---

*Religion de l'Égypte ancienne***Littérature funéraire égyptienne :
archéologie du rituel et transmission iconotextuelle****Isabelle Régen**

Édition électroniqueURL : <https://journals.openedition.org/asr/3700>

DOI : 10.4000/asr.3700

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 81-88

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Isabelle Régen, « Littérature funéraire égyptienne : archéologie du rituel et transmission iconotextuelle », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3700> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3700>

Religion de l'Égypte ancienne

Isabelle RÉGEN

Chargée de conférences

Littérature funéraire égyptienne : Archéologie du rituel et transmission iconotextuelle

I. Archéologie du rituel dans le Livre des Morts

Confrontation des indications rituelles sur papyrus et des traces archéologiques

Si le Livre des Morts bénéficie d'une bibliographie pléthorique, l'archéologie du rituel¹ demeure en revanche un domaine à peine exploré dans la littérature dédiée à ce corpus.

-
1. J. Scheid, « Pour une archéologie du rite », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55/3 (2000), p. 615-622. Dans le domaine égyptologique, voir notamment I. Régen, « When the Book of the Dead does not match archaeology. The case of the protective magical bricks (BD 151) », *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* 15 (2010), p. 267-278 ; S. Donnat, « Introduction. Pour une approche pluridisciplinaire du rituel », dans S. Donnat, Ph. Quenet, C. Vanderheyde (éd.), *Dossier thématique Archéologie du Rituel, Archimède* 1 (2014), p. 1-6 ; J. Dieleman, « The Materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt », dans D. Boschung, J. N. Bremmer (éd.), *The Materiality of Magic*, Paderborn 2015 (Morphomata, 20), p. 23-56 ; I. Régen, « The Archaeology of the Book of the Dead », dans F. Scalf (éd.), *'Whoever knows this book will never perish'. Becoming God in Ancient Egypt with the Book of the Dead, Exhibition Catalogue*, Chicago 2017 (Oriental Institute Museum Publications, 39), p. 97-106 ; S. Donnat, J.-M. Husser, « Le rite et ses traces. Perspectives méthodologiques », dans S. Donnat, J.-M. Husser (éd.), *Gestes rituels. De la trace à l'interprétation = Dossier thématique Archimède* 7 (2020), p. 1-5 ; Chr. Theis, « Material Aspects of Ritual Beyond their Instructions », dans A. Krauß et al. (éd.), *Material Aspects of Reading in Ancient and Medieval Cultures*, Berlin-Boston 2020, p. 9-21 ; I. Régen, « L'archéologie du rituel dans le Livre des Morts. Entre rhétorique et pratique », dans A. Pries, F. Contardi (éd.), *Tradition et transmission des rituels égyptiens : continuités et ruptures*, Actes du colloque international, 17-19 mai 2017, Montpellier, à paraître dans la collection *Studien zur spätägyptischen Religion*.

Faute de pouvoir, comme l'ethnologue, assister au rituel *in vivo*, l'égyptologue se retrouve face à des « cold cases ». Dans cette recherche, un pan immatériel du rite est difficilement accessible, en particulier son aspect sensoriel. Cela vient nous rappeler que notre connaissance du monde rituel des Égyptiens est plus que fragmentaire. De même, nombre d'actes rituels étaient par nature éphémères².

À défaut de pouvoir rassembler une équipe pluridisciplinaire, une approche relativement accessible est celle qui consiste à confronter, pour un rituel donné, les textes et l'archéologie. En effet, dans les différents types de notices accompagnant les formules du Livre des Morts, figurent ce que l'on désigne communément sous l'appellation « notices prescriptives » ou « notices de prescription » car elles paraissent décrire le *modus operandi* du ritualiste.

En collaboration avec les étudiants et auditeurs, l'essentiel des notices rituelles des papyrus du Livre des Morts a été traduit puis comparé aux traces livrées par l'archéologie. Ces dernières correspondent à divers supports rituels, parfois inscrits, utilisés par l'officiant lors du rituel. La plupart des objets maniés par le prêtre sont en effet déposés dans la tombe, permettant ainsi de matérialiser et donc de pérenniser la parole ou les gestes du ritualiste. Les supports les plus connus correspondent à divers éléments du mobilier funéraire comme les amulettes à disposer sur le corps de la momie ou encore, pour mentionner le rituel le mieux documenté, le dispositif rituel de quatre amulettes protectrices fixées chacune sur une tablette d'argile inscrite du chapitre LdM 151.

On s'est interrogé sur la pertinence de la dénomination de « notices prescriptives » en invoquant des cas où texte et archéologie concordent, et d'autres, nombreux, où ils « divergent » (variance). On s'est également demandé jusqu'à quel point les données archéologiques et les données textuelles étaient connectées et quelle(s) fonction(s) remplissaient ces notices dites « prescriptives ». En effet, l'archéologie du rituel dans le Livre des Morts soulève, en filigrane, la question des relations entre deux médias d'expression du rituel, le texte et l'archéologie (sans oublier l'existence d'une troisième forme, orale, puisque ces formules étaient déclamées). Nous avons conclu que l'ensemble de ces médias entretenait une relation de complémentarité. En ce sens, ils sont autant de *realia* concourant à la pérennité et à l'efficacité du rituel. Par conséquent, à l'appellation « notices prescriptives », nous préférons celle d'« indications rituelles ». En effet, ces inscriptions sur papyrus évoquent le rituel plutôt que d'en fournir le *modus operandi*.

De même, deux éléments nous ont amenés à approfondir la réflexion : d'une part, l'absence de notice dans une formule ne signifie pas pour autant une absence de traces archéologiques ; d'autre part, l'indication rituelle est parfois notée sur l'objet rituel lui-même. Les indications rituelles pouvaient donc former des éléments

---

2. On songe en particulier à deux indications tirées des Textes des Sarcophages : « Formule à réciter sur huit génies-*heh* tracés en jaune (et) en ocre sur la main d'un homme (et) léchés chaque jour au matin (bis) » (TS 81) ; « Qu'un homme prononce cette formule sur un pou de sa tête (et) qu'il le place sur son genou en crachant, jusqu'à ce qu'une mouche vienne l'enlever » (TS 98).

d'un appareil rhétorique. La « rhétorique de l'efficacité »³ se développe avec la diffusion des formules ; pour autant, la fonction de ces indications n'était peut-être pas uniquement rhétorique. En effet, le caractère laconique des notices induit que seul celui qui sait déjà peut les comprendre. Or il n'est pas fortuit que la notice rituelle d'une formule des *Textes des Sarcophages* (TS 530) fasse appel à un officiant chevronné : « Paroles à prononcer par quelqu'un qui connaît (déjà) ce Livre ». Une fonction supplémentaire des indications rituelles pourrait-elle être de servir d'aide-mémoire pour le ritualiste ? La notation, fréquente, à l'encre rouge de ces indications rituelles pouvaient-elles être un marqueur visuel destiné au ritualiste, l'aidant dans son art (*hemout*) ?

Enfin, nous avons terminé en évoquant l'officine idéale du ritualiste d'après les informations relevées dans les indications rituelles du Livre des Morts.

Un rituel de la protection de la tombe : les « briques magiques » (LdM 151 d-g)

Selon les indications rituelles de la formule 151 du Livre des Morts, quatre briques d'argile crue étaient emmurées dans les parois du caveau selon les points cardinaux afin de protéger la momie et la tombe. Chacune de ces quatre briques est inscrite d'une formule spécifique, et munie d'une amulette donnée⁴. Ce rituel de protection est documenté par des papyrus datant du début de la XVIII^e dynastie à l'époque ptolémaïque, et par des tablettes d'argile et leurs niches ménagées dans les parois des tombes, depuis le règne de Thoutmosis III jusqu'à celui de Nectanebo I^{er}. Dans la documentation archéologique accessible à ce jour, on dénombre environ une centaine d'utilisateurs de ces tablettes. Cela en fait la pratique rituelle la plus richement documentée du Livre des Morts. La confrontation des données textuelles et archéologiques révèle des cas concordants mais également de nombreux cas de variance. On a pu résumer les relations entre texte et archéologie sous cinq principaux types : 1) Substitution ou addition (fig. 1), plus-value matérielle ; 2) Simplification ou omission ; 3) Généralisation ; 4) Thésaurisation : coexistence de deux traditions distinctes ; 5) Erreurs ?

Dans tous les cas, la variance, mue par le souci d'efficacité, est souvent perceptible dans des adaptations *ad hoc*.

3. L. Coulon, « Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires : les innovations des Textes des Sarcophages », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides & Textes des Sarcophages*, Le Caire 2004 (Bibliothèque d'Étude, 139), p. 137.

4. Par ex., I. Régen, « Une brique magique du vice-roi de Nubie Mérymès (Louvre E 33059) », *Revue d'Égyptologie* 60 (2009), p. 47-61.

Fig. 1. Brique magique de Toutânkhamon,
Musée égyptien du Caire, JE 61377
© Alain Leclerc-IFAO. DR

Le masque cérémoniel d'Anubis. Au-delà du chapitre LdM 151a

Un autre élément du chapitre 151 du Livre des Morts, un motif emblématique de la vignette de cette formule, a retenu également notre attention : le masque cérémoniel d'Anubis⁵, porté par le prêtre-ritualiste œuvrant sur la momie. De manière générale, les masques égyptiens de cérémonie sont très mal connus, sans doute parce que la plupart d'entre eux ont été confectionnés dans des matières périssables ou fragiles. Parmi les faces anubiaques connues⁶, seuls deux exemplaires nous ont

---

5. Les recherches menées dans le cadre de cette conférence ont depuis été publiées : I. Régen, « Sur le masque cérémoniel d'Anubis », dans A. Gasse, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean (éd.), *Sinfonietta égypto-romaine. Hommages à Jean-Claude Grenier*, Montpellier 2020 (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 26), p. 82-101.

6. Les dimensions ou la forme même d'autres masques anubiaques ne sont pas compatibles avec le port de l'objet. 1) Louvre N4096 (bois, H. 8 cm, acrostole/pratique

paru pouvoir être retenus pour notre étude, l'un en céramique (Hildesheim-Pelizaesus Museum inv. 1585), l'autre en cartonnage (Harrogate 10686). Nous les avons décrits en détail, avant de nous interroger, au-delà même d'Anubis, sur les origines du masque à tête de loup, dont l'utilisation est attestée en contexte cultuel dès l'Ancien Empire (archives d'Abousir). De même, si notre propos a concerné le masque du dieu Anubis, nous n'en avons pas moins été amenée à mentionner d'autres divinités-loup afin⁷ illustrer l'étendue de l'utilisation de cette face animale dans la civilisation égyptienne ancienne⁸ (par exemple, culte rendu à la face d'Oupouaout à Assiout à l'époque ramesside).

Nous avons tenté de montrer, en confrontant les textes et l'archéologie, comment ce masque était perçu comme la face même du dieu-loup, ainsi qu'en témoigne la non-différenciation dans le lexique de ces deux éléments (*hr*, à la fois « face » et « masque »). Il transfigurait de fait l'officiant qui le portait le temps du rituel, le soustrayant temporairement à sa condition d'humain et lui permettant d'accomplir l'extraordinaire : muer un corps humain inerte en un corps divin revivifié. Le statut extraordinaire conféré par le masque contribua sans doute à le rendre populaire jusqu'à Rome. Nous avons en outre souligné que l'ambiguïté lexicale trouvait son pendant dans l'iconographie, où corps humains masqués et corps divins ne peuvent être distingués.

De plus, le corps animé de l'officiant masqué permettait d'incarner une caractéristique essentielle du dieu-loup : Anubis est par essence un dieu du mouvement, naviguant entre plusieurs mondes. En outre, son incarnation dans un corps de « chacal », animal célébré pour sa célérité, seyait admirablement à sa qualité de divinité psychopompe et à son caractère liminaire.

Les deux exemplaires connus de masque anubiaque montrent la tête d'un loup, coiffée d'une perruque. Cela mérite deux observations : d'une part, cela indique que le masque n'est que la partie d'une représentation plus large, celle d'un corps humain

---

oraculaire ?) : P. Barguet, « Note sur le masque animal dans l'Égypte pharaonique », catalogue de l'exposition « Le Masque », musée Guimet, Paris 1959-1960, p. 66. 2) Caire JE 55620 (bois, H. 40 cm, Bucheum d'Ermant, objet non creux, absence de cavités pour les yeux) : R. L. Mond, O. H. Myers, *The Bucheum I, Excavation Memoirs* 41, Londres 1934, p. 130, pl. 96 (1) ; T. Duquesne, « Concealing and Revealing: the Problem of Ritual Masking in Ancient Egypt », *DiscEg* 51 (2001), p. 15 ; W. El-Sadeek, S. Abdel Razek (éd.), *Anubis, Upwawet, and Other Deities: Personal Worship and Official Religion*, Le Caire 2007, p. 36.

7. E. Knispel Rueness *et al.*, « The Cryptic African Wolf: *Canis aureus lupaster* Is Not a Golden Jackal and Is Not Endemic to Egypt », *PLoS ONE* 6/1 (2011), p. 1-5, DOI : 10.1371/journal.pone.0016385) ; P. Gaubert *et al.*, « Reviving the African Wolf *Canis lupus lupaster* in North and West Africa: A Mitochondrial Lineage Ranging More than 6,000 km Wide », *PLoS ONE* 7/8 (2012), DOI : 10.1371/journal.pone.0042740).
8. Du reste, aux époques les plus anciennes, il est souvent ardu voire impossible de déterminer l'identité du dieu animal.

à tête d'animal⁹, qui sied à l'utilisation du masque par un homme. D'autre part, la présence d'un élément de parure sur la tête d'un animal inhospitalier concentre dans la figure divine le paradoxe¹⁰ du sauvage et du domestiqué.

Des réflexions approfondies sur la formation de l'iconographie du dieu¹¹ livreraient des éléments plus précis ; elles devraient porter sur l'ensemble des figures de l'animal, y compris hiéroglyphiques. Au-delà de l'élaboration de l'imagerie divine, cette étude poserait la question même de l'identité et des compétences de cette déité, mais aussi et surtout de ce qu'elle révèle, du point de vue de l'anthropologie de la nature¹², des relations entre l'homme et l'animal, de la représentation du monde, et de l'organisation d'une société.

II. Transmission iconotextuelle du Livre de l'Amdouat

Si la désignation de « littérature funéraire » est aujourd'hui communément utilisée en égyptologie, c'est cependant de manière récente que les textes funéraires égyptiens ont été hissés au rang de « littérature ». En effet, si l'appellation semble apparaître dès 1931 sous la plume de K. Sethe, elle peine pourtant à se généraliser avant la fin des années 1970-1980 lorsque, sous l'impulsion de W. Schenkel et de l'école de Tübingen, il est démontré que, à l'instar des Belles-Lettres, les « Lettres Funéraires » ont elles aussi fait l'objet d'une valorisation par différents modes de transmission. Cependant, l'approche stemmatique issue de cette école, fondée sur le postulat d'un archétype (*Urtext*) ne prend en compte que le texte seul, omettant sa matérialité (support, spatialité) et son iconographie. Or, dans le cas des Livres des Mondes Inférieurs, qui sont à la fois des textes cosmographiques richement illustrés et orientés (puisque mis en place sur les parois du monument en adéquation avec le cycle solaire), cette approche se révèle d'autant plus inadaptée. La spécificité formelle de ces Livres, compositions mixtes intégrant texte et image, pourrait être rendue par le terme d'« iconotexte »¹³. De fait, aborder l'histoire de

-
9. Je ne connais que deux attestations, peut-être isolées (Gîza), d'Anubis représenté sous sa forme animale couchée et coiffée d'une perruque (dont l'une avec contrepoids-*ménat*) : W. K. Simpson, *The Mastaba of Queen Mersyankh III*, Giza Mastabas 1, Boston 1974, p. 4, pl. IIIc-d, fig. 3a-b (G 7530-7540) ; Id., *The Mastabas of Kawab, Khafkhufu, I and II (G 7110-20, 7130-40 et 7150)*, Giza Mastabas 3, Boston 1978, fig. 24-25, pl. XV a-b (Khoufoukhâef I).
  10. J. Baines, « Symbolic Roles of Canine Figures on Early Monuments », *Archéo-Nil* 3 (1993), p. 63-64 (à propos de la palette aux Lycaons).
  11. L'essentiel du corpus a été rassemblé par T. Duquesne, *The Jackal Divinities of Egypt I. From the Archaic Period to Dynasty X*, Londres 2005 (Oxfordshire Communications in Egyptology, 6).
  12. En particulier, les cours 2017-2018 de Ph. Descola intitulés « La composition des collectifs : formes d'hybridation », chaire d'Anthropologie de la nature : https://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/_course.htm (consulté le 17 mai 2021).
  13. « Unité indissoluble de texte(s) et image(s) dans laquelle ni le texte ni l'image n'ont de fonction illustrative et qui – normalement, mais non nécessairement – a la forme d'un 'livre' » : M. Nerlich, « Qu'est-ce qu'un iconotexte ? Réflexions sur le rapport

ces compositions est indissociable de l'étude de leur transmission iconotextuelle tout comme d'un questionnement sur l'interaction entre le texte et l'image au sein de ces recueils. Cela amène également à s'interroger sur la raison d'être de cette forme hybride, caractéristique de ces Livres.

La réflexion a porté sur la plus ancienne composition de ce type, le Livre de l'Amdouat. Si les versions du Nouvel Empire bénéficient d'éditions synoptiques magistralement éditées par E. Hornung et son équipe, et si les copies de la Troisième Période Intermédiaire font l'objet de plusieurs études en cours, en revanche, les leçons tardives ont jusqu'alors été délaissées. L'analyse de celles des sarcophages de la XXX^e dynastie par C. Manassa fait figure d'exception.

Dans cette documentation tardive, l'étude des versions de l'Amdouat dans la tombe du prêtre lecteur et chef Padiaménopé (TT 33, Assassif, fin de la XXV^e dynastie) revêt un intérêt exceptionnel. Outre qu'elles figurent parmi les dernières notations intégrales de ces Livres, les copies de Padiaménopé constituent des leçons redynamisées et personnalisées intégrées dans une synthèse architecturale et décorative particulièrement originale.

Deux séances ont été consacrées à cette thématique. En guise de propos liminaire, un bref historique des recherches sur le Livre de l'Amdouat a permis de pointer des éléments historiographiques sur les « enfers égyptiens ». Par la suite, l'étude de la transmission iconotextuelle de l'Amdouat de la Troisième Période intermédiaire à la Basse Époque a notamment permis de postuler l'existence de deux périodes de renouveau de l'Amdouat, la Renaissance kouchito-saïte et la Renaissance sébennytique¹⁴. L'ultime séance a été consacrée à la présentation de la tombe de Padiaménopé (TT 33) et de son programme décoratif.

---

texte-image photographique dans 'La Femme se découvre' d'Evelyne Sinnassamy », dans A. Montandon (éd.), *Iconotextes*, Paris 1990, p. 268.

14. I. Régen, « Menkhéperré A, Padiamenopé (TT 33) et Nectanébo II. La transmission du Livre de l'Amdouat de la Troisième Période intermédiaire à la Basse Époque », *BIFAO* 120 (2020), p. 357-392. Version en ligne, URL : <https://journals.openedition.org/bifao/7381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/bifao.7381> (mis en ligne le 26 janvier 2021, consulté le 12 avril 2021).