

## La conception du monde inversé dans le *Dialogue d'un homme avec son ba*

Laura Parys \*

Université catholique de Louvain

LE *DIALOGUE d'un homme avec son ba* est un texte littéraire de l'Égypte ancienne, qui se présente sous la forme d'une conversation entre un homme égyptien et son *ba*. Il est préservé sur un seul et unique témoin : le *recto* du papyrus de Berlin 3024, en écriture hiératique, attribué à la XII<sup>e</sup> dynastie (règne d'Amenemhat III)<sup>1</sup>. En 2003, R.B. Parkinson identifia quatre fragments du papyrus Amherst III qui lui correspondent et qui sont actuellement conservés à la Morgan Library and Museum à New York<sup>2</sup>. Le texte comporte 155 colonnes verticales<sup>3</sup>, mais le début (entre 16 et 34 colonnes environ) est en lacune, ce qui nous prive du cadre narratif dans lequel s'inscrivait ce dialogue<sup>4</sup>. Comme la composition originale du *Dialogue* ne serait pas antérieure de plus de quelques dizaines d'années à cette copie sur papyrus, les commentateurs la situent communément au début de la XII<sup>e</sup> dynastie.

Cette œuvre littéraire a suscité de nombreuses études, tant philologiques qu'interprétatives : plus d'une centaine de publications ont été recensées à ce jour<sup>5</sup>. L'*editio princeps* est celle de

---

\* Je tiens à remercier le Professeur Bernard Mathieu pour sa relecture attentive et ses remarques judicieuses.

<sup>1</sup> R.B. PARKINSON, *Reading Ancient Egyptian Poetry. Among Other Histories*, Chichester, 2009, p. 76.

<sup>2</sup> *Id.*, « The Missing Beginning of “The Dialogue of a Man and His Ba”: P. Amherst III and the History of the “Berlin Library” », *ZÄS* 130, 2003, p. 120-133 et pl. XXX-XXXI.

<sup>3</sup> Dans le cadre de cette étude, nous nous fondons sur l'édition de J.P. ALLEN, *The Debate between a Man and His Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*, CHANE 44, Leyde, 2011, p. 261-311.

<sup>4</sup> Selon l'étude de M. ESCOLANO-POVEDA, « New Fragments of Papyrus Berlin 3024. The Missing Beginning of the Debate between a Man and His Ba and the Continuation of the Tale of the Herdsman (P. Mallorca I and II) », *ZÄS* 144, 2017, p. 16-54, les fragments du papyrus Mallorca II appartiendraient au début perdu du papyrus de Berlin 3024.

<sup>5</sup> En voici une liste non exhaustive : A. ERMAN, *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Aus dem Papyrus 3024 der Königlichen Museen*, AKPAW 2, Berlin, 1896 ; K. SETHE, « Aus dem Bericht des Lebensmüden über den Streit mit seiner Seele », dans K. Sethe, *Erläuterungen zu den Ägyptischen Lesestücken. Texte des Mittleren Reiches*, Leipzig, 1927, p. 61-67 ; *id.*, « Aus dem Bericht des Lebensmüden über den Streit mit seiner Seele », dans K. Sethe, *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht*, Leipzig, 1928, p. 43-46 ; A. SCHARFF, *Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*, SAWM 9, Munich, 1937 ; R. WEILL, « Le Livre du “Désespéré”. Le sens, l'intention et la composition littéraire de l'ouvrage », *BIFAO* 45, 1947, p. 89-154 ; R.O. FAULKNER, « The Man Who Was Tired of Life », *JEA* 42, 1956, p. 21-40 ; W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*, MÄS 18, Berlin, 1969 ; H. GOEDICKE, *The Report about the Dispute of a Man with His Ba, pBerlin 3024*, Baltimore, Londres, 1970 ; M. LICHTHEIM, « The Dispute between a Man and His Ba », dans M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1973, p. 163-169 ; O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire*, CSEG 1, Genève, 1991 ; V.A. TOBIN, « A re-assessment of the *Lebensmüde* », *BiOr* 48, 1991, p. 341-363 ; R.B. PARKINSON, « The Dialogue of a Man and His Soul », dans R.B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems, 1940-1640 BC.*, Oxford, 1997, p. 151-165 ; J. ASSMANN, « A Dialogue between Self & Soul: Papyrus Berlin 3024 », dans A.I. Baumgarten,

A. Erman en 1896, qui intitule ce texte « Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele », que l'on peut traduire en français par « Le dialogue d'un désespéré (litt. "celui qui est fatigué de vivre") avec son âme ». Le qualificatif de *Lebensmüde* que A. Erman attribue à l'homme procède de sa lecture du *Dialogue* comme un témoignage traitant de la question du suicide. Cette interprétation se généralisa et fut maintenue jusque dans les études les plus récentes. Il est cependant difficile de l'étayer dans la mesure où l'homme n'exprime pas explicitement son intention de mettre fin à ses jours. Cette théorie est également confrontée à une autre difficulté, celle de déterminer le rôle du *ba* : tente-t-il d'empêcher l'homme de commettre un acte irréparable ? le pousse-t-il vers la mort ? est-il indécis sur cette question ? Nous verrons qu'en partant du postulat selon lequel l'homme ne serait pas sujet à des pensées suicidaires, les discours du *ba* se révéleront moins contradictoires. Une autre interprétation proposée considère le *Dialogue* comme un débat portant fondamentalement sur le thème de la validité du culte funéraire avec, d'un côté, la doctrine de l'homme qui défend les croyances traditionnelles et, de l'autre, l'opinion subversive du *ba* dans laquelle transparaît un certain scepticisme à l'égard des préparatifs funéraires. Néanmoins, cette lecture ne permet pas d'éclairer l'ensemble des discours respectifs de l'homme et du *ba* : bien que la question de la survie *post mortem* soit abordée dans le texte, elle n'en constitue pas le thème principal <sup>6</sup>.

Dans le cadre de cette étude, nous relèverons les contradictions qui ressortent de la théorie de l'homme suicidaire et nous subordonnerons le thème de l'utilité des rites funéraires à une interprétation plus globale. Sans nous préoccuper de restituer le cadre narratif, nous nous fonderons sur la partie conservée du *Dialogue* pour en proposer une lecture qui veillera à rendre compte de la complexité et de la cohérence interne du texte. Dans cette perspective, nous entamerons une analyse littéraire centrée sur les notions de vie et de mort – qui s'appliquent aussi bien au monde d'ici-bas qu'à l'au-delà <sup>7</sup> –, celles-ci étant omniprésentes tout au long du *Dialogue*. L'objectif sera de justifier la conception du monde que l'homme et son *ba* développent respectivement en y relevant les références aux concepts opposés de *maât* et d'*isfet*. Nous accorderons un intérêt particulier aux passages qui associent *maât* à la mort et *isfet* à la vie, car il s'agit d'une considération inhabituelle dans la pensée égyptienne, qui renvoie au *topos* du monde inversé <sup>8</sup>. Au terme de cette analyse, nous serons en mesure de proposer de nouvelles hypothèses d'interprétation pour le texte du *Dialogue* en justifiant notamment le choix du *ba* comme interlocuteur de l'homme.

---

J. Assmann, G.G. Stroumsa (éd.), *Self, Soul & Body in Religious Experience*, SHR 78, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 384-403 ; K. LOHMANN, « Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba », *SAK* 25, 1998, p. 207-236 ; B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme : un débat d'idées dans l'Égypte ancienne », *EAO* 19, 2000, p. 17-36 ; J.L. FOSTER, « The Debate between a Man Tired of Life and His Soul », dans J.L. Foster, *Ancient Egyptian Literature. An Anthology*, Austin, 2001, p. 55-63 ; St. QUIRKE, « The Dialogue of a Man with His Soul », dans St. Quirke, *Egyptian Literature 1800 BC. Questions and Readings*, GHP Egyptology 2, Londres, 2004, p. 130-134 ; Chr. BARBOTIN, « Le dialogue de Khâkheperreseneb avec son Ba : tablette British Museum EA 5645/Ostracon Caire JE 50249 + Papyri Amherst III & Berlin 3024 », *RdE* 63, 2012, p. 1-20 ; J.L. FOSTER, « The Sad Song of the *Lebensmüde* », *JSSEA* 42, 2016, p. 1-15.

<sup>6</sup> V.A. TOBIN, *op. cit.*, p. 343 ; B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 22.

<sup>7</sup> Dans l'au-delà, la vie éternelle est accordée aux défunts glorifiés, tandis que la mort ultime (« la seconde mort ») est infligée aux damnés.

<sup>8</sup> Sur ce *topos*, cf. P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, BEPHE (Sciences historiques et philologiques) 332, Paris, 1995, p. 20-23.

## La doctrine de l'homme

Dans le *Dialogue*, l'homme et son *ba* conversent en développant alternativement leur conception du monde d'ici-bas et de l'au-delà, selon la structure suivante : discours de l'homme (H.1) – réponse du *ba* (B.1) – discours de l'homme (H.2) – réponse du *ba* (B.2) – deux apologues du *ba* (B.3) – quatre litanies de l'homme (H.3) – discours final du *ba* (B.4). L'analyse du texte selon cette lecture linéaire et progressive a souvent été privilégiée au détriment des interactions complexes qui caractérisent les échanges entre les deux protagonistes. Afin de mettre en exergue la nature antithétique de leur doctrine, nous avons choisi d'analyser les discours de l'homme dans leur ensemble, avant de les confronter aux réponses du *ba*.

Au sein des discours de l'homme, il est possible de dégager deux *leitmotivs* : les reproches qu'il adresse à son *ba* et ses croyances en l'au-delà. Les passages où il critique l'attitude du *ba* renvoient à un contexte présent, avec le recours à l'adverbe temporel *min*, « aujourd'hui », aux impératifs et à la construction syntaxique progressive (*hr* + infinitif). Quant à ceux relatifs à l'au-delà, il les exprime au futur, au moyen de formes verbales prospectives, de l'auxiliaire *wnn*, et il emploie l'expression *hrw ksnt*, « le jour de la peine », un euphémisme pour le jour de la mort<sup>9</sup>. En vue d'appréhender au mieux la doctrine de l'homme, nous distinguerons les sections de ses discours en fonction du contexte présent ou futur auquel elles font référence. Par conséquent, nous commenterons d'abord les « reproches au *ba* », avant de nous intéresser au thème de l'« au-delà ».

### Reproches au *ba*





Le début du texte préservé nous apprend que l'homme et son *ba* sont en désaccord sur un sujet qui était probablement exposé dans la partie lacunaire. L'homme se plaint de l'attitude de son *ba*, en dénonçant les propos qu'il vient de lui tenir, et il l'accuse de « négligence » (*wsf*). Puis il insiste sur les conséquences funestes qu'il pourrait encourir, s'il en venait à adopter le point de vue de son *ba* concernant cette affaire « importante » :

Cela est trop important pour moi aujourd'hui, et mon *ba* n'a pas été d'accord avec moi. Cela est ainsi<sup>10</sup> important à l'exagération. C'est comme me délaisser<sup>11</sup> là (?)<sup>12</sup> (H.1 § 1, 5-7).

<sup>9</sup> R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 161, n. 4. Cette expression est attestée dans l'*Enseignement d'Amenemhat* : « Il n'y aura pas de partisans pour un homme, le jour de la peine » (III, b ; cf. W. HELCK, *Der Text der « Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn »*, KÄT 1, Wiesbaden, 1969, p. 22)

<sup>10</sup> Pour la traduction de la particule enclitique *grt*, cf. E. ORÉAL, *Les particules en égyptien ancien. De l'ancien égyptien à l'égyptien classique*, *BiEtud* 152, Le Caire, 2011, p. 446.

<sup>11</sup> Le verbe *wsf*, « négliger » ou « ignorer » (*Wb* I, 357, 4 ; *ÄgWört* II, p. 728) signifie ici « abandonner » (B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 23), « délaisser » (Chr. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 15). Autres traductions : R. WEILL, *op. cit.*, p. 116 et 117, n. 7, « c'est comme une forfaiture » ; W. BARTA, *op. cit.*, p. 20, « es ist wie ein mich Zunichtemachen dort ».

<sup>12</sup> À cause de l'état lacunaire du papyrus, il est difficile d'identifier avec certitude les signes hiéroglyphiques qui suivent *wsf.i*. A. Erman, (*op. cit.*, p. 19), a jadis suggéré la transcription  ou . Quant à K. Sethe (« Aus dem Bericht », p. 44, l. 2), il a lu le verbe négatif *imi*, « ne pas être », en restituant le déterminatif  (D25). Cette restitution est retenue dans l'édition de R.O. FAULKNER, *op. cit.*, p. 22, l. 7, mais elle est rejetée par J.P. Allen (*op. cit.*, p. 26), qui propose de transcrire le nisbé *im(y)t.f*, en dépit de l'absence du signe  (Z11). Au demeurant, nous optons pour la lecture de l'adverbe *im*, « ici », « là », qui a du sens dans la phrase (W. BARTA, *op. cit.*, p. 12 ; O. RENAUD, *op. cit.*, p. 23 ; St. QUIRKE, *op. cit.*, p. 130 ; Chr. BARBOTIN, *op. cit.*, p. 15), bien qu'elle ne tienne pas compte du dernier signe ni de la possibilité d'un signe en ligature avec le *m*.

Voyez, mon *ba* me fourvoie, mais je ne l'écoute pas : (il) m'entraîne vers la mort avant que je ne l'aie rejointe et (il me) jette sur le feu jusqu'à ce que je sois consumé (H.1 § 3, 11-13).

De leur divergence d'opinion, l'homme déduit une intention du *ba* de le fourvoyer, le détournant ainsi de la *maât*. Le verbe *thi*, « transgresser », « égarer », « fourvoyer »<sup>13</sup>, possède une connotation négative et il renvoie au concept d'*isfet*. Il est, entre autres, attesté dans le chapitre 125 du *Livre des Morts*, au sein de la longue liste des fautes que le défunt doit nier avoir commises, lors du jugement posthume<sup>14</sup> : « Je n'ai pas transgressé (*n thi.î*) »<sup>15</sup>. L'homme expose ensuite la conséquence inéluctable de ce fourvoiement : il serait conduit (*stꜣs*) à une mort prématurée. Ce passage a soulevé une interrogation sur l'agent de cette action, car d'un point de vue syntaxique, cela pourrait être soit l'homme qui se pousse lui-même vers la mort, soit le *ba* qui l'y entraîne. Certains commentateurs ont opté pour la première hypothèse, dans la mesure où elle concordait avec leur interprétation selon laquelle l'homme aurait l'intention de se suicider. Cette lecture est cependant infirmée par deux passages subséquents, où l'homme désigne indéniablement le *ba* comme le sujet du verbe *ihm*<sup>16</sup>, qui apparaît comme un synonyme de *stꜣs* : « Mon *ba*, (...) toi qui me tires (*ihm(w)*) vers la mort, avant que je ne l'aie rejointe » (18-19) ; « (Mais) si tu me tires (*ihm.k*) vers la mort de cette manière » (49-50).

La description de la mort prématurée est étoffée par l'image de la destruction par le feu, une métaphore pour la seconde mort, c'est-à-dire la mort ultime dans l'au-delà. Ce châtime était infligé aux réprouvés et aux ennemis des dieux, ceux qui avaient été condamnés lors du jugement posthume à cause des crimes et méfaits qu'ils avaient commis<sup>17</sup>. En l'occurrence, l'homme du *Dialogue* redoute avec raison qu'un mode de vie régi par *isfet* n'implique de fâcheuses conséquences sur sa destinée dans l'au-delà. Une telle croyance est souvent exprimée dans les textes littéraires et funéraires, comme dans le *Paysan Éloquent* (« Une action vile ne peut atteindre le port »<sup>18</sup>), et dans le chapitre 175 du *Livre des Morts*, où le vivant se défend d'appartenir aux Enfants de Nout, estimant qu'il doit à ce titre être épargné par le démiurge Rê-Atoum : « Je ne fais pas partie de ces faiseurs de destruction secrète. (C'est pourquoi) je ne serai pas anéanti, une mort rapide (*m(w)t sîn*) ne triomphera pas de

<sup>13</sup> *Wb* V, 319, 3-320, 23.

<sup>14</sup> J. CHOBANOV, « A New Interpretation of "The Dialogue of a Man and His Ba" », *JES* 4, 2015, p. 87.

<sup>15</sup> Cf. E.A.W. BUDGE, *The Book of The Dead*, New York, 1999<sup>2</sup>, p. 578-579, col. 14 et 24.

<sup>16</sup> Le verbe *ihm* soulève des difficultés lexicologiques et lexicographiques. Il est attesté à la col. 49 avec une inversion des deux premiers signes (*him*). Depuis A. ERMAN, *Gespräch eines Lebensmüden*, p. 22 et 25, la plupart des traducteurs l'ont traduit par « précipiter à », « conduire à » (*Wb* I, 118, 18). J.P. ALLEN, *The Debate*, p. 37, propose avec raison de le mettre en parallèle avec le verbe tardif *hmw*, « pousser » (*Wb* II, 490, 6). En revanche, d'autres ont donné à l'expression *ihm r m(w)t* le sens de « retenir de la mort », en soutenant que le *ba* tenterait d'empêcher l'homme de se suicider (A. SCHARFF, *Der Bericht*, p. 12 ; R.O. FAULKNER, « The Man Who Was Tired of Life », p. 27 ; H. GOEDICKE, *The Report*, p. 98-99 ; J. ASSMANN, « A Dialogue between Self & Soul », p. 390 ; J.L. FOSTER, « The Debate between a Man Tired of Life and His Soul », p. 12). Pour des arguments contre cette lecture, cf. J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 37-38.

<sup>17</sup> Dans l'*Amdouat*, l'anéantissement du dieu Seth est décrit en ces termes : « Son corps est brûlé, son âme n'existe plus, ses enfants qui vivent sur terre seront extirpés » (B3, v). Dans le *Livre des Cavernes*, on dit au sujet des ennemis d'Osiris : « (...) (eux) qui sont sous les flammes, leurs corps sont brûlés. » (CI.6). Pour la destruction par le feu dans l'au-delà, cf. J. ZANDEE, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, *SHR* 5, Leyde, 1977<sup>2</sup>, p. 14-16 et 133-142.

<sup>18</sup> B1 356-357 ; cf. R.B. PARKINSON, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, 1991, p. 45-46.

moi » (col. 7) <sup>19</sup>. Cette accusation dirigée contre le *ba* d'entraîner l'homme vers une mort définitive dans l'au-delà est réitérée au sein de la première litanie de celui-ci, dont le refrain est « Vois, mon nom sera infect <sup>20</sup> à cause de toi (*i.e.* le *ba*) <sup>21</sup> ». Avoir un nom infect signifie pour les Égyptiens être honni au moment de la psychostasie : « Ma conscience-*ib* de ma mère (...), ne rends pas mon nom infect (*shnš*) devant la cour » <sup>22</sup>. Sur terre, cela peut signifier avoir mauvaise réputation, être déshonoré et mis au ban de la société, comme nous l'apprend l'*Enseignement d'Ani* : « Ne fraternise pas avec la personne d'un autre dont le nom sent mauvais (*hnš*) ! » <sup>23</sup>.

L'homme apostrophe ensuite son *ba*, en lui résumant en deux énoncés les accusations qu'il vient de lui porter : celui-ci est « incapable de soulager la douleur de la vie » et il l'« entraîne vers une mort prématurée ». Il conclut en lui ordonnant de « lui rendre agréable l'Occident », c'est-à-dire l'au-delà, et de « fouler au pied le mal (*isfet*) », afin de vivre de nouveau de *maât* :

Mon *ba*, toi qui es incapable de soulager la douleur de la vie et qui me tires vers la mort, avant que je ne l'aie rejointe, rends-moi (plutôt) l'Occident agréable ! Est-ce une peine ? <sup>24</sup> La vie est un cycle : les arbres tombent. Foule donc au pied le mal, afin que ma misère soit éradiquée ! (H.1 § 5, 17-22).

Ce paragraphe met en contraste le monde d'ici-bas et l'au-delà selon une structure en chiasme. L'homme fait référence à la vie d'ici-bas en évoquant la douleur (*zh*) et la misère (*m3{r}i*) qu'il subit actuellement et qu'il associe à la prédominance d'*isfet* dans le pays. Afin de se libérer de ce trouble, il enjoint à son *ba* de « fouler au pied le mal », pour faire advenir la *maât*, ce principe qui régit la solidarité et la vie en société. Dans la partie lacunaire, l'homme l'aurait déjà sollicité de « déposer sa misère » (*[w3h].k m3{r}i.i* (\*12)). À ce stade du texte, nous ignorons la cause du malheur dans lequel l'homme est enlisé. Nous trouvons un élément de réponse dans sa deuxième litanie, où il se plaint de souffrir d'un isolement social par manque d'amitié : « À qui puis-je parler aujourd'hui ? Je suis accablé de misère, en

<sup>19</sup> Cf. E. SCHIAPARELLI, *Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto (anni 1903-1920) II, La tomba intatta dell'architetto Kha nella necropoli di Tebe*, Turin, 1927, p. 59.

<sup>20</sup> Le verbe *b'h*, « sentir mauvais », « puer » (*Wb* I, 450, 6), peut se traduire par « être infect » (cf. O. RENAUD, « Problèmes de traduction », *BSEG* 8, 1983, p. 88). Dans la proposition, il a généralement été rendu par le temps présent, car le « nom infect » de l'homme était associé à sa mauvaise réputation actuelle (J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 78-29 ; J.L. FOSTER, « The Sad Song », p. 10) ou à un sentiment de culpabilité (O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré*, p. 49-50). Il s'agit plus probablement d'une forme *sdm.f* prospective précédée de la particule *mk*, qui exprime le futur ou le conditionnel (W. BARTA, *Das Gespräch*, p. 25 ; K. LOHMANN, « Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba », p. 221 ; B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 27).

<sup>21</sup> Étant donné que la particule *mk*, « vois », « sache que », et le syntagme prépositionnel *m-'.k*, « à cause de toi », sont homographes en égyptien, la plupart des commentateurs ont pris ce dernier pour une redondance de la particule *mk*, traduisant le refrain anaphorique par « Vois, mon nom est infect, vois, (...) ». Cette structure syntaxique étant inusuelle, il est préférable de lire le syntagme prépositionnel *m-'.k* (K. SETHE, *Erläuterungen*, p. 65 ; W. BARTA, *op. cit.*, p. 25 ; H. GOEDICKE, *op. cit.*, p. 146 ; B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 27).

<sup>22</sup> *LdM*, chapitre 30 B, col. 4 ; cf. E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead. Facsimile of the Papyrus of Ani in the British Museum*, Oxford, 1894, pl. 15.

<sup>23</sup> B 18,15 ; cf. J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, OBO 141, Fribourg, 1994, p. 295.

<sup>24</sup> R.B. Parkinson, (*Poetry and Culture in Middle Kingdom Egypt. A Dark Side to Perfection*, Londres, New York, 2002, p. 219), estime que le substantif *ksnt* renvoie à l'expression « le jour de la peine » (*hrw ksnt*), attestée aux col. 10 et 15. Il en déduit que la souffrance de la mort procéderait de l'abandon du *ba*. Nous ne retenons pas cette hypothèse, car le « jour de la peine » est un euphémisme pour le jour de la mort, qui ne recèle aucune connotation négative aux yeux de l'homme.

l'absence d'ami intime » (127-128). Il y développe une vision du pays dominé par *isfet*, en décrivant un contexte de désintégration sociale et de rupture des liens sociaux, au moyen du *topos* du monde inversé et de formulations antithétiques (*einst-jetzt*). Cette situation amène l'homme à converser avec son *ba*, dans l'espoir d'y trouver un soutien moral. Ses attentes sont probablement les mêmes que celles du sage à l'égard de sa conscience-*ib*, dans la *Complainte de Khâkhéperré-séneb*. En l'absence d'une personne à qui se confier, celui-ci se tourne vers sa propre conscience pour la prier de lui répondre et de le soulager de son fardeau, autrement dit d'agir en « compagnon (*sn-nw*) pour son possesseur » (r<sup>o</sup> 13)<sup>25</sup>.

Quant au thème de l'au-delà, il est évoqué à travers les substantifs *m(w)t*, « la mort », et *Imnt*, « l'Occident », qui sont toutefois opposés, puisque le premier suggère la seconde mort, la mort ultime (cf. *supra*)<sup>26</sup>, tandis que le second, *Imnt*, renvoie à la vie éternelle dans l'au-delà, à laquelle aspirent tous les Égyptiens. Par conséquent, il ne faut pas percevoir dans l'injonction au *ba* de lui « rendre agréable l'Occident » une incitation à l'aider à mettre fin à ses jours. L'homme évoque simplement le souhait de s'assurer un avenir prospère dans l'au-delà. C'est la raison pour laquelle il ordonne à son *ba* d'éradiquer *isfet* – en mettant un terme à sa solitude – pour vivre de *maât*. Celle-ci favorise *de facto* l'accès à la survie dans l'Occident<sup>27</sup>, comme le renseignent maintes sources textuelles, parmi lesquelles la littérature narrative et sapientiale : « Énonce la *maât* et pratique la *maât*, puisqu'elle est importante, qu'elle est grande et qu'elle est durable. Que l'on découvre son fondement, et elle conduira vers l'état de bienheureux. »<sup>28</sup> ; « J'ai obtenu 110 ans de vie que m'a accordés le roi (...) pour avoir pratiqué la *maât* pour le roi jusqu'à la place de la vénération (*i.e.* la tombe) »<sup>29</sup>.

À propos de cet Occident, l'homme pose une question rhétorique « Est-ce une peine ? », avant de rappeler que « la vie est un cycle : les arbres tombent ». C'est une manière d'aborder l'inéluctabilité du trépas, en le présentant comme la condition *sine qua non* pour qu'un défunt ait accès à la félicité éternelle. Nous pourrions résumer la pensée de l'homme en ces termes : sans la mort (sur terre), pas de victoire sur la mort ultime (dans l'au-delà)<sup>30</sup>. La métaphore de la végétation illustre parfaitement cette conception – les plantes croissent, meurent et renaissent de leurs graines selon un cycle régulier. Dans sa troisième litanie, l'homme va plus loin en associant la mort à une pensée libérée, liée à la *maât* : « La mort est aujourd'hui à mes yeux comme l'éloignement de la pluie, comme lorsqu'un homme revient à la maison après une expédition. » (136-138) Ce genre de réflexion s'avère tout à fait contraire à l'idéologie égyptienne, puisque la mort était censée avoir une connotation négative et caractériser le concept d'*isfet*. En effet, le trépas était perçu comme un renversement radical des conditions favorables qui prévalaient dans la vie du défunt. Pour l'illustrer, les lamentations funéraires dans les tombes des particuliers mettent l'accent sur l'isolement, la perte de cohésion sociale et la désolation du monde souterrain, en recourant à des formulations *einst-jetzt*<sup>31</sup> : « Lui dont

<sup>25</sup> Cf. *id.*, « The Text of "Khakheperreseneb": New Readings of EA 5645, and an Unpublished Ostrakon », *JEA* 83, 1997, p. 58.

<sup>26</sup> *Id.*, *Poetry and Culture*, p. 219.

<sup>27</sup> J. ASSMANN, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de la justice sociale*, Paris, 1989, p. 90-94.

<sup>28</sup> *Paysan*, B1 351-353 ; cf. R.B. PARKINSON, *Eloquent Peasant*, p. 45.

<sup>29</sup> *Ptahhotep*, P 641-644 ; cf. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, NČSAV, Prague, 1956, p. 65.

<sup>30</sup> W.B. KRISTENSEN, *Het leven uit den dood: studiën over Egyptischen en Oud-Griekschen godsdienst*, Haarlem, 1926, p. 7 ; J. ZANDEE, *op. cit.*, p. 1.

<sup>31</sup> L'objectif de ces déplorations est de faire quitter le défunt du monde des morts, qui s'avère être l'opposé d'un Élysée, pour qu'il atteigne l'au-delà, où il pourra jouir d'une vie éternelle en tant que défunt glorifié (cf. J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003, p. 217-219)

les gens étaient nombreux est (maintenant) dans le pays qui aime la solitude. Lui qui aimait dégourdir ses jambes est (maintenant) entravé, emmaillotté et bloqué. Lui qui aimait se vêtir de belles étoffes dort (maintenant) dans les vêtements d'hier »<sup>32</sup>. Par ailleurs, les Égyptiens s'abstiennent en général d'employer le terme *m(w)t*, « la mort », qui est un tabou ; ils préfèrent recourir à des métaphores pour aborder cette question. En somme, la norme est d'aimer la vie et d'abhorrer la mort, comme l'indique une formule de serment récurrente dans les tombes (« Aussi vrai que tu aimes la vie et que tu détestes la mort »<sup>33</sup>), ainsi que certaines sentences sapientiales comme « La mort est pour nous ce qui vaut le moins – la vie est pour nous éminente »<sup>34</sup>.

### L'au-delà

Dans son premier discours, l'homme fait référence à son futur passage dans l'au-delà, en exprimant ses attentes vis-à-vis de son *ba* : il souhaite que ce dernier adopte une attitude appropriée, en l'assistant le jour de la mort et lors de son jugement posthume devant le tribunal d'Osiris.

Mon *ba* s'avancera<sup>35</sup> et il m'assistera pour cela [...]. On ne permettra pas qu'il me contrarie, puisqu'il est dans mon être avec un filet de cordes. Le jour de la peine, il n'arrivera pas qu'il s'éloigne (H.1 § 2, 7-10).

Il sera proche de moi, le jour de la peine, et il se tiendra de ce côté-là<sup>36</sup>, comme celui qui fait des eulogies. (Car) c'est celui qui sort en s'y (*i.e.* l'Occident) conduisant<sup>37</sup> (H.1 § 4, 15-17).

Ces paragraphes expriment simultanément l'idée d'un éloignement entre l'homme et le *ba* (« mon *ba* s'avancera (*šm*) »), et celle d'un rapprochement (« il n'arrivera pas qu'il s'éloigne » ; « il sera proche de moi »). Pour appréhender ces propositions, dont le sens semble *a priori* paradoxal, nous devons nous référer aux textes funéraires traditionnels, dont

<sup>32</sup> *Néferhotep* TT 49, 6-10 ; cf. N. de G. DAVIES, *The Tomb of Nefer-hotep at Thebes I*, New York, 1933, pl. 24 ; E. LÜDDECKENS, « Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen », *MDAIK* 11, 1943, p. 112-114.

<sup>33</sup> Cf. C.E. SANDER-HANSEN, *Der Begriff des Todes bei den Ägyptern*, *Historisk-filologiske Meddelelser* 29/2, Copenhague, 1942, p. 22 ; J. ZANDEE, *Death as an Enemy*, p. 1 ; J. ASSMANN, « A Dialogue between Self & Soul », p. 399.

<sup>34</sup> *Hordjédef*, II, 3 ; cf. W. HELCK, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*, *KÄT* 8, 1984, Wiesbaden, p. 7 ; traduction de J. ASSMANN, *Mort et au-delà*, p. 39.

<sup>35</sup> Depuis l'édition de K. SETHE, *Ägyptische Lesestücke*, p. 44, l. 2, qui restitua le signe  $\sim$  (D25) devant la forme verbale *šm*, les commentateurs ont généralement donné à la proposition un sens négatif : « Que mon *ba* ne parte pas ». Cependant, cette lecture est remise en question (cf. *supra*, n. 12).

<sup>36</sup> Comme B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 34, n. 13, l'explique, « ce côté-là » (*pf gs*) renvoie à la rive des morts ou au monde des dieux.

<sup>37</sup> La traduction de la phrase *p3 is pw prr(w) in.f sw r.f* pose des difficultés à cause de l'ambiguïté des pronoms personnels. Dans les *Textes des Pyramides*, une formulation similaire est employée pour désigner le dieu Thot : « C'est Thot qui est allé le chercher (*in sw*) en le portant, il est remonté en portant l'Œil d'Horus. » (*Pyr.* § 58b [TP 82], traduction de B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I<sup>er</sup>*, *MIFAO* 142, Le Caire, 2018, p. 62). C'est pourquoi R. WEILL, « Le Livre du "Désespéré" », p. 117, n. d, traduit « Celui-là même qui se manifeste pour être l'Apporteur », en expliquant que « l'Apporteur » serait un nom de Thot. Nous rejoignons l'avis des commentateurs qui discernent dans ce passage une référence à la mobilité du *ba*, qui sort du tombeau et qui y retourne pour rendre visite au cadavre (cf. R.O. FAULKNER, « The Man Who Was Tired of Life », p. 31, n. 16 ; O. RENAUD, *op. cit.*, p. 23, n. 2 ; B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 34, n. 14).

l'auteur du *Dialogue* s'est inspiré. Au sein du corpus des *Textes des Cercueils*, les liturgies mettent l'accent sur la séparation du *ba* et du cadavre, afin que celui-ci acquière dans l'au-delà une liberté de mouvement. En effet, le *ba* est par essence un principe de mobilité, et c'est sous cette forme que le défunt traverse l'au-delà pour gagner la salle du jugement, la demeure d'Osiris, les Champs d'Ialou ainsi que la barque solaire du dieu Rê, devenant ainsi un esprit-*akh*<sup>38</sup>. Certaines formules funéraires suggèrent cet éloignement du *ba* avec l'idée qu'il s'envole au ciel, tandis que le cadavre reste sous terre : « Tu (*i.e.* Osiris) assignes ton *ba* au ciel supérieur et tes chairs, ton cadavre à Héliopolis » (CT I, 185a-b) ; « Va, va, mon *ba* que ce dieu-là te voie en quelque lieu qu'il soit » (CT II, 108a). Pour garantir la survie plénière du défunt, les textes funéraires s'attachent non seulement à favoriser la sortie du *ba* hors du tombeau, mais également à s'assurer de son retour régulier. Cet impératif qu'il reste malgré tout lié au cadavre, qui gît dans le caveau, est exprimé à travers les formules pour « permettre au *ba* de se réunir au cadavre » (cf. chapitre 89 du *Livre des Morts*) et les prières récurrentes qui l'invitent par exemple à se souvenir de celui-ci<sup>39</sup> : « La conscience-*ib* appartient à ton *ba* afin qu'il se souvienne de ton cadavre » (CT I, 182f).

Le premier discours de l'homme se conclut par une invocation aux divinités de l'au-delà qui possèdent des fonctions juridiques. Ce paragraphe répond sans doute à l'avertissement du *ba* concernant l'impartialité des juges (« leur langue est impartiale » (2-3)). L'homme espère que ceux-ci intercèderont en sa faveur et qu'ils lui accorderont la survie éternelle.

Thot me jugera, lui qui satisfait les dieux. Khonsou me défendra, lui qui écrit en vérité. Rê écoutera mon discours, lui qui gouverne la barque sacrée. Isdes me défendra dans la salle sacrée, puisque mon dénuement devient accablant et que [le fardeau] a pesé sur moi<sup>40</sup>. Il serait agréable que les dieux repoussent les secrets de mon être (H.1 § 6, 23-30).

Avant de pouvoir jouir de la félicité dans l'au-delà, l'homme devra plaider sa cause devant quatre divinités : Thot, dieu de la sagesse et de l'enseignement, qui juge les rivaux Horus et Seth, et qui préside à l'audition des morts au tribunal ; Khonsou, qui comme Thot est un dieu lunaire et de jugement ; Rê, qui est le dieu créateur et donc le juge ultime de l'univers ; Isdès, qui figure parmi les membres du tribunal d'Osiris<sup>41</sup>. La « salle sacrée » peut désigner la salle du jugement, où les défunts sont introduits<sup>42</sup>. L'homme termine en sollicitant les divinités de le libérer des « secrets » de son être. Le substantif *štꜣw*, « les secrets », possède, en l'occurrence, une connotation négative et il renvoie probablement à l'affliction que l'homme éprouve<sup>43</sup> : celle-ci est souvent mise en exergue dans ses discours – « [ma] mis[ère] » (\*12) ; « la douleur de la vie » (18) ; « ma misère » (22) ; « mon dénuement devient accablant » (28),

<sup>38</sup> L.V. ŽABKAR, *A Study of Ba Concept in Ancient Egypt Texts*, SAOC 34, Chicago, 1968, p. 98-99 ; J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 154.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 154-156.

<sup>40</sup> Nous suivons la traduction de B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 23.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 34, n. 15.

<sup>42</sup> R.O. FAULKNER, *op. cit.*, p. 32, n. 23 ; B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 34, n. 16. Cependant, H. Goedicke (*The Report*, p. 103), met en exergue le fait que l'absence du dieu Osiris parmi les divinités citées est surprenante si le contexte évoque véritablement le jugement des défunts.

<sup>43</sup> R.B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe*, p. 156, le traduit par « heaviness », et B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 23, par « la peine ». Nous ne retenons pas les hypothèses selon lesquelles le terme renverrait aux désirs de l'homme d'avoir une « bonne » mort (O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré*, p. 24, n. 5) ou à ses réflexions sur la mort prématurée (J.P. ALLEN, *The Debate*, p. 44).



et elle sera longuement décrite au sein de sa deuxième litanie (103-130)<sup>44</sup>. Ce désir de « repousser les secrets (*hsf štzw*) » rappelle un ordre que l'oasien formule au Grand Intendant Rensy dans le *Paysan Éloquent* : « Chasse (mon) dénuement (*dr s3r.(i)*) »<sup>45</sup>.

Dans son deuxième discours<sup>46</sup>, l'homme cherche à convaincre son *ba* d'obéir à son ordre précédemment énoncé, à savoir « Rends-moi agréable l'Occident ». Dans cette perspective, il lui énumère les multiples bénéfices dont il pourrait jouir dans l'au-delà.

Si mon *ba* m'écoute, je serai exempt de faute<sup>47</sup>, et si sa conscience s'accorde avec moi, il sera chanceux : je le ferai atteindre l'Occident, comme celui qui se trouve dans sa pyramide, à l'enterrement duquel un descendant était présent. Je ferai un réceptacle sur ton cadavre, si bien que tu rendras jaloux un autre *ba* (qui est) dans l'inertie. Je ferai un abri, de sorte qu'il ne sera pas froid, si bien que tu rendras jaloux un autre *ba* qui a chaud. Je boirai l'eau du courant et j'éloignerai la sécheresse, si bien que tu rendras jaloux un autre *ba* qui est affamé (H.2 § 1, 39-49).

En incitant son *ba* à l'« écouter » (*sḏm*), dans le sens de lui obéir, l'homme emprunte une thématique propre à la littérature sapientiale. Cette idée d'une transmission de sagesse et de connaissance d'un individu à son *ba* est, par ailleurs, attestée dans l'*Enseignement de Ptahhotep*<sup>48</sup> : « C'est le savant qui prend soin de son *ba* en établissant sa propre perfection sur terre. On discerne le savant à ce qu'il connaît »<sup>49</sup>. Ce savoir lui sera indispensable lors de son cheminement dans l'au-delà, pour « sortir au jour » : « J'ai créé mon *ba* pour faire qu'il connaisse ce que je connais » (CT I, 361c-362b) ; « Que ton *ba* connaisse les chemins qui conduisent au portail de Celui-qui-couvre-le-Mort »<sup>50</sup>.

Mais dans le cas contraire, si le *ba* n'écoute pas l'homme et s'il continue à « l'entraîner vers une mort prématurée », les conséquences seront néfastes pour lui, puisqu'il sera incapable d'atteindre l'Occident. En effet, nous avons précédemment mis en exergue qu'une mort prématurée impliquait fatalement une seconde mort dans l'au-delà, ce que l'homme veut à tout prix éviter.

(Mais) si tu me tires vers la mort de cette manière, tu ne trouveras pas une place pour atterrir dans l'Occident (H.2 § 2, 49-51).

L'homme termine en ordonnant au *ba* d'être patient<sup>51</sup> : ils ne pourront jouir de tous ces

<sup>44</sup> Cf. R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 161, n. 9.

<sup>45</sup> B1 100-101 ; cf. *id.*, *Eloquent Peasant*, p. 19.

<sup>46</sup> Avant le deuxième discours de l'homme, le copiste a omis la formule traditionnelle pour indiquer le changement de locuteur. Nous considérons qu'il commence à la colonne 37 : même si le sens des propositions reste obscur, elles sont probablement formulées par l'homme, comme la déclaration « l'Occident est un port » (38) nous conduit à le penser.

<sup>47</sup> B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 34, n. 21, rappelle qu'il s'agit d'une condition nécessaire pour triompher devant le tribunal d'Osiris.

<sup>48</sup> L'étude de G. FECHT, « Die Belehrung des Ba und der "Lebensmüde" », *MDAIK* 47, 1991, p. 113-126, traite la question de l'enseignement au *ba*.

<sup>49</sup> P 524-526 ; cf. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, p. 57.

<sup>50</sup> PWestcar, 7, 25-26 ; cf. L. PARYS, *Le récit du Papyrus Westcar. Texte, traduction et interprétation*, TEG 1, Bruxelles, 2017, p. 52.

<sup>51</sup> La patience est une qualité louée dans le *Paysan Éloquent* : « Sois patient (*w3h-ib*), de sorte que tu apprennes à connaître la *maât* » (B1 240 ; cf. R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 32).

avantages dans l'Occident seulement après qu'un héritier aura célébré les cultes funéraires, parmi lesquels la présentation d'offrandes et le transport du lit vers la nécropole. La vie éternelle n'est effectivement accordée qu'à celui qui est gardé en mémoire par la postérité.

Sois patient, mon *ba*, mon frère, jusqu'à ce que vienne un héritier qui présentera des offrandes et qui sera présent sur la tombe, le jour de l'enterrement<sup>52</sup>. Il transportera le lit (funéraire) vers la nécropole (H.2 § 3, 51-55).

Ce passage semble bel et bien évoquer des funérailles qui correspondent aux pratiques traditionnelles. Cela infirme la thèse de l'homme suicidaire qui veut s'immoler par le feu, puisque cela impliquerait une destruction du corps, à l'inverse de l'enterrement qui se fonde sur la conservation de celui-ci. Un tel crime priverait l'homme *ipso facto* d'un destin prospère dans l'Occident, auquel aspirent tous les Égyptiens<sup>53</sup>. En revanche, l'aménagement d'une tombe lui offre la garantie qu'il y aura un lieu où il vivra par-delà la mort et où il sera intégré à la communauté des bienheureux. Il s'agit du moyen le plus efficace pour prolonger la vie et contrer l'atteinte de la mort. Cette recommandation est consignée dans plusieurs sources textuelles, parmi lesquelles l'*Enseignement de Hordjédef*, dont un passage enjoint aux hommes d'entamer leurs préparatifs funéraires<sup>54</sup> : « Parachève ta demeure dans la nécropole, rends parfaite ta place à l'Occident. (...) La maison de la mort (*i.e.* la tombe) est faite pour la vie »<sup>55</sup>.

L'homme confirme sa foi inébranlable dans les dogmes religieux au sein de sa quatrième et dernière litanie, où il décrit la félicité dont jouiront les défunts glorifiés dans l'au-delà. Il laisse entendre qu'il n'y subira plus la solitude affligeante d'ici-bas, mais qu'il sera accueilli par le dieu Rê en personne dans la barque solaire. En vivant de *maât*, il pourra être considéré comme un sage (*rh(w)-ht*).

Certes, celui qui sera là-bas sera un dieu vivant, réprimant le méfait de celui qui le commet. Certes, celui qui sera là-bas se tiendra dans la barque sacrée, en faisant que l'on donne des pièces de choix aux temples. Certes, celui qui sera là-bas sera un sage : il ne pourra être repoussé en sollicitant Rê, durant son discours (H.3 § 4, 142-147).

### Synthèse

Au sein de ses discours, l'homme du *Dialogue* développe de manière approfondie deux thématiques – le monde d'ici-bas et l'au-delà –, et il y traite les notions de vie et de mort qu'il lie aux concepts opposés de *maât* et d'*isfet*. Il estime qu'*isfet* prévaut dans la vie d'ici-bas, en soulignant l'isolement et la solitude qu'il subit, si bien qu'il aborde la mort (*m(w)t*) en termes d'intégration sociale, qui caractérisent généralement le concept de *maât*. Une telle doctrine relève du *topos* du monde inversé, puisque la norme en Égypte est d'associer la vie à *maât* et la mort à *isfet*. En revanche, l'homme livre une conception de l'au-delà tout à fait conforme

<sup>52</sup> Le complément « le jour de l'enterrement » se substitue à l'expression « le jour de la peine », qui est plus menaçante (cf. *id.*, *The Tale of Sinuhe*, p. 162).

<sup>53</sup> J. CHOBANOV, *op. cit.*, p. 91.

<sup>54</sup> Cité dans l'*Enseignement pour Mérykarê* : « Rends excellente ta place de l'Occident, parachève ta place de la nécropole, en étant juste et en accomplissant la *maât* » (P XI, 7-8 ; cf. W. HELCK, *Die Lehre für König Merikare*, KAT 5, Wiesbaden, 1977, p. 79-80).

<sup>55</sup> II, 1-4 ; cf. *id.*, *Die Lehre des Djedefhor*, p. 6-7.

aux croyances traditionnelles : il exalte l'Occident (*ʿImnt*), en contraste avec la seconde mort (*m(w)t*) qu'il abhorre profondément. Il ressort de notre analyse que l'homme accorde à l'au-delà une attention soutenue, le mettant au centre de toutes ses préoccupations et aspirations, au point qu'il ordonne à son *ba* de « fouler au pied le mal (*isfet*) » dans le seul et unique dessein d'assurer sa survie dans l'Occident. La vie d'ici-bas n'aurait-elle donc aucune valeur à ses yeux ? La suite du texte pourra nous éclairer sur cette question.

### La doctrine du *ba*

Dans ses réponses à l'homme, le *ba* développe sa position sur les questions relatives à la vie d'ici-bas et à l'existence *post mortem*. L'agencement des thèmes qu'il aborde est calqué sur les discours de l'homme, selon un canevas tripartite : il commence par lui reprocher son attitude (B.1) ; il poursuit en développant sa conception de l'au-delà (B.2) ; il termine avec deux apologues (B.3). Au niveau du style, ses discours se caractérisent par une véhémence et une concision qui contrastent avec le style de son interlocuteur, et le ton qu'il emploie peut être qualifié de méprisant, voire de condescendant.

### Reproches à l'homme

L'homme avait vivement critiqué son *ba*, en lui reprochant d'être « incapable de soulager la douleur de la vie » et de « précipiter sa mort ». Au lieu de se justifier, le *ba* blâme à son tour son interlocuteur, en s'indignant de son comportement déplorable.


Tu n'es pas un homme<sup>56</sup> ! Es-tu vraiment vivant<sup>57</sup> ? Quel (en) est ton profit ? Puisse-tu considérer<sup>58</sup> la vie<sup>59</sup> comme un possesseur de richesses qui dit<sup>60</sup> « Je ne suis pas parti, bien que

<sup>56</sup> Des énoncés similaires sont attestés dans d'autres sources textuelles : « Tu n'es pas un homme ! » (KRI VI, 155, 11-13) ; « Un cultivateur ne saurait se qualifier d'être humain » (*Satire des métiers*, XXII, c ; cf. W. HELCK, *Die Lehre des dw3-hty II*, KÄT 3, Wiesbaden, 1970, p. 121 ; traduction de P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2010<sup>2</sup>, p. 249).

<sup>57</sup> La proposition *iw.k tr 'nh.t(i)* fut généralement traduite par un énoncé affirmatif avec un sens positif : « Tu es vivant » (E. ORÉAL, *Les particules en égyptien ancien*, p. 508, « Tu as en tout cas / du moins vécu »). Mais d'aucuns l'ont comprise « N'es-tu pas vivant ? », en dépit de l'absence d'une particule négative (M. LICHTHEIM, « The Dispute between a Man and His Ba », p. 165 ; J. ASSMANN, « A Dialogue between Self & Soul », p. 391 ; Chr. BARBOTIN, « Le dialogue de Khâkheperreseneb », p. 16). La valeur interrogative véhiculée par la particule *tr* conduit effectivement à rendre la proposition par une question rhétorique teintée d'ironie, mais le sens positif doit être conservé : B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 23, « Es-tu vivant ? » ; J.L. FOSTER, « The Debate between a Man Tired of Life and His Soul », p. 12, « Are you even alive? » (suivi par St. QUIRKE, « The Dialogue of a Man with His Soul », p. 131). Cette traduction convient au contexte, d'autant plus qu'elle permet de conforter l'énoncé subséquent du *ba*, à savoir *iw.k grt m(w)t(ti)*, « tu es donc mort » (36).

<sup>58</sup> Nous analysons la forme verbale *mhy.k* comme un prospectif à valeur optative ou injonctive (cf. la traduction de R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 146, « You should ponder life (...) »).

<sup>59</sup> W. BARTA, *Das Gespräch*, p. 22, propose de traduire *'nh* par « la survie ». Mais il est plus probable que le *ba* fasse référence à la vie d'ici-bas, puisqu'il n'aborde la question de la survie *post mortem* qu'à partir de la colonne 56.

<sup>60</sup> La forme verbale *dd(w)* peut être considérée comme un participe, déterminé par le signe  (A1) et épithète du syntagme nominal « le possesseur de richesses » (cf. B. LETELLIER, « De la vanité des biens de ce monde : l'évocation d'un personnage de fable dans le "Désespéré" (P. Berlin 3024, col. 30-39) », *CRIPÉL* 13, 1991, p. 102 et 103, n. 4).

cela (*i.e.* la situation)<sup>61</sup> soit à terre ». En vérité, tu t'éloignes<sup>62</sup>, sans prendre soin de toi, si bien que tout criminel dit « Je vais te voler. » Tu es donc mort, bien que ton nom soit vivant (B.1 §1, 31-37).

D'abord, le *ba* remet en question l'existence même de l'homme : « Tu n'es pas un homme ! Es-tu vraiment vivant (*nh*) ? » ; « Tu es donc mort (*m(w)t.(ti)*) ». À travers ces reproches, le *ba* laisserait entendre que l'homme ne peut plus être considéré comme vivant au sens plein du terme<sup>63</sup>. Ce genre de paradoxe est mis en œuvre dans d'autres textes, parmi lesquels *l'Enseignement de Ptahhotep*, qui décrit un « insensé qui n'obéit pas » et qui « vit de ce dont on meurt »<sup>64</sup>. Son incapacité à écouter autrui le rend inapte à la sociabilité et le condamne à la solitude. Suivant la conception égyptienne, la vie est un phénomène social par excellence, au point qu'un individu solitaire peut être assimilé à un « mort-vivant » (litt. « il se meurt tout en étant vivant chaque jour »)<sup>65</sup>. Ce procédé antinomique qui attribue à un vivant les caractéristiques d'un trépassé nous renvoie au *topos* du monde inversé. Les lamentations littéraires y recourent pour décrire une situation chaotique du pays, engendrée par la perte de *maât* au profit d'*isfet*. Parmi ceux-ci, le texte de la *Prophétie de Néferty* est particulièrement significatif, car il rend compte du rapport qu'entretiendront les Égyptiens avec la mort, dans un passage qui compare les vivants à des défunts reposant dans la nécropole : « On vivra dans la nécropole »<sup>66</sup>.

Le *ba* poursuit en accusant l'homme de délaisser ses biens et de permettre aux voleurs de les lui dérober : « En vérité, tu t'éloignes, sans prendre soin de toi, si bien que tout criminel dit "Je vais te voler" ». La référence au vol rappelle certaines plaintes des *Lamentations d'Ipouour* relatives au dépouillement des individus, dans le cadre d'une description du renversement de la société égyptienne. Mais en l'occurrence, le *ba* tente essentiellement de conforter la métaphore du « mort-vivant » qu'il applique à son interlocuteur. En effet, la possession de biens étant une prérogative des vivants, tout un chacun s'en verra séparer lors de son passage dans l'autre monde, comme le rappellent certains *Chants de harpiste* : « Vois, il n'est permis à personne d'emporter ses biens avec lui. Vois, il n'y pas personne qui est parti et qui est

<sup>61</sup> Le pronom *nfj*, « ces choses », a parfois été interprété comme se référant à l'Occident, comme ce serait le cas à la col. 37 (A. SCHARFF, *Der Bericht*, p. 21). Mais R.O. Faulkner (« The Man Who Was Tired of Life », p. 33, n. 32, suivi par B. LETELLIER, *op. cit.*, p. 102 et 103, n. 6 et J.P. ALLEN, *The Debate*, p. 47), pense que le référent est plutôt *h'w*, « les richesses ». Nous considérons que le pronom *nfj* serait connoté négativement et qu'il renverrait à la situation du pays.

<sup>62</sup> Le verbe *tfti*, « enlever (qqch / qqn) de sa place » (*Wb* V, 297, 11), peut avoir une connotation négative et caractériser l'attitude de l'ignorant qui « se lève tôt pour s'éloigner (*tfti.f*) », en contraste avec celle du sage qui « s'établit (*smnt.f*) » (*Ptahhotep*, 573-574, cf. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, p. 60)

<sup>63</sup> Comme J. Assmann (*Mort et au-delà*, p. 32), l'explique, « pour eux (*i.e.* les Égyptiens), la vie et la mort étaient des grandeurs quantifiables : on pouvait être plus ou moins vivant et plus ou moins mort ou "atteint par la mort" ».

<sup>64</sup> Respectivement P 575 et P 581 ; cf. Z. ŽÁBA, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>65</sup> *Ptahhotep*, P 585 ; cf. *ibid.*, p. 61. P. VERNUS, *op. cit.*, p. 169, n. 248, établit un parallèle avec les miscellanées scolaires du *Papyrus Lansing*, qui fournissent un autre exemple d'un homme « mort-vivant ». Il s'agit d'un passage décrivant la vie épuisante et malheureuse des généraux : (9,6) « Il travaille jusqu'à ce que le soleil se couche, apportant ses ténèbres de la nuit. Il a faim, son corps est épuisé, il est mort tout en étant vivant. ». Une déclaration de Khéty dans la *Satire des métiers* développe une réflexion similaire : « Le potier est sous terre, alors que son temps de vie est parmi les vivants » (IX, a, cf. W. HELCK, *op. cit.* I, p. 53).

<sup>66</sup> XII, d ; cf. *id.*, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*, KAT 2, Wiesbaden, 1970.

revenu »<sup>67</sup>.

Le *ba* déclare toutefois que « le nom de l'homme est vivant ». Le nom (*rn*) constitue l'une des entités d'un être humain qui est liée à la sphère sociale<sup>68</sup>, si bien qu'« avoir un nom vivant » signifie jouir d'une certaine réputation et être intégré au sein de la société<sup>69</sup>. Nous en déduisons que le *ba* compare son interlocuteur à un défunt pour une toute autre raison que la solitude accablante dont ce dernier se plaint et qui peut du moins être rapprochée d'une « mort sociale » (col. 103-130). En effet, le *ba* constate que l'homme a beau être vivant, il n'en tirerait aucun « profit » (*km*), puisqu'il « s'éloigne » (*tftyt*) à la moindre difficulté, qu'il « ne prend pas soin de lui » (*nn nwt.k*) et qu'il se fait dérober ses biens. Sa négligence des affaires relatives à la vie d'ici-bas procèderait de la préoccupation trop importante que celui-ci accorde à l'Occident (col. 19-20). Son attitude conduit le *ba* à assimiler son existence à celle d'un trépassé, dans le dessein de le désabuser en lui faisant prendre conscience de l'absurdité de son discours sur l'au-delà. Le conseil qu'il lui dispense alors est de vivre comme un homme riche qui, malgré une période troublée, s'accrocherait à son existence (« il ne partirait pas »<sup>70</sup>), en se protégeant et en veillant simultanément sur ses biens. Cette exhortation à apprécier la vie comme un « possesseur de richesses » est renforcée par le terme *ḥ'w*, « les richesses », homonyme de *ḥ'w*, « le temps de vie » ; ce jeu de mots associe la vie à la prospérité<sup>71</sup>. L'allusion à l'opulence et à la luxure dans le monde d'ici-bas peut être comparée à la promesse de l'homme concernant l'heureuse destinée du *ba* dans l'Occident, lorsqu'il affirme que ce dernier y sera honoré comme un défunt nanti et béni (col. 41-49).

L'analyse de la métaphore du « mort-vivant » appliquée à l'homme nous amène à reconsidérer le choix du *ba* comme interlocuteur dans le *Dialogue*. La plupart des égyptologues ont argumenté en faveur d'un dialogue interne, où le *ba* serait considéré comme un dédoublement de la personnalité ou l'*alter ego* de l'homme<sup>72</sup>. Une lecture divergente est fournie par S. Donnat, qui soutient l'hypothèse que le *ba* serait le représentant de son fils héritier<sup>73</sup>. Or il n'existe aucun élément probant dans le *Dialogue* pour l'étayer : le *ba* n'est jamais désigné sous l'appellation de « fils » (*sz*), mais sous celles de « frère » (*sn*) (52 et 149) et de « compagnon » (*n(y)-sw*) (148-49) ; il est par ailleurs décrit comme étant « dans son être avec un filet de cordes » (9). Dans le contexte du *Dialogue*, cette entité doit vraisemblablement être considérée comme une composante de la personnalité de l'homme, à l'instar de la conscience-*ib* qui peut être qualifiée de « compagnon » (*sn-nw*) pour son possesseur<sup>74</sup>. En outre, la tâche spécifique du *ba*, qui est d'assurer au défunt le passage dans

<sup>67</sup> Antef, VII 2-3 ; cf. W.M. MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter*, Leipzig, 1899, pl. 14.

<sup>68</sup> J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 34.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>70</sup> Le verbe de mouvement *šm*, « aller », « partir », « s'avancer », peut se référer au passage de la vie à la mort. Ainsi, l'énoncé « je ne suis pas parti » signifie « je ne suis pas mort » (cf. B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 34, n. 19).

<sup>71</sup> R.B. PARKINSON, *Poetry and Culture*, p. 220.

<sup>72</sup> H. GOEDICKE, *The Report*, p. 14 ; V.A. TOBIN, « A re-assessment of the *Lebensmüde* », p. 360 ; J. ASSMANN, « A Dialogue between Self & Soul », p. 387. Mais, comme B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 20, l'explique, c'est d'habitude à sa conscience-*ib* qu'un Égyptien s'adresse pour discuter d'une affaire affligeante, comme c'est le cas dans la *Complainte de Khâkhéperrê-séneb* ou dans la poésie amoureuse du Nouvel Empire.

<sup>73</sup> S. DONNAT, « Le *Dialogue d'un homme avec son ba* à la lumière de la formule 38 des Textes des Sarcophages », *BIFAO* 104, 2004, p. 191-205. Son étude établit un parallèle entre le *Dialogue* et la formule 38 des *Textes des Cercueils*, où le fils d'un défunt est désigné comme étant son *ba* sur terre.

<sup>74</sup> *Khâkhéperrê-séneb*, r<sup>o</sup> 13, cf. R.B. PARKINSON, « The Text of "Khakheperreseneb" », p. 58.

l'autre-monde, est évoquée dans le dernier discours de celui-ci : « Je me poserai <sup>75</sup> après que tu seras devenu inerte, et nous ferons une demeure ensemble. » (153-154).

Étant donné que l'émergence du *ba* est indissociable de la mort, certains égyptologues en ont déduit que le cadre narratif du *Dialogue* était situé dans l'au-delà <sup>76</sup>. Cette lecture intéressante mérite d'être retenue, mais sous certaines réserves. Il faut effectivement tenir compte des nombreux indices dans le texte qui démontrent que l'homme n'a pas encore trépassé et qu'il appartient au monde d'ici-bas : il recourt à des formes verbales prospectives et à des structures syntaxiques au futur pour évoquer aussi bien ses funérailles (col. 51-55) que ses aspirations relatives à son existence *post mortem* (col. 7-10, 15-17 et 23-30) ; de surcroît, le *ba* l'incite à profiter de la vie d'ici-bas (col. 67-68) et il termine son discours en mentionnant son futur enterrement (col. 150-154). Pour justifier ce dialogue *a priori* improbable entre un vivant et une entité censée n'émerger que lors du trépas, B. Mathieu développe une interprétation cohérente, selon laquelle l'homme s'imaginerait déjà dans l'au-delà et confronté au tribunal d'Osiris <sup>77</sup>. Au regard de notre analyse des concepts opposés de *maât* et d'*isfet*, nous sommes en mesure d'émettre une hypothèse complémentaire, en précisant les circonstances narratives du *Dialogue* : la présence du *ba* pourrait être associée à la conception du monde inversé que l'homme nous a livrée. En effet, la prévalence d'*isfet* ici-bas fait s'effondrer la frontière qui existait préalablement entre les notions fondamentales de vie et de mort, si bien que l'homme a l'impression d'être mort socialement parlant. Nous pourrions suggérer que la condition paradoxale de « mort-vivant » dans laquelle il se trouve serait matérialisée dans l'émergence du *ba*, avec qui il converse comme s'il était déjà mort, alors qu'il est bel et bien vivant <sup>78</sup>. Un parallèle peut être effectué avec le récit de *Sinouhé*, où la mention du *ba* vise à illustrer le défaut de discernement de Sinouhé, qui, après avoir perdu connaissance, ne parvenait plus à distinguer la vie de la mort : « J'étais comme un homme saisi par l'obscurité, mon *ba* était faible, mes membres se dérobaient, ma conscience n'était plus dans ma poitrine, et je ne savais plus si j'étais vivant ou mort » <sup>79</sup>.

### L'au-delà

La conception de l'au-delà que le *ba* propose prend le contre-pied des croyances funéraires traditionnelles, auxquelles son interlocuteur adhère sans réserve. Il conteste effectivement les certitudes de persistance les plus établies dans la mentalité égyptienne.

Si tu songes à l'enterrement, c'est un sujet triste, c'est faire couler des larmes en accablant un

<sup>75</sup> Chr. CANNUYER, G. DELPECH, « La Dernière Demeure du Désespéré. Note de traduction (P. Berlin 3024, I. 153-154) », *GöttMisz* 172, 1999, p. 13, soulignent que le verbe *hni*, qui signifie « se (re)poser » momentanément, peut être associé à la mobilité du *ba*. Il fut déjà employé précédemment dans un passage relatif à l'Occident : (49-51) « (Mais) si tu me tires vers la mort de cette manière, tu ne trouveras pas une place pour atterrir (*hnt.k*) dans l'Occident. »

<sup>76</sup> M. PIEPER, « Das Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele », dans M. Pieper, *Die ägyptische Literatur*, Wildpark-Potsdam, 1927, p. 26-30 ; K. LOHMANN, « Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba », p. 207-236 ; S. DONNAT, *op. cit.*

<sup>77</sup> B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 22.

<sup>78</sup> V.A. TOBIN, *op. cit.*, p. 356, a proposé une interprétation qui va dans ce sens : « The fact that the individual feels himself in a position where he can converse and argue with his own *ba* as with another individual could indicate that psychologically he feels at the point of death, not perhaps a literal death, but a state in which his personality is on the point of disintegration ».

<sup>79</sup> B 254-256 ; cf. A.M. BLACKMAN, *Middle-Egyptian Stories*, *BiAeg* 2, Bruxelles, 1932, p. 37.

homme, c'est arracher un homme de sa maison pour l'abandonner sur une colline. (Car) il est impossible que tu puisses monter et voir le soleil<sup>80</sup> (B.2. §1, 56-60).

Le *ba* manifeste son aversion pour l'enterrement, en l'assimilant à une extrême affliction (« c'est faire couler les larmes en accablant un homme »), à une séparation et à un abandon (« c'est arracher l'homme à sa maison pour l'abandonner sur une colline »). Cette proposition rappelle certaines plaintes des *Lamentations d'Ipou-our*, qui déplorent la non-préservation des cadavres dans un contexte d'une prédominance d'*isfet* dans le pays – faute d'enterrement, les défunts n'avaient plus aucune chance d'accéder à l'éternité dans l'au-delà : « Ceux qui étaient dans la salle d'embaumement sont déposés sur une colline »<sup>81</sup>. Le point culminant de l'argumentation du *ba* est l'assertion suivante « il est impossible que tu puisses monter et voir le soleil ». Cela représente un véritable déni de la croyance égyptienne selon laquelle « on sort le jour »<sup>82</sup> pour rejoindre la compagnie des dieux dans la barque solaire. Il remet ainsi en cause le centre des aspirations égyptiennes au sujet de la survie *post mortem*.

Pour corroborer son argumentation sur l'abomination de la mort, le *ba* enchaîne avec une illustration de l'impermanence des monuments funéraires, à travers la destruction des tables d'offrandes dans les tombes.

Ceux qui ont construit en pierre de granit, (leur) construction est achevée – de belles pyramides issues de travaux parfaits –, et les bâtisseurs sont devenus des dieux. (Mais) leurs pierres d'offrande sont détruites, comme (celles des) inertes morts sur la rive, faute d'un descendant. Quand les flots ont emporté (leur) fin (de vie), la lumière du soleil de même, (seuls) les poissons au bord de l'eau leur parlent (B.2 § 2, 60-67).

Le *ba* cherche à contester la conception de l'au-delà proposée par son interlocuteur, en reprenant les thèmes développés par celui-ci pour mieux les renverser. D'abord, il discute des travaux de construction opérés dans la nécropole, en faisant écho à « celui qui se trouve dans sa pyramide » (42), pour lequel il précise que les tables d'offrandes sont à présent détruites. Le *ba* met ainsi en exergue l'inefficacité des aménagements et des équipements d'une tombe contre la fatalité du trépas. Certains *Chants de harpiste* déplorent également la nature éphémère des monuments funéraires, conçus à l'origine pour immortaliser ceux qui y sont enterrés : « Ceux qui construisirent des domaines, leurs emplacements n'existent plus. Qu'est-il advenu d'eux ? (...) Que sont donc (devenus) leurs tombeaux ? Leurs murs se sont écroulés, leurs places n'existent plus comme si elles n'avaient jamais existé »<sup>83</sup>. Ensuite, le *ba* démontre que la mort n'épargne personne, si bien que les riches propriétaires de monuments funéraires ne sont pas mieux considérés que les pauvres et les rebelles, dont le corps est abandonné au bord d'une rivière. Il assimile, par ailleurs, le soleil et l'eau à des forces

<sup>80</sup> La désinence plurielle de *r'* est claire, si bien que certains commentateurs ont traduit « les soleils » (B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 25 ; J.P. ALLEN, *The Debate*, p. 63), tandis que d'autres ont préféré considérer les trois traits du pluriel comme une erreur du copiste (M. LICHTHEIM, « The Dispute between a Man and His Ba », p. 15 ; O. RENAUD, *Le Dialogue du Désespéré*, p. 25 ; R.B. PARKINSON, *The Tale of Sinuhe*, p. 157).

<sup>81</sup> 4,4 ; cf. R. ENMARCH, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, 2005, p. 31.

<sup>82</sup> L'expression « sortir au jour » signifie pour le défunt le fait de renaître quotidiennement à l'image du dieu solaire, cf. le chapitre 38A du *Livre des Morts* (col. 10) : « Je (*i.e.* le défunt) vis après la mort chaque jour, comme Rê chaque jour. » (cf. E. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I*, Berlin, 1886, pl. LI).

<sup>83</sup> *Antef*, VI 5-8 ; cf. W.M. MÜLLER, *Die Liebespoesie der alten Ägypter*, pl. 12.

hostiles, alors que l'homme les présentait comme des prérogatives des défunts glorifiés, lesquels jouissaient de la présence du dieu solaire et avaient la possibilité de se désaltérer<sup>84</sup>. Il poursuit en mentionnant l'absence d'héritier, réfutant ainsi la promesse de l'homme concernant la venue de celui-ci aux funérailles pour honorer le défunt. *In fine*, le *ba* suggère ironiquement que ses seuls interlocuteurs seront désormais les poissons, anéantissant ainsi l'espoir des Égyptiens de séjourner dans le ciel auprès de Rê et de converser avec les « *baou* efficaces », comme l'indique l'inscription autobiographique de Pahéry de la XVIII<sup>e</sup> dynastie<sup>85</sup>. La nature paradoxale de cette imagerie développée par le *ba* peut être révélée au regard d'un passage du chapitre 65 du *Livre des Morts* : le défunt y profère la menace que l'ordre du monde sera bouleversé, que le dieu Rê ne règnera plus au ciel, mais qu'il se retrouvera dans l'eau en compagnie des poissons<sup>86</sup>.

Le discours du *ba* sur la vanité du souci de persistance débouche sur une philosophie hédoniste. Pour l'introduire, il invite son interlocuteur à l'« écouter », dans le sens de lui obéir. L'importance de l'écoute est fréquemment mise en exergue dans la littérature en général, et notamment dans les textes sapientiaux.

Écoute-moi, car sache qu'il est bon d'écouter les gens : suis un jour heureux et oublie les soucis ! (B.2 § 3, 67-68).

Le *ba* enchaîne avec une louange à la vie d'ici-bas : il encourage l'homme à « suivre un jour heureux » (*šms hrw nfr*)<sup>87</sup> et à « oublier les soucis » (*smḥ mh*). Cette exhortation constitue un équivalent égyptien de la locution latine *carpe diem* de l'auteur Horace, qui se traduit en français par « cueille le jour », c'est-à-dire « profite de la vie ». Il s'agit notamment de la morale véhiculée par certains *Chants de harpiste*, qui engagent les visiteurs à jouir du moment présent<sup>88</sup>, à travers une série de conseils, tels que faire la fête, s'enivrer, écouter les chants et la musique, etc. Le thème du *carpe diem* ne se fonde pas systématiquement sur une conception pessimiste de la mort et de l'au-delà. En effet, l'*Enseignement de Ptahhotep* invite ses lecteurs à suivre leurs désirs au sein d'autres conseils qu'il promulgue sur le comportement adéquat à adopter durant le temps de vie<sup>89</sup> : « Suis ton désir (*šms ib.k*) durant le temps où tu existes, ne fais pas plus que ce qui est demandé. Ne réduis pas le temps destiné à suivre ton désir, car c'est l'abomination du *ka* quand on gaspille son (meilleur) moment. (...) Le bien arrive, lorsqu'on suit son désir, mais il n'y a aucun profit de bien quand il (*i.e.* le

<sup>84</sup> R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 162, n. 19.

<sup>85</sup> Pour ce parallèle, cf. B. MATHIEU, « Dialogue d'un homme avec son *ba* », p. 7, n. 33 :

[https://www.academia.edu/6660284/Le\\_Dialogue\\_dun\\_homme\\_avec\\_son\\_ba](https://www.academia.edu/6660284/Le_Dialogue_dun_homme_avec_son_ba) (site internet consulté le 10 décembre 2019).

<sup>86</sup> Cf. St. QUIRKE, *Going out in Daylight – prt m hrw. The Ancient Egyptian Book of the Dead. Translation, Sources, Meaning, GHP Egyptology* 20, Londres, 2013, p. 163.

<sup>87</sup> M. PATANÈ, « À propos du “Carpe diem” dans la littérature égyptienne », *DiscEg* 12, 1988, p. 63-66. R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 162, n. 20, explique que « le jour heureux » peut renvoyer aussi bien à un festival religieux qu'au plaisir frivole.

<sup>88</sup> La fonction des harpistes était d'incarner le passage entre le monde des vivants et celui des morts, si bien que leurs chants étaient souvent placés à l'embrasement de la porte d'entrée des chapelles funéraires privées, un emplacement qui symbolise la frontière entre ces deux mondes (cf. S. EMERIT, « Le chant du harpiste : une porte ouverte sur l'au-delà ? », *BIFAO* 115, 2015, p. 156-159).

<sup>89</sup> P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, p. 157, n. 105, rejette avec raison l'interprétation de ce passage proposée par D. Lorton (« The Expression *Šms-ib* », *JARCE* 7, 1968, p. 42 ; *id.*, « The Expression *Íri Hrw Nfr* », *JARCE* 12, 1975, p. 23).



désir) est négligé » (P 186-193)<sup>90</sup>.

Après avoir présenté sa conception du monde, le *ba* rapporte un apologue qui véhicule un message moral suggérant qu'il est important de profiter de la vie d'ici-bas et que la mort est une fatalité :

Un roturier semait sa parcelle, il chargeait sa récolte à l'intérieur d'un bateau et il mettait voile, car sa fête approchait<sup>91</sup>. Il vit la venue de l'obscurité du vent du nord, en étant vigilant<sup>92</sup> sur le bateau<sup>93</sup>, alors que Rê se couchait. (Mais il) débarqua<sup>94</sup> avec sa femme et ses enfants, qui périrent au-dessus d'un lac infesté de nuit par des crocodiles. Il finit par s'asseoir en brisant le silence et dit : « Je ne pleurerai pas pour cette mère, (car) il n'existe pas pour elle de sortie de l'Occident plus qu'une autre sur terre. Je songerai à ses enfants, brisés dans l'œuf, qui ont vu le visage de Khenty avant qu'ils n'aient pu vivre » (B.3 § 1, 68-80).

Le roturier de cette parabole rejoint le *ba* sur la question du trépas, puisqu'il ne croit pas en une survie *post mortem* : il estime amèrement qu'il n'y aura « aucune sortie dans l'Occident » pour sa défunte épouse, c'est-à-dire qu'elle ne connaîtra pas de renaissance dans l'au-delà<sup>95</sup>. Par ailleurs, il assimile la mort au dieu Khenty<sup>96</sup>, démon à tête de crocodile, qui constitue l'archétype du prédateur féroce. Cette déclaration suscite dans l'esprit des lecteurs l'imagerie de destruction employée précédemment par le *ba* pour décrire l'horreur de la mort, avec le spectacle des cadavres gisant sur les bancs de sable. Concernant les convictions du roturier sur la vie d'ici-bas, elles recourent parfaitement celles du *ba*, à savoir qu'il s'agirait du bien le plus précieux. Par conséquent, il estime que le décès de son épouse n'est pas dramatique comparé à celui des jeunes enfants, qui n'ont pas eu l'opportunité de vivre aussi longtemps que leur mère. L'expression qu'il emploie « brisés dans l'œuf » suggère effectivement que ceux-ci ont péri dans une extrême jeunesse. On pourrait résumer la philosophie de cet homme en ces termes : qu'est-ce qui est pire que la mort ? Ne jamais avoir vécu du tout. Il ressort de l'analyse que cet apologue a pour dessein d'illustrer la doctrine hédoniste du *ba* et d'amener son interlocuteur à reconsidérer la vie sous un angle plus optimiste.

### *Synthèse*

Notre analyse des discours respectifs de l'homme et du *ba* a mis en exergue leur doctrine diamétralement opposée : l'homme estime que la douleur et la misère qu'il subit sur terre

<sup>90</sup> Cf. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, p. 30-31.

<sup>91</sup> Il s'agit probablement d'une célébration personnelle après une récolte (cf. J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 69).

<sup>92</sup> Le verbe *rs*, « s'éveiller », a, en l'occurrence, le sens « être attentif » (*Wb* II, 450, 7 ; cf. R. HANNIG, « Die erste Parabel des "Lebensmüden" (LM 68-80) », *JACiv* 6, 1991, p. 29).

<sup>93</sup> On peut souligner les paronomases entre *prt*, « la sortie » (71), et *pri*, « débarquer » (73), ainsi qu'entre *k*, « entrer » (73), et *zk*, « périr » (74).

<sup>94</sup> Le verbe *pri* signifie littéralement « sortir », mais le contexte nous conduit à le traduire par « débarquer » (O. RENAUD, *op. cit.*, p. 25, n. 13 ; J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 71).

<sup>95</sup> Autres traductions : B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 8, « Je ne dois pas pleurer pour cette femme enceinte : elle n'aura pas la possibilité de sortir de l'Occident pour s'opposer à une autre, sur terre. » ; C. SPIESER, « Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître », *RdE* 52, 2001, p. 261 : « Je ne pleure pas sur cette femme qui allait mettre au monde, et qui ne sortira plus désormais de l'Occident pour devenir une (autre) femme sur la terre. »

<sup>96</sup> Il est mentionné dans le *Paysan Éloquent* : « Combien est à plaindre le malheureux que tu veux détruire. C'est à l'émissaire de Khenty que tu ressembles » (B1 149-150 ; cf. R.B. PARKINSON, *Eloquent Peasant*, p. 24). Et dans les *Lamentations d'Ipou-our* : « Est-ce en servant Khenty et celui qu'il démembre ? » (5,8 ; cf. R. ENMARCH, *op. cit.*, p. 35).

procèdent de la dominance d'*isfet* dans le pays, si bien qu'il préconise l'Occident auquel il espère accéder après sa mort ; *a contrario*, le *ba* conçoit une vie prospère pour l'homme, en l'encourageant à mener une existence hédoniste, liée à la *maât*. Il renverse toutefois l'idéologie funéraire égyptienne, puisqu'il nie toute possibilité de survie après la mort à travers les thèmes de la non-préservation des cadavres et de la destruction des monuments funéraires, qui s'avèrent constituer des caractéristiques d'*isfet*.

	<i>Ici-bas</i>	<i>Au-delà</i>
<i>Homme</i>	Misère, douleur « À qui puis-je parler ? »  <i>Isfet</i>	Rendre l'Occident agréable « Celui qui sera là-bas sera un dieu vivant »  <i>Maât</i>
<i>Ba</i>	« Suis un jour heureux et oublie les soucis ! »  <i>Maât</i>	Non-préservation des cadavres Destruction des tombes Pas de sortie dans l'Occident  <i>Isfet</i>

La dissension qui s'élève entre l'homme et son *ba* sur ces questions existentielles peut être justifiée au regard de leur relation intrinsèque. Bien qu'ils constituent conjointement une seule et même personne, ils ont la particularité d'appartenir à des sphères distinctes – le monde d'ici-bas pour l'homme et l'au-delà pour le *ba*<sup>97</sup>. Si leur conception du monde semble *a priori* si divergente, ce n'est, en réalité, que la mise en œuvre d'un effet miroir : tous deux méprisent le monde auquel ils appartiennent (ici-bas *versus* au-delà), considérant qu'*isfet* y règne, ce qui implique la mort (mort sociale *versus* mort ultime)<sup>98</sup>. Ils en viennent dès lors à préconiser le monde qui n'est pas le leur, étant persuadés qu'il s'agit de la seule issue pour vivre de *maât*.

Par ailleurs, leur confrontation peut être rapprochée des circonstances du jugement posthume dans l'au-delà, où l'entité du *ba* joue le rôle du contradicteur du défunt. Cette question a été étudiée par B. Mathieu, qui a confronté le texte du *Dialogue* avec une vignette du *Livre des Morts d'Ani* (P. BM 10470), qui illustre la présence du *ba*, lors de la psychostasie<sup>99</sup>. Ce parallèle corrobore les passages du texte qui laissent entendre qu'une divergence d'opinion

<sup>97</sup> Les *Textes des Cercueils* présentent le *ba* comme la forme que le défunt prend dans l'Occident pour « sortir au jour » : « Je sors au jour comme mon *ba*, qui est ma forme pendant le jour » (CT II, 73b-74a) ; « Il (*i.e.* le *ba*) a demandé à aller et venir, à avoir l'usage de ses jambes, afin que cet homme (que je suis) le voie, où qu'il soit, comme étant ma forme, mon essence, mon aspect véritable d'esprit-*akh* équipé et divin » (CT V, 241a-242a).

<sup>98</sup> B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 22, a bien discerné l'ironie de la situation : « le discours du *ba* s'avère aussi ridicule qu'incohérent : en disqualifiant les rituels funéraires dont dépend son existence même, le *ba* se condamne au néant et discrédite *ipso facto* son propre discours ». Cf. aussi L.V. ŽABKAR, *A Study of Ba Concept*, p. 121.

<sup>99</sup> B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 20-21 ; *id.*, « Les "Procès". Un genre littéraire de l'Égypte ancienne », dans E. Bechtold, A. Gulyás, A. Hasznos (éd.), *From Illahun to Djeme. Papers Presented in Honour of Ulrich Luft*, BAR-IS 2311, Londres, 2011, p. 161-162. Sur la présence du *ba* dans la psychostasie, cf. Chr. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, MÄS 35, Munich, Berlin, 1976, p. 106-108 ; S. DONNAT, « Le Dialogue d'un homme avec son *ba* », p. 193-194.

avec son *ba* peut compromettre l'accès de l'homme dans l'au-delà. En somme, il ressort de notre analyse qu'un mode de vie régi par *isfet* et caractérisé par une profonde solitude pourrait impliquer deux conséquences fatales pour l'homme : d'une part, une désintégration physique, symbolisée par l'émergence du *ba*, et d'autre part, un anéantissement ultime dans l'au-delà à l'issue de leur confrontation.

À la fin du *Dialogue*, le *ba* trouve un compromis avec l'homme, puisqu'il lui concède qu'il existe effectivement une survie *post mortem* à laquelle il faut aspirer : « Désire-moi ici et rejette l'Occident ! Souhaite donc l'atteindre, lorsque ton corps sera enterré. Je me poserai après que tu seras devenu inerte, et nous ferons une demeure (*dmi*) ensemble <sup>100</sup> » (150-154). Il s'agit de la seule et unique occurrence de la première personne du pluriel dans le texte, qui symbolise non seulement la convergence d'opinion des protagonistes, mais aussi l'intégrité physique retrouvée. Par ailleurs, en se positionnant comme un compagnon (*n(y)-sw*) et un frère (*sn*), le *ba* assure sa loyauté à l'homme et met un terme à la solitude accablante et à la misère qu'il subissait ici-bas. Celui-ci peut dorénavant reconsidérer sa conception du monde, en évinçant définitivement les pensées relatives à la mort et à *isfet* : le *ba* l'a convaincu qu'en optant pour un mode de vie hédoniste, conforme à la *maât*, il pourra s'assurer à tout le moins une survie prospère dans l'Occident.

En conclusion, le *Dialogue* élabore une dialectique introspective à travers l'artifice littéraire du « dédoublement de personnalité », pour remettre en question une conception du monde inversé. Bien que l'homme et son *ba* considérassent qu'*isfet* régissait leur monde respectif, ils finissent par adhérer au dogme fondamental de la *maât*, si bien qu'ils ressortent plus unifiés que jamais de cet échange. Le texte pourrait dès lors s'apparenter à la littérature sapientiale, dans la mesure où les deux protagonistes conversent et s'instruisent mutuellement sur le concept de *maât*. Cet enseignement réciproque constitue un véritable coup de force littéraire de l'auteur du *Dialogue*, qui, en recourant au *topos* du monde inversé, a pu concevoir une interaction entre un homme vivant et une entité purement funéraire.

---

<sup>100</sup> Autres traductions : « nous créerons une demeure de survivant » (Chr. CANNUYER, G. DELPECH, « La dernière demeure du *Désespéré* », p. 15) ; « nous serons liés ensemble » (B. MATHIEU, « Le Dialogue d'un homme avec son âme », p. 33) ; « nous atteindrons le port en même temps » (Chr. BARBOTIN, « Le dialogue de Khâkheperrêseneb », p. 20).