



HAL
open science

De Khonsouemheb à Setné: Constantes et diversité dans les histoires de revenants entre le Nouvel Empire et l'époque gréco-romaine

Mathilde Prévost

► To cite this version:

Mathilde Prévost. De Khonsouemheb à Setné: Constantes et diversité dans les histoires de revenants entre le Nouvel Empire et l'époque gréco-romaine. *Nehet, revue numérique d'égyptologie*, 2022, 6, p. 123-150. hal-03819858

HAL Id: hal-03819858

<https://hal.science/hal-03819858>

Submitted on 18 Oct 2022

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.

**De Khonsouemheb à Setné :
Constantes et diversité dans les histoires de revenants entre le Nouvel Empire et
l'époque gréco-romaine**

Mathilde PRÉVOST¹

Introduction

« Va, va, mon âme-*b3*, (de sorte) que cet homme-là te voie ! Dresse-toi donc face à lui, en tout lieu où il (puisse) se trouver ! Monte vers lui sous la forme (*jrw*) d'un esprit glorifié (*3h*) ! »².

Cette injonction extraite des Textes des Sarcophages révèle, avec d'autres formules funéraires, qu'un défunt ayant atteint le statut d'*3h*, c'est-à-dire de mort justifié et glorifié, est réputé capable de se manifester aux vivants, au moins au Moyen Empire. C'est plus précisément l'âme-*b3* qui est invitée à se rendre visible sur terre dans les formules 99 à 104, soit seule³, soit accompagnée de l'ombre du défunt⁴. Au Nouvel Empire, cette idée selon laquelle un *3h* peut apparaître (*hpr*) sur terre, sous toute forme souhaitée, est également présente⁵.

Les relations entre morts et vivants : réciprocité et ambivalence

Les relations entre les vivants et les morts, dans la pensée égyptienne antique, sont constantes et concrètes. Les défunts ne sont pas séparés des vivants par une frontière infranchissable : appelés les « lointains » (*nty.w-jm*, littéralement « ceux qui sont là-bas »)⁶, ils maintiennent leurs liens avec leurs proches encore vivants.

Les rapports entre les deux mondes se caractérisent par la réciprocité et l'ambivalence⁷. En effet, les morts peuvent agir dans le monde des vivants de façon aussi bien bénéfique que malveillante. Les défunts de la famille qui, grâce aux funérailles et au culte funéraire, ont atteint le statut d'*3h*⁸, peuvent être bons ou malfaisants envers leurs proches, selon les relations qu'ils entretenaient avec eux. Ainsi, les Lettres aux Morts, genre épistolaire essentiellement attesté à la fin de l'Ancien Empire et au cours de la Première Période

¹ Cet article est une version remaniée d'une partie de notre mémoire de master, intitulé « Les manifestations des morts auprès des vivants d'après les anciens Égyptiens », réalisé sous la direction de D. Valbelle à l'Université Paris-Sorbonne, et soutenu en juin 2014. Nous adressons nos chaleureux remerciements à Cl. Somaglino, N. Favry, Chl. Ragazzoli, Fr. Payraudeau et M. Chauveau, ainsi qu'à nos deux référents, pour nous avoir aidée à développer ou amender certains points pour la rédaction de cet article. Par souci d'uniformisation, le *i* habituellement utilisé en démotique a été remplacé par le *j*, comme pour le hiéroglyphique.

² Formule 103 (CT II, 110 i-k) ; d'après Cl. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire*, I, Paris, p. 266-267 ; N. Harrington, *Living with the Dead : Ancestor Worship and Mortuary Ritual in Ancient Egypt*, Oxford, 2013, p. 5.

³ Par exemple, dans la formule 99 (CT II, 94 d-f) : « Va, mon âme-*b3*, que cet homme-là te voie ! Qu'elle se dresse et s'asseye face à lui sous ma forme (*jrw*) et sous ma véritable apparence (*qm3 m3*) d'*3h* vivant ! » (d'après Cl. Carrier, *op. cit.*, I, p. 258-259).

⁴ Par exemple, dans la formule 104 (CT II, 111 c-d) : « Puisses-tu prendre cette mienne âme-*b3* (et) cette mienne ombre, (de sorte) que cet homme-là les voie dressées face à lui, en tout lieu où il (puisse) se trouver. » (d'après Cl. Carrier, *op. cit.*, I, p. 269).

⁵ *LdM* 17.1-3 et 76.1 ; N. Harrington, *loc. cit.*

⁶ *Wb* I, 72.5 ; *Wb* II, 355.9-10 ; *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, lemma n°89900 (« *n.tj-jm* ») ; en ligne, consulté le 10/04/2022).

⁷ Cf. N. Harrington, *op. cit.*, p. 150.

⁸ Pour un récapitulatif historique complet des sources sur l'*3h* et sur l'évolution des représentations de ce dernier : R. J. Demarée, *The 3h Ikr n R'-Stelae on Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Leyde, 1983, p. 198-278. Voir aussi S. Donnat, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*, Grenoble, 2014, p. 87-91.

intermédiaire⁹, et d'autres prières inscrites¹⁰ témoignent de la croyance de leurs auteurs en la capacité des *ꜥh.w* à agir en leur faveur dans l'au-delà, notamment à l'encontre de morts responsables d'un malheur. Mais d'autres textes avertissent contre leur capacité à provoquer également des malheurs¹¹.

Quant aux morts n'ayant pas atteint cet état de plénitude, les *mwt.w*, ils sont désignés généralement comme des êtres malveillants, à l'origine de divers dommages, comme des maladies, ainsi qu'en attestent les papyri médicaux et magiques, les Lettres aux Morts ou encore les calendriers de jours fastes et néfastes¹².

Les défunts peuvent donc agir comme alliés ou comme ennemis auprès des vivants. Mais l'inverse est aussi vrai, car les vivants peuvent agir de façon positive ou négative envers les morts : d'une part, la survie de ces derniers dépend des offrandes que leur fournissent régulièrement les vivants, dans le cadre du culte funéraire ; d'autre part, en réponse aux dommages causés par les habitants de l'au-delà, les vivants peuvent faire appel à la magie pour empêcher ces maux, ou pour y remédier s'ils se produisent¹³.

Les manifestations des morts

Les manifestations des défunts auprès des vivants s'intègrent dans ces interactions multiformes entre les deux mondes.

Une manifestation désigne à la fois l'action par laquelle le sujet se rend perceptible, accessible de façon évidente aux sens d'un témoin, et son résultat. Dans les textes égyptiens, c'est essentiellement par deux sens, l'ouïe¹⁴ et la vue¹⁵, que les morts se rendent perceptibles¹⁶ ; le toucher peut aussi être évoqué pour exprimer le sentiment d'une menace mal définie pesant sur le vivant¹⁷.

⁹ Le genre a été identifié pour la première fois dans A. H. Gardiner et K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, Londres, 1928. Pour une analyse récente : S. Donnat, *op. cit.* Voir aussi S. Donnat et J. C. Moreno Garcia, « Intégration du mort dans la vie sociale égyptienne à la fin du III^e millénaire av. J.-C. », dans A. Mouton, J. Patrier (éds.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity : Individual Rites of Passage in The Ancient Near East and Adjacent Regions*, Leyde, 2014, p. 179-187.

¹⁰ Parmi ces prières adressées à un défunt de la famille hors du genre des Lettres aux Morts, figurent notamment des demandes d'enfant inscrites sur des figurines de femme (Ch. Desroches-Noblecourt, « "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire. À propos d'une supplique pour une naissance », *BIFAO* 53, 1953, p. 35-36 et fig. 14 p. 34, et p. 37-40 et pl. IV-V ; G. Andreu-Lanoë, *Images de la vie quotidienne en Égypte au temps des pharaons*, Paris, 1992, p. 23), ou encore un appel à la protection du jeune prince Ahmès Sapaïr (fin XVII^e dynastie) sur la famille royale, gravé sur sa statue (Ch. Barbotin (éd.), *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire : statues royales et divines*, Paris, 2007, vol. I p. 32-34, vol. II p. 8-15 ; S. Donnat, *Écrire à ses morts*, Grenoble, 2014, p. 153-155).

¹¹ N. Harrington, *op. cit.*, p. 9-10.

¹² *Ibid.*, p. 22-27 et 146 ; G. Posener, « Les 'afarit' dans l'ancienne Égypte », *MDAIK* 37, 1981, p. 400.

¹³ Voir note 11.

¹⁴ Ex. Lin du Caire : « alors que tu disais (*m ḏd=k*) : "Protège-le, par crainte d'Iy l'ancien" » (col. 3) ; « Rappelle-toi ce que tu as dit (*ḏd.n=k*) au fils d'Irti, Iy : "Les domaines des ancêtres sont soutenus", alors que tu disais (*m ḏd=k*) : "Domaine du fils ! Domaine du fils !" » (col. 12) ». A. H. Gardiner et K. Sethe, *op. cit.*, p. 1, pl. I-IA ; E. F. Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990, p. 211 ; S. Donnat, « Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du début du *Cairo Text on Linen* », *BIFAO* 109, 2009, p. 67, 72-75, 91-93. Sur le fait que la personne prend la parole après sa mort, voir note 20.

¹⁵ Ex. lettre sur stèle de Merirtyfy à son épouse défunte Nebetit : « Puissé-je te voir combattre pour moi en rêve (*mꜣ=j ḥꜣ=t ḥr=j m rsw.t*) ». E. F. Wente, « A Misplaced Letter to the Dead », *OLP* 6/7, 1975/1976, p. 595-600 ; *id.*, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990, p. 215.

¹⁶ En ce qui concerne les dieux, il existe au moins une occurrence pour l'odorat, avec Amon manifestant sa véritable identité à la reine Ahmès dans la théogamie d'Hatchepsout : *Urk*. IV, 219, 10-220, 6.

¹⁷ P.Leyde I 371 (Lettre à la morte Ankhiry), l. 2-3 : « ce que tu as fait, est que tu as posé la main sur moi (*pꜣ=ḏ jr.n, pꜣ=ḏ d.t ḏr.t jm=j*). Sur ce texte : A. H. Gardiner et K. Sethe, *op. cit.*, p. 8-9, 23-25 et pl. VII-VIII ; M. Guilmet, « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions* 170/1, 1966, p. 102 ; S. Donnat, *Écrire à ses morts*, Grenoble, 2014, p. 73-77 ; L. Troy, « How to Treat a Lady » dans R. Nyord et K. Ryholt (éds.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul*

D'après les Lettres aux Morts, un défunt peut signaler sa présence ou son avis à un proche à travers un rêve¹⁸, par un trouble psychologique inexplicable¹⁹, peut-être aussi dans le cadre d'un rite où il prend la parole pour régler un litige familial²⁰.

Après la Première Période intermédiaire, les Lettres aux morts connues sont plus rares²¹. En revanche, à partir du Nouvel Empire, les manifestations font leur apparition dans un autre genre, celui de la littérature narrative. Elles y revêtent des formes connues antérieurement, mais aussi des nouvelles, dont celle du revenant. C'est à cette dernière forme, qui connaît un succès durable, que nous voudrions nous intéresser ici.

Les histoires de revenants dans la littérature égyptienne

Un revenant peut être défini comme un défunt qui revient sur terre pour se manifester en personne aux vivants et pour communiquer avec eux. Les récits qui les mentionnent ont souvent été qualifiés par les égyptologues d'« histoires de fantômes »²². Ce choix est compréhensible puisque, dans nos représentations occidentales héritées à la fois des cultures judéo-chrétienne et gréco-romaine, c'est seulement sous la forme de « fantôme », de « spectre », d'« esprit », que les morts peuvent revenir sur terre. Mais il nous faut être conscients que ces termes, issus de nos représentations occidentales, attribuent à ces apparitions un aspect immatériel, intangible, voire un caractère irréel, imaginaire (cf. le terme grec *phantasma*, signifiant « vision » ou « songe »). Or, nous verrons que, non seulement les défunts ne se manifestent pas nécessairement pour les Égyptiens sous une forme immatérielle, mais qu'en plus ils ne sont jamais mentionnés comme de possibles hallucinations. Cela me conduit à préférer le terme plus neutre de « revenant »²³, qui ne dénote rien d'autre que l'action de revenir temporairement dans le monde des vivants, sans mettre en doute les sens du témoin.

Seuls deux textes connus d'époque pharaonique correspondent à ce type de manifestation directe :

- Le « conte de Khonsouemheb », connu par cinq versions fragmentaires rédigées en néo-égyptien sur des ostraca à l'époque ramesside²⁴, raconte l'histoire d'un grand prêtre d'Amon

John Frandsen, Copenhague, 2015, p. 403-418. Voir aussi le p. Chester Beatty III, rto 10.10-19 : A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series, Legs Chester Beatty*, Londres, 1934, p. 19 et pl. 8-8A ; K. Szpakowska, *Behind Closed Eyes*, Swansea, 2003, p. 164.

¹⁸ Ex. Lettre au Mort de Nag' ed-Deir N.3737 : W. K. Simpson, « The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N3737) at Nag' ed-Deir », *JEA* 52, 1966, p. 39-52 et pl. IX-IX A ; S. Donnat, *op. cit.*, p. 48-51.

¹⁹ Ex. Lettre à la morte Ankhiry (=p.Leyde I 371) : voir note 15.

²⁰ Hypothèse développée par S. Donnat dans « Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts. Nouvelle interprétation du début du Cairo Text on Linen », *BIFAO* 109, 2009, p. 66-80. Voir aussi : ead., *Écrire à ses morts*, Grenoble, 2014, p. 29-44.

²¹ P.Leyde I 371 (XIX^e dynastie) : voir note 15 ; o.Louvre 698 (fin de la XX^e dynastie ou début de la XXI^e dynastie) : J. Černý et A. H. Gardiner, *Hieratic Ostraca I*, Oxford, 1957, pl. 80, 80A ; E. F. Wente, *op. cit.*, p. 217-9, n°353 ; A. McDowell, *Village Life in Ancient Egypt : Laundry Lists and Love Songs*, Oxford, 1999, p. 106-7, n°77 ; p.Brooklyn 37.1799 E (Basse Époque) : R. Jasnow et G. Vittmann, « An Abnormal Hieratic Letter to the Dead (P. Brooklyn 37.1799 E) », *Enchoria* 19/20, 1992/1993, p. 23-43 et pl. 2 et 3.

²² Voir, par ex., pour le « conte de Khonsouemheb », le titre « Histoire de fantôme égyptien » (S. Rosmorduc, *Égypte, Afrique & Orient* 34, 2004, p. 51-58). Dans le même esprit, le terme *ghost* est fréquemment utilisé en anglais et, en allemand, *Geist* : « A Ghost Story » (E. F. Wente, dans W. K. Simpson (éd.), *The Literature of Ancient Egypt*, New Haven/Londres, 1972, p. 137-41) ; « Chonsouemheb und der Geist » (E. Brunner-Traut, *LAI*, 1975, col. 963-964) ; « Zur Geschichte von Chonsemhab und dem Geist » (J. von Beckerath, *ZAS* 119, 1992, p. 90-107).

²³ Cf. titre de l'article de G. Posener, « Une nouvelle histoire de revenant », *RdE* 12, 1960, p. 75-82 et pl. 5.

²⁴ Les versions où le défunt se manifeste sont, d'une part, celle constituée de cinq fragments, dont l'o.Turin 6619, et, d'autre part, celle de l'o.Florence 2616 : W. Golenischeff, « Notice sur un ostracon hiératique du musée de Florence », *RT* III, 1882, p. 3-7 et pl. I ; G. Maspero, « Note additionnelle », *op. cit.*, p. 7 ; J. Černý, « Deux

qui appelle l'esprit d'un défunt, s'enquiert de ce qu'il désire puis, vraisemblablement, fait rechercher sa tombe.

- Le p.Chassinat II²⁵, daté de la Troisième Période intermédiaire²⁶, et écrit aussi en hiéroglyphes mais dans une « langue proche de l'égyptien classique »²⁷, est extrêmement lacunaire. Il semblerait qu'un homme (*nḏs*) se fasse offrir par le roi de riches habits en récompense d'un service et qu'il présente, sur l'ordre du souverain, des offrandes pour faire venir un esprit.

La stèle de Bentresh, généralement datée du début de l'époque ptolémaïque, mais dont une copie datée de la XXX^e dynastie est attestée²⁸, traite aussi d'une manifestation d'un défunt, désigné comme *ꜥḥ*. Toutefois, le document n'a pas été retenu ici, car cet esprit interagit avant tout avec le dieu Khonsou, après avoir été expulsé par la statue divine du corps de la princesse de Bakhtan, et il n'est pas précisé s'il se manifeste également aux hommes et, si cela est le cas, de quelle façon.

Diverses raisons ont été évoquées pour expliquer le fait que les histoires de revenants ne sont attestées qu'à partir du Nouvel Empire. S'il ne s'agit pas d'un effet de source, cela pourrait s'expliquer, d'après J. Assmann, par une influence de la littérature mésopotamienne²⁹. M. Luiselli, en revanche, rattache ce développement tardif, non pas à un changement dans la pensée, mais à une évolution du *decorum*, phénomène observé et examiné par J. Baines : les histoires de fantômes auraient existé avant le Nouvel Empire, mais elles n'auraient pu s'intégrer dans la culture écrite qu'à cette époque où la relation personnelle au divin devenait objet d'expression dans les textes et les images³⁰. Nous pencherions plutôt pour cette seconde hypothèse, à la suite de Ch. Adams, qui montre que ces histoires de revenants concordent parfaitement avec les croyances religieuses égyptiennes véhiculées par les Lettres aux Morts de la Première Période intermédiaire et les Textes des Sarcophages du Moyen Empire³¹.

Mais le plus grand nombre de récits littéraires connus de manifestations de morts date de l'époque gréco-romaine. Les récits dits de « Setné I » et de « Setné II » sont les plus célèbres³². Ces histoires rédigées en démotique, et dont le début ou la fin ont souvent été

nouveaux fragments de textes littéraires connus depuis longtemps », *Revue d'Égypte ancienne* I, 1927, p. 221-226 ; A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories* II, Bruxelles, 1932, p. XIII-XV et 89-93 ; S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 52.

²⁵ G. Posener, *art. cit.*

²⁶ *Ibid.*, p. 77 ; U. Verhoeven, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, Louvain, 2001, p. 16.

²⁷ G. Posener, *art. cit.*, p. 81.

²⁸ Louvre C 284. *KRI* II, 284, 7 ; M. Broze, *La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique*, Bruxelles, 1989 ; M.-J. Nederhof, *Bentresh Stela*, 2006, en ligne, URL : <https://mjin.host.cs.st-andrews.ac.uk/egyptian/texts/corpus/pdf/Bentresh.pdf> (consulté le 10/04/2022). Sur l'inscription murale datée de la XXX^e dynastie, mais non encore publiée : L. D. Bell, « Une nouvelle version de l'inscription de Bakhtan de Ramsès II et la fête d'Opet dans la légende tardive », *Dossiers Histoire et Archéologie* 101, 1986, p. 24.

²⁹ J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003, p. 35-36.

³⁰ M. Luiselli, « Fiktionale Dialoge ? Zur Interaktion zwischen Gott und Mensch in der altägyptischen Literatur », *GM* 206, 2005, p. 45-47 ; J. Baines, « Practical Religion and Piety », *GM* 76, 1984, p. 79-98, notamment p. 82, 95, 97-98.

³¹ « *The Egyptians' very belief system too would have led to an expectation of the dead being able to visit the living* » : Ch. Adams, « Shades of Meaning : the Significance of Manifestations of the Dead as Evidenced in Texts from the Old Kingdom to the Coptic Period », dans M. Cannata (éd.), *Current Research in Egyptology 2006 : Proceedings of the Seventh Annual Symposium, University of Oxford, April 2006*, Oxford, 2007, p. 6.

³² P.CGC 30646 et p.British Museum EA 10822. Première publication dans F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, Oxford, 1900. Voir aussi : S. Goldbrunner, *Der Verblendete Gelehrte. Der Erste Setna-Roman (P. Kairo 30646)*, Sommerhausen, 2006 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022). Traductions : M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* 3, Berkeley/Los Angeles/Londres, 1980, p. 127-151,

perdus, présentent des modes et contextes de manifestations divers : des défunts peuvent se présenter directement aux vivants sous la forme de *rmt-ʿ3* ou de *jhy* (cf. *infra*), mais aussi sous la forme d'un autre être humain (ex. Naneferkaptah à la fin de « Setné I » et Hor fils de Pnesh *alias* Siousir dans « Setné II »). On relève même, dans « Setné I », deux cas de nécromancie : il s'agit de réanimations de cadavres dans le but d'obtenir des réponses à des questions précises³³. Selon A. Loprieno, ce nombre accru de textes relatant des manifestations de morts s'expliquerait, non seulement par le fait qu'ils ont été mieux conservés en raison de leur date de rédaction plus récente, mais aussi par une accentuation, avec l'apparition de la littérature démotique, du changement de *decorum* amorcé au Nouvel Empire³⁴.

Dans cet ensemble, quatre textes relatent de façon certaine la manifestation d'un revenant, c'est-à-dire la venue en personne d'un défunt sur terre, sous son apparence propre et non par le biais d'une métamorphose ou d'un messager :

- « Setné I » (ou p.CGC 30 646³⁵) est un texte trouvé dans la région thébaine au XIX^e siècle et daté du début de l'époque ptolémaïque. Le protagoniste éponyme, inspiré du fils de Ramsès II et grand prêtre de Ptah Khâemouaset, y recherche le livre magique de Thot. Il le trouve dans la tombe d'un ancien fils de roi et magicien, Naneferkaptah. Ce dernier et sa sœur et épouse Ahouret tentent en vain de l'empêcher de voler ce qui fut la cause de leur mort. Mais après sa mésaventure avec la dangereuse Taboubou, il rapporte l'objet dérobé. Naneferkaptah, avec qui il fait la paix, le prie alors de retrouver à Coptos les sépultures oubliées d'Ahouret et de leur fils Méribptah, et se rend lui-même sur les lieux, sous les traits d'un vieux prêtre, pour l'aider à accomplir sa mission.

- Le p.CGC 30692³⁶, daté de la même période et peut-être originaire de Gebelein, est également un récit ayant Setné pour protagoniste. Dans les extraits conservés, il paraît restaurer la tombe et le culte funéraire d'un *rmt-ʿ3*, et obtenir de lui une récompense (l. 1-7). Puis, dans la nécropole memphite, il rencontre dans une salle souterraine un *rmt-h-ntr* (l. 8-18).

- Le p.« Petese Tebtynis A »³⁷ a été trouvé dans la bibliothèque du temple de Soknebtynis et daté du I^{er} siècle ap. J.-C. Le début rapporte comment le protagoniste force l'esprit d'un défunt à lui révéler le temps qui lui reste à vivre.

- Le p.Carlsberg 207³⁸ a été découvert également à Tebtynis et daté autour de la fin du II^e siècle ap. J.-C. Setné s'y voit confier par l'esprit d'un prêtre d'Osiris-Sokar la tâche de se rendre à Abydos et de punir les prêtres qui ont assassiné sa famille.

D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne*, Paris, 2011, p. 17-65.

³³ « Setné I », IV.9-10 ; 13-15. La nécromancie se trouve plus fréquemment dans les récits grecs et romains : D. Ogden, *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds : A Sourcebook*, Oxford, 2002, p. 192-205.

³⁴ A. Loprieno, « Le Pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au I^{er} millénaire avant J.-C. », *BSFE* 142, 1998, p. 23-24.

³⁵ Voir note 32.

³⁶ W. Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler II : Die demotischen Papyrus, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 30601-31270, 50001-50022*, Strasbourg, 1906, p. 112-115, pl. LI ; K.-Th. Zauzich, « Die schlimme Geschichte von dem Mann der Gottesmutter, der ein Gespenst war », *Enchoria* 6, 1976, p. 79-82 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

³⁷ K. Ryholt, *The Story of Petese Son of Petetum, The Carlsberg Papyri* 4, Copenhague, 1999, p. 14, 26-28 (translittération), 52-53 (traduction), 74-75 (commentaire) ; F. Hoffmann et J. F. Quack, *Anthologie der Demotischen Literatur, Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie* 4, Berlin, 2007, p. 167-175 et 349-350 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

³⁸ W. J. Tait, « P. Carlsberg 207 : Two Columns of a Setna-text », dans P. J. Frandsen (éd.), *Demotic Texts from the Collection, The Carlsberg Papyri* 1, Copenhague, 1991, p. 19-46 et pl. 1-3 ; J. F. Quack et K. Ryholt, « Notes on the Setne Story. P. Carlsberg 207 », dans P. J. Frandsen et K. Ryholt (éds.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies, The Carlsberg Papyri* 3, Copenhague, 2000, p. 141-163 et pl. 24-26 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

D'autres textes narratifs sont connus, mais leur édition commentée n'a pas été publiée, si bien que leur étude détaillée est pour le moment impossible³⁹. Nous n'avons pas non plus retenu un texte quand il n'était pas certain qu'il racontait une manifestation de défunt. Par exemple, l'état de la tablette de Strasbourg⁴⁰ ne permet pas d'être assuré que le *rmt- ʒ* vu en rêve par Pharaon est bien un défunt, et non pas seulement un être de noble apparence (cf. *infra*) ; par ailleurs, le p.Marburg 38 mentionne les noms de Setné et Naneferkaptah, mais il est impossible d'en saisir l'intrigue⁴¹.

Objectifs et démarche

Cet article poursuivra deux objectifs. D'une part, il s'agira d'étudier, à partir du corpus déterminé ci-dessus, dans quelle mesure les histoires de revenants ont pu constituer un sous-genre homogène au sein de la littérature narrative égyptienne, avec des ressorts narratifs et des thèmes récurrents. Pour ce faire, nous chercherons à dégager tout au long de l'analyse, et malgré l'état fragmentaire et le petit nombre des documents disponibles, les constantes repérables entre les récits de revenants de même période (Nouvel Empire et Troisième Période intermédiaire d'un côté ; époque gréco-romaine de l'autre).

D'autre part, nous voudrions examiner dans quelle mesure les histoires de revenants issues de l'Égypte gréco-romaine ont hérité de la culture orale et écrite de l'époque pharaonique. En effet, ces textes ont régulièrement fait l'objet, et à juste titre, de rapprochements avec la culture hellénistique⁴². Toutefois, plus récemment, plusieurs études ont développé l'idée que ces récits peuvent présenter une riche intertextualité puisée dans la culture égyptienne⁴³. La comparaison des éléments remarquables des textes de ces deux périodes permettra peut-être d'apporter de nouveaux éléments au dossier.

I. Qu'est-ce qu'un revenant dans la littérature égyptienne ?

La caractérisation des revenants dans la littérature égyptienne n'est pas aisée, car, dans la documentation disponible, ils ne sont jamais décrits, l'auteur se contentant généralement de les désigner par un substantif.

³⁹ P.Carlsberg 85 (K. Ryholt, « The Life of Imhotep (P. Carlsberg 85) », dans G. Widmer et D. Devauchelle (éds.), *Actes du IX^e congrès international des études démotiques, Paris, 31 août – 3 septembre 2005*, BdE 147, Le Caire, 2009, not. p. 310-311) ; p.Carlsberg 423 rto (site Trismegistos n. 130910, consulté le 3/06/2022 ; J. F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III: Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Berlin, 2009, p. 40.) ; p.Demarée 5 (site Trismegistos n. 69159, consulté le 3/06/2022) ; p.Saqqâra 2 rto (H. Smith et W. Tait, *Saqqâra Demotic Papyri I, Texts from Excavations 7*, Londres, 1983, p. 70-109 ; J. F. Quack, *op. cit.*, p. 90-92).

⁴⁰ Bibliothèque Nationale D 1994 : W. Spiegelberg, « Zwei Kalksteinplatten mit demotischen Texten, A », *ZÄS* 50, 1912, p. 32-34 et pl. I ; id., « Zu den beiden demotischen Kalksteinplatten », *ZÄS* 51, 1913, p. 137-8 ; J. F. Quack, *op. cit.*, p. 78 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

⁴¹ J. F. Quack, « Ein Setne-Fragment in Marburg (p.Marburg Inv. 38) », *Enchoria* 30, 2006-2007, p. 71-74 et pl. 33.

⁴² Sur la question des influences réciproques entre les littératures égyptiennes et grecques et l'héritage de la littérature égyptienne classique sur la littérature démotique : D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *op. cit.*, p. XXII-XXV ; J. F. Quack, *op. cit.*, p. 198-202. Sur l'exemple de « Setné II » : M. Chauveau, dans A. Charron et Chr. Barbotin (éds.), *Khâemouaset, le prince archéologue : savoir et pouvoir à l'époque de Ramsès II*, Gand, 2016, p. 296-299 n° 137.

⁴³ Par exemple, celle de P. Piccione, qui montre qu'un passage de « Setné I » s'inspire très probablement d'extraits des *Textes des Pyramides* : « The Gaming Episode in the Tale of Setne Khamuas as Religious Metaphor », dans D. P. Silvermann (éd.), *For Hiska. Essays offered in Memory of Klaus Baer*, Chicago, 1994, p. 197-204. Voir aussi M. Chauveau sur « l'égyptianité » de « Setné I » et « Setné II », jugée « évidente », et sur le thème de la rétribution des actes comme « préoccupations qui semblent être dans l'air du temps à l'époque gréco-romaine et que l'on retrouve dans d'autres œuvres de la littérature démotique, comme l'enseignement du Papyrus Insinger » : « Les trésors méconnus de la littérature démotique », *BSFE* 156, 2003, p. 30-31.

1.1. Quels termes pour désigner les défunts qui se manifestent ?

**** zh et jhy***

Dans le « conte de Khonsouemheb », le revenant est présenté comme un zh (o.Turin 6619, l. x+6, x+22⁴⁴ ; o.Florence 2616 l. 2, 12), terme courant dans les textes religieux, qui désigne un défunt ayant atteint le statut de transfiguré grâce aux rites funéraires (cf. *supra*). Dans ce récit, le substantif est déterminé tantôt par le noble assis sur un siège (A51), tantôt par l'homme agenouillé (A1). Il est parfois suivi de l'adjectif špsy (o.Turin 6619, l. x+6, x+9, 14), qui souligne son aspect honorable, et qui peut rappeler celui d' jqr , souvent attesté au Nouvel Empire en association avec zh ⁴⁵.

Dans le très fragmentaire p.Chassinat II, le mot zh est très probablement présent, même si, du fait d'une lacune, seuls subsistent le phonogramme h et le déterminatif du noble sur un siège (A51). C'est l'élément qui a conduit G. Posener à interpréter le texte comme une « histoire de revenant »⁴⁶, avec un autre point commun partagé avec le « conte de Khonsouemheb », que nous aborderons plus loin.

Dans les textes démotiques, le terme zh subsiste sous la forme d' jhy dans le p.« Petese Tebtynis A » (II.8, 11, 12, 20, 23, 24 ; variante jyh aux lignes 4 et 6). Ce choix terminologique ne semble pas dû à la relative ancienneté de ce conte (une partie de l'histoire est attestée sur un papyrus qui date de la fin du IV^e siècle av. J.-C. au plus tard⁴⁷) car les manuels magiques démotiques du III^e siècle ap. J.-C. l'emploient encore fréquemment⁴⁸.

Dans la documentation démotique, jhy semble recouvrir exactement la même réalité ambiguë qu' zh dans les textes hiéroglyphiques et hiératiques. Les jhy.w sont d'abord les morts acquittés par le tribunal de l'au-delà et admis au statut de transfigurés. Mais, comme auparavant, ils peuvent être aussi des esprits dangereux pour les hommes, dont les magiciens peuvent se servir et dont il vaut mieux se protéger⁴⁹. Dans un cas comme dans l'autre, le terme peut être accompagné de l'adjectif šps (comme dans le « conte de Khonsouemheb »), de kr (jqr), ou encore de ntr ⁵⁰.

**** $\text{rmt-} \text{'}\text{z}$ (?)***

Les revenants sont donc désignés comme zh au Nouvel Empire. À l'époque romaine, ce nom subsiste sous la forme jh , mais deux autres termes sont aussi utilisés durant cette période. Le plus courant est $\text{rmt-} \text{'}\text{z}$, utilisé dans les p.« Setné I », CGC 30692 et Carlsberg 207. Il est parfois suivi, comme zh/jhj , de l'adjectif šps ⁵¹.

Littéralement, $\text{rmt-} \text{'}\text{z}$ signifie « homme grand ». Mais il peut aussi servir à désigner un être dont la grandeur est, non pas physique, mais sociale – « homme noble » – ou financière – « homme riche »⁵². Ce deuxième sens est évident dans la littérature sapientiale, lorsqu'il est

⁴⁴ Numérotation de la version constituée de cinq fragments, dont l'o.Turin 6619, d'après S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 55.

⁴⁵ Cf. R. J. Demarée, *op. cit.*

⁴⁶ Cf. titre de G. Posener, *art. cit.*

⁴⁷ P.Saqqâra 4. L'histoire n'a probablement pas été élaborée avant la XXVI^e dynastie saïte, étant donné qu'elle mentionne un prince nommé Nechao : J. F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III : Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Berlin, 2009, p. 81-82.

⁴⁸ F. Ll. Griffith et H. Thompson, *The Leyden Papyrus : An Egyptian Magical Book*, New York, 1974, *passim*.

⁴⁹ *Dem. Gloss.*, p. 42 ; CDD J (11 :1), p. 213-215 ; TLA, lemma n°676 (« zh », liste démotique ; en ligne, consulté le 10/04/2022). Ex. p.Louvre E 3229, IV.15-26, V.1-9 ; J. H. Johnson, « Louvre E 3229 : A demotic magical spell », *Enchoria* 7, 1977, p. 62 et 70, 63 et 71.

⁵⁰ Ex. « Setné II » II.12, II.25 ; p.Louvre E 3229, III.2, V.6, V.8 ; J. H. Johnson, *art. cit.*, 1977, p. 60, 63.

⁵¹ Ex. p.Carlsberg 207, col. X+II, l. x+10 : « le grand-homme vénérable » (pz $\text{rmt-} \text{'}\text{z}$ šbs).

⁵² *Dem. Gloss.*, p. 247 ; G. Vittmann, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, Wiesbaden, 1998, II p. 340-341 ; TLA, lemma n°3500 (en ligne, consulté le 10/04/2022) ; CDD R (01.1), p. 43. Le féminin $\text{rmt-} \text{'}\text{z.t}$ (« femme noble et riche ») est attesté une fois : p.Rylands 9, XII.13 ; G. Vittmann, *op. cit.*, I p. 56, 154-155.

opposé au *rmt-hm*, « homme pauvre » ou « modeste »⁵³. Il est également clair dans l'expression figée *hry rmt-ʿ3* (« seigneur et grand homme »), connue dans des genres plus variés⁵⁴.

Dans les trois textes où les revenants sont désignés comme *rmt-ʿ3*, ces derniers sont tous des défunts de la haute société (cf. *infra*). Toutefois, plusieurs auteurs ont supposé que ce terme pouvait non seulement s'appliquer aux défunts, mais même avoir le sens de « défunt », ou encore de « spectre »⁵⁵. Cependant, dans les exemples avancés pour appuyer cette hypothèse, le terme peut désigner tout aussi bien un esprit qu'un membre de l'élite. Par exemple, le *rmt-ʿ3* de la tablette de Strasbourg⁵⁶, dont le début est perdu, pourrait être un défunt envoyé par les dieux, mais aussi un être surnaturel quelconque qui aurait pris l'apparence d'un homme noble et riche⁵⁷.

Un autre texte, publié après les travaux de W. Spiegelberg et A. Volten, indique clairement que *rmt-ʿ3* n'avait pas le sens de « défunt », du moins au début de l'époque hellénistique. Il s'agit d'une stèle consacrée à la mère d'un taureau Apis en 329 av. J.-C. ; le dédicataire y affirme l'avoir « fait faire pour saluer les 'grands' hommes 'qui sont morts' (*rmt.w-ʿ3.w jw=w mwt*) »⁵⁸. Le terme désigne donc ici des membres de la haute société ; le fait qu'ils soient décédés est une circonstance accidentelle et non essentielle, d'où l'ajout de la proposition relative « qui sont morts ».

Il est également à noter qu'à notre connaissance, l'expression n'est jamais employée dans les textes magiques démotiques, au contraire de *jhy*. Et si elle est utilisée dans quelques clés des songes, c'est toujours clairement pour désigner un homme riche et puissant, et non un esprit⁵⁹.

Enfin, dans les récits démotiques, du fait de la perte de la plupart des passages d'apparitions des revenants, il n'est pas possible de savoir si, lors de leur entrée en scène, les revenants étaient désignés seulement comme *rmt-ʿ3*, ou si leur statut de défunt était explicité par un autre terme.

En résumé, à la lumière de la documentation disponible, l'hypothèse sur un éventuel sens de *rmt-ʿ3* comme « défunt », voire « revenant », ne peut pas être prouvée. Il semblerait plutôt,

⁵³ *Dem. Gloss.*, p. 360. Ex. p.Leyde I 384 8.2-3 : D. Agut-Labordère, *Le sage et l'insensé : la composition et la transmission des sagesses démotiques*, Paris, 2011, p. 111-112 ; p.BM 10508 7.x+19-x+20 : *ibid.*, p. 148. Sur les autres personnages désignés dans les sagesses avec la même construction « *rmt* + [qualificatif] », voir *Dem. Gloss.*, p. 112 (*rmt-bn*, « homme mauvais »), 233 (*rmt-ntr*, « homme pieux »), 247 et 252 (*rmt-rh*, « homme sage ou savant ») ; CDD R (01.1), p. 43-46 ; D. Agut-Labordère, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁴ Souvent attestée dans l'expression prépositionnelle *r-h hry rmt-ʿ3* (« conformément à, digne d'un seigneur et grand homme ») : K. Ryholt, *The Story of Petese Son of Petetum, The Carlsberg Papyri 4*, Copenhague, 1999, note 5 p. 37. Ex. « Setné I » IV.11 et IV.16. L'expression inversée (*rmt-ʿ3 hry*) est également connue : p.Carlsberg XIV, f.8 (voir note 59).

⁵⁵ W. Spiegelberg, « Nachlese zu den demotischen Inschriften des Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire », *ASAE* 7, 1906, p. 256 ; *id.*, « Zwei Kalksteinplatten mit demotischen Texten, A », *ZÄS* 50, 1912, p. 33, note 4 ; *Dem. Gloss.*, p. 247 ; A. Volten, « Studien zu den Moralischen Lehren des Papyrus Louvre 2414 », dans *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 Giugno 1843)*, Pise, 1955, p. 276 ; J. Ray, *op. cit.*, p. 43, note u.

⁵⁶ Voir note 46.

⁵⁷ Voir note 33. Voir aussi, par exemple, le dossier de Hor : J. Ray, *The Archive of Hor, Texts from excavations 2*, Londres, 1976, texte 8, p. 38-44.

⁵⁸ H. Smith, C. Andrews et S. Davies, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara : The Mother of Apis Inscriptions, Texts from Excavations 14*, Londres, 2011, I, l. 15 p. 72, Nr. 23 ; II, pl. XX ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022 ; voir « Objektaufschriften, Stelen, Apismütter-Stelen, Mother of Apis Nr. 023 »).

⁵⁹ P.Jena 1209, 2 (époque ptolémaïque) : « s'il nourrit un crocodile, un grand homme et seigneur (*rmt-ʿ3 hry*) lui donnera des biens » (*jw=f snq n msh, (j)r rmt-ʿ3 hry gr r d.t n=f nk.t*) (K.-Th. Zauzich, « Aus zwei demotischen Traumbüchern », *AfP* 27, 1980, p. 96 ; p.Carlsberg XIV, f.8 (époque romaine) : « si elle donne naissance à une chèvre, son fils sera un grand homme (*[jw=s ms b3-ʿ3-m-p.t, (j)r p3=s šr] r jr rmt-ʿ3*) » (A. Volten, *Demotische Traumdeutung (Pap. Carlsberg XIII und XIV Verso)*, Copenhague, 1942, p. 100 et pl. 7.

au contraire, que les défunts étaient nommés *rmt-ʿz* en référence à leur haut statut, et non à leur nature de défunt comme c'était le cas pour *zh/jhy*⁶⁰.

* *rmt-h-ntr*

Une dernière expression désignant un revenant peut être relevée, dans le p.CGC 30692. Dans ce texte, après avoir, semble-t-il, rencontré un *rmt-ʿz*, Setné se trouve confronté à un *rmt-h-ntr*, dans une salle souterraine de la nécropole (l. 10-11). Les deux syntagmes nominaux – *rmt-ʿz* et *rmt-h-ntr* – ne paraissent donc pas interchangeable dans le texte ; ils désignent clairement deux personnages différents. Mais le document, à cause de son état de conservation, ne permet pas de déterminer ce qui les distingue.

*Rmt-h-ntr*⁶¹ est certainement une variante de *rmt-hr-ntr*⁶². Cette expression, qui signifierait littéralement « homme de la nécropole (*rmt-hr(.t)-ntr*) »⁶³, est attestée dans plusieurs invocations magiques de l'époque romaine. Par exemple, dans le p.Louvre E 3229, l'esprit d'un *rmt-hr-ntr* est sommé d'accomplir les desseins du magicien⁶⁴. Dans deux contrats de hiérodules de Soknebtynis, le *rmt-hr-ntr* figure parmi les entités malveillantes dont les énonciatrices se disent protégées⁶⁵.

L'expression apparaît aussi dans « Setné II », plus précisément dans le célèbre passage où Siousir guide son père dans la Douat. Il lui montre l'homme pauvre dont ils avaient aperçu l'inhumation, et explique qu'après avoir été déclaré juste, il a été « amené parmi les esprits vénérables, en tant que (*n*) *rmt-hr-ntr* suivant Sokar-Osiris » (II.12)⁶⁶. La même expression se retrouve dans la bouche de Setné, qui, émerveillé après sa visite des Enfers, prétend que son fils connaîtra le même sort que l'homme pauvre : *mw=f r rh hpr {n3} <n> jhy šps n rmt-hr-ntr* (II.25)⁶⁷. Dans les deux exemples, le syntagme nominal *rmt-hr-ntr* suit celui de *jhy šps*, introduit par la préposition *n* qui semble avoir ici une valeur d'équivalence⁶⁸. Les deux expressions paraissent donc étroitement associées, presque synonymes : elles désignent toutes deux des morts ayant atteint un statut enviable, ce qui n'était pas nécessairement le cas des *rmt.w-hr-ntr* dans les papyri magiques.

Ainsi, à la différence de *rmt-ʿz*, *rmt-hr-ntr* renvoie clairement au statut de défunt⁶⁹. À l'instar d'*jhy*, il apparaît tant dans les récits littéraires démotiques que dans les textes magiques tardifs. Il présente aussi la même ambiguïté : il peut désigner aussi bien un défunt justifié (comme dans « Setné II ») qu'un esprit errant et dangereux pour les vivants (comme

⁶⁰ Cf. M. Malinine sur les termes *rmt-ʿz* et *hry* dans l'o.37.1821 E du musée Brooklyn : « en parcourant tout cet ensemble de textes, on acquiert la certitude que tous les personnages qui y sont mentionnés ont été appelés *rmt-ʿz*, non pas parce qu'ils étaient morts, mais pour la seule raison qu'ils appartenaient à un milieu social élevé. » (M. Malinine, « À propos de *hrj* = "SAINT" », *RdE* 16, 1964, p. 212).

⁶¹ Lu pour la première fois de cette façon par K.-Th. Zauzich, « Die schlimme Geschichte von dem Mann der Gottesmutter, der ein Gespenst war », *Enchoria* 6, 1976, note a p. 79-80. Il y réfute la lecture « *rmt mw.t ntr* » proposée par W. Spiegelberg (*Die demotischen Denkmäler II*, Le Caire, 1906-1908, p. 112-115 et pl. LI).

⁶² *Dem. Gloss.*, p. 247 et 386 ; F. Hoffmann et J. F. Quack, *op. cit.*, p. 123 et note x p. 341. K.-Th. Zauzich, lui, voyait en *h* une abréviation de *h.t* : *art. cit.*, note a p. 80.

⁶³ *CDD R* (01.1), p. 44 et *CDD H* (01:1), p. 58-59. Sur l'emploi de *hr.t-ntr* en démotique : *CDD H* (01:1), p. 58-59 ; *TLA*, lemma n°4812 (en ligne, consulté le 10/04/2022).

⁶⁴ II.11 : J. H. Johnson, *art. cit.*, p. 60 et 67.

⁶⁵ P.BM EA 10622, 12 : H. Thompson, « Two demotic self-dedications », *JEA* 26, 1940, p. 78, n°9 et pl. XII ; p.Milano Vogliano DeM. 6, 6 : E. Bresciani et P. Pestman, dans *Papiri delle Università degli Studi di Milano (P. Mil. Vogliano) III*, Milan/Varèse, 1965, p. 193-194 et pl. X. Cf. *CDD H* (01:1), p. 58-59.

⁶⁶ F. Hoffmann et J. F. Quack, *op. cit.*, p. 122 ; D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *op. cit.*, p. 46.

⁶⁷ F. Hoffmann et J. F. Quack, *op. cit.*, p. 123 ; D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *op. cit.*, p. 48 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

⁶⁸ Cf. *Dem. Gloss.*, p. 200.

⁶⁹ Sur *rmt n h3s.t* et *rmt Jmn.t* comme possibles synonymes dans les papyrus magiques : M. Smith, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987, p. 117.

dans les contrats de hiérodules). L'état du p.CGC 30692 ne permet pas de savoir dans laquelle des deux catégories s'inscrit le personnage rencontré par Setné dans la salle souterraine.

1.2. Le problème de l'apparence des revenants

Se pose par ailleurs la question de « l'apparence véritable » (Tds 99)⁷⁰ qu'est censé avoir un esprit glorieux revenu sur terre.

Des défunts qualifiés d'*ʒh jqr* sont représentés sur des stèles du Nouvel Empire dédiées au culte ancestral, majoritairement originaires de Deir el-Médineh⁷¹ ; assis ou debout, face à leur table d'offrande ou en adoration, ils y arborent des symboles de leur dignité de défunt justifié (fleur de lotus, sceptre, signe-*nh*), ainsi qu'une beauté et une jeunesse éternelles⁷².

La tombe de Nakhtamon (TT 341) proposerait, selon Ch. Adams, une autre manière de signifier le nouvel état du défunt⁷³ : au-dessus de la balance du jugement posthume plane une figure humaine étincelante, aux bras et aux jambes ailées, et brandissant deux signes-*nh*. S'il s'agit bien d'un *ʒh*, cette représentation peut être une façon de mettre en avant son état de mort transfiguré, doté d'une liberté de mouvement sans limites⁷⁴, comme le corps d'oiseau de l'âme-*bʒ*.

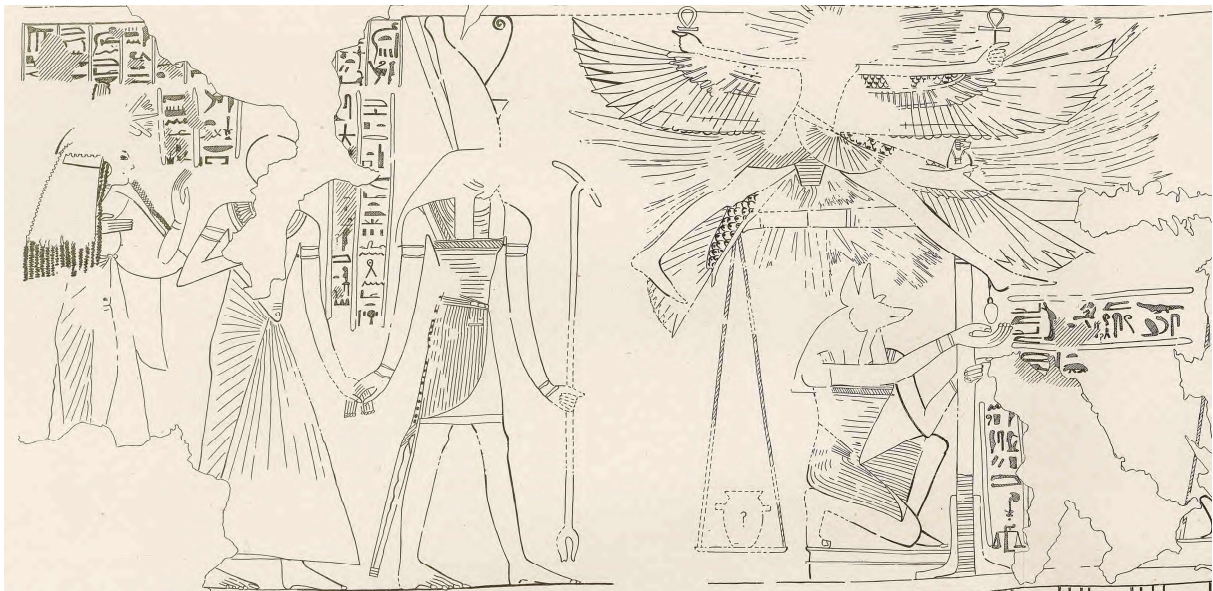


Fig. 1. Personnage ailé (*ʒh* ?) au-dessus de la scène de la pesée des âmes (d'après N. de Garis Davies, *Seven Private Tombs at Kurnah*, 1948, pl. XVI).

Mais aucun des éléments remarquables sur les stèles et dans la tombe TT 341 n'est mentionné dans les histoires de revenants. En effet, ces textes sont généralement silencieux sur l'apparence des morts, en tout cas dans les passages qui ont été conservés. Ainsi, le « conte de Khonsouemheb » et les p.« Setné I », CGC 30692, « Petese Tebtynis A » et Carlsberg 207 ne décrivent pas les êtres désignés comme *ʒh*, *jhy*, *rmt-ʒ* ou *rmt-hr-ntr*. La seule information tirée de ces textes est que le mort est doué de parole. Dans le p.Chassinat II, il a clairement une forme humaine, car il est fait mention de ses pieds (A, l. x+7).

⁷⁰ Voir note 3.

⁷¹ R. J. Demarée, *op. cit.*, p. 279-290 ; N. Harrington, *op. cit.*, 8-9. Des bustes représentent peut-être aussi des *ʒh.w jqr.w* : J. L. Keith, *Anthropoid Busts of Deir el Medineh and Other Sites and Collections*, DFIFAO 49, Le Caire, 2011, p. 120.

⁷² R. J. Demarée, *op. cit.*, p. 8-9, 285.

⁷³ Ch. Adams, *art. cit.*, p. 3-5 (« Amennakht ») et fig. 2 p. 4.

⁷⁴ Cf. Tds 290 (CTIV, 42 e), 404 (CTV, 199 a) ; *LdM* 1.1-2, 180.1-2, 91.

En revanche, deux textes donnent des indications sur la façon dont le défunt est positionné. D'une part, un fragment du p.Chassinat II renseigne sur sa localisation dans l'espace (B et A, l. x+7)⁷⁵ :

« [...] se tient élevé dans les airs (*ḥ hr stsw-šw*) [...] Il n'était pas au ciel et il n'était pas sur terre (*nn sw m p.t, nn sw m t3*), ses pieds étaient éloignés du sol (*w3.w rd.wy=f r sztw*) [...] ».

L'*ḥ*, qui est le seul personnage auquel ce développement puisse être rapporté, se trouve donc dans une situation intermédiaire, entre ciel et terre. Ch. Adams, en rapprochant cette description avec la représentation de la tombe TT 341, interprète cette lévitation comme une marque de puissance⁷⁶. Toutefois, la double négation, qui rejette le défunt du ciel comme de la terre, peut aussi évoquer une formule visant à expulser les démons dans le p.Chester Beatty VI⁷⁷ :

« Livre de chasser un démon-*nsy* mâle ou femelle. Fais demi-tour, tombe donc sur ta face ! Tu ne seras pas dans le ciel, tu ne seras pas sur terre, ni dans l'au-delà, ni dans l'eau (*nn wnn=k m p.t, nn wnn=k m t3, n(n) tw m dwt.t, n(n) tw m mw*), ni comme une apparition, ni comme un dieu ou une déesse (*n(n) tw m ḥpr, n(n) tw m ntr ntr.t*). (...) ».

À la lumière de ce passage, la lévitation du défunt peut être vue au contraire comme une situation pénible et instable dont il souffrirait. Si son statut d'*ḥ* est menacé, comme c'est le cas du revenant dans le « conte de Khonsouemheb », on peut supposer qu'il est privé aussi bien du pouvoir de monter au ciel que de celui de revenir sur terre, et qu'il ne peut trouver le repos en nul lieu.

Par ailleurs, le *rmt-ḥ-ntr* du p.CGC 30692, quand Setné le rencontre dans une salle de la nécropole (peut-être une tombe de pharaon, en raison de la présence d'une image royale⁷⁸), se tient « (sur ?) sa tête » (*r w' rmt-ḥ-ntr (n ?) 'd3d3'=f*; l. 11)⁷⁹. Comme la statue (*twtw*) royale est citée juste avant, il n'est pas clair à quoi renvoie le pronom suffixe masculin : soit l'esprit se trouve sur la tête de la statue, soit il se tient sur sa propre tête, ce qui, à nouveau, rappellerait une situation que les défunts cherchent à éviter au moyen des formules funéraires⁸⁰.

Ainsi, dans l'état actuel des sources, il est difficile, si ce n'est impossible, de savoir à quoi ressemblerait un revenant selon les Égyptiens anciens. Le p.Chassinat II nous a laissé quelques éléments descriptifs, sans que l'on puisse toutefois savoir s'ils étaient communs à tous les revenants.

Si ce manque de précision ne vient pas du mauvais état de conservation des textes, comment expliquer cette omission ? Peut-être l'apparence des esprits était-elle supposée connue des destinataires des récits. Une autre possibilité est que les auteurs n'étaient pas tant intéressés par la qualité de défunt de ces êtres, que par leur statut de personnages du récit.

II. Les revenants comme personnages de récit

⁷⁵ G. Posener, *art. cit.*, p. 80.

⁷⁶ Ch. Adams, *art. cit.*, p. 10.

⁷⁷ P.Chester Beatty VI vso 2.2-5 : A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. 3^e Serie, Legs Chester Beatty*, Londres, 1934, p. 54 et pl. 32-32A ; J. F. Borghouts, *op. cit.*, n°54, p. 36.

⁷⁸ D'après M. Chauveau, « Démotique », *Annuaire de l'EPHE, section des sciences historiques et philologiques* 149, 2018 (mis en ligne le 11/07/18, consulté le 10/04/2022, URL : <http://journals.openedition.org/ashp/2146>) : « *w' twt n n3 Pr- '3.w (?)* ». Je remercie M. M. Chauveau de m'avoir signalé cette traduction.

⁷⁹ *Ibid.* ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consultée le 10/04/2022).

⁸⁰ Ex. TdS 895 (CT VII, 104 j) : « formule pour ne pas aller (en position) renversée (*shd(=w)*) » (d'ap. Cl. Carrier, *op. cit.*, III, p. 1924-1925).

Les revenants ne sont pas, en effet, de simples obstacles anonymes sur la route du protagoniste. Ce sont des êtres qui, bien que morts, ont conservé leur personnalité et agissent selon leurs propres motivations. Autrement dit, ils sont des personnages du récit au même titre que les vivants. C'est donc en tant que tels qu'il faut à présent les étudier : qui, dans la littérature égyptienne, se manifeste après sa mort, et pourquoi ?

II.1. Des membres de l'élite issus des temps anciens

Les revenants sont présentés comme des êtres vénérables, non pas tant parce qu'ils sont morts, que parce qu'ils étaient des Égyptiens puissants, parfois issus des temps anciens jugés prestigieux.

À Khonsouemheb, l'ꜥḥ Nioutibousemekh révèle le haut statut qui était le sien (o.Florence 2616, l. 2-5) : « Quand j'étais vivant sur terre, j'étais le superviseur du Trésor ((j)m(y)-r(ꜥ) pr-ḥd) du roi Râhotep v.s.f. J'étais lieutenant dans l'armée⁸¹ (jdnw n pꜥ mš'). J'ai été au-dessus des hommes et en-dessous des dieux (jw wn=j m-ḥꜥ.t rmt ph(.wj) ntr.w). Je suis mort en l'an 14, à la saison de *chemou*, sous le règne du roi de Haute et Basse-Égypte Montouhotep v.s.f. »⁸². Il se décrit donc comme un des plus hauts membres de la Cour, et même comme le premier homme le plus puissant sur terre (ou probablement le second après Pharaon).

Les rmt.w-ꜥ des récits d'époque gréco-romaine sont également des membres de l'élite. Celui du p.Carlsberg 207 est un prêtre d'Osiris-Sokar (col. X+II, l. x+1). Celui du p.CGC 30692 se qualifie devant Setné de « noble prince » (rp y šps, l. 2). Ceux de « Setné I » sont quant à eux fils, fille et petit-fils de roi (V.31, VI.16). De surcroît, Naneferkaptah est un magicien très puissant. C'est certainement ce qui le rend capable de se manifester. Il est peut-être aussi celui qui suscite l'apparition d'Ahouret et de Méribptah, car les esprits viennent dans sa tombe « par l'œuvre d'un excellent scribe (n wp.t n sh-nfr) » (VI.4), c'est-à-dire par magie⁸³.

Par ailleurs, le syntagme « homme très savant » ([rmt]-rh m-[šs] ; II.2) dans le p.« Petese Tebtynis A » désigne très probablement l'jhy. Il a peut-être été appelé par le protagoniste, justement à cause de cette grande connaissance ou sagesse qui le caractérisait de son vivant et qui, d'une certaine manière, le rendrait capable de connaître les secrets des dieux. Pour avoir réuni ce savoir, l'homme en question devait également faire partie de l'élite.

Ainsi, dans tous les cas, les défunts sont des membres de l'élite, et essentiellement des plus hauts échelons. Cela n'est pas étonnant, car les personnages des histoires égyptiennes sont souvent des êtres issus de la haute société ou de la famille royale. De plus, les conditions nécessaires à une élévation au statut de mort transfiguré – sépulture, funérailles, culte funéraire et connaissance des formules – ne pouvaient guère être réunies que par une élite. Enfin, dans le cas de Naneferkaptah, le fait que le protagoniste soit confronté à un puissant magicien est source de péripéties plaisantes pour les lecteurs⁸⁴.

Notons, par ailleurs, que les vivants auxquels se manifestent les défunts sont eux-mêmes des membres de l'élite. Ils sont souvent rattachés au haut clergé : Khonsouemheb est grand prêtre d'Amon (o.Turin 6619, l. x+7, x+10, o.Florence 2616, l. 9) ; le nom de Setné évoque la

⁸¹ Plutôt que « lieutenant de l'armée », le lieutenant étant le représentant de son supérieur, et non du corps dans lequel il officie. Sur les problèmes de traduction posés par jdnw, voir E. Diallo, « Comment traduire le titre jdnw ? », *BIFAO* 119, 2019, p. 107-108.

⁸² D'ap. S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 54.

⁸³ R. K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago, 1993, p. 222 : sh-nfr a très probablement acquis ce sens de « magicien » parce que la maîtrise de la magie repose essentiellement sur la connaissance des formules.

⁸⁴ Le récit de « Setné II » donne un autre exemple de grand magicien revenant sur terre, mais sous une autre forme : Hor fils de Pnesh renaît en tant que Siousir fils de Setné pour combattre son ennemi dans un duel magique.

fonction de grand prêtre de Ptah qu'assumait le Khâemouaset historique⁸⁵ ; Petese est probablement successeur de son père comme grand-prêtre d'Atoum⁸⁶. Ainsi, non seulement ils maîtrisent les rites et ont les connaissances requises pour interagir avec eux, mais ils ont les moyens socio-économiques pour leur venir en aide.

Cette respectabilité des revenants peut être renforcée par le nom qui leur est attribué, soit par ce qu'il évoque, soit par son archaïsme, qui le rattache, avec le nom du roi sous lequel ils ont vécu, à des temps anciens, très éloignés du lecteur.

Dans le « conte de Khonsouemheb », la vie terrestre de l'*ꜥḥ* est datée des règnes de rois nommés Râhotep et Montouhotep. Que l'auteur ait songé à d'anciens rois précis de la Première ou de la Deuxième Période intermédiaire⁸⁷, ou n'ait eu aucun souci de réalité historique, ces noms royaux évoquent, pour l'époque ramesside, des règnes de temps reculés, presque légendaires, ce qui confère au défunt une aura d'ancienneté et de respectabilité supplémentaire.

Le nom même du défunt, Nioutibousemekh, est fictif mais éloquent. *Njw.t=j-bw-smḥ* signifierait « Ma ville, (elle) ne (m')oublie » ou « Ma ville, (je) ne (l')oublie pas », la ville en question étant probablement Thèbes⁸⁸. Or, le refus de l'oubli, que ce soit celui du défunt par les vivants, ou celui de la vie terrestre par le défunt, est un thème cher aux Égyptiens⁸⁹. En outre, cet anthroponyme évoque fortement le genre des éloges de la ville, étudié par Chl. Ragazzoli, qui se développe au Nouvel Empire, et plus particulièrement le sous-genre de l'éloge nostalgique⁹⁰ : la ville est décrite à la fois comme centre religieux, jusqu'à être peut-être divinisée, et comme symbole du monde civilisé⁹¹. Ainsi, le nom du défunt pourrait exprimer son souhait de ne pas être oublié par les dieux, voire par la ville divinisée elle-même, en même temps que celui de ne pas être oublié de la société et du monde des vivants. Quoiqu'il en soit, il reflète parfaitement ce que Chl. Ragazzoli constate pour ces éloges nostalgiques : « il enregistre la distance tout en appelant à la supprimer »⁹², la distance étant ici celle de la mort.

On peut plus difficilement tirer des conclusions sur l'identité et l'ancienneté du défunt du p.Chassinat II. En effet, nous connaissons seulement son nom et son patronyme, conservés dans le fragment A (l. x+8) : « Se[ne]fer fils de Khentika (*Ḥnty-kꜣ sꜣ S[n]fr*) »⁹³. Khentika et

⁸⁵ Dem. Gloss., p. 479 ; CDD S (13.1) p. 203-205 ; TLA lemma n°5745 (« *stm* » ; en ligne, consulté le 10/04/2022).

⁸⁶ K. Ryholt, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁷ Râhotep peut être le second roi de la XVII^e dynastie thébaine ; Montouhotep peut correspondre au cinquième roi de la même dynastie (Montouhotep VI) ou au Montouhotep II de la XI^e dynastie : E. F. Wente, *art. cit.*, p. 137-141.

⁸⁸ G. Lefebvre proposait cette identification, et supposait donc que le nom signifie « Thèbes ne (m')oublie pas (...) ou quelque chose de semblable » (*Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, 1949, p. 173 note 10).

⁸⁹ N. Harrington, *op. cit.*, notamment p. 28-33 et 124-126.

⁹⁰ Chl. Ragazzoli, « La ville et le jardin. Rêveries urbaines dans la littérature égyptienne », *Égypte, Afrique & Orient* 72, 2013, p. 18.

⁹¹ Ead., *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris, 2008, p. 168 et 182. Plus largement, l'auteur constate une équivalence « Monde-Égypte-Capitale-Temple » : ead., « La ville et le jardin. Rêveries urbaines dans la littérature égyptienne », *Égypte, Afrique & Orient* 72, 2013, p. 16. Voir aussi D. Franke, « Zur Bedeutung der Stadt in altägyptischen Texten », dans M. Jansen, J. Hoock et J. Jarnut (éds.), *Städtische Formen und Macht : Veröffentlichungen der Interdisziplinären Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung. Band 1, Symposium 2.-4. Juli 1993, Paderborn*, Aachen, 1994, p. 40.

⁹² Chl. Ragazzoli, *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*, Paris, 2008, p. 143.

⁹³ Pour G. Posener, il y a inversion du nom et du patronyme, et le nom de l'esprit doit être lu « Se[ne]fer fils de Khentika », bien que les deux noms soient suivis chacun de l'idéogramme de l'homme assis (A1) : « Une nouvelle histoire de revenant », *RdE* 12, 1960, p. 81 et 82. En effet, dans le p.Chassinat I, le rédacteur

Senefer sont des noms attestés à l’Ancien et surtout au Moyen Empires⁹⁴. Nous ignorons à quelle époque est censée se dérouler l’histoire (le nom du roi mentionné n’est pas conservé), et donc si les vivants du récit ont appelé un être ayant vécu en des temps reculés ou décédé depuis peu ; toujours est-il que ces noms évoquent, pour le lecteur de la Troisième Période intermédiaire, un passé presque mythique.

Parmi les quatre textes démotiques, seuls les noms des revenants du récit « Setné I » (Naneferkaptah, Ahouret et Méribptah⁹⁵) ont été conservés. Ils ne semblent pas renvoyer clairement à un passé très éloigné de l’époque de Setné⁹⁶. Le nom du dieu Ptah, présent chez le père et le fils, indique probablement l’attachement de la famille à la ville de Memphis et à son dieu tutélaire. Les noms Ahouret (« Ihet la grande », Ihet étant une manifestation de la Vache céleste) et Naneferkaptah (« Parfait est le taureau de Ptah »), qui ne sont guère connus que dans ce texte, ont pour point commun d’évoquer des divinités bovines⁹⁷. St. Vinson va plus loin, en reliant le nom des deux époux aux figures bovines d’Osiris(-Apis) et Isis, et en montrant les nombreux points communs que l’histoire du couple défunt partage avec le mythe osirien⁹⁸ : mariage entre frère et sœur, mort tragique par noyade, rôle de sœur, épouse et mère protectrice d’Ahouret. Ainsi, le nom des deux principaux défunts du récit servirait peut-être à annoncer des éléments de leur histoire ; en tout cas, il les rapproche des divinités funéraires, et ainsi renforce chez le lecteur (mais non chez Setné) le sentiment qu’il vaut mieux les respecter et les craindre.

Pour résumer, si tous ces défunts sont rattachés à l’élite, la façon dont leur nom est choisi est plus variée. Ce nom peut renvoyer à un temps lointain, à un âge d’or révolu, et donc leur conférer une respectable ancienneté. Mais il peut être choisi ou créé de façon à refléter la situation ou le rôle du défunt dans le récit, comme dans le « conte de Khonsouemheb », où le défunt est confronté à l’oubli, ou dans « Setné I », où les noms renvoient aux divinités chthoniennes et funéraires, annonçant peut-être la force surhumaine avec laquelle leurs porteurs vont répliquer au sacrilège du protagoniste. Les motivations qui poussent ces défunts distingués à se manifester sont également diverses.

II.2. Des manifestations pour appeler les vivants à l’aide, où qu’ils se trouvent

connaissait cette tournure classique, mais non l’omission de l’idéogramme du patronyme qui l’accompagnait : *ibid.*, p. 56 et note 7 p. 58 ; id., « Le conte de Néferkaré et du général Siséné », *RdE* 11, 1957, p. 129-131. Or, le p.Chassinat II semble être issu du même rédacteur : id., « Une Nouvelle histoire de revenant », *RdE* 12, 1960, p. 76. Sur l’inversion du nom et du patronyme, courante au Moyen Empire et encore pratiquée ponctuellement au Nouvel Empire et au début de la Troisième Période intermédiaire (archaïsme) : M. Malaise et J. Winand, *Grammaire raisonnée de l’égyptien classique*, Liège, 1999, p. 47 (§49) ; G. Posener, « L’auteur de la *Satire des Métiers* », dans J. Vercoutter (éd.), *Livre du centenaire, 1880-1980, MIFAO* 104, Le Caire, 1980, p. 55-56 ; Chl. Ragazzoli, *Les Artisans du texte. La culture de scribe en Égypte ancienne d’après les sources du Nouvel Empire*, Paris, 2019, p. 89-90.

⁹⁴ H. Ranke, *PN* I, 273 (6) et 315 (13) ; G. Posener, *RdE* 12, 1960, p. 81-82 et note 4. En revanche, la graphie du nom Khentika indique une rédaction sous la Troisième Période intermédiaire : *ibid.*, p. 6 et note 4.

⁹⁵ Ou Mérib : St. Vinson, « The Names « Naneferkaptah, » « Ihweret, » and « Tabubue » in the « First Tale of Setne Khaemwas » », *JNES* 68/4, 2009, note 13, p. 286.

⁹⁶ Le père des deux époux serait un roi Merneptah (IV.6). Ce nom devait évoquer une certaine ancienneté à l’époque de la rédaction mais s’inspire vraisemblablement de celui de Mérenptah, fils de Ramsès II et donc frère de Khâemouaset ! A. Loprieno, *art. cit.*, p. 18. À noter que le revenant du p.CGC 30692 ne vient pas non plus de temps très reculés, car il se présente à Setné comme un « noble prince qu’[il] a connu » (*rp’ y šps r-gm=k*, l. 2) ; il est donc décédé après la naissance du protagoniste.

⁹⁷ St. Vinson, *art. cit.*, p. 285.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 283-292. Le nom de Taboubou (« Celle de la Brillante ») est quant à lui relié au mythe de l’Oeil du Soleil, instrument du châtement divin incarné par l’attirante déesse Hathor : *ibid.*, p. 292-304.

Dans le « conte de Khonsouemheb » tel qu'il nous est parvenu, le revenant apparaît au personnage éponyme parce que ce dernier l'a appelé ; mais l'on peut se demander pourquoi Khonsouemheb fait venir à lui ce mort. En effet, il ignore visiblement son identité car il demande ensuite son nom et celui de ses parents.

Les premiers mots prononcés par le revenant laissent penser qu'il est en fait déjà apparu, de sa propre volonté, à Khonsouemheb : « je suis ton [esprit ... dans] la nuit à côté de sa tombe (*jnk pzy=k [zh... m] h3wy r-gs tzy=f 'h'.t*) » (l. x+6-x+7). On peut donc supposer que le défunt cherchait à entrer en contact avec le prêtre, alors qu'il se trouvait près de sa sépulture⁹⁹. Le motif en est probablement son tombeau en ruine, sur lequel il se lamente par la suite.

Un défunt peut donc faire appel aux vivants quand une des conditions nécessaires à son repos est remise en question : interruption du culte funéraire, dégradation de la tombe, etc.

Dans le p.Chassinat II, le problème de la motivation du mort se pose avec encore plus d'acuité, du fait de l'état fragmentaire du document. Il semble bien qu'une évocation ait également lieu, cette fois sur l'ordre de Pharaon, mais la raison pour laquelle il désire provoquer la manifestation d'un défunt est totalement perdue.

Une des manifestations dans la littérature d'époque gréco-romaine semble avoir pour motif, comme dans le « conte de Khonsouemheb », la nécessité pour un mort de recourir à l'aide d'un vivant pour assurer sa vie éternelle. Il est fort probable, en effet, que tel soit le cas du prêtre d'Osiris-Sokar qui indique à Setné, dans le p.Carlsberg 207, comment venger son assassinat et celui de sa famille (X+II, x+12-x+16).

Dans « Setné I », le motif de la manifestation est moins clair. Par son récit, Ahouret semble vouloir amener le protagoniste à renoncer à commettre le sacrilège qui a causé la perte de sa famille, et qu'il pourrait payer cher à son tour. En d'autres termes, sa manifestation aurait pour objectif de protéger, d'une part, les dieux contre un acte offensant et, d'autre part, Setné contre son propre aveuglement. Toutefois, l'acte ne paraît pas non plus désintéressé. En effet, la tombe est plongée dans l'obscurité après la fuite de Setné avec le livre de Thot (IV.33-34) : « Il se trouva que Setné remonta et sortit de la tombe, tandis que la lumière allait devant lui et les ténèbres derrière lui, et tandis qu'Ahouret pleurait derrière lui en disant : “Salut, ô ténèbres ! Adieu, ô lumière !” »¹⁰⁰. À l'inverse, quand Setné rapporte le livre, cet acte paraît ramener la lumière dans la tombe (VI.2-3) : « Setné salua Naneferkaptah. Il trouva que c'(était), comme on dit, (comme si) c'était Rê qui était dans toute la tombe (*gm=f s jw hr=w dd p3-R' pzy-wn-n3.w hn t3 h.t dr=s*) »¹⁰¹. Les défunts paraissent donc ici se manifester, non seulement pour se faire porte-parole des dieux et pour avertir Setné du danger, mais aussi pour conserver la source de lumière magique à l'intérieur de la tombe.

Dans le récit de « Petese », en revanche, il semblerait que la manifestation ait été voulue par le vivant, car elle n'a pour objet que ses intérêts propres, et non ceux du défunt : alors que l'échange paraît commencer sous de bons auspices (II.5-8)¹⁰², la relation entre les deux personnages se dégrade quand Petese demande à connaître sa durée de vie, et va jusqu'à menacer le défunt de le retenir tant qu'il n'obtiendra pas satisfaction (II.12-23).

⁹⁹ C'est un schéma souvent observable dans les récits de fantômes de la culture gréco-romaine : des revenants visitent des vivants sous une forme avec laquelle ils ne peuvent communiquer ; ce n'est que lors d'une évocation rituelle ultérieure qu'un échange verbal est possible : D. Ogden, *op. cit.*, p. 166. Par exemple, au II^e siècle ap. J.-C., Suétone raconte comment l'empereur romain Néron était hanté par le fantôme de sa mère Agrippine, qu'il a fait assassiner, et comment il a fait appel à des mages pour entrer en contact avec elle et l'apaiser : *ibid.*, texte n°126. Voir aussi le texte n°123, p. 162-163 (V^e siècle ap. J.-C.).

¹⁰⁰ F. Ll. Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*, 1900, p. 118-121 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 18 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹⁰¹ F. Ll. Griffith, *op. cit.*, p. 136-137 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 27 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹⁰² K. Ryholt, *op. cit.*, p. 74.

Enfin, il n'est pas clair, à cause de l'état du texte, si le *rmt-ʒ* et le *rmt-h-ntr* du p.CGC 30692 apparaissent pour leurs propres intérêts, ou si leur apparition a été provoquée par Setné ou par les dieux.

Pour conclure, les défunts, loin d'être réduits à de simples ressorts dramatiques, à des obstacles aveugles dans la quête du protagoniste, sont des êtres qui ont conservé leur personnalité et leur respectabilité. C'est généralement pour des motifs personnels qu'ils se manifestent aux vivants, action extraordinaire qui ne peut être justifiée que par un grave motif. Ils sont le plus souvent des acteurs à part entière dans le récit, qui peuvent, en fonction de leurs intérêts propres, aider le protagoniste ou lui faire obstacle.

On remarque par ailleurs qu'un esprit peut se manifester spontanément dans un lieu autre que sa propre tombe : dans la sépulture d'un proche (tels Ahouret et Méribptah dans « Setné I ») ou dans tout autre monument d'une nécropole (nous ignorons quel est le lien entre le *rmt-h-ntr* dans le p.CGC 30692 et le propriétaire de l'hypogée où il se trouve), mais aussi dans un autre lieu sacré ou profane. Par exemple, le revenant dans le p.Carlsberg 207 apparaît la seconde fois sur la route d'Abydos ; Naneferkaptah vient à Coptos sous la forme d'un vieillard. Quant à l'apparition dans le p.« Petese Tebtynis A », K. Ryholt suppose qu'elle a lieu dans la nécropole d'Héliopolis (II.1), dans la cour d'une tombe (*[p3 jn]h n n3y=f 'wy [n htp ?]* ; II.3)¹⁰³.

Autrement dit, le défunt, comme dans les textes funéraires, a la capacité de se déplacer où bon lui semble (cf. *supra*), bien que sa présence soit plutôt attendue dans les lieux sacrés, dédiés aux dieux ou aux morts.

III. Les étapes des récits de manifestation : y a-t-il des passages récurrents ou obligés ?

Une fois que le revenant s'est rendu visible au vivant, comment se déroule l'interaction entre les deux personnages ? Le « conte de Khonsouemheb », relativement bien conservé malgré des lacunes, raconte une manifestation qui se déroule selon un certain nombre d'étapes, dont quelques-unes sont aussi repérables dans les autres textes en dépit de leur état fragmentaire.

III.1. L'apparition du revenant

Nous avons déjà constaté que le défunt Nioutibousemekh, dans le récit conservé, vient sur terre à la demande du protagoniste. Cet acte d'appeler un mort à se manifester est nommé « évocation »¹⁰⁴. Le terme désigne à la fois la prière par laquelle l'esprit est appelé et les gestes rituels qui l'accompagnent.

Il est remarquable que plusieurs éléments, dans les circonstances de l'évocation par Khonsouemheb, trouvent des échos dans des papyrus magiques d'époque romaine. Premièrement, dans le début du conte tel qu'il nous est parvenu, le syntagme nominal *h.t nb.t nfr(.t)* (l. x+4) pourrait désigner des offrandes¹⁰⁵ que le protagoniste consacrerait à l'esprit ou aux divinités. Or, l'idée de présenter de la nourriture aux êtres appelés pour renforcer les chances de succès d'une évocation se retrouve aussi bien dans la Lettre aux morts de Qâou, datée de la Première Période intermédiaire¹⁰⁶, que dans un manuel démotique de lécanomancie du III^e siècle ap. J.-C.¹⁰⁷.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ D. Ogden, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰⁵ *Wb* I, 124 ; R. K. Ritner, *op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁶ D. Farout, « Une céramique inscrite : la lettre au mort de Qaou el-Kébir », *Égypte, Afrique & Orient* 36, 2005, p. 45-52 ; S. Donnat, *Écrire à ses morts. Enquête sur un usage rituel de l'écrit dans l'Égypte pharaonique*,

Ensuite, Khonsouemheb « monte sur le toit » (*jw=f hr ts r t3 tp-hw.t*; l. x+4), probablement de sa maison mentionnée peu avant (l. x+3), à quoi fait écho un autre passage du même manuel de magie, qui indique comment évoquer un esprit : « tiens-toi sur un lieu élevé au sommet de ta maison (*j.jr=k 'h' hr-d3d3 w' m3 'jw=f tse hr-d3d3 p3y=k pr*) »¹⁰⁸.

Enfin, lors de l'évocation proprement dite, Khonsouemheb interpelle « les dieux du ciel, les dieux de la terre, du sud, du nord, de l'ouest et de l'est, les dieux [de la nécropole] », pour qu'ils fassent venir l'esprit ou le laissent venir (o.Turin 6619, l. x+4-5). Cette énumération peut être retrouvée, presque mot pour mot, dans un autre papyrus magique du III^e siècle¹⁰⁹. Tous ces parallèles donnent donc à penser que le « conte de Khonsouemheb » et les textes magiques tardifs s'appuient sur des sources ou des traditions communes.

L'effet est immédiat, car le défunt se manifeste aussitôt, ce qui est exprimé simplement par un verbe de mouvement : *jw=f hr jy* (o.Turin 6619, l. x+6). Du point de vue lexical, la manifestation consiste donc en un déplacement, une venue, pas vraiment en une apparition. Ce choix terminologique a deux implications. D'une part, le phénomène n'est pas rapporté du point de vue du vivant. Il ne s'agit pas, pour l'auteur, de mettre en question les sens du témoin. D'autre part, le lexique employé, assez prosaïque, se distingue clairement de celui des textes funéraires, où une apparition ou manifestation est désignée par *hpr*¹¹⁰ ou par des verbes d'élévation¹¹¹, voire par *h'*, d'ordinaire utilisé pour les astres, les rois, les dieux et leurs attributs¹¹².

Si peu de certitudes peuvent être tirées de l'intrigue du p.Chassinat II, deux actions faisant écho au « conte de Khonsouemheb » sont tout de même repérables. L'une d'elles est un dépôt d'offrandes à la ligne x+6 du fragment A : « Alors il lui fit déposer des offrandes sur l'au[tel ?] (*wn.jn=f rd.t w3h=f htp.wt hr '[b3 ?]' [...]*) ». Cette consécration est sans doute là aussi destinée à attirer l'esprit. Elle semble être accomplie sur ordre du roi (*hm=f*; A, l. x+4) par un homme du peuple (*nds*, B, l. x+5) qui s'est vu donner des vêtements de fête (*šsp p3 nds m wnhn(y) hb[s...]*, B, l. x+5) et un bâton (*twr.t*, B, l. x+6)¹¹³. Peut-on imaginer qu'il reçoit ici une charge sacerdotale, représentée par ces vêtements, et que cette charge lui donne l'autorité nécessaire pour consacrer des offrandes et invoquer un esprit ?

L'arrivée du défunt n'a pas été conservée, mais nous savons que l'évocation est elle aussi couronnée de succès puisqu'elle est suivie peu après de l'étrange description examinée plus haut : « [...] se tient élevé dans les airs [...] Il n'était pas au ciel et il n'était pas sur terre, ses pieds étaient éloignés du sol [...] ».

Grenoble, 2014, p. 35-41. L'auteur mentionne des aliments offerts à ses parents défunts, destinataires de la Lettre : « (...) alors que t'a été apportée une patte avant de taureau » (intérieur, adressé au père, col. 2-3) ; « Ceci est un rappel, (à savoir) que tu as dit à ton fils que voici : "Veuille m'apporter des cailles, pour que je les mange" ; et que ton fils que voici t'a apporté sept cailles et que tu les as mangées. » (extérieur, adressé à la mère, col. 2-3).

¹⁰⁷ P.Leyde et Londres II.28-III.1 (F. Ll. Griffith et H. Thompson, *op. cit.*, p. 30-33) : « Parle à Anubis en disant : "Apporte une table pour les dieux, et laisse-les s'asseoir". Quand ils sont assis, dis : "Apporte une (jarre de) vin, apporte-le pour les dieux ; apporte du pain, laisse-les manger, laisse-les boire". ». Voir aussi IV.1-7 ; XVIII.29-31 : *ibid.*, p. 38-41, 122-123. La lécanomancie est la technique de divinisation fondée sur l'observation d'un liquide contenu dans un récipient (*lekanos* en grec).

¹⁰⁸ P.Leyde et Londres, XXIII.22 : *ibid.*, p. 148-149.

¹⁰⁹ P.Louvre E 3229 V.15-18 : « Ô dieux qui êtes dans le ciel, ô dieux qui êtes dans la terre, ô dieux qui êtes dans le Noun, ô dieux qui êtes au sud, ô dieux qui êtes au nord, ô dieux qui êtes à l'ouest, ô dieux qui êtes à l'est, venez à moi en cette nuit ! » (d'ap. J. H. Johnson, *art. cit.* p. 63 et 71).

¹¹⁰ Voir note 5.

¹¹¹ Ex. voir note 2 (verbes *'h' t(w)* et *j'r*).

¹¹² *Wb* III, 239-241 ; *TLA*, lemma n°114740 (« *h'j* ») ; en ligne, consulté le 3/06/2022). Ex. *Pyr.* 1423b-c, 1835b ; *LdM* 105.2.

¹¹³ G. Posener, *art. cit.*, p. 80 et 82.

Le début de la plupart des textes démotiques ayant été perdu, les modalités de l'apparition du défunt nous sont le plus souvent inconnues. Ainsi, dans « Setné I », dans le p.« Petese Tebtynis A » et au début du p.Carlsberg 207, les revenants sont déjà présents au début du texte conservé. Dans le p.CGC 30692, le groupe verbal « Je suis venu » (*j.jr=y jy* ; l. 5) sort peut-être de la bouche du *rmt- ʿz*, car il rappelle la manière dont était exprimée l'apparition du revenant dans le « conte de Khonsouemheb » (*jwt=f jy* ; o.Turin 6619, l. x+6). Parfois, le défunt précède le vivant sur les lieux, tels le *rmt-h-ntr* dans le p.CGC 30692 (l. 10-11) et le *rmt- ʿz* dans le p.Carlsberg 207 (col. X+II, l. x+10)¹¹⁴.

Aucune évocation n'a été conservée dans les quatre récits démotiques. Il est probable, toutefois, que l'*jhy* dans l'histoire de Petese ait été appelé par le protagoniste, étant donné que celui-ci lui pose par la suite des questions sur son propre destin et le contraint à répondre malgré lui (II.10-24).

Le seul début de manifestation qui nous soit parvenu est tout à fait singulier : au début de « Setné I », comme le protagoniste s'entête malgré le récit d'Ahouret, « Naneferkaptah se lève sur le lit (*dwn s N3-nfr-k3-ptḥ hr p3 glge*) » (IV.26-27)¹¹⁵ et se met à parler. Cette péripétie est exprimée de façon très brève, et avec un verbe dont la banalité peut surprendre, comme celle de *jy* dans le « conte de Khonsouemheb » : *dwn s*, « se lever »¹¹⁶. Il semble donc que Naneferkaptah ne se manifeste pas à l'instar d'Ahouret comme un esprit désincarné, mais que son corps s'anime soudain sous les yeux de Setné. Par ailleurs, il donne l'impression d'avoir suivi l'entretien de Setné avec Ahouret, d'une manière qui n'est pas précisée, puisqu'il l'interpelle en résumant cet échange (IV.27).

Pourtant cette manifestation singulière trouve une résonance dans les chapitres 169-170 du *Livre des Morts*, intitulés : « Formule pour faire se lever sur le lit (funéraire) » (*r(ʿ) n s 'h ' hr ḥnky.t*). Il y est ordonné au défunt : « Dresse-toi sur ton lit » (*sts tw hr ḥnky.t*)¹¹⁷. Les verbes employés pour inciter à ce redressement ne sont certes pas les mêmes au Nouvel Empire (*s 'h '*, *sts*) et à l'époque ptolémaïque (*dwn s*), mais on retrouve bien, à la fois dans la littérature funéraire et narrative, l'idée d'un corps qui retrouve la capacité de se mouvoir, peut-être sous l'action de l'âme-*b3* revenue en lui.

On peut noter qu'en revanche, quand Naneferkaptah prend l'apparence d'un vieillard et quitte sa sépulture pour rejoindre Setné à Coptos, cette action est exprimée, non pas à l'aide du verbe « se lever », mais au moyen du verbe *nhse*, qui signifie « s'éveiller ». De façon plus générale, ce terme traduit le passage d'un état passif, inerte (celui du sommeil ou de la mort), à un état actif¹¹⁸ (VI.10-11) : « Il s'éveilla en (tant qu')un vieillard, (en tant que) prêtre extrêmement âgé (*nhse=f n w ' hl- ʿz w 'b jwt=f 'y-n-ms m-šs*) »¹¹⁹. C'est d'ailleurs le même verbe qui est employé par Hor fils de Pnesh dans « Setné II », quand il raconte comment il est revenu de l'au-delà pour connaître une nouvelle vie terrestre (VII.1-2) : « Il fut ordonné en présence d'Osiris de m'envoyer sur terre. Je m'éveillai (*nhs=y*). »¹²⁰. Ainsi, la manifestation

¹¹⁴ J. F. Quack et K. Ryholt, *art. cit.*, p. 149 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹¹⁵ F. Ll. Griffith, *op. cit.*, p. 116-117 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 16 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹¹⁶ *Dem. Gloss.*, p. 614-615 ; *CDD T* (12:1), p. 124-125 ; *TLA*, lemma n°7144 (« *dwn(w)* ») ; en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹¹⁷ *LdM* 169.2, 170.2.

¹¹⁸ *Dem. Gloss.*, p. 222 ; *CDD N* (04:1), p. 100-101 ; *TLA*, lemma n°3225 (« *nhs(ʿ)* ») ; en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹¹⁹ F. Ll. Griffith, *op. cit.*, p. 138-139 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 29 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹²⁰ C'est encore ce verbe qui est employé dans le papyrus magique de Leyde et Londres (II^e ou III^e siècle ap. J.-C.) lorsque le magicien demande une manifestation des esprits. P.Londres et Leyde IX.25-26 : « Éveille-les (*nhs*

d'un mort sous une apparence autre que la sienne paraît être perçue comme un phénomène différent de la réanimation du corps.

Pour conclure, comme de nombreux passages sur des apparitions spectrales sont perdus, il est difficile d'affirmer que les verbes de déplacement étaient restés la manière conventionnelle de désigner une apparition de revenant dans les textes démotiques des époques grecque et romaine. La plupart des défunts se montrent probablement sous une forme désincarnée ; le cas le plus évident est celui d'Ahouret et de Méribptah, dans « Setné I », dont les corps reposent ailleurs. En revanche, il ne nous est pas possible de savoir dans quelle mesure le cas de Naneferkaptah, qui se manifeste en mouvant son corps, est atypique.

III.2. Le dialogue entre le vivant et le mort

L'arrivée du défunt est systématiquement suivie d'un dialogue avec le vivant, dialogue qui constitue la deuxième phase importante du récit de manifestation.

Khonsouemheb¹²¹ commence par demander au défunt son nom et celui de ses parents, en lui assurant que cela lui permettra de leur « faire une offrande (*wtn=j n=sn*) », et de « faire pour eux tout ce qui se fait pour ceux qui sont de leur condition (*jry=j n=sn j.jr.t nb.t [n(y.t) n3 nty mj qd=sn]*) » (o.Turin 6619, l. x+7-x+8) ; il veut sans doute entendre par là les formules d'offrandes et le service funéraire. Mais rappelons que connaître le nom d'une personne et de ses parents permet d'exercer sur elle un certain pouvoir magique¹²² : Khonsouemheb prend donc visiblement ses précautions, au cas où il devrait se protéger contre cet esprit encore inconnu. L'*3h* répond aussitôt, sans réticence (l. x+9-x+10).

Cette étape de la présentation constitue le second élément dans le p.Chassinat II qui permet de relier ce texte aux histoires de revenants. En effet, l'esprit y révèle son nom et son patronyme (A, l. x+8) : « Alors cet esprit dit : “Je suis Khentika fils de Se[ne]fer, seigneur mon maître” ». Le vocatif *sr nb=j* s'adresse probablement au roi qui lui aura demandé son identité.

Par la suite, Khonsouemheb demande à Nioutibousemekh ce qu'il désire, ce qui d'ailleurs corrobore l'hypothèse selon laquelle c'est le défunt qui a établi le premier un contact avec le vivant (o.Turin 6619, l. x+11). S'ensuit un échange assez déroutant : Khonsouemheb fait au revenant une série de promesses en espérant ainsi le satisfaire, mais l'esprit répond à chaque fois de façon sèche, visiblement sceptique quant à l'efficacité des mesures proposées.

La première fois, le prêtre propose de « renouveler pour [lui] l'enterrement (*mtw=j d.t jry=tw n=k sm3-[t3 m m3wt]*) » (l. x+11) et le mobilier (l. x+12), et réitère au profit du mort la promesse qu'il avait formulée pour ses parents, à savoir faire faire « tout ce qui est réalisé pour celui qui est de [s]a condition (*[mtw=j] d.t jry=tw n=k j.jry.t nb.(t) n(y.t) p3 nty mj [qd=k]*) » (l. x+13). Puis, devant le scepticisme du défunt, il propose de rétablir son culte funéraire (o.Florence, l. 9-11) : « “je te ferai consacrer cinq hommes et cinq femmes servantes (*s 5, hm.t s.t 5*), au total dix, pour verser de l'eau pour toi (*r w3h n=k mw*), et je donnerai un

n.jm=w) pour moi, les esprits (*'yh.w*), les morts (*mt.w*) ; éveille leurs âmes et formes (...) » (F. Ll. Griffith et H. Thompson, *op. cit.*, p. 72-73).

¹²¹ Les translittérations et traductions sont d'après S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 53-54.

¹²² Y. Koenig, *op. cit.*, p. 156-165. Par exemple, l'écriture du nom de l'ennemi à combattre et de celui de ses parents est parfois requise dans les textes médico-magiques (ex. p.BM 10059 [38] 13.3-7 : J. F. Borghouts, *op. cit.*, no. 59 ; p.BM 10081 35.21-36.14 : S. Schott, « Drei Sprüche gegen Feinde », *ZÄS* 65, 1930, p. 41-42) ou encore dans certains textes d'envoûtement inscrits sur des figurines de prisonniers (ex. G. Posener, « Les empreintes magiques de Gizeh et les morts dangereux », *MDAIK* 16, 1958, p. 264).

sac de blé chaque jour pour qu'il te soit donné, par l'intermédiaire du responsable des rites, pour verser de l'eau pour toi." »¹²³.

De son côté, l'esprit répond amèrement à ces propositions. D'abord, il décrit sa situation (o.Turin 6619, l. 14-23), puis il raconte la haute position sociale qu'il avait connue de son vivant (o.Florence 2616, l. 2-4) et insiste sur la valeur de sa tombe et de son équipement funéraire (l. 4-6), pour ensuite se lamenter sur leur état présent (l. 7). On peut ainsi comprendre qu'il considère avec scepticisme l'offre de Khonsouemheb, car il avait reçu le meilleur traitement qui soit lors de ses funérailles, mais cela ne l'avait pas mis définitivement à l'abri du besoin¹²⁴.

Enfin, les images auxquelles il a recours semblent faire également allusion à sa tombe en ruine (o.Florence, l. 12-13) : « À quoi aboutira ce que tu auras fait ? Le bois desséché ne pousse pas ; il ne peut bourgeonner (*bw ḥ3 ' = tw ḥ.t n šw, bw ḥ3 ' = f srdd*). La vieille pierre ne part pas (?) ; elle glissera vers (*nn šm.t p3 jnr khkh ; sbn = f n*) [...] »¹²⁵.

Il semble donc, d'après l'ensemble du dialogue, que le défunt refuse le renouvellement de son équipement et de son culte funéraire tant que sa tombe n'est pas remise en état, puisque cela ne résoudrait le problème que temporairement. La fin de l'entretien et de la manifestation est perdue ; il est probable toutefois, d'après les o.Louvre 667 et 700, que Khonsouemheb retrouve la tombe et résolve la situation, probablement en restaurant le monument¹²⁶.

Dans le p.Chassinat II, le dialogue est presque entièrement perdu. On peut toutefois y trouver le verbe « pleurer » compris dans une négation : *nn-sp rm=k*¹²⁷. Peut-être est-il promis à l'*3ḥ* qu'il sera sauvé d'une situation déplorable, semblable à celle que connaît Nioutibousemekh.

Dans les récits démotiques, on retrouve fréquemment l'attitude zélée du vivant qui se voue au service du défunt, comme dans le « conte de Khonsouemheb ». Cette dévotion est marquée, d'une part, par les questions posées par le vivant afin de connaître les besoins du mort. Ainsi, dans « Setne I », après sa réconciliation avec Naneferkaptah, Setné l'interroge (VI.3) : « Naneferkaptah, y a-t-il quelque chose qui (te) soit pénible ? » (*N3-nfr-k3-Pth, jn wn md jw=s šlf*) »¹²⁸. La même question est formulée trois fois dans le p.Carlsberg 207, une fois la vengeance accomplie contre les assassins (col. X+II, l. x+24, x+27, x+29) : « Y a-t-il autre chose ? » (*jn g3 md.(t)*) »¹²⁹. Ces interrogations rappellent les promesses de Khonsouemheb : « Dis-moi ce que tu désires, et je le ferai faire pour toi (*j.dd*

¹²³ Sur l'étroite relation entre libation et culte funéraire, voir K. Donker Van Heel, « Use and Meaning of the Egyptian Term *w3ḥ mw* », dans R. J. Demarée et A. Egberts (éds.), *Village Voices : Proceedings of the Symposium "Texts from Deir El-Medīna and Their Interpretation"*, Leiden, May 31 – June 1, 1991, CNWS publications 13, Leyde, 1992, p. 28.

¹²⁴ On peut trouver un pessimisme semblable concernant les efforts pour protéger son corps et assurer sa mémoire dans le p.Chester Beatty IV, dont un passage décrit la dégradation inexorable du corps et des monuments funéraires, pour ne reconnaître qu'aux œuvres littéraires l'aptitude à faire perdurer le souvenir d'un homme lettré : A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series, Legs Chester Beatty*, Londres, 1934, I p. 38 et II pl. 18-19.

¹²⁵ S. Rosmorduc (*art. cit.*, p. 54) propose une traduction assez différente : « Un arbre ne pousse-t-il pas au soleil ? Ne peut-il bourgeonner ? (Mais) La vieille pierre ne va pas se mettre en place ; elle glissera ... ». Elle donne plutôt à penser que l'image de l'arbre sert à exprimer la crainte d'une poussée de la végétation qui endommagerait la tombe.

¹²⁶ P.Chester Beatty IV, vso 2.5-3.11, particulièrement 2.11-3.4 : A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories II*, p. XIV-XV et 89-94) ; S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 56-57.

¹²⁷ G. Posener, *RdE* 12, 1960, p. 78 et 81.

¹²⁸ F. Ll. Griffith, *op. cit.*, p. 136 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 27 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, le 10/04/2022).

¹²⁹ W. J. Tait, *art. cit.*, p. 23 et 33 ; J. F. Quack et K. Ryholt, *art. cit.*, p. 152-153 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

$n=j$ p_3 nty $jb=k$ (j) $r=f$, $dj=j$ $jry=tw=f$ $n=k$) » (o.Turin 6619, l. x+11) ; « Dis-moi une bonne mission digne d'être accomplie pour toi, et je l'accomplirai (jh $dd=k$ $n=j$ w' shn nfr n $šz$ w $jr=f$ $n=k$, $d=j$ $jry=tw=f$ $n=k$) » (o.Florence 2616, l. 10).

D'autre part, dans le p.Carlsberg 207 (col. X+II), chaque demande du défunt est suivie d'une phrase marquant l'obéissance immédiate du vivant, que ce soit dans la bouche-même de ce dernier, ou dans le récit : « [Setné dit au grand-homme "tout] ce que tu souhaites, je le ferai entièrement" ($[dd$ Stm n p_3 $rmt-$ $'z$ $md(.t)]$ nb mtw $hn=k$ $jw=y$ r $jr=w$ $dr=w$) » (l. x+3) ; « Il dit : "Je ferai [tout cela]" ($dd=f$: $jw'=y$ r' $jr[=w$ $dr=w]$) » (l. x+25) ; « Il [fit] tout cela ($[jr]=f$ st $dr=w$) » (l. x+29)¹³⁰.

Notons que, comme dans le « conte de Khonsouemheb », la requête du défunt a souvent pour enjeu son repos posthume. Ainsi, la mission confiée par Naneferkaptah dans « Setné I » consiste à trouver la tombe de son épouse et de son fils à Coptos et de les inhumer auprès de lui (VI.3-5), la réunion de la famille visant sans doute à assurer la paix des trois êtres. Dans la première partie du p.CGC 30692, Setné dialogue avec le $rmt-$ $'z$ et en tire un bénéfice, peut-être après lui avoir rendu un service. Le revenant du p.Carlsberg 207, un prêtre d'Osiris-Sokar dont la famille fut assassinée, lui réclame vengeance (col. X+II, l. x+3-4), lui souffle la ruse destinée à piéger les coupables (l. x+12-16), puis émet une série d'autres demandes (l. x+23-34), notamment une tombe décente pour ses parents et des fonctions importantes pour ses enfants encore vivants. Ce dernier point amène à supposer qu'un défunt trouve le repos si sa vie éternelle est assurée, mais aussi si celle de ses proches l'est, s'ils sont vengés d'une injustice, et si les descendants lui succèdent dans les fonctions et la haute place sociale qu'il occupait.

Enfin, le vivant veille à accomplir sa tâche d'une manière qui convienne à la respectabilité du défunt. En effet, l'expression répétée à plusieurs reprises dans « le conte de Khonsoumheb », « tout ce qui se fait pour ceux qui sont de leur condition ($j.jr.t$ $nb.t[n(y.t)$ n_3 nty mj $qd=sn$) » (o.Turin 6619, l. x+7 ; *sim.* l. 13 ; o.Florence 2616, l. 5-6), trouve un écho dans une formulation utilisée dans le p.Carlsberg 207, quand Setné offre des funérailles en bonne et due forme aux parents assassinés du prêtre, qui n'ont donc probablement pas reçu des rites dignes de leur statut (col. X+II, l. x+25-x+26) : « [Il les fit] inhumer [comme] un seigneur et grand-homme ($[dj=f]$ $qs[=w$ st $r-h]$ hry $rmt-$ $'z$) »¹³¹.

Quand le vivant se montre ainsi dévoué envers le défunt, une relation de respect et même d'affection mutuels, s'établit entre les deux personnages. Lorsqu'ils se retrouvent, des salutations bienveillantes peuvent être échangées (« Setné I », VI.2-3 ; p.CGC 30692, l. 11 ; p.Carlsberg 207, col. X+II, l. x+11). Selon les cas, les vivants et les morts s'appellent par leur nom (« Setné I », p.CGC 30692) ou par un vocatif marquant un respect réciproque. Par exemple, le $rmt-$ $'z$ du p.Carlsberg 207 appelle le protagoniste « mon frère Setné » ($p_3y(=y)$ sn Stm ; col. X+II, l. x+1), « mon seigneur » ($p_3y(=y)$ $'hry$; l. x+12), puis « mon grand seigneur » ($[p_3y(=y)]$ nb $'z$; l. x+29). Setné, quant à lui, l'appelle $rmt-$ $'z$ au moins une fois (l. x+24), sans doute dans le sens respectueux de « homme de haut rang, honorable ».

En revanche, lorsque le vivant ne montre aucun scrupule religieux, le dialogue peut tourner à l'affrontement. Et quand la confrontation verbale ne suffit plus, la magie prend le relais. Dans « Setné I », le prince, défié par Naneferkaptah, est entraîné dans une partie de jeu de pions qui manque de lui être fatale et doit sa survie à une amulette (IV.28-30). Ensuite, quand il parvient à s'échapper avec le livre de Thot, le défunt est très certainement, comme le pense

¹³⁰ W. J. Tait, *art. cit.*, p. 23 et 32-33 ; J. F. Quack et K. Ryholt, *art. cit.*, p. 147, 152, 153 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹³¹ W. J. Tait, *art. cit.*, p. 23 et 33 ; J. F. Quack et K. Ryholt, *art. cit.*, p. 152 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

Setné lui-même (V.31), à l'origine de sa rencontre avec Taboubou, dans le but de l'amener à se repentir de son sacrilège.

Dans l'histoire de Petese, comme dans « Setné I », la dispute verbale (II.6-19) est un échec, car l'esprit invoqué refuse de révéler la durée de vie qui reste au vivant, en se réclamant des interdictions des dieux (II.13-15, 18-19). Petese use alors de sa magie pour forcer l'esprit à lui répondre (II.11-12). Sa conduite est considérée comme une impiété, pour laquelle la courte durée de vie restante pourrait être la punition. Ce passage peut ainsi rappeler certains textes hébraïques, grecs et latins, dans lesquels un vivant cherche à arracher à un esprit récalcitrant des informations qu'il ne devrait pas connaître ; il est alors puni pour avoir cherché à en savoir plus qu'il ne devait, et par des moyens qui vont à l'encontre de l'ordre du monde. Ainsi, dans le *Livre de Samuel*, l'esprit du prophète éponyme est évoqué par la sorcière d'En Dor pour le roi d'Israël Saül, bien que ce dernier connaisse le caractère impie de cette pratique¹³². De même, dans les *Éthiopiennes* d'Héliodore d'Emèse (6.12-5 ; IV^e siècle ap. J.-C.), une Égyptienne pratique la nécromancie sur le cadavre de son propre fils et, en punition, se voit promettre une mort prochaine¹³³. Cependant, ici, c'est la façon dont Petese traite le défunt qui semble lui être reproché, et aucunement l'évocation en elle-même.

Outre les propositions du vivant et les requêtes du mort, deux autres thèmes présents dans le « conte de Khonsouemheb » se retrouvent dans la littérature démotique. Premièrement, le récit de sa vie par le défunt réapparaît : dans le texte du Nouvel Empire, Nioutibousemekh insistait sur sa glorieuse carrière et sa sépulture somptueuse, pour ensuite s'apitoyer sur l'état de sa tombe en ruine (o.Florence 2616, l. 4-7). De même, dans les récits d'époque gréco-romaine, le revenant peut relater son existence terrestre et les circonstances de sa mort. Par exemple, Ahouret, au début de « Setné I », raconte comment sa famille fut anéantie à cause du vol du livre de Thot, pour dissuader Setné de le dérober à son tour (III.1-IV.26). Le prêtre d'Osiris-Sokar dans le p.Carlsberg 207 informe le protagoniste de l'assassinat des siens (col. X+I) avant de lui demander de le venger.

Le deuxième *topos* observable est celui de la lamentation sur la triste condition du défunt. Dans le « conte de Khonsouemheb », elle était décrite à travers une série de négations et caractérisée par le dénuement, la faim, le froid, l'inconfort (o.Florence 2616, l. 14-23) : « “Il n'y a pas de chaleur [pour celui qui est] nu (dans le) vent à la saison des semailles, affamé, sans [nourriture], [...], sans désir, trempé (comme par) la crue, sans [voir... ma tombe (?)], qui n'a pas de voisin” »¹³⁴. La description pathétique semble poursuivie par un Khonsouemheb ému (o.Turin 6619, l. x+19-x+23 ; o.Florence 2616, l. 1-2) : « “[Combien mauvaise est ta condition] (à savoir) sans manger ni boire, sans vieillir [...] [ni] rajeunir, ni contempler les rayons du soleil, ni respirer le vent du nord ! Les ténèbres sont devant toi chaque jour, sans qu'ils se dissipent au matin.” »¹³⁵.

Cette description négative évoque un extrait du chapitre 175 du Livre des Morts : « Ô Atoum, pourquoi dois-je errer vers ce désert où il n'y a pas d'eau, où il n'y a pas d'air, (qui est) très profond, (qui est) très obscur, (qui est) très fuyant ? (...) De plus, on ne peut y causer du plaisir (sexuel) ! »¹³⁶. Elle correspond donc plutôt à une situation que redoutent les défunts, et non celle que connaît normalement un *zh*.

¹³² 1 *Samuel* 28.6-25 ; R. K. Ritner, « Des preuves de l'existence d'une nécromancie dans l'Égypte ancienne », dans Y. Koenig (dir.), *La magie en Égypte*, Paris, 2002, p. 297-98.

¹³³ D. Ogden, *op. cit.*, texte n°157, p. 199-201.

¹³⁴ Passage reconstitué à partir de l'o.Vienne 3722a, l. 6-8 : A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories II*, Bruxelles, 1932, p. XIII-XV et 91-93.

¹³⁵ D'après S. Rosmorduc, *art. cit.*, p. 53.

¹³⁶ *LdM* 175.10-11 : Cl. Carrier, *Le Livre des Morts de l'Égypte ancienne*, Paris, 2009, p. 780-781.

Or, le p.CGC 30692 présente une description semblable, énoncée par Setné ou par le *rmt-h-ntr* (l. 12) : « [...] Il ne peut boire ni manger, il ne peut s’asseoir à une belle fête, il ne peut dormir avec une femme, il ne peut prendre un fils contre son sein. Ils ne peuvent pas [...] »¹³⁷. On retrouve ici la série de négations, qui prive le défunt de tous les plaisirs de la vie. Les plus élémentaires d’entre eux, comme le boire et le manger, sont repris.

III.3. La disparition

Lorsque satisfaction a été obtenue par le défunt qui est apparu spontanément à cause d’un problème, ou par le vivant qui l’a appelé, la manifestation, qui n’a plus de raison d’être, prend fin. Si la plupart des apparitions ont été perdues, certaines disparitions du revenant ont été conservées dans les textes démotiques, contrairement à celles du « conte de Khonsouemheb » et du p.Chassinat II. Toutefois, elles ne nous informent pas toujours explicitement sur la façon dont elles se déroulent.

À la fin de « Setné I », quand Naneferkaptah a fini d’aider le protagoniste sous l’apparence d’un vieillard, la façon dont il le quitte n’est pas claire. Le dernier passage où il est question de lui dans le récit concerne la révélation de sa véritable identité auprès de Setné (VI.17-18) : « Naneferkaptah donna à Setné de reconnaître que c’était lui qui était venu à Coptos (*dj N3-nfr-k3-Pth gm Stne p3 hpr jw mtw=f p3 j.jr jy r Gbt*) »¹³⁸. On ne sait de quelle manière il s’y prend. Peut-être disparaît-il sous les yeux du prince, puisqu’il n’agit plus par la suite, jusqu’à la fin du récit.

De même, dans le p.« Petese Tebtynis A », la fin de la manifestation est exprimée par un phrase laconique qui n’explicite pas la façon dont le défunt se retire (II.24) : « Il relâcha l’esprit (*bš=f p3 j[hy]*) »¹³⁹.

En revanche, dans le p.Carlsberg 207, la disparition du revenant après sa première entrevue avec Setné est décrite (col. X+II, l. x+5)¹⁴⁰ : « Le grand-homme disparut (litt. passa¹⁴¹) en (tant qu’)ombre, et il (Setné) ne le vit plus (*sny p3 rmt- 3 n hyby ; bn-pw=f jr g3 nw r.r=f*) ». Ces deux phrases sont très certainement un lieu commun ; en effet, la disparition de Siousir, *alias* Hor fils de Pnesh, à la fin de « Setné II » est exprimée exactement de la même manière (VII.5-6) : « Siousir disparut (litt. passa) en (tant qu’)ombre devant Pharaon et Setné son père, et ils ne le virent plus (*sny S3-wsjr n hyb3(.t) r-bnr hr-dr(.t).t pr- 3 jrm Stne p3y=f jt.t ; n.bn-pw=w nw r.r=f*) »¹⁴².

À cause de la polysémie de la préposition *n*, la phrase peut être comprise de plusieurs manières, qui ne s’excluent d’ailleurs pas nécessairement. D’une part, le défunt disparaissant de scène peut être comparé à une ombre, de façon à ce que l’accent soit mis sur l’aspect immatériel, volatile que prend subitement le personnage, et sur la soudaineté de sa sortie. Il perdrait soudain toute consistance matérielle et ne serait plus perceptible ou tangible pour les vivants. En français, on pourrait dire que le mort “se volatilise”, “s’évapore”.

D’autre part, Hor a pu quitter véritablement les vivants en ayant pris la forme d’une ombre. En effet, la construction « [verbe] + *n* + [substantif] » n’est pas sans rappeler celle qui était employée dans « Setné I » pour Naneferkaptah (VI.10-11, *nhse=f n w hl- 3 w b jw=f y-n-ms m-šs* ; cf. *supra.*). Dans cette phrase, le magicien n’est pas seulement comparé à un vieil

¹³⁷ G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹³⁸ F. Ll. Griffith, *op. cit.*, p. 141 ; S. Goldbrunner, *op. cit.*, p. 30 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹³⁹ K. Ryholt, *loc. cit.* ; G. Vittmann, *loc. cit.*

¹⁴⁰ W. J. Tait, *art. cit.*, p. 23 et 32 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022).

¹⁴¹ *sny*, « passer », « s’écouler » (temps), « mourir » : *Dem. Gloss.* 437 ; *CDD S* (13.1), p. 259-260.

¹⁴² W. Spiegelberg, *op. cit.*, p. 113 ; G. Vittmann, dans *TLA* (en ligne, consulté le 10/04/2022). La phrase est répétée presque à l’identique deux lignes plus loin, mais cette fois du point de vue de Setne (VII.7 : *sny S3-wsjr n hyb3(.t) r-bnr, jw bn-pw=f nw r.r=f*).

homme ; il en a véritablement l'apparence. Hor a pu donc prendre l'aspect d'une ombre et quitter la cour de Pharaon sous cette forme. On pourrait même aller plus loin en supposant que cette apparence d'ombre révèle ainsi sa véritable nature. En effet, l'ombre est l'une des composantes de la personne, et c'est notamment sous cet aspect que les morts peuvent se rendre visibles aux vivants¹⁴³. C'est aussi parfois sous cette forme que sont représentés les habitants de l'au-delà¹⁴⁴. Toute l'assistance a pu ainsi constater de ses propres yeux que le fils de Setné était en vérité un défunt.

Conclusion

En raison du petit nombre d'histoires de revenants connus et de leur état fragmentaire, il est difficile de déterminer si ces récits faisaient partie d'un sous-genre homogène de la littérature narrative – en d'autres termes d'une catégorie littéraire identifiée comme telle par les Anciens – dans quelle mesure ils seraient représentatifs de cette catégorie, et quels en étaient les caractéristiques.

Il est indéniable que la diversité des situations et des motivations décrites est importante. Toutefois, nous pouvons désormais désigner, si ce n'est des éléments constants, du moins des points récurrents, qui apparaissent dans au moins deux textes de notre maigre documentation.

L'esprit est le plus souvent un personnage à part entière, doté de motivations et d'intérêts propres qui en font un adjuvant ou un opposant du protagoniste.

Le lexique employé, à l'exception de *ꜥh* (puis *ꜥhy*), est assez prosaïque, éloigné de celui des textes religieux et funéraires. Le verbe de mouvement « venir » est utilisé dans le « conte de Khonsouemheb » et probablement dans le p.CGC 30692 ; celui de « se lever » est attesté seulement pour Naneferkaptah dans « Setné I ». La sortie comparable à celle d'une ombre est connue dans le p.Carlsberg 207, mais aussi dans « Setné II », bien que ce dernier récit traite d'une autre forme de manifestation.

Des éléments narratifs se répètent, comme des étapes de l'évocation, la déclinaison de l'identité du défunt, le récit de sa vie et de sa mort, les questions du vivant s'enquérant de ses besoins, ou la plainte sur la triste condition des morts vulnérables. De tels échos sont observables entre textes contemporains, mais aussi entre récits d'époques différentes, notamment entre le « conte de Khonsouemheb » et le p.Carlsberg 207, qui sont pourtant respectivement les textes le plus ancien et le plus récent de notre corpus.

Ainsi, bien que nous ne puissions pas pour le moment parler avec certitude de sous-genre littéraire, ces récits de revenants, malgré la diversité observée, montrent un certain nombre de mécanismes, d'éléments qui apparaissent régulièrement. La publication détaillée des autres récits de revenants découverts sera nécessaire pour que le caractère récurrent de ces mécanismes soit mieux évalué.

Par ailleurs, nous espérons avoir quelque peu contribué à la mise en avant de l'héritage égyptien présent dans les récits démotiques d'époque gréco-romaine : les contes de revenants étaient connus surtout par ces derniers, si bien qu'ils étaient reliés essentiellement à la culture hellénistique. Or, nous avons montré que certains éléments présents dans ces récits existaient déjà dans la littérature narrative, et même funéraire, d'époque pharaonique. La persistance de

¹⁴³ Voir exemple note 4. Voir aussi : *L'Égypte*, 1984, col. 535, s.v. « Schatten » ; Harrington, *op. cit.*, p. 11 et fig. 4 p. 12.

¹⁴⁴ Pour la représentation d'ombres ou silhouettes noires squelettiques représentant les morts de la Douat sur des lincesuls mortuaires du I^{er} ou II^e siècle ap. J.-C. : I. Régen, « Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des 'lincesuls' d'époque romaine provenant de Saqqâra », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éds.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum, Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier, CENIM 5*, 2012, p. 603-648.

la culture orale et écrite égyptienne dans les textes d'époque gréco-romaine a été soulignée aussi dans d'autres genres, notamment dans les manuels magiques d'époque romaine, dont des parallèles avec le « conte de Khonsouemheb » ont été mis en évidence.