



HAL
open science

Qu'est-ce qu'un mythe égyptien? Propos liminaires

Lorenzo Medini, Gaëlle Tallet

► To cite this version:

Lorenzo Medini, Gaëlle Tallet. Qu'est-ce qu'un mythe égyptien? Propos liminaires. Gaëlle Tallet; Lorenzo Medini. Qu'est-ce qu'un mythe égyptien? What is an Egyptian Myth?, 235, pp.595-607, 2018, Revue de l'histoire des religions. hal-01979623

HAL Id: hal-01979623

<https://hal.science/hal-01979623v1>

Submitted on 13 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LORENZO MEDINI / GAËLLE TALLET
Institut français d'archéologie orientale / Université de Limoges

Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ? Propos liminaires

Ne croyez pas les fables ! Elles sont vraies.

Stanisław Jerzy Lec, *Pensées échevelées*,
Montricher, Les Éditions Noir sur blanc, 2001.

« Par conséquent, lorsque tu auras entendu ce que la mythologie égyptienne raconte sur les dieux : errances, démembrements et autres malheurs du même genre, tu devras te souvenir de ce qui vient d'être dit et te garder de croire que cela corresponde tel quel à un événement ou un fait réel »¹. C'est par ces mots que Plutarque, dans son traité sur *Isis et Osiris*, informe son lecteur sur les histoires que les Égyptiens racontent (μυθολογοῦσιν) au sujet de leurs divinités. Ces histoires ne s'opposent qu'en apparence à ce que recherche le philosophe : la vérité et plus particulièrement celle concernant les dieux (ἀληθεία περὶ θεῶν)². En effet, Plutarque ne réduit pas les mythes égyptiens à des fables : il met en garde contre une lecture simpliste de ces mythes, une lecture de nature quasi évhémériste qui consisterait à les prendre comme le récit d'événements s'étant réellement déroulés, mais il ne leur dénie pas une forme de vérité. Ainsi, dans une présentation assez complexe du mythe de l'attaque nocturne d'Apôp contre la barque de Rê, il souligne :

« Selon un autre récit égyptien, au cours d'une guerre entre Apôp, le frère d'Hélios, et Zeus, Osiris se serait rangé du côté de celui-ci et

1. Plutarque, *Isis et Osiris*, 11 (traduction de Christian Froidefond, *Œuvres morales* V/2, Paris, Les Belles Lettres, 1988).

2. Plutarque, *Isis et Osiris*, 2.

l'aurait aidé à terrasser son ennemi ; Zeus l'aurait alors adopté comme son fils et lui aurait donné le nom de Dionysos. Ici encore on peut montrer que l'élément mythique de ce récit (τούτου δὲ τοῦ λόγου τὸ μυθῶδες) touche à une vérité sur la nature (τῆς περι φύσιν ἀληθείας ἀπτόμενον) : les Égyptiens en effet appellent Zeus le souffle de l'air, et celui-ci a pour ennemi le sec, l'igné, qui n'est pas le soleil mais lui est apparenté, alors que l'humidité, dissipant l'excès de sécheresse, augmente et fortifie les exhalaisons d'où le souffle de l'air tire son aliment et sa vigueur »³.

Laissons de côté ici la question de l'identification des traditions égyptiennes relatives à Apopis, Rê, Osiris et Amon sous l'entrelacement de l'*interpretatio Graeca* pratiquée par Plutarque : son propos porte sur la véracité des mythes au-delà de la fiction à laquelle ils recourent⁴. Rituels, récits mythologiques, images, sont autant de « symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux » derrière lesquels la « doctrine sacrée relative aux dieux » se dissimule tout en se livrant aux fidèles⁵.

Par ailleurs, Plutarque, dans sa prose, rapporte les interprétations faites dans le monde grec de mythes vieux de plus de deux mille ans au moment où il écrit : il s'agit donc d'une réflexion grecque sur le(s) mythe(s) égyptien(s) et en ce sens l'auteur pourrait être considéré comme un historien des religions avant l'heure. Le mythe « osirien » qu'il retrace est moins un mythe indigène qu'une restitution grecque d'un mythe égyptien, s'efforçant de combler par une narration les lacunes des sources égyptiennes, en grande partie dues au souci de ne pas révéler dans tous ses détails le meurtre scandaleux qui est au cœur de la geste osirienne⁶. Cette grille de

3. Plutarque, *Isis et Osiris*, 36 (traduction de Christian Froidefond modifiée).

4. Sur le rapport entre mythe et fiction, nous renvoyons aux travaux de Jean-Marie Schaeffer sur la fiction et en particulier ses réflexions sur la feintise : Jean-Marie Schaeffer, « Quelles vérités pour quelles fictions ? », *L'Homme*, « Les vérités de la fiction », n° 175-176, 2005, p. 19-36 ; voir également les remarques éclairantes de Charles Delattre, « Introduction », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. Danièle Auger et Charles Delattre, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2010, p. 11-19.

5. Plutarque, *Isis et Osiris*, 3.

6. Les égyptologues n'ont pas fait autre chose dans leur présentation des mythes égyptiens, souvent synthétisés en une narration par ailleurs introuvable telle quelle dans les sources : voir par exemple la reconstitution des mythes cosmogoniques par Serge Sauneron et Jean Yoyotte, « La naissance du monde en Égypte ancienne », *La naissance du monde*, Paris, Le Seuil (« Sources orientales », t. 1), 1959, p. 17-91, ou encore Dimitri Meeks, Christine Favard-Meeks, *Les dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993, *passim*.

lecture grecque appliquée à la mythologie égyptienne s'étend bien au-delà de Plutarque et perdure encore aujourd'hui : d'une façon plus générale, toute étude sur la mythologie est souvent biaisée par la mythologie grecque, ou par l'analyse que les Grecs eux-mêmes ont effectuée de leurs mythes⁷. Mircea Eliade notait que « si, dans toutes les langues européennes, le vocable “mythe” dénote une “fiction”, c'est que les Grecs le proclamaient déjà il y a vingt-cinq siècles »⁸ et soulignait ainsi l'hellénocentrisme qui prédomine dans les réflexions sur le mythe et dans l'emploi de ce terme. On pourrait ajouter que dans la langue égyptienne, l'équivalent du mot « mythe » n'est pas attesté⁹. C'est de cet hellénocentrisme que les études sur la mythologie de l'Égypte ont tenté de se déprendre, utilisant ce terme, dérivé du grec *mythos*, en en soulignant l'inadéquation dans le cadre égyptien : on en retrouvera l'historiographie dans la présentation de Youri Volokhine dans ce numéro.

L'organisation en récit des histoires qui concernent les dieux, telle qu'elle apparaît dans l'œuvre d'Hésiode, a sans doute fondé la naissance de la mythologie grecque. Il s'agit d'un travail de mise en ordre discursif (*logos*) qui trouve une forme de parallèle dans les premières discussions philosophiques pour s'émanciper des dieux. Là où les poètes mettent en récit les histoires des dieux et leur impriment un ordre, le plus souvent narratif, les philosophes présocratiques font de la religion l'objet de théories

7. La mythologie égyptienne n'est pas la seule à en pâtir et, de la même manière, l'existence même d'une mythologie romaine a souvent été remise en question par les historiens des religions, inspirant à Mary Beard cette réflexion : si l'on ne trouve pas de mythes à Rome, c'est sans doute parce que l'on recherche en réalité des mythes *grecs* à Rome... Voir Mary Beard, « Dumézil, la déclamation et les problèmes de définition », *Europe*, t. 904-905, août-septembre 2004 (« Mythe et mythologie dans l'antiquité gréco-romaine »), p. 190-218 ; voir sur ce point Gaëlle Tallet, « Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine », *Mythos/Fictio. Mythe, imaginaire, fiction*, éd. D. Auger et Ch. Delattre, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, 2010, p. 399-425 ; et le chapitre de Dimitri Meeks, « C'est la faute à Plutarque », *Les Égyptiens et leurs mythes. Appréhender un polythéisme*, Paris, Louvre éditions (« La chaire du Musée du Louvre »), à paraître en octobre 2018.

8. Mircea Eliade, « MYTHE. Approche d'une définition », *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique II*, éd. Yves Bonnefoy, Paris, Flammarion, 1981, p. 1392.

9. Emma Brunner-Traut, *Lexikon der Ägyptologie*, t. IV, Wiesbaden, Harrassowitz, 1982, s.v. « Mythos », col. 277-286.

et d'une réflexion critique¹⁰ : sans nier l'existence des dieux, ils questionnent la fonction du discours mythique et son rapport à la connaissance du monde. Mythologie et philosophie se présentent donc toutes deux comme une forme de savoir sur le monde, la deuxième se distinguant de la première non pas par un rapport plus fort à la vérité, mais par une attitude différente, une manière différente de « poser les questions »¹¹ : la première privilégie la métaphore, la deuxième l'attitude critique. En Égypte, au contraire, il n'existe pas de tel système mythologique qui articule entre elles des histoires relatives aux dieux, et il n'existe guère non plus de réflexion critique à leur sujet. Les mythes égyptiens qui présentent un caractère narratif, avec un début et une fin, sont très rares : ainsi le mythe considéré en tant que récit fini, dont la finalité serait uniquement celle de raconter une histoire, n'existe pas.

LA NARRATIVITÉ DES MYTHES EN ÉGYPTE : UN BREF ÉTAT DE LA QUESTION

Cette rareté des mythes narratifs a été remarquée depuis plusieurs années dans l'égyptologie¹², et est rappelée dans ce recueil par la contribution de Dimitri Meeks. Schott fut le premier à affirmer l'absence de mythes à l'époque prédynastique, considérant qu'il fallait remonter au moins aux *Textes des Pyramides* pour en trouver des traces sous la forme d'allusions, d'extraits ou de citations : ces témoignages indiqueraient déjà d'une façon implicite, selon lui, l'existence du mythe en tant qu'histoire cohérente¹³.

10. Walter Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, Paris, Picard, 2011, p. 402 (traduction de Pierre Bonnechère) ; Françoise Dunand, Christiane Zivie-Coche, *Die Religionen des Alten Ägypten*, Stuttgart, Kohlhammer (« Die Religionen des Menschheit », t. 8), 2013, p. 162-163 ; voir également Jean-Marc Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, p. 54-69.

11. W. Burkert, *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*, p. 402.

12. Pour un état de la question, cf. Jens Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of Delta and related texts*, Université de Copenhague, 2014, thèse de doctorat en ligne sur le portail academia.edu : <<https://independent.academia.edu/JensJoergensen/Thesis>>.

13. Siegfried Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (« Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens », t. 15), 1945.

Jan Assmann critique au contraire cette interprétation, arguant qu'il n'y aurait pas dans les *Textes des Pyramides* une structure fixe qui nous permette de supposer l'existence de récits longs et cohérents. Une cohérence narrative et une mise en scène des événements décrits dans un temps révolu constituent les deux critères nécessaires, aux yeux d'Assmann, pour identifier un mythe : du fait de l'absence de ces deux éléments dans les textes de l'Ancien Empire, il ne reconnaît pas l'existence des mythes avant le Moyen Empire¹⁴. Pour décrire les rapports existant entre les dieux dans les périodes où le mythe n'est pas attesté, Assmann invente le terme de « constellation » : ce mot désigne des groupes de dieux dont les relations ne sont pas encore structurées selon un récit cohérent situé dans un passé mythique, mais seulement selon une simple association temporaire¹⁵. Dans son étude, Assmann établit également une distinction entre l'événement mythique originel sous-jacent à tout récit, qu'il appelle « génotexte », et les différentes formes à travers lesquelles cet événement peut être actualisé et transmis, le « phénotexte »¹⁶. Les différentes formes selon lesquelles le génotexte peut se décliner, comme par exemple un récit écrit ou une séquence d'images, dépendent de la fonction que le phénotexte revêt dans un contexte donné, comme par exemple celui du rituel. La narrativité du mythe se serait ainsi développée dans le but de (re)donner un sens aux rituels dont la signification était devenue obscure.

La vision d'Assmann a été critiquée par John Baines dans ses travaux sur les premières utilisations de l'écriture et sur la notion de *decorum*, qui concerne ce qui pouvait être mis par

14. Jan Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », *Göttinger Miszellen*, t. 25, 1977, p. 7-43 et aussi Jan Assmann, « Die Zeugung des Sohnes : Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, éd. Jan Assmann, Walter Burkert et Fritz Stolz, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 48), 1982, p. 13-61.

15. J. Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », p. 39-41 et *id.*, « Die Zeugung des Sohnes », p. 39-40.

16. J. Assmann, « Die Verborgenheit des Mythos im Alten Ägypten », p. 37-39 ; pour une distinction similaire entre le MYTHE, considéré comme « un pan du savoir global », et le mythe, une de ses possibles actualisations, cf. aussi Pascal Vernus, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Plon, 2009, s.v. « Mythe », p. 654-659.

écrit, les personnes qui avaient cette prérogative, les lieux et les circonstances dans lesquels cela était possible¹⁷. L'auteur arrive à la conclusion qu'à l'époque où, selon Assmann, le mythe n'existait pas encore, des récits mythiques oraux auraient en réalité existé. Il y a une différence entre un mythe et son actualisation en un texte, parce que les textes ont des types de tradition qui leur sont propres, tandis que la transmission d'un mythe, notamment lorsqu'il s'agit du domaine de l'oralité, est bien plus fluide. La forme écrite que ces récits pouvaient assumer varie avec le temps : à l'Antique et au Moyen Empire, la narration reste un genre de l'oralité, tandis qu'à l'écrit des formes picturales et des genres textuels différents auraient été appréciés et valorisés davantage¹⁸. Les Égyptiens ont donc préféré des formes autres que narratives pour transmettre la matière mythique, mais cela n'implique pas que les mythes aient été absents avant le début du Nouvel Empire. L'actualisation littéraire d'un mythe ne constitue qu'une possibilité parmi d'autres de le consigner à l'écrit, mais elle a été considérée comme un moyen culturellement moins élevé pour la transmission des croyances et des valeurs que d'autres traces écrites, telles que les listes par exemple, qui avaient un potentiel différent des formes narratives¹⁹.

L'indissociabilité entre mythe et narration, postulat fréquent dans les études sur la mythologie, s'accorde donc mal au cas égyptien. Mais en vérité, on peut s'interroger sur sa pertinence même dans le monde grec, et John Scheid et Jesper Svenbro ont bien mis en évidence le danger qu'il y aurait à cantonner la mythologie « au seul domaine des récits : les informations dont elle tient compte dans ses analyses sont de provenance trop hétérogène pour que l'on puisse croire à une hégémonie absolue du narratif dans le domaine de la mythologie »²⁰. Ils insistent bien au contraire

17. John Baines, « Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum », *Journal of the American Research Center in Egypt*, t. 27, 1990, p. 1-23.

18. John Baines, « Egyptian Myth and Discourse ; Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Records », *Journal of Near Eastern Studies*, t. 50, 1991, p. 81-105.

19. John Baines, « Myth and Literature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 361-377.

20. John Scheid, Jesper Svenbro, *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, Errance, 2003², p. 8.

sur la richesse de la matière mythique, en définissant le mythe non pas comme un récit, mais comme « une simple *concaténation de catégories*, (...) concaténation grâce à laquelle il devient possible, à l'intérieur d'une culture donnée, d'engendrer des récits mythiques, des images et des rituels dans les champs qui sont les leurs propres »²¹.

LA STRUCTURE DES MYTHES ÉGYPTIENS : UNE ADAPTABILITÉ FONCTIONNELLE

Les mythes ne possédaient donc pas nécessairement de formes stables – certes, la stabilité peut être plus forte lorsqu'a lieu une mise en récit, mais cela n'empêche pas toutefois, dans le domaine grec comme égyptien, l'existence de variantes nombreuses : c'est la fonction que le mythe adopte, dans un contexte donné, qui est capitale dans la détermination de la forme que l'énoncé mythique adopte. C'est ce que Claude Traunecker appelle, dans un autre contexte, « la théologie appliquée »²². Ce postulat est au fondement des travaux de Katja Goebis²³. La fonction du texte dans lequel est mobilisé un énoncé mythique exerce donc une contrainte sur la forme que prend cet énoncé, mais cela n'empêche pas l'existence d'un fonds mythique, lui-même indépendant des emplois et des applications qui en sont faits selon les contextes ; seules les attestations de cette gamme d'utilisation restent soumises aux aléas de la transmission textuelle. Autrement dit, la même matière mythique, selon le contexte, peut servir un propos et assumer une signification différents. C'est ce que démontre la contribution de Katja Goebis et John Baines dans ce volume. Il devait exister une grande variété de mythes à partir desquels s'opérait une sélection ; la structure et les acteurs de ces mythes n'étaient pas nécessairement figés²⁴. La véritable nature et la fonction ultime du mythe égyptien résident précisément dans cette plasticité :

21. John Sheid, Jesper Svenbro, *ibid.*

22. Claude Traunecker, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 78.

23. Katja Goebis, « A Functional Approach to Egyptian Myth and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59.

24. K. Goebis, *ibid.*, p. 34-38.

les textes ne sont qu'une des possibles actualisations du mythe et c'est probablement la raison pour laquelle les mythes n'ont reçu que très tardivement dans l'histoire égyptienne une forme narrative. Incorporer le mythe dans une structure fixe et cohérente, comme celle d'un récit, contribue à le figer, le stabiliser, et finit inévitablement par hiérarchiser les versions d'un mythe²⁵. Là encore, un retour critique sur le supposé modèle grec du « mythe » peut s'avérer utile : certes, le mot grec *mythos* signifie « récit », mais comme l'a souligné Roland Barthes et le rappellent Scheid et Svenbro, il signifie avant tout « parole », et même « proposition »²⁶. Dans son essence même, le mythe consiste en « une “proposition” simple, génératrice de récits, d'images et de rituels. Et d'exégèse, faut-il ajouter »²⁷.

MYTHE ET ÉTILOGIE : LES MYTHES ÉGYPTIENS COMME CONNAISSANCE EXPLICATIVE

L'absence de contours définis du mythe égyptien, également soulignée par Susanne Bickel, la conduit à considérer le mythe comme un ensemble de connaissances relatives à une question²⁸ : dans la mesure où il n'y a pas une seule façon d'y apporter une réponse, et que plusieurs solutions peuvent être valables en même temps, le mythe se compose d'un nombre théoriquement infini d'images qui expliquent une situation donnée²⁹. Cette multiplicité

25. Katja Goebis, p. 58-59. Dans la même perspective, on notera la dimension performative et improvisatoire du mythe dans les épopées grecques archaïques, soumises aux exigences du public devant lequel elles étaient déclamées : « (le mythe) n'est pas lié à des formes durcies et rigidifiées par une autorité canonique, mais est mobile, fluide et libre de répondre à l'expérience changeante du monde » (John Gould, « On Making Sense of Greek Religion », *Greek Religion and Society*, éd. Patricia Easterling et John V. Muir, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 1-33 et 219-221) ; voir également Jan Bremmer, « What is a Greek Myth? », *Interpretations of Greek Mythology*, éd. J. Bremmer, Londres, Routledge, 1987, p. 1-9.

26. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 215 ; John Scheid, Jesper Svenbro, *Le métier de Zeus.*, p. 9.

27. John Scheid, Jesper Svenbro, *ibid.*

28. Susanne Bickel, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen, Universitätsverlag et Vandenhoeck & Ruprecht (« Orbis Biblicus et Orientalis », t. 134), 1994, p. 265-283.

29. Susanne Bickel, p. 272-274.

de réponses explique que le mythe ne se laisse pas enclore dans une forme strictement narrative, la multiplicité des approches empêchant de fait la rédaction d'un seul récit cohérent : le mythe est donc un instrument de réflexion permettant d'exprimer une pensée conceptuelle, et par conséquent, il est indépendant d'une forme ou d'un genre littéraire³⁰.

Cette réflexion dont le mythe est porteur se concentre sur l'explication de la réalité physique et sociale du monde. Ainsi une des caractéristiques principales du mythe égyptien réside-t-elle dans sa nature étiologique, car il offre une connaissance explicative sur ce qu'est le monde environnant. Les mythes racontent comment « quelque chose » est venu à l'existence et ils offrent donc une explication du monde et de son fonctionnement. Pour ce faire, il arrive que la structure du mythe s'apparente à celle d'un récit : le mythe étiologique, en effet, donne, sous la forme d'une narration se déroulant dans le passé, les raisons de l'existence des dieux, d'un aspect particulier du cosmos, des *res sacrae* d'une métropole ou des divisions politiques de l'Égypte. L'étiologie est plus particulièrement attestée comme forme de prédilection du mythe dans les traités de science sacerdotale et dans les manuels mythologiques égyptiens³¹. Dans ce type de documents, qui datent des époques les plus tardives de l'histoire de l'Égypte, l'étiologie, par le recours à la paronomase, permet de créer une connexion entre le présent et un passé lointain³². Ce lien passe par l'explication, l'interprétation ou la réinterprétation de l'origine des noms des dieux, des lieux, du monde animal ou végétal, comme l'illustre la contribution de Laurent Coulon dans ce volume. Le travail des hiéroglyphes aboutirait ainsi, pour reprendre l'expression d'Assmann, à une « canonisation » de la culture de l'Égypte³³.

30. Susanne Bickel, p. 277-278.

31. Jens Jørgensen, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 23-36.

32. Philippe Derchain, « Théologie et littérature », *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », t. 10), 1996, p. 354-356 ; cf. aussi Antonio Loprieno, *La pensée et l'écriture : pour une analyse sémiotique de la culture égyptienne. Quatre séminaires à l'École Pratique des Hautes Études*, Paris, Cybèle, 2001, p. 144.

33. Jan Assmann, « Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität », *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen*, éd. Jürgen Osing, Erland Kolding Nielsen, Copenhague, Museum

LE MYTHOS COMME LOGOS : LES MYTHES ÉGYPTIENS COMME INSTRUMENTS COGNITIFS

Le mythe n'est donc pas seulement une des catégories du discours culturel, mais peut également être considéré comme un « outil cognitif »³⁴. Les sciences cognitives ont démontré que la nature des images, au sens propre ou figuré, est beaucoup plus ambiguë et flexible que celle des mots. Or, comme il a été remarqué, la flexibilité est une des caractéristiques principales du mythe égyptien, qui doit pouvoir s'adapter à des contextes différents. La mémoire par ailleurs fonctionne mieux si l'objet dont elle doit se souvenir est encodé visuellement et non seulement verbalement³⁵. Les éléments constitutifs du mythe, les mythèmes³⁶, peuvent donc être extraits sous la forme de prototypes, métaphores ou icônes pour inscrire les éléments de base des connaissances culturelles, mais ils peuvent aussi se développer dans une forme narrative.

Si le récit n'est pas une forme exclusive que prend le mythe, on peut néanmoins reconnaître qu'il ne fait pas sens de séparer radicalement mythe et narrativité. Les sciences cognitives ont montré que les séquences narratives permettent de relier plus facilement entre eux différents éléments et de mieux se les remémorer. Si les éléments du mythe sont insérés dans une histoire, il est donc plus aisé de s'en souvenir : l'utilisation des mythes peut donc être considérée, dans certains contextes, comme un moyen

Tusculanum Press (« The Carsten Niebuhr Institute of Ancient Near East Studies, Publications », t. 13), 1992, p. 9-25. Comme le soulignait Christiane Zivie-Coche lors des discussions qui ont servi de matière à ce recueil, il s'agit plutôt de mouvements, récurrents au cours de l'histoire égyptienne, de « régularisation » des formes, qu'il s'agisse du développement de triades divines artificielles ou de démarches de normalisation du *Livre des morts* ; cette dynamique cohabite néanmoins avec un foisonnement presque illimité des développements et créations appartenant au domaine du mythe, dans les temples « ptolémaïques » et dans les textes et images de papyrus comme le *Livre du Fayoum*. Voir également ses remarques : Christiane Zivie-Coche, « L'ogdoade d'Hermopolis à Thèbes et ailleurs. L'invention d'un mythe », *Egitto e Vicino Oriente*, t. 39, 2016, p. 57-90, ici p. 79.

34. Katja Goebis, « Egyptian Mythos as Logos : an Attempt at a Redefinition of 'Mythical Thinking' », *Decorum and Experience. Essays in Ancient Culture for John Baines*, éd. Elizabeth Froom, Angela McDonald, Oxford, Griffith Institute, 2013, p. 127-134.

35. Katja Goebis, *ibid.*, p. 127-128.

36. À propos des mythèmes, cf. en dernier lieu la contribution de John Baines et Katja Goebis dans ce volume.

mnémotechnique, qui dès lors s'appuie sur un cadre narratif sous-jacent. Le mythe peut alors être considéré comme un instrument cognitif capable de transcrire et d'interpréter des connaissances sur le monde : en ce sens, il ne se situe pas en opposition au *logos*, la raison organisatrice et explicatrice de l'univers, mais il remplit les mêmes fonctions³⁷.

LA VALEUR SOCIALE DES MYTHES : UNE CONNAISSANCE PARTAGÉE ET EFFICACE

Le mythe se définit donc par le savoir qu'il apporte, car le mythe est avant tout un savoir partagé : ainsi doit-il être pertinent par rapport aux codes symboliques de la culture dans laquelle il se trouve³⁸. À cette valeur culturelle s'ajoute aussi une valeur sociale, parce que le mythe non seulement explique le monde, mais renforce en même temps les liens des membres de la communauté dans laquelle il se diffuse. Ainsi, le lecteur ou l'auditeur est moins invité à croire dans le mythe qu'à le connaître³⁹. Cette connaissance partagée dépasse le cercle de ceux qui y adhèrent, et l'usage qu'ont pu faire les milieux chrétiens de l'Antiquité tardive, comme le souligne la contribution de Francesco Massa dans ce volume, montre combien, au-delà des ressorts de la polémique religieuse, la matière mythique égyptienne était un patrimoine commun aux milieux païens et chrétiens, combien elle relevait d'une culture commune.

Pour revenir au parallèle, que nous proposons au début de cette contribution, entre la mythologie et la philosophie, on pourrait s'interroger sur l'apport spécifique de la première, tant il apparaît que nous avons là affaire à deux « savoirs partagés » sur le monde. Le ressort du mythe n'est pas celui de la mise à distance critique, il est celui de l'« efficacité symbolique », pour reprendre une formule de Claude Lévi-Strauss⁴⁰. Dans une étude qu'il consacre à une longue incantation recueillie dans sa tribu par l'Indien Cuna

37. K. Goebis, « Egyptian *Mythos* as *Logos* », p. 132-133.

38. Christian Jacob, « Compte rendu de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, 20,5 cm, 164 p. », *Revue de l'histoire des religions*, t. 202, n° 2, 1985, p. 164.

39. *Ibid.*, p. 165.

40. Claude Lévi-Strauss, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 (repr. Pocket, 1985), p. 213-234.

Guillermo Haya, sur le territoire de la République de Panama, il démontre que l'usage de cette incantation par le chamane dans le cadre d'un accouchement difficile permet de transposer une situation réelle, banale mais intense, en un théâtre mythique : les organes internes de la parturiente deviennent progressivement les acteurs du mythe de Muu, puissance responsable de la formation du fœtus, mythe qui se déroule désormais dans le corps même de la femme. Le chamane tire parti de l'état particulier de sa patiente, soumise à une souffrance extraordinaire pour lui faire en quelque sorte visualiser l'événement dont elle est le théâtre et imposer ses conditions aux puissances à l'œuvre en donnant un sens à l'expérience traumatisante. *In fine*, en termes concrets, compréhensibles pour la femme, le récit « permet de détailler un itinéraire compliqué, véritable anatomie mythique correspondant moins à la structure réelle des organes génitaux, qu'à une sorte de géographie affective, identifiant chaque point de résistance et chaque élanement. (...) Le tableau du monde utérin, tout peuplé de monstres fantastiques et d'animaux féroces, est justiciable de la même interprétation, directement confirmée d'ailleurs par l'informateur indigène : ce sont, dit-il, "les animaux qui accroissent les maux de la femme en travail", c'est-à-dire les douleurs elles-mêmes, personnifiées. Et ici encore, le chant semble avoir pour but principal de les décrire à la malade et de les lui nommer, de les lui présenter sous une forme qui puisse être appréhendée par la pensée consciente ou inconsciente »⁴¹.

Le mythe égyptien se décline, se donne à voir et à entendre et s'active dans des objets, des gestes du quotidien ou du rituel, dans des récits ou des formules accompagnant les moments cruciaux de l'existence (rites de passage, rites de naissance ou formules funéraires) et les transitions délicates de l'année ou des saisons, conférant un sens, disponible pour chacun, à un monde dont la cohérence semble sans cesse remise en cause par les forces du chaos. Face à des souffrances ou des événements incohérents, arbitraires, qui « constituent un élément étranger à son système », l'individu puise dans le mythe la ressource pour les « replacer dans un ensemble où tout se tient »⁴².

41. Cf. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 223-224.

42. Cf. Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 226.

REMERCIEMENTS

Dans le présent numéro, qui fait suite à une journée d'études organisée dans le cadre de l'Atelier Aigyptos⁴³ le 26 novembre 2016, dans les locaux de l'École Pratique des Hautes Études, différents chercheurs ont été invités à livrer leurs réflexions sur les spécificités de la « manière égyptienne de faire du mythe » et à prendre part au dialogue toujours en cours chez les historiens des religions sur la définition même du Mythe/mythe. Sans clore ce débat, nous avons cherché à faire un bilan de nos connaissances, nos points d'accord et nos divergences dans l'approche d'un mythe égyptien dont le caractère insaisissable a souvent été souligné. À l'issue de ce numéro, nous avons jugé utile de proposer une bibliographie indicative sur le mythe égyptien, enrichie par les différents contributeurs.

Nous tenons enfin à remercier Andréas Stauder, Laurent Coulon, Christiane Zivie-Coche, Jean-Luc Fournet et Michel Chauveau pour l'accueil indéfectible que les chercheurs de l'Atelier ont toujours rencontré à l'École Pratique ; Françoise Dunand, Dorothée Elwart, Philippe Matthey et encore Christiane Zivie-Coche pour leurs interventions lors de cette journée, et le public d'égyptologues et d'hellénistes qui a chaleureusement participé à ces échanges, dont nous espérons que ce numéro est le juste reflet. Un grand merci également à Charles Amiel, qui nous a fait confiance en accueillant ce collectif dans la *Revue de l'histoire des religions*.

lmedini@ifao.egnet.net
gaelle.tallet@unilim.fr

43. L'association « L'Atelier Aigyptos » réunit des chercheurs spécialisés dans l'histoire et la philologie de l'Égypte tardive et propose chaque année une réflexion pluri-disciplinaire sur une question d'histoire économique, religieuse, politique ou culturelle.