



**HAL**  
open science

## Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?

Dimitri Meeks

► **To cite this version:**

Dimitri Meeks. Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?. Revue de l'histoire des religions, 2018, Qu'est-ce qu'un mythe égyptien ?, 235 (4), pp.609 - 617. <10.4000/rhr.9321>. <hal-04069638>

**HAL Id: hal-04069638**

**<https://hal.science/hal-04069638v1>**

Submitted on 14 Apr 2023

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.



HAL Authorization

## Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?

*Did the Egyptians know they had myths?*

**Dimitri Meeks**

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9321>

DOI : 10.4000/rhr.9321

ISSN : 2105-2573

### Éditeur

Armand Colin

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 609-617

ISBN : 978-2-200-93200-8

ISSN : 0035-1423

### Référence électronique

Dimitri Meeks, « Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ? », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2018, mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 13 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/9321> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.9321>

---

DIMITRI MEEKS

EA 4519 Égypte ancienne, archéologie, langue, religion  
(École Pratique des Hautes Études, PSL)

## Les Égyptiens savaient-ils qu'ils avaient des mythes ?

*Par « mythe » on entend communément un récit mettant en scène les dieux et leurs activités. L'Égypte ancienne possédait de tels récits, mais ils relèvent plutôt de la littérature de divertissement. Les mythes ne bénéficient presque jamais d'une transcription textuelle détaillée et se présentent essentiellement sous forme de fragments textuels, des « mythèmes », que l'on peut associer entre eux pour reconstruire un canevas narratif plus ou moins élaboré. Les prêtres, les lettrés ont puisé dans un vaste corpus de connaissances théologiques pour composer des textes de natures très diverses : manuels sacerdotaux, textes funéraires, rituels, hymnes et prières, etc., mais les Égyptiens n'ont jamais eu de mythes tels que nous les définissons, et n'ont jamais conçu qu'ils pouvaient en avoir.*

### **Did the Egyptians know they had myths?**

*The term “myth” is very commonly used to refer to a story about gods and their activities. Ancient Egyptians had such stories, but they belonged to the sphere of entertainment literature. Myths almost never benefited from a detailed textual transcription. They appear mainly as textual fragments, “mythememes”, that one can combine together to reconstruct a more or less elaborate narrative canvas. Priests and lettered persons drew from a vast corpus of theological knowledge to compose texts that were very different in nature: sacerdotal manuals, funerary texts, rituals, hymns and prayers, etc. Egyptians never had myths as we define them, and never conceived that they could have any.*

La première question que l'on devrait se poser lorsqu'on envisage d'étudier une réalité propre à une culture différente de la nôtre, spécialement une culture éloignée de nous dans le temps, est : comment cette culture a-t-elle, elle-même, perçu cette réalité ? Les réponses, souvent très évasives, que nous pouvons éventuellement recueillir sont toujours un guide précieux dans notre démarche pour apporter une réponse aussi peu subjective que possible à notre curiosité. Toutefois la distance entre notre culture et celle que nous voulons étudier, tant sur le plan conceptuel que symbolique, fait que la culture visée ne peut nous apporter aucune réponse, du moins en rapport avec la perception *a priori* que nous avons du sens de la question posée. Dans ce cas, doit-on pour autant abandonner notre quête ? Sans doute non, mais nous devons alors nous préserver d'un écueil majeur, bien connu, mais généralement relégué au catalogue des évidences que l'on a forcément intégrées : l'ethnocentrisme. Comment étudier une réalité qui nous intéresse au plus haut point, mais qui est couverte par un silence, un non-dit, voire une non pertinence ? Une réflexion préalable sur le but que nous voulons atteindre est alors nécessaire. Cherchons-nous à confronter ce que nous définissons *a priori* comme « mythe » à telle ou telle théorie proposée par tel ou tel mythologue, ou bien cherchons-nous à jeter une lumière, même ténue, même modeste, sur ce que fut la pensée d'une culture disparue ? Les deux démarches me paraissent incompatibles : la théorisation est toujours ethnocentrique, surtout si on la pose en préalable. Sans doute, toute recherche vise à théoriser et normaliser, le savoir qui s'élabore bâtit toujours une structure. Mais, si l'on doit se résoudre à théoriser un phénomène, on ne peut le faire qu'*a posteriori*, une fois qu'un ensemble cohérent de recherches menées sur une longue durée conduit à discerner certaines constantes qui, dans le cas qui nous occupe, ne serviront de toute façon qu'à proposer l'embryon d'une architecture.

Nos vocables « religion »<sup>1</sup>, « foi »<sup>2</sup>, « mythe »<sup>3</sup> n'ont pas d'équivalents dans la langue égyptienne antique. Par leur étymologie, ils appartiennent à des époques postérieures et ne peuvent être utilisés rétroactivement que par pure commodité. Dans nos recherches, le « mythe » est un outil conceptuel créé par le positivisme du XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner les croyances fabuleuses relatives au monde divin des religions qui n'appartiennent pas aux monothéismes contemporains. En d'autres termes le « mythe » désigne ce en quoi nous ne pouvons pas croire et qui est, de ce fait, quelque chose de primitif que nous abordons plus par curiosité intellectuelle que par empathie. Dans son introduction à la religion des Égyptiens, Adolf Erman écrivait :

« Une chose rend malaisée notre juste appréciation de la religion égyptienne : elle entraîne derrière elle, du moins dans sa forme officielle, toutes les sottises de ses débuts ; on ne peut vraiment pas s'enthousiasmer pour une telle barbarie. Celle-ci surgit pour nous au premier plan, mais en réalité, pour les Égyptiens d'une époque plus évoluée, elle ne constituait qu'un arrière-plan dont l'importance ne dépassait pas l'importance que d'autres religions attachent aux dogmes apportés par la tradition »<sup>4</sup>.

Absence d'empathie, un premier plan qui dissimule une sorte de proto-monothéisme plus acceptable pour un esprit moderne, ont longtemps servi de présupposé à l'analyse du fait religieux égyptien.

Sans doute, aujourd'hui les choses ont beaucoup évolué, mais on se libère difficilement de la vision théorique qui juxtapose, voire oppose, réel et imaginaire dans ce qu'expriment ce que nous appelons les mythes. Il s'agit là de notre vision propre. Dans un ouvrage récemment publié, Maurice Godelier ne manque pas

1. Voir Maurice Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne*, t. 21, fasc. 2, 2003, p. 3-32.

2. Dans le cas qui nous occupe, il vaudrait mieux parler de piété, voir Bernard Mathieu, « Se souvenir de l'Occident (*sh3 Jmnt.t*) : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *Revue d'Égyptologie*, t. 42, 1991, p. 262-263 ; Claude Traunecker, « Manifestations de piété personnelle à Karnak », *Bulletin de la Société française d'égyptologie*, t. 85, 1979, p. 22-31, parmi beaucoup d'autres.

3. Sur l'évolution du sens de ce terme, Claude Calame, « *Mûthos, logos* et histoire. Un usage du passé héroïque dans la rhétorique grecque », *L'Homme*, t. 38, 1998, p. 127-149.

4. Adolf Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris, Payot, 1952, p. 17 (traduction de l'édition allemande de 1934).

de remettre les mythes à leur juste place dans la perception des cultures que nous étudions :

« Les mythes ne sont pas des contes de fées ni des histoires pour émerveiller ou effrayer les enfants. Les mythes sont des récits qui prétendent faire accéder les individus à la découverte d'une Supra-Réalité qui est présente depuis les origines de l'Humanité mais qui ne se dévoile plus aux yeux de tous mais seulement de certains. Les mythes sont donc des discours de vérité, des croyances qui doivent être reçues et vécues comme vraies »<sup>5</sup>.

Dans cette citation, deux points sont importants : les mythes devraient être des « récits » et leur contenu, révélerait une Supra-Réalité, accessible seulement à « certains ». C'est poser que les mythes, en Égypte par exemple, ne sont l'affaire que de lettrés possédant, seuls, le savoir dévoilé par les textes. Par comparaison avec nos religions contemporaines, on admettra aisément que le prêtre ayant derrière lui de nombreuses années de séminaire aura une connaissance bien plus poussée des données théologiques de sa religion que ses ouailles ou que l'homme de la rue pour qui la religion serait une préoccupation lointaine. Tous n'auront pas lu les textes fondateurs avec la même attention, ni avec le même regard, pour autant qu'ils les lisent. Mais une telle comparaison occulterait quelques questions fondamentales : celle du statut de la croyance par rapport au vécu quotidien de l'ensemble la société égyptienne et donc la transmission des fondamentaux théologiques les plus simples vers ceux – nombreux – qui ne lisent ni n'écrivent. De plus, quelle est la spécificité imprimée par une religion polythéiste aux structures théologiques qui la charpentent ? Maurice Godelier parle en anthropologue qui peut dialoguer avec les pratiquants des systèmes religieux qu'il étudie. Nous ne le pouvons pas. Quelle que soit l'empathie que nous manifestions envers la religion égyptienne, il est extrêmement difficile de la faire sienne, sans y croire, à moins de tomber dans une sorte d'ésotérisme hors du temps et hors de toute réalité connaissable. L'empathie évoquée ici n'a rien d'émotionnel. Elle doit seulement permettre de partir à la recherche de l'autre sans s'identifier à lui ou le ramener à soi, pour en avoir une connaissance aussi éclairée que

5. Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, éditions du CNRS, 2015, p. 144-145.

possible. Elle doit servir d'outil d'analyse dans une approche anthropologique<sup>6</sup>.

On aura remarqué que je suis passé du « mythe » à la « théologie ». C'est qu'en effet le terme de « mythe » a été emprunté au grec sur la base, pourrait-on dire, d'un malentendu. Marcel Detienne et d'autres après lui l'ont montré<sup>7</sup>. Il véhicule, même à notre corps défendant, des connotations où l'absurde, l'in vraisemblable ancrent le mythe non pas en Égypte, mais chez nous, dans notre monde contemporain avec ses modes de pensée. Notre vocabulaire d'ailleurs en témoigne. Pourquoi parlons-nous du *Conte d'Horus et Seth*, d'une part et, d'autre part, du *Mythe de la vache du ciel* ? Cette distinction ne figure pas dans les textes, c'est nous qui prenons cette décision de façon arbitraire. Quelle en serait l'origine ? Le *Conte d'Horus et Seth* nous est connu par un seul document ayant appartenu à un ensemble constitué par un lettré, une bibliothèque où se mêlent des ouvrages profanes et d'autres où les données religieuses tiennent une place importante. Les versions du *Mythe de la vache du ciel* sont inscrites dans certaines tombes royales de l'époque ramesside. Le contexte a donc joué, alors qu'Anthony Spalinger a bien montré que le *Mythe*, comme le *Conte*, présente toutes les caractéristiques d'un texte littéraire<sup>8</sup>. D'ailleurs, un texte comme l'*Hymne au Nil*, bien qu'étant religieux, puisque le premier mot en est *dw3* « adorer », connu par de multiples copies scolaires, n'en est pas moins un texte littéraire. Notre distinction entre littérature religieuse et littérature profane est sans doute dans certains cas trop rigide<sup>9</sup>. La présence de divinités dans un récit n'en fait pas pour autant un traité mythologique.

Pour revenir au problème des croyances religieuses, de leur fondement et de leur cohésion, on devra d'abord admettre que la religion égyptienne était une pour toute la société. On ne peut guère penser que les croyances étaient différentes selon les

6. Douglas Hollan, C. Jason Throop, « Whatever happened to Empathy?: Introduction », *Ethos*, t. 36, fasc. 4, 2008, p. 385-401.

7. Marcel Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 92-112.

8. Anthony Spalinger, « The Destruction of Mankind: A transitional literary text », *Studien zur altägyptischen Kultur*, t. 28, 2000, p. 257-282.

9. Voir l'analyse de John Baines, « Myth and literature », *Ancient Egyptian Literature. History and forms*, éd. Antonio Loprieno, Leyde-New York-Cologne, Brill (« Probleme der Ägyptologie », 10), 1996, p. 361-377.

couches de celle-ci, la différence de niveau dans la connaissance et la compréhension des données théologiques ne pouvant suffire à créer des groupes aux croyances disparates. Si le cœur des temples n'était pas accessible aux simples fidèles, tous, en revanche, pouvaient participer aux cérémonies et festivités se déroulant au dehors<sup>10</sup>. La cohésion sociale exige que prêtres et fidèles, même les moins lettrés d'entre eux, aient eu une sorte de lieu commun des connaissances théologiques, aussi réduites soient-elles, qui permettait aux plus humbles d'adhérer aux pratiques les plus élaborées du clergé. On peut, bien sûr, évoquer l'exemple de la communauté de Deir el-Médineh, au Nouvel Empire, où la présence de cultes dits populaires est manifeste. Mais cette société était constituée d'un nombre appréciable de personnes sachant lire et écrire et on ne peut la considérer comme illustrant une réalité parfaitement identique à celle de la population illettrée.

Mais alors comment se transmettaient les éléments de base de la théologie là où l'écriture était inopérante ? La question est d'autant plus importante qu'elle concerne un nombre élevé, voire très élevé, d'individus de la société et alors que l'écriture était considérée, par les élites, comme un des éléments du sacré. L'adhésion de tous à une foi commune n'a pu se faire sans une certaine forme d'oralité qui n'aurait alors pas concerné la seule population des illettrés. Sinon ceux de l'intérieur du temple et ceux de l'extérieur se seraient retrouvés en état de rupture, sans communication possible. Toutefois discerner les pratiques orales de transmission des connaissances dans une culture du passé où l'écrit était réservé à une élite demeure très difficile, voire impossible<sup>11</sup>. Le rôle de la famille dans l'apprentissage en général, mais plus particulièrement dans l'apprentissage des fondamentaux des croyances et pratiques religieuses, a dû être essentiel<sup>12</sup>.

10. Julia Dorothea Preisigke, « Kontakt zwischen Mensch und Gott. Bittplätze an den Außenseiten ägyptischer Tempel », *Gebauter Raum : Architektur – Landschaft – Mensch. Beiträge des fünften Münchener Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 5)*, éd. Susanne Becke, Burkhard Backes, I-Ting Liao, Wiesbaden, Harrassowitz (« Göttinger Orientforschungen », 62), 2016, p. 165-180.

11. « Access to orality in premodern cultures is difficult or impossible; modelling of its role is essential » : John Baines, *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2007, p. 171.

12. Voir Maria Michela Luiselli, « Tracing the Religion of the Voiceless. On Children's Religion in Pharaonic Egypt », *Fuzzy Boundaries. Festschrift für Antonio Loprieno*, éd. Hans Amstutz, Andreas Dorn *et al.*, Hambourg, Widmaier

Lorsque nous recherchons les mythes, que nous étudions les mythes, nous ne considérons qu'une part infime de la société et laissons à l'écart la foi et la religiosité du plus grand nombre. En fait le mythe écrit n'est pas un mythe, mais un récit littéraire incluant des éléments de la vie des dieux comme ressort de l'action. La littérature démotique, qui commence à être mieux connue, même si beaucoup de compositions ne nous sont parvenues qu'à l'état fragmentaire, nous montre combien l'intervention divine dans les péripéties humaines était un thème récurrent, presque naturel oserait-on dire. Est-ce précisément ce genre de textes, lus publiquement, qui auraient véhiculé les principaux éléments des croyances communes ? Ce ne peut être qu'une simple hypothèse.

Si nous connaissons l'existence des écoles de scribes, nous ne savons pas si elles pouvaient servir aussi d'écoles théologiques. Cela était sans doute vrai dans les temples, comme le montre ce qui a pu subsister des bibliothèques antiques (Éléphantine, Tebtynis). Mais le savoir qui y était enseigné était-il aussi rigoureux, pointilleux que celui propre aux grandes religions contemporaines du Livre, où le texte révélé est intangible ? Certainement non. La spécificité du polythéisme fait qu'il n'était sans doute pas approprié d'apprendre, de scruter des textes élaborés et figés, proposant une explication unique et définitive de la nature des choses et de leur origine. Un même phénomène, les phases de la lune par exemple, ne pouvait se réduire à une explication unique : trop de dieux – et pas seulement Thot – étaient directement ou indirectement concernés et cela en des lieux différents du territoire égyptien. Chaque dieu en chaque lieu avait, non pas son mythe local, mais sa proposition théologique qui venait, ou même devait, en accompagner bien d'autres<sup>13</sup>. Le mythe, tel que nous le concevons, n'est pas le moyen le plus adapté pour expliquer la diversité telle

Verlag, 2015, t. II, p. 641-654. Mais il s'agit encore de Deir el-Médineh dont le statut est particulier. Plus généralement : Francesca Prescendi, « Children and the Transmission of Religious Knowledge », *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, éd. Véronique Dasen, Thomas Späth, Oxford-New York-Auckland, Oxford University Press, 2010, p. 73-93 ; Guy G. Stroumsa, « Religious Memory, between Orality and Writing », *Memory Studies*, t. 9, fasc. 3, 2016, p. 332-340.

13. Joachim Friedrich Quack, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie ? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *Archiv für Religionsgeschichte*, t. 10, 2008, p. 5-29.

que perçue par les Égyptiens. Nous avons besoin du mythe parce que nous sommes depuis trop longtemps habitués à la transmission écrite. De ce fait, nous pensons parfois que le mythe ne peut véritablement apparaître qu'avec l'écriture et nous nous étonnons de ne pas le découvrir, tout fait, dès les premières périodes de l'histoire égyptienne. Dès les époques les plus reculées, il y a bien des milliers d'années, la religiosité est perceptible dans telle modeste relique accompagnant une sépulture, dans les peintures des cavernes. Cette religiosité suppose une foi, une croyance en quelque chose qui devait avoir pour support une élaboration mentale permettant d'expliquer la raison de gestes qui n'étaient pas gratuits.

Les Égyptiens ne connaissaient pas le mythe puisque c'est nous qui l'avons inventé pour la commodité de nos recherches. En parcourant les textes dans leur abondance et leur disparité, on discerne rapidement des expressions, des phrases clé, qui agissaient sans doute sur le lecteur de jadis comme un signal renvoyant à un contexte plus vaste bien connu de lui. Ces éléments, des « mythèmes », une fois confrontés entre eux, font apparaître des constantes que l'on peut regrouper selon les différents énoncés thématiques qu'ils comportent. Cette façon de procéder est évidemment longue et fastidieuse. Elle est aussi porteuse de résultats probants<sup>14</sup>.

Nous souhaitons trop souvent retrouver un ou des textes suivis, bien élaborés, conformément à notre propre conception du texte unique expliquant de façon non contradictoire ce que nous avons envie de connaître du monde qui nous entoure, celui que nous percevons et celui que nous devinons derrière les apparences. Le fait qu'une réalité puisse faire en même temps l'objet d'un grand nombre d'explications divergentes, rarement conciliables, nous paraît relever d'une faiblesse conceptuelle inhérente à une pensée dite « primitive », prémoderne. Là où nous ne voyons le plus souvent qu'une juxtaposition de traditions diverses,

14. Katja Goebis, « A Functional Approach to Egyptian Myths and Mythemes », *Journal of Near Eastern Religions*, t. 2, 2002, p. 27-59. J'ai suivi la même méthode en proposant un certain nombre de reconstitutions : Dimitri Meeks, *Mythes et légendes du delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, (« Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale », t. 125), 2006, p. 163-170.

d'interconnexions éventuelles tissées au cours de l'histoire sous l'influence du politique, nous devrions voir, plutôt, un entrelacs subtil de données théologiques qui, avec le recul, nous dévoile l'ensemble pluridimensionnel d'une réalité.

dimitri.meeks@wanadoo.fr