont V. Loret était conscient mais qu'il contourna rapidement : « À qui s'étonnerait de voir désigner d'un seul nom deux ou trois arbres, je ferai remarquer que les botanistes modernes eux-mêmes font parfois du genre *Abies* et du genre *Pinus* un seul et unique genre (...), et que (...) les Égyptiens ont à l'origine dénommé *âch* (probablement d'après un nom vernaculaire) non pas un arbre, mais un bois syrien, qu'on leur apportait en grume, qui était blanc, et qui présentait de grandes dimensions. Ils faisaient tout d'abord de la menuiserie et non de la botanique, et, vraisemblablement, ne connaissaient pas plus les arbres qui produisaient le bois d'*âch* que nous ne connaissons, en général, les arbres d'où l'on tire, par exemple, le bois d'acajou et de palissandre »³⁶. Ces remarques ne faisaient qu'éviter la difficulté. C'est pourquoi, la plupart des auteurs préférèrent ne pas se prononcer ; ainsi G. Charpentier, pour qui ce terme désigne « tous (les) conifères d'importation (et les) bois d'œuvre comprenant (les) sapins, (les) pins

²⁹ Il s'agit d'une version assez éloignée du texte du rituel d'Ouverture de la bouche remontant au Moyen Empire mais peut-être déjà attestée à l'époque thinite (communication orale de B. Mathieu que je remercie) : K. SETHE, *Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen II. Der dramatische Ramesseumpapyrus*, Leipzig, 1928, p. 109-114, et pl. 12, col. 8-10.

³⁰ S. TOWER HOLLIS, *op. cit.*, p. 135-138 ; voir, également, *id.*, « Anubis's Mortuary Functions in the Tale of the Two Brothers », dans T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for BH Stricker, DiscEg Special Number 2*, Oxford, 1995, p. 94-99.

³¹ J.-Cl. GOYON, P. JOSSET, *Un corps pour l'éternité*, Paris, 1988, p. 63 ; DIODORE DE SICILE I, XCI, 5.

³² P. d'Orbiney, 9, 4 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 19, l. 3.

³³ H.A. DUCROS, « L'arbre *ash* des Anciens Égyptiens », *ASAE* 14, 1914, p. 1-12.

³⁴ V. LORET, « Quelques notes sur l'arbre *âch* », *ASAE* 16, 1916, p. 33-51.

³⁵ *Ibid.*, p. 51.

³⁶ *Loc. cit.*

(et les) genévriers »³⁷. Pour d'autres, comme R. Germer en 1985 ou N. Baum, 'š ne peut désigner que le Sapin de Cilicie (*Abies Cilicica*)³⁸.

Dans un ouvrage récent³⁹, Th. Bardinet revient sur cette identification et écarte le Sapin de Cilicie (*Abies Cilicica*), ne retenant que le pin-parasol (*Pinus Pinea* L.). Celui-ci est « un arbre haut de 15-25 m en moyenne, mais qui peut atteindre 30 m. Le jeune pin-parasol n'a pas du tout le même aspect qu'à l'âge adulte »⁴⁰, puisqu'il prend la forme d'un « ballon » avec des tiges qui se déploient autour du tronc et des branches basses qui s'étalent. Puis « la forme "en parasol" apparaît à l'âge adulte, vers la vingtième année et même plus tard, après élimination progressive des branches basses, branches dont il reste souvent quelques témoins peu développés ou quelques cicatrices sur le tronc »⁴¹.

Il examine également l'épisode du conte des Deux Frères dans lequel les soldats de Pharaon sont censés couper le pin-parasol où se trouve le cœur de Bata et rappelle à ce propos la remarque de Victor Loret selon laquelle le cône du pin-parasol ressemble à un cœur humain quant à la forme, la taille et la couleur⁴². Lorsque les soldats se rendent dans la vallée du pin-parasol, ils partent à la recherche de l'arbre sur lequel a été posé le cœur pour le couper ou l'élaguer. Le terme utilisé est š'd⁴³ qui signifie effectivement « couper », « trancher »⁴⁴. Th. Bardinet insiste sur le fait qu'il s'agit surtout ici de la taille des arbres : l'arbre « est sévèrement taillé mais non abattu »⁴⁵. Le texte semble d'ailleurs explicite à cet égard⁴⁶ :

(Doc. 3) *Jw=sn (hr) spr r p3 'š, jw=sn hr š'd t3 hrr(.t) nty h3ty n B3t3 hr=š.*

Ils (= les soldats de Pharaon) parvinrent au pin-parasol et coupèrent la fleur sur laquelle se trouvait le cœur de Bata.

On verra cependant (cf. *infra*) que le terme signifie bien « couper » et non « élaguer » ou « tailler ». Pour en revenir au passage ci-dessus, c'est bien de la fleur qu'il s'agit. Il est, par

³⁷ G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, 268.

³⁸ Par exemple, R. GERMER, *Flora des pharaonischen Ägypten*, Mainz am Rhein, 1985, p. 7-8 ; N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne*, OLA 31, Louvain, p. 303. On remarquera que, plus récemment, R. Germer (*Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, *Philippika* 21, Wiesbaden, 2008, p. 46-49, plus particulièrement p. 49) était moins sûre de cette identification.

³⁹ Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires en Méditerranée orientale et en Libye au temps des pharaons*, EME 7, Paris, 2008.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁴¹ *Loc. cit.* D. MEEKS, étudiant d'autres sources, allait déjà dans ce sens en 1993. Il signale également que certains spécimens ont peut-être poussé en Égypte (D. MEEKS, « Migration des plantes, migration des mots dans l'Égypte ancienne », dans M.-Cl. Amouretti, G. Comet [éd.], *Des hommes et des plantes. Plantes méditerranéennes, vocabulaire et usages anciens [table ronde Aix-en-Provence, Mai, 1992]*, Aix-en-Provence, 1993, p. 77-78). On remarquera que l'un d'eux semble avoir été vénéré à Thèbes au Nouvel Empire comme l'atteste le passage suivant du P. Bologne 1094 (1094, 10, 10-11) : « Autre information à mon maître ; je dis à Amon, Mout et Khonsou, à Il-est-utile, le pin-parasol aimé de Thèbes sur l'Allée du bélier (...) » (*Ky {hr} swd3-jb n p3y3j nb r-nty ; tw3j hr dd n Jmn, Mw.t, Hnsw, n 3h-sw, 'š mrw W3s.t hr t3 mj.t nhn (...)*) (A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* 7, Bruxelles, 1937, p. 10, l. 5-6 ; traduction et notes, R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 28-29). Le théonyme « Il-est-utile », absent du LGG, se rapporte probablement au pin-parasol, ce qui n'a rien de surprenant sachant la valeur d'usage de son bois.

⁴² V. LORET, « Quelques notes sur l'arbre âch », *ASAE* 16, 1916, p. 36.

⁴³ Par exemple, P. d'Orbiney, 12, 5 (=A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 5) : (...) *r š'd p3 'š*, « (...) pour couper le pin-parasol ».

⁴⁴ *Wb* IV, 422, 3-17 ; *AnLex* 77.4109, 78.4055, 79.2942.

⁴⁵ Th. BARDINET, *Relations économiques*, p. 28.

⁴⁶ P. d'Orbiney, 12, 5-6 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 5-7.

conséquent, logique qu'Anubis cherche le cœur de son frère sans le trouver au pied du pin-parasol « sous lequel son frère se reposait le soir » ((...) *nty p3y3f sn (hr) sdr hr3f m rwh3*)⁴⁷, preuve que l'arbre était encore là. Et c'est bien la destruction de la fleur qui aboutit à la mort de Bata⁴⁸ :

(Doc. 4) *Jw3f (hr) h3.t mwt m t3 wnw.t.*

Il tomba mort à l'instant.

Avant son départ pour la vallée du pin-parasol, Bata avait prévenu son frère⁴⁹ :

(Doc. 5) *Hr jw3k (r) 3m r-dd wn nk.t r3j, mtw3tw hr (r)d.t n3k w3 n(y) tbw n(y) hnq.t hr dr.t3k, mtw3f hr jr(.t) stf, m-jr 3h3 hr-r(3)-3 jw3f hr hpr m-dj3k.*

Tu apprendras que quelque chose m'est arrivé quand on te mettra un pot de bière dans la main et qu'elle débordera se trouvant en fermentation ; ne reste pas là encore lorsque cela t'arrivera.

C'est effectivement ce qui se produit ; et Anubis se rend dans la vallée du pin-parasol⁵⁰ :

(Doc. 6) *Jw3f hr 3q r p3 bh3 n(y) p3y3f sn šrj, jw3f hr gm p3y3f sn šrj sdr hr p3y3f h3t, jw3f (hr) mwt.*

Il entra dans la « villa » de son frère cadet et trouva son frère cadet gisant sur son lit, mort.

Il se mit ensuite à la recherche du cœur de son frère⁵¹ :

(Doc. 7) *Jw3f hr šm r wh3 h3ty n(y) p3y3f sn šrj hr p3 3š nty p3y3f sn šrj (hr) sdr hr3f m rwh3, jw3f (hr) jr(.t) rnp.t 3 n wh33f, nn gm3f, hr jr šsp~n3f t3 nty(.t) rnp.t 4, jw h3ty3f (hr) 3b(.t) jj.t r Km.t. Jw3f hr dd : « Jw3j (r) šm n3j dw3w. », j(w)~(j)n3f m h3ty3f. Hr jr m-ht t3 h3d 2 n hrw hpr3w, wn~jn3f hr hpr hr šm hr p3 3š, jw3f (hr) wrš hr wh33f, jw3f hr wh3 m rwh3, jw3f <hr jr.t> nw r wh33f 3n. Jw3f hr gm w3(.t) j3r(r.t), jw3f hr wh3 n3f hr3s, js h3ty n p3y3f sn šrj p3y.*

Il partit à la recherche du cœur de son frère cadet sous le pin-parasol sous lequel son frère cadet se couchait le soir et il passa trois ans à le chercher sans le trouver et, lorsqu'il entama la quatrième année, son cœur désira revenir en Égypte. « Je partirai demain », se dit-il en lui-même. Et, après la venue de l'aube d'un deuxième jour, il se rendit sous le pin-parasol, passa la journée à le (= le cœur) chercher et rentra le soir, ayant passé le temps à le chercher encore. Il finit par trouver une *j3r(r.t)* et revint en la tenant : c'était le cœur de son frère cadet.

L'apport le plus important de Th. Bardinnet pour la compréhension du conte des Deux Frères mais aussi – et surtout – pour l'identification de l'arbre 3š se rapporte à ce passage. Anubis retrouve le cœur de Bata au bout de trois ans et quelques jours, non sous la forme d'un pignon de pin-parasol, mais sous celle d'une *j3r(r.t)* ; le thème véhiculé par ce mot sera analysé plus loin. Pour un Égyptien cultivé, le motif ne faisait pas difficulté ; au fait du cycle végétatif du pin-parasol, il savait à quoi correspondaient les trois années, période au cours de laquelle le cône de l'arbre mûrit. Au terme de cette période, il s'entrouvre et laisse échapper les graines⁵². Les soldats de Pharaon ayant éliminé les fruits de l'arbre, il faudra trois années à celui-ci et quelques jours supplémentaires, à partir de la mort de Bata, pour que de nouveaux cônes puissent produire des graines. Le pin-parasol est le seul arbre parmi tous les candidats

⁴⁷ P. d'Orbiney, 13, 4 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 23, l. 2-3.

⁴⁸ P. d'Orbiney, 12, 7 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 7.

⁴⁹ P. d'Orbiney, 8, 6 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 18, l. 3-5.

⁵⁰ P. d'Orbiney, 13, 2-3 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 14-16.

⁵¹ P. d'Orbiney, 13, 3-8 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 23, l. 1-10.

⁵² Th. BARDINET, *Relations économiques*, p. 24.

au rapprochement avec le 'š à posséder un tel cycle végétatif. Il y a donc concomitance entre le cycle végétatif du pin-parasol et les événements du conte⁵³.

Il devient maintenant possible d'analyser le premier élément : le cœur (*ḥṣty*) sur – plus précisément « au sommet de » (*ḥr dʒdʒ*) – la fleur (*ḥrr.t*) de l'arbre 'š. Lorsque le fruit du pin-parasol sera venu à maturité, Bata renaîtra. Il ne s'agit nullement d'une idée créée pour la circonstance par les auteurs du conte comme le montre le document suivant dans lequel l'arbre reçoit le défunt comme il le fit pour Osiris. Il n'y est certes pas question du fruit de l'arbre mais on voit bien que les devenirs de chacun – arbre et défunt – y sont intimement liés. Il s'agit d'un passage du Livre second des respirations (texte I, relatif au pin-parasol), dans lequel le défunt est pris dans les « bras » (*'wy*) de l'arbre à l'instar d'Osiris⁵⁴ :

(Doc. 8) *J Wsjr N., jw nʒk 'š pr(w) m Wsjr, rdw nfr pr(w) m tʒ mḥy.t, fd.t wr.t pr(w) m ḥsy ; šspʒf tw m ḥtp m 'wyʒf dsʒf mj jr(w) n Wsjr m sp tpy.*

Ô Osiris N., puisse le pin-parasol issu d'Osiris, humeur parfaite issue du nord, grande sueur issue du flot, venir pour toi ; puisse-t-il te recevoir en paix⁵⁵ dans ses propres bras comme ce qui a été fait pour Osiris⁵⁶ lors de la première fois.

Pour en revenir au passage du conte, si les mots *jb* et *ḥṣty* renvoient à des réalités distinctes en moyen égyptien⁵⁷, le *jb* étant « le siège de la conscience, du désir et de la volonté »⁵⁸ et le *ḥṣty* simplement le muscle cardiaque, en néo-égyptien – langue du conte des Deux Frères –, le mot *ḥṣty* peut assumer les sens autrefois dévolus au mot *jb*⁵⁹. Il est d'ailleurs employé avec ce deuxième sens lorsqu'Anubis, ayant passé trois ans à rechercher en vain le cœur de son frère, déclare (cf. *supra*, doc. 7) :

Et, lorsqu'il initia la quatrième année, son cœur (*ḥṣty*) désira revenir en Égypte. « Je partirai demain », se dit-il en lui-même (*m ḥṣtyʒf*).

⁵³ Th. Bardinnet (*op. cit.*, p. 29, n. 105) remarque également que Bata dit à son frère que même s'il doit passer sept ans à le chercher, il ne doit pas se décourager (P. d'Orbiney 8, 4-5) ; ce qui semble signifier que le texte envisage « une deuxième maturation du cône-cœur de Bata, au début de la 7^e année, ce qui là encore, pour le temps nécessaire, est parfaitement exact ».

⁵⁴ Pour le texte hiéroglyphique, P. PIERRET, *Études égyptologiques*, Paris, 1873, p. 44-46 (P. Louvre 3148) ; et K. SETHE, « Osiris und die Zeder von Byblos », *ZÄS* 47, 1910, p. 71-73. Pour une traduction, J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, LAPO 4, Paris, 1972, p. 240-241.

⁵⁵ Le P. Louvre 3148 s'arrête ici pour la rubrique sur le pin-parasol. À la suite, la rubrique concernant le sycamore (P. PIERRET, *op. cit.*, p. 44). En revanche, le texte de la rubrique relative au 'š, dans le P. Louvre 3174 – malheureusement inédit –, se poursuit. La traduction en est donnée par J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 240-241. Les premiers mots du texte hiéroglyphique se trouvent chez K. SETHE, « Osiris und die Zeder von Byblos », *ZÄS* 47, 1910, p. 72.

⁵⁶ On pourrait comprendre également : (...) *jr(w)~n Wsjr m sp tpy*, « (...) comme ce qui a été fait par Osiris lors de la première fois ».

⁵⁷ Même si, pendant longtemps, l'égyptologie les a indifféremment traduit par « cœur ». Pour le cœur en général, A. PIANKOFF, *Le « cœur » dans les textes égyptiens depuis l'Ancien jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1930 ; H. BRUNNER, *Das hörende Herz*, OBO 80, Fribourg, Göttingen, 1988, p. 3-41 ; et, surtout, les remarques fondamentales de Th. Bardinnet dont il sera question un peu plus loin.

⁵⁸ B. MATHIEU, *UTP*, s.v. Cœur (à paraître) ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte ancienne*, Paris, 1995, p. 79-80.

⁵⁹ Le processus était déjà entamé à l'Ancien Empire, B. MATHIEU, *loc. cit.* ; Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 80 ; M. STRACMANS, « Les termes *ib* et *ḥṣ.tj* considérés sous l'angle métaphorique dans la langue de l'Ancien Empire », *BiEtud* 32, 1961, p. 131.

Inéna semble avoir exploité les deux sens du mot *hꜣty* : « muscle cardiaque » lorsque l'acte *šdj hꜣty* est effectué ; « conscience » et à nouveau « muscle cardiaque » lorsque le cœur est déposé sur la fleur. En effet, comment comprendre, dans le cas contraire, la précision apportée au sujet du nouvel emplacement du cœur : *hr dꜣdꜣ n tꜣ hrr(.t)* (« au sommet de la fleur ») ? Quelle nécessité y a-t-il à préciser qu'il y a une fleur (*hrr.t*)⁶⁰ ? Si la fleur n'avait joué aucun rôle, Inéna aurait simplement mentionné que le cœur avait été placé dans ou sur un pin-parasol. La fleur (*hrr.t*) du pin-parasol (*š*) possède en fait deux fonctions en relation avec le *hꜣty*, avec les deux sens pour la première (« muscle cardiaque » et « conscience ») et avec le sens autrefois dévolu à *jb* pour la seconde (« conscience »).

La première fonction consiste à mettre en relief la concomitance du cycle végétatif de l'arbre, et donc de sa fleur et de son fruit – le cône-cœur –, avec la régénération de Bata. La croissance de l'arbre équivaut aussi à la régénération du *jb* (= *hꜣty*) de Bata, de sa « conscience », dont on sait que l'une des graphies possibles est $\overline{\text{O}}_1$, c'est-à-dire le signe du muscle cardiaque – celui qui a été posé sur la *hrr.t* – accompagné d'un petit trait vertical.

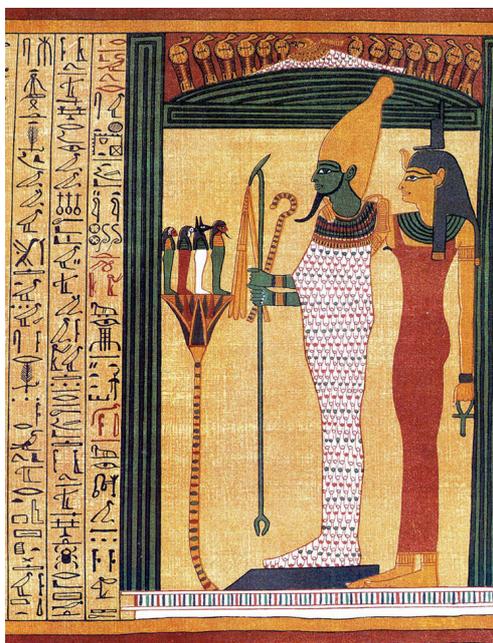


Fig. 2. Les quatre Enfants d'Horus sur la fleur de lotus poussant devant Osiris. Vignette de la formule 125A du Livre des Morts dans le papyrus d'Ani (d'après R.O. Faulkner, O. Goelet, *The Egyptian Book of the Dead*, San Francisco, 1994, pl. 30, droite).

La deuxième fonction consiste en une transposition du thème du *jb* d'Osiris – figuré sous la forme des quatre Enfants d'Horus – posé sur une fleur de lotus poussant devant lui⁶¹ [fig. 2], vers celui du « cœur » de Bata posé sur la fleur du pin-parasol. Dans ce cas, le « cœur » – qui assure le rôle de l'ancien *jb* – représenterait les viscères de Bata, foie, rate, poumons et le

⁶⁰ G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, p. 486-487 (776).

⁶¹ Pour ce thème, Fr. SERVAJEAN, « Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus. Analyse d'une métaphore physiologique », *ERUV* 2, *OrMonsp* 11, Montpellier, 2001, p. 261-297.

« reste »⁶², conservées, après le traitement du corps, dans les vases canopes, chacun mis sous la protection de l'un des quatre Enfants d'Horus, Amsit, Hapy, Douamoutef et Qebhsénouf ; Anubis étant chargé dans l'au-delà de reconstituer le corps du défunt. Cependant, le processus de régénération est brutalement interrompu par l'intervention de l'épouse de Bata.

La fonction négative du personnage féminin

À l'instar du personnage féminin du premier épisode, l'épouse de Bata apparaît comme un être néfaste. Comme l'Isis anonyme du premier épisode, elle ne porte pas de nom ; et comme elle, il s'agit, on le verra, d'une Isis ou Hathor-Isis, voire d'une Astarté (cf. *infra*), toutes trois filles de Rê. Son influence néfaste est bien mise en relief par le fait que c'est elle qui conseille à Pharaon de tuer Bata⁶³ :

(Doc. 9) *Jm š'd p3 š, mtw=tw sksk=f !*

Fais couper le pin et qu'on le détruise !

On voit bien que le cycle vital de Bata est intimement lié au cycle végétatif de l'arbre puisqu'il suffit de le couper pour éliminer le dieu de Saka. On remarquera, à ce sujet, que le pronom suffixe *=f* de *sksk=f* peut faire référence aussi bien à l'arbre qu'à Bata⁶⁴.

Dans le motif du lotus poussant devant Osiris, le dieu est souvent protégé par Isis et Nephthys, voire Isis seule, comme dans la figure 2, celles-ci veillant à ce que le processus parvienne à son terme. Dans le cas de Bata, le personnage féminin assume un rôle opposé : il est à l'origine de l'interruption du processus, provoquant ainsi la mort du dieu. La structure est donc inverse.

Le « repos » de Bata comme métaphore de la mort

Le texte mentionne plusieurs fois le « repos » nocturne de Bata sous le pin-parasol. Le terme utilisé est *sdr*, « dormir », « passer la nuit »⁶⁵, sachant que ce terme peut renvoyer à la mort⁶⁶ et le vocable *sdr.w* désigner les « morts »⁶⁷. Il est évident que ce « repos » est connoté d'un point de vue osirien comme le montre l'épithète osirienne *Sdr(w)*⁶⁸ ; il existait d'ailleurs une fête osirienne et abydonienne nommée *Sdr.t*⁶⁹. Le fait que le texte fasse deux fois allusion au repos de Bata⁷⁰ montre bien qu'il ne s'agit pas d'un thème secondaire. La deuxième de ces mentions est d'ailleurs très significative. En effet, lorsqu'Anubis se rend dans la vallée du pin-parasol, le texte mentionne clairement l'endroit où il recherche son frère (cf. *supra*, doc. 7) :

⁶² Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, p. 74-76.

⁶³ P. d'Orbiney, 12, 4 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 3-4.

⁶⁴ Dans ce cas, il s'agit effectivement de « couper » l'arbre et non la fleur, mais les soldats de Pharaon procèdent autrement puisqu'à l'arrivée, c'est la fleur qui est coupée et non l'arbre (cf. *infra*, le paragraphe « Retour à l'épisode giblite »).

⁶⁵ *Wb* IV, 390, 9-391, 29 ; *AnLex* 77.4048, 78.4005, 79.2894.

⁶⁶ J. ZANDEE, *Death as an Enemy*, Leyde, 1960, p. 84-85.

⁶⁷ *Wb* IV, 392, 9 ; *AnLex* 77.4049, 79.2895.

⁶⁸ *LGG* VI, 742b [9].

⁶⁹ *Wb* IV, 392, 16-18.

⁷⁰ P. d'Orbiney, 8, 9 et 13, 3 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 18, l. 12 et p. 23, l. 1.

Il partit à la recherche du cœur de son frère cadet sous le pin-parasol sous lequel son frère cadet se couchait le soir.

Ce « repos sous l'arbre » peut sembler curieux puisque Bata s'est construit une villa *bhn*. Il n'a donc aucune raison de dormir sous l'arbre. Remarquons également que lorsqu'Anubis retrouve son frère mort, juste avant de se mettre à la recherche de son cœur, le corps ne se trouvait plus sous l'arbre mais dans la « villa » (cf. *supra*, doc. 6) :

Il entra dans la « villa » de son frère cadet et trouva son frère cadet gisant sur son lit, mort.

Bata se repose donc régulièrement *sous* l'arbre mais, d'une certaine manière, une partie de son être – son cœur *hnty*, conçu aussi bien en tant que muscle cardiaque que comme réceptacle *jb* de sa conscience –, se trouve *dans* l'arbre, plus précisément sur une fleur de celui-ci. Or, on sait que Bata possède dans ce conte une indéniable dimension osirienne et qu'Osiris est souvent un dieu *dans*⁷¹ ou *sous*⁷² l'arbre.

Le premier motif – celui d'Osiris dans l'arbre – apparaît à l'époque ramesside, probablement sous Ramsès II⁷³. Il s'agit donc, à l'époque où fut rédigé le conte, d'un thème « porteur », déclenchant chez tout lecteur cultivé un processus référentiel renvoyant au thème traditionnel de l'Osiris dans l'*jšd* (*Balanites aegyptiaca*) vénérable d'Héliopolis⁷⁴.

Quant au thème d'Osiris sous l'arbre, il est ici mis en relation avec la « villa » que Bata a construit de ses propres mains dans la vallée du pin-parasol⁷⁵ :

(Doc. 10) *Hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-s3 nn, wn~jn=f hr qd n=f w' n(y) bhn m dr.t=f <m> t3 jn.t p3 'š, jw=f {hr} mh m h.t nb(.t) nfr(.t) n 3bw grg n=f pr.*

Or, après de nombreux jours ensuite de cela, il se construisit, de sa (propre) main, une « villa » dans la vallée du pin-parasol, emplie de toutes bonnes choses dans l'intention de fonder pour lui-même une maison.

Le terme *bhn*, importé d'Asie, signifie « villa », « citadelle », voire « village »⁷⁶, et renvoie à la résidence d'un prince ou d'un personnage important. La scène semble se dérouler dans le monde des vivants mais les connotations funéraires sont telles qu'on peut se demander si ce passage ne constitue pas, d'une certaine manière, une métaphore de la tombe et de son équipement dans la nécropole. Plusieurs éléments peuvent en effet être interprétés dans le sens d'une image de la tombe idéale :

- 1- Bata dort sous l'arbre.
- 2- Son corps mort est retrouvé dans la villa *bhn*.
- 3- Son cycle vital est identique au cycle végétatif du pin-parasol situé juste à côté de la villa *bhn*.

Ces éléments doivent être examinés en relation avec certaines données consignées dans le papyrus Jumilhac. On ne peut, en effet, s'empêcher de mettre en relation le terme *bhn* avec

⁷¹ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, *AegLeod* 3, Liège, 1994, p. 135-164. Voir, également, D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », dans *Génies, anges et démons*, *SourcOr* 8, Paris, 1971, p. 33-35.

⁷² P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, p. 165-170.

⁷³ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁴ G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte ancienne*, Paris, 1981, 198.

⁷⁵ P. d'Orbiney, 8, 9-9, 2 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 18, l. 14-16.

⁷⁶ *Wb* I, 471, 6-8 ; *AnLex* 78.1352, 79.0926.

une structure osirienne ressemblant au *hnw* d’Osiris à Djémé, tel qu’il est reproduit sur l’édifice de Taharqa [fig. 3], car l’une des épithètes de l’Anubis de la XVIII^e province de Haute-Égypte est justement *nb hnw*⁷⁷. Cette désignation, qui n’est pas très fréquente – une seule attestation pour le Nouvel Empire dans le *LGG* sur un total de 19⁷⁸ –, qualifie principalement Anubis⁷⁹.

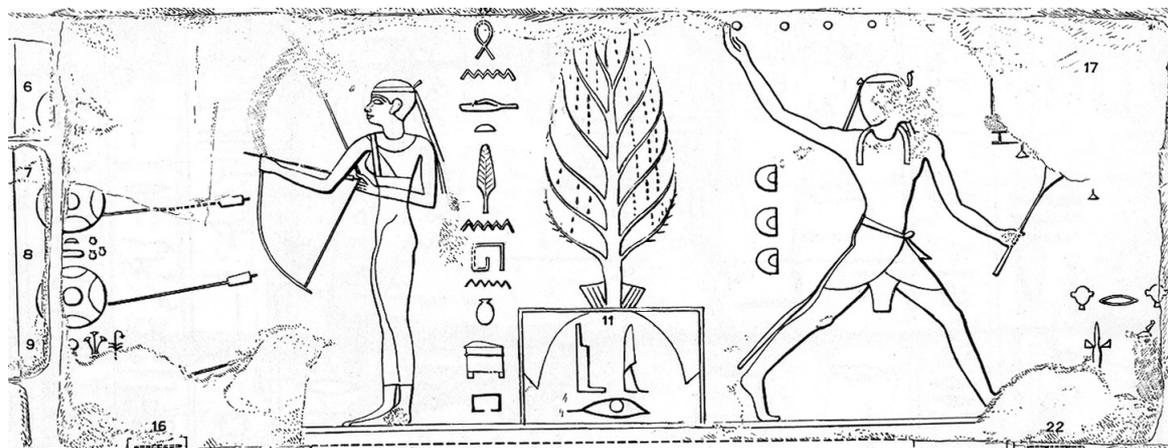


Fig. 3. Le *hnw* d’Osiris à Djémé (d’après R.A. Parker, J. Leclant, J.-Cl. Goyon, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *BESud* 8, Providence, Londres, 1979, pl. 25).

Comme l’écrit J.-Cl. Goyon à propos du *hnw* de la figuration de l’édifice de Taharqa, « il s’agissait d’une colline artificielle plantées d’arbres, recouvrant une crypte funéraire, où se trouvait le dieu. Le cénotaphe ainsi défini est (...) entouré d’une enceinte et surmonté d’un acacia (*šnd.t*). Le lieu figuré est appelé *hnw*, déterminé par □□, qui indique clairement qu’il s’agit d’un sanctuaire, et non d’un simple “coffre” ou “sarcophage” »⁸⁰. Dans le P. Jumilhac, qui se rapporte au XVIII^e nome, l’Anubis *nb hnw* est mentionné trois fois⁸¹ et il est intéressant de noter que l’une de ces mentions oppose deux graphies du « même » mot, l’une avec □□, l’autre sans⁸² :

(Doc. 11) *Jr Jnp(w) nb hnw, Jnp(w) pw dsꜣf, ntf ts(w) hnw, rd(w) snḏ Wsjr.*

Quant à Anubis, seigneur du « coffre » (sans □□), c’est Anubis lui-même, c’est lui qui a

⁷⁷ L’Anubis de Memphis pouvait également être désigné par cette épithète (J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 154, n. 123). Voir à propos de cet Anubis, *id.*, « Memphis et le taureau Apis dans le Papyrus Jumilhac », dans *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, Le Caire, 1961, p. 107-111.

⁷⁸ *LGG* 3, 687b-c (5). Cet ouvrage consigne 19 attestations au total, dont 3 sont datées d’avant la XXI^e dynastie, la plus ancienne remontant au Moyen Empire.

⁷⁹ L’une de ces attestations se rapporte à Sokar et une autre à Qebehénouf, les deux étant postérieures au Nouvel Empire. On remarquera toutefois que, dans l’épisode qui nous occupe, Anubis assume également le rôle de Qebehénouf (cf. *infra*, le paragraphe « La résurrection de Bata »). Le jeu référentiel des auteurs, selon lequel Anubis = *nb hnw* = Qebehénouf, ne semble donc pas fortuit.

⁸⁰ J.-Cl. GOYON, « Les cultes d’Abydos à la Basse Époque d’après une stèle du Musée de Lyon », *Kémi* 18, 1968, p. 43.

⁸¹ P. Jumilhac V, 9 et en V, 16 et 17.

⁸² *Ibid.*, V, 17-18.

organisé (?)⁸³ le « sanctuaire du coffre (avec □) » et qui a répandu la crainte d'Osiris.

Il existe donc tout un faisceau de données permettant de supposer que le *bhn* de Bata, à proximité – ou sous – le pin-parasol est une « transposition phénicienne » du sanctuaire osirien *hnw*⁸⁴. On comprendrait donc pourquoi Anubis trouve le corps de son frère mort – qui se reposait habituellement sous le pin-parasol – dans la villa *bhn*, équivalent mythologique du sanctuaire *hnw* contenant le corps d'Osiris, dont Anubis est, dans la XVIII^e province, le seigneur (*nb hnw*).

Le pin-parasol, le cercueil d'Osiris et l'épisode giblite

En raison de l'analogie entre certains éléments de l'épisode giblite et celui qui nous occupe, il convient d'examiner la fonction de l'arbre dans les deux. Dans l'épisode giblite, le coffre-sarcophage est pris dans le tronc dès le début de la croissance de l'arbre jusqu'au moment où celui-ci atteint l'âge adulte, acquérant une taille permettant d'en faire une colonne soutenant le toit du palais du roi Malkandros. Isis récupère ensuite le coffre d'Osiris pour le rapporter en Égypte où le dieu renaîtra dans les circonstances que l'on sait. Avant son départ, elle confie le tronc au roi Malkandros et à la reine Astarté, qui en font un objet de culte dans le temple d'Isis⁸⁵. Dans le conte des Deux Frères, Bata n'est pas « pris » dans l'arbre mais la similitude des cycles végétatif et vital de l'arbre et de Bata confère au pin-parasol une évidente dimension osirienne. Pour comprendre le sens de ce mythe, il est nécessaire d'examiner un passage du Livre second des respirations – mentionné précédemment – à la lumière d'un passage du P. Salt 825.

Le premier décrit probablement les différents bois utilisés pour confectionner les sarcophages⁸⁶, en mettant en relation une divinité avec un arbre. Le texte est inédit en dehors

⁸³ Le terme *ts* est, ici, difficile à rendre. Pour le sens « organiser », *AnLex* 79.3504. J. Vandier (*Le Papyrus Jumilhac*, p. 117 ; cf., également, p. 154, p. 125) le traduit par « fermer » mais il ne tient pas compte de la différence de déterminatifs des deux termes *hnw*, les rendant chaque fois par « coffre ». D'après J. Yoyotte, dans la mesure où ce terme signifie « nouer », « cette phrase pourrait expliquer la présence de chiens sur les sceaux des tombeaux ; les ennemis liés qu'on trouve sur ces mêmes sceaux s'expliqueraient par la crainte » (communication orale à J. Vandier, *ibid.*, p. 107, n. 7). Cf., également, *LGG* 3, 687a-b.

⁸⁴ Un autre indice va peut-être dans ce sens. La principale occupation de Bata dans la Vallée du pin-parasol est la chasse qui est mentionnée plusieurs fois. Ainsi, par exemple, dans le passage suivant : « Or, après de nombreux jours après cela, son frère cadet se trouvait dans la vallée du pin-parasol, personne n'étant avec lui, passant la journée à chasser le gibier du désert et revenant, le soir, pour dormir sous le pin au sommet de la fleur duquel se trouvait son cœur » (*Hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-s3 nn, jw p3y3f sn šrj m t3 jn.t p3 'š, jw nn w' hn'3f, jw wrš3f <hr> bhs j3w.t h3s.t, jw{t}3f r sdr hr p3 'š nty h3ty3f hr d3d3 n(y) t3y3f hrr(t) m rwh3*) (P. d'Orbiney, 8, 8-9 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 18, l. 10-14). Or, dans le relief du monument de Taharqa, la figuration du sanctuaire *hnw* est accompagnée de celle d'une déesse, l'épouse du dieu (*hm.t ntr*) (R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *BESud* 8, Providence, Londres, 1979, pl. 25), probablement Isis, tirant à l'arc vers les points cardinaux et vers les ennemis (cf. le texte qui accompagne la figuration, *ibid.*, p. 64). Il est possible que ce rite soit à mettre en relation avec un rite de tir à l'arc sur des gazelles (*ibid.*, p. 62, n. 9). Ce qui expliquerait les parties de chasse de Bata, lesquelles ne peuvent se faire qu'avec l'arc. Dans ce cas, la structure serait inversée, le tir à l'arc n'étant pas le fait de l'épouse de Bata mais de ce dernier.

⁸⁵ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, chapitre 15.

⁸⁶ Cf. le court texte de la tombe de Pétoiris traduit par J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, p. 235.

de brefs passages mais on dispose de la traduction de J.-Cl. Goyon⁸⁷. La liste des associations est la suivante :

	Arbre	Divinité
1	Genévrier	Rê
2	Arbre- <i>qedou</i> = pin d'Alep	Chou
3	Arbre- <i>mery</i> = cèdre	Khépri
4	Pin-parasol	Osiris
5	Sycomore	Nout

On voit bien que le bois du pin-parasol est mis en relation avec Osiris. Dans l'épisode giblite, le texte met l'accent sur l'aspect extraordinaire de l'arbre qui croît autour du coffre d'Osiris dès que celui-ci, après avoir dérivé longtemps, vient mourir dans les branches d'un arbuste érica, probablement un tamaris qui se transforme en pin-parasol⁸⁸ :

(Doc. 12) Par la suite, Isis eut d'autres nouvelles du coffre : les vagues l'avaient rejeté à la côte dans le territoire de Byblos et le flot l'avait doucement déposé au milieu d'une touffe d'érica. En peu de temps, l'érica produisit un surgen d'une beauté et d'une grosseur extraordinaires, qui se développa tout autour du coffre et le déroba aux regards. Émerveillé devant les dimensions de l'arbuste, le roi fit couper le tronc qui, en son creux, recérait le coffre et en fit faire une colonne pour soutenir le toit du palais.

L'émerveillement du roi semble indiquer qu'un tel arbre n'existait pas auparavant, son apparition première étant due à la présence, dans ses branches puis dans son tronc, du coffre contenant le corps d'Osiris. On en déduit que le mythe narré par Plutarque expose en fait la *première manifestation* du pin-parasol et l'*invention* subséquente du bois d'œuvre utilisé comme matériau de construction et comme matériau destiné à la confection du cercueil d'Osiris.

Le P. Salt 825 consigne un autre mythe sur l'origine du pin-parasol, qui trouve son origine dans une série d'événements catastrophiques, sorte de « fin du monde », dont il s'agit de se prémunir rituellement : « ainsi la description effrayante par où commence le document doit-elle être regardée comme un état potentiel, dont les rites détaillés de la suite empêcheront la réalisation »⁸⁹. Il semble bien que ces événements soient provoqués – au moins en partie – par la mort d'Osiris car après en avoir décrit les conséquences, le texte énonce⁹⁰ :

(Doc. 13) *Wn~jn R' Dhwtj šw Tfnw.t d.w s3=w Hr, s3 n(y) 3s.t, s3 Wsjr hr ns.t jt3f. Wn~(j)n=w (hr) šhr Stš, d=w sw r hb.t š3.t n(y).t 3bt(y).t. Wn~jn Hr hpr(=w) m-s3 m3f r š'd3f. Wn~(j)n ntr pn htp(=w) m Bhd.t hr šhm b3.w sbj.w nty.w jm3f, wn ntr.w ntr.wt m s3w ntr pn hr s3h3f m hr(y).t hrw n(y).t r' nb r nhh.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 236-242.

⁸⁸ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, chapitre 15 = *Œuvres morales V. Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 190 ; Fr. SERVAJEAN, « Les deux arbres de l'épisode giblite » (à paraître).

⁸⁹ Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte I*, s. l., 1965, p. 24.

⁹⁰ P. Salt 825, IV, 6-V, 1.

Alors, Rê, Thot, Chou et Tefnout placèrent leur fils, Horus, fils d'Isis et fils d'Osiris, sur le trône de son père. Il renversèrent Seth et le placèrent dans la place d'exécution secrète de l'Orient. Horus persécuta⁹¹ son nom pour le tuer⁹². Dès lors, ce dieu reposa à Béhédet détruisant les *baou* des rebelles qui s'y trouvaient, car les dieux et les déesses étaient la garde de ce dieu, le glorifiant quotidiennement, pour toujours.

L'une des conséquences des événements néfastes dus à la mort d'Osiris concerne le pin-parasol⁹³ :

(Doc. 14) *Wn~jn Gb bjn(=w) hrzs(.y), hz snf n(y) fnd=f r t, rwd=f, hpr 'š.w, hpr sfy pw m mw=f (...).*

Geb fut indisposé à cause de cela, du sang de son nez coula à terre, il poussa et les pins-parasols advinrent, et cet onguent provenant de sa sève advint (...).

L'indisposition de Geb est provoquée par tous les événements décrits par le début du papyrus. Le résultat est la perte de sang, celui-ci ne se trouvant plus à sa place et tombant à terre. Ce processus est le résultat d'une dégradation (*bjn*)⁹⁴, c'est-à-dire d'un processus négatif qui sera combattu rituellement. Au terme de ce processus : l'apparition des pins 'š et de l'onguent *sfy*⁹⁵.

Un dernier document complète ce dossier. Il s'agit d'un passage de la formule 125 du Livre des Morts. Il est à remarquer que, dans le papyrus d'Ani [fig. 2, col. 2-3], la vignette illustrant ce passage montre le lotus poussant devant Osiris sur lequel se tiennent les quatre Enfants d'Horus dont il a été question plus haut⁹⁶ :

(Doc. 15) *Jj~nj 'r mzz nfrw=k, 'wy=j m jw n m=k m' ; jj~nj 'r, n hpr 'š, n ms=tw šnd.t, <n> qm=tw w.w jsr.*

C'est pour voir ta perfection que je suis venu ici, mes bras vénérant ton vrai nom ; c'est alors que le pin-parasol n'était pas encore venu à l'existence, que l'acacia (du Nil) n'avait pas encore été mis au monde et que les districts du tamaris n'avaient pas encore été créés, que je suis venu ici.

D'après N. Baum, « le mort dépeint en quelque sorte un monde vierge, un paysage dépourvu de ces marques distinctives conférées » par les trois arbres ; par l'arbre 'š aux « contrées du Proche-Orient, par *Acacia nilotica* à la Vallée du Nil, par les *Tamarix* aux stations sableuses des déserts d'Égypte »⁹⁷. Cela est possible mais qu'en est-il alors des paysages de Libye et de Nubie ? Il s'agit plutôt, à mon sens, d'exprimer l'idée que le défunt va pouvoir « contempler la perfection » (*mzz nfrw*) d'Osiris, celle qui était la sienne au moment de sa plénitude, c'est-à-dire *avant son assassinat par Seth*, d'où la mention « alors que le pin-parasol n'était pas encore venu à l'existence, que l'acacia (du Nil) n'avait pas encore été mis au monde et que les districts du tamaris n'avaient pas encore été créés » ; ces arbres, on le sait maintenant, ne venant à l'existence qu'*après et en raison de* la mort du dieu. Certes, il n'a été question plus

⁹¹ Pour cette traduction de *hpr m-sj*, cf. Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 I*, p. 138, et p. 158, n. 39.

⁹² Litt. : « pour le découper » ou « le dépecer ».

⁹³ P. Salt 825, II, 2-3 (= Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051) I*, p. 2*.

⁹⁴ Cf., pour tous les sens de ce terme, J. RIZZO, « *Bjn* : de mal en pis », *BIFAO* 105, 2005, p. 319-320.

⁹⁵ L'écriture *sfy* est la forme récente de *sft*, *Wb* IV, 114, 15 ; cf., également, *AEO* I, p. 8, n. 1.

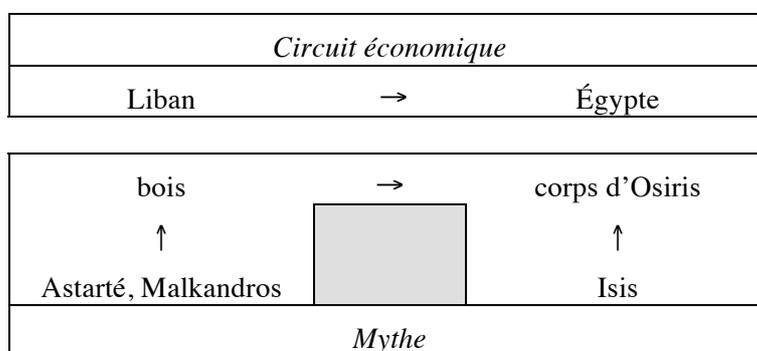
⁹⁶ P. BM 10470 = R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead*, San Francisco, 1994, pl. 30 (droite), col 2-3.

⁹⁷ N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne*, p. 303.

haut que du pin-parasol mais les deux autres possèdent également une forte connotation osirienne⁹⁸.

Tout se passe donc comme si, *en raison de la mort d'Osiris*, il devenait nécessaire de disposer du pin-parasol, dont la fonction première est de fournir du bois d'œuvre. On peut donc supposer que le mythe qui nous occupe – aussi bien dans la version du conte des Deux Frères que dans celle de Plutarque – a pour fonction d'exposer simplement la quête du bois nécessaire à la confection du cercueil d'Osiris, laquelle ne peut se produire qu'au Liban⁹⁹. Les péripéties décrites dans les deux versions, et qui ont pour fonction de « construire » un récit, camouflent le sens profond du mythe. Mais la mise en relation de tous ces documents laisse peu de place à une autre interprétation.

Il est possible que derrière le mythe osirien se camoufle une réflexion sur les circuits économiques, voire, peut-être, que le mythe incorpore une dimension économique, que le schéma suivant synthétise :



D'une certaine manière, l'histoire narrée serait une justification mythologique du circuit économique : quelle que soit la fonction matérielle du matériau, la quête du bois *équivalait mythologiquement* à la quête du bois pour la fabrication du cercueil d'Osiris.

Une question se pose maintenant : pourquoi avoir insisté sur la dimension phénicienne du mythe, sachant que de nombreuses traditions font allusion à la mort d'Osiris sans pour autant mentionner le Liban ? La solution se trouve peut-être dans une tradition propre au XVIII^e nome. En effet, la relique osirienne de cette province est *mh(w) m jtrw*, « Celui qui a dérivé dans le fleuve »¹⁰⁰, et, comme le rappelle P. Vernus, un sanctuaire de cette province portait le nom de « Celui qui glorifie celui qui dérive »¹⁰¹. Un passage du P. Jumilhac mentionne que « la chambre vénérable de “celui qui dérive”, c'est la place où le dieu a abordé en dérivant, en vue de faire soigner son corps »¹⁰². Il était, par conséquent, aisé de mettre en relation la « dérive » du corps osirien avec la côte phénicienne où poussent les pins-parasols ; il est

⁹⁸ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, p. 171-183, pour l'acacia ; et Fr. SERVAJEAN, « Les deux arbres de l'épisode giblite » (à paraître), pour le tamaris.

⁹⁹ Cette caractéristique du récit de Plutarque a été parfaitement vue par H. BEINLICH, « Osiris in Byblos ? », *WeltOr* 14, 1983, p. 63-66.

¹⁰⁰ *Edfou* I, 342, 5, on pourrait également traduire « l'inondation provenant du fleuve » (P. VERNUS, « Le mythe d'un mythe : la prétendue noyade d'Osiris. De la dérive d'un corps à la dérive du sens », *SEAP* 9, 1991, p. 22 [23]).

¹⁰¹ Traduction de P. Vernus, *loc. cit.*

¹⁰² Traduction de P. Vernus, *loc. cit.* ; P. Jumilhac, IX, 13-14.

même possible, comme le montre le conte des Deux Frères, qu'une telle tradition ait existé dans les XVII^e et/ou XVIII^e nomes de Haute-Égypte.

Retour à l'épisode giblite

Si l'on compare à nouveau l'épisode qui nous occupe avec l'épisode giblite, une autre opposition se dessine. En effet, dans ce dernier, lorsqu'Isis extrait du tronc de l'arbre, utilisé comme colonne soutenant le toit du palais du roi, le coffre contenant le corps d'Osiris, le tronc/colonne devient, sous la protection de la reine Astarté et du roi Malkandros, un objet de culte abrité dans le temple d'Isis ; tandis que celle-ci protège le corps d'Osiris. En revanche, dans le conte des Deux Frères, l'épouse de Bata, également forme d'Astarté, fait couper l'arbre *pour détruire* Bata-Osiris. Les deux traditions présentent donc une structure inverse.

Il est maintenant nécessaire de revenir sur la proposition de Th. Bardinet, dont il a été question plus haut, selon laquelle le terme *š'd* ne signifierait pas dans le conte des Deux Frères « couper » mais « tailler », « élaguer ». Cette analyse doit être écartée car le terme signifie bien « couper », soit la fleur *hrr.t*, soit le pin-parasol. Lorsque les soldats de Pharaon trouvent la fleur sur laquelle repose le cœur de Bata, le texte ne présente aucune ambiguïté (cf. *supra*, doc. 3) :

Ils (= les soldats de Pharaon) parvinrent au pin-parasol et coupèrent la fleur sur laquelle se trouvait le cœur de Bata.

Dans ce cas, il n'y a pas de destruction de l'arbre mais simplement de la fleur. En revanche, lorsque l'épouse de Bata, en s'adressant à Pharaon, formule le souhait suivant (cf. *supra*, doc. 9) :

Fais couper le pin et qu'on le détruise !

il ne s'agit manifestement pas d'élagage.

Le fait que le verbe *š'd* se rapporte simultanément à la fleur et à l'arbre permet de faire référence à deux thèmes distincts : celui de la fleur du pin-parasol/lotus dont il a été question plus haut et celui du tronc/colonne de l'épisode giblite et du pin-parasol ; et, dans les deux cas, le fait de couper (*š'd*) la fleur ou le tronc met un terme au processus de régénération de Bata.

La vallée du pin-parasol

Peut-on situer cette vallée ? S'agit-il d'un lieu réel ou imaginaire¹⁰³ ? La réponse à cette question exige, au préalable, d'avoir identifié correctement l'arbre *š* qui, on le sait maintenant, est le pin-parasol. Il faut ensuite se pencher sur la localisation d'une « autre » *jn.t p3 š* dont il est question dans le *Poème de Qadech*, que l'armée de Ramsès doit traverser pour poursuivre sa progression. La mention s'insère dans le passage suivant : *R'-mss(w)-Mr(y)-Jmn p3 dmj nty m t3 jn.t p3 š*, « la ville de Ramsès-Méryamon qui est dans la vallée du pin-parasol »¹⁰⁴. D'après Kitchen, « the Valley of the conifers should be the *biqa* valley, certainly its southern half at least, through which the Orontes flows and the king passed, with tree-

¹⁰³ S. Tower Hollis (*The Ancient Egyptian « Tale of Two Brothers »*, p. 126-131) fait le point sur la question.

¹⁰⁴ Ch. KUENTZ, *La bataille de Qadech*, MIFAO 55/2, Le Caire, 1928, p. 118 (11) (Poème L2) ; KRI II, 14, 8.

stands on the east slopes of the Lebanon range, besides elsewhere »¹⁰⁵. Cependant, Kitchen ne tient compte que du Poème, les troupes de Ramsès progressant vers le nord, en longeant le Litani puis l'Oronte. H. Goedicke situe également ce « lieu » dans la Beqaa, plus précisément entre le Litani et l'Oronte¹⁰⁶.

Pour Gardiner, les deux *jn.t p3 'š* désignent probablement le même lieu¹⁰⁷. Si l'on admet cette identité, il semble y avoir contradiction entre les événements du conte des Deux Frères qui se déroulent non loin des espaces maritimes et les événements du *Poème de Qadech* qui se produisent dans la Beqaa. À moins de considérer, comme le fait Th. Bardinnet, qu'il ne s'agit pas d'un lieu-dit mais d'une vallée – ce que montre bien l'emploi du terme *jn.t* – abritant un cours d'eau qui traverserait la Beqaa puis les monts du Liban et enfin la plaine côtière avant de se jeter dans la Méditerranée. Deux cours d'eau de la Phénicie répondent à ces critères : le Nahr el-Kebir, qui coule de l'est vers l'ouest, à la latitude de Qadech, et le Litani qui se jette dans la Méditerranée au nord de Tyr [fig. 4]. Si le débouché des deux cours d'eau pourrait être le théâtre des événements du conte, seul le deuxième, en revanche, peut correspondre au déroulement de la progression de l'armée de Ramsès qui s'effectue du sud vers le nord, par la Beqaa. La « vallée du pin-parasol » désignerait donc le Litani, « la vallée (... prenant) son nom des arbres dominants à cet endroit : les pins-parasols de l'embouchure mais peut-être aussi les plantations de pins-parasols de la région où les ports étaient voués aux exportations de bois et où le bois de pin-parasol jouait un rôle économique de premier plan »¹⁰⁸.

Si cette localisation s'avère exacte, on ne peut que souligner la différence avec l'épisode gibilite qui place l'arrivée du coffre contenant le corps d'Osiris à Byblos¹⁰⁹. Comment expliquer cette différence de localisation ? La mention de Byblos n'est attestée que dans les sources tardives. Or, il semble évident que le mythe rapporté par Plutarque a été contaminé par des données propres à la mythologie d'Adonis. Sachant qu'il s'agit d'un récit de circonstance, produit de la combinaison de multiples traits mythologiques distincts, on pourrait supposer que pour mettre en relation la mythologie d'Osiris avec celle d'Adonis mais aussi avec les données décrites dans le chapitre 16 du *De Iside*, Plutarque dut faire glisser les événements de l'embouchure du Litani, dans la région de Tyr, vers la région de Byblos.

On laissera de côté les remarques de Cl. Vandersleyen au sujet de la localisation du mythe tel que le rapporte Plutarque¹¹⁰. Pour cet auteur, « Plutarque n'est pas un auteur fiable » et « il n'y a pas de raison de suivre sa version du mythe d'Osiris jusqu'à Byblos de Phénicie »¹¹¹, celle-ci étant due à une mauvaise traduction du mot, « le sens de “papyrus” pour le mot βύβλος et ses dérivés est attesté dès Homère, alors que le nom de la ville de Byblos en Phénicie apparaît pour la première fois chez Strabon (...). Deux mentions de la ville de

¹⁰⁵ K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions Translated & Annotated. Notes and Comments II*, Oxford, 1999, p. 15. Dans *id.*, *Pharaoh Triumphant. The Life and times of Ramesses II*, Warminster, 1982, p. 54, il écrit, à propos de cette ville, « probably Kumidi, the Egyptian administrative center for the province of Upi », située entre les sources du Litani et de l'Oronte.

¹⁰⁶ H. GOEDICKE, « Considerations of the Battle of Kadesh », *JEA* 52, 1966, p. 74.

¹⁰⁷ A.H. GARDINER, « Tanis and Pi-Ra'messes: A Retraction », *JEA* 19, 1933, p. 128.

¹⁰⁸ Th. BARDINET, *Relations économiques*, p. 49. P. Montet (« Notes et documents pour servir à l'histoire des relations entre l'Égypte et la Syrie », *Kémi* 16, 1962, p. 77-79) préfère identifier la vallée du pin-parasol avec le Nahr el-Kebir mais il faudrait alors admettre que les armées principales de Pharaon, celles qui se trouvaient sous son commandement direct, parvinrent à Qadech par la « trouée de Homs », ce qui est peu probable.

¹⁰⁹ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, chapitre 15.

¹¹⁰ Cl. VANDERSLEYEN, « Plutarque et Byblos, *De Iside et Osiride* 15-16 », *DiscEg* 60, 2004, p. 97-112.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 111.

Byblos dans le texte de Plutarque appartient à des gloses érudites où ceux qui n'ont pas compris que βύβλος était le "papyrus" ont associé le mot à la ville phénicienne, entraînant un immense contresens »¹¹². Quoi qu'il en soit, même s'il est possible qu'à l'origine, le mythe ne se soit pas situé à cet endroit, on ne peut rejeter la possibilité qu'une version « phénicienne » du mythe d'Osiris ait existé comme en atteste le conte des Deux Frères lui-même dont le personnage principal, Bata, possède d'indéniables caractéristiques osiriennes. En outre, le fait que le récit ait été reconstruit de la sorte par Plutarque – l'une des spécificités du mythe étant d'être reconstruit en permanence – n'est probablement pas dû à une erreur mais à la lecture d'une version plus ancienne permettant une telle réinterprétation.

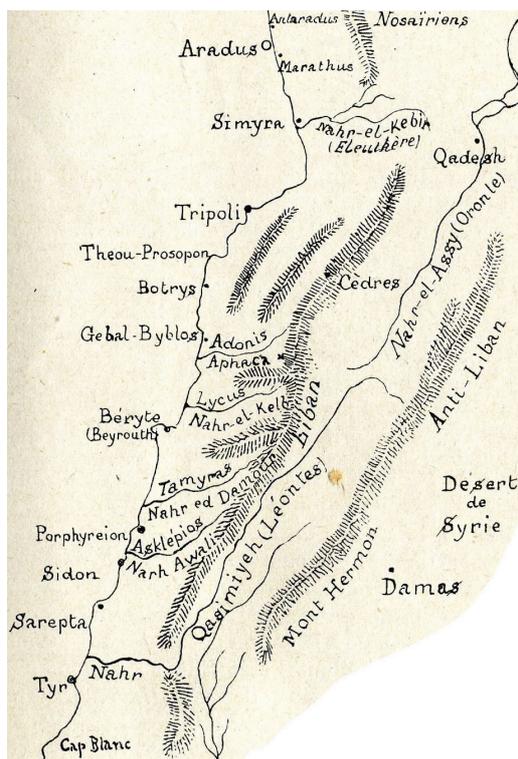


Fig. 4. Carte de la Phénicie : Léontes = Litani (d'après G. Contenau, *La civilisation phénicienne*, Paris, 1926, p. 29, fig. 3).

La résurrection de Bata

Le cœur de Bata qu'Anubis retrouve est désigné par le terme *jr(r.t)*. Bardinet propose de le traduire par « graine »¹¹³. Cependant, *jr(r.t)* désigne sans ambiguïté la « vigne », le « raisin »¹¹⁴. Anubis, au bout de trois ans et quelques jours retrouve le cœur de Bata, non sous la forme d'un pignon de pin-parasol mais, probablement, sous celle d'un « grain » de raisin. Un auditeur égyptien cultivé, au fait du cycle végétatif du pin-parasol, savait que les trois années correspondaient au moment où le cône s'entrouvre et laisse échapper les graines.

¹¹² *Ibid.*, p. 110.

¹¹³ Th. BARDINET, *Relations économiques*, p. 28.

¹¹⁴ *Wb* I, 32, 12-14, *AnLex* 77.0134, 78.0156, 79.0093 ; G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux*, 72.

Cependant, il ne s'agit plus d'une graine de pin-parasol, c'est-à-dire d'un pignon, mais d'un grain de raisin ¹¹⁵. La permutation demande à être interprétée.

Revenons au texte ¹¹⁶ :

(Doc. 16) *Jwz f hr gm w(.t) jrr(r.t), jwz f hr wh' n z f hr z s, js hzty n(y) pzyz f sn šrj pzy. Jwz f hr jn(.t) w' n(y) gzy n(y) mw qbh, jwz f hr hz' z f r z f, jwz f (hr) hms(.t) m pzyz f <shr> n(y) r' nb.*

Hr jr m-ht grh hpr z w, jw hztyz f (hr) 'm n z mw, jw Bz z hr nš m h' w z f nb, jwz f hr hpr hr nw r pzyz f sn ' z, jw hztyz f m gzy. Jw Jnpw pzyz f sn ' z hr t z(.t) p z gzy n(y) mw qbh nty hzty n(y) pzyz f sn šrj jm z f, jwz f <hr rd.t> swr z f sw, jw hztyz f (hr) 'h' r s.t z f, jwz f hr hpr mj wnn z f.

Il finit par trouver une *jrr(r.t)* et revint en la tenant : c'était le cœur de son frère cadet. Il apporta un bol d'eau fraîche et l'y plaça puis il s'assit selon sa coutume de tous les jours.

Après que la nuit fut venue et que son cœur eut absorbé l'eau, Bata se mit à trembler de tout son corps et se manifesta en regardant son frère aîné alors que son cœur était encore dans le bol. Anubis, son frère aîné, saisit le bol d'eau fraîche dans lequel se trouvait le cœur de son frère cadet et le lui fit boire, son cœur regagna sa place et il redevint comme il (= Bata) était.

Le grain de raisin *jrr.r.t* va permettre à Anubis de ramener Bata à la vie. Remarquons qu'Anubis assume pleinement, ici, son statut de divinité funéraire ¹¹⁷. Pour ce faire, il va placer le grain de raisin dans un bol d'eau fraîche (*gzy n(y) mw qbh*) et le faire boire à son frère. Plusieurs éléments s'entremêlent :

- Anubis en tant que divinité funéraire ;
- le bol d'eau fraîche (*mw qbh*) ;
- le grain de raisin.

Le lien Anubis-eau fraîche est bien attesté, l'eau étant bue ou servant à la purification ¹¹⁸. Il faut également souligner un autre lien, plus discret, mais qui a été voulu par les auteurs : en faisant boire le bol d'eau fraîche à Bata, Anubis *rafraîchit* (*qbh*) son frère (*pzyz f sn*). On retrouve dans ce motif les deux mots constitutifs du nom de Québehénouf (*Qbh-sn.wz f*), l'un des quatre Enfants d'Horus. Ces derniers, en dehors de leurs missions habituelles, ont également en charge, depuis les premiers temps, la purification et le rafraîchissement d'Osiris ¹¹⁹. Un tel rapprochement n'est pas incongru car – on l'a vu plus haut (cf. *supra*, n. 79) –, l'épithète *nb hnw*, qui se rapporte à l'Anubis du XVIII^e nome, peut aussi qualifier Québehénouf ¹²⁰.

Cependant, on l'aura noté, des quatre Enfants d'Horus, celui qui présente une tête de canidé – à l'instar d'Anubis – est Douamoutef et non Québehénouf qui possède une tête de faucon. D'une certaine manière, on retrouve la même inversion que pour le thème de l'« Anubis

¹¹⁵ La remarque de G. Lefebvre (*Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 153, n. 57) montre que la mention de ce mot suscita bien des interrogations ; d'après lui, cette *jrr.r.t* serait « un cône du pin-parasol, mais si rapetissé par la dessiccation qu'il ressemblait à une graine ».

¹¹⁶ P. d'Orbiney, 13, 8-14, 3 = A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, p. 23 (9)-24 (2).

¹¹⁷ S. Tower Hollis (*op. cit.*, p. 137-138) a bien mis en relief cet aspect de la question.

¹¹⁸ T. DUQUESNE, *The Jackal Divinities of Egypt I. From the Archaic Period to the Dynasty X*, OCE 6, Londres, 2005, p. 358-359 ; voir également les quelques attestations réunies par S. TOWER HOLLIS, *op. cit.*, p. 137-138.

¹¹⁹ T. DUQUESNE, *op. cit.*, p. 429-430.

¹²⁰ Le terme *qbh* renvoie également, ici, à la déesse Qébéhout (*Qbh.w.t*), fille d'Anubis, dont la fonction est de « rafraîchir » le cœur des défunt (LGG 7, 183b-c ; T. DUQUESNE, *op. cit.*, p. 409-411 ; J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 456-457).

lancier » du premier épisode ¹²¹. Un auditeur cultivé, à la mention d'Anubis rafraîchissant son frère, ne pouvait penser qu'à Québehsénouf, c'est-à-dire à un dieu falconidé alors que celui dont il est question est une divinité canidé ; mais, connaissant les motivations d'Inena, Qagabou, Hori et Méremopê, et sachant qu'il a été longuement et implicitement question dans le premier épisode de Hardai et des XVII^e et XVIII^e provinces de Haute-Égypte, il savait aussi que l'ancien dieu *faucou* du XVIII^e nome, Dounânouy, y avait été remplacé par le dieu *canidé* du XVII^e nome, l'Anubis de Hénou. Il s'agit donc, à nouveau, d'un jeu de références croisées.

Le troisième élément constitutif de cet épisode est celui de la *jrr.t* : pourquoi avoir introduit le thème du grain de raisin alors que, jusque-là, il n'a été question que du pin-parasol ? La vigne, on le sait, est étroitement associée à Osiris ¹²². Or, ne l'oublions pas, Bata possède dans ce conte des traits osiriens fortement marqués. En outre, dans la perspective des traditions mythologiques du XVIII^e nome – et donc du XVII^e –, Anubis est justement celui qui est chargé des offrandes de raisin à Osiris ¹²³ :

(Doc. 17) *Jr jrp nty twztw (hr) jr(.t)zj jmzsn, rmy.t pw n(y).t Hr, hpr(zw) jrr hn' jrp m Dwn-n.wy hrzs r mnw pn. Wn~jn Jnpw hr tszw r htpw n jtz Wsjr nb Dwn-n.wy (...).*

Quant au vin qu'on en fait, ce sont les larmes d'Horus, le raisin et le vin étant advenus dans le district de Dounânouy, à cause de cela, jusqu'à ce jour. Anubis les (= les grappes de raisin) rassembla comme offrandes pour son père Osiris, seigneur de Dounânouy.

Ces offrandes sont liées à l'offrande de vin à Osiris mais aussi à la récolte du raisin qui annonce la venue de la crue ¹²⁴, l'apparition de Sôthis et d'Orion dans le ciel ¹²⁵. Soulignons à nouveau la volonté des auteurs du conte des Deux Frères d'osirianiser Bata : dans le XVIII^e nome (P. Jumilhac), *c'est à Osiris* qu'Anubis fait offrande de raisin (= vin) ; dans le XVII^e (conte des Deux Frères), *c'est à Bata* qu'Anubis fait offrande d'une coupe contenant de l'eau et un grain de raisin (= simultanément vin et eau rafraîchissante) ¹²⁶.

Enfin, dernière remarque, toujours dans le P. Jumilhac, il est mentionné que ¹²⁷ :

(Doc. 18) *Jr km, qdd(w) šn(w) jr.ty pw hr sz(.t)zsn. Jr jrr(w.t), dfd pw n(y){t} Jr.t Hr. Jr jrp nt(y).t twz(w) <hr> jr(.t)zj jmzsn, rmw pw Jr.t-Hr.*

¹²¹ Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 4, p. 33-35.

¹²² P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 240-244 ; cf., également, N. BAUM, *op. cit.*, p. 148.

¹²³ P. Jumilhac XIV, 14-16.

¹²⁴ P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 241.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 243.

¹²⁶ Le thème de l'offrande d'eau et de vin se retrouve à Abydos, plus précisément à *W-pqr*, où se trouvait un jardin sacré – doté d'un vignoble – censé abriter le tombeau d'Osiris. Il a été étudié par P. Koemoth qui fait, à son sujet, la remarque suivante : « Ce jardin osirien d'*W-pqr*, était-il devenu un substitut osirien, ou osirianisé, des antiques palmeraies de Saïs et de Bouto ? C'est probable, si l'on considère qu'une allée de palmiers-dattiers, que l'on retrouve à Philae et peut-être à Dounânouy, y bordait un canal (?) conduisant au tombeau d'Osiris » (P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 249). Les offrandes d'eau et de vin y étaient abondantes. Il est intéressant de noter que, dans la XVIII^e province, un lieu similaire semble avoir existé, comme le résume le même auteur : « À propos du district de Dounânouy, le *Papyrus Jumilhac* précise : "... quant à l'entrée de la Demeure-des-palmiers-dattiers, ce sont les humeurs (*rdw.w*) divines (*i.e.* Osiris) qui ont poussé (*rwđ*) en palmiers-dattiers". Toujours selon ce texte, à l'ouest de cette demeure, s'étendait le Lac-de-vie de *Pr-bnr.w*, où Anubis lavait chaque jour les viscères d'Osiris pour leur rendre vie. Vivifié par les humeurs d'Osiris, le lac assurait la croissance des palmiers-dattiers, comme le suggère la paronomase entre *rdw.w* et *rwđ*. Sans doute ces arbres bordaient-ils la voie conduisant à un tombeau d'Osiris érigé dans cette demeure (...) » (*ibid.*, p. 248 ; les textes du P. Jumilhac mentionnés sont les suivants : VIII, 21 ; et XI, 25-XII, 1).

¹²⁷ P. Jumilhac XIV, 14-15.

Quant au vignoble, c'est le contour qui cerce les yeux en les protégeant. Quant au raisin, c'est la pupille de l'Œil d'Horus. Quant au vin que l'on fait avec, ce sont les larmes de l'Œil d'Horus.

En transformant le pignon en *jr.r.t*, les auteurs ouvrent donc une nouvelle perspective mythologique leur permettant d'articuler ce thème autour des traditions du XVIII^e nome.

Pour résumer, le motif du bol d'eau fraîche dans lequel se trouve un grain de raisin est signifiant à quatre niveaux :

- l'« eau fraîche » et le « frère » de Bata combinés renvoient à un Douamoutef inversé, c'est-à-dire Québehénouf (litt. : « Celui qui rafraîchit ses frères ») ;
- raisin et eau renvoient aux offrandes d'eau et de vin destinées à Osiris ;
- le raisin provient de la vigne dont le cycle végétatif annonce la nouvelle crue, l'apparition de Sôthis et d'Orion et, par conséquent, la régénération du dieu ;
- le grain de raisin est considéré dans le XVIII^e nome comme la pupille de l'Œil d'Horus, c'est-à-dire comme l'offrande par excellence.

On comprend donc pourquoi, lorsqu'Anubis fait boire à Bata le contenu du bol, le texte conclut en quelques mots : « son (= Bata) cœur regagna sa place et il redevint comme il était ». Il s'agit, bien entendu, d'une transposition du thème bien attesté d'Anubis remplaçant le *jb* (= le *h.ty* de Bata) dans son *h.t* (= « à sa place (*r s.t.f*) ») ¹²⁸.

Par conséquent, l'ensemble des idées véhiculées par le motif du bol d'eau fraîche contenant un grain de raisin et permettant la renaissance du dieu confère à Bata une indiscutable dimension osirienne.

Le vin et la bière

Le motif de la bière débordant comme signal de la mort de Bata est mentionné dans deux passages différents. Le premier annonce simplement l'événement (cf. *supra*, doc. 5) :

Et tu apprendras que quelque chose m'est arrivé quand on te mettra un pot de bière dans la main et qu'elle débordera se trouvant en fermentation. Ne reste pas là encore lorsque cela te sera arrivé.

Mais c'est la deuxième mention qui permet vraiment d'élucider le motif car la bière est mise en parallèle avec le vin ¹²⁹ :

¹²⁸ Il est possible qu'il y ait là une transposition du thème de la formule 26 du Livre des Morts, « Formule pour (re)donner (son) *jb* à l'Osiris N. » (*R(ꜥ) n(y) rd.t jb n Wsjr N.*) (par exemple, R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead*, pl. 15 [gauche], col. 12). On remarquera, avec W. Wettengel (*Die Erzählung von den beiden Brüdern*, p. 152-153), que la tombe d'Inherkhâouy (TT 359), à Deir al-Médîna, abrite un court texte dont le titre est similaire à celui dont il vient d'être question. En revanche, le texte et la vignette sont différents de ceux de la formule du Livre des Morts (N. CHERPION, J.-P. CORTEGGIANI, *La tombe d'Inherkhâouy [TT 359] à Deir el-Medina II. Planches*, MIFAO 128, Le Caire, 2010, p. 63 [94-95] pour la vignette ; *id.*, *La tombe d'Inherkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina I. Texte*, p. 224-225, pour le texte). Dans cette dernière, Anubis porte le muscle cardiaque à la bouche d'Osiris et, dans le texte, il est question de Sokar dont on sait également qu'il peut être qualifié de *nb hnw* (cf. *supra*, n. 79). Enfin, dans le texte « canonique », s'il est question du *jb* du défunt, son *h.ty* est aussi mentionné (R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead*, pl. 15 [gauche], col. 13) : « mon *jb* m'appartient dans la maison des *jb.w*, mon *h.ty* m'appartient dans la maison des *h.ty.w* » (*jbꜥj nꜥj m pr jb.w, h.tyꜥj nꜥj m pr h.ty.w*).

¹²⁹ P. d'Orbiney, 12, 7-10 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 22, l. 7-11.

(Doc. 19) *Hr jr m-ht t3 hq̄ 2 n(y) hrw hpr=w, jw š'd p3 š, jw Jnpw, p3 sn '3 B3t3 hr 'q r p3y=f pr, jw=f hr hms(.t) r j'(.t) dr.t=f ; jw=tw hr rd.t n=f w' n(y) tbw n(y) hnq.t, jw=f hr jr.t stf, jw=tw hr rd.t ky n(y) jrp, jw=f hr jr.t hw3(.t).t.*

Et, après la venue de l'aube d'un deuxième jour, alors que le pin-parasol avait été coupé, Anubis, le frère aîné de Bata, entra dans sa maison et s'assit pour se laver les mains ; on lui donna un pot de bière qui déborda, on lui en donna un autre de vin qui répandit (une odeur) de pourriture.

La bière fait *stf* et le vin *hw3(.t).t* ; les deux produits étant affectés par la mort de Bata. Or, si le sens du mot *stf*¹³⁰ reste difficile à cerner avec précision, celui du terme *hw3.t* est, en revanche, plus explicite. Ce vocable signifie « pourriture », « décomposition », « infection »¹³¹, et, en tant que verbe (*hw3*), « pourrir », « se putréfier »¹³², notamment, en parlant d'un cadavre ; comme, par exemple, à la formule 45 du Livre des Morts dont le titre est¹³³ :

(Doc. 20) *R(.t) n(y) tm{t} hw3 m hr(y).t-ntr.*

Formule pour ne pas se putréfier dans la nécropole.

Par conséquent, plus que de vin se troublant ou devenant vinaigre, comme dans les traductions de G. Lefebvre et de P. Grandet¹³⁴, c'est vraiment de pourriture qu'il s'agit. C'est d'ailleurs ainsi que l'ont compris W. Wettengel (« Er verbreitete Gestank »¹³⁵) et S. Tower Hollis (« and it made an offensive smell »¹³⁶). D'une certaine manière, on peut dire que le processus de vinification – ainsi que, probablement, le processus de fabrication de la bière – échoue et que ce phénomène est dû à la mort de Bata¹³⁷. Il y a donc un lien étroit entre le processus d'élaboration de ces boissons et la régénération du dieu.

Or, pour ne considérer que le vin, on sait que la région au nord de Hardai, dans le XVIII^e nome, en était grande productrice¹³⁸. Il est donc normal que, dans le papyrus Jumilhac, ce soit Anubis qui rassemble les grappes « pour son père Osiris, seigneur de Dounânouy ». En outre, on sait que, dans certains lieux, les offrandes de vin à Osiris étaient quotidiennes¹³⁹ et que dans les Textes des Pyramides, comme le rappelle P. Koemoth, Osiris pouvait être qualifié de « seigneur du vin »¹⁴⁰. Enfin, la bière était considérée comme un liquide issu du corps d'Osiris, fabriqué à partir de graines, elles-mêmes issues d'Osiris¹⁴¹.

¹³⁰ *Wb* IV, 342, 7.

¹³¹ *Wb* III, 51, 1-5, *AnLex* 77.2630.

¹³² *Wb* III, 50, 6-16, *AnLex* 77.2629.

¹³³ R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead*, pl. 16 (gauche), col. 18.

¹³⁴ Pour ne citer que quelques exemples ; « et (le vin) se troubla » (G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, p. 153) ; « et il tourna vinaigre » (P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, p. 105).

¹³⁵ W. WETTENGEL, *Die Erzählung von den beiden Brüdern*, p. 144.

¹³⁶ S. TOWER HOLLIS, *The Ancient « Tale of Two Brothers »*, p. 6.

¹³⁷ Pour le vin en général, cf. W.J. DARBY, P. GHALIOUNGUI, L. GRIVETTI, *Food : The Gift of Osiris II*, Londres, New York, San Francisco, 1977, p. 551-576 ; et, pour la bière, *ibid.*, p. 529-547.

¹³⁸ J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 79 ; *AEO* II, 236*, 570.

¹³⁹ P. KOEMOTH, *osiris et les arbres*, p. 241.

¹⁴⁰ *Loc. cit.* On remarquera que le *LGG* ne consigne que deux variantes de cette épithète, à chaque fois avec une seule attestation (*LGG* 3, 587b) ; dans les deux cas, le syntagme *nb jrp* s'insère dans une épithète plus longue. La première renvoie à *Pyr.* § 1524a, la seconde à *Pyr.* § 820, dans laquelle *jrp*, le « vin », alterne avec *jrpjy*, terme qui signifie peut-être « vinification » (*Wb* I, 115, 13).

¹⁴¹ W. HELCK, *Das Bier im Alten Ägypten*, Berlin, 1971, p. 89.

Le sens de ce mytheme est donc maintenant simple à saisir : le processus de fabrication du vin et de la bière, en tant que produits issus et/ou destinés à Osiris, est analogue au processus de régénération d'Osiris-Bata. Interrompre l'un des deux équivaut à interrompre l'autre. C'est pourquoi, une bière et un vin inaptes à la consommation sont autant de signes d'un malheur affectant Bata. L'emploi du terme *ḥwꜣ.t* pour le vin s'explique également : si le processus de régénération du dieu est interrompu, son corps sera nécessairement soumis à la corruption et à la putréfaction, d'où l'odeur nauséabonde se dégageant du vin et l'obligation, pour Anubis, de prendre la route pour sauver son frère.

Le dieu de la mer

Un quatrième personnage intervient de manière ponctuelle dans la première partie de cet épisode : le dieu de la mer (*Pꜣ ym*). Dans les péripéties qu'il provoque, il faut distinguer deux thèmes : celui du dieu de la mer en tant que tel et celui de la mère de cheveux de l'épouse de Bata, les deux ayant été parfaitement combinés. Il est évident que le thème du dieu de la mer (*Pꜣ ym*) renvoie au mythe connu sous les noms de *Les dieux contre la mer* ou *La légende du dieu de la mer*¹⁴². Dans ce texte, plusieurs personnages divins sont mentionnés mais les deux principaux semblent être le dieu de la mer et Astarté. La déesse, parce qu'elle est promise en mariage à *Pꜣ ym*, devrait mettre un terme aux multiples exactions de ce dernier. N'y parvenant pas, les dieux de l'Égypte demandent à Seth d'intervenir¹⁴³. Cette simple mention de Seth n'est pas anodine, c'est lui qui repoussera *Pꜣ ym*¹⁴⁴.

Si l'on compare ce mythe avec l'épisode qui nous occupe, seuls deux personnages du premier semblent mentionnés dans le second : le dieu de la mer et Astarté (= l'épouse de Bata). En réalité, un troisième est présent, mais au sein d'une structure inversée : Bata. Il ne faut pas oublier que, vu du XVIII^e nome de Haute-Égypte, « Bata, c'est Seth » (*Bꜣt, Stš pw*)¹⁴⁵. Mais, vu du XVII^e nome, il est fortement connoté d'un point de vue osirien. On a suffisamment insisté sur la structure systématiquement inversée du conte des Deux Frères. Elle apparaît à nouveau clairement dans le procédé mis en œuvre pour introduire l'épisode du dieu de la mer ; ce procédé opère de trois manières, en mêlant des traditions différentes. La première présente Bata comme un être osirien dès qu'il est question du dieu de la mer (cf. *supra*, doc. 1) :

Il lui (= l'épouse de Bata) dit : « Ne sors pas afin que le dieu de la mer ne t'enlève pas ; je ne saurais pas te sauver de lui, car je suis une femme comme toi ».

En effet, Bata est un être émasculé à l'instar d'Osiris. En tant qu'être osirien – deuxième manière –, Bata est incapable d'aider son épouse (« je ne saurais te sauver de lui ») alors même que, dans le mythe étudié par G. Posener, la fonction de Seth est de « défendre les dieux contre la mer »¹⁴⁶. La troisième, enfin, en faisant de l'épouse de Bata un être nuisible non identifié.

¹⁴² Voir, en dernier lieu, Ph. COLLOMBERT, L. COULON, « Les dieux contre la mer. Le début du “papyrus d'Astarté” (pBN 202) », *BIFAO* 100, 2000, p. 193-242 (avec bibliographie). Cf., également, D. MEEKS, dans D. MEEKS, Chr. Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, s.l., 1995, p. 69-70.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 229 (p. 15, y).

¹⁴⁴ G. POSENER, « La légende égyptienne de la mer insatiable », dans *Mélanges Isidore Lévy*, *AIPHOS* 13, 1953, p. 461-478.

¹⁴⁵ P. Jumilhac, XX, 18.

¹⁴⁶ G. POSENER, *op. cit.*, p. 476.

On soulignera, à nouveau, la reconstruction de traditions bien attestées par les auteurs du conte des Deux Frères au profit du XVII^e nome de Haute-Égypte en en inversant la structure ¹⁴⁷.

La mèche de cheveux

On a vu plus haut que Bata conseille à son épouse de ne pas sortir de la maison, elle pourrait rencontrer le dieu de la mer. Négligeant ses instructions, elle se risque à l'extérieur ¹⁴⁸ :

(Doc. 21) *Hr jr m-ht hrw.w qn.w hr-sz nn, jw Bztz hr šm r bhs m pzyz f shr n(y) r' nb, pr pw jr(w)~n t3 'dd(.t) r qd hr p3 'š nty r-gs pzyz s pr. 'h'~n ptrz s P3 ym hr hw mw m-s3z s, jwz s hr f3 r shsh r-h3.tz f, jwz s hr 'q <r> pzyz s pr. Wn~jn P3 ym hr 'š n p3 'š m dd : « j.šd n z j jmz s ! » ; jw p3 'š hr jn(.t) w' nbd(.t) m šnwz s. Wn~jn P3 ym hr jn(.t)z s r Km.t, jwz f (hr) w3h z s m t3 s.t n3 rhty.w n(y) Pr-'3, 'w.s.*

Et après de nombreux jours ensuite de cela, Bata s'en alla pour chasser selon son habitude de tous les jours. La jeune fille sortit pour faire le tour du pin-parasol ('š) qui se trouvait à côté de sa maison. Alors, elle aperçut le dieu de la mer qui frappait l'eau derrière elle, elle se leva (?) pour courir devant lui et elle entra dans sa maison. Alors le dieu de la mer cria ('š) au pin-parasol ('š) en disant : « Saisis-toi d'elle ! » ; et le pin-parasol ('š) apporta une mèche de ses cheveux (*nbd(.t) m šnwz s*). Alors le dieu de la mer l'emporta en Égypte et la déposa à l'endroit où se trouvent les blanchisseurs de Pharaon, v.p.s.

Remarquons d'emblée, avec Th. Bardinnet, que l'on pourrait être surpris par le fait que « la mèche de cheveux de la femme de Bata reste accrochée dans les branches d'un pin-parasol (...) si l'on considère la hauteur à laquelle se trouvent les branches de cet arbre dans sa forme adulte. Mais l'auteur du récit, ses lecteurs et auditeurs, étaient beaucoup plus familiers que nous avec ce pin et savaient que durant ses premières années ses branches restaient étalées jusqu'au sol » ¹⁴⁹.

Le thème parallèle de la tresse de cheveux perdue par Hathor, en rapport avec les mutilations subies par Horus et Seth, est consigné dans les Textes des Pyramides (§ 535a-c) et dans le P. Ramesseum XI. Il a été étudié par G. Posener ¹⁵⁰. La déesse perd sa tresse dans des circonstances que l'on ne connaît pas mais qui sont liées à la présence d'une nappe d'eau, mer ou bassin. Dans le conte, *P3 ym* s'empare, grâce à l'intervention du pin-parasol, d'une mèche de l'épouse de Bata, qui n'est autre qu'Hathor. G. Posener rappelle d'ailleurs que, « faite par

¹⁴⁷ L'introduction du thème de la mer s'explique par la localisation asiatique du deuxième épisode du conte, *P3 ym* et Astarté venant d'Asie, les deux s'« égyptianisant » au Nouvel Empire avec le retour des soldats des campagnes asiatiques et l'arrivée de nombreux captifs en provenance des mêmes régions. La plus ancienne attestation du terme *ym* dans la documentation égyptienne date du règne de Thoutmosis III (G. POSENER, *op. cit.*, p. 466-467) et le manuscrit consignait le texte des *Dieux contre la mer* (P. Amherst IX + P. BN 202) probablement du règne d'Amenhotep II (L. COULON, Ph. COLLOMBERT, *op. cit.*, p. 211). Ce mythe présente de nombreuses variantes dans la mythologie asiatique (D.B. REDFORD, « The Sea and the Goddess », dans S. Israelit-Groll (éd.) *Studies in Egyptology Presented to M. Lichtheim*, Jerusalem, 1990, p. 824-835). Il est possible cependant que les Égyptiens aient possédé un mythe du même type (G. POSENER, *op. cit.*, p. 477).

¹⁴⁸ P. d'Orbiney, 10, 4-10, 8 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 20, l. 2-10.

¹⁴⁹ Th. BARDINET, *Relations économiques*, p. 29.

¹⁵⁰ G. POSENER, « La légende de la tresse d'Hathor », dans L.H. Lesko (éd.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, Hanovre, Londres, 1986, p. 111-117.

Khnoum, elle est “la fille de Prê-Harakhty,” “la semence de tout dieu est en elle,” et “elle était belle de son corps plus que toute femme dans le pays entier” »¹⁵¹.

C’est le parfum qu’elle dégage qui incite Pharaon à rechercher sa propriétaire. Il s’agit là d’un autre trait propre à Hathor dont on sait qu’elle était liée aux parfums¹⁵². On retrouve le motif cheveux-parfum dans l’épisode gibilite¹⁵³ :

(Doc. 22) Elle (= Isis) n’adressait la parole à personne. Mais survinrent les servantes de la reine : elle les salua, les entretint avec bonté, se mit à tresser leur chevelure et imprégna tout leur corps d’un parfum merveilleux qui émanait d’elle. Quand la reine revit ses servantes, elle se prit à désirer la coiffure qui était l’œuvre de cette inconnue et le parfum d’ambroisie qui imprégnait leur corps.

Dans ce bref passage sont mentionnés trois des quatre éléments constitutifs du mythe, auxquels il faut ajouter la nappe d’eau (la mer) également présente dans le texte de Plutarque : Hathor (= Isis), la tresse d’Hathor (les cheveux des servantes) et le parfum.

Trois déesses se cachent donc derrière l’épouse sans nom de Bata : Isis, Hathor et Astarté, les trois, filles de Rê. Les deux premières sont, dans le XVIII^e nome de Haute-Égypte, une seule et même divinité¹⁵⁴. Mais, à nouveau, il s’agit d’une déesse « inversée », négativement connotée, à l’origine des malheurs de Bata, divinité du XVII^e nome.

La prédiction des sept Hathor

Lorsque les dieux de l’Ennéade décident de créer une compagne pour Bata, le destin de celle-ci est fixé par les sept Hathor¹⁵⁵ :

(Doc. 23) *Wn~jn Hnmw hr jr.t n=f jry(.t) hms, jwzs nfr<=tj> m h’wzs r s.t-hm.t nb.t nty m p3 t3 dr<=f>, jm <mw n(y)> ntr nb jmzs. Wn~jn t3 Hw.t-Hr 7 hr jy.t <r> ptrzs, jwzn hr dd <m> r(3) w’ : j.jrzs mwt <m> dm.t.*

Alors Khnoum lui fit une compagne, qui était belle de son corps plus que toute femme qui est sur la terre tout entière, la semence de tout dieu se trouvant en elle. Alors les sept Hathor vinrent pour la voir, et elles dirent d’une seule bouche : C’est par le couteau (*dm.t*) qu’elle mourra !

Ces sept divinités, qui apparaissent au Nouvel Empire, sont probablement les héritières des « vieilles femmes de Cusae qui sont dans la suite d’Hathor »¹⁵⁶. Le fait que les auteurs les aient mentionnées dans le conte est probablement dû au lien qu’elles entretiennent avec Hathor, sachant que le personnage féminin auquel elles annoncent une fin peu glorieuse est justement une forme de cette déesse – ou une Hathor-Isis – mais en négatif. Leur fonction ne consiste pas à déterminer le destin de chacun mais simplement à l’annoncer¹⁵⁷ ; ainsi, il est écrit que l’épouse de Bata mourra par le couteau *dm.t*. Or, dans le P. Jumilhac, ce couteau

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 114.

¹⁵² D. MEEKS, dans D. MEEKS, Chr. Favard-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, s.l., 1995, p. 83.

¹⁵³ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, ch. 15 = *Œuvres morales V. Isis et Osiris* (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 190.

¹⁵⁴ P. Jumilhac, XXI, 21-22.

¹⁵⁵ P. d’Orbiney, 9, 7-9 = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, p. 19, l. 8-11.

¹⁵⁶ D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », p. 41-42. Voir, également, Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, « Un “Lac de turquoise” », dans *MonPiot* 47, 1951, p. 23-30.

¹⁵⁷ J.-P. CORTEGGIANI, *L’Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 183-184.

dm.t est l'une des armes, plusieurs fois mentionnée¹⁵⁸, que les dieux du XVIII^e nome utilisent contre ceux du XVII^e nome. Les auteurs du conte inversent donc, à nouveau, la structure des traditions telles qu'elles sont attestées dans le P. Jumilhac, l'arme des dieux du XVIII^e nome devenant l'arme qui fera périr l'un d'eux.

Un faisceau de références virtuelles croisées

Au-delà des principaux thèmes qui ont été examinés plus haut, il semble bien que le texte soit ponctué de différentes références implicites, qui sont peut-être le fruit du hasard mais qu'il est nécessaire de signaler.

Selon les déterminatifs employés, le mot 'š possède plusieurs sens. Il peut, par exemple, avec le déterminatif de l'homme portant la main à la bouche (𓂏𓂏), signifier « appeler », « crier »¹⁵⁹ et est employé avec ce sens dans le texte (cf. *supra*, doc. 21) :

Alors le dieu de la mer cria ('š) au pin-parasol ('š) : « Saisis-la moi ! » ; et le pin-parasol ('š) apporta une mèche de ses cheveux.

Il peut également, avec la même graphie et en tant que substantif, signifier « cri », « appel »¹⁶⁰. On remarquera que, dans le P. Jumilhac, l'un des noms du prêtre *ouâb* du pavillon divin d'Anubis dans le XVIII^e nome est *Nfr-'š*¹⁶¹.

De même, le mot 'š, déterminé par un pot (𓂏𓂏), peut également désigner une « cruche (de bière) »¹⁶² et on sait l'importance de celle-ci dans le récit. Certes, ce n'est pas ce mot qui est employé, puisqu'il est question d'un *tbw n(y) hnq.t*, mais le mot 'š, « cruche (de bière) », étant bien attesté, il était difficile à un auditeur cultivé de ne pas y voir un jeu entre la « cruche de bière » 'š (𓂏𓂏) et le « pot de bière » *tbw n(y) hnq.t*, le tout en relation avec 𓂏𓂏, le « pin-parasol », et 𓂏𓂏, « appeler ».

On trouve ce dernier terme dans d'autres textes en relation avec l'« onguent à la résine de pin-parasol » (*hst.t n(y).t 'š*). Ainsi, par exemple, dans un passage du rituel de l'Embaumement où il est question du « Parfumage du corps à l'exception de la tête »¹⁶³ :

(Doc. 24) *šsp hst(.t) n(y).t 'š m-hnw Jmnt(y).t ; jj n=k 'š pr(w) m Wsjr, nhm=f tw=k m ' hfty.w=k, jr=f s3w=k m- ' sp3.wt [...], w3h b3=k hr nh.t nfr.t, 'š=k r 3.s.t, sdm Wsjr hrw=k, jj n=k Jnpw hr njs=k !*

Saisis l'onguent à la résine (*hst(.t)*) de pin-parasol ('š) à l'intérieur de l'Occident ; puisse venir à toi le pin-parasol ('š) issu d'Osiris, puisse-t-il te sauver de la main de tes adversaires et te protéger dans les provinces [...], puisse ton *ba* se poser sur le beau sycomore, puisses-tu appeler ('š) Isis, puisse Osiris entendre ta voix et Anubis venir à ton appel !

Il semble bien que les auteurs du conte ont utilisé l'*hst.t n(y).t 'š*, « onguent à la résine de pin-parasol » – l'un des 7 onguents rituels –, pour construire le thème du *h3ty* « cœur (sur le pin-parasol) »¹⁶⁴.

¹⁵⁸ J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, p. 325, s.v. *dm.t*.

¹⁵⁹ *Wb* I, 227, 11.

¹⁶⁰ *Wb* I, 227, 14.

¹⁶¹ P. Jumilhac, VII, 3-4.

¹⁶² *Wb* I, 228, 7.

¹⁶³ P. Boulaq III, 2, 10-11 = S. SAUNERON, *Rituel de l'Embaumement*, Le Caire, 1952, p. 3, 1.9-12. Cf., également, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 43-46.

Enfin, le « pot de bière » a peut-être donné lieu aussi à un autre jeu du même type. Dans le passage où il est question de la mèche de cheveux de l'épouse de Bata (*nbd(.t) m šnw*), il était à nouveau difficile pour un auditeur cultivé connaissant bien le mythe de la tresse d'Hathor de ne pas voir que les auteurs auraient pu utiliser le terme *hnsk.t/hnk.t*¹⁶⁵. À partir de là, on peut supposer l'existence d'un nouveau jeu de mots implicite entre *hnk.t* (la tresse) et *hnq.t* (la bière).

Il est difficile de savoir, dans l'état actuel de la connaissance des procédés littéraires de l'Égypte ancienne, si cet ensemble de références croisées mais non explicitement énoncées a été voulu ou s'il s'agit du fruit du hasard. On peut supposer, cependant, que dans le « jeu » de la création littéraire, l'implicite a sa part, qu'il fait partie de ce que le lecteur/auditeur cultivé doit être capable de découvrir par lui-même. La référence aux interdits des XVIII^e et XVII^e nomes de Haute-Égypte du premier épisode relève de la même logique, le contexte dans lequel se meut le personnage féminin provoquant immédiatement dans l'esprit de l'auditeur un processus référentiel aboutissant à la mise en relation de l'épouse d'Anubis avec les interdits. Il est possible que la qualité d'une œuvre littéraire résidait aussi dans l'aptitude du ou des auteur(s) à générer de l'implicite, des références bien réelles mais non énoncées, articulées autour des thèmes essentiels du texte.

Un monde à l'envers

On peut se demander si la mise par écrit du conte par Inéna n'est pas le résultat de réflexions, voire de discussions, au sujet d'autres textes lus et étudiés par ce dernier. En effet, pour ne considérer qu'un exemple, le P. Anastasi IV, daté du règne de Séthi II – composé par Qagabou pour son disciple Inéna, probablement avant que celui-ci n'écrive le conte des Deux Frères – consigne un texte très intéressant, qui possédait à l'origine un parallèle dans le P. Anastasi V, dont il ne subsiste plus que deux lignes¹⁶⁶. Il met en scène un personnage – le locuteur – résidant en un lieu déshérité nommé *Qnqn-n-t*¹⁶⁷ :

(Doc. 25) *R-nty twzj hmskw m Qnqn-n-t, jw bn twzj sdbhkw(w), wnn bn rmt¹⁶⁸ r pjpj db.t, bn dhz m swzw. J.sb n3 jnw.w m dbhw, bn ʿz.w r hwrʿzw. Wršzj hr gmh jry(.w)-p.t, twzj (hr) whʿ ʿpd. rm.w, jr.tzj (hr) hnr r mtn r D3h3. J.jrzj sdr hr jmj jwty š3 r wnm, j.sb pzy=sn bnr.w nty nn wdhsn, wnn p3 hnms hr ʿq n šw, t3 dw.t m mtr.t, t3 hmy rd.wy hr nhs jth=s m.t. Twzj hr šm mj rwd(w) hr qs.w¹⁶⁹, phrzj t3.wy hr rd.wy.zj. Jr sp wn mndq.t, jwzs mh=tj m hnq.t Qdy, mtw rmt pr(.t) r jr(.t) gzy n-bl, wnn 200 jw ʿz m-dj 300 wnš, jw s3b(.w) 500, jwzw ʿhʿ(=w) grg(=w) rʿ nb r r(3) p3 pr r-tnw pry=zj m hnm(w) j.jr(w) t3 sbr(.t) m-dr wn p3 mnj. H3n3 bn n3j p3 wnš šrj sš n(y)-sw.t Nhrhw dy m p3 pr ! Ntf j.jrj šd=zj m-dj=w wnw.t wnw.t r-tnw pry=zj ! Wnnzf m-dj=zj m sšmw hr w3.t, k3 bhnf, k3 pd=zj r rd.t t3 q3r.t. P3 jsh3bw, hrzw n wʿ wnš, jw s3b(=w) dšr q3(=w) sd.t. Wnnzf hr šm m grh m-hnw n3 jhw.w n k3.w. J.jrf š3ʿ m p3 ʿz r h3.t, bw j.jrf stn=w m kf3, hrzf h33(=w). Jn ntr šd=zj mr(w)~nf. T3 h.t t3 nty dy bw jrzs ʿn¹⁷⁰.*

¹⁶⁴ Pour l'*h3t.t n(y).t ʿš*, cf. B. KOURA, *Die "7-Heiligen Öle" und andere Öl- und Fettamen, AegMonast 2*, Aachen, 1999, p. 137-141.

¹⁶⁵ *Wb* III, 120, 10 ; *AnLex* 77.2763. *Hnk.t* alterne avec *hnsk.t*, *Wb* III, 116, 4-6 ; *AnLex* 79.2002.

¹⁶⁶ P. Anastasi V, 3, 1-4, 1.

¹⁶⁷ A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 48, 5-49, 12 (= P. Anastasi IV, 12, 5-13, 8).

¹⁶⁸ Pour cette forme rare de la prédication d'existence, R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, Oxford, 1954, p. 192.

¹⁶⁹ Pour cette expression, R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 194.

¹⁷⁰ R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 196.

Égyptiens, place ce lieu « dans le district de Memphis »¹⁸³. Or, à la p. 22, il est certes question de Memphis mais dans un autre texte du même papyrus. La seule remarque que Maspero fait à propos de ce lieu est la suivante : « M. Brugsch n'a pas enregistré cette ville dans sa géographie ; je ne connais aucun autre texte qui la mentionne »¹⁸⁴. On vient de le voir, Brugsch traite bien de ce nom géographique ! En 1911, dans ses *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, Maspero revient sur ce texte, mentionnant cette fois-ci Brugsch, au sujet duquel il écrit : « c'est sans grand motif (qu'il) a indiqué (ce lieu) comme voisin de l'une ou l'autre des oasis du désert libyque »¹⁸⁵. Le rapprochement avec les oasis libyennes s'explique par analogie car Brugsch rapprochait, on l'a vu, *Qnqn-tj.wy* de la *Qnqn.t* du Livre des Morts, qu'il plaçait également dans cette région.

Dans le même passage, Maspero revient sur la lecture du toponyme. Il rend la première mention¹⁸⁶ : $\Delta\Delta + tj.wy$, avec raison pour la première partie du libellé ; alors que Gardiner la rend de manière erronée : $\Delta\Delta \overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$ ¹⁸⁷. Le papyrus montre bien $\overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$, $\Delta\Delta \overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$ ¹⁸⁸, *Qnqn-n-tj*, le premier $\overline{\text{I}}$ complétant chacun des deux Δ comme le montre la deuxième mention du toponyme : $\overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$, $\Delta\Delta \overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$ ¹⁸⁹, *Qnqn-n-tj*. Pour ce qui est de la deuxième partie du mot, Brugsch et Maspero semblent avoir confondu les signes hiératiques $\overline{\text{I}}$ et $\overline{\text{X}}$, obtenant ainsi *tj.wy* à la place de *n tj*.

Enfin, Gauthier¹⁹⁰ renvoie à Wainwright qui s'interroge sur une éventuelle relation de *Qnqn-tj.wy* – le libellé erroné – avec Héracléopolis Magna¹⁹¹. Car Wainwright répertorie dans son travail un certain nombre de toponymes situés dans la région où la Haute-Égypte jouxte la Basse-Égypte – de Héracléopolis à la pointe du Delta – et dont le libellé est composé de deux termes, avec la structure *X + tj.wy*. Or, ayant retenu la lecture erronée *Qnqn-tj.wy*¹⁹², il suppose une relation de ce toponyme avec cette région limitrophe et plus précisément avec Héracléopolis en raison d'un passage de la formule 17 du Livre des Morts où il est question du terme *qnqn*, du terme *tj.wy* et d'Héracléopolis¹⁹³ :

(Doc. 26) *Qnqn(=w) šw tj.wy pw m Nn-nsw.*

Chou a brisé ($\overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$) ce Double-Pays à Héracléopolis.

Cependant, toutes ces analyses doivent être écartées car le personnage du texte dit clairement que son « œil ne cesse de regarder vers la route qui monte à Djaha », toponyme que Gardiner corrige $\overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$ à partir de l'original $\overline{\text{I}} \overline{\text{X}}$ ¹⁹⁴. Dans son *Dictionnaire des noms*

¹⁸³ H. GAUTHIER, *loc. cit.*

¹⁸⁴ G. MASPERO, *Du genre épistolaire chez les Anciens Égyptiens*, p. 20, n. 2.

¹⁸⁵ G. MASPERO, « Notes au jour le jour », dans *Études de mythologie et d'archéologie V*, Bibliothèque égyptologique 27, Paris, 1911, p. 307.

¹⁸⁶ P. Anastasi IV, 12, 6.

¹⁸⁷ A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 48, 5 (= P. Anastasi IV, 12, 6).

¹⁸⁸ *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum II*, Londres, 1842 (réimpr. 1982), pl. XCIII, 12, 6 (début de la ligne).

¹⁸⁹ *Ibid.*, pl. XCIV, 13, 8 (milieu de la ligne).

¹⁹⁰ H. GAUTHIER, *loc. cit.*

¹⁹¹ Cf. G.A. WAINWRIGHT, « El Hibah and Esh Shurafah and their Connection with Herakleopolis and Cusae », *ASAE* 27, 1927, p. 89, n. 1.

¹⁹² *Ibid.*, p. 88-89, et n. 1.

¹⁹³ R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead*, pl. 10 (droite), col. 5-6.

¹⁹⁴ P. Anastasi IV, 12, 8 ; *Select Papyri in the Hieratic Character II*, pl. XCIII, 12, 8.

géographiques, Gauthier consigne le nom corrigé¹⁹⁵. Lorsqu'on examine les autres toponymes répertoriés par Gauthier, dont la graphie est la plus proche du mot du P. Anastasi IV, il est effectivement probable qu'il s'agisse là, ainsi que le pensait Gardiner, d'une variante du vocable . Quoi qu'il en soit, toutes ces désignations renvoient à des localités asiatiques. Quant au nom Djaha – de loin le plus attesté –, il semble avoir désigné à l'origine « la côte méditerranéenne de la Palestine et de la Phénicie » ; il renvoie, dès Thoutmosis III, « à la partie nord de cette côte (entre Acre et Tripoli), celle qui abritait les riches ports de la Phénicie ». *Qnqn-n-t3* se situerait donc sur la route reliant l'Égypte à Djaha, quelque part sur la côte méditerranéenne du Sinaï ou du sud de la Palestine.

Le verbe *qnqn* peut signifier « frapper »¹⁹⁶, « frapper en donnant la bastonnade »¹⁹⁷, « émietter »¹⁹⁸, « casser du métal »¹⁹⁹, « des minéraux »²⁰⁰, avec, semble-t-il, le sens de « broyer ». Il existe d'ailleurs un syntagme *hmtj m qnqn*, signifiant « grenaille de cuivre »²⁰¹. Il s'agit donc, lorsqu'on commet l'acte *qnqn*, de frapper – un être, une plante, un objet quelconque –, de le transformer métaphoriquement – comme dans le cas d'une bastonnade – ou réellement. Pour comprendre ce que ce mot signifie dans le nom qui nous occupe, il faut bien avoir à l'esprit ce que ce lieu représente pour l'auteur. L'endroit est, à tout point de vue, effroyable. Y résider équivaut à une véritable « punition » ou « bastonnade ». La traduction de R.A. Caminos va dans ce sens, *Qnqn-n-t3* « means literary “castigation of the land” »²⁰² ; il ajoute « and should perhaps not be taken too seriously as a geographical name »²⁰³. Le lieu n'étant pas attesté par ailleurs, la nature littéraire du texte laisse effectivement supposer que ce lieu n'a pas d'existence réelle ou que n'importe quel lieu perdu situé sur cette route est un *Qnqn-n-t3*, une « Punition-de-la-terre », voire une « Bastonnade-de-la-terre ». Mais il est possible aussi qu'il désigne une localité bien réelle, perdue dans le désert et de taille réduite, « accrochée » à la route « qui monte à Djaha », comme seule échappatoire possible et ainsi désignée par humour. La fin du texte, où il est question du scribe en mauvais état physique, a pour fonction d'insister sur le caractère effroyable du lieu : « Faites en sorte qu'on lui donne ici sa ration de grain afin qu'il puisse être bien dans la région de la Punition-de-la-terre ! » Comme si l'on pouvait bien se porter en un tel lieu ! Il est d'ailleurs possible que, tout en étant un lieu bien réel, il ne soit pas désigné par son nom véritable mais par celui, plus approprié probablement, que ses hôtes de passage – perdus au bout du monde – lui attribuèrent...

Ce texte, réflexion d'un fonctionnaire résidant en un lieu inhospitalier et éloigné de l'Égypte, possède une indéniable dimension profane, du moins pour un lecteur moderne. Mais, curieusement, on y trouve des réminiscences, certes lointaines, mais bien réelles du conte des Deux Frères. On peut se demander si sa lecture n'a pas donné lieu à une réflexion à l'origine de certains thèmes du conte. Ne l'oublions pas, ce texte est consigné dans un florilège de textes réunis par Qagabou pour Inéna. Le lieu même de *Qnqn-n-t3* constitue, on le voit bien, un endroit où il ne fait pas bon vivre ; rien ne s'y trouve, les arbres ne produisent pas de fruits,

¹⁹⁵ H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques* VI, Le Caire, 1929, p. 109.

¹⁹⁶ *Wb* V, 55, 12-56, 2 ; *AnLex* 77.4422, 78.4306, 79.3154.

¹⁹⁷ *AnLex* 79.3154.

¹⁹⁸ *Wb* V, 56, 3-5.

¹⁹⁹ *Wb* V, 56, 6.

²⁰⁰ *Wb* V, 56, 7-8.

²⁰¹ *AnLex* 79.3154.

²⁰² R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 189.

²⁰³ *Loc. cit.*

les chiens y sont féroces, etc. De ce point de vue, c'est le contraire de l'Égypte, sorte de « monde à l'envers » – les voleurs ne peuvent même pas y pratiquer leur « métier » –, comme dans l'épisode du conte qui nous occupe. Comme dans ce deuxième épisode également, le personnage passe son temps à se reposer (*sdr*) sous un arbre. Il ne s'agit certes pas d'un grand pin-parasol mais d'un petit arbre *jm*. D'après N. Baum, cet arbre serait *Maerua Crassifolia* Forsk., « arbre de 6 à 10 m de haut, très rameux, à couronne arrondie à aplatie. Le tronc est irrégulier, d'un diamètre de 25 cm ou plus ; l'écorce lisse, gris foncé, devient écailleuse sur les vieux sujets »²⁰⁴ [fig. 5].



Fig. 5. *Maerua Crassifolia* Forsk. (© <http://www.sahara-nature.com>).

Lorsque l'auteur – peut-être Qagabou – écrit « c'est sous un arbre *jm* qui ne donne (même) pas de fruits (?) à manger que je me repose (*sdr*) » et que l'on examine la fig. 5, on voit bien qu'il ne peut s'agir que d'un trait d'humour. Cependant, un scribe cultivé ne pouvait manquer de voir dans les thèmes décrits des liens avec la mythologie ; ici, bien évidemment, le sommeil osirien *sdr* en relation avec l'arbre *jm*. Celui-ci est bien répertorié par P. Koemoth comme arbre osirien poussant à proximité du dieu mort. Il écrit à ce sujet que l'on pourrait voir « dans l'arbre *im* un arbre protecteur de la naissance, peut-être considéré comme l'hypostase d'une déesse identifiée à Hathor, et dont les branches étaient assimilées aux "boucles" de cette déesse-arbre »²⁰⁵.

Le thème est bien attesté ; ainsi, à la formule 164 des Textes des Sarcophages où le défunt annonce²⁰⁶ :

(Doc. 27) *Wnmꜣj m sh hr smꜣw jm n(y).w Hwt-Hr (...)*.

²⁰⁴ N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne*, OLA 31, Louvain, 1988, p. 193 ; cf., également, p. 183-196. *Id.*, « Essai d'identification de l'arbre ou arbuste *im* des Anciens Égyptiens », *VarAeg* 4/1, 1988, p. 17-31.

²⁰⁵ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, *AegLeod* 3, Liège, 1994, p. 230 ; cf., également, p. 225-236.

²⁰⁶ CT III, 1e (S2C).

Je vais me nourrir dans le pavillon sous les branches/mèches de cheveux de Hathor (...).

Dans cette attestation, le mot *smꜣw* (𓄏𓄱𓄱𓄱) est ambivalent car, s'il peut désigner la « chevelure »²⁰⁷, les déterminatifs ne laissent planer aucun doute sur le « jeu » graphique : le 𓄱 renvoyant métaphoriquement à la chevelure d'Hathor et le 𓄱 aux branches de l'arbre *jmꜣ*. On ne peut que souligner à nouveau le trait d'humour, le malheureux fonctionnaire suffoquant de chaleur sous l'arbre rabougri de la figure 5 et stimulé, en regardant les branches, par l'érotisme se dégageant de la chevelure soyeuse de la déesse. Simultanément, un autre thème surgit implicitement, celui du parfum qui imprègne la chevelure de la déesse et dont on connaît l'importance dans l'épisode du conte qui nous occupe car les fleurs de *Maerua Crassifolia* sont très odoriférantes²⁰⁸.

Ce motif a donc pu être exploité lors de l'écriture du conte, la mèche de l'épouse anonyme de Bata étant un élément capital puisque c'est elle qui permet de passer du deuxième au troisième épisode. D'une certaine manière, le « jeu à trois » du deuxième épisode – Bata, arbre 'š, épouse de Bata (= Hathor) – se retrouve ici en germe puisqu'on a : le malheureux fonctionnaire, l'arbre *jmꜣ* et Hathor (présence indirecte). Mais il y a plus. Un lecteur, au fait des traditions religieuses des XVII^e et XVIII^e provinces de Haute-Égypte – ce qui est le cas d'Inéna – ne pouvait manquer de voir dans cet *jmꜣ*, le deuxième arbre sacré du nome²⁰⁹ et principal arbre sacré de la ville de la Vache – localité de la même province dont la divinité principale est Isis –, en relation avec Hésat, mère d'Anubis et vache sacrée de la XXII^e province de Haute-Égypte²¹⁰. On soulignera d'ailleurs l'importance de l'étable *sꜣ*²¹¹ dans ce lieu²¹² :

(Doc. 28) *Jr Sꜣ(w)-sꜣ, w'b <pw> n(y) ntr.t tn sꜣ(w).t sꜣ.*

Quant à Saousa (Celui-qui-garde-l'étable), c'est (le nom) du prêtre *ouâb* de cette déesse (= Isis) qui garde l'étable.

Dans le texte qui nous occupe, il est question d'« enclos à taureaux » (*jhw.w n(y.w) kꜣ.w*) comme dans le conte des Deux Frères ; c'est d'ailleurs le même mot avec la même graphie qui est employée dans le P. d'Orbiney : 𓄱𓄱𓄱𓄱𓄱𓄱²¹³ ; qu'il vaut mieux rendre par « enclos » plutôt que par « étable », en raison de la présence de taureaux qui supportent mal d'être enfermés dans un espace confiné.

Autre élément qui ne pouvait échapper à un lecteur bien informé des traditions des XVII^e et XVIII^e nomes de Haute-Égypte : les chiens *jwtw* et les chacals *wnš*. En effet, on se souviendra que le P. Jumilhac présente les principaux interdits de la XVIII^e province de la manière suivante²¹⁴ :

²⁰⁷ *Wb* IV, 122, 5.

²⁰⁸ N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne*, p. 193.

²⁰⁹ P. Jumilhac XII, 11. On remarquera que, non loin de Hardai, se trouvait également une localité nommée *Pn-Jmꜣ*, mentionnée dans le P. Wilbour, A 49, 19, B 5, 3, et B 11, 5 (cf. N. BAUM, « Essai d'identification de l'arbre ou arbuste *imꜣ* des Anciens Égyptiens », *VarAeg* 4/1, 1988, p. 19-20).

²¹⁰ P. Jumilhac XXI, 1-9 ; J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 132, et p. 213-214, n. 720-736 ; et p. 47. Le papyrus Wilbour (Ramsès V) mentionne un toponyme *Pn-Jmꜣ* dans la région de Hardai (A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus*, Oxford, 1948, A49, 19 ; B5, 3 ; 11, 5).

²¹¹ *Wb* III, 413, 5 ; et J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 214, n. 732, pour des références supplémentaires.

²¹² P. Jumilhac XXI, 7-8.

²¹³ A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories*, *BiAeg* 1, Bruxelles, 1932, p. 14, l. 15 (P. d'Orbiney) ; *id.*, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* 7, Bruxelles, 1937, p. 49, l. 5 (P. Anastasi IV). *Wb* I, 118, 5.

²¹⁴ J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, XII, 16.

(Doc. 29) *Rḥ nꜣ bw.(w)t n(yw.t) spꜣ(.t) tn.*

ḥsdd ntrꜣf, dd r wnš tsm, r(ꜣ) n(y) jwjw.

Connaître les interdits de ce nome.

L'animal *ḥsdd* de son dieu, c'est-à-dire le chacal (*wnš*) et le chien *tsm*, et la gueule du chien *jwjw*²¹⁵.

On sait le rôle que joue le chien *jwjw* dans le premier épisode du conte des Deux Frères²¹⁶. Mais le chacal y est également présent par le truchement d'Anubis. En effet, le P. Jumilhac mentionne très clairement deux fois²¹⁷ :

(Doc. 30) *Jr wnš, Jnpw pw.*

Quant au chacal, c'est Anubis.

Le thème du grand chacal (*wnš*) pénétrant dans l'enclos et s'attaquant au grand taureau rappelle l'épisode dans lequel l'Anubis lancier (= *wnš*) attend, caché dans l'enclos, le taureau Bata, son frère²¹⁸.

Enfin, pour terminer, il est également question dans ce texte d'un pot de bière (*ḥnq.t*) comme dans l'épisode du conte qui nous occupe. Dans ce dernier, c'est un processus affectant le contenu du « pot de bière » qui déclenche le départ d'Anubis (= *wnš*) vers la vallée du pin-parasol où se trouve Bata. À *Qnqn-n-tꜣ*, c'est la bière qui déclenche l'arrivée de tous les canidés, qu'il s'agisse de chiens *jwjw* ou de chacals *wnš*.

Il est difficile de prouver qu'Inéna fut l'auteur du conte des Deux Frères. Il est peu probable, cependant, que ce texte ait été écrit avant la période qui nous occupe, le conflit entre les XVII^e et XVIII^e nomes se cristallisant au cours de la XIX^e dynastie²¹⁹. Il est, par conséquent, légitime de se demander si le texte dont il vient d'être question, écrit – ou simplement copié – par Qagabou n'a pas inspiré l'auteur du conte du P. d'Orbiney ; une bonne partie des éléments le composant se retrouvant dans ce dernier, étoffés, retravaillés et réinterprétés dans la perspective du conflit opposant les XVII^e et XVIII^e nomes de Haute-Égypte. Et, au vu de la complexité de ces traditions ainsi que de celles qui furent « inventées » pour l'occasion, on peut imaginer un travail collectif, fruit des discussions entre les récipiendaires du manuscrit – Qagabou, Hori et Méremopê – avec Inéna, aboutissant à la mise par écrit finale du texte par ce dernier.

Conclusion

Le thème des blanchisseurs et celui des soldats de Pharaon ont été laissés de côté. Il sont certes insérés dans le deuxième épisode mais ils annoncent le troisième et ne prennent tout leur sens que dans ce dernier.

²¹⁵ Suivent 18 autres interdits.

²¹⁶ Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 4, p. 8-10, et p. 14-16.

²¹⁷ Il est question de cet animal à quatre reprises dans le P. Jumilhac, l'identité avec Anubis étant mentionnée à deux reprises : J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, IV, 5 (texte du bas) ; et XV, 9-10.

²¹⁸ Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 4, p. 33-35.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

Il faut souligner, également, la transversalité du thème du sang (*snf*) dont il est question dans les trois épisodes, explicitement ou implicitement. La mention est implicite dans les deux premiers ; elle se fait par le truchement des interdits des XVII^e et XVIII^e nomes de Haute-Égypte (la femme en période de menstruation) et par le mythe consigné dans le P. Salt 825 selon lequel le pin-parasol serait né d'une goutte de sang tombée du nez de Geb. Certes ce manuscrit est plus récent (XXVI^e-XXX^e dynasties) que le conte mais les traditions auxquelles il fait allusion sont probablement antérieures. La mention est explicite dans le dernier épisode où deux gouttes de sang provenant d'un taureau sacrifié, Bata, donnent naissance à deux perséas flanquant la « grande porte de Pharaon ». Cette « transversalité » a été voulue par les auteurs comme le montre le fait que le sang est mentionné sept fois dans le P. Jumilhac alors que, à titre de comparaison, il est absent du papyrus mythologique du Delta. On y reviendra lors de l'analyse du troisième épisode.

À remarquer, enfin, l'importance de certains motifs, systématiquement exploités, comme celui de l'émasculatation. Ce thème est présenté dans le premier épisode comme la cause immédiate de la séparation des deux frères. Il permet également de faire de Bata un bovidé objet de sacrifice. C'est à cause de lui que le dieu de Saka affirme qu'il ne pourra assumer le rôle qui devrait être le sien si *Pꜣym* s'attaque à son épouse. Enfin, c'est ce thème qui fait de Bata un parangon d'Osiris. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit nullement pour les auteurs du conte des Deux Frères de reformuler simplement des traditions bien attestées mais, au contraire, de les reconstruire en masquant leur origine, voire leur finalité première. Ainsi, dans le premier épisode, l'interdit de la femme en période de menstruation n'est jamais formulé explicitement, on ne peut que le déduire des péripéties du conte et de certains éléments qui y sont mentionnés ; de même, le motif des quatre Enfants d'Horus (= le *jb* d'Osiris) sur le lotus devient le *hꜣty* sur la fleur du pin-parasol. Si le résultat obtenu s'apparente effectivement à un mythe, il devient de plus en plus évident que certains procédés s'en éloignent et relèvent surtout d'un jeu spécifique, celui de la construction d'une histoire dont le but est de déclencher un processus référentiel conduisant l'auditeur à retrouver une tradition bien attestée mais présentant une structure inverse. C'est cette différence, plus précisément l'opposition entre les deux mythes – le mythe « traditionnel » et le mythe reconstruit – qui est productrice de sens, c'est elle qui accompagnera l'auditeur jusqu'aux conclusions « qui s'imposent ». On retrouve cette structure inverse dans l'épisode gibilite même si les deux versions présentent des points communs : chez Plutarque, c'est le frère (Seth) qui tue le personnage principal (Osiris), et l'épouse de celui-ci (Isis) qui cherche, retrouve et fait revenir le corps à la vie ; dans le conte des Deux Frères, c'est l'épouse (non nommée) qui est à l'origine de la mort du personnage principal (Bata), et le frère (Anubis) qui cherche, retrouve et fait revenir le corps à la vie.

Le deuxième épisode se présente donc comme une suite d'événements complexes se produisant en Phénicie, probablement au débouché de la vallée du Litani. Cette région, située à l'extérieur de l'Égypte, constitue une sorte de monde à l'envers, dans lequel le dieu de Saka se régénère en tant que dieu mort ayant inventé le sacrifice de bovidés. Son cycle vital est similaire au cycle végétatif du pin-parasol dont la fonction est de faire allusion au bois dont est fait le cercueil d'Osiris mais aussi au lotus sur lequel se trouve le *jb* du défunt. Le retour à la vie de Bata est dû au travail de l'Anubis de Hardai qui procède à un certain nombre de rites complexes, en partie mentionnés dans le P. Jumilhac.

Le schéma est donc le même que celui du premier épisode : Bata, dieu du XVII^e nome de Haute-Égypte, y est présenté comme le parangon d'Osiris ; Anubis, dieu du XVIII^e, comme le frère de Bata mais aussi comme celui qui permet au dieu de Saka de revenir à la vie. Quant au personnage féminin, à nouveau anonyme – mais qui est probablement une Isis ou une Hathor en négatif, voire une Astarté –, reste, comme dans le premier épisode, un être divin, conçu par l'Ennéade et façonné par Khnoum, éminemment négatif et nuisible ainsi que l'annoncent les sept Hathor.