

L'étiologie de la fabrication des statuettes osiriennes au mois de Khoiak et le Rituel de l'ouverture de la bouche d'après le papyrus Jumilhac

Sandra L. Lippert

Fondation Alexander von Humboldt - UMR 5140 (CNRS - Université Paul Valéry - Montpellier III)

COMME JACQUES VANDIER l'avait déjà relevé¹, la grande monographie illustrée traitant des 17^e/18^e nomes de Haute-Égypte (le papyrus Jumilhac [pLouvre E 17110]) mentionne à plusieurs reprises le *Rituel de l'ouverture de la bouche d'Osiris*², un épisode *a priori* d'un intérêt particulier pour la région, dont témoignent aussi les textes de la géographie cultuelle des temples d'époque gréco-romaine³. Cette importance est déjà signifiée dans une scène de la *cella* du temple d'Hibis à Kharga⁴ appartenant à la section des divinités de la région d'Hardaï qui montre Iounmoutef, vêtu à la manière d'un prêtre-*sem*, officiant principal du rituel de l'ouverture de la bouche, accomplissant une récitation devant la figure momiforme d'Osiris. La présentation du mythe sous-jacent la plus circonstanciée se trouve en pJumilhac X.20-XI.14, par ailleurs, quatre autres passages du même texte fournissent des versions abrégées, dont une, en pJumilhac IV.24-V.2 (avec la marge supérieure) – la plus sommaire –, n'a pas été relevée par l'éditeur dans son étude d'ensemble⁵. Dans trois cas (textes **1**, **2** et **4**), les extraits mythologiques servent à présenter une localité de la région d'Hardaï comme le théâtre d'épisodes de la légende osirienne. Le texte **5**, quant à lui, explique le rôle de prêtre-*ḥry-sšt* qu'Anubis joue dans ce contexte (et qui peut également être accompli par d'autres divinités), et le texte **3** constitue la légende d'une vignette.

Dans son édition, Vandier a été embarrassé par les apparentes contradictions que présentent les différents mythes égyptiens relatifs à la découverte de la tête d'Osiris : d'après deux passages du papyrus Jumilhac, la tête aurait été retrouvée dans le Delta, plus précisément à Nedjit, tandis que d'autres versions, dans le papyrus Jumilhac et ailleurs, précisent que c'est à

¹ Je remercie Alexandra von Lieven pour ses commentaires d'une version antérieure de cet article, ainsi que Dimitri Meeks et Ivan Guerneur pour avoir discuté la présente version ; de plus, je suis gré à ce dernier de la correction de mon français.

² J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 100-101 § c (abrégé J. VANDIER, *Jumilhac*, par la suite) : « Légendes relatives à la tête d'Osiris ».

³ Cf. les textes réunis dans Chr. LEITZ, *Soubassementstudien II. Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis*, SSR 8, Wiesbaden (sous presse), § 17k et § 18i.

⁴ N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in El-Khārgēh Oasis III. The Decoration*, PMMA 17, New York, 1953, pl. 3, 5^e registre.

⁵ Dans ce qui suit, les textes sont présentés et numérotés non par l'ordre de leur apparition dans le manuscrit du papyrus Jumilhac comme l'a fait J. Vandier en les numérotant I-IV, mais par ordre descendant de leur exhaustivité.

Abydos ou dans la montagne d'Abydos, que l'on découvrit celle-ci ⁶. C'est pourquoi il essaya d'harmoniser ces différences en admettant qu'il s'agissait sans doute d'une suite d'événements, tels des épisodes d'une histoire plus longue ⁷, comme l'avait déjà fait Plutarque avec les recits contradictoires du mythe osirien. Par ailleurs, il se formalisa du fait que, selon son interprétation du texte, tête et corps furent retrouvés ensemble, transportés dans le 17^e/18^e nome et réunis dans cette province ⁸, tandis qu'ailleurs le même texte évoque la quête des membres dispersés d'Osiris comme un événement faisant suite à celui-ci ⁹. La première contradiction se résout simplement en prenant en compte les versions alternatives voire concurrentes de la localisation des membres d'Osiris : ainsi plusieurs nomes proclament avoir été le lieu de la découverte du cœur d'Osiris, tandis qu'ils sont plus de deux à prétendre détenir une relique de la jambe de ce dernier ¹⁰. Le papyrus Jumilhac lui-même fournit aux colonnes IV-V (texte du bas et vignettes) deux listes alternatives qui précisent quand et où, à l'occasion de la « fête de piocher la terre », tel ou tel membre d'Osiris a été retrouvé, ainsi, la tête à Abydos, comme cela a déjà été mentionné ¹¹. La deuxième contradiction cependant n'est qu'apparente, car le récit de la découverte de la tête, l'ouverture de sa bouche et la recherche des membres dispersés d'Osiris tels que contés dans le papyrus Jumilhac sont à vrai dire tout à fait cohérents et obéissent à une chronologie raisonnable, comme on cherchera à le démontrer dans les pages qui suivent.

A. Les cinq textes

Dans les translittérations, les repères d'insertion sont indiqués par *, le texte ajouté en marge par |...| et le texte ajouté à l'intérieur des colonnes par `...`. □ signifie un espace blanc (*spatium*). Au demeurant, le système de parenthèses est celui dit « de Leyde ». Le commentaire de Vandier n'est repris que dans les cas où une lecture ou une traduction différente est proposée ou si cela semble nécessaire pour la compréhension du passage.

Dans les intertitres en écriture hiératico-démotique, les parties démotiques sont mises en italiques, les parties hiératiques en romaines.

⁶ Papyrus Jumilhac, texte du bas III.19-IV.4. Pour d'autres sources : M. STADLER, « Der Skarabäus als osirianisches Symbol vornehmlich nach spätzeitlichen Quellen », *ZÄS* 128, 2001, p. 71-83.

⁷ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 100, n. 8.

⁸ *Ibid.*, p. 171 n. 273, se référant au texte ici numéroté 1.

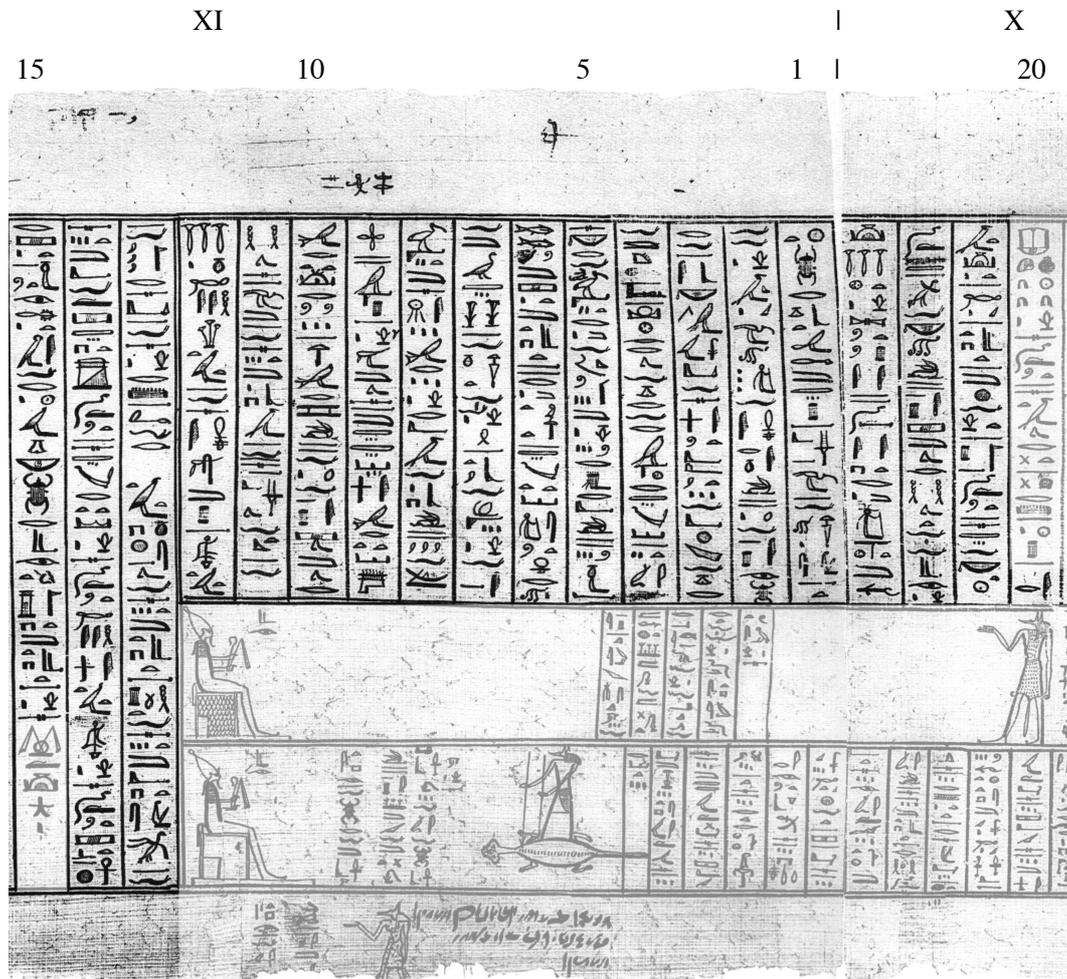
⁹ *Ibid.*, p. 170, n. 267.

¹⁰ L. COULON, « Les reliques d'Osiris en Egypte ancienne : données générales et particularismes thébains », dans Ph. Borgeaud, Y. Volokhine (éd.), *Les Objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 2004/5, p. 21 ; 36-37.

¹¹ *Contra* H. BEINLICH, *Die « Osirisreliquien ». Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, *ÄgAbh* 42, Wiesbaden, 1984, p. 72 sq., qui postule que le papyrus Jumilhac place la découverte de tous les membres osiriens sur le territoire du 17^e/18^e nome de Haute-Égypte.

Texte 1 (pJumilhac X.20-XI.15) ¹²

Le passage est extrait du chapitre relatif aux buttes sacrées de la région de Hardai.



Point de repère géographique :

ir ^(X.21) *t3 i3.t n mh n s.t tn m hft-hr n ntr pn*

Quant à la butte au nord de ce lieu, en face de ce dieu :

dd.tw nzs T3-fk t' ⁽²²⁾ dd [[n]] T3-n-p3-fk

on l'appelle « pays désertique », c'est-à-dire « Pays du tondu ».

Référence au mythe :

1 ¹³ *wnn Inp sm r hḥ it=f Wsir*

Anubis alla pour chercher son père Osiris,

¹² Correspond au « Texte II » chez J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 101, n. 1. Traduction et commentaire : *ibid.*, p. 121, et 169-173, n. 262-286.

¹³ Les chiffres en gras précédant les éléments du texte servent à retrouver les différents motifs du récit dans les textes parallèles.

- 2 *ḥr*⁽²³⁾ *ḫ.t w3d.w ḥr ts{.w} pwy n Nd{d}y.t r gs*
‘nd.ty sur la butte des papyrus, sur ce banc de sable de Nedjit, à côté d’Andjty,
- 3 *m-ḥt*^(X1.1) *ḥpr bg.t ‘3(.t) m t3 pn* après que le grand naufrage (?) eut lieu dans ce pays.
- 4 *‘ḥ. n gm.n=f tp šps n ḫt⁽²⁾=f ḥr q3* Il trouva la tête auguste de son père sur la colline,
- 5 *gm wš ḥ. w=f mī-qd* trouvé manquant : tout son corps.
- 6 *wnn s3=f Ḳnp ḫr ḥpr⁽³⁾=f n bik* Son fils Anubis se transforma en faucon,
- 7 *sw dī=f-s ḫmy.tw ‘.wy{t}=f(y)*
‘ḥ=f ḥr⁽⁴⁾=f [[m]] ‘r’ km[[.t]] {n ‘} n 3ḥ.t
spr=f r Hr-dī r t3 dsr nty ḫm il la mit entre ses bras,
il vola avec elle aux confins de l’horizon,
il atteignit Hardai, (plus précisément) la nécropole qui est là.
- 8 ⁽⁵⁾ *sk r=f ‘wn’ Dḥwty r gs=f*
qm3=w m ḫb=w {r-}dr{-‘} Or, Thot était avec lui.
Ils réfléchissaient vigoureusement.
- 9 *wnn=w ḫn*⁽⁶⁾ *sīn w‘b m š{.t} m s.t tn {n} r gs*
ḫmnt.t n t3 dsr{.tt}
s‘ḥ‘=tw s‘ḥ
r wš⁽⁷⁾=f m s3t3 Ils apportèrent de l’argile pure du lac en ce lieu, sur le côté ouest de la nécropole.
Une statuette fut dressée debout,
sa (partie) manquante étant en terre,
- 10 *snsn.n=f tp n{w} ḫt‘=f ḥr šnb.t=f* après qu’il (Anubis ou Thot ?) eut réuni la tête de son père avec sa poitrine.
- 11 *ḥk3.w ḥr=f ḫn*⁽⁸⁾ *Dḥwty m sī3ḥ.w wr.w* Elle (i.e. la tête) fut ensorcelée par Thot grâce à de nombreuses incantations,
- 12 *{ḥr} <r> rdī(.t) wḥm=f b(w) wnn ḥ. w=f ḫm* pour lui (la tête ou Osiris ?) faire révéler le(s) lieu(x) où se trouvaient ses membres.
- 13 ⁽⁹⁾ *wnn ntr pn * |nd-r3 ḫn‘=sn| ḥr sšm=sn m*
t3.wy ḥ3s. ‘w’t ḫmy-wr.t{t} t3-⁽¹⁰⁾wr.t{t} ḫw.w n
w3d-wr Et ce dieu |tint conseil avec eux| et les (i.e. les membres) indiqua dans le Double-pays, les déserts à tribord (i.e. à l’ouest) et à bâbord (i.e. à l’est), et les îles de la Grande-verte.
- 14 *wnn{=f} s3=f Ḳnp šm r*⁽¹¹⁾ *ḥḥ=sn* Son fils Anubis alla les chercher.
- 15 *gm.n=f-st m b(w) wḥm.n=f ‘n‘=sn* Il les trouva dans le(s) lieu(x) qu’il avait divulgué(s) pour eux.
- 16 *‘ḥ‘<n> f t‘q.n=f*⁽¹²⁾ *w3d.w n.w mḥy*
twt.n=f-s(t) mī sšm pn  Puis, il arracha des tiges de papyrus
et les lia comme cette image : 
- 17 *twt*⁽¹³⁾ *.n=f ḥ. w-ntr r=s*
dī.n=f-s(t) ḥr rmn=f r  *Wt{t}* Il y réunit les membres du dieu
et les mit sur son épaule jusqu’au sanctuaire-out.

- 18** *shn=f-st m s.t tn* Il les déposa en ce lieu,
hp{t}=f-st m 't šps(.t) il les cacha dans la chambre auguste,
km.n=f⁽¹⁴⁾-st m 'fd(.t) št.t après qu'il les eut rappareillés dans le coffre mystérieux.

Gloses étiologiques :

- dd.tw n=s t3 dsr{.tt} hr=s* On l'appelle (i.e. la butte) « pays sacré » à cause de cela,
dd.tw mhy(.t) imy-wt{t} hr=s on dit « le fourré de l'imi-out » à cause de cela,
dd.tw š{.t} `n' 'nh⁽¹⁵⁾ r š{.t} in.tw ir(.t) h.t im=f on dit « lac de la vie » du lac d'où l'on apporta
r hrw w(3)g ce qui constitue le tronc, pour le jour de la fête-ouâg.
hpr Wsir hnty sh-ntr m s.t tn hr=s Osiris est « le premier de la tente divine » en ce lieu à cause de cela.

Intertitre en hiératique/démotique (au-dessus de XI.13-15) :

- r-db3 š 'nh* À cause du « Lac de la vie »

col. X, l. 21-22

Il n'est pas nécessaire de supposer un renvoi à une note marginale omise et la perte des mots *ky sp* avant *dd*, comme l'a fait J. Vandier¹⁴. Le texte ne donne pas deux appellations alternatives, mais *dd* (l. 22) introduit ici une glose relative au toponyme *T3-fk*, « pays désertique »¹⁵, qui est rapproché de *T3-p3-fk*, « pays du tondu »¹⁶, glose qui incita le relecteur à ajouter un petit *t* entre le \curvearrowright et le déterminatif \odot de la première désignation¹⁷, changeant ainsi le sens en *T3-fkt(y)*, « pays du prêtre-*fkt(y)* » – le mot *fkty* lui était sans doute plus familier que le mot *fk*.

col. XI, l. 1 (motif 3)

Vandier explique *bgt* 𓂏𓂛𓂏 , visiblement un événement négatif, comme une métathèse graphique de *g3b* qu'il traduit par « malheur (?) »¹⁸. Malgré l'absence du déterminatif de l'eau, il semble plus probable d'associer *bg.t* au verbe *bg3*, « faire naufrage », qui, dans la langue classique, est attesté essentiellement comme participe substantivé, *bg3w*, « le naufragé »¹⁹, mais qui existe encore en démotique sous la forme *bky*²⁰ et en copte sous la

¹⁴ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 169, n. 262.

¹⁵ Cf. *Wb* I, 579 : *fk* « wüst sein, brach sein ».

¹⁶ Pour le sens « être tondu » du mot *f(3)k* (plutôt que « être chauve ») : J.J. CLÈRE, *Les chauves d'Hathor*, *OLA* 63, Louvain, 1995, p. 26-27 et n. 101.

¹⁷ Cf. aussi J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 11.

¹⁸ *Wb* V, 162 : « Schaden, Not, Böses, Frevel ».

¹⁹ *Wb* I, 482 : « der Schiffbrüchige ». D. MEEKS, *AnLex* 78.1380 ; 79.0941. Cf. aussi W. SPIEGELBERG, « Ein vermeintliches Wort für „Ausländer“ », *ZÄS* 44, 1907, p. 99-101. Une des rares attestations verbales se trouve

forme ^(B)ⲃⲓⲗⲓ, ^(L)ⲃⲓⲖⲉ ²¹. Le « grand naufrage » peut faire allusion au sort d'Osiris dont le corps dépecé fut jeté dans le fleuve par Seth où il flottait inerte ²².

1.1-2 (motif 4)

J. Vandier traduit ce passage « Alors, il trouva l'auguste tête chauve (?) de son père sur la colline, et son corps fut également trouvé (?) ». Le signe de la mèche de cheveux dans ⲉⲃⲓ pour lequel Vandier propose les lectures *fʒk* ou *wšr* et qu'il traduit conséquemment comme « chauve (?) » ²³, n'est probablement que le déterminatif ²⁴, utilisé ici pour élucider l'écriture peu commune de *tp* « tête » avec le signe du poignard.

1.2 (motif 5)

La lecture correcte de ⲉⲃⲓ, *gm wš*, se trouve déjà dans la deuxième des trois propositions faites pour la compréhension de ce passage par Vandier : *gm wš.w ḥ'.w=f mīt.t-īry* ²⁵. Cependant, il la rejette considérant que *wš.w* (qu'il analyse comme un pseudo-participe appartenant à *ḥ'.w=f*) n'est pas à la bonne place pour la traduction qu'il propose : « et son corps, détruit, fut également trouvé ». Par ailleurs, le corps d'Osiris ne saurait être considéré comme entièrement détruit puisqu'il a été retrouvé à Nedjit, d'après les *Textes des Pyramides* 819a, 1008c et 1256a-b et, dans le papyrus Jumilhac, l'éditeur le suppose réuni à la tête dans Hardai. Toutefois, le mot *wš* a fondamentalement le sens de « manquer, être vide », comme le montrent bien le démotique et le copte ²⁶, et non celui d'« être détruit », acception que Vandier semble avoir tirée de la traduction un peu déroutante qu'en donne le *Wörterbuch* ²⁷. Il est vrai que les scribes utilisent l'expression *gm wš* pour indiquer les lacunes dans les papyrus qu'ils copient, mais ce qu'ils indiquent par là c'est le texte manquant, perdu, c'est-à-dire la lacune, et non pas le fait que le papyrus est abîmé à cet endroit.

dans le conte d'Horus et Seth 13.10 (A.H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories, BiAeg 1*, Bruxelles, 1932, p. 55, 8) : 'ḥ'.n Sth ḥr ḥr.t ḥpri.w=f m w' dbw ^(13.10) ḥw=f dī.t bgʒy pʒ wʒ n Ḥr, « Alors, Seth se transforma en hippopotame et fit chavirer la barque d'Horus ». M. BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I, OLA 76*, Louvain, 1996, p. 102, traduit *bgʒy* par « sombrer ».

²⁰ W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954, 125 (ERICHSEN, *DG* par la suite) : *bkj* « Schiffbruch erleiden », cf. aussi 113 : *bjg* « der Schiffbrüchige ».

²¹ W. E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, 48b (CRUM, *CD* par la suite) ; W. VYICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, 34a (VYICHL, *DELIC* par la suite) ; W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1977, 497 (WESTENDORF, *KHW* par la suite) ; J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976, 30 (ČERNÝ, *CED* par la suite) ; J. OSING, c.r. de Černý, *CED*, dans *JEA* 64, 1978, p. 187.

²² Voir 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. 19-34. S. CAUVILLE, « Les inscriptions géographiques relatives au nome Tentyrite », *BIFAO* 92, 1992, p. 89.

²³ Suivi par Ph. DERCHAIN, « L'auteur du Papyrus Jumilhac », *RdE* 41, 1990, p. 13. Cf. aussi *supra* n. 16 ; dans le même contexte, J. J. Clère souligne aussi le sens original du mot *wšr*, « sec, aride, stérile », par référence aux champs, qui n'est utilisé qu'exceptionnellement pour désigner la calvitie.

²⁴ Mentionné comme alternative dans le glossaire, cf. J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 323.

²⁵ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 170, n. 267.

²⁶ Cf. ERICHSEN, *DG*, 101, s.v. *wš* « Loch, Spalt, Raum », « Mangel, Pause, Unterbrechung ». CRUM, *CD*, 501-502, s.v. OY(O)Q, « cleft, gap ». VYICHL, *DELIC*, 240, s.v. OY(O)Q, « espace, intervalle, pause ». D. MEEKS, *AnLex* 77.1049 ; 77.1050 ; 78.1107 ; 79.0766 ; 79.0767.

²⁷ *Wb I*, 368 : « zerstört, lückenhaft » cf. aussi *gm wš* « zerstört Gefundenes ».

Ph. Derchain traduit « la trouvant sans le corps » et avance une lecture *wš* en suivant une suggestion de H.-J. Thissen qui propose d'y voir la préposition démotique (*n*) *wš*, « sans »²⁸. J.Fr. Quack a raisonnablement remis en cause cette interprétation, en relevant que cet emploi exigerait un objet direct exprimé après le verbe²⁹. Le problème est résolu si l'on admet l'usage de *gm wš* comme une expression figée indiquant une lacune – une pratique qui convient bien aux scribes sacerdotaux formés dans les *scriptoria* en copiant de vieux textes – et de le traduire « trouvé manquant : », suivi de ce qui manquait, c'est-à-dire le corps.

La lecture *ḥ'* pour le signe ³⁰ est attestée à plusieurs reprises dans le papyrus Jumilhac³¹. Son utilisation dans l'écriture du mot *ḥ'.w*, « corps »³², qu'on trouve aussi dans IX.1 et 9 et XIII.5, s'appuie sans doute tant sur un rapprochement phonétique que sur la forme graphique.

J. Vandier a lu le groupe  *mī.t.t-iry*, « également », toutefois, en VIII.14 figure une autre écriture tout à fait explicite de *mī.t.t-iry* () qui rend cette lecture pour le moins douteuse. Ph. Derchain a traduit ce groupe « qui lui appartenait », malheureusement sans donner de translittération et de commentaire, ce qui ne permet pas de comprendre comment il arrive à en faire une phrase relative³³. Pour ma part, je suggère de lire ici *mī-qd* : en effet, en hiératique du Nouvel Empire, les écritures de  et  peuvent être similaires ( )³⁴, tandis qu'à l'époque tardive, ce groupe hiératique se lisait systématiquement ³⁵. Pour *mī-qd* sans suffixe dans le sens « en entier, dans l'ensemble, tout » : *Wb* V, 77.

1. 3-4 (motif 7)

La forme rare *sw sdm=f* est presque limitée aux seuls textes dramatiques et cosmologiques et semble un vestige de l'égyptien ancien³⁶.

Cf. pour la correction de *m Km.t* en *r km* : Vandier, *Jumilhac*, p. 170, n. 269.

1. 5 (motif 8)

L'adverbe de renforcement *drī* « fortement, vigoureusement » ; « continuellement »³⁷, déjà

²⁸ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 13-14 et n. b.

²⁹ J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus. Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag, Aegyptiaca Hamburgensia* 1, Gladbeck, 2008, p. 222.

³⁰ Non relevé par D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* I, Hützel, 2009, 130 n° 15-18 (cité D. KURTH, *Einführung* par la suite).

³¹ Cf. XI.6; XIV.10; XVI.3 et 5; XIX.6.

³² Voir aussi G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, *CASAE* 17, Le Caire, 1952, p. 4, § 3.

³³ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 13.

³⁴ Cf. la forme des signes aux XIX^e/XX^e dynasties dans G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* II, Leipzig, 1909, n° 91 (⊖) ; n° 115 (⊖) ; n° 282 (⊖) ; n° 488 (⊖). Voir aussi St. WIMMER, *Hieratische Paläographie der nicht-literarischen Ostraka der 19. und 20. Dynastie* II, *ÄgAT* 28.2, Wiesbaden, 1995, p. 32 (⊖), 73 (⊖), 181 (⊖) et 407 (⊖).

³⁵ G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* III, Leipzig, 1912, n° 91 ; n° 115 ; n° 282 ; n° 488.

³⁶ Cf. pour cette forme J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 170 n. 268 et J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 215-216 ; sur l'occurrence, voir A. VON LIEVEN, *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch, Carlsberg Papyri* 8, *CNI* 31, Copenhague, 2007, p. 251-252, 276-278.

³⁷ *Wb* V, 599 : « tüchtig, gehörig » ; « fest » ; « sehr » ; « ganz » ; D. MEEKS, *AnLex*, 79.3668.

identifié par J. Vandier, montre ici des interférences graphiques avec les expressions plus communes *r-dr*, « entièrement »³⁸, et *dr-ʿ*, « dès le début, depuis toujours »³⁹, le bras-ʿ  remplaçant le déterminatif .

1. 5-7 (motif 9)

J. Vandier lisait *wnn=w in* ⁽⁶⁾ *rm.wy/in.ty(?) wʿb m š m s.t tn {n} r gs imn.ty n tɔ dsr sʿhʿ-tw sʿh r ʿhʿw⁽⁷⁾=f m sɔt* et donnait la traduction suivante : « et rapportèrent du lac les deux poissons purs (?), dans cet endroit qui est à l'Ouest de la nécropole. La momie fut dressée à sa vraie place sur le sol »⁴⁰. Ph. Derchain propose une traduction quasi identique : « Ils apportèrent deux poissons purs du lac de cet endroit, qui se trouve à l'ouest de la nécropole. Une momie fut dressée à sa place (c.-à-d. à la place du corps manquant), sur le sol »⁴¹. Par ailleurs, ces « deux poissons » sont également mentionnés par M. Erroux-Morfin qui y voit une évocation des deux sœurs/veuves d'Osiris, Isis et Nephthys⁴². Pourtant, plutôt qu'une lecture *rm.wy* ou *in.ty*, « deux poissons », le groupe  doit plus vraisemblablement être lu *sin*, « argile »⁴³. En effet, la valeur *s* est bien établie pour les signes ,  et , figurant des poissons⁴⁴ et la valeur *in* attribuée au poisson , non relevée par D. Kurth, résulte d'un simple remplacement de  par  : en pJumilhac texte du bas III.14 (ici texte 3), le même mot est écrit . La confection de membres divins (*hʿ.w ntr*) et plus tard d'une statuette d'Osiris en « argile pure » (*sin wʿb*) est aussi mentionnée dans le papyrus Brooklyn 47.218.84, x+3.6 et x+13.9-10 ; D. Meeks assimile l'expression au terme assez fréquent de *sin wɔd*, « argile crue », et l'interprète comme une argile non cuite⁴⁵. Toutefois, étant donné que l'argile est ici directement puisée dans un lac, l'adjectif *wʿb* pourrait être interprété littéralement et faire allusion à la pureté du matériel, le distinguant ainsi d'une argile produite avec un dégraissant végétal, comme dans la fabrication de briques ou de poteries⁴⁶.

La traduction « momie » ne convenant pas, Ph. Derchain propose de considérer que *sʿh* désigne un cartonnage vide qui prenait la place du corps manquant⁴⁷ ; cependant, *sʿh* a aussi

³⁸ *Wb* V, 589-591 : « ganz, gesamt ».

³⁹ *Wb* V, 594-595 : « seit Anbeginn ».

⁴⁰ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 121 et 171 n. 271.

⁴¹ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 13.

⁴² M. ERROUX-MORFIN, « L'oxyrhynque », dans M. Erroux-Morfin, J. Padró i Parcerisa (éd.), *Oxyrhynchos. Un site de fouilles en devenir, Colloque de Cabestany Avril 2007, Nova Studia Aegyptiaca* 6, Barcelone, 2008, p. 131-132.

⁴³ *Wb* IV, 37-38 : « Ton ».

⁴⁴ Cf. D. KURTH, *Einführung* I, p. 295, n° 1-3, qui propose une dérivation acrophonique de *sby*  « espèce de poisson » (*Wb* III, 432) et/ou *sbw*  « espèce de poisson » (*Wb* IV, 89), cf. p. 296, n. 9. D'autres candidats sont également possibles, ainsi *s*  « espèce de poisson » (*Wb* III, 406), peut-être identique à *sw*  « espèce de poisson » (*Wb* III, 426), et *swri*  « espèce de poisson » (*Wb* III, 429) ; voir aussi D. MEEKS, *AnLex*, 77.3326 pour les poissons *sɔ*, *sɔt* et *sɔiw*.

⁴⁵ D. MEEKS, *Mythes et Légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, MIFAO* 125, Le Caire 2006, p. 8 ; 59 n. 76.

⁴⁶ L'« argile pure » dans pBrooklyn 47.218.84 x+3.6 est mélangée explicitement avec du fumier (*hs*) de l'animal-*nḥbw* – probablement un taureau juvénile considéré comme sacré : A. VON LIEVEN, « 'Where there is dirt there is system'. Zur Ambiguität der Bewertung von körperlichen Ausscheidungen in der ägyptischen Kultur », *SAK* 40, 2011, p. 295-297.

⁴⁷ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 15, n. d.

le sens de « forme, figure, statue, statuette »⁴⁸ et peut ainsi désigner la statuette en argile remplaçant le corps d'Osiris.

La mèche de cheveux 𓄀 a été lue 'h' par J. Vandier⁴⁹ (suivi par Ph. Derchain⁵⁰), pourtant elle a simplement ici la valeur courante⁵¹ *wš* : *wšz*f, « sa (partie) manquante » est le corps d'Osiris dont l'absence a été constatée auparavant.

Comme pour confirmer la lecture *sīn*, « argile », de la phrase précédente, la nature du matériau le composant est encore une fois précisée par *m sṯ*, « en terre ». Une écriture un peu différente de *sṯ* 𓄀 , pour *sṯw*, se trouve dans le texte des mystère du mois de Khoiak à Dendara décrivant la fabrication de statuette osiriennes⁵² : *īr m s'h [n] sṯ w'b m qmṯ n qs.ty īqr* « faire comme statuette (momiforme) [en] terre pure en tant qu'œuvre d'un modelleur habile »⁵³.

1. 7-8 (motif 11)

J. Vandier présumait la perte d'un verbe *šd* ou *dd* au passif devant *hkṯ.w* qu'il considérait comme un substantif⁵⁴. J.Fr. Quack traduit *hkṯ* comme verbe au passif⁵⁵, la forme archaïsante *sḏm.w* cadrant bien avec l'indication de l'acteur par *īn* ; cependant, l'écriture avec les traits du pluriel peut aussi être un indice suggérant qu'un copiste tardif avait peut-être compris *hkṯw*, c'est-à-dire une tournure impersonnelle avec le suffixe de la 3^e personne du pluriel, utilisée comme passif en néo-égyptien tardif⁵⁶.

Le terme *sḥ.w*, ici écrit *sīḥ.w*, est utilisé non seulement pour désigner les « glorifications » funéraires, mais aussi des « incantations »⁵⁷, comme le montrent maints textes dans lesquels il s'agit de la protection magique d'un dieu ou d'un particulier :

– Papyrus Bremner-Rhind, col. 33 l. 3 (hymne à Rê)⁵⁸ : *sḥ.w ḥpr=sn ḥr=k hkṯ.w ḥr īr(.t) mk.wt=k nfr.wt pr(.wt) m rṯ=ī īnk mnḥ šhr.w*, « les incantations, elles émanent de toi, les fomules magiques font ta protection parfaite, étant issues de ma bouche, (car) je suis excellent de propos »⁵⁹.

⁴⁸ Wb IV, 52 : « Gestalt, Figur » ; E.A.E. REYMOND, « The s'h 'Eternal Image' », ZÄS 98, 1972, p. 132-140 ; D. MEEKS, *AnLex* 77.3413 (« statue momiforme ») ; 78.3355 (« statue »).

⁴⁹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 171, n. 272.

⁵⁰ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 15, n. d.

⁵¹ Cf. D. KURTH, *Einführung* I, p. 167, n° 8.

⁵² *Dendara X*, 30.14-31.1 ; É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* I, Le Caire, 1966, p. 267-268 ; S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes* I, *Transcription et traduction*, BdE 117, Le Caire, 1997, p. 17-18.

⁵³ Pour la lecture correcte de *sṯ* : J.Fr. QUACK, « Philologische Miscellen 3 », *LingAeg* 5, 1997, p. 239 : « werde gemacht als Mumiengestalt [aus] reiner Erde als Werk eines fähigen Modellers ».

⁵⁴ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 171, n. 274.

⁵⁵ J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 225.

⁵⁶ Pour l'hétérogénéité des niveaux de langue utilisés dans le papyrus Jumilhac et ses conséquences pour l'histoire de la rédaction du texte, voir J.Fr. QUACK, *loc. cit.*

⁵⁷ Wb IV, 24.

⁵⁸ R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, *BiAeg* 3, Bruxelles, 1933, p. 92.

⁵⁹ R.O. FAULKNER, « The Bremner-Rhind Papyrus IV », *JEA* 24, 1938, p. 53 divise la phrase différemment : « praises come into being with thee, magic making thy protection (?). How beautiful is that which comes forth from my mouth, for I am one excellent of counsels! ».

– Naos de Saft el-Henne (CG 70021), inscription de la face, à droite, l. 4-5 (description de la barque de Rê)⁶⁰ : *Hr tm3-‘ wy=f(y) hr m‘b3 (hr) sm3 n=f‘pp⁽⁵⁾ m h3.t wı3 Hr (hr) ‘h‘ hr nfry.t hr ır.t hm m wı3/dpt⁶¹ (?) ‘3 Sš3.t-wr.t hnw.t sh (hr) wd s3h.w m dp(.t)-ntr*, « Horus-au-bras-puissant, ses bras portant le harpon-*m‘b3*, abat pour lui Apophis à l’avant de la barque ; Horus⁶² est debout, tenant la corde-*nfry.t* et dirigeant le grand bateau ; Séchat-la-grande, la maîtresse de l’écriture, lance des incantations depuis la barque divine ».

– Papyrus Chester-Beatty IV (BM EA 10684), recto VIII.3-4 (hymne à Amon-Rê)⁶³ : *wnn rn=k m<k>y h‘.t n w‘ nb wd3.w snb n nty hr mw nhm m-‘ hnty⁽⁴⁾ s{3}h<3>.w⁶⁴ nfr(.w) n {i}3.t hr-n-hr nhm m r3 n šm.w*, « Ton nom est une *protection du corps* pour chacun, une *amulette de santé* pour celui qui est sur l’eau⁶⁵, une sauvegarde contre le crocodile, des incantations parfaites au moment de la mêlée, une sauvegarde contre la parole du “chaud”⁶⁶ ».

1. 8 (motif 12)

L’emploi de la préposition *hr* devant *rdi(.t)* est inattendu, si on le prend en compte, cela implique de donner à la construction pseudo-verbale un sens circonstanciel. C’est pourquoi, il me semble préférable d’amender le texte et de lire *r*, comme le montrent d’ailleurs les textes **2**, **3** et **5**. Seul le texte **4**, pour ce passage en tous points parallèle au texte **1**, donne aussi *hr*⁶⁷. La faute pourrait bien s’expliquer par le fait que les prépositions *hr* et *r* dans les constructions pseudo-verbales du présent I et du futur III ne sont plus écrites, ni prononcées, dans la langue vernaculaire de cette époque.

Le signe de l’oiseau qui s’apparente fortement à celui du percnoptère  (cf., par exemple, *q3* en XI.2) pose un problème : prudemment, J. Vandier⁶⁸ a proposé de le lire *ı* en le

⁶⁰ G. ROEDER, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire Nr. 70001-70050. Naos*, Leipzig, 1914, p. 61 et pl. 88, n° 32.

⁶¹ Écriture idéographique.

⁶² Tandis que le premier Horus, « au bras puissant », prend sa place à la proue, le deuxième est évidemment stationné à la poupe ; ce redoublement s’explique par le fait que la position du harponneur à la proue, repoussant Apophis, était à l’origine celle de Seth, plus tard proscrit (cf. H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion, ProblÄg 6*, Leyde, 1977, 99-102 ; 106-107. J. LUSTMAN, *Étude grammaticale du papyrus Bremner-Rhind*, Paris, 1999, p. 333-334).

⁶³ A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Chester-Beatty Gift*, Londres, 1935, vol. I, p. 32 ; vol. II, pl. 15. J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zurich, Munich, 1975, p. 402 ; OBO, Fribourg, Göttingen, 1999, p. 433.

⁶⁴ La correction de *sh3.w* en *s3h.w* est proposée par L. Popko, dans le *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (<http://aaew.bbaw.de/tla/index.html>).

⁶⁵ Gardiner a proposé de comprendre *nty hr mw<=k>*, « celui qui t’est loyal », mais la mention suivante d’un crocodile invite à prendre l’expression au sens littéral.

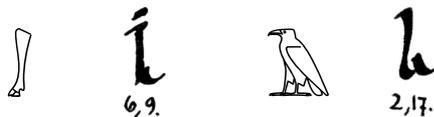
⁶⁶ Pour le concept du « chaud », voir J.F. BORGHOUTS, « The “hot one” (*p3 šmw*) in ostrakon Deir el-Médineh 1265 », *GM 38*, 1980, p. 21-28 ; H.-W. FISCHER-ELFERT, « “Dein Heisser” in pAnastasi V 7,5-8,1 und seine Beziehung zur Lehre des Amenemope, Kap. 2-4 », *Die Welt des Orients 14*, 1983, p. 83-90 ; J.F. BORGHOUTS, « Magical Practices among the Villagers », L.H. Lesko (éd.), *Pharaoh’s workers. The villagers of Deir el Medina*, Ithaca, Londres, 1994, p. 128.

⁶⁷ Cf. aussi *infra* la synopse (partie B).

⁶⁸ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 164, n. 218 ; 172, n. 279.

rattachant au verbe rare 𓂏, « parcourir, pénétrer (un lieu) »⁶⁹. Le même mot se trouve aussi en XI.11 (voir ci-dessous) et IX.8 (texte 4), mais le contexte est toujours le même et n'aide guère. Pourtant, les textes parallèles qui utilisent d'autres termes⁷⁰ montrent bien que le sens « pénétrer (un lieu) » ne peut convenir puisqu'ils impliquent un verbe ayant trait à l'action de parler. C'est pourquoi, Ph. Derchain, suivant une suggestion de H.-J. Thissen, le prend pour une écriture du verbe 𓂏, « dire »⁷¹. J.Fr. Quack rejette cette analyse puisque le verbe 𓂏 ne peut être employé que pour indiquer un discours direct⁷² ; mais faute d'une solution convaincante, il se résigne à proposer d'y voir soit une écriture non attestée ailleurs de *mdw*, « parler », ou bien une écriture défective de *k3*, « dire » (cf. texte 5), ou enfin il suggère de chercher une solution tout à fait différente. Une autre possibilité que J.Fr. Quack n'a pas évoquée est de revenir à la lecture *gm(i)*, proposée par J. Vandier en se fondant sur l'écriture  de *gmh*, « voir » en IV.15. J. Vandier l'avait récusée car elle ne semblait pas convenir à son analyse du passage XI.11. Pourtant, *gm* n'a pas uniquement le sens de « trouver », mais aussi celui de « découvrir, apprendre, déceler, constater, vérifier »⁷³ qui s'appliquerait bien ici aux passages en question ; toutefois, il faudrait admettre que le suffixe 𓂏 – à la différence des textes 3 (*r rdi.t dd=ƒ*) et 5 (*r rdi.t k3=ƒ*), où il se réfère à la tête – désignerait ici le dieu Thot ou bien, en XI.11, Anubis. On peut avancer une autre hypothèse, sans doute préférable ici, qui peut cependant paraître audacieuse : en hiératique, aux XIX^e-XX^e dynasties, on trouve des graphies de *wḥm*  qui s'apparentent fortement à celles contemporaines du percnoptère-3⁷⁴ :

pAbbot, forme pleine :



pAbbot, forme abrégée :



Or, un scribe de l'époque récente, habitué à une forme tout à fait différente du signe *wḥm* (, , )⁷⁵, aurait pu mésinterpréter le signe et le comprendre comme un . *Wḥm* « recommencer, renouveler » s'utilise aussi comme verbe de parole, avec les sens dérivés de « répéter, redire, rapporter, divulguer, proclamer »⁷⁶, bien appropriés à tous les passages en question et qui ne nécessiteraient pas de supposer un changement de personnes pour le suffixe 𓂏 par rapport aux textes parallèles. En plus, cette explication de  comme graphie de *wḥm* convient aussi au passage IX.20-22 où J. Vandier avait du mal à trouver une lecture et une traduction convaincante⁷⁷ : *ir Hw.t-df3.w ḥw.t ḥpr df3.w (21) im-s m rdw.w pr m Wsir iw wḥm (𓂏) dd.tw r kf3.t n (22) nṯr pn m in.w ms.w Hr im*, « Quant à Hout-Djefaou, (c'est) le temple

⁶⁹ *Wb* I, 1 : « betreten ». Voir D. MEEKS, *Dictionnaire égyptien ancien - français*, fasc. 1, p. 2 (à paraître).

⁷⁰ Cf. aussi *infra*, la synopse (partie B).

⁷¹ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 15, n. e.

⁷² J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 222 ; 225-226.

⁷³ *Wb* V, 168 : « erkennen, feststellen » ; D. MEEKS, *AnLex* 77.4640 ; 78.4445 ; 79.3286.

⁷⁴ G. MÖLLER, *Paläographie* II, n° 162 () et n° 192 (). Voir aussi WIMMER, *Paläographie* I, p. 167 ; 170 ; II, p. 111 ; 124.

⁷⁵ G. MÖLLER, *Paläographie* III, n° 162 ()

⁷⁶ *Wb* I, 343 : « wiederholen, weitererzählen, ausplaudern, verraten » ; D. MEEKS, *AnLex* 77.1010 ; 78.1061 ; 79.0738.

⁷⁷ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 120 ; 167 n. 239.

où sont produites les nourritures à partir des humeurs sorties d'Osiris – pour⁷⁸ répéter⁷⁹ : ce que l'on dit de l'écoulement⁸⁰ de ce dieu – comme quelque chose qu'y ont apporté les enfants d'Horus ».

Partant du singulier $b(w)$, on pourrait présumer que tous les membres manquants d'Osiris se trouvaient en un seul lieu. Pourtant, la suite du texte montre bien que chaque partie du corps doit être recueillie en un endroit particulier ; le singulier de $b(w)$ ne se réfère qu'au lieu même où se trouve chacun des membres, référence qui est d'ailleurs rendue plus explicite par la version $b(w) nb$, « tout lieu » du texte 2 (IX.8-9).

1. 9-10 (motif 13)

Le problème dans ce passage réside, comme le résume J. Vandier, dans le repère d'insertion situé à coté de hr et le texte qui l'accompagne à la marge supérieure : après une longue discussion, il se résout à lire $hr h\dot{h}sn$ les signes $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆑}$, selon son hypothèse, le premier groupe aurait été modifié de 𓆑 en $hr \text{𓆑}$ et puis raturé, sans qu'il puisse en déceler la raison⁸¹. De son point de vue, $ntr pn$ pourrait soit être Anubis, qui rassemble les membres d'Osiris, soit Seth, qui les disperse. Ainsi, il propose la traduction : « Et ce dieu les chercha et les porta dans le Double Pays et dans les déserts, à l'Ouest et à l'Est, et dans les îles de la Grande Verte »⁸². Cependant, le sens d'« apporter » n'est pas attesté pour $s\dot{s}m$; il semble que J. Vandier ait mésinterprété l'entrée du *Wörterbuch* « Opfertgaben, Speisen zuführen, darbringen »⁸³. Cette traduction est en effet basée sur le sens premier de $s\dot{s}m$, « diriger, conduire, guider, indiquer, montrer »⁸⁴, dans un contexte très limité, l'approvisionnement en offrandes ou nourritures.

Ph. Derchain, en revanche, rattache $ntr pn$ à Osiris, omet le groupe 𓆎 , présumé invalide, et comprend 𓆏 comme une écriture de hn^c , « ensemble, accompagnée de », et ainsi donne la traduction : « et ce dieu les accompagna pour les guider en Égypte, dans les déserts de droite et de gauche et dans les îles de la mer »⁸⁵. En fait, dans le papyrus Jumilhac on trouve à deux reprises une écriture fort semblable de hn^c : 𓆏 (X.10 et 11) ; il demeure incertain de savoir si le signe horizontal peut être compris comme graphie abrégée de 𓆏 ou de 𓆑 . Toutefois, l'idée que la tête d'Osiris ressuscitée aurait eu à parcourir le pays avec Anubis semble peu probable, et en fait on ne trouve rien de tel dans la suite du texte.

La solution proposée ici tient compte du fait que dans le papyrus Jumilhac, les signes fautifs

⁷⁸ $\dot{i}w$ est une graphie usuelle de la préposition r .

⁷⁹ Dans le texte démotique du décret de Rosette (l. 23 et 27), l'expression $\text{𓆏} \text{𓆑} \text{𓆒}$ « sa répétition » est utilisée pour introduire des gloses explicatives : cf. W. SPIEGELBERG, *Der demotische Text der Priesterdekrete von Kanopus und Memphis (Rosettana)*, Heidelberg, 1922, p. 56, 60, 119 ; R.S. SIMPSON, *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*, Oxford, 1996, 266-269.

⁸⁰ À propos de la lecture $kf\dot{s}$ du signe 𓆑 : D. KURTH, *Einführung I*, 225, n° 44. Pour la traduction du mot $kf\dot{s}(t)$, absent du *Wörterbuch*, cf. $kf\dot{s}$, var. kff « s'écouler, émaner » dans le papyrus Berlin P 3027 1.2 ; 3.4, 6 ; 5.1, 5.4, 5.7 : N. YAMAZAKI, *Zaubersprüche für Mutter und Kind: Papyrus Berlin 3027*, Achet B. 2, Berlin, 2003, p. 10-11, n. i.

⁸¹ Cf. également J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 13.

⁸² J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 121; 171-172 n. (276).

⁸³ *Wb IV*, 287.

⁸⁴ *Wb IV*, 285-286 : « (an)föhren, (an)leiten, (an)weisen ». D. MEEKS, *AnLex 77.3873 ; 78.3829 ; 79.2776*.

⁸⁵ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 13.

ne sont habituellement pas raturés mais effacés ; le premier groupe du texte ajouté en marge s'apparente plutôt à $\overline{\text{r}}$, c'est-à-dire une ligature de $\overline{\text{nd}}$ et $\overline{\text{r}}$ ⁸⁶. Ce verbe composé est normalement traduit par « demander, questionner, prendre conseil »⁸⁷. La combinaison avec la préposition $\overline{\text{hn}}$, non indiqué dans les exemples réunis dans le *Wörterbuch*, montre que ce n'est pas forcément « ce dieu » (Osiris) qui pose les questions, mais qu'il s'agit plus vraisemblablement d'une délibération entre les trois protagonistes. Ce sens plus large de $\overline{\text{nd-r}}$, « tenir conseil », est déjà suggéré par le contexte dans la Stèle de Qouban⁸⁸ l. 11 et 13.

L'objet direct de $\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{m}}$ peut ou bien être la personne qui est dirigée ou la chose qui est indiquée (p. ex. un chemin). Ph. Derchain optait pour la première solution, ainsi il a compris le suffixe $\overline{\text{sn}}$ comme une référence à Anubis et Thot, ce qui correspondrait à l'emploi de $\overline{\text{sn}}$ après $\overline{\text{hn}}$ juste avant. Mais, dans la phrase suivante, Anubis est le seul qui part en quête, et le pronom de la troisième personne du pluriel désigne les membres d'Osiris qu'il retrouve aux endroits précisés. En tout état de cause, c'est grâce à sa capacité à parler recouvrée, que la tête d'Osiris peut, sans se déplacer, donner les instructions pour retrouver ses membres dispersés à travers toute l'Égypte.

Le mot $\overline{\text{iw.w}}$ « les îles » a d'abord été écrit $\overline{\text{ii}}$. Cette écriture, assez souvent attestée à l'époque gréco-romaine, a même reçue une entrée distincte, $\overline{\text{rww}}$, dans le *Wörterbuch*⁸⁹, quoiqu'on ne puisse exclure qu'il ne s'agisse que d'une variante graphique, due à la ressemblance des signes $\overline{\text{iw}}$  et $\overline{\text{r}}$ , notamment en hiératique⁹⁰, et soutenue par l'équivalence phonétique entre $\overline{\text{r}}$ et $\overline{\text{iw}}$ dans la langue tardive. En tout cas, le relecteur a trouvé cette écriture peu explicite et a transformé le déterminatif $\overline{\text{w}}$ de $\overline{\text{t-wr.t}}$ en $\overline{\text{i.t}}$ , signe couramment employé pour $\overline{\text{iw}}$, « île », à l'époque gréco-romaine, mais sans effacer le $\overline{\text{r}}$.

l. 11 (motif 15)

Pour la lecture $\overline{\text{whm}}$ cf. le commentaire à la ligne XI.8, ci-dessus.

l. 11-12 (motif 16)

Le verbe $\overline{\text{fq}}(\overline{\text{z}})$, « arracher, détruire »⁹¹, a été modifié en $\overline{\text{ftq}}$ < $\overline{\text{fdq}}$, « diviser, hacher, blesser, couper à la hache, dévaster, déraciner ; arracher ; mettre en pièces, séparer »⁹², mot plus ou moins synonyme, mais peut-être plus familier au relecteur.

J. Vandier ajoute une préposition après $\overline{\text{m}}$ $\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{m}}$ $\overline{\text{pn}}$ et traduit : « de cette manière, en nébride ». Mais le signe $\overline{\text{p}}$ pourrait être cette image- $\overline{\text{s}}$ $\overline{\text{m}}$ qui indique la forme du récipient fabriqué en tiges de papyrus. Les divers récits traitant de l'*imy-out*, qui se trouvent pour la plupart dans le papyrus Jumilhac, le décrivent, à plusieurs reprises, comme un objet fait en peau ou en cuir ;

⁸⁶ Lecture suggérée par I. Guerneur.

⁸⁷ *Wb* II, 371-372. D. MEEKS, *AnLex* 79.1679.

⁸⁸ *KRI* II, p. 355. *KRITA* II, p. 191. B.G. DAVIES, *Egyptian Historical Inscriptions of the Nineteenth Dynasty, Documenta Mundi : Aegyptiaca* 2, Jonsered, 1997, p. 236-237.

⁸⁹ *Wb* II, 408.

⁹⁰ Cf. G. POSENER, « Une réinterprétation tardive du nom du dieu Khonsou », *ZÄS* 93, 1966, p. 115, n. 8.

⁹¹ *Wb* I, p. 579 : « ausreissen, ausrotten ». D. MEEKS, *AnLex* 78.1580.

⁹² *Wb* I, p. 583 : « zerteilen, zerhacken, verletzen, abhacken, verwüsten, ausrotten » ; « abreissen ». D. MEEKS, *AnLex* 77.1564.

cette mention d'un *imy-out* en matière végétale, qu'on pourrait interpréter comme une sorte de panier porté sur le dos, comme la hotte des anciens colporteurs ou des vigneron, semble à première vue singulière et l'interprétation est jugée « improbable » par A. Klasens⁹³. Toutefois, la glose ne donne pas seulement une étymologie pour l'expression *mhy(.t) imy-wt* (voir ci-dessous) mais explique aussi pourquoi la queue de l'objet-*imy-wt* (et dans certaines figurations aussi le bâton vertical) se terminent en ombelles de papyrus⁹⁴.

l. 12-13 (motif 17)

J. Vandier ne commente pas l'espace avant *wt{t}* qu'à vrai dire, on n'explique pas.

D'après le papyrus Jumilhac VII.8, ainsi que VIII.25-IX.1 et texte inférieur V.8, *Wt* est le nom du sanctuaire-*sh-ntr* d'Osiris, seigneur de Hardai, dans lequel il est emmailloté (*wt*) et dans lequel l'objet-*imy-out* est conservé.

l. 13-14 (motif 18)

J. Vandier a lu *qm* le signe  et l'a traduit, sans commentaire, « placer », suivi en cela par Ph. Derchain⁹⁵ et J.Fr. Quack⁹⁶. Cependant, cette traduction est problématique : *qm* signifie « jeter », « vanner », et « mouvoir, bouger »⁹⁷, mais nullement « mettre, placer » – il semble fort improbable qu'Anubis ait lancé avec entrain les membres de son père dans le coffre mystérieux⁹⁸. Ce même signe , sans complément phonétique ou déterminatif, se trouve à maintes reprises employé dans le papyrus Jumilhac et désigne à chaque fois un verbe :

VIII.17-18 : *in Inp*  *mf m irw=f stwt-s(w) r imy=f hr h3.t*. J. Vandier a lu ce signe *qm* et a traduit « C'est Anubis qui l'a façonné dans sa forme, et qui l'a rendu semblable à ce qu'il était auparavant »⁹⁹. Le contexte est à nouveau celui du « remembrement » d'Osiris à partir des parties réunies avant la momification. Or, ce mot *qm* n'a pas le sens de « façonner » que lui prête J. Vandier, mais celui de « créer, produire, inventer »¹⁰⁰, c'est-à-dire qu'il désigne un acte de création, la production de quelque chose de nouveau, tandis que le corps d'Osiris n'est nullement nouveau et c'est pourquoi l'action d'Anubis ne peut pas être décrite comme un acte *qm*. Les autres valeurs attestées du signe  sont *k(3)*, *km*, et *tn*¹⁰¹ et, en effet, le verbe *km* avec le sens « compléter, rappareiller, terminer, achever »¹⁰² convient très bien au contexte de la reconstitution du corps osirien¹⁰³. Les deux parties de la phrase peuvent ainsi être traduites

⁹³ A. KLASSENS, « An Amuletic Papyrus of the 25th Dynasty », *OMRO* 56, 1975, p. 28 n. 62.

⁹⁴ P. ex. papyrus Jumilhac V, vignette en bas de page, à gauche. Cf. U. KÖHLER, *Das Imiut. Untersuchungen zur Darstellung und Bedeutung eines mit Anubis verbundenen religiösen Symbols*, *GOF* IV/4, Wiesbaden, 1975, Teil A, p. 28 ; 30 ; 43 ; 63-64 ; 258 ; U. Köhler parle de fleurs (« Blüten ») ou de calices (« Blütenkelche »).

⁹⁵ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 14.

⁹⁶ J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 215, n. 54.

⁹⁷ *Wb* V, 33 : « werfen, worfeln, (sich) bewegen » ; cf. KIM, CRUM, *CD*, 108-109.

⁹⁸ Pourtant, U. KÖHLER, *Imiut*, Teil B, p. 375, traduit bel et bien « nachdem er sie in den geheimen Kasten geworfen hatte ».

⁹⁹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 119.

¹⁰⁰ *Wb* V, 34-36 : « erschaffen, erzeugen, hervorbringen, anfertigen, ersinnen ».

¹⁰¹ KURTH, *Einführung* I, p. 254, n° 96.

¹⁰² *Wb* V, 128-130 : « vollständig machen, vollenden u.ä. ». D. MEEKS, *AnLex*, 77.4547 ; 78.4391 ; 79.3231.

¹⁰³ Lecture suggérée par D. Meeks, qui renvoie pour l'emploi de  comme écriture de *km* à l'expression figée *dr nhh r-km d.t* à *Edfou* III, 131, 11, et *Philä* II, 17, 38.

parallèlement : « C'est Anubis qui l'a complété dans sa forme, qui l'a réuni dans son état antérieur », en préférant *stwt* « rassembler, réunir, tenir ensemble »¹⁰⁴ à *stwt* « comparer, rendre semblable »¹⁰⁵.

IX.22-23 : *ir Pgm šs pw* .tw h'.w ntr hr=f. Ici encore, J. Vandier a lu *qm* et a traduit « Quant à Pégem, c'est l'albâtre sur lequel on a façonné ensemble les chairs du dieu »¹⁰⁶. On peut faire les mêmes objections : le contexte exige un verbe décrivant le rassemblement des membres d'Osiris, et la traduction « façonner ensemble » de Vandier montre bien qu'il s'en rendait compte. Comme avec le premier exemple, il est préférable de lire *km* : « Quant à Pegem, c'est la pierre d'albâtre sur laquelle les membres du dieu ont été rappareillés. »

En revanche, dans un autre passage, le signe , sans complément ni déterminatif, doit vraisemblablement se lire *qm* :

XVII.1-2 : *wnn Dḥwty (hr) ir(.t) imy.t-pr n Hr (r) T3-šm'w T3-mḥw sp3.wt (nb) nty nb wn.wt nb* .n t3 nb hr ir(.t) m sšy. J. Vandier traduit : « Aussi Thot établit-il le testament en faveur d'Horus, concernant la Haute-Égypte et la Basse-Égypte, les nomes, tout ce qui est et tout ce qui existe, tout ce que produit la terre, et mit-il tout cela par écrit »¹⁰⁷, ce qui convient bien, sauf que le *nb* dans *qm.n t3 nb* ne peut pas se référer à *qm*, mais à *t3* « ce que chaque pays a produit » – la traduction de Vandier est clairement influencée par la phrase que l'on trouve couramment dans les formules d'offrande depuis la XII^e dynastie jusqu'à l'époque gréco-romaine : *h.t nb (...) dd.t p.t qm.t t3 inn.t H'py*, « toute chose (...) que donne le ciel, que crée la terre et qu'apporte la crue »¹⁰⁸.

Le passage II.7-8 demeure quelque peu problématique : *wnn Inp (hr) =f m 'wy=f(y) rd(.wy)=f(y)*. J. Vandier a traduit : « Anubis le lia par les bras et par les jambes »¹⁰⁹, une traduction que le contexte implique, et il propose de lire le signe , *snh*, tout en admettant que cette lecture n'est pas attestée ailleurs¹¹⁰. Néanmoins, on peut déduire l'existence d'un mot *qm* « ligoter » du substantif *qm* attesté en *CT* III, 261c¹¹¹ : *iw dy.n=sn 'wt r 'wy=fy qm.w r iw'.wy=fy*, « ils mirent des cordes sur ses bras et des *qm.w* sur ses cuisses », même si le déterminatif de *qm* n'est pas celui de la corde , comme dans *'t*, « corde », mais le bâton-*qm* ), le sens de « lien, corde » est corroboré par l'emploi des mots *q3s* « lien, corde » et *ndt* < *nṯt* « lien, corde » dans le parallèle de B2L¹¹². Par ailleurs, parmi les cordages du filet de chasse divinisés en *CT* VI, 5f¹¹³, on trouve un mot *qm.t*, avec le déterminatif de la corde. Le terme pourrait être apparenté au nom de plante *qm* qui désigne vraisemblablement une

¹⁰⁴ *Wb* IV, 335: « ähnlich machen » ; D. MEEKS, *AnLex*, 77.3962 ; 78.3926.

¹⁰⁵ *Wb* IV, 335 : « sammeln, zusammenhalten » ; D. MEEKS, *AnLex*, 78.3928 ; 79.2837.

¹⁰⁶ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 120.

¹⁰⁷ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 129.

¹⁰⁸ W. BARTA, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, *ÄgForsch* 24, Glückstadt, 1968, p. 67 ; 75 ; 79 ; 82 ; 88 ; 95 ; 110 ; 119 ; 141 ; 148 ; 177 ; 187 ; 196 ; 205 ; 212 ; 310.

¹⁰⁹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 114.

¹¹⁰ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 147, n. (42).

¹¹¹ *Spell* 227 (pGard. II et Sq3C).

¹¹² TLA, numéro de lemme 856014 : *qm*, « ein Gerät zum Fesseln ». R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian coffin texts*, *ProblÄg* 15, Leyde, 2000, p. 653, traduit curieusement « Throw-stick (to fetter the legs) be applied at the thighs ».

¹¹³ *Spell* 473 (B6Bo et B1C). Voir aussi D. VAN DER PLAS, J.F. BORGHOUTS, *Coffin Texts Word Index. Publications interuniversitaires der recherches égyptologiques informatisées* 6, Utrecht, 1998, p. 289 : « kind of rope ».

espèce de jonc ¹¹⁴, une plante qui peut être utilisée pour tresser des nattes, corbeilles, sandales et cordes ¹¹⁵. De plus, on pourra relever que le latin *iuncus* « jonc » évoque immanquablement le verbe *iungere* « lier » ¹¹⁶, comme l'allemand *Binse*, le verbe *binden* « nouer, lier ».

On en conclura que dans le papyrus Jumilhac, l'oiseau , sans complément ni déterminatif, peut se lire *qm* ou *km*. Dans les passages qui se réfèrent aux membres d'Osiris, lesquels doivent être regroupés avant d'être recomposés, la lecture *km* et la traduction, « compléter, rappareiller », semblent préférable.

1. 14

Le terme *mhy(.t)* correspond à *mḥ.t* que l'on trouve ailleurs dans le papyrus Jumilhac à cinq reprises, généralement suivi du mot *imy-wt* ou au moins du déterminatif  ¹¹⁷. J. Vandier le comprenait comme un nom de l'objet  avec *imy.t-wt* comme épithète, qui lui a été accordée du fait de son rapport avec Anubis-*imi-out* ¹¹⁸. A. von Lieven considère *mḥ(y).t*, « celle qui est remplie », comme le nom de la partie qui s'apparente à un sac dans l'objet  et en conséquence, l'expression *mḥ(y).t imy-wt* comme un génitif : « le sac de l'objet-*imy-wt* ¹¹⁹, ce qui convient bien à tous les passages en question.

J. Vandier mentionne à plusieurs reprises le jeu de mots possible entre *wt* dans *imy-wt* et *wꜣd* « papyrus », mais ne fait pas état du calembour évident entre le substantif *mhy.t*, « le fourrée de papyrus », le verbe *mḥ*, « remplir, fourrer », et le mot *mḥ.t*, « sac, fourreau (de l'objet-*imy-wt*) ». Le premier est évoqué en VI.12 et XIII.11, où la partie-*mḥ.t* de l'objet  est explicitée comme étant l'image du fourrée de papyrus-*mḥ.t* dans laquelle le jeune Horus-Anubis a été dissimulé à Seth. Les autres passages s'appuient sur l'étymologie vraisemblable du sac-*mḥ.t* comme la « chose fourrée » ou la « chose à remplir », puisqu'ils évoquent ce que l'on a mis à l'intérieur de l'objet  (toutefois sans utiliser systématiquement le verbe *mḥ*) : en XII.22-XIII.5, c'est le lait de la vache Hésat qui est transformé en un baume guérisseur pour son fils Nemty, écorché, en le barattant dans le sac-*mḥ.t* ¹²⁰. En VIII.18-19 et XIII.14, ce sont les

¹¹⁴ *Wb* V, 37 : « Binse o.ä. ». G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, p. 722-723 : « *Juncus maritimus* Lam. ». Pour la nomenclature complexe et fluctuante des joncs dans l'égyptologie : R. GERMER, *Flora des pharaonischen Ägypten*, SDAIK 14, Mayence, 1985, p. 200.

¹¹⁵ R. GERMER, *loc. cit.* ; T. MAHMOUD, *Desert plants of Egypt's Wadi el Gemal National Park*, Le Caire, 2010, p. 23 ; V. TÄCKHOLM, M. DRAR, *Flora of Egypt II*, *Bulletin of the Faculty of Science* n° 28, Le Caire, 1950, p. 466-477.

¹¹⁶ Toutefois, cette étymologie est rejetée par H. GENAUST, *Etymologisches Wörterbuch der botanischen Pflanzennamen*³, Bâle et al., 1996, p. 316, qui ajoute « trotz der Verwendung der Binsen ».

¹¹⁷ IV.23 ; VI.12 ; XII.22 ; XIII.11 ; XIII.14 ; sans  : VIII.18.

¹¹⁸ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 121 ; 173 n. 284. cf. aussi p. 294, s.v. *Mḥ.t*, où il inclut toutes les écritures idéographiques de .

¹¹⁹ A. VON LIEVEN, *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, p. 201 : « die Gefüllte ».

¹²⁰ D'après J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 66, n. 2, cette interprétation de l'*imi-out* comme baratte a été suggérée par J. Yoyotte, toutefois, il semble que l'étude « à paraître dans la *Rev. d'Ég.* », à laquelle J. Vandier renvoie, n'a jamais été publiée. Des barattes en cuir sont encore utilisées par des peuplades nomades du Proche-Orient et de l'Afrique du nord : on les fabrique à la manière des outres à eau, en écorchant un chevreau et en coupant la peau uniquement autour des paturons et du cou, les orifices des pattes étant liés. Ce sac est suspendu à un tréteau ou à un poteau, on verse le lait dans l'ouverture du cou qui est aussitôt refermée et, en secouant et pétrissant le sac, le lait se sépare en beurre et en petit-lait.

membres divins qu'on fourre (*mḥ*) dans le sac-*mḥ.t*. Il faut préciser que J. Vandier a évité, dans les deux passages en question, de traduire *mḥ* par « remplir, fourrer » et a donné deux versions différentes, bien que les phrases égyptiennes soient pratiquement identiques : ainsi, en VIII.19 : *mḥ(.w) ḥ'.w-ntr im ?*, « les chairs du dieu y sont été enfermés (?) »¹²¹ ; et en XIII.14 : *mḥ.tw ḥ'.w-ntr im-s*, « les membres du dieu furent trouvés au complet (?) en elle »¹²². Il est vrai que dans la construction à l'actif et au qualificatif du verbe *mḥ*, la préposition *m* introduit normalement ce que l'on met dans le récipient, mais dans les deux passages cités, l'emploi du passif semble avoir conditionné une inversion où l'objet de la préposition *m* devient le contenant et non plus le contenu. Finalement, le passage commenté ici combine les deux dérivations : le récipient *mḥ.t* est confectionnée de *wɜd.w nw mḥy(.t)*, « tiges de papyrus du fourrée de papyrus » et il est rempli des membres divins.

Pour l'éventuelle identification de l'objet  avec la déesse Mehit : J. Vandier, *Jumilhac*, p. 183, n. 387, et U. Köhler, *Imiut*, p. 432-436.

1. 14-15

J. Vandier identifie dans le groupe  le terme *iry.t n ɜḥ.t*, « ce qui avait été nécessaire aux glorifications »¹²³, et le compare aux expressions utilisées dans les textes parallèles pour les actions accomplies autour la tête d'Osiris, respectivement  (texte du bas III.11 = texte 3) et  (XI, 20 = texte 2). Dans chaque cas, plutôt que de lire *ir ɜḥ.wt*, « effectuer des glorifications », on peut aussi comprendre *ir ɜḥw*, « pratiquer la magie-*ɜḥw* », ou bien, *ir iḥ(.w)t*, « exécuter des rituels »¹²⁴, sans toutefois que cela ne change le sens des passages : l'aspect magique de cette action était déjà notable en XI.7-8 (voir ci-dessus), tandis que les textes 4 et 5 font allusion à la même action comme rituel de l'ouverture de la bouche, rituel qui comporte aussi des éléments de glorification¹²⁵. Cependant, l'écriture  se prête ici à une autre interprétation : étant donné que ce qui a été apporté du lac sacré est de « l'argile pure », dont on a fabriqué le corps de substitution d'Osiris, on peut simplement lire *ir(.t) ḥ.t*, « ce que constitue le tronc »¹²⁶, désignation qui conviendrait bien à la figure momiforme – donc sans bras et jambes distincts – et acéphale qui sert de corps de substitution.

¹²¹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 119 ; 161, n. 191 renvoyant à *Wb* II, 119 : « fassen, packen, ergreifen, verhaften » pour soutenir sa traduction de *mḥ* par « être enveloppé, être emprisonné ».

¹²² J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 125 ; 183-184, n. 394 renvoyant à *Wb* II, 116 : « vollmachen, füllen » ; 117 : « vollständig sein ».

¹²³ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 121 ; 173, n. 285.

¹²⁴ C.D. ROUTLEDGE, *Ancient Egyptian Ritual Practice : ir-ḥt and nt-ḥ*, thèse doctorale, Toronto, 2001 (<http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk3/ftp04/NQ59038.pdf>), p. 5-6 ; 95-136, et surtout p. 107-110. À propos de l'emploi de l'expression *iri ḥ.t* « faire quelque chose » comme périphrase euphémistique désignant des actions, essentiellement négatives, qu'on évite d'évoquer directement : J.Fr. QUACK, c.r. de Chr. Leitz, *Tagewählerei*, dans *LingAeg* 5, 1997, p. 280-281.

¹²⁵ Cf. E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄgAbh* 3, Wiesbaden, 1960, vol. I, p. 179 ; vol. II, p. 153 (scène 69A : *ir.t sḥ.w ḥ'.w in ḥry.w-ḥb.t*, « Zahlreiche Verklärungen rezitieren seitens der *ḥry-ḥb.t*-Priester »).

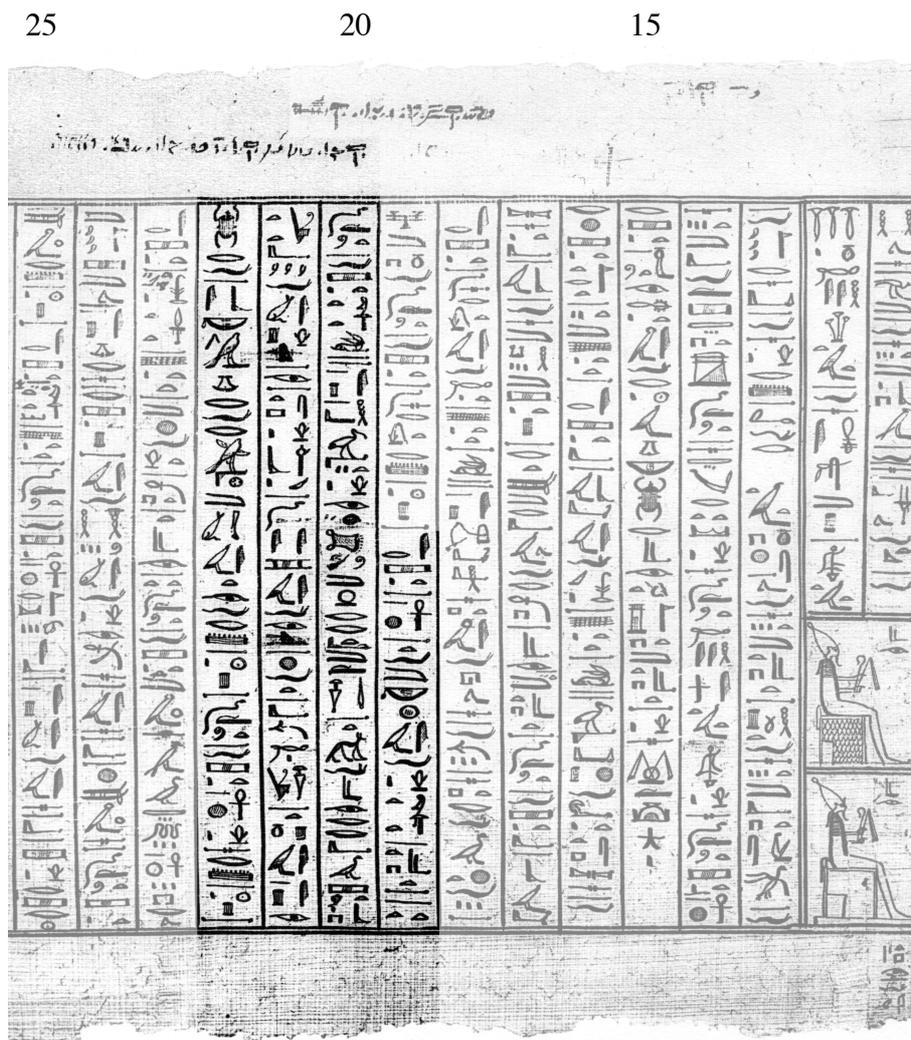
¹²⁶ H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte, Zweite Hälfte, Grundriss der Medizin der alten Ägypter* VII.2, Berlin, 1962, p. 673 sq. traduisent systématiquement *ḥ.t* par « Bauch » (« ventre »), et W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin* I, *HdO* 36.1, Leyde, Boston, Cologne, 1999, p. 193, définit *ḥ.t* comme « die Region unterhalb der Brustpartie bis zum Unterleib ». Pourtant, l'étude de J.H. WALKER, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, *ACE Studies* 4, Warminster, 1996, p. 91-109, montre bien que *ḥ.t* désigne une partie du corps plus importante que le seul ventre, à savoir tout le tronc.

Au-dessus l. 13-15

Cet intertitre n'est pas mentionné par G. Vandier dans sa description des textes marginaux de cette feuille ¹²⁷.

Texte 2 (pJumilhac XI.19-22) ¹²⁸

Le passage est un élément du chapitre consacré aux lacs sacrés de la région d'Hardai.



Intertitre en hiératique/démotique sur la marge supérieure:

*š imn.t nty iw=w dd n-f š n 'nh hr wnm (?) n pš
smḥ (?) n n3 twtw.w...*

Le lac de l'ouest qu'on nomme 'lac de la vie'
à droite (?), sur le côté gauche (?) des
figures...

¹²⁷ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 13.

¹²⁸ Correspond au texte III de J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 101, n. 1. Traduction et commentaire : *ibid.*, p. 122 et 174, n. 293-299.

Point de repère géographique :

ir š{.t} n 'nh

ntf m k(y) sp iw=f hr imnt.t n s.t tn

nt{t}<y> ⁽²⁰⁾ dd.tw n=f š{.t} imnt.t

Quant au « Lac de la vie » :

C'est lui – d'après une autre version, parce qu'il est à l'ouest de ce lieu – qu'on appelle « Lac de l'ouest ».

Référence au mythe :

11 *wnn Īnp hn' Dhwtj hr ir[[.t]] `hy' w'b m s'h r rdī`.t' mdw tp n it=f Wsir*

Anubis et Thot exécutèrent des rituels (?) purs sur la statuette afin de faire parler la tête de son (sic !) père Osiris,

12 *r rdī(.t) rh.tw b(w) ⁽²¹⁾ nt<y>{.t} 'w(t)=f im*

pour révéler le(s) lieu(x) où se trouvaient ses membres,

2+3 *hr p(ɜ) qn ir.n Stš hr wdb Ndy(.t)*

à cause du crime qu'avait commis Seth sur la rive de Nedjit.

iw=f ir qn hft Ndy(.t) šd tp n nt(r) pn

Car il commit un crime en face de Nedjit quand la tête de ce dieu fut coupée.

6 *iw Īnp ir ⁽²²⁾ hpr=f n bik*

Anubis se transforma en faucon

7 *<'h=f> hr=f r Hr-dī m wħm*

et <vola> avec elle encore une fois à Hardai.

Référence à la répétition rituelle :

iw.t(w) ir=f r mn hrw pn

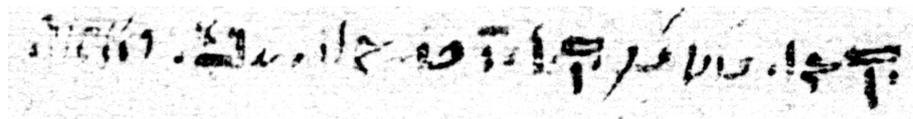
On le pratique jusqu'à présent.

Glose étiologique :

dd.tw n=f š{.t} 'nh hr=s r mn hrw pn

On l'appelle « Lac de la vie » jusqu'à présent à cause de cela.

Marge



J. Vandier a lu : *š imnt ntj iw.w dd n.f š Tɜ-ntr ntj pr (= pɜ) Īmnt pɜ sbt <n> stwt*, et a traduit « le lac de l'Ouest que l'on appelle le lac de Tanéter et qui est à l'Ouest du “Mur de la réunion(?)” » ¹²⁹. Plutôt qu'une lecture *Tɜ-ntr*, on peut rapprocher ce groupe d'une écriture hiératique de *'nh* , voir la même écriture dans l'intertitre de texte **1**, au-dessus XI.13-15,

 *r-dbɜ š 'nh*.

Les signes que M. Malinine a lus *ntj pr* constituent une graphie démotique désormais bien établie de *hr*.

La fin de la glose se réfère, à mon avis, non à la localisation de ce lac dans la topographie de Hardai, mais à l'endroit du manuscrit où l'on retrouve son traitement antérieur, c'est-à-dire un peu plus à droite, à la fin de texte **1** (voir *supra*) : malgré le déterminatif du lieu à la place de la chair, la lecture *wnm*, « droite », pour  semble donc préférable dans le contexte ; le

¹²⁹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 13. Les textes démotiques ont été lus par M. Malinine (*ibid.*, p. 4).

scribe s'est probablement trompé à cause du mot  *imn.t*, « ouest », au début de la glose. Le mot  peut être assimilé aux écritures multiformes du mot *smh*, « gauche », collectées récemment par J.Fr. Quack ¹³⁰, dont une partie consiste essentiellement en un signe ressemblant à un *s* vertical (ou le chiffre 2) et un déterminatif de la chair : la mention du « Lac de la vie » dans le texte **1** commence en fait juste à gauche des figures osiriennes de la vignette en bas. Les signes finaux sont presque non reconnaissables ; le groupe ressemble à *sn* ou *h*. Pourrait-il s'agir d'une écriture non-étymologique de *hry*, « au-dessous » ¹³¹ ?

1. 19

J. Vandier a compris *ntf m ky sp*, « c'est (encore) lui, d'après une autre version », c'est-à-dire comme une glose indiquant une variante par rapport à la mention de ce même lac un peu plus haut, en XI.5-15 (texte **1**) ¹³². Toutefois, le passage qui suit n'indique pas une tradition différente, mais il constitue simplement une version abrégée du même récit mythologique. Aussi me semble-t-il préférable de comprendre *m ky sp* comme une référence à une appellation alternative du « lac de la vie », une qualification ici purement géographique : « lac de l'ouest ».

1. 20 (motif 11)

J. Vandier a lu ce passage : *wmn Īnp ħn' Dhwtj hr ĩr(.t) ʒh.w w' b.w m s'h*, « Anubis et Thot firent des glorifications et des purifications à la momie » ¹³³, Ph. Derchain l'a compris : « Anubis et Thot font une pêche (*ĩri sp ĩd.t*) pure pour la momie » ¹³⁴, et J.Fr. Quack l'a, pour sa part, traduit : « Da machten Anubis und Thot einen Fischfang mit dem Netz (*hr ĩr(.t) 'h m šn*) » ¹³⁵. Le passage, bien entendu corrompu, a été corrigé partiellement par le relecteur : le texte donnait dans sa version antérieure :  ¹³⁶, le parallèle presque exact du texte **3** (texte du bas III.11-12) donne , *ĩr.t ʒh.wt w' b(.wt) m s'h* ¹³⁷. L'écriture du mot qui correspond à *ʒh.wt* dans le texte **3** avec le signe , qui se lit normalement *ih* ou *'h* ¹³⁸, a sans doute surpris le relecteur : alors que l'interchangeabilité de *h*, *h* et *š*, est bien établie à cette époque, en revanche l'emploi de *h* pour *h* ou *h* est plus insolite ; par conséquent, il a corrigé  en  afin d'obtenir une valeur *hy*, nécessaire à l'écriture du mot *ʒh.t*, *ʒh.wt* ou *ih.t*. Toutefois, il reste à expliquer pourquoi le signe  du filet a été utilisé : la proposition de Ph. Derchain de supposer que ce passage fait référence à la pêche des deux poissons dans le « lac de la vie » ¹³⁹ doit maintenant être abandonnée, la lecture du groupe  n'étant plus valable ¹⁴⁰ : pour puiser de l'argile, un filet paraît fort mal adapté ! Mais on peut

¹³⁰ J.Fr. QUACK, « Zur Lesung der demotischen Gruppe für 'links' », *Enchoria* 32 (2010/2011), p. 73-80.

¹³¹ Cf. les écritures pour *hr*, « dessous », Chicago Demotic Dictionary, *h*, p. 51-52 (http://oi.uchicago.edu/pdf/CDD_H4.pdf).

¹³² *Ibid.*, p. 122 ; 174, n. 293.

¹³³ *Ibid.*, p. 122 ; cf. aussi p. 275, s.v. *ʒhw* ; 285, s.v. *w'bt* ; 314, s.v. *s'h*.

¹³⁴ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 14-15 avec n. i.

¹³⁵ J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 225-226.

¹³⁶ Lecture divergente chez J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 13.

¹³⁷ Pour les diverses interprétations du mot *ʒh.wt*, cf. *supra* le commentaire de XI.15 (texte **1**).

¹³⁸ Les valeurs *ʒh*, *ʒh*, *ih* ou *ih* ne sont pas attestées, cf. D. KURTH, *Einführung* I, p. 394, n° 42.

¹³⁹ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 15, n. i.

¹⁴⁰ Voir *supra* le commentaire de XI.5-7 (texte **1**).

concevoir qu'un hiérogrammate n'a plus compris cette écriture « sportive ». Une autre possibilité serait de considérer qu'il y a une interférence avec la version narrée dans le texte 4 (IX.6-7), où la tête d'Osiris est apportée par les enfants d'Horus dans un filet ($\mathcal{J}d.t < i\mathcal{J}d.t$), et que l'écriture de \mathcal{Q} pour \mathcal{Q} $s'h$, n'a pas été comprise et a été mal interprétée en $\mathcal{S}n(w)$, le « filet »¹⁴¹. Mais, même ainsi, l'écriture spontanée d'un mot $\mathcal{J}h.wt$ avec le signe \mathcal{Q} semble peu probable.

1. 20-21 (motif 12)

J. Vandier a lu $s\mathcal{S}t\mathcal{J}$ le groupe $\mathcal{S}\mathcal{S}t\mathcal{J}$ et l'a traduit « caché »¹⁴², malgré la divergence évidente avec les textes parallèles. Ph. Derchain a corrigé cette lecture et proposé de comprendre rh ¹⁴³ ; en effet, la valeur r est bien attestée pour \mathcal{R} ¹⁴⁴, et l'écriture \mathcal{R} pour rh , « connaître, savoir », se trouve confortée par l'écriture comparable \mathcal{R} du même mot que l'on trouve en IV.23 et IX.23. Pour l'emploi de \mathcal{S} au lieu de h à l'époque tardive : D. Kurth, *Einführung I*, p. 532, § 26.2.

Les textes parallèles utilisent $h'w$ ¹⁴⁵, dont $'w(t)$ peut être un synonyme¹⁴⁶ ; on pourrait aussi avancer que \mathcal{R} n'est qu'une graphie défective de \mathcal{R} .

1. 21 (motif 2+3)

Lorsqu'à deux reprises le signe q , dans qn , a été écrit en remplacement d'un signe horizontal, J. Vandier a supposé qu'il s'agissait d'un \mathcal{Q} ¹⁴⁷, pourtant, les traces encore visibles invitent à penser que l'écriture originale portait \mathcal{Q} pour \mathcal{Q} , qn .

L'écriture \mathcal{Q} de $Ndy.t$ ¹⁴⁸ est absente de l'index des noms géographiques¹⁴⁹ ; l'éditeur n'en donne pas d'explication. La valeur di ou même $di.t$ de \mathcal{Q} est bien établie, par permutation avec le signe \mathcal{Q} , et la bouche qui crache, \mathcal{Q} , peut remplacer le groupe de déterminatifs \mathcal{Q} , du fait de leur forte ressemblance en hiératique.

J. Vandier a lu $\mathcal{S}d tp n nt(r) pn$ et traduit « quand la tête de ce dieu avait été enlevée », en renvoyant au *Wörterbuch IV*, 560¹⁵⁰ ; mais comme il le précise, d'après le mythe, la tête d'Osiris n'a pas été enlevée à Nédjyt mais y a été retrouvée, aussi propose-t-il de comprendre, dans son commentaire, qu'elle y était « séparée du corps ». Ph. Derchain l'a suivi en traduisant « fut détachée »¹⁵¹ ; cependant, le sens fondamental de $\mathcal{S}d$ est celui d'« enlever » quelque chose, avec pour conséquence qu'elle n'est plus là, comme ce fut le cas pour le corps d'Osiris, mais non pour la tête. Par conséquent, on préférerait admettre une écriture

¹⁴¹ *Wb IV*, 509 : « Netz ».

¹⁴² J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 122 ; 317, s.v. $s\mathcal{S}t\mathcal{J}$.

¹⁴³ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 15, n. k.

¹⁴⁴ D. KURTH, *Einführung I*, 253, n° 83.

¹⁴⁵ Voir *infra* la synopse (partie B).

¹⁴⁶ H. GRAPOW, *Anatomie und Physiologie, Grundriß der Medizin der Alten Ägypter I*, Berlin, 1954, p. 18.

¹⁴⁷ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 13.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 122 ; 174, n. 296.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 330, s.v. $Ndjt$.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 122 ; 174, n. 297 ; 319.

¹⁵¹ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 14.

phonétique *šd* pour *š'd*, « couper, trancher »¹⁵².

1. 22 (motif 7)

La correction <'*h*ƒ>, « il vola », se fonde sur le passage XI.3 (texte 1) ; en revanche, J. Vandier propose de corriger <*spr*ƒ> en se référant à XI.4. En tous cas, il s'agit d'un verbe de mouvement qui a été supprimé quand on a condensé le texte.

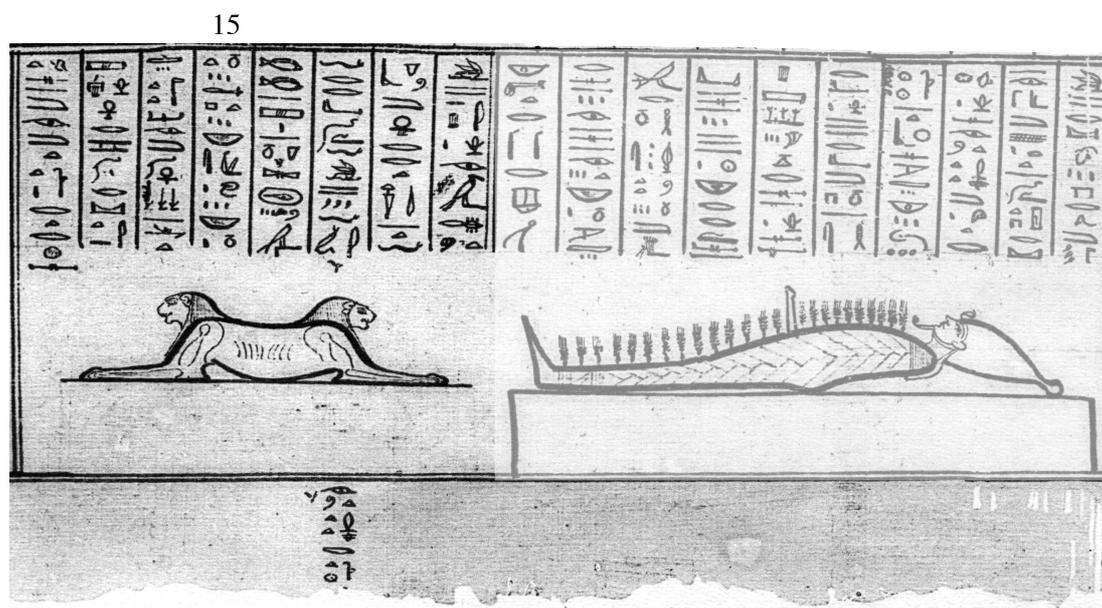
Ph. Derchain a compris *m whm* comme une glose et a traduit : « On l'a déjà dit ! »¹⁵³.

1. 22

Les phrases de conclusion qui évoquent la répétition rituelle et donnent l'explication du nom du lac ne peuvent être comprises que dans le contexte de la version intégrale du mythe, donnée dans le texte 1, le lac n'étant même pas mentionné dans cette version abrégée.

Texte 3 (pJumilhac texte du bas III.11-18)¹⁵⁴

Il s'agit du texte gauche accompagnant la vignette figurant l'Osiris végétant et le double lion. Le texte de droite, au-dessus de l'image du dieu couché, contient les instructions pour la fabrication de celle-ci, à l'occasion de la « fête de piocher la terre ».



Référence au mythe :

11 *wmn Īnp hr ir ʒh.wt*⁽¹²⁾ *w'b(.wt) m s'h*

Anubis exécuta les rituels (?) purs sur la statuette

¹⁵² *Wb* IV, 422 : « schneiden, abschneiden ».

¹⁵³ Ph. DERCHAIN, *RdE* 41, 1990, p. 14-15, n. 1.

¹⁵⁴ Correspond au texte IV de J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 101, n. 1. Traduction et commentaire : *ibid.*, p. 136 ; 225-227, n. 848-857.

- r r<dī>.t mdw tp n ĩt⁽¹³⁾z̄f* afin de faire parler la tête de son père,
12 *r rđi.t đđz̄f <bw> wnn ĥ'.wz̄f ĩm ** pour lui (la tête ou Osiris ?) faire révéler
 <le(s) lieu(x)> où se trouvaient ses membres.

Référence à la répétition rituelle :

ĩr.tw mĩt.t r tr(?)z̄f(?)' [n rmp.t(?)] |On fait la même chose à son (?) moment [de
 l'année (?)].|

Instructions pour le rituel avec allusions au mythe :

- 9** ⁽¹⁴⁾ *šĩn n š n 'nh ** | [.....] | *ts* Argile du « Lac de la vie », | [.....] |
 consolider.
- 'ntyw <ʒ.t(?)>->ntr.t⁽¹⁵⁾ 'z̄.wt nb(.wt) šps(.wt)* Myrrhe, (onguent ?) de '<pierre (?)> divine',
ħz̄.w nb(.w) n.w⁽¹⁶⁾ t̄z̄-ntr{.tt} ĩr(.t) m tp s'ħ toutes pierres précieuses, tous aromates du
 pays-du-dieu : faire en tant que tête de la
 statuette.
- 10** *snsn w' n w'.t* Unir l'une à l'autre.
⁽¹⁷⁾ *š-ħr-sz̄ s'ħ r mw tp r đw* Ensuite : la statuette est destinée à l'eau, la
 tête est destinée à la nécropole.
- ĩr(.t) n⁽¹⁸⁾ ĥnt sn<f> ĩr(.t) m t(ʒ) rmp.t* À effectuer pour la statuette de l'année
 précédente, à effectuer dans l'année en cours.
r (đi).t rħ-s Afin de le faire savoir.

1. 11-13 (motif 11)

Pour les traductions alternatives « glorifications », « incantations » et « rituels », cf. *supra*, le commentaire de XI.15 (texte 1).

1. 13 (motif 12) :

J. Vandier a découpé différemment le texte et a traduit : « pour faire que la tête de son père parlât, et qu'il (= Osiris) pût parler. Son corps est là (...) ».

L'insertion de *bw* comme objet du verbe d'élocution est imposée par les textes parallèles ¹⁵⁵.

Marge

On ne peut déterminer l'ampleur du texte manquant, les bords du papyrus étant endommagés. J. Vandier a proposé de restituer *r tr[=f n rmp.t]*, mais il admet que les traces ne conviennent pas vraiment à *f* ou à *n*. Néanmoins, il doit s'agir ici d'une référence à la répétition rituelle : cf. *ĩr.tw mĩt.t r tp tr n ĥbs-tz̄*, « on fait la même chose pour le début de la période (de la fête) de 'piocher la terre' » (texte du bas III.3-4).

¹⁵⁵ Cf. *infra*, la synopse (partie B).

I. 14-16 (motif 9)

L'éditeur a voulu rattacher le début de cette ligne à la phrase située dans la marge : « on fait la même chose, au temps (voulu) de l'année (?), [pour] les deux poissons du lac de vie ». Pour la lecture *śn* plutôt que *rm.wy*, cf. *supra* le commentaire de XI.5-7 (texte 1).

J. Vandier a considéré $\overline{\text{O}}\square$ comme une écriture défective de 'nh sans h, mais on peut tout aussi bien supposer une mauvaise copie de $\overline{\text{O}}$, réinterprété en $\overline{\text{O}}$. Le repère d'insertion entre 'nh et ts n'a pas été reconnu comme tel par J. Vandier qui parle d'une « tache »¹⁵⁶. Le texte appartenant à ce repère d'insertion a été oublié ou a disparu dans la lacune au bord du papyrus.

L'éditeur a proposé ici une division différente du texte¹⁵⁷ : après avoir spéculé sur les possibilités de comprendre ts, avec le sens de « réunir, créer », comme l'infinitif d'une phrase pseudo-verbale (*hr*) ts ou comme un qualificatif ts(w), avec le sens « être accumulé, être apporté », dont le sujet serait dans les deux cas *rm.wy*, « les deux poissons », il se résout à adopter une solution qui fait des « deux poissons » l'objet datif de la phrase précédente (en marge) et il débute une nouvelle phrase avec ts(w), « la myrrhe pure (?) des dieux, toute sorte de pierres précieuses et toute sorte de substances odoriférantes du pays du dieu furent accumulées pour la protection de la momie ». Puisque le verbe ts auquel J. Vandier se réfère (*Wb* V, 405, 13) est en fait tsī $\overline{\text{O}}$, rarement écrit avec le signe $\overline{\text{O}}$, qui a le sens « ériger, soulever » et, par dérivation, également « empiler »¹⁵⁸, il suggère que la momie d'Osiris aurait été ensevelie sous un tas d'aromates et de pierres précieuses. Toutefois, la correction qui induit une lecture *śn* et non *rm.wy*, permet de proposer une interprétation plus satisfaisante : le passage donnerait une énumération des matériaux en deux parties, chacune se terminant par un verbe donnant une instruction¹⁵⁹. Le texte à insérer manquant après 'nh devait ainsi préciser un autre matériel ou bien une autre consigne. Dans le mythe sous-jacent, l'argile du lac de la vie est la seule utilisée, on peut donc *a priori* écarter l'hypothèse de la mention d'un autre ingrédient. En revanche, l'indication selon laquelle il faut modeler cette argile en un corps de substitution pour la tête osirienne manque. Ts, « nouer, lier », avec les sens dérivés de « joindre, mettre ensemble » et de « figer, consolider »¹⁶⁰ convient assez bien à l'acte consistant à joindre les éléments du corps de la statuette en argile ou bien à réaliser sa solidification par séchage : on peut suggérer une instruction du type : [ir(.t) m s'h] ts, « [faire comme statuette,] mettre ensemble », ou [ir(.t) m s'h rd.t] ts, « [faire comme statuette, laisser] figer ».

J. Vandier a traduit le groupe de signes $\overline{\text{O}}\text{w}^{\text{b}}$ par « la myrrhe pure (?) des dieux », en lisant $\overline{\text{O}}\text{w}^{\text{b}}$ pour $\overline{\text{O}}\text{w}^{\text{b}}$, une graphie de w'b, et en prenant $\overline{\text{O}}\text{w}^{\text{b}}$ comme une écriture de ntr.w¹⁶¹. Pourtant, le terme « myrrhe des dieux » ne semble pas autrement attesté ; lorsque l'on qualifie la myrrhe, c'est normalement pour préciser qu'elle est « sèche » (šw) ou « fraîche » (wzd). La

¹⁵⁶ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 226, n. 852, 2°.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 136 ; 225, n. 852.

¹⁵⁸ *Wb* V, 405 : « aufhäufen ».

¹⁵⁹ Cf. les textes médicaux qui donnent aussi des listes d'ingrédients suivies d'instructions pour la préparation du médicament. Parmi les nombreux exemples, cf. la deuxième partie du papyrus Brooklyn 47.218.48+47.218.85 : S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, *BiGen* 11, Le Caire, 1989, p. 39-134.

¹⁶⁰ *Wb* V, 396-398 : « knoten, knüpfen, anbinden », « anfügen, zusammenfügen, zusammensetzen », « Festes bilden, fest werden ».

¹⁶¹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 136 ; 226, n. 852, 3°.

présence du hiéroglyphe  laisse entendre qu'il s'agit d'une substance liquide, notamment parce que tous les autres ingrédients mentionnés dans cette liste sont *a priori* secs et qu'ils ne peuvent donc pas être homogénéisés. Le groupe  pourrait donc être une écriture défective de , *ʿ3.t-ntr.t*, « onguent de 'Pierre divine' », où le signe  aurait été omis du fait qu'un mot *ʿ3.wt*  le suit immédiatement. Cet onguent est fabriqué à base de produit-*mn(n)*¹⁶² auquel on ajoute, entre autres, des pierres précieuses en poudre et que l'on appliquait sur les statues divines avant d'accomplir le *Rituel de l'ouverture de la bouche*¹⁶³.

Le groupe  a été lu <r> *irt gs-dpt s'h* par J. Vandier qui l'a traduit « pour la protection de la momie »¹⁶⁴. Toutefois, il s'agit plus vraisemblablement d'une autre instruction à l'infinitif, *ir(.t) m*  *s'h*, « faire en tant que  de la statuette ». Une lecture *ns*, « langue », de , quoique séduisante puisque le contexte mythologique évoque le recouvrement de la parole par la tête tranchée (ce qui a peut-être provoqué l'emploi de ce signe), doit malgré tout être rejetée – la phrase suivante évoque l'unification des deux éléments, et la partie que l'on rattache au corps dans le mythe n'est pas la langue, mais la tête. Il en résulte donc que la lecture *dp*, suggérée par J. Vandier, est la bonne, mais doit être comprise comme une écriture du mot *tp*, « tête ».

1. 16 (motif 10)

Le scribe a, dans un premier temps, dessiné trois signes *sn*, le troisième ayant été par la suite modifié en un signe *w'* vertical. *w'* se réfère à la tête, du genre masculin en égyptien, tandis que *w'.t* devrait correspondre au corps ou au tronc. Si la terminaison féminine doit être prise en compte, le mot auquel elle se réfère ne peut pas être *s'h*, « statuette », masculin, mais plutôt *šnb.t*, « poitrine », un mot qui n'apparaît pas dans ce texte mais qui se trouve dans la phrase correspondante du texte **1** : *snsn.n=f tp n it=f hr šnb.t=f*, « après qu'il eut réuni la tête de son père avec sa poitrine » (XI.7).

1. 17-18

J. Vandier a lu *h<r> hr sʿh rmnw r dʿt itn hnty=s n m ir m<i>t<t> n rmp.t r-tr hs-<tʿ>* et a traduit : « et par la suite, après que la momie eut été emportée vers cette tombe (?), on lui donne la première place, lorsque, chaque année, on fait la même chose (= lorsqu'on célèbre les rites ?), au moment de la fête du labour »¹⁶⁵. L'écriture *š* pour *hr* que l'éditeur ne commente pas, dérive de l'identité phonétique des deux éléments à cette époque, voir l'écriture copte  pour l'élément de l'aoriste démotique *hr*¹⁶⁶.

La lecture *rmnw* pour  n'est pas convaincante : le passage  constitue plutôt un couple de phrases adverbiales parallèles. En plus de la valeur *mr*, « canal, eau », habituelle, le

¹⁶² É. CHASSINAT, *Le manuscrit magique Copte n° 42573 du musée égyptien du Caire*, BEC 4, Le Caire, 1955, p. 65-74 (« pissasphalte ») ; S. AUFRÈRE, « Études de lexicologie et d'histoire naturelle IV-VI », BIFAO 84, 1984, p. 1-4 (« asphalte natif ») ; *id.*, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, BdE 105, Le Caire, 1991, vol. II, p. 639-642 (« bitume »).

¹⁶³ Cf. S. AUFRÈRE, *L'univers minéral I*, p. 329-337.

¹⁶⁴ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 136 ; 226, n. 852, 5°.

¹⁶⁵ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 136 ; 226-227, n. 855.

¹⁶⁶ VYČIHL, DELC, p. 269a. WESTENDORF, KHW, p. 324. ČERNÝ, CED, p. 251.

signe  peut aussi se lire *mw*, « eau », ou même remplacer le signe  š, « lac »¹⁶⁷. Le rite consistant à jeter les figures osiriennes de l'année précédente à l'eau (*qmꜣ r mw*) est aussi attestée dans le *Livre du Temple* qui donne des directives générales, valables pour tous les temples égyptiens : « on amène les “œuvres” (*i.e.* les statuettes) de l'année précédente à la butte sacrée afin de les ensevelir, [ou afin] de les jeter à l'eau dans le lac sacré qui est à l'intérieur de la butte sacrée, ou afin de les jeter à l'eau sur la rive »¹⁶⁸. La même démarche est décrite à Dendara dans deux variantes du rituel de Khoiak, pour Coptos (*Dendara X*, 30, 6-7) et Saïs (*Dendara X*, 30, 14 - 31, 1) ; la dernière emploie aussi le signe  pour *mw*¹⁶⁹. À Hardai, le lac sacré « à l'intérieur de la butte sacrée », c'est-à-dire dans la nécropole divine locale, se trouve à l'ouest de la nécropole (cf. textes **1** et **2**) ; il s'agit précisément de ce « lac de la vie », d'où l'argile, pour la fabrication de la statuette, était prélevée.

Comme à la ligne précédente,  se lit *dp* pour *tp*, « tête ». Les deux parties de la statuette osirienne confectionnée dans le cadre du rituel sont ainsi traitées différemment : la tête, modelée de résines aromatiques, onguents et pierres précieuses (réduites en poudre), est détachée du corps et enterrée séparément : elle n'aurait pas fondu dans l'eau comme le corps en argile. Puisque *dw* a déjà le sens de « montagne, désert, nécropole », il n'est pas nécessaire de supposer une écriture non-étymologique *tw(.t)* < *dwꜣ.t*, « au-delà, tombe », pour  comme le fait J. Vandier, à cause d'une présumée particule démonstrative féminine *itn*. En fait, le groupe  est sans doute une faute de copiste pour , *ir n*, qui introduit la phrase suivante.

Le mot  est considéré comme une écriture du verbe *hnt*¹⁷⁰ par J. Vandier. Il pourrait aussi s'agir de l'adverbe temporel *hnt*, « auparavant, autrefois »¹⁷¹ ou bien d'une écriture de *hnty*, « statue »¹⁷².

 semble être une graphie défective de  *snf*, l'« année précédente »¹⁷³. Ce terme se trouve non seulement déjà mentionné dans le *Livre du Temple*, mais aussi dans le texte du rituel de Khoiak de Dendara qui évoque à plusieurs reprises l'ensevelissement des statuettes osiriennes de l'année précédente (*Dendara X*, 30, 14 ; 39, 2 ; 46, 1 ; 49, 8).

m tꜣ rnp.t est la forme néo-égyptienne de l'expression (*m*) *rnp.t tn*, « (au cours de) cette année », en égyptien classique¹⁷⁴.

À la lumière des passages du rituel de Khoiak et du *Livre du Temple*, il apparaît clairement qu'ici le texte fait référence à la statuette de l'année précédente (*snf*), qui est jetée à l'eau tandis que la tête est ensevelie dans la nécropole quand, l'année suivante (*m tꜣ rnp.t*), on fabrique la statuette qui prendra sa place. C'est aussi ce qui est suggéré par la vignette du

¹⁶⁷ D. KURTH, *Einführung*, p. 324, n° 74.

¹⁶⁸ La traduction suit celle de J.Fr. QUACK, « Die rituelle Erneuerung der Osiris-Figurinen », *WdO* 31, 2000-2001, p. 14 : « Man nimmt die Werke des Vorjahres zum heiligen Hügel, um sie zu bestatten, [oder auch, um] sie ins Wasser zu werfen in den heiligen See, der im Inneren des heiligen Hügels ist, oder auch, um sie ins Wasser zu werfen am Flußufer ».

¹⁶⁹ J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 6-8, qui corrige la lecture de S. CAUVILLE, *Chapelles osiriennes I*, p. 16-17.

¹⁷⁰ *Wb* III, 308 : « vorn sein, der erste sein ».

¹⁷¹ *Wb* III, 304 : « früher, vordem, zuvor ».

¹⁷² *Wb* III, 385 : « Figur ».

¹⁷³ *Wb* IV, 162 : « Vorjahr ». Pour les écritures démotiques, cf. K.-Th. ZAUZICH, « Zwei vermeintliche Ortsnamen », *Enchoria* 9, 1979, p. 145.

¹⁷⁴ *Wb* II, 430 : « in diesem Jahr, dieses Jahr ».

double lion, justement située en dessous du texte qui, bien entendu, ne correspond pas à la forme de la statuette elle-même. J. Vandier l'a identifié à Aker, mais n'en a donné aucune explication¹⁷⁵. Le lion à double tête rappelle d'une part les scènes du *Livre de la Terre*¹⁷⁶ où un tel lion ou sphinx double représente les points d'entrée et de sortie de l'au-delà pour la barque solaire, *i.e.* l'horizon occidental et oriental, et d'autre part, la vignette du chapitre 17 du *Livre des Morts*, où deux lions accroupis dos-à-dos¹⁷⁷ – exceptionnellement remplacés par deux ânes¹⁷⁸ – supportent le signe de l'horizon avec le soleil levant. Dans les inscriptions, ces deux lions sont appelés *Rw.ty*, « les deux lions/le lion double », ou *Sf*, « Hier », et *Dw3w*, « le Matin/Demain », avec une référence au passage : « Je suis l'Hier, je connais le Demain. Qui est-ce ? Quant à "Hier", c'est Osiris, quant à "Demain", c'est Rê »¹⁷⁹. Le dieu Routi mis en parallèle avec Atoum, qui figure dans le chap. 17 du *LdM*, apparaît en fait dès les *Textes des sarcophages*¹⁸⁰. Tous deux sont des formes transitoires du dieu solaire, à son lever et son coucher. Le double lion dans la vignette du papyrus Jumilhac peut ainsi être compris comme un symbole du renouvellement cyclique quotidien du soleil, transposé vers le renouvellement cyclique annuel des statuettes osiriennes.

Toutefois, la compréhension du texte et son analyse grammaticale ne sont pas absolument évidentes : on pourrait suggérer que la première partie est une glose se référant à *s'h* dans la phrase précédente : *ir(w) n hnt (n) snf ir.t m t(3) rnp.t*, « (c'est-à-dire) la statuette (*irw*) d'auparavant (*hnt*), (c'est-à-dire) de l'année précédente. Effectuer dans l'année en cours ». L'autre solution, peut-être plus élégante, serait de voir dans les deux parties introduites par *ir*, deux instructions parallèles à l'infinitif : *ir(.t) n hnt (< hnty) snf ir.t m t(3) rnp.t*, « Effectuer pour la statuette de l'année précédente, effectuer dans l'année en cours. »

Le groupe  a été interprété par J. Vandier comme une écriture très défective de *r-tr hs-<t>*, « au moment de la fête du labour », qui l'a rattaché à la phrase précédente¹⁸¹. Cette reconstitution de presque une moitié de phrase semble un peu audacieuse, même si on peut admettre que le scribe, arrivé à la fin de l'espace disponible, a pu utiliser des abréviations sportives. On pourrait obtenir un sens assez proche simplement en considérant que le signe  est utilisé pour  et en lisant *r tr=s*, « en son temps », à savoir le moment exact de la fabrication de la nouvelle statuette. On relèvera toutefois que le mot *tr* est habituellement écrit avec un , qui manque ici, et qu'il n'y a pas de mot de référence du genre féminin pour le suffixe *s* (*rnp.t* étant logiquement exclue). C'est pourquoi une autre explication est sans doute préférable : *r (di).t rh-s*, « afin de le faire savoir » ; la graphie abrégée  pour *r <di>.t*

¹⁷⁵ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 252.

¹⁷⁶ E.g. dans la tombe de Ramesses VI : cf. E. HORNING, « Zu den Schlußszenen der Unterweltbücher », *MDAIK* 37, 1981, p. 225-226, fig. 9 et 10, d'après A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI*, *BollSer* 40, New York, 1954, p. 330, fig. 89 et 345, fig. 101. Voir aussi J. OGDON, « Some notes on the name and iconography of the god *3kr* », *VarAeg* 2, 1986, p. 129-132, et maintenant J.A. ROBERSON, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, Atlanta, 2012, p. 132-139 ; 145-154 ; 295-299.

¹⁷⁷ M. SALEH, *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*. *ArchVer* 46, Mayence, 1984, p. 18.

¹⁷⁸ Cf. TT 335, d'après M. SALEH, *op. cit.*, p. 18, fig. 21.

¹⁷⁹ Cf. G. LAPP, *Totenbuch Spruch 17, Totenbuchtexte* 1, Bâle, 2006, p. 30-33. Traduction d'après U. RÖSSLER-KÖHLER, *Kapitel siebzehn des ägyptischen Totenbuches. Untersuchungen zur Textgeschichte und Funktion eines Textes der altägyptischen Totenliteratur*, *GOF/IV* 10, Wiesbaden, 1979, p. 214, et n. 1.

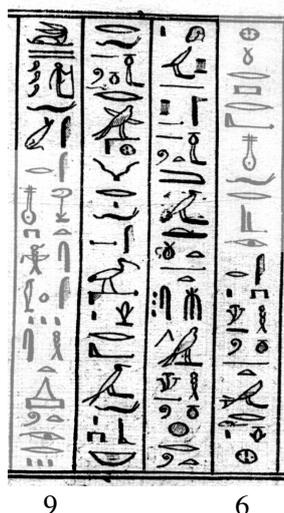
¹⁸⁰ U. RÖSSLER-KÖHLER, *op. cit.*, p. 133, n. 1 ; B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus in den Sargtexten*, *GOF/IV* 7, Wiesbaden, 1975, p. 26-27 et 122-123, où elle souligne le rôle de Routi comme gardien de porte.

¹⁸¹ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 227, n. 857.

trouve un parallèle avec l'écriture $\overline{\text{ⲟⲟ}}$ de $r r < d\dot{i} > .t$ à la ligne 12 du même texte. La phrase peut être considérée comme une clause des instructions pour le rituel.

Texte 4 (pJumilhac IX.6-9) ¹⁸²

Le passage fait partie du chapitre traitant des lieux et des sanctuaires de la région de Hardai.



Point de repère géographique :

ir Pr-ḥnw-n{.t}-wr<d>-ib

Quant à la « Maison du ḥnw de Celui-au-cœur-fatigué » :

Glose avec référence au mythe :

4 ⁽⁷⁾ *tp pw n nṯr pn in.{t}w m <i>ɜd.t n.t ms.w*
bis *Ḥr*
ḥnw ḥr.tw ⁽⁸⁾ *rɜf*

C'est la tête de ce dieu, apportée dans le filet des enfants de Horus ;
 on l'appelle ḥnw.

Référence au mythe :

7 *in.(t)w'ɜf' r Ḥr-dī*

Elle fut apportée à Hardai,

11 *wp rɜf in Dḥwty*

sa bouche fut ouverte par Thot

12 *{ḥr} <r> rdī.t wḥmɜf b(w) nb* ⁽⁹⁾ *wnn ḥ'.wɜf im*

pour lui (la tête ou Osiris ?) faire révéler tout lieu où se trouvaient ses membres.

1. 6

Le scribe a oublié le *d* ou le *d̄* du mot *wrd*, ainsi que le déterminatif ; le relecteur a au moins ajouté le déterminatif de l'oiseau du mal, mais, dans sa forme démotique, que J. Vandier a

¹⁸² Correspond au texte I de J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 101, Fn. 1. Traduction et commentaire : *ibid.*, p. 120 ; 163-164, n. 214-218.

considéré en tant que , comme en VII.18¹⁸³.

1. 7 (motif 4bis)

J. Vandier relie le mot *ɜd.t* à *iɜd.t*, « filet », cf. XIV.24 où le *i* est écrit¹⁸⁴. En regardant de plus près, on voit que le scribe s'est amendé en mettant un  à la place de plusieurs signes effacés, parmi lesquels on ne peut distinguer que . Le déterminatif semble indiquer qu'il s'agissait d'une autre écriture du même mot. Ni les enfants d'Horus, ni le filet – malgré l'utilisation du signe  dans le texte 2 (XI.20) – n'apparaissent dans les autres versions de ce récit.

Quel que puisse être le sens original du mot *ḥnw* dans le toponyme *Pr-ḥnw-nt-wrd-ib*, l'explication donnée dans la glose est un jeu de mots entre *ḥnw* et *hn*, « boîte, tête »¹⁸⁵, dont les consonnes initiales se prononçaient d'une manière identique à cette époque. J. Vandier propose une dérivation sur la base d'un calembour complexe via *ḥnw*, « le pot », un synonyme *dɜdɜ*, « pot », et par là, la « tête » *dɜdɜ*, qui peut-être rapproché d'un autre nom de la tête, *tp*¹⁸⁶.

1. 8-9 (motif 12)

Pour la lecture *wḥm* de  et la correction de *ḥr* en *r*, cf. *supra*, le commentaire de XI.8 (texte 1).

L'insertion de *nb* après *b(w)*, qui manque dans les textes parallèles, sert à expliciter qu'il s'agit de plusieurs endroits et non d'un seul, comme on aurait pu le présumer à partir des autres versions.

¹⁸³ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 11 ; 330, s.v. *Pr-ḥnw-n-Wrd-ib*.

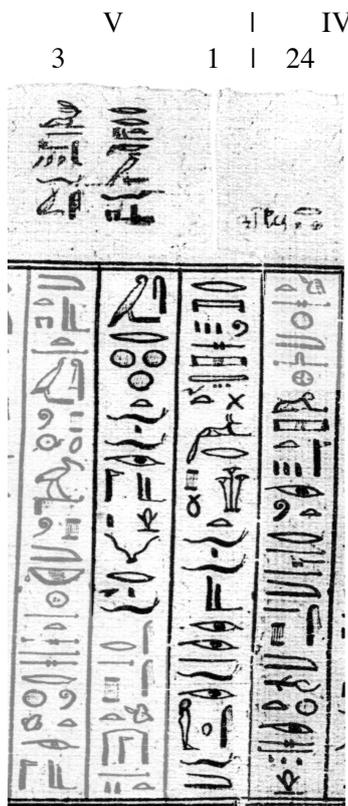
¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 164, n. 215.

¹⁸⁵ *Wb* II, 491 : « Kasten » ; *Wb* II, 492 : « Kopf ».

¹⁸⁶ Cf J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 163-164, n. 214.

Texte 5 (pJumilhac IV.24-V.2 et marge supérieure) ¹⁸⁷

Le passage fait partie du chapitre traitant des dieux qui prennent le rôle d'Anubis.



Intertitre en hiéroglyphes et en démotique en marge, au-dessus IV.24-V.1:

rḥ{.t} nṯr.w

Connaître les dieux

Titre du chapitre :

rš nṯr.w ṯr.tw rn=sn m Ḳnp m-ḥt ṯr=sn ḥr(y).w-
(V.1) *sšt**

Connaître les dieux qu'on appelle « Anubis »
après qu'ils ont agi comme prêtres-héry-
séchéta :

Référence au mythe :

l[.....] r ḥzḫ ṯt=f Wsṯr

l[.....] pour cacher son père Osiris.

ṯr.n=f ṯrw=f m ⁽²⁾ sm r ḥw(.t) ṯt=f Wsṯr

Il se transforma en prêtre-*sem* pour protéger
son père Osiris

11 *ḥr wp(.t) r3*=f*

en ouvrant sa bouche

12 *lr rdī.t k3=f b(w) | wn ḥ'.w=f ṯml*

pour lui (la tête ou Osiris ?) faire révéler le(s)
lieu(x) | où se trouvaient ses membres.

¹⁸⁷ Le texte manque dans la vue d'ensemble de J. VANDIER, *op. cit.*, p. 101, n 1. Traduction et commentaire : *ibid.*, p. 116 ; 152-153, n. 109-110.

col. IV, l. 24

Littéralement « dont on a transformé le nom en celui d'Anubis », comme le traduit J. Vandier¹⁸⁸.

col. V, l. 1

Le texte est assurément incomplet : le copiste semble avoir commis un *lapsus calami* en faisant un saut du même au même, en omettant une partie du texte qui finissait également par *ḥry-sšt*. Le relecteur semble avoir remarqué cette erreur puisqu'il a placé un repère d'insertion après le mot *sšt*, mais le texte de correction n'est plus là, peut-être parce qu'il était écrit sur une partie perdue de la marge supérieure du papyrus. La correction la plus brève, déjà proposée par J. Vandier, est « Anubis, en effet, avait exercé ce rôle de *ḥry-sšt* »¹⁸⁹. Une autre solution serait d'admettre une construction parallèle à la phrase suivante : *[ḥr.n Ḥnp ḥrw=f m ḥry-sšt] r ḥp it=f Wsr*, « Anubis se transforma en prêtre-héry-séchéta pour cacher son père Osiris ». On ne peut déterminer s'il manque aussi une partie de la phrase précédente, après *ḥr(y).w-sšt*.

1. 2 (motif 11)

Par négligence, le repère d'insertion est placé devant le suffixe *=f* et non derrière.

Marge (motif 12)

J. Vandier a traduit « et pour faire que fût révélé le lieu où se trouvaient ses chairs »¹⁹⁰, en admettant  pour *kfi*, « dénuder, découvrir, dévoiler »¹⁹¹, mais son commentaire est basé sur une traduction « cacher »¹⁹² de , laquelle est reprise dans l'index¹⁹³. Puisqu'il n'y a pas de mot *kf* ou *kʒf* avec le sens de « cacher », il semble qu'il a commis une confusion avec *kʒp*, « se cacher, se dissimuler »¹⁹⁴, peut-être influencé par sa lecture *sšt* dans la phrase parallèle en XI.20¹⁹⁵. Il admet que l'emploi du passif après *rdi.t*, « n'est pas classique ». La lecture correcte *kʒ=f*, « qu'elle/il révèle », élimine ce problème, c'est un subjonctif, courant dans cette construction¹⁹⁶.

B. Synopsis des motifs

Dans la version la plus circonstanciée du récit traitant de la tête d'Osiris, on peut déceler dix-huit motifs narratifs dont les versions abrégées ne contiennent que les plus pertinents pour le

¹⁸⁸ J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 116.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 116 ; 152, n. 109.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.

¹⁹¹ *Wb* V, 119 : « entblößen, enthüllen ». D. MEEKS, *AnLex*, 77.4536 ; 79.3225.

¹⁹² J. VANDIER, *Jumilhac*, p. 153, n. 110.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 321, s.v. *kf*.

¹⁹⁴ *Wb* V, 104 : « sich verstecken, sich verbergen ». D. MEEKS, *AnLex*, 77.4505 ; 79.3205.

¹⁹⁵ Pour la lecture correcte, cf. le commentaire *supra* (texte 2, l. 20, motif 11).

¹⁹⁶ Cette lecture figure déjà chez J.Fr. QUACK, « Corpus oder membra disiecta ? », p. 225-226, avec n. 87.

contexte spécifique, cependant, parfois selon un ordre divergent ¹⁹⁷.

Motif:	Textes					fréquence
	1	2	3	4	5	
1 Anubis cherche Osiris	+					1 fois
2 à Nedjit	+	+(3 ^e)				2 fois
3 référence au démembrement d'Osiris	+	+(3 ^e)				2 fois
4 la tête est trouvée par Anubis	+					1 fois
4bis la tête est rapportée par les enfants d'Horus				+		1 fois
5 le corps manque	+					1 fois
6 Anubis se transforme en faucon	+	+(4 ^e)				2 fois
7 la tête est apportée à Hardai	+	+(5 ^e)		+		3 fois
8 Thot et Anubis réfléchissent	+					1 fois
9 fabrication du corps de remplacement en argile	+		+(3 ^e)			2 fois
10 la tête est rattachée au corps	+		+(4 ^e)			2 fois
11 incantations/rituels/ouverture de la bouche	+	+(1 ^{er})	+(1 ^{er})	+	+	5 fois
12 la tête doit révéler l'emplacement des membres dispersés	+	+(2 ^e)	+(2 ^e)	+	+	5 fois
13 la tête donne des instructions pour les retrouver	+					1 fois
14 Anubis va chercher les membres	+					1 fois
15 les membres sont trouvés aux endroits indiqués	+					1 fois
16 fabrication d'un récipient- <i>imi-out</i> en papyrus	+					1 fois
17 transport des membres	+					1 fois
18 retour à Hardai, où ils sont réunis et cachés.	+					1 fois

Le dénominateur commun à ces cinq textes c'est la mention de rituels exécutés sur la tête tranchée d'Osiris et qui ont pour but de lui rendre la parole afin de lui demander de révéler l'emplacement exact de ses membres dispersés (motifs 11 et 12). Les phrases se ressemblent, toutefois, sans être toujours identiques (cf. voir la table suivante). Afin de faciliter la comparaison, les textes ne sont pas donnés dans l'ordre de leur présentation dans l'article, et les marques éditoriales ont été omises.

¹⁹⁷ Un sixième extrait du même mythe (XIII.13-14), qui ne décrit que la recherche des membres par Anubis (motif 14) et leur transport à Hardai, dans le récipient-*imi-out* (motifs 17 et 18), n'a pas été retenu ici, la tête n'étant pas mentionnée. Pour ce texte, cf. le commentaire de XI.14 (texte 1).

texte	motif 11
2	<i>wnn Īnp ḥn' Dḥwty ḥr ir.t <i>hy w'ḥ m s'ḥ r rdī.t mdw tp n it=f Wsir</i>
3	<i>wnn Īnp ḥr ir.t ʒḥ.wt w'ḥ.wt m s'ḥ r rdī.t mdw tp n it=f</i>
1	<i>ḥkʒ.w ḥr=f in Dḥwty m sḥ.w wr.w</i>
4	<i>wp rʒ=f in Dḥwty</i>
5	<i>ḥr wp rʒ=f</i>

texte	motif 12
2	<i>r rdī.t rš.tw bw nty 'w(t)=f im</i>
3	<i>r rdī.t dd=f <bw> wnn ḥ'.w=f im</i>
1	<i>ḥr rdī.t wḥm=f bw wnn ḥ'.w=f im</i>
4	<i>ḥr rdī.t wḥm=f bw nb wnn ḥ'.w=f im</i>
5	<i>r rdī.t kʒ=f bw wn ḥ'.w=f im</i>

Motif 11 – Les protagonistes

Alors qu'Anubis et Thot agissent de concert dans le texte **2**, seul Anubis est mentionné dans le texte **3** et Thot dans les textes **1** et **4**. Dans le texte **5**, l'acteur n'est pas clairement identifié, une partie du texte précédent manquant, cependant, la phrase « pour son père Osiris » se réfère très probablement à Anubis qui, à plusieurs reprises, occupe le rôle de fils d'Osiris dans le papyrus Jumilhac et, quelquefois même, se confond avec Horus¹⁹⁸. Néanmoins, dans le texte suivant, qui évoque les divinités qui agissent en tant qu'Anubis, du fait de leur fonction de prêtre-*ḥry-sšt*, deux formes d'Anubis sont décrites comme Thot : Anubis, Premier-de-la-tente-du-dieu (*Īnp ḥnty šḥ-ntr*) est Chou, fils de Rê ou, d'après une autre tradition, Thot, puisqu'ils s'occupent d'Osiris dans la salle de l'embaumement (V.2-4) ; Anubis, seigneur de l'embaillotement (?) (*Īnp nb wt*) est Thot, le fils des deux seigneurs (= Horus et Seth) qui se transforma en Anubis pour accomplir son service (*wnn.t = wnw.t*) (V.21-22).

Description de l'action

Dans les cinq textes, trois expressions différentes sont utilisées pour décrire l'action : la version la plus détaillée se trouve dans les textes **2** et **3** qui parlent d'« exécuter des rituels (?) purs sur la statuette afin de faire parler la tête de son père (Osiris) ». Le texte **1** décrit la même action comme « ensorceler grâce à de nombreuses incantations », les textes **4** et **5** sont encore plus concis : « ouvrir la bouche », non comme une ouverture physique, mais dans le sens spécifique du *Rituel de l'ouverture de la bouche*.

¹⁹⁸ Par exemple, en VI.9-12 ; X.17 ; XIV.5 ; XXII.5.

Motif 12 – Le but

Tandis que les textes **2** et **3** font déjà allusion au but fondamental de l'action, rendre sa capacité d'élocution à la tête d'Osiris, but qui figure implicitement dans le terme « ouvrir la bouche » au motif 11 des textes **4** et **5**, l'idée sous-jacente est exprimée dans la phrase qui suit : la tête doit révéler où se trouvent les membres dispersés. Les cinq textes utilisent chacun une construction pseudo-verbale, dans les textes **2**, **3** et **5** en employant la préposition *r*, dans les textes **1** et **4** avec *hr*, ce qui est sans doute une faute. Le choix du verbe d'élocution, après le *rdi.t* causatif, n'est pas systématique : les textes **1** et **4** emploient un verbe , que l'on a proposé de lire *whm*¹⁹⁹. Cette graphie peu commune pourrait être à l'origine de son remplacement par des termes différents dans les autres textes : en **3** on utilise *dd*, « dire », en **5**, son synonyme *k3*, en **2**, en revanche, on utilise l'expression *rdi.t rh*, littéralement « faire connaître », c'est-à-dire « divulguer, révéler, instruire, informer »²⁰⁰.

L'objet du verbe d'élocution est quasiment identique dans les cinq textes, avec des différences mineures : dans texte **3**, *bw* est omis par erreur, tandis que texte **4** ajoute *nb* après *bw*, ce qui explicite le sens. Les textes **1**, **3**, **4** et **5** utilisent des formes relatives du verbe *wn* : si on tient compte des graphies différentes, la forme *wnn* des textes **1**, **3** et **4** est imperfective et *wn* dans le texte **5** perfectif : dans le premier cas, les membres d'Osiris seraient considérés comme étant encore là au moment où la tête en parle, tandis que dans le deuxième cas, leur éloignement est considéré comme achevé, évidemment du point de vue de la mise par écrit. Le texte **2** remplace la construction verbale par une phrase relative adverbiale (donc intemporelle).

Le sujet de la phrase relative est *h'.w=f*, « ses membres », dans les textes **1**, **3**, **4** et **5**, le texte **2** emploie le synonyme *'w(t)=f*.

C. Conclusion

Bien que d'autres versions du mythe osirien fassent également allusion à la décapitation d'Osiris par Seth, dans le contexte de son démembrement, et qu'Osiris puisse lui-même être appelé « le corps sans tête »²⁰¹ – interprété de manière convaincante comme une image avec des connotations astrales par D. MEEKS²⁰² –, le papyrus, comme motif principal de la mythologie du 17^e/18^e nome, ne met pas en avant l'absence de la tête, mais plutôt celle du corps, le récit narratif de la découverte de la tête tranchée d'Osiris et son transport immédiat à Hardai, où elle est ranimée et dès lors susceptible de révéler l'emplacement des autres membres dispersés. Cela donne un aperçu original de l'idée égyptienne de l'identité personnelle des dieux, mais aussi du rôle de la tête. Même si Osiris est déjà mort quand il est démembré, Thot et Anubis présument tout de même que la tête d'Osiris est susceptible de les renseigner sur l'emplacement des parties découpées du corps, c'est-à-dire, qu'ils comptent sur une conscience de soi « extracorporelle », indissoluble même dans la mort ou à la suite du démembrement, du moins pour un dieu. De plus, on peut en déduire que pour les Égyptiens, la connaissance n'était pas seulement située dans le cœur, comme on le présume souvent,

¹⁹⁹ Cf. le commentaire sur XI.8 (texte **1**).

²⁰⁰ Cf. *Wb* II, 444. D. MEEKS, *AnLex*, 77.2403 ; 78.2421.

²⁰¹ Par exemple, papyrus Leiden I 358, 2-4 (A. KLASSENS, *OMRO* 56, 1975, p. 24-26 : le titulaire de ce phylactère est identifié au « corps sans tête, la momie sans face » (*tw h3.t iwt.t dp s'h iwti hr*) aux traits osiriaques et solaires.

²⁰² D. MEEKS, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15, en particulier p. 9.

mais aussi dans la tête.

Mais la condition nécessaire à la réanimation de la tête séparée était de la joindre à un corps. La fabrication d'un tel corps de substitution, en « argile pure », la réunion de la tête et du corps, et l'ouverture de la bouche pour lui rendre sa capacité d'élocution sont décrits comme des actes magiques accomplis par Thot, Anubis, voire les deux. Le matériau du corps substitué est avant tout magique : comme la cire, l'argile (*sin*), quelquefois qualifiée de pure (*w'b*) ou de crue (*wɔd*), la glaise (*m't*) et la terre (*sɔtw*, *tɔ*, *ɜh.t*) sont bien attestées pour la fabrication de figures ou d'objets magiques²⁰³. À la plasticité de ce matériau s'ajoute son 'énergie créative' : la terre produit les plantes, et Khnoum créateur façonne les hommes sur son tour de potier. Les figures magiques en argile ou en terre peuvent être animées par des incantations magiques, puis détruites en tant qu'ennemis²⁰⁴ ou, tout au contraire, agir comme des protecteurs, efficaces pour lutter contre les forces hostiles. Des exemples de cette pratique se trouvent non seulement dans des textes littéraires²⁰⁵, mais aussi dans des traités religieux²⁰⁶ et magiques²⁰⁷, lesquels donnent des instructions pour leur création, et l'archéologie a révélé quelques-uns de ces objets²⁰⁸. L'acte d'énonciation est aussi magique et il est explicitement décrit comme tel dans le texte **1** : *hkɜ m sɔɜh.w wr.w* « ensorceler grâce à de nombreuses incantations ».

L'opération ayant réussi, dans cette version du mythe, la fastidieuse quête d'Isis des membres osiriens dispersés, notamment dépeinte par Plutarque²⁰⁹, est rendue inutile : le rôle principal est attribué à Thot et/ou Anubis, dont la lumineuse idée simplifie le problème de manière considérable. En suivant les indications données par la tête, Anubis n'a plus qu'à se rendre aux endroits mentionnés et récupérer les *membra disjecta*. Cela coïncide bien avec les deux énumérations de dates, de membres osiriens et de lieux données immédiatement après le texte **3** (texte du bas, III.19-IV.28, avec variantes, et tableau en V) : ces douze dates, réparties du 19

²⁰³ Cf. M. RAVEN, « Wax in Egyptian Magic and Symbolism », *OMRO* 64, 1983, p. 28.

²⁰⁴ Voir, par exemple, G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie. Textes hiéroglyphiques sur des figurines d'envoûtement du Moyen Empire*, Bruxelles, 1940, en particulier p. 17-20 ; *id.*, *Cinq figures d'envoûtement*, *BdE* 101, Le Caire, 1987, p. 2-6.

²⁰⁵ Par exemple, pVandier col. V, l. 1 sq. : le magicien Méziré, confiné aux enfers, façonne un homme de glaise (*m't*) qu'il envoie au pharaon. Pour l'édition et la traduction du texte, voir G. POSENER, *Le papyrus Vandier, BiGén* 7, Le Caire, 1985 ; Fr. KAMMERZELL, « Mi'jare' in der Unterwelt (Papyrus Vandier) », dans E. Blumenthal *et al.* (éd.), *Weisheitstexte, Mythen und Epen. Mythen und Epen* III, *TUAT* III/5, Gütersloh, 1995, p. 973-990 ; Fr. HOFFMANN, J.Fr. QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur, EQÄ* 4, Münster, 2007, p. 153-160 ; 345-345 ; J.Fr. QUACK, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* III. *Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*², *EQÄ* 3, Berlin, 2009, p. 77-81. Pour le motif de l'homme en glaise, voir E. Brunner-Traut, « Ein Golem in der ägyptischen Literatur », *SAK* 16, p. 21-26.

²⁰⁶ Cf. pBrooklyn 47.218.84, x+3.6 : les reliques divines main, œil-oudjat, oreille et pouce sont façonnées en argile crue (*sin wɔd*), mélangée au fumier d'un taureau juvénile (? ; voir *supra* n. 46) ; x+13.9-x+14.1 : Isden(-Thot) façonne une figure du « grand prince d'Anedjty », c'est-à-dire Osiris, en terreau et/ou (?) argile (*m ɜh.t m sin*).

²⁰⁷ Par exemple, *LdM* chapitre 151 : quatre briques en argile crue (*sin wɔd*) sont façonnées pour les quatre murs de la chambre funéraire ; elles sont inscrites d'invocations et munies avec différentes figures, dont celle du mur est d'un Anubis en argile crue mélangée d'encens-*sntr* ; ostracon Gardiner 363 (R. RITNER, « O. Gardiner 363: A Spell Against Night Terrors », *JARCE* 27, 1990, p. 25-41) : Quatre uraeus en argile pure (*sin w'b*) sont façonnés pour la protection de la chambre à coucher.

²⁰⁸ Cf. le dépôt de figurines protectrices magiques en argile crue, probablement trouvé à Abydos (RMO Leyde AT 101-106) : M. RAVEN, *Egyptian Magic. The Quest for Thoth's Book of Secrets*, Le Caire, New York, 2012, p. 116-117, fig. 95.

²⁰⁹ Plutarque, *De Iside*, 18 ; 54.

au 30 Khoiak, se succèdent comme si celui chargé de recueillir les reliques avait simplement coché une liste. Évidemment, cette liste commence par la tête, mais il faut souligner que dans les énumérations, le lieu de sa découverte n'est pas Nedjyt mais Abydos.

La fabrication d'un corps de remplacement en argile, l'union de tête et du corps et la cérémonie de l'ouverture de la bouche font ensuite l'objet d'un rituel commémoratif, renouvelé tous les ans par les prêtres d'Hardaï. La référence à cette répétition rituelle se retrouve, dans le texte **2**, à la suite de la version abrégée du mythe, mais étant donné que l'évocation de la fabrication du corps substitué y a été omise, on pourrait, sans les précisions détaillées dans le texte **1**, la rapporter uniquement aux rites de l'ouverture de la bouche. Le texte **3** fait également allusion à la répétition rituelle, dans une note ajoutée en marge et partiellement perdue, puis donne des instructions concrètes, tout en liant le rituel aux étapes correspondantes du mythe : tandis que le corps est modelé en argile du lac sacré de la nécropole d'Hardaï, comme le faisaient jadis Thot et Anubis, la tête utilisée dans le rituel doit, faute de posséder la vraie tête d'Osiris, être façonnée à partir d'un mélange de résines, d'onguents aromatiques et de pierres précieuses. La répétition annuelle exige le remplacement de la statuette de l'année précédente par celle de l'année suivante, et conformément à une coutume également attestée ailleurs, la figure en argile est « recyclée » en la jetant dans l'eau, sans doute du lac sacré d'où elle venait. Par contre, la tête est enterrée dans la nécropole – pratique attestée dans autres endroits pour la figure entière. Ce désassemblage à la fin de l'année souligne encore une fois l'importance de l'aboutement initial dans le mythe comme dans le rituel.

Le texte qui précède immédiatement le texte **3** traite de la confection d'un 'Osiris végétant' – du moins, si on se réfère à la vignette qui montre une momie gisante avec une couronne blanche sur laquelle poussent des épis. En revanche, le texte explique que les céréales sont placées dans un bac-*ḥsp*, arrosé jusqu'à la germination, puis elle sont ointes et emmaillottées. La description correspond à celle des 'lits osiriens' qui jusqu'à présent ne sont attestés que dans les sépultures des élites du Nouvel Empire : il s'agit de treilles ou de bacs en bois perforés et peu profonds, sur lesquels on a répandu une couche de grains à qui l'on a donné la silhouette d'une figure osirienne en bas-relief. Après la germination, ces jardins étaient « momifiés »²¹⁰. Comme dans le texte de Khoiak mentionné plus haut, qui décrit la fabrication de deux figures, une en sable et en orge et l'autre en « pâte vénérable »²¹¹ (mélange de plusieurs substances, dont des résines, aromates et pierres précieuses moulues, mais sans céréales)²¹², le papyrus Jumilhac (texte du bas III.1-18) fait état de deux figures différentes dont l'une contient des céréales et l'autre non. Il nous fournit ainsi une autre version locale du rituel de Khoiak, non attestée dans les variantes du texte tentyrite. D'autres

²¹⁰ M. RAVEN, *OMRO* 64, 1983, p. 8.

²¹¹ Pour la traduction de *qrḥ.t* (*šps.t*) par « pâte (vénérable) » en référence à la masse dont on fait les figures sans grains, cf. M. RAVEN, « A New Type of Osiris Burials », dans W. Clarysse *et al.* (éd.), *Egyptian religion: The last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 238. On se demandera si le mot *trḥ.t* dans le titre du Livre III (*Dendara* X, 31, 2), considéré comme *hapax* par É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* I, Le Caire, 1968, p. 271-272, n'est pas aussi à lire *qrḥ.t*, « pâte ».

²¹² Livre I d'après É. CHASSINAT, *op. cit.* Les recettes pour la confection de la figure avec des céréales se trouvent aux Livres II, V et VI, pour celle confectionnée sans céréales, aux Livres III, VI et VII. Pour l'origine hétérogène des sept livres, cf. J.Fr. QUACK, « Sprach- und redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum Choiak-Text von Dendera », Chr.J. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge, 3-9 September 1995*, *OLA* 82, Louvain, 1998, p. 921-930.

textes comparables se trouvent dans le papyrus Salt 825 (XVI, 1-XVII, 7) ²¹³ qui mentionne une figure de Khenti-imentet en argile (*sn*), sable (*š*), encens (*sntr*), résine-*sfy*, liquide-*šdh* et vin (*irp*), ainsi que le papyrus Brooklyn 47.218.84 x+13.9-10, qui raconte qu'à *Pr-Hby.t* (Behbeit el-Hagar), Isden, une forme du dieu Thot, façonnait une figure d'Osiris sous le nom de 'grand prince d'Anedjty' en terre et/ou (?) en argile. Dans le même contexte, il faut mentionner le traité de Plutarque qui décrit, pour le 19^e jour du mois Hathyr (sic!) ²¹⁴, la fabrication d'une figure « en forme de lune » en terreau, aromates, encens et eau ²¹⁵. La forme lunaire ne peut guère être comprise comme une référence à la forme de la section transversale, comme le fait H. Beinlich ²¹⁶, mais plus vraisemblablement à la silhouette de la figure  : au chapitre 42, lors des funérailles d'Osiris, Plutarque mentionne le sarcophage certainement anthropomorphe destiné à cette statue, qui lui aussi est censé être « de forme lunaire », ce qu'il explique par le lien étroit entre Osiris et la lune ²¹⁷. On pourrait peut-être élucider cette association étonnante par le fait que la relique de la jambe d'Osiris – objet d'une forme à peu près semblable :  ²¹⁸ – dans la *Hw.t-sbq.t* d'Edfou est aussi considérée comme une image ou un symbole du croissant lunaire  ²¹⁹.

La parenté du passage du papyrus Brooklyn 47.218.84 avec les extraits du papyrus Jumilhac évoqués ici pourrait être plus sensible : en effet, il est remarquable de constater que dans ces extraits du papyrus Jumilhac on a ostensiblement évité d'utiliser le signe usuel  pour écrire *tp*, « tête » ; seul le texte 4 (IX.7) l'emploie, tandis que les autres le remplacent par des graphies insolites, presque cryptographiques :  (texte 1, XI.1),  (texte 1, XI.7 ; 20 ; 21 ; texte 2, XI.20 ; 3, texte du bas, III.12),  (texte 3, texte du bas, III.16),  (texte 3, texte du bas, III.17). L'évocation de la décapitation d'Osiris, que ce signe , figurant une tête apparemment tranchée, ne manquait pas d'évoquer, paraît avoir été un *mysterium tremendum* et par là proscrite et taboue. Rappelons-nous aussi que dans le seul texte qui mentionne clairement cette décapitation, le texte 2 (XI.21), le mot *š'd*, « couper », semble avoir été remplacé par une écriture phonétique *šd*. Sur cette trame, on relèvera que le passage du papyrus Brooklyn 47.218.84 qui suit la description de la fabrication de la statuette en terre et argile par Isden (x+13.10-x+14.1) souligne que la nuque est intacte, à sa place (*wsr.t 'd.tī r s.t>s*), la tête auguste durable sur ses vertèbres (?) (*tp šps mn hr ...* ²²⁰) et que Chentayt est sa

²¹³ Ph. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, MARBL 58.1a, Bruxelles, 1965, I, p. 143-144 ; II, p. 17a et p. 17*.

²¹⁴ Cf. J.G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 448-449.

²¹⁵ Plutarque, *De Iside*, 39 : εἶτα γῆν κάρπιμον φυρῶσι τῷ ὕδατι καὶ συμμίζαντες ἀρώματα καὶ θυμάματα τῶν πολυτελῶν ἀναπλάττουσι μηνοειδῆς ἀγαλάπιον καὶ τοῦτο στολίζουσι καὶ κοσμοῦσιν (...) : « Ensuite, ils détrempe la terre fertile (ou ensemencée ?) avec de l'eau, et après y avoir mêlé des aromates et des encens précieux, ils en façonnent une figure en forme de lune, puis ils l'habillent et la parent (...) »

²¹⁶ H. BEINLICH, *Osirisreliquien*, p. 275-276.

²¹⁷ Cf. également J.G. GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 452-453. Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », *La lune. Mythes et Rites*, SourcOr 5, p. 44-46.

²¹⁸ Pour la représentation de la jambe osirienne à Philae avec une tête humaine et de cette manière quasiment sous la forme d'une figure momifiée : L. COULON, « Les reliques d'Osiris en Egypte ancienne : données générales et particularismes thébains », dans Ph. Borgeaud, Y. Volokhine (éd.), *Les Objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 2004/5, p. 23-24 ; 45 fig. 3 (d'après G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, MMAF 13, 1893, pl. 40, 1).

²¹⁹ Cf. Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires », p. 44. Pour l'appellation *Hw.t-sbq.t*, cf. *Edfou* IV, 5, 7 et VII, 14, 3 (traduction : C. DE WIT, « Inscriptions dédicatoires du temple d'Edfou », *CdE* 36, 1961, p. 66 et p. 305).

²²⁰ Signe hiéroglyphique non identifiable : D. MEEKS, *Mythes et légendes*, p. 29 ; 133, n. 450.

protection et consolide sa face en tant qu'oiseau-*šš* (*šnty.t m šš=f srwd hr=f m šš*)²²¹ : la négation répétée d'un quelconque incident au niveau du cou, tendrait à souligner qu'un tel événement a eu lieu. En plus, il est significatif que le lieu de cet récit est Behbeit el-Hagar, dans le 9^e nome de Basse-Égypte (*nd.ty*), à proximité de l'endroit Nedjit, « à coté d'*nd.ty* », où Osiris a été tué et où, selon les textes **1** et **2** du papyrus Jumilhac, la tête séparée d'Osiris a été découverte. D. MEEKS a proposé de voir dans tout le passage x+13.9-x+14.7, la description de la fabrication de trois figures distinctes en argile²²². Étant donné le fait que les trois parties du texte évoquant la confection de statuettes alternent avec les passages d'un récit tout à fait différent, traitant de l'étymologie du toponyme *Pr-Hby.t*, mentionnant la tentative de viol de la 'mère du dieu' (Isis-Hathor) par Seth, et les noms de plusieurs arbres, on peut se demander si ces deux textes n'y ont pas été mêlés par erreur, au moment de la copie du manuscrit. Dès lors, au lieu de trois figures distinctes, on n'en aurait plus qu'une seule, dont la description aurait été divisée en trois paragraphes.

Le premier traiterait du mythe sous-jacent, c'est-à-dire comment Isden-Thot a fabriqué une figure d'Osiris en argile ; l'objectif d'y attacher la tête tranchée n'est pas mentionné de façon explicite, mais pourrait être suggérée par l'emphase mise sur l'intégrité et la durabilité de la tête, du cou et de la face de la figure.

Le deuxième expliquerait la raison de cette action : la tristesse d'Horus de ne plus voir son père ; cette invisibilité pourrait aussi faire allusion à la désintégration et à la dissémination des membres de celui-ci.

Le troisième, enfin, lierait le récit mythologique à la répétition rituelle, comme le fait le texte **3** du papyrus Jumilhac : à la « fête de dresser l'échelle », c'est-à-dire au jour des funérailles, à la fin de la cérémonie de l'ouverture de la bouche²²³, on dresse cette figure d'« Onnophris dans sa forme » (*iw s'h'.tw Wnn-nfr m irw=f*)²²⁴, modelée de terreau (*iw nbi.tw qš=f m šh.t*). Le « jour de nouer les amulettes » mentionné dans le même contexte se réfère peut-être aussi à la fin des cérémonies, quand la figure, avant son enterrement, est parée d'amulettes²²⁵.

Le texte du rituel de Khoiak à Dendara donne, comme on l'a mentionné plus haut, différentes variantes locales pour la fabrication et aussi pour le traitement ultime des figurines osiriennes en divers lieux d'Égypte. Si les figurines jetées à l'eau sont bien entendu perdues, en revanche, plusieurs complexes ont révélé des figurines osiriennes en glaise – avec ou sans céréales – dans diverses nécropoles : des statuettes en glaise mêlée de grains, dont les visages, et parfois aussi les couronnes, sont appliqués en cire verte on été retrouvées dans la vallée des singes (Ouadi Qubbanet el-Qiroud), sur la rive ouest de Thèbes, à Tihna et à Cheikh el-

²²¹ Cf. D. MEEKS, *op. cit.*, p. 29 ; 132-133 ; 278-280 et pl. 13. D. MEEKS comprend *m šš* comme « celui d'un faucon-*šš* » et en déduit une figure hiéracocéphale ; si on y voit plutôt la forme que prend la déesse, on pourrait rattacher cette expression au faucon protégeant la nuque ou l'occiput du roi, bien attesté dans la statuaire égyptienne dès l'Ancien Empire, cf. E. BLUMENTHAL, « Den Falken im Nacken. Statuentypen und göttliches Königtum zur Pyramidenzeit », *ZÄS* 130, 2003, p. 1-30 ; E. BRUNNER-TRAUT, « Ein Königskopf der Spätzeit mit dem 'Blauen Helm' in Tübingen », *ZÄS* 97, 1971, p. 18-30. Voir aussi *supra*, n. 206.

²²² D. MEEKS, *op. cit.*, p. 278-282. Cf. aussi Chr. FAVARD-MEEKS, D. MEEKS, « Les corps osiriens : du Papyrus du Delta au temple de Behbeit », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au 1^{er} millénaire av. J.-Chr. Découvertes et travaux récents*, *BdE* 153, Le Caire, 2010, p. 42-44.

²²³ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 282.

²²⁴ Par contre, Chr. FAVARD-MEEKS, D. MEEKS, *op. cit.*, p. 45, proposent d'y voir une référence à une figure sous forme « d'Osiris-roi vivant » et non momiforme.

²²⁵ *Ibid.*, p. 139, n. 474 ; 281-282.

Fadl²²⁶. Les figurines découvertes dans l'Osireion saïte de Karnak sont mal conservées et étaient constituées pour la plupart d'une terre sableuse très friable²²⁷. À Oxyrhynchos, les statuettes osiriennes en glaise, bitume et grains d'orge étaient emmaillottées et décorées de détails en feuilles d'or²²⁸. Une figure aujourd'hui conservée à Sarrebruck, faite de glaise et de grains, entourée de bandelettes et probablement d'onguent « pierre divine », porte sur son visage et sa couronne blanche une couverture en feuille d'argent, une pièce comparable qui se trouve à Budapest et deux autres à Cracovie pourraient venir de Touna el-Gebel²²⁹. Des figurines momiformes, malheureusement sans provenance établie, en terre cuite (!), sans céréales, couvertes de résine et de bitume et enveloppées de bandelettes, ont été interprétées par M. Raven comme des équivalents des figures de Sokaris décrites dans le texte de Dendara²³⁰.

Les visages en cire verte, qu'on retrouve sur les figurines osiriennes de plusieurs lieux, rappellent la fabrication de la tête osirienne en résines, aromates et pierres précieuses selon le papyrus Jumilhac : résine et cire sont considérées par les Égyptiens comme des matières divines, douées de vertus spéciales et, par conséquence, utilisées – mélangées ou l'une à la place de l'autre – dans des pratiques magico-religieuses et funéraires²³¹. Par ailleurs, la couleur verte est obtenue par l'addition de pigments minéraux pulvérulents : M. Raven parle de « a copper ore »²³². La cire verte (*cera viridis*), teintée par l'ajout de vert-de-gris (acétate de cuivre [II]), était utilisée par les artistes du Moyen Âge²³³ ; dans la médecine européenne, *cera viridis* indiquait un mélange de cire, de résine, de térébenthine et de vert-de-gris, lequel était encore employé comme emplâtre contre les cors au pied au XIX^e siècle²³⁴. Dans le mélange d'aromates et de résines destiné à modeler la tête de la figure, l'addition de pierres précieuses (𓆎.wt nb.wt šps.wt) en poudre pourrait aussi l'avoir teinté ; la malachite, minéral cuivreux très prisé des Égyptiens, lui aurait donné une belle couleur verte osirienne. Il faut tout de même préciser que si ce mélange contenait aussi de l'« onguent de la pierre divine », la couleur aurait été plutôt sombre, à cause du produit-*mn* noir²³⁵.

²²⁶ M. RAVEN, *OMRO* 63, 1982, p. 18-24 ; 31.

²²⁷ Fr. LECLÈRE, « Le quartier de l'Osireion de Karnak. Analyse du contexte topographique », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au 1^{er} millénaire av. J.-Chr. Découvertes et travaux récents*, *BdE* 153, Le Caire, 2010, p. 241, n. 10 ; *id.*, « Données nouvelles sur les inhumations de figurines osiriennes : le tombeau d'Osiris à Karnak », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century I. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000*, Le Caire, 2003, p. 299-302 ; *id.*, « Fouilles dans le cimetière osirien de Karnak - travaux récents », *BSEF* 153, 2002, p. 140-144.

²²⁸ H.I. AMER, « Les catacombes osiriennes d'Oxyrhynchos », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au 1^{er} millénaire av. J.-Chr. Découvertes et travaux récents*, *BdE* 153, Le Caire, 2010, p. 271-272 ; fig. 6-9.

²²⁹ A. VON LIEVEN, « Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrücken », *BSEG* 24, 2001, p. 59-70.

²³⁰ M. RAVEN, « A New Type of Osiris Burials », dans W. Clarysse *et al.* (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur I*, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 227-239. Depuis cette étude, le corpus s'est enrichi : M. MINAS-NERPEL, « Die ptolemäischen Sokar-Osiris-Mumien. Neue Erkenntnisse zum ägyptischen Dynastie-Kult der Ptolemäer », *MDAIK* 62, 2006, p. 197-213.

²³¹ M. RAVEN, *OMRO* 64, 1983, p. 7-47 ; *id.*, « Resin in Egyptian Magic and Symbolism », *OMRO* 70, 1990, p. 7-22.

²³² M. RAVEN, *OMRO* 63, 1982, p. 20. Cf. *id.*, *OMRO* 64, 1983, p. 28, avec référence à R. BÜLL, *Das große Buch vom Wachs. Geschichte Kultur Technik*, Munich, 1977, p. 217 ; 435 (*non vidi*). Pour les pigments verts utilisés en Égypte, voir également, L. LEE, St. QUIRKE, « Painting materials », dans P.T. Nicholson-I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 2000, p. 111-113.

²³³ Cf. A. Bartl *et al.* (éd.), *Der „Liber illuministarum“ aus Kloster Tegernsee. Edition, Übersetzung und Kommentar der kunsttechnologischen Rezepte*, Cologne, 2005, p. 154 ; 188-189 ; 211 ; 659-661.

²³⁴ Cf., par exemple, A.F. HECKER, *Practische Arzneimittellehre* II, Erfurt, 1815, p. 643.

²³⁵ Cf. *supra*, le commentaire sur texte du bas III.14-15 (texte 3).

Jusqu'à présent, aucune tête osirienne en résine, élément des statuettes en argile jetées à l'eau, n'a été découverte. Les visages en cire, sans corps, qui se trouvent dans diverses collections sont généralement considérés comme des débris accidentels²³⁶. Étant donné la pratique décrite dans le papyrus Jumilhac d'enterrer les têtes séparément des corps, cette hypothèse, quoique plausible, pourrait être remise en question ; toutefois, un visage n'est pas une tête, même si les deux termes *tp* et *hr* sont souvent mis en parallèle par les Égyptiens. En revanche, le texte des mystères de Khoiak à Dendara (*Dendara X*, 36, 12-15 ; 37, 2-3) mentionne également une tête fabriquée en « pâte »²³⁷ et conservée (au moins provisoirement) dans un reliquaire s'apparentant à celui d'Abydos, tandis qu'un corps acéphale, en pâte, est placé dans une figuration en bois d'une vache.

La date de fabrication de la figurine osirienne en argile à Hardai est indiquée de manière implicite dans le texte 3 : la tête d'Osiris a été trouvée le 19^e jour du 4^e mois de la saison-*akhet* (Khoiak), les jours suivants sont ceux de la collecte des autres membres. Cette insertion dans les rites des fêtes de Khoiak est aussi suggérée par le texte précédent qui évoque la confection de l'« Osiris végétant » à l'occasion de cette « fête de piocher la terre » (*hbs-tj*), désignation qui, dans le papyrus Jumilhac, couvre toute la période allant du 19 au 30 Khoiak. Cela concorde également avec le texte « de Khoiak » de Dendara mentionné plus haut. Cependant, dans une des gloses du texte 1, lequel commente le nom du lac sacré, c'est pour une autre fête, la fête-*wjg*, qu'on apporte l'argile – désigné ici comme « ce qui constitue le tronc » – de ce lac²³⁸. La fête-*wjg* se déroulait la nuit du 17 au 18 et la journée du 18 Thot ; d'après le chapitre 169 du *Livre des Morts*, il s'agissait de la fête-sed d'Osiris qui célébrait sa justification contre Seth et son entrée triomphale dans la Douat²³⁹. Le *Calendrier des jours fastes et néfastes* mentionne pour le 18 Thot, l'« exaltation de la majesté d'Horus vis à vis de son frère », i.e. Seth²⁴⁰. Pour expliquer cette différence de date, il y a plusieurs possibilités : on peut suggérer que la statuette confectionnée au mois de Khoiak était utilisée environ neuf mois plus tard à l'occasion des rites de la fête-*wjg* : une durée de neuf mois correspondant peu ou prou à celle d'une grossesse ; or, comme l'a déjà supposé W. Westendorf, l'idée d'une phase de gestation entre la mort et l'enterrement existait chez les Égyptiens : idée que, par la suite, Chr. Leitz a illustrée en se fondant sur cinq dates du *Calendrier des jours fastes et néfastes* évocatrices de la mort et l'enterrement d'Osiris et qui sont exactement séparées de 272 jours (sans compter les jours épagomènes)²⁴¹. D'ailleurs, la série des cinq dates donnée par Chr. Leitz n'inclut ni la fête-*wjg*, ni une date du mois de Khoiak ; mais le fait que cinq dates différentes soient mentionnées pour la mort d'Osiris tend déjà à montrer qu'il existait apparemment plusieurs versions contradictoires. Même si, dans le cadre de la fête de Khoiak, la date exacte de la mort n'est pas précisée, elle semble avoir eu lieu peu de jours avant la découverte de la tête, peut-être même le 16 Khoiak, soit 272 jours (sans les épagomènes) avant la fête-*wjg*. Une autre hypothèse serait de considérer que cette période de gestation fait allusion à la grossesse d'Isis : Horus, engendré par l'Osiris remembré vers la fin des festivités de Khoiak, serait né le jour de la fête-*wjg*, un peu prématurément, mais quand même

²³⁶ M. RAVEN, *OMRO* 63, 1982, p. 19-20 ; Fl. SARAGOZA, « L'acéphale et le rituel osirien de Khoiak : à propos de quatre pièces découvertes au Ouadi Koubbanet el-Qouroud », *EA&O* 55, 2009, p. 56.

²³⁷ Cf. *supra*, n. 211.

²³⁸ XI, 14-15. Cf. *supra*, le commentaire de ce passage.

²³⁹ P. POSENER-KRIÉGER, dans *LÄ VI*, 1986, col. 1135-1139, s.v. Wag-Fest, qui renvoie à la dissertation inédite d'E. Winter, *Das ägyptische Wag-Fest*, Vienne, 1951.

²⁴⁰ Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥwy ḏt und verwandte Texte*, *ÄA* 55, Wiesbaden, 1994, p. 32.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 222-223.

viable ²⁴². La naissance de l'héritier légitime serait donc la raison du triomphe d'Osiris et correspondrait à l'« exaltation d'Horus vis à vis de son frère » mentionnée plus haut. Si d'après *Edfou* VI, 214, 8 et 219, 6 la date de naissance d'Horus est bien établie au 28 Pharmouthi, la multiplicité bien connue des mythes égyptiens, comme pour la mort d'Osiris, permet aussi de suggérer d'autres dates.

D'autre part, le *Calendrier des jours fastes et néfastes* fournit également des indices relatifs au fait que la mort et le démembrement d'Osiris étaient liés à la période allant du 3 au 16 Thot, mis en rapport avec les jours de la lune décroissante : si le premier mois de l'année était identifié à un cycle lunaire débutant à la pleine lune, celle-ci était censée être invisible le 16 et le 17 Thot, tandis que le 18 Thot, jour de la fête-*w3g*, était alors celui à partir duquel elle redevenait visible et croissait à nouveau – symbole de la découverte des membres et de la reconstitution du corps osirien ²⁴³. La fête-*w3g* et les festivités du rituel de « piocher la terre » au mois de Khoiak ont aussi en commun le motif de la justification d'Osiris et de son triomphe sur ses ennemis ²⁴⁴. C'est pourquoi, des rites comparables à ceux du mois Khoiak peuvent aussi avoir été exécutés à l'occasion de la fête-*w3g*.

Pour résumer, le mythe de la découverte de la tête d'Osiris tel que narré dans le papyrus Jumilhac, en cinq versions plus ou moins circonstanciées, fournit d'une part une étiologie de la cérémonie de l'ouverture de la bouche et d'autre part une explication, jusqu'à présent ignorée, de la pratique de façonner des statuettes osiriennes en argile (sans céréales) au cours des festivités du mois de Khoiak : ces deux rituels sont liés à des événements mythologiques volontairement localisés à Hardai, selon une pratique bien attestée qu'avaient les savants théologiens égyptiens de situer les épisodes centraux des mythes nationaux dans le périmètre de leur propre province canonique.

²⁴² Une procréation au dernier jour du mois Khoiak et une naissance le 18 Thot correspondraient à une grossesse de 258 jours, une gestation normale dure environ 266 jours. Selon mesures modernes, on compte la durée de la grossesse à partir du premier jour de la dernière règle, ce qui donne 40 semaines ou 280 jours pour une grossesse normale (J.W. DUDENHAUSEN, *Praktische Geburtshilfe mit geburtshilflichen Operationen*. 20^e édition, Berlin, New York, 2008, p. 8). Enfants nés avant la fin de la 37^e semaine (correspondant au 245^e jour après fécondation) sont considérés comme prématurés (A. FEIGE *et al.*, *Frauenheilkunde. Fortpflanzungsmedizin Geburtsmedizin Onkologie Psychosomatik*. 3^e édition, Munich, Jena, 2006, p. 473-475). Je remercie Dr. med. Birgit Stadler pour la communication des informations gynécologiques.

²⁴³ LEITZ, *Tagewählerei*, p. 32-36; 53-54. Sans doute cette correspondance frappante a mené Leitz à attribuer les étapes de la recherche des membres dans le papyrus Jumilhac, texte du bas III.1sq. de façon erronée au 19-30 Thot au lieu du 19-30 Khoiak comme l'indique le texte.

²⁴⁴ Cf. pour la fête-*w3g*, cf. n. 239 ci-dessus ; et W. Guglielmi, *LÄ* I, col. 1262 et n. 6, s.v. Erdaufhacken.