



Seth, ou la divine confusion

SETH, OU LA DIVINE CONFUSION

UNE ETUDE DE SON ROLE DANS
LA MYTHOLOGIE ET LA RELIGION EGYPTIENNES

PAR

H. TE VELDE



TRADUCTION : SESHEMNIM

LEIDEN
E. J. BRILL
1967



Seth, ou la divine confusion

This book was printed with financial support of the Netherlands Organisation for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.)

De : "Gaby van Rietschoten" <rietschoten@brill.nl>

À : <christianbegaint@orange.fr>

Envoyé : jeudi 6 janvier 2011 13:07

Objet : FW: traduction

Dear Mr. Bégaïnt,

Thank you very much for your interest in 'Seth, God of Confusion' by H. Te Velde, ISBN 9789004054028, published by Brill in 1977. Unfortunately I must inform you that this publication is long out print. The copyright remains with the author or his heirs. Kindly contact the author or his heirs for permission to translate the work into the French language. I am very sorry that I cannot be of better assistance to you and wish you good luck with your project.

Yours sincerely,

BRILL

Gaby van Rietschoten (Ms) Rights & Permissions Coordinator rietschoten@brill.nl
www.brill.nl

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP. Brill is delighted to launch its new journal article permissions service using the **RightsLink** licensing solution. Go to the special page on the Brill website brill.nl/rights - journal article for more information.

English Translation by Mrs. G. E. van Baaren-Pape
Traduction française par Christian Bégaïnt

Copyright 1967 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or
translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any
other means without written permission from the publisher
PRINTED IN THE NETHERLANDS

Cette traduction française n'est destinée qu'à un usage privé non marchand.



SOMMAIRE

Liste des figures dans le texte	4
Liste des planches	5
Abréviations	6
I - LE NOM DE SETH ET L'ANIMAL SETHIEN	9
1 Le nom de Seth.....	9
2 La signification du nom de Seth	11
3 Premières représentations de l'animal séthien	15
4 l'animal séthien	21
II. SETH, AMI ET ENNEMI D'HORUS	35
1 Seth et l'Ennéade	35
2 Les troubles d'Horus et de Seth	40
3 Seth et l'Œil d'Horus.....	54
4 Les testicules de Seth	61
5 La séparation d'Horus et de Seth	67
6 La décision favorable à Horus et la réconciliation d'Horus et Seth	71
7 Remarques sur l'origine et l'arrière-plan historique du mythe d'Horus et de Seth	82
III. SETH, ASSASSIN D'OSIRIS	89
1 Le Trublion mythique de l'ordre et le mythe de l'ordre	89
2 Le meurtre d'Osiris par Seth, révélé et dissimulé dans le symbolisme de l'eau, de la patte de taureau et du sceptre-Was	92
3 Seth, le génie de Mort	99
4 Seth, animal sacrificiel et porteur d'Osiris	102
IV. SETH REPOUSSE APOPIS	107
V. SETH L'ETRANGER	117
List of works referred to in the notes	159



LISTE DES FIGURES DANS LE TEXTE

- 1a - H. Asselberghs, *Chaos en beheersing*. Documenten uit Aeneolithisch Egypte, Leiden, 1961, fig. 72.
- 1b - E. R. Ayrton and W. L. S. Loat, *Predynastic Cemetery at El Mahasna*, London, 1911, pl. XII, 2.
- 1c - E. R. Ayrton and W. L. S. Loat, o.c., pl. XVII, 2.
- 2 - A. Scharff, *Vorgeschichtliches zur Libyerfrage*, ZÄS 61 (1926), pl. I, 2.
A. Scharff, *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens*, II, Berlin, 1931, fig. 36, p. 118.
- 3 - E. J. Baumgartel, *The cultures of prehistoric Egypt*, II, London, 1960, pl. VI, 6.
- 4 - P. E. Newberry, *The pig and the cult-animal of Set*, JEA 14 (1928), pl. XVIII, 1.
- 5 - P. E. Newberry, *Beni Hasan*, II, London, 1894, pl. IV.
- 6a - A. Erman, *Die Religion der Ägypter*, Berlin-Leipzig, 1934, fig. 26b.
- 6b - K. Lange et M. Hirmer, *De cultuur van Egypte*, Zeist, 1957², pl. 103.
- 7 F - L. Griffith et P. E. Newberry, *El Bersheh*, II, London, 1895, pl. X VI.
- 8 J. Leibovitch, *Une statuette du dieu Seth*, ASAE 44 (1944), pl. XIII.
- 9 J. Leibovitch, *Le griffon II*, BIE 26 (1944), fig. 15.
- 10 - A. Champdor, *Le livre des morts*, Paris, 1963, photographie p. 160.
- 11 - E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, II, Wiesbaden, 1960, fig. I, scene 43-46.
- 12 - O. Neugebauer et R. A. Parker, *Egyptian astronomical texts, I. The early decans*, London, 1960, pl. 8.
- 13 - A. C. Mace et H. E. Winlock, *The tomb of Senebtisi at Lisht*, New York, 1916, pl. XXIX.
- 14 - J. Cerny, *The inscriptions of Sinai by A. H. Gardiner and T. E. Peet*, second edition, revised and augmented, I, London, 1952, pl. XLII, no. 119.
- 15 - P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, Kémi 4 (1931-1933), pl. XIII and XIV.
- 16 - W. M. F. Petrie et J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, London, 1896, pl. LXXIX.



LISTE DES PLANCHES

Frontispice: P. Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis*, Paris, '947, pl. 19.

I 0. Koefoed-Petersen, *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, Copenhagen, 1950, pl. 96.

II, 1 Roeder, *Mythen und Legenden una ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Zürich, 1960, pl. 18.

II, 2 *Dynastic Egypt in the Royal Scottish Museum*, Edinburgh, 1955, pl. 7.

III, 1 Leiden A 423. Photographie du Museum des Antiquités de Leyde.

III, 2 G. Roeder, *Ägyptische Bronzewecke*, Hamburg, 1937, pl. Va.

III, 3 G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, 1956, vol des Planches, pl. 11e.

IV, 1 J. A. Wilson, *The culture of ancient Egypt*, Chicago, 1957, fig. 17b.

IV, 2 J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris, 1958, III. Album de 174 planches; pl. CXXXVII, 3.

V, 1 K. Lange et M. Hirmer, *De cultuur van Egypte*, Zeist, 1957, pl. 86.

V, 2 *Journal of Egyptian Archeology* 36 (1950), pl. 1.

VI, 1 J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, [Paris, 1961,] X. Cf. B. H. Stricker, *Asinari I*, OMRO NR 46 (1965), fig. 1.

VI, 2 J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, [Paris, 1961,] XX. Cf. B. H. Stricker, *Asinari I*, OMRO NR 46 (1965), fig. 2.



- VI, 3 J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, [Paris, 1961,] VI.
- VI, 4 H. E. Winlock, *The tomb of queen Meryet-Amùn at Thebes*, New York, 1932, pl. XXVII C.
- VII A. Piankoff, N. Rambova, *Mythological papyri*, New York, 1957, volume des planches, pl. 2.
- VIII, 1 O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*. Publications de la Glyptothèque Ny Carlsberg nr. 1, Copenhagen, 1948, pl. 43.
- VIII, 2 Leiden V 62. Photographie du Museum des Antiquités de Leyde
- IX J. Capart, *Contribution à l'iconographie du dieu Seth*, CdÉ 21, n° 41 (1946), fig. 3.
- X P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, Kémi 4 (1931-1933), pl. XIV.
- XI L. Habachi, *Khatâ'na-Qantir: Importance*, ASAE 52 (1954), pl. 29.
- XII, 1 H. Haas, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Ägyptische Religion*, Leipzig-Erlangen, 1924, nr. 54.
- XII, 2 G. Michailides, *Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne*, Aegyptus 32 (1952), p. 48.

LISTE DES ABREVIATIONS 1

AcOr	Acta Orientalia ediderunt societates orientales batava danica norvegica svecica, Leiden, Copenhagen.
Aegyptus	Aegyptus. Rivista Italiana di Egittologia e di Papirologia, Milano.
Anthropos	Anthropos, Posieux (Fribourg, Switzerland).
APAW	Abhandlungen der Preussisohen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
ASAW	Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin.
BIE	Bulletin de l'Institut d'Égypte, Le Caire.



BIFAO	Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale, Le Caire.
BIOR	Bibliotheca Orientalis, Leiden.
BSAW	Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin.
BSFE	Bulletin de la Société française d'Égyptologie, Paris.
BZAW	Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin,
CdE	Chronique d'Égypte. Bulletin périodique de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.
Dialogoog	Dialogoog. Tijdschrift voor wijsbegeerte, Antwerpen.
DWAU	Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, Wien.
JEA	The Journal of Egyptian Archaeology, London.
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch gezelschap Ex Oriente Lux, Leiden,
JNES	Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
Kēmi	Kēmi, Revue de philologie et d'archéologie égyptiennes et coptes, Paris.
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Rair, Wiesbaden.
MVAG	Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen. Gesellschaft, Berlin.
NTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift, Wageningen.
Numen	Numen, International Review for the History of Religions, Leiden,
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, Berlin.
OMRO NR	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden Nieuwe Reeks, Leiden.
PSBA	Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, London.
RB	Revue Biblique, Paris.
RdÉ	Revue d'Égyptologie publiée par la Société française d'Égyptologie, Paris.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris,
RHS	Revue d'histoire des sciences et de leur applications, Paris.
RT	Recueil de travaux relatifs à la philologie et à L'archéologie égyptiennes et assyriennes, Paris.
SBAW	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Missenschaften, München.
SPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
SSAW	Sitzungsberichte der Sachsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin.
Syria	Syria, Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris.
UGÄ	Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Berlin-Leipzig.
Welt des Orients	Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes, Wuppertal, Stuttgart, Göttingen.
ZXS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Berlin-Leipzig.
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Leiden-Köln

LISTE DES ABREVIATIONS 2

AEO	A. H. Gardiner, Ancient Egyptian onomastica, 3 vols., Oxford, 1947,
ANET	J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern texts relating to the Old



	Testament, Princeton, 1955 ¹ .
BD	The chapters of coming forth by day. The Theban recension of the Book of the Dead. The Egyptian hieroglyphic text edited from numerous papyri by E. A. Wallis Budge, 3 vols. London, 1910. (Books on Egypt and Chaldaea, vols. 28-30,
CT	A. de Buck, The Egyptian Coffin texts, I-VII, Chicago, 1935-1961.
EG	A. H. Gardiner, Egyptian Grammar, London, 1957 ¹ .
Edfou	M. Rochemonteix-E. Chassinat, Le temple d'Edfou, 14 vols, Paris et Le Caire, 1897-1934•
Medinet Habu	Medinet Habu 1. Earlier Historical Records of Ramses II. By the Epigraphic Survey (H. H. Nelson, Field Director), Chicago, 1930 (Oriental Institute Publications).
Medinet Habu II.	Later Historical Records of Ramses III. By the Epigraphic Survey (H. H. Nelson, Field Director), Chicago, 1932 (Oriental Institute Publications).
PM	B. Porter and R. L. B. Moss, assisted by E. W. Burney, Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic text, reliefs, and paintings, Oxford, 1927-1951.
PW II	Paulys Real-Encyclopédie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, 2nd. series, vol. II, Stuttgart, 1923.
Pyr.	K. Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte, I-IV, Leipzig, 1908.1922.
RÄRG	H. Bonnet, Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin, 1952.
Urk.	Urkunden des ägyptischen Altertums begründet von G. Steindorff, Leipzig-Berlin, 1903-1958,
I	K. Sethe, Urkunden des alten Reichs.
II	K. Sethe, Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit.
III	H. Schäfer, Urkunden der älteren Äthiopienkönige.
IV	K. Sethe-W. Helck, Urkunden der 18 Dynastie.
V	H. Grapow, Religiöse Urkunden.
VI	S. Schott, Urkunden mythologischen Inhalts. Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth.
VII	K. Sethe, Historisch-biographische Urkunden des mittleren Reiches,
VIII	K. Sethe-O. Firchow, Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-Römischer Zeit
WB	Wörterbuch der ägyptische Sprache herausgegeben von A. Erman und H. Grapow, I-IV, Belegstellen I-V, Berlin, 1926-1955



CHAPITRE UN

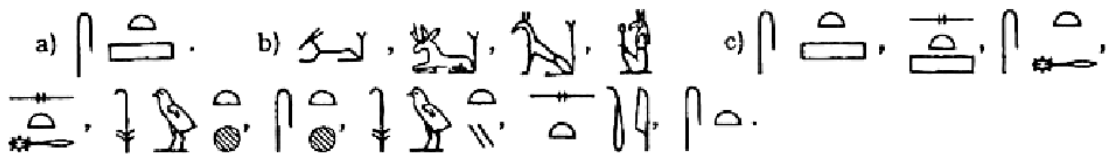
LE NOM DE SETH ET L'ANIMAL SETHIEN

1 – le nom de Seth

Plusieurs formes différentes du nom de Seth figurent dans les textes égyptiens¹. Dans les Textes des Pyramides, sauf dans ceux de la pyramide d'Ounas, il est écrit : *Stš*. **a)** Dans la pyramide d'Ounas, le nom est uniquement écrit avec l'idéogramme de l'animal séthien couché.

Par la suite également, le nom s'écrit avec l'idéogramme de l'animal séthien couché ou assis, ou avec un dieu assis à tête d'animal séthien. **b)** Ces signes peuvent être complétés ou remplacés, comme dans les Textes des Pyramides par différents signes unilitères. La première lettre est généralement le *s*, moins souvent le *z*. Chaque fois que l'un ou l'autre de ces signes est écrit, le *t* l'est également. Les autres signes offrent plus de variantes. Souvent combinés avec un des déterminatifs habituels des dieux ou une des formes particulières de l'animal séthien employées comme déterminatif, les énoncés du nom peuvent prendre les formes ci-après : *stš*, *ztš*, *sth*, *zth*, *s(w)th*, *sth*, *s(w)t(y)*, *sr(y)*, *st* **c)**,

Au long de l'histoire de la langue et de l'écriture égyptiennes, *š*, *h*, et *h* ont souvent été interchangeables.² En écriture abrégée, le groupe *sw* s'écrit *s*, et *ty* s'écrit *t*.³ Donc il semble certain que toutes ces orthographes sont des variations du même nom. Il n'y a aucune raison valable de traduire *st* et *s(w)t(y)* par « cela » et « lui »⁴.



¹ Une étude sur les différentes façons d'écrire le nom de Seth avec des hiéroglyphes, utilisant le matériel textuel rassemblé pour le dictionnaire de Berlin, a été faite par G. Roeder, *Der Name und das Tier des Gottes Set*, ZÄS 50 (1912), p. 84-86. Voir aussi CT V, 337a.

² G. Lefebvre, S. Sauneron, *grammaire de l'égyptien classique*, Le Caire, 1955², § 40. Un mot égyptien signifiant "salive" peut être aussi bien écrit *nšš*, que *nhh*, (WB II, 342, 314, 319). Voir plus loin: J. Vergote, *Phonétique historique de l'Égyptien*, Louvain, 1945, p. 64 ss.

³ A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London, 1957¹, p. 482; A. Erman, *Neuägyptische Grammatik*, Leipzig, 1933¹, § 29. Pour des raisons pratiques, la transcription *t(w)* et *t(y)* est maintenue.

⁴Voir P. E. Newberry, *The cult-animal of Set*, Klio. Beiträge zur alten Geschichte 12.



Puisque l'écriture *st(y)* apparaît aussi⁵, elle semble bien effectivement être l'écriture abrégée du nom *s(w)t(y)* et ne pas être tirée du nom de la ville de *sw*⁶. La distinction suggérée entre le dieu égyptien Seth et le dieu non-égyptien Sutekh, supposé avoir été absorbé dans Seth,⁷ a maintenant été abandonnée⁸. Les écritures⁹ *s(w)t(y)* et *s(w)th* sont intéressantes. Même si, non seulement des mots étrangers empruntés, mais aussi de réels mots égyptiens ont été écrits en abrégé¹⁰, ce sont principalement des mots et des noms étrangers qui ont été ainsi écrits. Puisque dans son iconographie, le caractère exotique de Seth était parfois mis en avant,¹¹ la tentation de l'accentuer par la façon d'écrire son nom peut aussi avoir existé. Dès le Moyen Empire, l'écriture *s(w)t(y)* se généralisa à côté de la forme traditionnelle *stš*, de la même façon qu'après la XIX^e dynastie, l'écriture *s(w)th*¹²

De l'écriture *s(w)t(y)* comparée à *stš* et *s(w)th*, on peut conclure à l'affaiblissement de la consonne finale. Cela peut s'être produit particulièrement en Haute Égypte : dans la langue Copte, le Bohairique conserve le  tandis que le Haut-Egyptien Sahidique réduit les originaux *š* et *h* à *g*.¹³

Selon le Dictionnaire de Berlin¹⁴ la manière babylonienne du nom était *šutah*. En cunéiforme le *s* et le *š* pouvaient s'échanger et le nom propre égyptien *s(w)t(y)* se prononçait « Suta »¹⁵. La voyelle « é » peut avoir évolué du « ù »¹⁶, mais on ignore cependant quand. Dans les transcriptions grecques des noms royaux égyptiens de la XIX^e dynastie composés avec le nom Seth, il n'y a pas de « ù ». Comme les écritures présentent des variations, la prononciation, elle aussi, présente des variantes, différentes selon le temps et le lieu. La dure prononciation de la Basse Égypte peut avoir été Sùtekh, évoluée en Sétekh; la

5 CT V, 337a.

6 Voir V. Loret, *Le dieu Seth et le roi Séthôsis*, PSBA 28 (1906), p. 128, and P. Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis*, Paris, 1947, p. 20.

7 H. P. Blok, *De beide volksverhalen van papyrus Harris 500 verso*, Leiden, 1925, p. 57.

8 H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, p. 705.

9 A. H. Gardiner, EG, p. 593 et § 60; A. Scharff, [Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches](#), SBAW, Philos-hist, Kl., Jhrg. 1947/Heft 4, p. 44 n. 100.

10 W. A. Ward, *Notes on Egyptian group-writing*, JNES 16 (1957), p. 198 ss

11 Cf chapitre V

12 Cf. l'article de G. Roeder mentionné en note 1.

13 B. Gunn and A. H. Gardiner, *New rendering of Egyptian texts. 2 The expulsion of the Hyksos*, JEA 5 (1918), p- 44 n. 1.

14 WB IV, 345.

15 E. Edel, *Neue keilschriftliche Umschreibungen ägyptischer Namen aus den Bogazköytexten*, JNES 7 (1948), p. 19 ss.

16 W. F. Albright, *The vocalisation of the Egyptian syllabic orthography*, New Haven, 1934, § 29; 13. H. Stricker, *Trois études de phonétique et de morphologie coptes*, AcOr 15 (1937), p. I-20; J. Vergote, *Où en est la vocalisation de l'égyptien?*, BIFAO 58 (1959), p. 1-19.



prononciation de la Haute Egypte peut avoir été Sùt, puis Sèt. Le **h** dans la transcription moderne du nom Seth pourrait rappeler le Copte **ϩ**.

Il semble pratique d'utiliser dans ce livre la transcription anciennement établie d'après le Grec : Seth.

2. La signification du nom Seth

Les explications du nom données au XIXème siècle sous l'influence de la théorie célèbre selon laquelle la religion et la croyance aux dieux provenaient de la langue et d'une perversion de la langue, sont maintenant dépassées ; en fait, elles n'ont jamais eu aucune validité, puisqu'à cette époque, la lettre S était toujours lue comme un déterminatif.¹⁷ **d)** La signification du nom Seth est incertaine selon les normes étymologiques modernes.¹⁸ Pour l'historien des religions, cependant, les explications pseudo-étymologiques des croyants eux-mêmes ne sont certainement pas moins valables que la dérivation étymologique. Elles peuvent avoir influencé les conceptions religieuses, et peuvent les représenter.

Apparemment l'explication donnée par Plutarque n'est pas de son cru, mais remonte à la tradition égyptienne. Il écrit¹⁹ « *et le nom « Seth » par lequel ils nomment Typhon le dénote : cela signifie « le Grand de Maîtrise » et « le Grand de Puissance » et signifie en plusieurs occasions « le retour » et de nouveau « le Grand Transgresseur »*. Selon Kees²⁰ cette pseudo-étymologie provient des interprétations égyptiennes tardives et remonte à un mot égyptien qui signifie « *verwirren, zerstückeln – embrouiller, morceler.* » Il semble faire particulièrement référence au sens premier que Plutarque donne à « *le Grand de Maîtrise* » et

d)  was confused with .

17 E. Meyer, *Set-Typhon*, Leipzig, 1875, p. 1 ss.; H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, Leipzig, 1885-1888, p. 702 ss.

18 G. Roeder in: *Roscher's Ausführliches Lexikon*, vol. IV, col. 727, H. Kees in: *PW II*, col. 1897; A. Scharff, o.c.p. 44 n. 100.

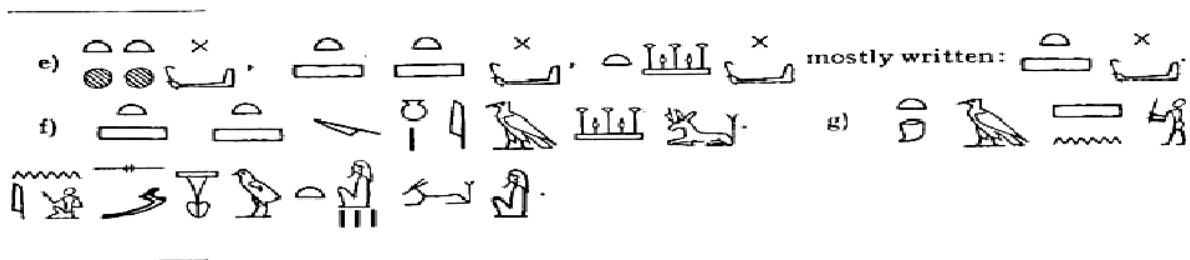
19 Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 49; cf. F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia V*, Loeb Classical Library, London, 1957, p. 120 ss.

20 H. Kees in: *PW II*, col. 1897.



« le Grand de Puissance » et les mots égyptiens *thth e*)²¹ ou *tštš e*)²² ou *tš3 e*) et *tš e*)²³. Ainsi Kees suggère que les étymologistes égyptiens ont réduit le nom « *Stš* » ou « *Stħ* » à un verbe précédé par un « *s* ». Le « *s* » préfixé à un verbe a habituellement une valeur causative, mais il peut parfois conférer la force d'une déclaration ou d'une évaluation.²⁴

Je connais deux cas de jeux de mots avec le nom de Seth, et il peut y en avoir d'autres, ce qui démontre que les Egyptiens eux-mêmes étaient au fait de cette pseudo-étymologie et s'en servaient. Le premier est d'une époque tardive et vient de Dendérah : « j'ai mis *Jšš*. (Signifiant Seth, d'après son évident déterminatif) en pièces (*tštš~n=j Jšš*). »^f)²⁵. Le second est plus ancien et se trouve dans les Textes de Sarcophages : « j'ai mis en pièces les compagnons de Seth (*tšš~n=j sm3.wt Stš* »^g)²⁶. Dans les Textes de Sarcophages, Seth n'est pas écrit avec des signes alphabétiques, mais avec l'idéogramme de l'animal séthien, de la même façon que dans l'exemple de Dendérah l'orthographe du nom de Seth évite les lettres traditionnelles dans lesquelles on reconnaîtrait le verbe concerné. Apparemment on répugnait à renforcer, de la puissance sinistre de ce mot, le nom de Seth. La raison essentielle n'en est pas élucidée, mais on ne devait à aucun prix rendre hommage au « *Zerstückeler – morcelleur* » et autres. Le jeu de mots, ou plutôt de lettres, est volontairement cassé. Nous ne pouvons ici entrer dans une nouvelle et intéressante discussion au sujet des jeux sur des lettres et les mots.²⁷ Les Egyptiens n'ont pas pris le temps d'étudier la véracité de cette étymologie selon nos normes occidentales. L'étymologie devait être théologiquement défendable et vraie. Le flou du nom doit aussi masquer l'essence.



21 WB V, 328, 8 ss.

22 WB V, 330, 5 ss

23 WB V, 329, 17 ss

24 Cf. B. H. Stricker, *De lijkpapyrus van Sensaas*, OMRO NR 23 (1924), P. 44 n. 1.

25 A. Mariette, *Dendérah, description générale du grand temple*, Paris, 1873, IV, pl. 80.

26 CT VI, 213 i.

27 Sur ce sujet, cf. S. Morenz, *Wortspiele in Ägypten*. In: *Festschrift Johannes Jahn, zum XXII. November MCMLVII*, Leipzig, 1957, p. 23-32.



Le théologien égyptien aura reconnu dans l'étymologie du nom Seth les notions de confusion, d'oppression ou de « *Zerstückeler – Morcelleur* » comme vraies, parce que cette explication était en accord avec la fonction mythique de Seth.

Osiris, la victime de Seth, est parfois appelée **tštš h**). Allen traduit : « *le démembré* ». ²⁸ On peut supposer qu'il y a quelque rapport entre le motif du « *Zerstückelung – Morcellement* » dans le mythe d'Osiris et la pseudo-étymologie du nom « Seth », mais il est difficile de dire lequel a résulté de l'autre. On dit qu'en général, le jeu de mots favorise la formation et l'élaboration de mythes en Egypte (voir l'article de Morenz mentionné ci-dessus). G. Daressy souscrit aux vues des pseudo-étymologistes égyptiens, et déclare que **stš** est une apposition : « *ce serait 'celui qui a fait la division, le morcellement' d'Osiris* ». ²⁹ Nous verrons plus avant que les représentations égyptiennes montrent qu'il y avait une relation proche entre l'animal séthien et le griffon. Le nom du griffon au corps d'animal, ailes et tête de faucon, est **tštš i**). Leibovitch a traduit ce nom comme : « *celui qui déchire, qui met en pièces* ». ³⁰

Notre citation de Plutarque montre qu'au moins deux pseudo-étymologies étaient courantes, car il donne aussi « *le retour* » et « *la grande transgression* ». Les lettres **tš** offrent en effet plus d'une possibilité. **Tšš** ou **tš** est aussi « *la frontière* ». Bien que Seth apparaisse plus tard comme le seigneur des pays étrangers et le dieu de la frontière, je ne connais aucune explication égyptienne qui pourrait soutenir ce que Plutarque nomme « *la grande transgression* ». Il y a un verbe « **tšj** » **j**) qui signifie « *désserter* », ou quelque chose d'approchant, qui est : « *le retour* ». Hayes a soigneusement examiné les significations de ce verbe : « *dans les nombreux contextes dans lesquels on le trouve, « tšj » signifie presque toujours « désserter, abandonner, être manquant » quand le devoir, la loyauté ou toute autre obligation, exige la présence.* » ³¹ Ça semble être ce sur quoi les auteurs des Textes de Sarcophages ont fondé leurs explications. Le nom de Seth est souvent remplacé dans les Textes des Sarcophages par le signe  ³² qui peut

h)    . i)   . j)  .

²⁸ T. G. Allen, *The Egyptian Book of the Dead*. Documents in the Oriental Institute of Chicago, Chicago, 1960, p. 69, 284.

²⁹ G. Daressy, *Seth et son animal*, BIFAO 13 (1916), p. 86

³⁰ J. Leibovitch, *Le griffon I*, BIE 25 (1943), p. 188 et fig. 5.

³¹ W. C. Hayes, *A papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, New York, 1955, p. 48.

³² A. H. Gardiner, *EG*, liste des signes Aa 21



se traduire par « *séparer* ». En écrivant Seth avec ce signe, on évitait de renforcer Seth dans son rôle d'instigateur de confusion, « *Zerstückeler – Morcelleur* » et autres, et il n'était pas non plus nécessaire de dessiner le mystérieux animal séthien, ce qu'évitaient déjà les scribes des Textes des Pyramides, mis à part la pyramide d'Ounas. Ce signe le caractérisait simplement comme « *quelqu'un à part* », la cause de séparations, le déserteur. Quand l'utilisation de ce signe tomba en désuétude, il est resté aux Egyptiens le mot « *tšj* » pour caractériser Seth : « *celui qui se satisfait de désertier (« tš ») et hait l'amitié* »³³

Ces pseudo-étymologies ne se limitent pas à l'écriture de *Stš* mais peuvent aussi s'appliquer à « *s(w)th* ». À côté de *tšts*³⁴, il y a *thth*³⁵, et à côté de *tšw* (*Ausgewanderte – Emigré*) il y a *wthw* (*Flüchtlinge – Réfugié*).³⁶

[M. A. Murray](#) nous parle d'une autre pseudo-étymologie, non moins intéressante que celles transmises par Plutarque, mais qui est entièrement liée à *sth*. Elle écrit³⁷ : « *Comme le nom commence par un « S », on est enclin à supposer un causatif comme dans le nom du dieu crocodile Se-bek, « Celui qui rend enceinte ». Se-tekh signifierait dans ce cas « intoxiquer, enivrer » et impliquerait un culte du même type que celui de Bacchus, où l'ivresse était considérée comme une possession par le dieu* ». Elle fait clairement allusion au verbe *th k* (« être ivre »). Son explication n'est évidemment acceptable que dans le cadre du rendu d'une spéculation égyptienne sur les prêtres, et non comme une étymologie scientifique moderne.

Selon un papyrus de Leyde³⁸ une personne malade peut être guérie lorsqu'on lui donne beaucoup de bière à boire, ce qui enivre alors les démons qui torturent le patient. Seth est présenté comme la puissance toxique de la bière :

« *Seth sera sans frein, quand il souhaite conquérir le cœur en ce sien nom de bière (h_nq.t). Il perturbe le cœur pour conquérir le cœur de l'ennemi, le scélérat, le mort masculin et féminin* »



³³ Urk. VI, 7, 15

³⁴ WB V, 330, 5 ss

³⁵ WB V, 328, 8 ss

³⁶ WB V, 329, 14

³⁷ M. A. Murray, [The splendour that was Egypt](#), London, 1949, p. 131

³⁸ Pap. Leiden I 348, rt. 13, 4; cf. J. Zandee, *Seth als Sturmgott*, ZÄS 90 (1963), P. 148



Bien qu'ici de nouveau l'auteur ne soit pas parti du jeu de mots - dans ce cas « *sth---th* », il a certainement pu l'avoir à l'esprit. Il est significatif, que l'on assimile le nom de Seth à la « *bière* ».

Quant à l'orgie présumée par Murray, nous ne pouvons seulement en dire que selon Yoyotte,³⁹ Seth et Hathor – la déesse bien connue de l'ivresse et de l'amour – étaient les divinités tutélaires du vin. Il n'y a aucun moyen cependant de savoir si l'Égyptien qui nous a laissé une stèle sur laquelle Seth et Hathor sont représentés ensemble⁴⁰, a été l'acteur d'une telle bacchanale égyptienne. Une offrande de vin est parfois faite à Seth,⁴¹ et le vin de l'oasis de Kharga est un cadeau de Seth⁴². Selon le « [papyrus des rêves](#) », l'envie de boire est une caractéristique du type séthien. D'un tel homme il est dit : « *s'il boit de la bière, il la boit [afin d'engendrer la lutte (?) et] le trouble.* »⁴³

Pour résumer, les Égyptiens semblent avoir attaché les trois significations suivantes au nom de Seth : instigateur de confusion, déserteur, ivrogne. Comme remarqué ci-dessus, le « *s* » préfixé à un verbe a une signification plus large que le causatif. Il n'est pas impossible, que dans l'esprit des intellectuels égyptiens, le caractère remarquable de Seth donné par J. Sainte Fare Garnot⁴⁴ fût déjà partiellement contenu dans son nom et touchait ainsi à son essence : « *grand amateur de femmes, bien qu'il ait en même temps des mœurs inavouables, toujours prêt à la bagarre et point ennemi du chantage, il apparaît comme la personification de la violence et de la mauvaise foi.* »

3 – Premières représentations de l'animal séthien

Il est admis qu'une figurine animale en ivoire, trouvée à Mahasna, soit la plus ancienne représentation de l'animal séthien connue à ce jour et à cette heure

³⁹ Knaurs *Lexikon der ägyptischen Kultur* von G. Posener in Zusammenarbeit mit S. Sauneron und J. Yoyotte, München-Zürich, 1960, s.v. Wein

⁴⁰ W. M. F. Petrie and J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, London, 1896, pl. XLIII, 3,

⁴¹ P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée, Kémi 4* (1931-1933) P. 191 ss, PL XI.

⁴² *Edfou I*, 469.

⁴³ *Pap. Beatty III*, rt. 11, 6, cf. 10; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd. Series, London, 1935, Text volume, p. 20.

⁴⁴ J. Sainte Fare Garnot, *la vie religieuse dans l'ancienne Egypte*, Paris, 1948, p. 22



, bien qu'elle ne possède point de queue.⁴⁵ Les fouilleurs ont écrit : « *la petite figurine animale..... était sans aucun doute l'ornement d'un peigne ou d'un objet*

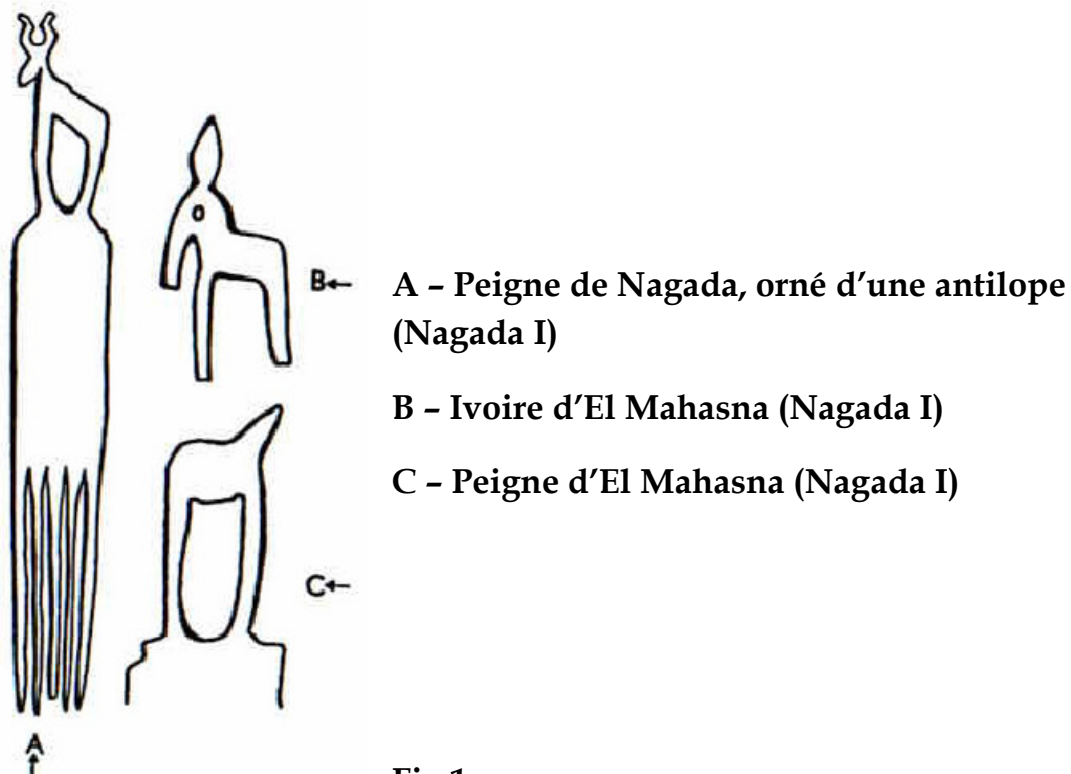


Fig 1

similaire. Il est intéressant, puisqu'il semble être la toute première attestation de cette bête étrange dédiée au dieu Set (**sic**), sur qui tant a été écrit sans jamais déterminer, d'une manière satisfaisante, si c'était un chien, un âne ou un okapi. Ici ses énormes oreilles, sa longue figure et son grand museau semblent suggérer une origine asinienne⁴⁶. » Ailleurs dans leur rapport, ils se réfèrent à cette découverte comme « le petit âne d'ivoire. »⁴⁷ Un peigne d'une autre tombe du même cimetière pourrait aussi être ornementé d'un tel animal séthien, bien que la tête et la queue soient manquantes.⁴⁸ La tête de cette dernière figurine semblant être cassée, sa représentation de l'animal séthien est sujette à caution. Un autre peigne en ivoire, qui a une certaine ressemblance avec les deux exemples précités, également daté de Nagada 1, non trouvé à Mahasna, mais à Nagada

⁴⁵ E. J. Baumgartel, *The cultures of prehistoric Egypt I*, London, 1955, p. 34

⁴⁶ E. R. Ayrton and W. L. S. Loat, [*The Predynastic Cemetery at El Mahasna*](#), London, 1911 p. 27; cf. pl. XII no. 2.

⁴⁷ E. R. Ayrton and W. L. S. Loat, *o.c.* p. 30

⁴⁸ E. R. Ayrton and W. L. S. Loat, *o.c.*, p. 30; pl. XVII n° 2; E. J. Baumgartel, *o.c.*, p. 34.



même, est ornementé d'une antilope à cornes.⁴⁹ Un animal, représenté sur un pot de Berlin⁵⁰, qui vient d'un cimetière de Chozam, fut ainsi explicité par [Scharff](#) : «*zweifellos das Sethier und zwar in der deutlichen Gestalt eines Esels – Sans aucun doute, l'animal de Seth, et précisément sous la forme distincte d'un âne* »⁵¹ .

Lorsqu'il réalisa après coup que l'animal en question n'avait pas la queue dressée de l'animal séthien, il rejeta ce point de vue et le décrivit comme un âne ordinaire.⁵² Finalement il en revint à le regarder « *wahrscheinlich – sans doute* »



Fig. 2. Animal sur un pot trouvé à El-Chozam (Nagada I)

comme l'animal séthien.⁵³ Ces découvertes sont acceptées comme appartenant à Nagada 1. Ce n'est pas là l'endroit pour une nouvelle discussion des problèmes compliqués touchant à l'Égypte préhistorique et prédynastique et sa chronologie: Badarien, Amratien (Nagada I), Gerzéen (Nagada II) et Gerzéen tardif.⁵⁴ Le carbone 14 a donné la date absolue de 3790 av. J.-C pour le début de Nagada I, avec une variation possible de 300 ans.⁵⁵

Baumgartel fait remarquer que les données figurant ci-dessus « *forment la seule preuve offerte en faveur de l'opinion qu'il y avait déjà un culte pour Seth au cours de Nagada I. Il se peut qu'il en aille ainsi, mais il faudra d'autres preuves pour en être*

⁴⁹ H. Asselberghs, *Chaos on Beheersing*. Documenten uit Aeneolithisch Egypte, Leiden, 1961, pl. XLVII, fig. 72. Les peignes pouvaient également être décorés avec des girafes, bubales, gazelles, ibex, etc... Kantor suppose que sur un bol « *Lignes Blanches Brisées* » peint avec ce qui ne peut être que des peignes à tête d'animal, maintenant à Princeton, un animal séthien est représenté (E. J. Baumgartel, *The cultures of prehistoric Egypt II*, London, 1960, faisant référence à: H. Kantor, *Prehistoric Egyptian Pottery in the Art Museum. Record of the Art Museum Princeton*. University 12 (1953). P. 67-83.

⁵⁰ Berlin 22391; A. Scharff, *Vorgeschichtliches zur Libyerfrage*, ZÄS 61 (1926), III. 1, 2.

⁵¹ A. Scharff, *o.c.*, p. 17 ss

⁵² E. J. Baumgartel, *o.c.* I, p. 30, cf. A. Scharff, *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens, II*, Berlin, 1931, p. 118.

⁵³ A. Scharff, A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, München, 1950, p.18

⁵⁴ H. Asselberghs, *o.c.*, p. I ss.; W. Kaiser, *Stand und Probleme der ägyptischen Vorgeschichtsforschung*, ZÄS 81 (1956), p. 87 ss

⁵⁵ W. C. Hayes, *Most ancient Egypt*, JNES 23 (1964), p. 273



certain.»⁵⁶ Griffiths⁵⁷ mentionne quelques représentations animales avec queue dressée et oreilles, mais admet qu'elles ont peu de ressemblance avec l'animal séthien, et il n'en tient plus aucun compte dans son argumentation. Baumgartel insiste qu'aucun « *avis définitif* » n'est possible quant à l'existence d'un culte séthien à Nagada I, par suite du manque de matériel⁵⁸. Elle conclut de ce qui est représenté, que la religion de Nagada I doit avoir consisté en un culte d'animaux, d'arbres et d'une déesse de la fertilité anthropomorphe.⁵⁹ Après un tel constat, sa conclusion finale est surprenante : "*Seth peut avoir été leur dieu principal.* »⁶⁰ Cette conclusion semble avoir été prise sur le vu de données non-archéologiques. Dans la tradition égyptienne postérieure, Seth est souvent appelé le « *Seigneur d'Ombos* »⁶¹, et dans Ombos ou Nagada, un grand nombre de tombes de la période prédynastique ont été trouvées. Supposer que Seth était déjà un dieu local d'Ombos à l'époque prédynastique est tentant. Il doit cependant être observé que jusqu'ici, aucun animal séthien datant de Nagada I ou II n'a été trouvé dans Ombos, sans même parler d'un quelconque temple prédynastique de Seth⁶². Ces figurines animales qui peuvent représenter l'animal séthien et avoir un rapport avec le dieu Seth, et qui datent de Nagada I, ont été trouvées à l'extérieur d'Ombos. De Nagada II on ne connaît rien se référant à Seth, ni dans Ombos ni ailleurs.⁶³ Contrairement à Baumgartel⁶⁴, Griffiths est d'avis⁶⁵ que les faucons sont déjà représentés lors de Nagada I, comme ils le sont à Nagada II.

Il est intéressant de voir l'hypothèse fascinante que l'archéologue [Émery](#) a bâtie à partir de ce maigre matériel de l'animal séthien ou des ânes. Les habitants originels de l'Égypte qui vécurent autour d'Ombos, où tant de tombes ont été retrouvées, auraient vénéré Seth comme leur dieu principal. Plus tard ils auraient été soumis par une branche dynastique qui vouait un culte à Horus. Une certaine synthèse entre les deux branches et leurs religions en aurait résulté. Dans ce contexte il fait une remarque intéressante et d'une

⁵⁶ E. J. Baumgartel, *o.c.* I p. 34

⁵⁷ J. G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, p. 133

⁵⁸ E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p. 37.

⁵⁹ E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p. 36.

⁶⁰ E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p. 50.

⁶¹ *nwbty*: depuis la III^{ème} dynastie, cf. W. S. Smith, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, London, 1946, fig. 5r

⁶² E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p. 27

⁶³ E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p. 46

⁶⁴ E. J. Baumgartel, *o.c.* 1, p.47

⁶⁵ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 132.



grande portée pour la compréhension de la représentation de Seth dans la longue histoire de la religion égyptienne : « *mais Seth n'a pas été assimilé, et tout au long de l'histoire égyptienne il reste une déité particulière ... évidemment pour des raisons d'opportunité politique, Seth fut considéré comme la personnification de mal; tellement que dans les temps classiques il a été identifié à Typhon.* »⁶⁶ Zandee souscrit à cette théorie, qui présuppose non seulement « *un avis définitif* » quant à la religion de Nagada I, mais fournit également une explication des aspects positifs et négatifs de Seth dans l'histoire de la religion égyptienne et son identification finale avec le mal Typhon. Il résume: « *Es steht einem rechten Verständnis des Seth im Wege, dass er schon früh zum Feind des Osiris und des Horus geworden ist. Deswegen ist er vorzüglich in seinen negativen Aspekten bekannt. ... Wahrscheinlich war Seth der Gott der einheimischen Bevölkerung von Ober-Ägypten, angesiedelt um Ombos herum, der Stadt des Seth und später bekämpft von den Horusstämmen* – A une juste compréhension de Seth on oppose le fait que très tôt déjà il est devenu l'ennemi d'Osiris et Horus. C'est pourquoi il est parfaitement connu sous ses aspects négatifs. Sans doute, Seth était-il le dieu de la population autochtone de Haute Egypte établie autour d'Ombos, la ville de Seth, et combattue plus tard par les tribus d'Horus.» Il franchit alors le pas de l'avis définitif : « *Damals war Seth der wohltuende Gott eines grossen Teils der Bewohner des Niltals* – A cette époque, Seth était le dieu bienfaisant d'une grande partie des habitants de la vallée de Nil ».⁶⁷

W. B. Kristensen a un jour remarqué que le fait de supposer que l'origine d'un phénomène est plus simple et plus facile à comprendre que ce qui en procède, n'est pas défendable. Chaque origine est en soi déjà un phénomène complexe, parfois d'une nature encore plus mystérieuse que ce qu'elle est supposée expliquer.⁶⁸ Griffiths en vient à la conclusion : « *il est suggéré que Seth fut le dieu des contemporains de Nagada I. Mais ce dont chacun peut être certain, c'est que son animal est représenté là.* »⁶⁹ Même si on peut supposer qu'aucune de ces figurines animales n'est un âne ordinaire, mais que tous les trois sont les animaux sacrés de Seth, même en l'absence de tête et de queues, et même s'il faut attendre de nouvelles preuves, il reste difficilement justifiable de se prononcer sur la taille d'une prétendue « *communauté de Seth* » et sur la personnalité de son dieu. Pourquoi Seth et ses prédécesseurs animaux auraient-ils été simplement « *wohltuend–bienfaisants* » et pas aussi déjà malveillants? Aux hypothèses fascinantes d'Emery et de Zandee, on doit objecter que le plus ancien des

⁶⁶ W. B. Emery, *Archaic Egypt, Harmondsworth*, 1961, p. 120 ss., cf. déjà: W. Pleyte, *Lettre à M. Theodule Déveria sur quelques monuments relatifs au dieu Set*, Leiden, 1863, p. 59

⁶⁷ J. Zandee, *o.c.* ZÄS 90 (1963), p. 155

⁶⁸ W. B. Kristensen, *Symbol en Werkelijkheid*, Arnhem, 1954, p. 96 ss

⁶⁹ J. G. Griffiths, *o.c.*, p.134.



matériels concernant Seth n'est pas simple et n'apporte aucune lumière sur les millénaires suivants, puisque, pour le moment, il demeure obscur. La théorie selon laquelle le diable d'une religion est le dieu de la religion précédente et/ou conquise auparavant, a déjà eu cours et ne doit pas être rejetée en soi, mais deux ou trois ânes ressemblant à l'animal séthien, et sans voix, ne sont pas suffisants à la rendre applicable à la religion égyptienne.



Fig. 3. l'animal séthien de la tombe 721
de Nagada



Fig. 4. Détail d'une tête de massue funéraire

Bien que Petrie a, pour des raisons oubliées, daté de Nagada II la tombe 721 de Nagada, dans laquelle quatre représentations animales – un animal séthien, deux faucons et un lion – ont été trouvées, Baumgartel l'assigne à la période thinite à cause du style des représentations animales, du lion en particulier.⁷⁰ Nous n'avons donc aucune preuve définitive de la présence de Seth lors de Nagada II, comme Wainwright⁷¹ l'a supposé.

S'il s'avérait que les représentations animales de Nagada I, évoquées ci-dessus n'ont aucun rapport avec Seth, alors les toute premières représentations connues de l'animal séthien sont à trouver sur la tête de massue funéraire protohistorique du roi Scorpion, sur laquelle sans aucun doute, l'animal séthien avec ses oreilles tronquées et sa queue dressée est représenté.⁷²

⁷⁰ E. J. Baumgartel, *o.c.* II, p. 75 and pl. VI, 6-8

⁷¹ G. A. Wainwright, *The origin of storm-gods in Egypt*, JEA 49 (1963), p. 13

⁷² J. E. Quibell, *Hieraconpolis I*, London, 1900, pl. XXVI C; H. Asselberghs, *o.c.*, pl. XCIX, fig. 175



4 – l'animal séthien

A la suite de Champollion, Rosellini et Lepsius avaient déclaré que l'animal image de Seth était une bête fabuleuse ; nombre de savants ont ensuite essayé de déterminer son identité zoologique. Une vue générale des diverses hypothèses, accompagnée de la liste des articles appropriés a été faite par Newberry⁷³. L'animal séthien a été identifié à l'âne, l'oryx, l'antilope, le lévrier, le fennec, la gerboise, le chameau, l'okapi, la souris à long-museau, l'Aardvark ou oryctérope, la girafe et une sorte de porc ou verroat. A. S. Jensen⁷⁴ a attiré l'attention sur le fait qu'il a aussi été considéré comme un lièvre, un chacal, un tapir, un oxyrhynke du Nil à long nez, ou l'oiseau *nh* des Egyptiens. Il n'a pas suivi Newberry dans l'hypothèse – défendue dans l'article précité – du sanglier d'Europe, mais a de nouveau poussé l'idée de [Brugsch](#) et [Von Bissing](#) selon laquelle c'était une girafe stylisée.

L'écriture hiéroglyphique elle-même, montre cependant déjà que les Egyptiens eux-mêmes avaient fait une distinction entre la girafe et l'animal séthien. Depuis lors, [Frechkop](#)⁷⁵ a tenté de ranimer l'ancienne hypothèse de Schweinfurt qui faisait de l'animal séthien un oryctérope, bien que Boussac ait déjà exposé ses objections à cela.⁷⁶ [Boussac](#) arrivait à la conclusion : « *en un mot, l'animal sacré de Set-Typhon est un canis lupaster maquillé.* »⁷⁷ Quand on a découvert l'okapi en Afrique, quelques-uns ont pensé que l'animal séthien pourrait, avec avantage, lui être identifié, et que la discussion confuse pourrait ainsi s'élever d'un cran. Cependant, cette hypothèse a finalement été également rejetée par Keimer. Le jugement expert de ce spécialiste reconnu de la flore et de la faune de l'Egypte antique était qu'une identification zoologique de l'animal séthien est impossible.⁷⁸ L'article de Newberry, cité ci-dessus, montre qu'il y a toujours eu des partisans pour dire que l'animal séthien, tel qu'on le connaît par les représentations et les écrits hiéroglyphiques, était un

⁷³ P. E. Newberry, *The pig and the cult-animal of Set*, JEA.14 (1928), p. 233 ss.

⁷⁴ A. S. Jensen, *The sacred animal of the god Set*, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Biologiske Meddelelser XI, 5, Copenhagen, 1934, p. 7.

⁷⁵ S. Frechkop, *L'oryctérope ne serait-il pas le prototype de l'incarnation de Seth-Typhon?*, CdE: 21, no. 41, 1946, p. 91 ss. Pour Seth et la girafe cf. W. Westendorf, OLZ 61 (1966), col. 540.

⁷⁶ P. H. Boussac, *L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation*, MIR 82 (1920), p. 191 ss.

⁷⁷ P. H. Boussac, o.c., p. 208

⁷⁸ L. Keimer *Die fälschlich als Okapi gedeuteten altägyptischen Darstellungen des Gottes, Seth*, Acta Tropica 7 (1950), p. 110-112.



animal fabuleux ; Roeder et Borchardt, en particulier s'en tenaient à cette vue. Il est probable que cette image d'un animal séthien zoologiquement indéterminé, s'est développée à partir de la représentation de quelque animal vivant réel. Dans la section précédente, on a remarqué que les représentations prédynastiques d'ânes ont été mises en relation avec l'animal séthien, et pour cette raison une suggestion de [Helck](#) vaut la peine d'être mentionnée. Selon lui, l'âne sauvage avait le respect des nomades, mais pas des fermiers. « . *Als Wildesel verkörperte er die Macht der Wüste, sein Schrei war etwas numinoses – Comme âne sauvage, il incarnait le pouvoir du désert, son cri était quelque chose de terrifiant* ». Aux fermiers et aux nomades sédentarisés en fermiers, ces expériences terrifiantes avec un âne dépassaient leur entendement. « *So veränderte sich in ihrer Erinnerung Bild und Wesen des nomadischen Esels zu einem Fabelwesen, eben dem Seth-tier – Ainsi, dans leur souvenir l'image et la nature de l'âne nomade se transforma en un monstre fabuleux, précisément l'animal séthien*⁷⁹ ». Lors de la période tardive, alors qu'il n'est plus d'usage de représenter Seth avec l'animal séthien, on le montre en âne ou avec une tête d'âne.⁸⁰ De plus, le mot égyptien « âne » a parfois comme déterminatif l'animal séthien.⁸¹ Il n'y a aucune preuve, cependant, que les représentations prédynastiques d'âne de Nagada I constituent le prototype de l'animal séthien. Une conclusion définitive quant à l'identité de l'animal à partir de laquelle pourrait s'être développée la représentation de l'animal séthien, âne ou tout autre sorte d'animal, ne semble pas possible. Avec le matériel aujourd'hui disponible, cette discussion a aussi peu de chances de succès que celle qui fait rage autour de l'identité zoologique de l'animal séthien lui-même⁸².

⁷⁹ W. Helck, *Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes*, *Anthropos* (1954), p. 971.

⁸⁰ G. Daressy, *o.c.*, *BIFAO* 13 (1916), p. 88.

⁸¹ *WB* I, 165

⁸² Depuis que ce qui est ci-dessus a été écrit, est paru un important article par B. H. Stricker, *Asinari I*, *OMRO* NR 46 (1965), P. 52-75. Dans l'idée de Stricker, il ne peut y avoir le moindre doute que l'animal séthien est un âne. A part la dernière référence datant de la période gréco-romaine, ses arguments tiennent aux écritures inhabituelles du mot 𓆎 (âne) avec l'animal séthien pour déterminatif, déjà mentionné supra, et la description de Daressy de l'animal 𓆎 sur le sarcophage de Nesamon avec une tête d'âne : G. Daressy, *L'animal séthien à tête d'âne*, *ASAE* 20 (1920), p. 165-166. Il me semble que ces arguments ne prouvent que l'âne n'était qu'un des animaux typhoniens, tout comme le cochon, par exemple. Du fait que l'animal 𓆎 puisse avoir un porc comme déterminatif, alors que 𓆎 est le mot usuel pour porc, j'en conclus que le porc, comme l'âne est un animal typhonien. Sur le socle Behague, l'animal séthien ou l'animal 𓆎 ont un chacal pour déterminatif. (A. Klasens, *A magical statue base (socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, Leiden, 1952, (= *OMRO* NR 33), p. 41, h 14). L'animal séthien ne semble pas exclusivement être un âne, mais un animal mythique, qui si nécessaire ou désiré, pouvait être connecté avec différents animaux. A l'époque gréco-romaine, on a rechigné, en liaison avec la fin du culte officiel de Seth, à dessiner cet animal mythologique. La multiplicité



L'animal séthien est peut-être représenté en compagnie de moutons sur un pot datant de la Première dynastie⁸³. Cela ne prouverait en aucun cas cependant qu'au début des temps historiques l'animal séthien vivait en Egypte. Personne n'oserait affirmer que les Egyptiens ne pouvaient dessiner un animal fabuleux à côté d'animaux bien réels.

La discussion ci-dessus mène à la conclusion suivante. Le hiéroglyphe de l'animal séthien ne représente aucun animal vivant réel. Il n'est pas possible de déterminer de quelle créature vivante le hiéroglyphe de l'animal séthien est issu. Il est fort douteux que le hiéroglyphe de l'animal séthien soit né d'un animal ayant jamais appartenu à la faune de l'Egypte.

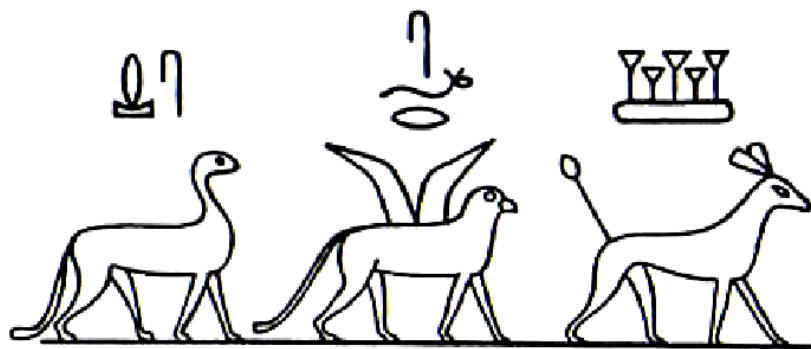


Fig. 5. Animaux provenant des tombes de Beni Hassaan

Des indices existent que les Egyptiens eux-mêmes considéraient l'animal séthien comme un animal fabuleux. Cela ne signifie pas qu'ils ne croyaient pas en sa réalité. On voit l'animal séthien dans des scènes de chasse des tombes de Beni Hassan, qui datent du Moyen Empire⁸⁴. Son nom est **ṣṣ** 1). Ces scènes montrent des chiens de chasse et divers animaux zoologiquement définis du désert. Chaque fois, l'animal séthien est représenté en compagnie d'un animal à tête de serpent et d'un autre, ailé, à tête de faucon, un prétendu Griffon.

1)

précédente d'approche avec des animaux zoologiquement définissables est également limitée et l'animal séthien est unilatéralement remplacé par l'âne. Encore l'auteur du Papyrus Magique de Londres et Leiden XIX, 27 connaît toujours "le griffon dans la main duquel est Osiris" (F. L. Griffiths et H. Thompson, *The demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, 1, Londres 1904, p. 127). La tradition, donc, que l'animal séthien ne soit pas simplement un âne, mais un animal mythique, aura perduré jusqu'à la fin,

⁸³ L. Habachi, "A first dynasty cemetery at Abydos" ASAE 39 (1937), p. 770 ss

⁸⁴ P. E. Newberry, *Beni Hasan II*, London, 1894, pl. 4, 13



Les dessinateurs égyptiens de Béni Hassan, alors, associèrent l'animal séthien au griffon.

Dans la représentation caractéristique de l'animal séthien, tel qu'on le connaît depuis la III^{ème} dynastie, la forme du corps ressemble à celle d'un chien. Typiques sont le long museau courbé, les oreilles carrées tronquées, comme aucun animal sauvage n'en possède, et la queue dressée, qui le demeure quand l'animal est couché.⁸⁵

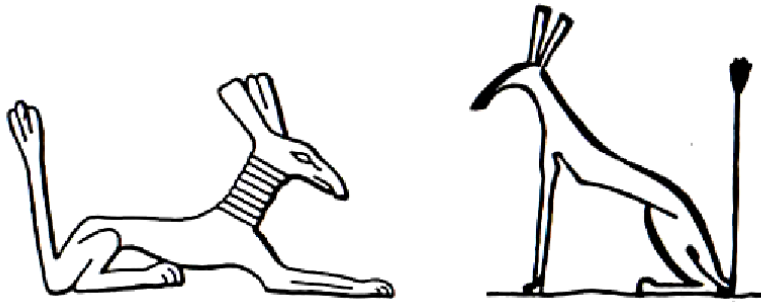


Fig. 6. Animaux séthiens de l'Ancien Empire et du Moyen Empire

La queue raide et dressée est un point très débattu dans les discussions sur l'animal séthien. On la dit souvent fourchue ou divisée, mais selon Borchardt⁸⁶ on ne voit cette caractéristique ni dans les tout premiers hiéroglyphes, ni dans les descriptions. Borchardt voyait la queue comme une flèche empenchée⁸⁷. Bonnet⁸⁸ s'insurgea contre l'avis de Sethe⁸⁹ comme quoi cette flèche, supposée être enfoncée dans les quartiers arrière, était le signe religieux ou politique de la détestation pour l'animal séthien, parfois aussi figuré avec un couteau enfoncé dans le dos ou la tête. Bonnet observe que la flèche touche tout juste le corps; cependant il n'offre aucune autre explication.

Sur la base du seul texte (mis à part les parallèles et les variantes postérieures) dans lequel la queue de Seth est mentionnée, Zandee a essayé de présenter une vue et une explication nouvelles. Dans sa traduction, ce texte⁹⁰ dit : « *Ihre 𓆎-Pflanzen sind der Haarbüchel, der sich auf dem Schwanz des Seth befindet* - Leur plantes 𓆎 sont la touffe de poils qui se trouve sur la queue de Seth. »

⁸⁵ M. A. Murray, *Saqqara Mastabas I*, London, 1905, pl. XXXVIII. Cet animal séthien de Sekerkhabau est souvent reproduit dans les livres modernes.

⁸⁶ L. Borchardt, *Das Sethier mit dem Pfeil*, ZÄS 46 (1909), p 91

⁸⁷ L. Borchardt, *o.c.*, p. 90.

⁸⁸ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 702.

⁸⁹ K. Sethe, *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig, 1930, p. 73.

⁹⁰ CT V, 86 c.



Il remarque que la touffe terminale de la queue est considérée comme un bouquet de plantes *š3* et serait un symbole végétal.⁹¹ Il indique que la queue du [taureau Mithra](#) se termine par une forme de végétation. Dans les tombes de Beni Hasan également, un griffon à tête de faucon apparaît, dont la queue s'orne d'une fleur de lotus.⁹² Pour le reste, des représentations de griffons ont été trouvées à Beth Shean avec la tête d'un animal séthien, des ailes, et au lieu d'une queue, la plume de Maât⁹³.

En observant le contexte de ce texte, l'exégèse de Zandee semble à peine défendable. Le passage révèle la nature secrète et les noms de diverses parties d'un bateau. Son *š3*, dont le déterminatif montre qu'il est de nature végétale, et qui déjà rappelle l'animal séthien à cause de son nom, est appelé *ḥbst ḥrt sd n Stš*. Il ne semble pas que l'intention soit de mettre en exergue que la queue de Seth était de nature végétale, mais de trouver un nom de nature mythique à la plante *š3* ou la corde *š3*.⁹⁴ Ailleurs on dit que cette plante *š3* est les deux yeux d'Horus.⁹⁵ Le point est donc que cette réalité mythique – l'Œil d'Horus, la queue de Seth – devrait être recherchée dans cette réalité terrestre qu'est un cordage de bateau, et non l'inverse. On ne peut donc déduire rien de plus de ce texte, sinon que les égyptologues modernes, mais aussi les Egyptiens eux-mêmes, ont été fascinés par la queue particulière de l'animal séthien.⁹⁶

L'animal séthien, le griffon à tête de faucon et l'animal à tête de serpent qui apparaissent ensemble dans les scènes de chasse de Beni Hasan, et sont ainsi tenus pour des animaux fabuleux du désert, apparaissent également en cette qualité, chacun à son tour, sur les prétendus bâtons magiques du Moyen Empire. A côté d'une ou plusieurs de ces créatures, ces bâtons s'ornent de Bès et Thouéris, divinités qui sont en rapport, non pas avec le désert, mais avec la

⁹¹ J. Zandee, *o.c.*, ZÄS 90 (1963), 152

⁹² P. E. Newberry, *o.c.* II, pl. 16; J. Leibovitch, *Le griffon I*, BIE 25 (1943), p. 202 et fig. 20

⁹³ J. Leibovitch, *Le griffon II*, BIE 26 (1944), p. 236, fig. 6a et 6b

⁹⁴ Cf. un des déterminatifs in CT V, 13a b

⁹⁵ CT V, 131 a

⁹⁶ Le long museau incurvé semble avoir également intrigué les Egyptiens. Ils racontaient que lorsque Seth fut forcé de s'incliner très bas devant Osiris, il se cogna si fort le museau qu'il se mit à saigner. Rê enterra immédiatement ce sang, et de là surgit le rituel de « frapper la terre » (BD 175; cf. H. Kees, *Göttinger Totenbuchstudien. Ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis aus dem Totenbuch Kap. 175*, ZÄS 65 (1930), p. 73). Il n'est pas dit cependant que Seth frappa le sol si fort que le museau en restât de travers. Il y a le mot *ḥ3bt* qui peut désigner Seth, et qui est traduit « *Verbrecher - criminel* » (WB III, 362, 6). *Ḥ3bt* (WB III, 362, 5) est donné pour « *Unrecht, Sünde eigtl. das Krumme* » et *ḥ3b* (WB III, 361,13) pour « *krummn sein (von der Nase nach einer Verletzung - injustice, péché, donc ce qui est tordu (...)) être tordu (du nez après une blessure)* ». Il ne semble pas totalement infondé de réunir les sens propre et figuré en regardant le museau remarquablement courbe de Seth comme un signe extérieur de sa fausseté.



maison.⁹⁷ Bonnet⁹⁸ pense que tous les dieux et symboles représentés servent à la protection. James⁹⁹ suppose que ces bâtons magiques étaient également « gravés avec les créatures qu'ils prétendaient combattre ».

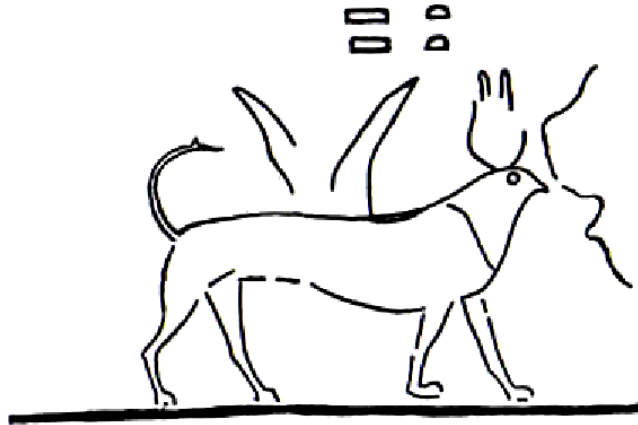


Fig. 7. Griffon nommé *teshtesh*

Selon un texte égyptien tardif cité par le Bonnet,¹⁰⁰ une des caractéristiques du griffon serait un bec de faucon; ses oreilles seraient celles d'un poisson et sa queue, celle d'un serpent. C'est important, parce que précisément le museau, les oreilles et la queue sont les obstacles-clés pour la détermination zoologique de l'animal séthien. Il se peut que les Egyptiens les aient stylisés d'une manière artificielle, parce qu'ils ont considéré l'animal séthien comme une sorte de griffon, ou au moins, comme proche du griffon. Il y a peu de raisons de supposer, cependant, que les Egyptiens aient vu un serpent dans la queue de l'animal séthien. Pourtant la queue fourchue, qui représenterait alors la langue bifide des serpents, n'apparaît pas sur les monuments antérieurs. Le texte égyptien faisant de la queue du griffon un serpent est en vérité un texte tardif. Tous les griffons ne sont pas représentés avec le bec ou la tête d'un faucon.¹⁰¹

⁹⁷ *Dynastic Egypt in the Royal Scottish Museum*, Edinburgh, 1955, pl. 7 (animal séthien); H. Bonnet, *RÄRG*, fig. 199; *A general Introductory Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, London, 1964, fig. 43, p. 120 ss., 146.

⁹⁸ Bonnet, *RÄRG*, p. 880

⁹⁹ T. G. H. James, in: *A general Introductory Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, p. 146

¹⁰⁰ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 262

¹⁰¹ Cf. les nombreuses illustrations dans les études sur les griffons de J. Leibovitch: o.c. *BIE* 25 (1943), P. 183 ss.; 26 (1944), P. 231 ss ; 27 (1945). P. 379 ss



Borchardt a décrit le griffon **ḥh** comme « *ein geflügelter Panther mit Sethkopf und jagdhundhalsband* »¹⁰² – une panthère ailée avec la tête de Seth et un collier de chien de chasse » Leibovitch remarquait¹⁰³ : « D'autre part les griffons égyptiens attelés aux chars tels qu'ils sont représentés sur les stèles magiques montrent clairement que le museau



Fig. 8. Seth ailé (Bronze)

séthien pourvu même de ses oreilles caractéristiques et la tête de vautour furent employés indifféremment. » Le griffon **ḥh** a parfois, pas toujours, la queue dressée. Il a aussi des ailes.

Les ailes sont déjà présentes chez le dieu Seth des Textes des Pyramides.¹⁰⁴

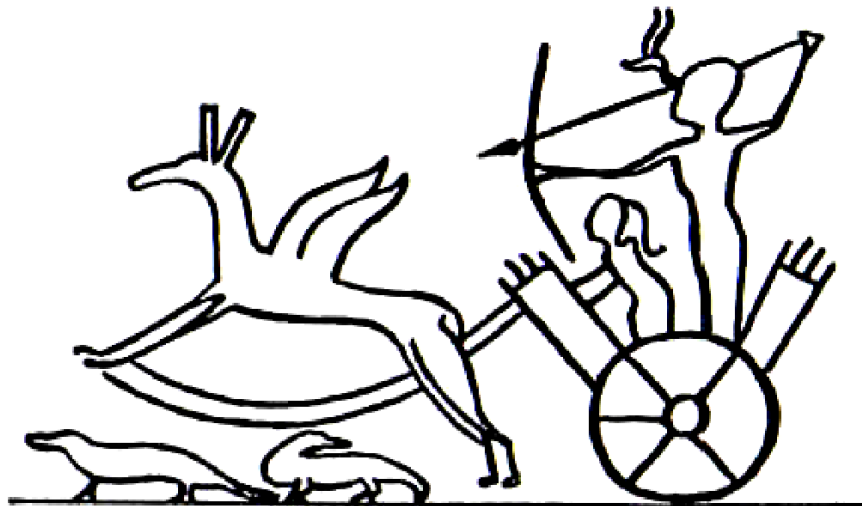


Fig. 9. Griffon à tête de Seth(?) tirant un charriot.

¹⁰² Cité par J. Leibovitch o.c. BIE 26 (1944) p. 240

¹⁰³ J. Leibovitch, o.c., p. 242.

¹⁰⁴ Textes des Pyramides & 1742 -a



Il peut aussi être représenté avec des ailes.¹⁰⁵ Leibovitch ¹⁰⁶ considère le dieu ailé à tête de faucon, visible sur un relief du temple d'Hibis dans l'oasis de Kharga, daté de la période perse, et qui selon l'inscription est Seth, comme un griffon. Dans les dernières années, quand Seth n'a plus été représenté par l'animal séthien, il a pu, en sus d'être figuré comme un âne, l'être aussi comme un griffon à tête de faucon. Le griffon **ḥh**, ressemblant à l'animal séthien par sa tête et sa structure corporelle, suggère la vitesse. Il peut tirer un chariot.

De Ramsès III, il est dit qu'il est « *comme Seth, l'élú de Rê, on entend son rugissement comme celui d'un ḥh.* »¹⁰⁷ On sait que le dieu Seth lui-même est capable de fort rugissement. Je n'ai connaissance d'aucune représentation montrant les animaux séthiens sans ailes tirant un chariot comme le font les griffons. Les animaux séthiens apparaissent en fait, comme des chacals, tirant la barque solaire.¹⁰⁸ On peut conclure d'un texte, cependant, que la conception d'animaux séthiens tirant un chariot a bel et bien existé, ou qu'aucune différence n'a été faite à cet égard entre les animaux séthiens et les griffons **ḥh**. Des chevaux devant le char de Djéhoutymès III, il est dit qu'ils sont devenus Seth (**hprw m Swth**).¹⁰⁹ Il est dit de Ramsès III : « *c'est un jeune homme comme un griffon ḥh Ses chevaux sont comme des faucons* ». ¹¹⁰ [Capart](#) ¹¹¹ a observé que, parfois, non seulement le disque solaire et les plumes, mais aussi une tête de faucon ou une tête du griffon de Montou, étaient dessinés au-dessus de la tête du cheval. Plus tard, Montet¹¹² mit en lumière que l'image de Seth était parfois gravée sur les œillères des chevaux. Ce double motif des faucons et des animaux séthiens apparaît dans la description d'une chasse de Ramsès III, où le roi est comparé à Seth piétinant les trophées, et à un faucon chassant des oiseaux.¹¹³

¹⁰⁵ Ny Carlsberg A 706: M. Mogensen, *La collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg*. Copenhagen, 1937, pl. 103. Statue de Seth dans la collection Michailides: J. Leibovitch, *Une statuette du dieu Seth*, ASAE 44 (1944), p. 101-107 et pl. XIII

¹⁰⁶ J. Leibovitch, *Le griffon I*, BIE 25 (1943), p. 190, fig.10

¹⁰⁷ Medinet Habu I, pl. 28, 45 ss

¹⁰⁸ W. Pleyte, *Set dans la barque solaire*, Leiden 1865, pl. 1; G. Daressy, *L'animal séthien à tête d'âne*, ASAE 20 (1920), p. 165-166,

¹⁰⁹ Pap. Turin 1940 + 41, rt. 2, 13; cf. G. Botti, *A fragment of the story of a military expedition of Tuthmosis III to Syria*, JEA 41 (1955). p. 66.

¹¹⁰ Medinet Habu I, pl. 27, 22 ss.

¹¹¹ J. Capart, *Le cheval et le dieu Seth*. In: *Mélanges Maspéro I, Orient Ancien*, Le Caire, 1934, p. 230, avec référence à W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte I*, Leipzig, 1923, pl. 94 b.

¹¹² P. Montet, *La vie quotidienne en Égypte*, Paris, 1946, p. 228 et n° 25, faisant référence à W. Wreszinski, *Atlas II*, 18.

¹¹³ Medinet Habu II, pl. 116, I ss



Selon le papyrus démotique Leide I 384, le griffon est le berger de tout ce qui vit sur terre, et le vengeur sur qui nul ne peut se venger. Leibovitch¹¹⁴ en conclut : « *le griffon est alors un berger protecteur et c'est peut-être en cette qualité qu'il accompagne les scènes de chasse à Beni Hasan.* » On peut se demander si la même qualité positive a été attribuée à l'animal séthien, qui se révèle être en rapport avec le griffon et qui est représenté à Beni Hasan à côté du griffon à tête de faucon. A une autre occasion, Leibovitch fait remarquer¹¹⁵ que comme « *dieu sauveur* » Seth est un griffon. D'une part donc, le griffon est un ange gardien, d'autre part, il est le vengeur poursuivant ses ennemis à une vitesse endiablée ou les piétinant à mort, comme il appert des nombreuses illustrations des articles de Leibovitch. Il est possible qu'à Beni Hasan ces deux fonctions soient réparties entre le griffon à tête de faucon et l'animal séthien, et que le choix entre des griffons à tête de faucon ou à tête d'animal séthien n'est pas entièrement arbitraire, mais en rapport avec la dualité des dieux Horus et Seth dans la mythologie.

Chaque fois, le mot *š3* est écrit sur l'animal séthien. On peut mettre ce nom en rapport avec un mot *š3* signifiant « *porc* » et comprendre les raisons qu'on aurait de supposer que l'animal séthien est un porc.¹¹⁶ Notons qu'il y a aussi un mot *š3*, qui signifie « *le destin* », tout à la fois « *Lebenszei – durée de vie* » que « *Todesgeschick – Destin de mort* ». ¹¹⁷ Leibovitch¹¹⁸ a attiré l'attention sur le fait que ce mot peut être déterminé avec l'animal séthien, sans que sa queue soit droite mais courbée. Si ce mot égyptien pour « *destin* » peut être déterminé avec l'animal séthien, alors, le nom de l'animal séthien à Beni Hasan pourrait être traduit « *le signe du destin.* »¹¹⁹ Une scène familière est un singe qui, bâton levé, éloigne un porc des morts et du trône de jugement d'Osiris, et le conduit vers un bateau.¹²⁰ Le symbole du porc convient ici, non pas simplement comme étant l'un des animaux sacrés de Seth, voire même l'animal séthien lui-même, mais parce que son nom est le même que celui de l'animal séthien et de la

¹¹⁴ J. Leibovitch, o.c. BIE 26 (1944), p. 244

¹¹⁵ J. Leibovitch, *Une statuette du dieu Seth*, ASA E 44 (1944), p. 101.

¹¹⁶ P. E. Newberry, *The pig and the cult-animal of Set*, JEA 14 (1928), p. 211-225.

¹¹⁷ S. Morenz, D. Müller, *Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, ASAW, Phil.-hist. Kl., Bd. 52 Heft I, Berlin, 1960, p. 20.

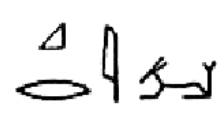
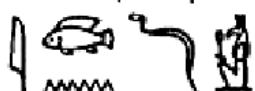
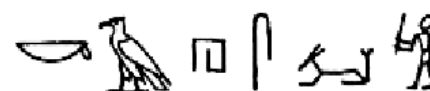
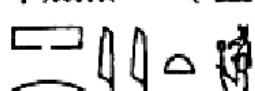
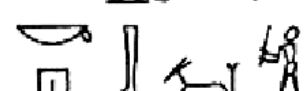
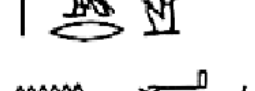
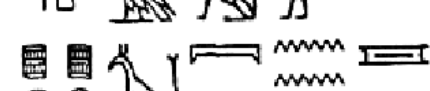
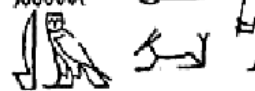
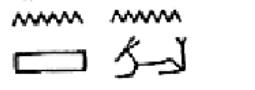
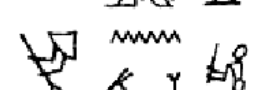
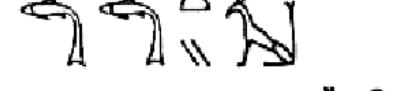
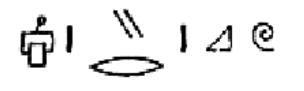
¹¹⁸ J. Leibovitch, *Le griffon II*, BI E 26 (1944), p. 238. fig. 8

¹¹⁹ Ceci n'implique pas que tous les Egyptiens voyaient toujours l'animal *š3* comme la bête du destin. Il n'y a qu'une seule indication qu'un rapport existât entre le destin et l'animal *š3*. Dans le papyrus magique Harris V, 4, le nom de l'animal est écrit de telle façon qu'on peut conclure que pour le scribe, le nom était une inconnue étymologique ou étranger et qu'il n'y voyait rien au-delà.

¹²⁰ A. Piankoff, [Le tableau d'Osiris et les divisions V, VI et VII du Livre des Portes](#), ASAE 55 (1958), p. 157-165, 285-300, avec des représentations.



fatalité. Le « *Todesgeschick* – Destin de mort » disparaît aussitôt que le mort est avec Osiris. Le texte étrange de BD 112¹²¹ devient compréhensible si l'on se rend compte que Seth, qui vient à Horus sous la forme d'un porc noir, lui apparaît comme l'animal , le signe du destin. C'est parce qu'Horus voit son destin, sous la forme de ses relations à venir et de sa querelle avec Seth, que, les vivant par avance, il défaille.

	(1)		(13)
	(2)		(14)
	(3)		(15)
	(4)		(16)
	(5)		(17)
	(6)		(18)
	(7)		(19)
	(8)		(20)
	(9)		(21)
	(10)		(22)
	(11)		(23)
	(12)		(24)

¹²¹ CT II, 326 s.



Le destin pouvait être personnifié et a été vénéré comme *š3w nb š3sh̄tp*. Shashotep ou [Hypsèle](#) est la capitale du Onzième Nome de Haute-Égypte, l'un des nomes de Seth, dont le pavois arbore l'animal séthien. Il semble plus raisonnable d'associer ce dieu [Shay](#) avec Seth, comme le font Newberry et Gardiner, qu'avec Khnoum.¹²² Shay lui-même, cependant, est ambivalent : il signifie un changement de destin. Notons que le destin en forme d'animal séthien à Beni Hasan, ne semble pas représenter la bonne, mais la mauvaise fortune du chasseur, accompagnant son ange-gardien, le griffon à tête faucon. L'animal à tête de serpent pourrait signifier une synthèse des deux aspects.

1. <i>jh</i> ,		maladie
2. <i>jnd</i> ,		être affligé
3. <i>pryt</i> ,		crise (?)
4. <i>mr</i>	.	être cruel
5. <i>nm^c</i> ,		être partial
6. <i>nšnj</i> ,		rage, tempête, désastre
7. <i>nqm</i> ,		souffrir
8. <i>hnn</i> ,		perturber; tumulte
9. <i>swhj</i> ,		fanfaronner, se vanter
10. <i>swh(3)</i>	,	se briser (pour un bateau)
11. <i>snmw</i> ,		bourrasques de pluie
12. <i>sh3</i>	,	être perturbé, confondre
13. <i>qrj</i> ,		tempête, (nuage)
14. <i>k3hs</i> ,		être cruel, autoritaire
15. <i>khb</i> ,		faire violence, rugir
16. <i>kh3</i>		rugir
17. <i>phph</i>		tempête
18. <i>n^cš</i>		être puissant, rugir
19. <i>nhnh</i>	(= <i>nhmhm</i>),	rugir
20. <i>hmhmt</i> ,		cri de guerre
21. <i>h3h3tj</i>		tempête
22. <i>srq</i>		neige
23. <i>h3yt</i>		maladie
24. <i>rswt</i>		cauchemar

¹²² S. Morenz, D. Müller, *o.c.*, p. 25; P. E. Newberry, *The cult-animal of Set*, *Klio* 12 (1912), p. 397; A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian onomastica* II, Oxford, 1947, P. 67.



[Psaïs](#) ou [Agathos Daimoon](#) a ensuite été montré sous la forme d'un serpent.¹²³ Voir que l'animal séthien, comme signe du destin, n'est pas, un signe de bonheur, mais de malheur, est confirmé par son utilisation comme déterminatif dans le système d'écriture. Le faucon d'Horus marque la réalité divine et est utilisé, par exemple, comme un déterminatif pour les noms des dieux. L'animal séthien fonctionne comme un déterminatif pour des mots indiquant des concepts divergents de l'ordre normé, qui, pour un esprit égyptien était un don des dieux, et gardé par eux, et il a une signification négative. Dans les textes des Pyramides inscrits dans la pyramide d'Ounas, l'animal séthien est utilisé comme idéogramme du dieu Seth et déjà aussi, comme déterminatif du mot *nšn*.¹²⁴ Au cours de leur histoire, les Egyptiens ont donné le déterminatif de l'animal séthien à un certain nombre de mots. De manière évidente, ils ont estimé que la signification de ces mots était en rapport avec Seth. Après le Nouvel Empire, cette façon d'écrire tomba en désuétude. Cette lente modification est liée à la chute et à la ruine du culte de Seth. Les mots des pages 30 et 31 pouvaient être déterminés avec l'animal séthien.¹²⁵

Les formes dérivées des verbes ci-dessus, par exemple *shnn* et *nqmt*, ont été tenues à l'écart. Ce n'est pas ici l'endroit d'étudier de possibles rapports étymologiques et d'examiner des groupes comme : *sšn*,¹²⁶ *nšn*, *hnn*, *khh*, *kh3*, *k3hs*, *swhj*, *swh3*, *sh3*. Les nuances de sens sont probablement plus riches que ce que les dictionnaires peuvent rendre à partir du matériel textuel disponible ; dans tous les cas, elles sont plus variées que la sélection donnée ci-dessus. Bien que cette liste ne revendique aucune exhaustivité, elle conforte l'impression certaine d'aspect défavorable des réalités symbolisées par l'animal séthien. Le mot *nš* « être fort » etc, peut également avoir le faucon d'Horus comme déterminatif au lieu de l'animal séthien¹²⁷.

Le mot *swhj*, « se vanter », fait peut-être l'impression la plus favorable. Cette activité, cependant, peut facilement conduire à perturber l'ordre du monde.

¹²³ C. E. Visser, *Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien*, Amsterdam, 1938, p. 5 ss.; sur les griffons et animaux avec des têtes de serpents à Esna et Beni Hasan cf. S. Sauneron, *Remarques de philologie et d'étymologie* 26 — *Les animaux fantastiques du désert*, BIFAO 62 (1964), p. 15-18.

¹²⁴ *Pyr.* 298b, 326d.

¹²⁵ I. R. O. Faulkner, *A concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1962, p. 3; 2. id., *o.c.*, p. 24; 3. id., *o.c.*, p. 91; 4. id., *O.C.*, p. 110; 5. id., *o.c.* p. 133; 6. id., *o.c.* p. 140; 7. id., *o.c.* p. 141; 8. id., *o.c.*, p. 202, 203; 9. id., *o.c.*, p. 217; 10. id., *o.c.* p. 217; 11. id., *o.c.*, p. 232; 12. id., *o.c.*, p. 237; 13. id., *o.c.*, p. 280; 14. id., *O.C.*, p. 284; 15. id., *o.c.*, p. 287; 16. *WB V*, 136; 17. *WB I*, 544; t8. *WB II*, 209; š (*WB I*, 229, 12) = *nš*; 19. *WB II*, 286; 20. *Urk.* 1V, 1008, 5; 21. *WB III*, 363; 22. A. H. Gardiner, *AEO I*, 6*; 23. R. T. Rundle Clarke, *Myth and Symbol in Ancient Egypt*, London, 1959, p. 155; 24. *JEA* 52 (1966), pl. IX.

¹²⁶ *WB IV*, 294, avec l'animal séthien.

¹²⁷ *WB II*, 209.



On peut dire : « *un roi dont on peut se vanter* »¹²⁸, mais aussi : « *pour me vanter, il n'y avait aucun mot plus proches que des mensonges, mais c'était ma façon, celle que j'ai montrée.* »¹²⁹

Environ la moitié des mots se réfère à des perturbations atmosphériques. Discutant des mots qui sont déterminés par l'animal séthien dans son article sur Seth, dieu de tempête, Zandee a cependant correctement placé l'utilisation de l'animal séthien comme déterminatif dans un cadre plus large que celui de la tempête, du tonnerre et de leur dieu. Il indique que *hnnw* est l'opposé de *m3't*.¹³⁰ Selon le dictionnaire de Berlin *nšnj* est l'opposé de *h̥tp*.¹³¹

En parcourant la liste de mots déterminés par l'animal séthien, l'impression gagne que la culture égyptienne, comme il apparaît dans cet écrit, a considéré l'animal séthien comme un voyou désagréable et un fauteur de troubles. Écrivant sur le trublion divin, [Van Baaren](#) remarque « ... *le créateur de confusion, comme celui qui met en ordre, est un aspect de la réalité totale dont on ne peut faire l'économie.* »¹³² Cet aspect de la réalité dans les domaines de la vie cosmique, sociale et privée, qui trouve son expression dans les mots clé « *tempête, tumulte, maladie* », les Egyptiens pouvaient le caractériser au moyen d'un animal séthien avec un museau courbe et une queue droite. Ainsi ce trublion est devenu un élément d'ordre dans le système égyptien en l'écrivant avec ses nombreux hiéroglyphes. Van Baaren continue : « *en vérité, ce n'est certainement pas par hasard que dans le culte Vaudou des Caraïbes, le dieu [Guédé](#) est à la fois le trublion divin et le dieu de la mort, car l'inéluctabilité de la mort est dans un sens la plaisanterie la plus cruelle que les dieux ont faite à l'humanité.* » En Egypte Seth est le dieu de la mort, comme on le voit dans le mythe d'Osiris. Sur un sarcophage, il est écrit :

« *Je ne meurs pas ; Seth ne gagne aucun pouvoir sur moi.* »¹³³

L'animal séthien semble être un animal imaginaire proche du griffon, mais à la différence du griffon à tête de faucon il n'exerce aucune fonction d'ange gardien, mais agit comme un symbole animal du mauvais sort, un oiseau de mauvais augure, un ange de la mort, accompagnant parfois le bon berger comme le dieu Seth accompagne le dieu Horus.

¹²⁸ *Urk*, IV, 1291, 13

¹²⁹ *Urk*. IV, 973, 12-14

¹³⁰ J. Zandee, *o.c.*, *ZÄS* 90 (1963). p. 147

¹³¹ *WB* II, 340

¹³² Th. P van Baaren, *Menschen wie wir*, Gütersloh, 1964, p, 70

¹³³ *CT* III, 349 e, f



Seth, ou la divine confusion

En plus de l'animal séthien, l'âne et le porc, l'oryx, la gazelle, le crocodile, l'hippopotame et le poisson peuvent également être comptés au nombre des animaux séthiens. [Kees](#), qui en a donné une liste générale leur a ajouté l'aurochs et le serpent. Les animaux séthiens étaient des animaux qui étaient sacrifiés ou méprisés.¹³⁴

¹³⁴ *PW* II, col. 1897-1902



CHAPITRE DEUX

SETH, ENNEMI ET AMI D'HORUS

1. Seth et l'Ennéade

Seth est l'un des dieux composant l'Ennéade d'Héliopolis : Atoum, Shou et Tefnout, Geb et Nout, Osiris et Isis, Seth et Nephthys¹³⁵. Le temps Premier peut être défini comme le temps avant que la dualité ne surgisse sur la terre.¹³⁶ Comme premier acte de la Création, Atoum, le dieu primordial, le Seigneur de tous,¹³⁷ donna naissance à des jumeaux, masculin et féminin par auto - fécondation : le dieu Shou et la déesse Tefnout. Ces jumeaux ont mis au monde d'autres jumeaux : le dieu de la terre Geb et la déesse du ciel, Nout, qui à son tour mit au monde Osiris et Isis. Jusque là, la dualité est formée d'un homme et d'une femme, et est complémentaire. Cependant, Geb et Nout n'ont pas seulement mis au monde des jumeaux masculin-féminin, mais aussi Seth et Nephthys. Ce qui dérange le développement harmonieux de la Création, au cours duquel chaque paire de dieux n'a engendré qu'une autre paire. Ainsi le jour de la naissance de Seth est le début de la confusion.¹³⁸ Seth est celui qui a causé le désordre avant même que son nom ait existé.¹³⁹

En constatant que la naissance de Seth perturbe le processus régulier de la Création, nous pouvons comprendre que la naissance elle-même a été présentée comme peu orthodoxe. Plutarque¹⁴⁰ dit que Seth n'est né « *ni à la bonne saison, ni de la bonne manière, mais perça d'un coup le flanc de sa mère et surgit en sautant.* » L'idée d'une entrée fracassante de Seth dans le monde est déjà présente dans les Textes des Pyramides. Il semblerait que le mot « *msj* » pour « *être né* » y est délibérément évité, en rapport avec Seth.¹⁴¹ Quand dans son ascension vers le Ciel, le roi embrasse non seulement le mode d'existence d'Horus, mais aussi celui de Seth, le § 205 des Textes des Pyramides constate : (traduction de Sethe) :

¹³⁵ Pyr. 1655 a, b

¹³⁶ CT II, 396 b

¹³⁷ CT III, 27 b: Je suis Atoum (tm) le Maître de tous (tm).

¹³⁸ s3 hnmw Pap. Leiden 1346, II 12 ; B. H. Stricker, *Spreuken tot beveiliging gedurende de schrikeldagen naar Pap. 1346, OMRO NR 29 (1948), p. 68.*

¹³⁹ Urk, VI, 39, 9

¹⁴⁰ Plutarch, *De Iside et Osiride* C.12; cf. Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris I*, Praha, 1940, p.21s

¹⁴¹ Pyr. 144 b, 211 b



« *Du den die Schwangere von sich gegeben hat, als du die Nacht spaltetest, Gestaltet bist du als Seth der gewaltsam ausbrach - Toi que la femme enceinte a procréé lorsque tu as divisé la nuit, tu es façonné sous la forme de Seth qui surgit violemment* ¹⁴²».

Cela donne de la substance à l'image d'un Seth imprévisible et violent. Sartre¹⁴³ a essayé d'évaluer la signification de la naissance de Jean Genet, enfant trouvé, élevé par l'Etat: « *Il se sent maudit : dès sa naissance il est le mal-aimé, l'inopportun, le surnuméraire. Indésirable jusque dans son être, il n'est pas le fils de cette femme : il en est l'excrément par sa faute, un désordre s'est introduit dans le bel ordre du monde, une fissure dans la plénitude de l'être.* »

Une des épithètes les plus fréquemment employées au sujet de Seth est « *fils de Nout* »; elle est si connue qu'elle peut être utilisée sans autre complément comme synonyme de « Seth ». On ne doit cependant pas en conclure qu'entre Nout et Seth existe un lien comparable à celui qui unit Isis et Horus (Harsiésis). Seth n'est pas un enfant-dieu et il n'y a aucune trace d'amour de la part ou pour sa mère. Les textes maudissant Seth n'oublient pas d'inclure que sa propre mère s'est retournée contre lui.¹⁴⁴ L'épithète ajoute quelque chose sur Seth lui-même. Elle suggère l'idée d'une fixation immature sur la mère, en contraste apparent avec l'autre épithète « *grand de force.* » Parce que la naissance de Seth était inopportune, il n'est pas libre et peine à trouver sa place. Il reste une excroissance de sa mère, son excrément, pour parler comme Sartre, ou sa vomissure.¹⁴⁵ Les textes ne suggèrent aucune relation causale particulière entre cette épithète et les tendances homosexuelles de Seth.

Pendant sa grossesse, Isis est gagnée par la crainte de Seth.¹⁴⁶ Elle avait de bonnes raisons pour cela, mais il se pourrait aussi qu'il y en ait une particulière : on pouvait craindre que Seth, né lui-même de façon inopportune, soit cause d'avortement.¹⁴⁷

« *Comme l'entrée de l'utérus d'Anat et d'Astarté était bouchée, les deux grandes déesses étaient enceintes sans donner naissance ; ils ont été fermés par Horus et ouverts par Seth.*¹⁴⁸ »

L'ouverture de l'utérus de ces deux déesses n'a pas ici le sens de « *défloration* ».

A. A. Barb¹⁴⁹ a remarqué: « *la fermeture implique la cessation des menstrues et ainsi toute grossesse ; l'ouverture produit ménorrhée et avortement.* » Seth, alors, serait le

¹⁴²K. Sethe, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, Glückstadt, n.d., Vol. I, p.116

¹⁴³J. P. Sartre, *Saint Genet Comédien et Martyr*, Paris, 1952, p. 15

¹⁴⁴Urk. VI, 57, 4 ss

¹⁴⁵Pyr. 205 a

¹⁴⁶CT spell 148

¹⁴⁷Cf. maintenant W. Westendorf, *Beiträge aus und zu den medizinischen Texten*, ZÄS 92 (1966) p. 128-154

¹⁴⁸Mag. pap. Harris III, 8, 9



dieu qui provoque l'avortement. Dans la période grecque les femmes enceintes portaient des amulettes gravées : « *Contracter l'utérus, de peur que Typhon ne vous saisisse.* »¹⁵⁰ L'affirmation de Plutarque¹⁵¹ selon qui Seth a été abandonné par sa concubine Thouéris est ici significative, car Thouéris, déesse hippopotame gravis, est la protectrice des femmes enceintes. Un des noms de Bès, qui a des traits féminins aussi bien que masculins, est « *Le Frappé* ». Les avortements lui étaient confiés, et les fœtus ensevelis dans des représentations en bois de Bès¹⁵². Une des significations du verbe *h3j* est « *commettre l'avortement* »¹⁵³. La relation entre ce verbe et un des noms de Seth, *h3y* ou *hy*,¹⁵⁴ ne peut être déterminée avec certitude. Dans un des papyrus de Turin¹⁵⁵ Seth dit :

« Je suis un Homme d'un million de coudées, dont le nom est « Jour du Malheur ». Pour ce qui est du jour de naissance ou de conception, il n'y a aura aucune naissance et les arbres ne porteront aucun fruit ».

Seth est donc accidentellement venu à l'existence, non pas une génération après Osiris et Isis, mais dans le même temps qu'Isis et d'Osiris. Seth et Nephthys ne sont ni le parallèle équivalent, ni la reduplication de la paire divine. Klasens¹⁵⁶, qui a examiné les textes ayant trait au mariage de Seth et de Nephthys, remarque : « *les commentaires sur le mariage de Nephthys et de Seth sont rares dans les sources égyptiennes.* » Bonnet¹⁵⁷ dit : « *Aber die Verbindung zwischen beiden ist doch eine sehr lose; sie beschränkt sich mehr auf eine Nebeneinanderstellung – Mais, pourtant, la connexion entre les deux est très lâche; elle ressemble plus à une proximité.* » Presque toujours Nephthys est la compagne inséparable d'Isis, que la mort a séparée de son mari. Elle est, à un endroit, et par dérision, appelée « *le remplaçant sans vagin.* »¹⁵⁸ Vraisemblablement cela signifie que le mariage avec Seth n'est qu'une simple apparence. Un texte non publié du Metropolitan Museum de New York, cependant, semble accuser Nephthys de l'abandon

¹⁴⁹ J. G. Griffiths and A. A. Barb, [Seth or Anubis?](#), *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London, 22 (1959), p. 368

¹⁵⁰ C. Bonner, *Studies in magical amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor, 1950, p. 84.

¹⁵¹ Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 19

¹⁵² H. Bonnet, *RÄRG*, p. 105

¹⁵³ *WB II*, 473, 15

¹⁵⁴ *WB II*, 483, 15

¹⁵⁵ J. G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth*, p. 52

¹⁵⁶ A. Klasens, *A magical statue base (socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden*, Leiden, 1952, (=OMRO NR 33), p. 86

¹⁵⁷ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 519

¹⁵⁸ *Pyr.* 1273 b



d'un enfant de Seth, pour l'amour d'Osiris¹⁵⁹. L'enfant de Nephthys est Anubis.¹⁶⁰ Mais selon Plutarque¹⁶¹ ce n'est pas Seth, mais Osiris qui est le père du fils de Nephthys. Dans un texte égyptien Osiris est appelé « *le Taureau des deux sœurs*. »¹⁶² En plus des deux sœurs (*sn.ty*), Isis et Nephthys sont aussi appelées les deux femmes (*rh.ty*), comme Horus et Seth sont appelés les deux hommes (*rh.wy*).¹⁶³

Le désordre n'est pas masqué par l'union de Seth avec Nephthys, qui le révèle plutôt. Le nom de Nephthys suggère l'image d'une femme d'intérieur: *nbt-ht*, la maîtresse de la maison. Seth, cependant, n'est en rien le partenaire adéquat d'une ménagère. Nephthys devient une femme gémissante et Seth reste fondamentalement solitaire. Les rapports entre Seth et Neith¹⁶⁴ sont également purement fortuits. Selon l'histoire racontée par « *les Aventures d'Horus et de Seth* » Neith, la mère des dieux, suggéra de doubler les biens de Seth et de lui donner Anat et Astarté, pour mettre fin aux querelles entre les deux dieux, proposition que les dieux n'ont pas soutenue. Apparemment il n'est pas vraiment possible de sortir des difficultés en arrangeant un mariage pour Seth. Seth reste un solitaire.

Dans les Textes de Sarcophages le nom « Seth » est régulièrement remplacé par le hiéroglyphe .¹⁶⁵ Sethe et Kees le traduisaient par « *der Gerichtete – le justiciable(?)* »¹⁶⁶. La vue selon laquelle ce nom « Seth » est en rapport avec le procès entre Horus et Seth semble être généralement acceptée¹⁶⁷. Pourtant, dans une étude sur les eunuques en Egypte, Jonckheere¹⁶⁸ tire une conclusion différente de ce nom « Seth ». Il considère que le hiéroglyphe  est la description d'un instrument utilisé pour castrer. Son argument le plus fort pour cette thèse audacieuse est que Seth, castré par Horus, est donc appelé le dieu châtré.

¹⁵⁹ S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich, 1950, p. 164

¹⁶⁰ *Mag. pap. Harris VII*, 7 ss.

¹⁶¹ Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 14.

¹⁶² *Pap. Bremner-Rhind* 2, 6; cf. J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 91

¹⁶³ C. J. Bleeker, *Isis and Nephthys as wailing women*, *Numen* 5 (1958), p. 1-18

¹⁶⁴ *Pyr.* 1521 b

¹⁶⁵ A. H. Gardiner, *EG*, Signe Aa 21

¹⁶⁶ K. Sethe a.o., *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orie*, *ZÄS* 58 (1923), p. 76; H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar II*, *MVAG* 29 (1924), p. 83.

¹⁶⁷ *WB I*, 407, 2: "Der über den Gericht gehalten wird als Bezeichnung des Seth - qui est appelé à la juger en tant que signe caractéristique de Seth"; R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 75: "He who is judged, ep. of Seth."

¹⁶⁸ F. Jonckheere, *L'eunuque dans l'Égypte pharaonique*, *RHS* 7 (1954), particulièrement p. 154 ss.; p. 155: "celui dont on a séparé une partie du corps."



On ne connaît aucun autre terme se référant à Seth, pour lequel le sens d'« eunuque » est incontestablement vérifié. Seth est parfois appelé *hmty* **a)**, mais ce mot signifie plutôt « homosexuel » qu'« eunuque ». Nulle part dans le panthéon égyptien Seth ne tient le rôle d'eunuque divin. Dans la période impérialiste et militariste de l'histoire égyptienne (XVIIIème-XXème dynasties) on l'adore même comme le dieu agressif de la guerre. Il apparaîtra dans la suite que le motif de la castration est moins fréquent dans le mythe d'Horus et de Seth qu'on le pense. Le prélèvement des testicules n'implique pas toujours la castration, qui aurait fait de Seth un eunuque. D'après les « *Aventures d'Horus et de Seth* », il est s'avère qu'arracher les testicules peut être compris non pas comme une castration, mais comme un vol de semence. L'hypothèse de Jonckheere ne peut pas être acceptée à moins de nouvelles preuves à venir.

En considération du sens élargi de , on doit toutefois ajouter que c'est aussi une vue réductrice que de connecter sa signification avec le seul jugement des dieux. Dans une formule des Textes de Sarcophages, le défunt est identifié avec le dieu Baba et le . Puisque le défunt le constate : « *Ma puissance sexuelle est la puissance sexuelle d'Untel et d'Untel (un dieu)* », et que la rubrique promet que celui qui connaît cette formule pourra s'accoupler jour et nuit, la traduction proposée par Jonckheere est singulièrement inappropriée.¹⁶⁹ En même temps, il est de même à peine crédible que le défunt se soit lui-même représenté comme le condamné. Les défunts égyptiens ont toujours voulu être justifiés à leur procès, comme Horus l'a été devant le tribunal des dieux. Il est possible que cette phrase ne soit qu'un lapsus calami. Dans ce cas, l'erreur est sûrement très douloureuse pour le propriétaire du cercueil.

À mon avis, le terme pour Seth ne devrait pas être uniquement en rapport avec la castration ou le tribunal divin, mais devrait être gratifié d'une signification plus large; comme verbe, *wd* **b)** signifie « séparer »,¹⁷⁰ et Seth comme est le dieu séparé. Seth est un dieu antisocial, coupé de la communauté des dieux.



¹⁶⁹ CT VI, 191 d, k

¹⁷⁰ WB I, 404



Bonnet¹⁷¹ déjà remarquait : « *Seth steht immer abseits; er ist stets der gefürchtete und unheimliche Gegenspieler* – Seth se trouve toujours à l'écart; il est toujours l'adversaire craint et inquiétant ». C'est cette constatation, je pense, qu'ils ont voulu montrer, quand les Egyptiens ont remplacé le hiéroglyphe de l'animal séthien par le hiéroglyphe .

Cette façon d'écrire le mot tomba ensuite en désuétude, mais l'idée que Seth est le dieu à part, ou le dieu qui sépare, a été préservée. Apparemment on l'a aussi découvert dans le nom Seth (*Sṯ*) lui-même.¹⁷²

Dans le mythe d'Osiris, la dualité Osiris/Seth est celle de la mort et de la vie.¹⁷³ Seth marque la séparation entre la vie et la mort. La restauration de l'unité des vies d'ici et dans l'au-delà est symbolisée par la naissance de l'enfant divin Horus. Isis reçoit la semence du défunt Osiris. De son côté, Seth marque l'existence d'Horus et de sa mère. L'enfant Horus accompagne sa mère Isis dans la solitude. Dans les difficultés et les dangers que la mère et l'enfant doivent endurer, non pas dans une société ordonnée, mais dans les marais inhospitaliers de [Khemmis](#), la vie originale divine et glorieuse est quasiment perdue. Non seulement le cosmos est entouré par le chaos primitif, mais il s'avère même s'être fissuré au premier regard de Seth. Horus n'a plus de complément féminin, comme l'avaient les dieux avant lui. Par contraste avec les dieux de l'Ennéade, il apparaît aussi dans l'état infantile (Harpocrate) et recevant une éducation. Celle-ci était devenue nécessaire parce que le cosmos était passé au désordre au moment de la naissance inopportune de Seth¹⁷⁴. [L'hymne à Osiris d'Amenmès](#) rapporte qu'Horus n'a pas été présenté à la réunion des dieux par sa mère avant qu'il soit suffisamment construit physiquement et mentalement : fort de bras, ferme de cœur. Horus a dû apprendre et gagner la vie divine adulte par l'expérience du malheur. La querelle d'Horus avec Seth, dont l'origine était accidentelle, mais qui est maintenant un facteur déterminant de la réalité, était inévitable.

2 - Les troubles d'Horus et de Seth

Les textes contiennent nombre de références à un conflit entre Horus et Seth.¹⁷⁵ Ils sont non seulement appelés les deux dieux, les deux seigneurs, les deux

¹⁷¹ H. Bonnet, *Der Gott im Menschen*. In: *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte* I, Pisa, 1949, p. 238

¹⁷² p. 6

¹⁷³ p. 95

¹⁷⁴ *šdj* (Louvre C 286, 16) n'est pas seulement "sucrer", mais aussi "élever".

¹⁷⁵ *Pyr.* 1242 c; *Shabaka text*, 8; *CT* I, 19 c; *BD* 123, 2.



hommes, les deux rivaux, mais aussi les deux combattants.¹⁷⁶ Comme il n'est fait que de brèves allusions au conflit dans les textes religieux, il n'est pas facile de se faire une idée de sa nature. Recomposée à partir de données éparses, l'image d'Horus et Seth se livrant bataille et se blessant l'un l'autre, l'un perdant son œil et l'autre ses testicules, n'est pas confirmée par des sources plus détaillées comme les « *les Aventures d'Horus et de Seth* ». Là, pas un mot n'est dit qui suggère la castration de Seth. Les vicissitudes des symboles religieux "œil" et "testicules" donnent une certaine couleur au combat qui survient entre les deux dieux. Il semble que le rapport soit moins direct, cependant, que ce qu'avancent généralement les égyptologues.

Deux phases peuvent, pensons-nous, être distinguées dans la querelle. Il y a d'abord des irrégularités de nature homosexuelle, qui déclenchent les premières escarmouches. L'œil et les testicules sont atteints pendant ces premiers assauts, avant le combat réel. Le schéma se complique, cependant, avec la crainte exprimée que Seth puisse maltraiter l'œil pendant le combat et parce que le mythe a ensuite été étendu jusqu'à l'idée qu'Horus n'a pas simplement volé la semence des testicules de Seth, mais l'a châtré durant le combat. Naturellement, un mythe égyptien aussi important que celui d'Horus et de Seth est apparu sous de multiples variantes, qui ne peuvent être discutées en détail ici, et a connu une expansion due à ses milliers d'années d'existence.

Les deux phases ne peuvent être strictement séparées. Elles forment une unité. Le combat doit être compris comme le résultat des troubles homosexuels causés par Seth, qui ne respecte pas les frontières du sexe. Dans la période primordiale, quand Horus et Seth n'existaient pas encore et n'étaient donc pas tenus à vivre ensemble, il n'y avait pas de conflit :

« Quand aucune colère n'avait encore surgi
 Quand aucun cri n'avait encore surgi
 Quand aucun conflit n'avait encore surgi
 Quand aucune confusion n'avait encore surgi
 Quand l'œil d'Horus n'était pas encore devenu jaune
 Quand les testicules de Seth n'étaient pas encore impotents. »¹⁷⁷

Selon ce texte, les testicules de Seth ont été rendus impotents. On ignore comment c'est arrivé : l'inclinaison homosexuelle de Seth et l'action sont bien connues. Quelque chose est arrivé à l'Œil d'Horus.

¹⁷⁶ WB I, 256, 6, *Bellegstellen*.

¹⁷⁷ *Pyr.* 1463.



Peut-être *qnj* doit-il être traduit comme « *devenu jaune* »¹⁷⁸. Il y a une confusion qui mène au conflit, aux cris et à la colère. La querelle surgit après que Seth a perdu sa puissance virile et parce qu'Horus n'a pas recouvré son œil. Il est fixé sur le front de Seth,¹⁷⁹ et Seth n'est pas enclin à le lui rendre. Comment l'œil est arrivé là, nous allons le voir ici.

D'autres Textes des Pyramides ne semblent pas confirmer cette exégèse :

« Tombé est Horus à cause de son œil,
Impuissant est Seth à cause de ses testicules. »¹⁸⁰

« Horus a pleuré à cause de son œil,
Seth a pleuré à cause de ses testicules ».¹⁸¹

Il n'y a là cependant, aucune attestation qu'Horus ait châtré Seth après ou au cours du combat, ou que Seth a donné à Horus un coup sur l'œil ou l'a énucléé. Nous considérons ces textes, et les textes similaires, comme un condensé radical de l'histoire; ils ne dépeignent pas la situation postérieure à un combat sanglant.

Un passage du célèbre chapitre 17 du Livre des Morts précise quelques particularités de la rencontre d'Horus et de Seth. Griffiths l'appelle « *un lieu commun de l'œil blessé*. »¹⁸² Comme notre interprétation des troubles d'Horus et de Seth diffère un peu de l'habitude, cela semble un bon plan de prendre ce texte classique pour point de départ. Le défunt dit qu'il a effectué un rituel particulier, le Remplissage de l'Œil. Le commentaire théologique traite du contexte mythologique de ce rituel :¹⁸³

« J'ai rempli l'Œil, après qu'il soit devenu petit, en cette nuit du conflit des deux hommes. Quel est le conflit des deux hommes ? C'est le conflit d'Horus et de Seth. Après qu'il (Seth) eût causé un écoulement de son visage à lui. Après qu'Horus eût emporté la force (sexuelle) de Seth. C'est Thot qui a fait cela avec ses doigts¹⁸⁴. »

Selon le commentateur, le défunt a rempli l'Œil à l'imitation de Thot. L'Œil n'est pas devenu petit pendant la nuit du combat, mais a été rempli cette nuit là. Le remplissage, que Thot fut le premier à effectuer, est rituellement répété dès que l'Œil est devenu petit. Derchain¹⁸⁵ remarque dans une étude sur les

¹⁷⁸ R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 280

¹⁷⁹ *Pyr.* 84 a

¹⁸⁰ *Pyr.* 418 a

¹⁸¹ *Pyr.* 594 a

¹⁸² J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 29

¹⁸³ Une discussion complète de ce texte se trouve en : M. S. H. G. Heerma van Voss, *De oudste versie van dodenboek 17A*, Leiden, 1963.

¹⁸⁴ CT IV, 232 a-238 a

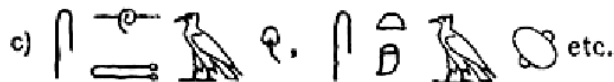
¹⁸⁵ Ph. Derchain, *Mythes et dieux lunaires en Egypte*. In : *La lune. Mythes et rites: Sources Orientales V*, Paris, 1962, p. 23



mythes et les rites touchant à la lune : « pour l'Égyptien, l'univers est sous la menace permanente de la désintégration, et c'est l'effort permanent des rituels qui empêche les phénomènes de destruction de se manifester trop ouvertement ».

Il semble que l'Œil ait rapetissé non pas à la suite du conflit entre Horus et Seth, mais postérieurement aux actes homosexuels entre ces deux dieux. Les textes mentionnant les relations homosexuelles entre Horus et Seth sont connus de longue date. Griffiths¹⁸⁶ en a fourni une étude générale. Jusqu'ici ces relations homosexuelles ont été considérées comme un épisode isolé. Il m'apparaît pourtant qu'elles font partie intégrante du mythe, et en sont un indispensable liant.

Seth provoque un écoulement du visage d'Horus. Grapow¹⁸⁷ traduit « *m[ht]wdjt.f st3 m hr n Hr* » par « als [nachdem] er Schmutz in das Antlitz des Horus warf [geworfen hatte] - [après] avoir jeté des immondices au visage d'Horus. » Kees¹⁸⁸ a remplacé le mot discuté « *st3* »  par « Kot – crotte ». [Heerma van Voss](#)¹⁸⁹ donne : « après qu'il avait provoqué des dégâts à la face d'Horus. » L'une de ses raisons est que [Gunn](#)¹⁹⁰ tire une certitude du papyrus médical Ebers que « *st3* » devait être traduit par « blessure ». Dans une note, cependant, Heerma van Voss mentionne que Von Deines et Westendorff traduisent maintenant « *st3* » par « Sekret (einer Wunde) – secret (d'une blessure) »¹⁹¹ Cela semble détruire la force de l'argumentation de Gunn. Faulkner¹⁹² cependant, donne toujours « blessure » pour « *st3w* ». Il ne semble pas nécessaire d'éloigner ce mot du verbe « *st3* » « traîner, tirer » et de l'intransitif « s'écouler ». Cela s'applique non seulement aux lieux où le mot apparaît dans des textes funéraires, mais aussi dans le [papyrus Millingen](#) 2, 5. Là, le roi défunt dit à son fils, après des détails sur l'attentat à sa vie : « Vois, la « *st3w* » a eu lieu quand j'étais sans toi, avant que la cour n'ait entendu dire que je te transmets (l'autorité). »¹⁹³



¹⁸⁶ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 41 ss

¹⁸⁷ *Urk. V*, traduction, partie I, p. 14.

¹⁸⁸ H. Kees, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 2nd ed. A. Bertholet, 10: Ägypten, Tübingen, 1928, p. 32

¹⁸⁹ M. S. H. G. Heermna van Voss, *o.c.*, p. 30

¹⁹⁰ *JEA* 6 (1920), p. 301 n. 10

¹⁹¹ M. S. H. G. Heerma van Voss, *o.c.*, p. 30 n. 7, ref. à: H. von Deines, W. Westendorff, *Wörterbuch der medizinischen Texte*, 2. Hälfte, Berlin, 1962, p. 820

¹⁹² R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 255

¹⁹³ A. Volten, *Zwei altägyptische politische Schriften*, Copenhagen, 1945, p. 112



Ce n'est pas une « *Mordversuch* – tentative de meurtre »¹⁹⁴ ni une blessure, mais « mourir, partir pour l'au-delà ». L'Homme qui était fatigué de la Vie dit que son ba le tire vers la mort.¹⁹⁵ *st3* est l'écoulement d'une blessure ou comme dans ce cas un écoulement de l'œil, mais il n'y a aucun besoin que l'œil d'Horus ait été blessé ou atteint par Seth dans leur combat réel. Le dictionnaire de Berlin transmet la suggestion que l'œil a été blessé en traduisant les expressions « *hkst*¹⁹⁶ » et « *nknknt* » ou « *nkkt* »¹⁹⁷ par « *das beschädigte Auge* – l'œil endommagé » ou « *verletztes Auge* – l'œil blessé ». Heerma van Voss¹⁹⁸, cependant, a traduit « *hks* » par le verbe « réduire ». Il n'y a aucun doute que « *nkkt* » et « *nknknt* » sont connectés avec « *nnk* » « *Buhlknabe* – l'amant »¹⁹⁹ et « *nkj* », « *den Beischlaf vollziehen* – pratiquer le coït. »²⁰⁰ Cela pourrait indiquer que Seth n'a pas causé la souffrance de l'œil d'Horus par un coup, mais par un acte de nature sexuelle.

L'expression « *wdj st3* » semble être un causatif de « *st3* ». ²⁰¹ La préposition « *m* » peut souvent signifier « dans », mais « *st3 m* » veut dire « traîner, déplacer, couler » etc... Le doigt de Seth, c'est-à-dire le loquet du naos cité ailleurs²⁰², et dans un symbolisme très simplement sexuel, le phallus de Seth, est retiré du visage d'Horus.²⁰³ Pour autant, « *st3* » a-t-il une signification transitive dans CT IV, 236-a ? Il n'y a aucune mention de doigt ou de phallus comme complément d'objet direct. La traduction, alors, devrait être : « après que Seth s'est retiré », en suggérant une unité originelle d'Horus et de Seth, ou au moins une union homosexuelle consentie, à laquelle Seth a mis fin.

Nous optons pour la signification intransitive « couler ». L'Œil d'Horus peut pleurer.²⁰⁴ Du liquide sort de l'Œil d'Horus.²⁰⁵ L'acte de Seth a un effet défavorable: l'œil rapetisse et perd de sa force. Il n'est pas impossible que par « écoulement de l'œil », on ait voulu parler de larmes ; nous connaissons de telles suppositions quant aux larmes ²⁰⁶

¹⁹⁴ WB IV, 355, 12

¹⁹⁵ R. O. Faulkner, *The man who was tired of life*, JEA 42 (1956), p. 21, p. 31 n° 11 *hr st3=j r mt*

¹⁹⁶ WB III, 401, 1

¹⁹⁷ WB II,347, 6, 9

¹⁹⁸ M. S. H. G. Heerma van Voss, o.c., p. 29 and n. 12.

¹⁹⁹ WB II,347, 8

²⁰⁰ WB II,345, 3-10

²⁰¹ Cf. R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 141: *nkn* and *wdj nkn*

²⁰² E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* 1, Wiesbaden, 1960, scene 74 B

²⁰³ WB IV, 352, 12, *Belegstellen*

²⁰⁴ *Pyr.* 133 a.

²⁰⁵ *Metternich stela* 170; A. Klasens, o. c., p. 54 et p. 84

²⁰⁶ L'humanité est née des larmes du soleil (CT VII, 465 a). Selon les Grecs, l'inondation du Nil était



Il est peu probable qu'on ait pensé que les coups de Seth ont été la cause des pleurs d'Horus lors du combat sans règles. Horus ne les retourne pas, mais saisit les testicules de Seth. Nous pensons que ce geste devrait être considéré non comme celui d'un lutteur, mais comme un geste de nature sexuelle. Nous savons que pour les Egyptiens, une affection de l'œil pouvait être causée non seulement par un coup, mais aussi par le viol. Le coït de Seth avec Anat, qui « *est vêtue comme un homme* » aboutit à une maladie. Seth souffre de son front et de son œil²⁰⁷. Dans un texte présenté comme un parallèle par Gardiner,²⁰⁸ c'est la victime du viol qui souffre de la tête et de l'œil. Selon l'interprétation de Gardiner, les Egyptiens pensaient que la « *mtwt* » qui peut être traduite à la fois, par « *semence, graine* » et par « *poison* », a coulé sur la tête et les yeux, y occasionnant des douleurs.

Cependant, la maladie de Seth pourrait aussi avoir été causée par la perte de semence, c'est-à-dire la perte du flux vital. L'interprétation grecque peut être intéressante ici. « *Aristote nous dit que la région autour des yeux était la zone de la tête qui produit le plus de semence* (« *σπερματι-χώτατοζ* »), décrivant des effets sur les yeux généralement reconnus aux petits plaisirs sexuels et aux pratiques qui impliquent que la semence provient du liquide de la région des yeux. C'est ce liquide des yeux qu'Homère appelle « *αἰὼν* » et dont il dit trois fois qu'ils sont des « *épanchements* » ou des « *sanglots* » comme le mari ou la femme en ont, languissant l'un de l'autre. »²⁰⁹ Si ces données grecques peuvent apporter une explication plus claire que le texte égyptien, elles confirment aussi notre soupçon que l'œil d'Horus est devenu petit à la suite des actes homosexuels entre Horus et Seth.

Les histoires de la stèle de Metternich et du socle Behague, qui rapportent comment Horus a été mordu par des serpents venimeux et des scorpions, concordent avec l'idée d'actes homosexuels de la part de Seth. L'intention des textes est certainement de conjurer les suites néfastes dues aux morsures de ces créatures nuisibles, mais le contexte mythologique est que l'horrible Seth a sexuellement abusé de l'enfant Horus. Une femme console une Isis

due aux larmes d'Isis (Th. Hopfner, *Plularch über Isis und Osiris*, II, Praha, 1941, p. 175). Les larmes d'Isis tombent dans l'eau lorsqu'elle est violée par son fils Horus (Mag. pap. Harris VII, 10).

²⁰⁷ Pap. Beatty VII vs. I, 5 ss. [W. R. Dawson](#) remarque: "la méthode par laquelle Seth tire son plaisir d'Anat est intéressante, en ce qu'elle illustre par la suite sa déjà bien connue tendance homosexuelle" (JEA 22 (1936), p. 107). R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden, 1967, p. 131 ss, montre l'arrière plan Canaanite de l'histoire: Anat est une vache et Seth un taureau selon lui. Il ne s'arrête pas au fait qu'Anat est vêtue comme un homme

²⁰⁸ A. H. Gardiner, *Hieratic papyri*, Text volume, p. 62 n. 10

²⁰⁹ R. B. Onians, [The Origins of European Thought](#), Cambridge, 1951, p. 203, avec références.



désespérée²¹⁰ : « Horus est protégé contre la malice de son frère. Ses complices ne le blessent pas. Cherche la raison pour laquelle ceci s'est produit, alors Horus vivra pour sa mère. Certainement, un scorpion l'a piqué ou un mauvais serpent l'a mordu. » Isis craint, malgré tout, que le criminel ne soit pas un serpent ou un scorpion commun. Elle pousse des cris : « Vois, Horus est en détresse à cause du poison [c'est-à-dire du sperme]. Le mal est l'œuvre de son frère. »²¹¹ Elle avait auparavant observé : « l'enfant innocent sans père avait mouillé le sol avec le liquide de son œil [!] et la salive de ses lèvres. »²¹² Le texte se termine ainsi : « Tes mains t'appartiennent, Horus. Ta main droite est Shou, ta main gauche est Tefnout; elles sont les enfants de Rê. Ton ventre t'appartient, Horus; les enfants d'Horus, qui sont dedans, ne sont pas atteints par le poison du scorpion. Ta force t'appartient, Horus, la force de Seth ne prévaut pas contre toi. Ton phallus t'appartient.... »²¹³

Comme toute une série des parties du corps est énumérée, nous préférons ne pas traduire « *ph̄ty* » par « force », mais mentionner la traduction de Sander Hansen²¹⁴ : « Du hast dein After, oh Horus, und die Kraft des Seth soll nicht gegen dich entstehen – c'est ton anus, oh Horus, et la force de Seth ne devrait pas s'exercer contre toi » En se souvenant des penchants homosexuels de Seth, on peut en inférer la partie du corps particulièrement évoquée. Le fragment de papyrus homosexuel trouvé à Kahoun montre que Seth y trouvait un intérêt particulier. « La Majesté de Seth dit à la Majesté d'Horus : combien belles sont vos fesses (*ph̄(wy) ky*) »²¹⁵.

La force de Seth, ici, est sa puissance sexuelle. Hintze²¹⁶ remarque que par « *ph̄ty* » on entend « accessoire de puissance sexuelle », par contraste avec « *tnr* » qui signifie seulement la force physique.

Le « poison du scorpion » est la semence de Seth. Un fragment de papyrus publié par Griffiths dans son livre, autorise à penser que l'idée que Seth avait épanché sa semence dans le corps d'Horus a eu un certain crédit :

²¹⁰ A. Klasens, o.c., p. 55; Metternich stela 187 ss

²¹¹ A. Klasens, o.c., p. 56; Metternich stela 215

²¹² A. Klasens, o.c., p. 54; Metternich stela 170

²¹³ A. Klasens, o.c., p. 62; Metternich stela 149 ss

²¹⁴ C. E. Sander-Hansen, *Die Metternichstele*, Copenhagen, 1956, p. 58 ss.; cf. WB I, 537, 3. 5

²¹⁵ F. LI. Griffiths, *Hieratic PaPyri from Kahun and Gurob*, London, 1898, Pl. 3, VI, 12, 29. Seth est souvent nommé ʕ̄ *ph̄ty*, cf. p. 132 n. 7.

²¹⁶ F. Hintze, *Untersirchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, Berlin, 1950, p. 75. In *pap d'Orbiney* 3, 5-6, la femme dit à Bata: "il y a une grande puissance sexuelle (*ph̄ty*) en toi, car je vois ta force physique (*tnr*) chaque jour »



« La semence de Seth est dans le ventre d'Horus puisque Seth l'a émise contre lui. »²¹⁷

Il a été suggéré ci-dessus qu'Horus, saisissant les testicules de Seth, n'était pas un simple acte d'hostilité contre ce dernier. Cette action apparaît dans une lumière très particulière si nous examinons aussi le fragment de papyrus trouvé à Kahoun et « *Les Aventures d'Horus et de Seth* », qui traitent des relations homosexuelles des deux dieux. Il est compréhensible que les recherches antérieures n'aient pas souligné cette homosexualité. Les textes appropriés sont parfois publiés dans une traduction latine, et isolés ainsi de l'ensemble.

Il n'y a en effet que dans les contes prétendument populaires, ou dans les papyri magiques, qu'on en trouve une relation circonstanciée. Cependant, il serait faux d'en conclure que l'interprétation homosexuelle de la lutte entre Horus et Seth est une élaboration non-religieuse et plus tardive du mythe sacré antique. Les premières données sont rares et incomplètes. Selon un Texte des Pyramides Thot est issu de Seth²¹⁸. Cela implique l'idée de relations sexuelles entre Horus et Seth, ainsi que des manipulations de semence des deux dieux, rapportées par des textes postérieurs. Il semble peu probable que la seule relation d'un fait mythique soit la cause des développements homosexuels du mythe d'Horus et Seth. Quoi qu'il en soit, ceux qui pensent que le mythe du conflit entre Horus et Seth peut être tiré d'une guerre historique entre deux groupes de personnes auront beaucoup de mal à admettre que le conflit entre les deux dieux était empreint d'homosexualité depuis le début. [Van Baaren](#) fait remarquer²¹⁹ que dans la mythologie égyptienne, à la différence de la grecque, nous ne trouvons que peu de querelles parmi les dieux. Le conflit entre Horus et Seth serait une exception. Cette appréciation appelle certaines remarques. Le conflit n'est devenu un cas très isolé dans les descriptions de la mythologie égyptienne, que parce que sa nature n'a pas été comprise. La querelle n'a pas été reconnue comme un jeu essentiellement érotique avec les inévitables conflits que cela implique. En conséquence, le conflit a toujours été représenté comme un conflit de nature guerrière. Certaines sources égyptiennes, par exemple le mythe d'Horus d'Edfou, incitent vraiment à le considérer ainsi. Il ne semble y avoir aucune raison de diviser le mythe en versions ésotérique et [exotérique](#). Bien que

²¹⁷ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 45

²¹⁸ *Pyr.* 1999 c

²¹⁹ Th. P. van Baaren, *Mensen tussen Nijl en Zon*, Zeist-Antwerpen, 1963, p. 60.



l'inclination homosexuelle semble avoir existé en Egypte²²⁰, elle n'a certainement pas pris la même dimension qu'en Grèce. On peut donc supposer que de nombreux Egyptiens étaient accoutumés, comme nous le sommes, à ne pas accentuer les traits homosexuels du mythe d'Horus et de Seth ou les interpréter en termes de conflit militant.

Si tel était le cas, les conflits préalables à l'unification du pays auraient donc provoqué le mythe d'Horus et de Seth ; mais il est alors étrange que ces guerres n'aient d'écho que dans la lutte des dieux Horus et Seth, et non ailleurs dans la mythologie égyptienne. Il reste tout aussi inexplicable, que ces conflits soient rapportés en termes incontestablement sexuels comme le vol de testicules

Nous avons déjà remarqué que les Egyptiens n'ont pas représenté Seth comme un eunuque. Nous savons par « *les Aventures d'Horus et de Seth* » qu'Horus prive Seth de ses testicules, non pas dans le sens qu'il le châtré, mais en interceptant la semence de Seth. Il empêche Seth de répandre sa semence dans son corps. Le dictionnaire de Berlin affiche dix mots égyptiens différents, qui sont indifféremment traduits par « *testicules* ». ²²¹ Les déterminatifs, souvent d'un grand secours dans la traduction, ont, dans ce cas, inutilement restreint le champ des significations.

Les mots égyptiens avec les testicules comme déterminatif ne renvoient pas invariablement à la partie du corps physique et concrète, comme preuve en est donnée par un passage du papyrus Jumilhac.²²² Thot hurle, quand il surprend Baba ayant un rapport avec une trainée. *Jswy=k r w3*. Manifestement, ce ne sont pas les testicules elles-mêmes, mais la puissance sexuelle qui disparaît. Cet exemple peut servir à montrer que le vol du *hrwy Stš* n'a pas nécessairement besoin d'impliquer l'ablation des testicules. Il peut aussi signifier métaphoriquement la privation de la puissance sexuelle.

Le papyrus trouvé à Kahoun, datant du Moyen Empire, relate qu'Isis a instruit Horus de ce qu'il devra faire, si Seth devait à nouveau s'approcher de lui avec des intentions lascives :

"La Majesté d'Horus a dit à sa mère Isis... Seth désire (?) avoir des relations avec moi. Et elle lui dit, prends garde, ne t'approche pas de lui pour cela; quand il t'en parlera de nouveau, dis lui : tout bien considéré, c'est trop difficile pour moi à cause (de ma) nature (?), puisque tu es trop lourd pour moi; ma force ne sera pas égale à la tienne, dis lui. Alors, quand il aura

²²⁰ G. Posener, *Le conte de Néferkarê et du général Siséné*, RdE 11 (1957), p. 119-137

²²¹ WB VI, 80, s.v. Hoden

²²² Pap. Jumilhac XVI, 18



constaté ta force, place tes doigts entre tes fesses. Et voilà, ça donnera et voilà, il jouira excessivement (?) » ²²³.

Dupé par ce tour, Seth perd sa semence. Selon « *les Aventures d'Horus et de Seth* », Isis jette la semence de Seth dans l'eau. Même à la plus tardive des périodes, nous trouvons le thème du vol de puissance virile, autrement que par castration. Dans le papyrus Jumilhac nous lisons qu'Isis, qui s'était changée en prostituée, a passé et repassé devant Seth jusqu'à ce qu'il ait perdu sa semence, avant de le ridiculiser à cause de cette éjaculation.²²⁴

Le thème de la castration apparaît aussi dans le papyrus Jumilhac²²⁵. Non seulement les testicules, mais également le phallus, sont coupés. Celui qui fait cela, cependant, n'est pas Horus, mais Anubis, qui ailleurs dans ce papyrus est une forme de Seth lui-même, mais ce serait aller trop loin que d'évoquer ici une auto-émasculation. Seth subit la castration comme le taureau de [Saka](#). Son nom dans cette ville est Bata. Dans le papyrus Nouvel Empire d'Orbiney, nous est transmise l'histoire des deux dieux Bata et Anubis. [Vandier](#)²²⁶ reprend cette histoire pour présenter la version du mythe d'Horus et de Seth qui a cours parmi les fidèles de Seth. Dans ce « *Conte des Deux Frères* », Bata se châtre lui-même après que la femme de son frère a essayé de le séduire, puis s'exile.

Il semble que, dans l'antiquité, il y ait eu un peu d'incertitude quant aux effets de la castration. Onians²²⁷ conclut de divers textes que les Grecs considéraient les testicules non pas comme la source, mais comme un réservoir de semence. Il s'en suivait que la castration n'était pas tenue pour la destruction définitive de la virilité. L'auto-émasculation pour causes religieuses n'était pas « *la dévolution totale des canaux déférents au bénéfice d'une certaine déité* (voir [Frazer Golden Bough, Attis I](#) p. 268 ff.) *ou la perte de virilité, ou l'évitement d'une profanation, mais la conservation positive de la semence, la substance de vie, la substance de l'âme....* » Attis, qui s'est châtré, n'a pas connu une mort normale. Son corps ne s'est pas décomposé et ses cheveux ont continué à grandir. Sur cette analogie, nous pouvons peut-être comprendre les métamorphoses de Bata, qui ne meurt pas d'une façon normale, mais est continuellement réincarné, jusqu'à ce qu'il atteigne le plus haut statut possible selon les normes égyptiennes, celui de roi.

²²³ F. Ll. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Pl. 3, VI, 12, l. 31-36

²²⁴ *Pap, Jumilhac III*, I ss.

²²⁵ *Pap, Jumilhac III*, 18-21; XX, 15-18.

²²⁶ J. Vandier, *Bata, maître de Saka*, RHR 136 (1949), P. 9.

²²⁷ R. B. Onians, *o.c.* p. 109 n. 4



Une attention particulière a été accordée au cœur de Bata²²⁸.

D'après le médecin et égyptologue Jonckheere,²²⁹ il ressort de leur art que les Egyptiens étaient conscients des changements physiques qui accompagnent la castration, avant ou après la puberté. Personne ne doutait d'une différence. Le problème est sur le contenu de la différence. La conservation de la substance de vie, la substance de l'âme implique-t-elle vraiment un plus haut degré de virilité ? Il n'est pas inutile de considérer ce problème. L'idée pourrait avoir existé que le sperme, produit dans le cœur ou ailleurs, ne pouvait disparaître même si les testicules étaient enlevés. Cela pourrait être une excellente explication du rôle viril joué par Seth dans la religion égyptienne comme dieu du tonnerre et de la guerre, tandis qu'il est généralement compris pour avoir été châtré selon les Egyptiens. Le texte égyptien tardif cité ci-dessous, cependant, montre que les Egyptiens peuvent appeler « bœuf », un vieux taureau impuissant. Il est dit du dieu lunaire Khonsou :

« La lune est sa forme. Aussitôt qu'il s'est rajeuni, il est un taureau magnifique (bouillant) ; quand il est vieux, il est un bœuf (s^cb), parce qu'il ne provoque plus que l'obscurité. Sa lune montante, cependant, pousse les taureaux à couvrir les vaches et faire naître les veaux, et fait se développer l'œuf dans le corps.²³⁰ »

Loin de l'être plus, le mâle châtré est moins viril qu'un homme dans la force de l'âge. Il s'ensuit que le rôle viril de Seth est en contradiction avec le concept de sa castration.

Il n'y a pas de véritable mythe de la castration du dieu lunaire dans la religion égyptienne. En utilisant le mot « bœuf », le scribe exprimait simplement que le dieu de la lune, vieilli, avait perdu sa puissance virile. Le texte suivant, plus ancien, relatif à Khonsou, rapporté ci-dessous, ne parle pas de castration, mais de perte de sperme. Là, puisqu'il n'y a aucune raison physiologique sérieuse de faire une distinction essentielle entre castration et vol de semence, les testicules n'étant qu'un réservoir, on peut remplacer un thème par l'autre. Cela peut aussi aider à expliquer que la perte de semence de Seth pendant les actions homosexuelles avant le conflit, pourrait ensuite être incluse dans le

²²⁸ Pap. d'Orbiney 8, 1 ss; B. H. Stricker, *De geboorte van Horus I*, Leiden, 1963, p. 31, a montré que selon les Grecs et les Egyptiens, « l'organe spermatique » est le cœur et non pas les testicules. Cf. aussi: D. Müller, *Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter*, *Orientalia* 35 (1966), P. 247-274. L'idée que selon les Grecs, la castration n'entraînait pas de « perte de virilité » ne doit pas être exagérée. Stricker discute les opinions divergentes d'Aristote et de Galen sur ce sujet et conclut « les initiés étaient incapables de comprendre ce quetout le monde savait ».

²²⁹ F. Jonckheere, o.c. *RHS* 7 (1954), p. 139-155

²³⁰ *Urk.* VIII, 74, (89 b).



concept plus plausible de castration pendant ou après la lutte, quand on n'a plus adoré Seth comme le dieu viril du tonnerre et de la guerre. La différence entre la perte de semence et la castration ne semble pas être qualitative, mais quantitative.

« Je suis Khonsou ... je suis le seul, le fruit des dieux....ce dieu qui ne meurt pas au jour des béliers quand la semence (*stj*) fut emportée loin de cet esprit, quand il a éloigné *hntj-tf* d'Héliopolis, quand il a séparé Horus de Seth. »²³¹

Derchain,²³² qui a discuté ce texte dans son étude sur la lune mentionnée ci-dessus, pense que le « jour des béliers » est le quinzième jour du mois. C'est le moment de la perte de sperme, parce que la lune commence à descendre en perdant ses pouvoirs virils. Dans *Urk*, VIII, 74 (voir ci-dessus) ceci est exprimé en termes de castration et d'âge. Le quinzième jour du mois, le rituel de « remplir l'œil » a été effectué. Selon une méthode différente, fondée sur les six parties de l'Œil d'Horus, il a été accompli le 6ème ou le 7ème jour.²³³ Le rituel de « remplir l'œil » d'Horus est aussi en rapport avec le conflit entre Horus et Seth selon le commentateur de BD 17 : Seth a sexuellement abusé d'Horus et Horus s'est joué de Seth. Par là, des forces cosmiques ont été gaspillées. L'acte homosexuel de Seth menace de plonger le cosmos dans le chaos.

BD 17 ne formule pas explicitement la suite du mythe. Le défunt dit seulement qu'il rétablit l'ordre cosmique à l'instar de Thot. La façon dont cela est advenu dans le mythe est rapportée dans « *les Aventures d'Horus et de Seth* ». Dans ce texte Derchain a trouvé l'histoire de l'origine de la lune.

Ayant appris de son jardinier que Seth ne mange que de la laitue, Isis prélève la semence d'Horus et la répand sur la laitue. Seth est vraisemblablement représenté comme un mangeur de laitue, parce qu'on disait que ce légume était un aphrodisiaque.²³⁴ Par cette ruse d'Isis, Seth tombe enceint. Il est la victime de son propre attrait pour les plaisirs sensuels. Au commandement de Thot, le dieu de la lune, la semence d'Horus surgit du front de Seth en un disque d'or et prend sa place sur la tête de Seth. C'est seulement à ce moment que Seth découvre que ce n'est pas Horus, mais lui-même qui est la victime de la duperie ; et il devient furieux. Il tend ses mains en avant pour saisir le

²³¹ CT IV, 65 j, 66 c, f-j.

²³² Ph. Derchain, *o.c.* p. 41

²³³ Ph. Derchain, *o.c.* p. 25

²³⁴ A. Erman, *Beiträge zur ägyptischen Religion*, SPAWV, 1916, p. 1142; L. Keimer, *Die Pflanze des Gotts Min*, ZÄS 59 (1924), p. 140-143; G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 196 n. 79; H. Bonnet, *RÄRG*, p. 120.



disque. Mais Thot est trop rapide pour lui et fixe le disque tel un ornement sur sa propre tête. Ce disque de la lune est identique à l'œil quand il est rempli, ou au dieu Thot en personne. Selon un Texte des Pyramides²³⁵, l'Œil d'Horus est ôté du front de Seth.

Thot est issu de Seth²³⁶. La forme des mots indique qu'il n'a pas été engendré par Seth. Thot dit à Osiris : « *je suis le fils de ton fils, la semence de sa semence, lui qui a séparé les deux frères.* »²³⁷ Comme il est sorti de Seth, on l'appelle « *Celui qui fait mal.* »²³⁸ On a suggéré que le mince croissant de lune a un rapport avec ce nom. L'Œil d'Horus peut aussi être représenté comme « *le Grand de magie, celui qui fait mal, qui est issu de Seth* »²³⁹.

Thot est également appelé « *le fils des deux rivaux* »²⁴⁰ ou « *le fils des deux seigneurs* »²⁴¹, ou « *le fils des deux seigneurs qui sont sortis du front* ».²⁴² De plus, il y a le texte bien connu d'Edfou, qui confirme les données éparses des périodes antérieures :

« *Je t'apporte les belles plantes vertes sur lesquelles tu as émis ta semence, qui y est cachée, que l'efféminé a avalées. Ta semence lui appartient et il concevra pour toi un fils, qui sortira de son front.* »²⁴³

Ces mots sont adressés à Min-Horus; l'« *efféminé* » (*hmty* - homosexuel) est une désignation dédaigneuse de Seth; le fils est Thot.

Ailleurs Thot est appelé le « *fils de Rê* »; le « *fils aîné de Rê* » ou « *celui qui est issu de Rê* »²⁴⁴. Ces termes visent à formuler la relation entre le dieu soleil et le dieu lunaire sans tenir compte des autres aspects.

²³⁵ Pyr. 84 a

²³⁶ Pyr. 1999 c

²³⁷ CT I, 229 g, 230 a, b

²³⁸ mds, Pyr. 1999 c

²³⁹ BD 149, XI 5; cf. H. Kees, *Zu den ägyptischen Mondsagen*, ZÄS 60 (1925), p. 3.

²⁴⁰ C. E. Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhagen, 1937, p. 91

ss

²⁴¹ Pap. Jumilhac V, 21

²⁴² WB II, 231, 6

²⁴³ Edfou II, 44 (cf. I, 82).

²⁴⁴ P. Boylan, [*Thoth the Hermes of Egypt*](#), London, 1922, p. 186, 194; H. Bonnet, RÄRG, p. 809.



Un hymne à Thot dit :

« .. Viens et contemple Thot, qui est apparu en sa couronne, que les deux seigneurs ont rapidement faite pour lui dans Hermopolis ». ²⁴⁵

Comme nous l'avons vu, on n'imagine habituellement pas Horus et Seth travaillant ensemble dans la concorde. Les deux combattants mettent au monde le dieu de la paix. Il apparaît et se place entre eux deux²⁴⁶, intervenant ainsi dans la lutte, et mettant fin à la relation homosexuelle. Il fait la séparation entre les deux dieux. Le troisième clôt la discorde des deux dieux.

Ce mythe de la naissance de Thot ou de l'Œil d'Horus, ou de la lune, peut être embelli avec des détails divers. Un passage dans un papyrus de Leide montre, que Seth n'est pas toujours représenté comme si peu astucieux qu'il n'a pas remarqué avoir mangé la semence d'Horus :

« La voix de l'incantation pleure à haute voix à cause du *mtwt* comme la voix de Seth luttant avec le *mtwt* ²⁴⁷ »

Stricker²⁴⁸ a mis ce texte en rapport avec « *les Aventures d'Horus et de Seth* ». *mtwt* est le poison et la semence. Seth n'a pas été mordu par un serpent venimeux. Il est enceint, c'est-à-dire empoisonné par la semence d'Horus.

L'apparition du sperme d'Horus sur la tête de Seth sous la forme de l'œil est un moment particulièrement critique, car, à ce moment, l'œil est à la merci de la colère de Seth.²⁴⁹ Dans des liturgies sacrificielles où l'offrande est appelée l'« Œil d'Horus », des phrases lapidaires énumèrent ce qui peut arriver. Seth saisit l'œil²⁵⁰; il le foule aux pieds²⁵¹; il le vole ²⁵² etc. On le lui prend.²⁵³ Tous les textes dans lesquels on peut lire un combat sans règles et un conflit militant, doivent être placés à ce stade du mythe et non ailleurs. Et même ici, il n'est pas toujours nécessaire d'imaginer un combat violent. Comme la cause du conflit, la cause de la paix devient claire : le médiateur Thot. Selon « *les Aventures d'Horus et de Seth* » Thot obtient ce qu'il désire très facilement. L. J. Cazemier²⁵⁴ remarque dans un article sur la prière dans les Textes des

²⁴⁵ B. von Turajeff, *Zwei Hymnen an ZÄS* 33 (1895), p. 121

²⁴⁶ CT IV, 66 j

²⁴⁷ *Pap. Leiden* I 349, II 9

²⁴⁸ B. H. Stricker, *Teksten tegen schorpioenen naar Pap. I 349, OMRO NR 21* (1940), p. 61

²⁴⁹ *Pyr.* 1407 b.

²⁵⁰ *Pyr.* 1233 b.

²⁵¹ *Pyr.* 73 a.

²⁵² *Pyr.* 1839 c.

²⁵³ *Pyr.* 95 c.

²⁵⁴ L. J. Cazemier, *Das Gebet in den Pyramidentexten*, JEOL 15 (1957/58), p. 63



Pyramides, qu'Horus n'obtient pas toujours l'œil en se battant ou par violence. Horus implore ou demande l'œil à Seth.²⁵⁵

Ce mythe des relations homosexuelles entre Horus et Seth, se terminant par une réconciliation après querelle, n'est pas uniquement l'histoire de l'origine de la lune. Derchain²⁵⁶ remarque : « ... le mythe devait être pour les Égyptiens non une simple description de la réalité sensible, mais plutôt une force réelle, commandant les phénomènes, qui sont dès lors des espèces de projections du mythe. » L'intelligence de la raison d'être essentielle de la lune est fondée sur l'histoire dramatique de l'Œil d'Horus et sur les dieux Horus et Seth. Alors la lune n'est plus seulement un étrange phénomène de la nature, mais un symbole religieux. Van Baaren²⁵⁷ a défini le symbole comme « un signe qui transmet une image, que dans celui-ci, notre réalité donne son sens à une réalité d'un autre ordre, pour que le symbole puisse être un réel point de contact entre un être humain et ses dieux. » Celui qui accomplit le rituel de « Remplir l'Œil d'Horus » non seulement protège le cosmos de la désintégration, mais entre aussi en contact avec les dieux, et en bénéficie spirituellement.

Les Égyptiens ont regardé l'œil, non seulement comme un phénomène de la nature comme la lune, mais aussi comme plusieurs objets culturels : le boisseau²⁵⁸, la couronne, l'uraeus. Le problème « Seth » peut s'exprimer de manière variée.²⁵⁹

3. Seth et l'Œil d'Horus

L'Œil d'Horus n'est ni une partie quelconque ni un élément indissoluble du corps de ce dieu. Parfois il est considéré comme une entité divine ayant sa propre existence :

« ... dont l'apparence fut prescrite par Rê, dont la naissance fut établie par Atoum. »²⁶⁰

²⁵⁵ Pyr. 65 b

²⁵⁶ Ph. Derchain, *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum"*, RHR 161 (1962), p. 192

²⁵⁷ Th. P. van Baaren, *o.c.*, p. 122

²⁵⁸ Pap. Hearst XIV, 2-4

²⁵⁹ C'est une question de logique sur la base d'une compréhension théologique que les Égyptiens ont mis en rapport la couronne, l'uraeus et l'œil. Il n'y a nulle raison de considérer l'identification des couronne, uraeus et œil comme un exemple de mentalité primitive ou d'un « type de pensée religieuse probablement différente de la nôtre » (cf. C. J. Bleeker, *NTT* 14 (1959-60), P. 441). Ce ne sont ni la logique ni la pensée des Égyptiens qui diffèrent de la nôtre, mais leur religion.

²⁶⁰ CT IV, 98 f, g



« Quand ce dieu est-il venu ? Avant que les ombres se détachent, avant que les natures des dieux soient faites ».²⁶¹

Dans cette formule des Textes de Sarcophages, aucune distinction n'est faite entre l'Œil d'Horus et l'œil de Rê. Nous pouvons voir la même chose ailleurs. Selon un Texte des Pyramides²⁶², Rê entend les paroles des dieux avec l'Œil d'Horus. Ce texte montre donc que l'œil n'est pas uniquement l'instrument de la vision. On connaît l'avis de [Kristensen](#) : l'œil représente la vie et l'énergie divines²⁶³. Helck²⁶⁴ a depuis indiqué que beaucoup de mots égyptiens désignant les parties du corps sont remplacés par une indication paraphrasant leur fonction, qui peut être traduite. L'oreille (*msdr*) est l'endroit sur lequel on dort ; la main (*dr.t*) est la pince. L'œil (*jr.t*) est « *ce qui accomplit* ». Quand Rê constate que l'humanité complotait contre lui, il envoie son œil en tant qu'Hathor ou Sekhmet, pour punir les gens.²⁶⁵

Selon BD 112²⁶⁶ Seth a infligé une douleur (*sqr*) à l'Œil d'Horus sous la forme d'un porc noir. *sqr* n'est pas ici une action, mais le résultat d'une action : des élancements.²⁶⁷ Ainsi, l'action qui a causé la souffrance de l'œil n'a pas besoin d'avoir été un coup à la face d'Horus. On n'a jamais glosé sur la belligérance ou l'esprit martial du porc en Egypte. D'un autre côté, ses habitudes sexuelles, ne passent pas entièrement inaperçues.²⁶⁸ Aussitôt que l'œil voit le porc noir à nouveau, il se met en rage et cesse de fonctionner. La conséquence est qu'Horus s'évanouit et doit être allongé sur un lit. Ainsi une maladie de l'œil cause non seulement la cécité, mais aussi l'inactivité générale.

Un autre nom pour l'Œil d'Horus est le l'œil *wd3t*, l'œil sain, celui qui a été guéri, et non l'œil qui est resté sain (l'autre œil d'Horus), comme avancé par Griffiths.²⁶⁹ Van Baaren appelle cet œil le symbole de toutes les bonnes et heureuses choses dans un bon et sain contexte.²⁷⁰ Dans cet œil-symbole, les

²⁶¹ CT IV, 101 g, h

²⁶² Pyr. 1231 d

²⁶³ W. B. Kristensen, *Inleiding tot de godsdienstgeschiedenis*, Arnhem, 1955, p. 120.

²⁶⁴ W. Helck, *Bemerkungen zu den Bezeichnungen für einige Körperteile*, ZÄS 80 (1955), p. 144

²⁶⁵ Cf. Deliverance of Mankind from Destruction. In: J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1955², p. 10 ss

²⁶⁶ CT II, 341 a

²⁶⁷ K. Sethe a.o., *Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte*, ZÄS 58 (1923), P. 14

²⁶⁸ Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 8.

²⁶⁹ J. G. Griffiths, *Remarks on the mythology of the eyes of Horus*, CdE 33 no. 66 (1958), p. 183.

²⁷⁰ Th. P. van Baaren, o.c., p. 48



contraires sont réunis et élevés à un haut niveau de synthèse. L'œil entier s'avère être plus que la somme de ses parties.

Les éléments séparés de l'œil *wd3t* ont été utilisés pour noter les parties fractionnaires du boisseau. Maintenant nous trouvons, en additionnant ces fractions $1/2$, $1/4$, $1/8$, $1/16$, $1/32$, $1/64$, qu'ils ne font pas 1, mais seulement $63/64$. Si nous disposons les signes individuels à la bonne place, cependant, nous obtenons le hiéroglyphe de l'œil dans lequel rien ne manque. C'est que chaque élément fractionnaire ne reste pas seul, mais est uni avec sa contrepartie invisible dans une synthèse plus haute : $1/64$ s'unit avec sa contrepartie et devient $1/32$. Cette nouvelle unité s'unit de nouveau avec sa contrepartie et devient $1/16$. Avec cette méthode, le résultat final n'est pas $63/64$, mais la totalité dans laquelle rien ne manque. L'explication ci-dessus diffère de celle de Gardiner²⁷¹ : « vraisemblablement le $1/64$ manquant a été fourni magiquement par Thot ». L'*wd3t* est un symbole de justesse, au sens des contraires intégrés.

L'œil qui a connu Seth sous la forme de son sperme, s'est réincarné en œil *wd3t* et constitue non seulement la réalité d'Horus, mais aussi la réalité de Seth, le solitaire. Thot, le célèbre guérisseur de l'œil, est le fils des deux seigneurs, comme exposé ci-dessus :

« Je suis Thot, qui a saisi la grande déesse. Je suis venu chercher l'Œil d'Horus. Je l'ai apporté et je l'ai compté. Je l'ai trouvé au complet (ainsi qu'il est maintenant) et entier (*wd3t*). »²⁷²

Nous trouvons aussi l'idée que « la Grande Isis qui rend les deux hommes heureux »²⁷³ a eu son rôle dans l'affaire :

« Quant à cette mesure *hk3t*, c'est l'Œil d'Horus, qui a été mesuré et examiné. Isis l'a apporté à son fils pour purger son corps, et évacuer le mal qui était en lui. »²⁷⁴

Thot a construit l'œil d'une façon telle qu'il a conçu une nouvelle image de la réalité, tenant compte de l'existence de Seth. Selon les Egyptiens, la réalité n'est pas seulement l'être, mais l'être et le non-être, formule habituelle pour la totalité.²⁷⁵ Ici nous rencontrons la « tendance profondément égyptienne à comprendre le monde en termes dualistes, comme une série de paires de contraires. »²⁷⁶ Le rituel de « Remplir l'œil », qui s'accomplissait non pas le quinzième, mais le

²⁷¹ A. H. Gardiner, *EG*, § 266

²⁷² *CT III*, 343 b-h

²⁷³ *CT IV*, 22 c

²⁷⁴ *Pap. Hearst XIV*, 2-4.

²⁷⁵ Ph. Derchain, *Zijn en niet-zijn volgens de egyptische filosofie*, *Dialogo* 2 (1962), p. 171-190

²⁷⁶ H. Frankfort, *Kingship and the gods*, Chicago, 1958', p. 19



sixième jour du mois, accordait moins d'attention aux observations astronomiques qu'au symbolisme des parties de l'œil. Le sixième jour, la lune est dans son premier quartier. Le premier jour du mois, la soixante-quatrième partie de l'œil a été rituellement unie avec sa contrepartie pour faire la trente-deuxième ; le deuxième jour, la trente-deuxième partie a formé avec sa contrepartie la seizième ; et cetera pour les jours suivants. Finalement, lors du sixième jour, une moitié s'unit à l'autre. Ainsi l'œil est complet. Selon Derchain²⁷⁷, le rituel pourrait provenir de la tradition héliopolitaine, là où on pouvait s'attendre à trouver un tel rituel accentuant l'intégration, puisque Seth a surgi à côté d'Osiris, Isis et Horus, perturbant l'unité masculine-féminine respectée lors des générations précédentes de dieux. L'intégration de Seth dans l'ordre cosmique lui coûte son indépendance. Dans son étude sur l'Œil d'Horus, Rudnitzky soutient que les forces hostiles de la vie sont contraintes, pour servir les forces favorables, par une sorte de métamorphose. *"Diesem Gedankengang zufolge werden Horus und Seth in einem polaren Antagonismus - in Unterschied zu der Antinomie eines Gott-und Satanglaubens gegenübergestellt -* D'après cette suite d'idées, Horus et Seth sont opposés l'un à l'autre dans un antagonisme polaire – à la différence de l'autonomie entre la croyance en Dieu et en Satan. »²⁷⁸ Seth enseigne à Horus par amère expérience :

« Osiris NN, prends pour toi le doigt de Seth, qui a permis à l'Œil d'Horus de voir. Osiris NN, prends pour toi l'œil clair d'Horus, qui est éclairé par le bout du doigt de Seth. »²⁷⁹

Rudnitzky²⁸⁰ suppose que le doigt de Seth désigne en réalité l'outil du sculpteur qui dégage un œil d'une image de pierre. Mais, qu'est-ce qui conduit à dire que le doigt de Seth décille l'Œil d'Horus et l'illumine ? Dans une autre analyse le doigt de Seth signifie en réalité le verrou du naos contenant l'image divine. En ouvrant le verrou, il faut réciter :

« Je retire le doigt de Seth de l'Œil d'Horus. C'est indolore. Je desserre le doigt de Seth de l'Œil d'Horus. C'est indolore.²⁸¹ »

Dans les textes variés du rituel d'ouverture de la bouche et du rituel pour Amenhotep Ier, le verrou n'est pas le doigt, mais le phallus de Seth.

²⁷⁷ Ph. Derchain, *Mythes et dieux lunaires en Égypte*, p. 25

²⁷⁸ G. Rudnitzky, *Die Aussage über das Auge des Horus*, Copenhagen, 1956, p. 36

²⁷⁹ *Pyr* 48

²⁸⁰ G. Rudnitzky, o.c. p. 47 ss

²⁸¹ *Pap. Berlin* 3055, III 8-9; cf. *Edfou III*, 333, 19; *CT I*, 16 d, 17 a



« Je suis Horus, mon père Osiris, qui saisis le phallus de Seth de sa main pour vous. »²⁸²

Le doigt et le phallus semblent être interchangeables. Nous supposons qu'il peut être dit que le doigt de Seth allume l'Œil d'Horus, parce que c'est au phallus de Seth qu'on pense. Le phallus de Seth émet du feu²⁸³. Non seulement le conflit sans règles, mais également les actes homosexuels sont, depuis le début, d'une nature violente. Celui qui desserre le doigt ou saisit le phallus, met fin à l'ascendant de Seth. Ailleurs, il est fait mention du vol de semence. En même temps, on doit admettre que cette attaque menée par Seth a en fin de compte conduit à l'apparition de l'Œil d'Horus. Ainsi on peut dire : le doigt ou le phallus est la cause que l'œil voit ou est illuminé. Le hiéroglyphe familier de l' *wḏ3t* pourrait être un œil pleurant des larmes ou de la lumière.

Dans les liturgies sacrificielles, nous trouvons le souhait et la croyance en une restauration de la paix et de l'harmonie. Le prêtre-lecteur qui dit qu'il est Thot, rappelle la discordance qui a été surmontée :

« La détresse qui cause la confusion, a été chassée et tous les dieux sont dans l'harmonie.

J'ai donné à Horus son œil, placé l'œil *wḏ3t* dans la position correcte.

J'ai donné à Seth ses testicules, pour que les deux seigneurs soient satisfaits du travail de mes mains. »²⁸⁴

Dans le « rituel d'Amenhotep Ier » les offrandes faites sont appelées « yeux » et « testicules » :

« Viens à ces offrandes ...

Je connais le ciel, je connais la terre, je connais Horus, je connais Seth. Horus est rassuré sur ses yeux, Seth est rassuré sur ses testicules.

Je suis Thot, qui réconcilie les dieux, qui fait les offrandes dans les bonnes formes. »²⁸⁵

Van Baaren²⁸⁶ remarque : « En Egypte, le sacrifice n'est pas tant un cadeau des hommes aux dieux, qu'un acte sacré par lequel l'homme peut contribuer à restaurer ou maintenir l'harmonie cosmique ». D'après les textes que nous avons cités, il est évident que cette harmonie est atteinte, quand tant Horus que Seth ont reçu leurs attributs, œil et testicules respectivement. On doit cependant y noter que les exemples les plus nombreux d'offrandes – et de très loin – sont uniquement appelés Œil d'Horus, tandis qu'aucune mention explicite n'est faite des

²⁸² E. Otto, o.c. 1, Scene 74 B; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 85; H. H. Nelson, *Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the ritual of Amenophis I*, JNES 8 (1949), P. 228.

²⁸³ *Pap Beatty VII* vs. 2, 2; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 63

²⁸⁴ E. Otto, o.c. I, scene 71 t-x

²⁸⁵ *Pap. Beatty IX* rt. I, 3-5; cf. A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 83.

²⁸⁶ Th. H. van Baaren, o.c., p. 68



testicules²⁸⁷. Maintenant, en soi, l'œil *wd3t* présuppose une intégration de contraires et une certaine harmonie entre Horus et Seth. Une telle intégration, cependant, implique que Seth le pirate et l'étranger, sera utile à d'autres. L'offre des testicules à Seth est apparemment une affaire risquée. Il semble y avoir un peu de danger à établir une harmonie dans laquelle Seth se sentirait si concrètement concerné que les testicules pourraient être évoqués indépendamment de l'œil.

Apparemment ce n'est pas un accident historique si les symboles « œil » et « testicules », lumière et sexualité, sont ainsi appairés en Egypte. Ailleurs également, là où aucun lien historique ne peut être relevé avec la religion égyptienne, la lumière et la sexualité sont opposées l'une à l'autre. Selon un mythe tibétain l'humanité n'avait à l'origine aucun désir sexuel. Les humains portaient la lumière en eux et ils étaient radieux. Quand l'instinct sexuel s'est éveillé, les organes sexuels se sont développés, mais la lumière dans l'homme s'est éteinte, et le soleil et la lune sont apparus dans le ciel²⁸⁸. Un moine tibétain a ajouté, qu'à l'origine, l'humanité s'est propagée par la contemplation et la lumière, et que le contact physique et l'union sexuelle étaient des phénomènes de dégénérescence. [Eliade](#)²⁸⁹, que nous avons cité ci-dessus, remarque : « *Selon ces croyances, la Lumière et la Sexualité sont deux principes antagonistes : lorsqu'un d'entre eux domine, l'autre ne peut pas se manifester et inversement. Il faut peut-être chercher là l'explication du rite tantrique que nous avons analysé plus haut (le [maithuna](#), union rituelle avec le [Shakti](#)) : Si l'apparition de la sexualité force la lumière à disparaître, cette dernière ne peut se trouver cachée que dans l'essence même de la sexualité, la semence.* »

Nous sommes frappés par le fait que, dans la mythologie égyptienne également, la lumière a diminué, que l'Œil d'Horus est devenu petit par suite des relations homosexuelles d'Horus et de Seth et qu'ici aussi la lumière est cachée dans le sperme. La lune provient de Seth, qui a avalé la semence d'Horus. Naturellement il y a de grandes différences entre les religions tibétaine et égyptienne. Un prêtre égyptien ne jugerait pas que la sexualité est un phénomène de dégénérescence. Cette sexualité même, qui, dans son

²⁸⁷ Offerings of eye and testicles: *Pyr.* 535 a,b, 946 b,c (cf. *CT V*, 73 k; 76 a, b; 120 b; *Urk. V*, 181,13).

²⁸⁸ Cf. the Egyptian text, *pap. Berlin 3055*, XVIII, 3, cité par J. Zandee, *De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350*. Leiden, 1948, p. 65: "tu es Horus, qui a illuminé le Double-Pays avec ses deux yeux quand le soleil (*jtn*) n'existait pas encore."

²⁸⁹ M. Eliade, *Expériences de la lumière mystique* In: M. Eliade, [Méphistophélès et l'androgynie](#), Paris, 1962, P. 49



symbole des testicules de Seth est montrée pour n'être en aucun cas limitée à l'hétérosexualité, ne reste pas en conflit avec la lumière. Horus et Seth, la lumière et la sexualité, sont réconciliés. Dans le sacrifice, œil et testicules, lumière et sperme, peuvent être joints. En vérité, selon la conception égyptienne de la vie, ils doivent être joints. Ceci ressort également de passages non issus de textes sacrificiels. Des nombreux de textes publiés par Stricker dans une étude de l'embryologie antique, nous citerons seulement un passage du fameux grand hymne d'Aton²⁹⁰ : « *Tes rayons pénètrent l'océan. Tu permets à la graine de la femme de prendre forme et tu fabriques le fluide de l'homme* ». On tire de cela que, sans l'influence de la lumière du soleil, la graine ne peut se développer. Un vieux problème érigé en discussion par F.Ll. Griffith dans sa publication du fragment de papyrus homosexuel de Kahoun peut maintenant être résolu.²⁹¹ Dans ce fragment lacunaire, Seth n'expose pas à dessein sa semence au dieu soleil Rê, ou Isis charge Horus de ne pas laisser le soleil voir la semence de Seth. En première lecture la sottise de Seth est évidente, qui gâche sa semence parce qu'il ne veut pas l'exposer à la lumière, violant ainsi l'ordre cosmique. A la relecture, la subtile Isis dupe Seth et réussit à empêcher la grossesse d'Horus. La dernière possibilité est la plus probable. Car dans « *les Aventures d'Horus et de Seth* », Isis jette à l'eau la semence de Seth, qu'Horus avait recueillie dans ses mains. Bien que dans l'hymne à Aton cité ci-dessus, il est enseigné que la lumière du soleil pénètre même dans l'eau, il est plausible de supposer que l'eau est un des endroits les plus inaccessibles pour la lumière. Ainsi faisant, Isis empêche la conjonction désordonnée de la lumière et de la semence, même si l'union doit, en soi, être provoquée. Isis y voit que la lumière n'est pas perdue dans la semence, mais la semence a infusé dans la lumière. Pour parler moins abstraitement et dans la forme du mythe personnel: ce n'est pas Seth, mais Horus qui est le leader après la réconciliation des deux dieux.

Nous trouvons ceci exprimé à un autre niveau dans la littérature sapientiale : le dieu « *renouvelle les œufs, bien qu'il n'en ait eu aucune instruction. Il fait que tous les utérus soient fécondés par la semence qu'ils recevront. De cette semence il fait naître la pierre et les os.* »²⁹² Autrement dit, le dieu, à qui la lumière appartient, donne la croissance. Ici le contraste entre la lumière et la sexualité ne constitue

²⁹⁰ B. H. Stricker, *De geboorte van Horus I* p. 16

²⁹¹ F. Ll Griffith, *Hieratic Papyri from Kahoun and Gurob Text Volume*, p. 4

²⁹² *Pap. Insinger XXXII*, 7-9, cité par B. H. Stricker, *o.c.* I, p. 16



pas le nœud d'un mythe polythéiste, mais est le contraste entre le dieu et le monde.

Que ce soit pour la religion égyptienne ou pour la lointaine religion tibétaine, l'opposition de la lumière et de la sexualité peut difficilement être expliquée par l'[évhémérisme](#). Nous ne voyons ni la nécessité, ni aucune raison valable de chercher le symbolisme religieux de l'œil et des testicules dans l'aveuglement et l'émasculatation pendant des actes de guerre entre Egyptiens préhistoriques. L'œil et les testicules forment une paire classique de symboles et donnent l'impression de provenir d'une simple et grandiose conception religieuse. Cela impliquerait aussi que le contraste entre Horus et Seth pourrait être primordial, et non pas un développement historico-politique secondaire, ou le mélange d'une religion d'Horus séparée et d'une religion de Seth séparée.

4. Les testicules de Seth

Il n'est pas vraiment étrange qu'on ait beaucoup plus écrit sur l'Œil d'Horus que sur les testicules de Seth. Ce symbolisme sexuel sans voile semble mener à des formes très peu attrayantes de religion.

Griffiths²⁹³ appelle les testicules un « *symbole de puissance* ». Une castration supposée signifierait « *une perte de souveraineté* ». En ce cas, les testicules de Seth n'auraient aucun rapport avec la sexualité. Dans sa traduction d'un passage auquel Griffiths attache une considérable importance, Sethe, que l'on connaît pour avoir prêté beaucoup d'attention au contexte politique de la religion égyptienne, montre avec raison le caractère sexuel de la puissance : « *Horus ist das, der die Hoden des Seth sich einverleibt, damit er Zeugungsvermögen gewinne - Horus est celui qui ingurgite les testicules de Seth pour pouvoir procréer*²⁹⁴ ». Ces mots sont prononcés lors de l'offrande des sceptres. Il est certain que le pharaon égyptien, qui porte le sceptre, n'a pas été regardé seulement comme un dirigeant politique, mais aussi en tant que représentant de l'ordre cosmique. En lui prenant les testicules en sus de l'œil, le roi n'incorpore pas seulement la

²⁹³ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 39 n. I

²⁹⁴ *Dram. Ram. pap.* 83; K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGÄ, Leipzig, 1928, p. 296



puissance politique, il est aussi le symbole du dieu Horus, en qui Seth s'est intégré. Dans le « *Livre des Aphrodisiaques* ²⁹⁵ » on peut lire :

« *Tu renforces tes testicules ensemble avec Seth, le fils de Nout* »

Ceci montre que les testicules de Seth n'ont pas seulement été considérés comme un symbole de puissance politique. L'homme impuissant peut se tourner vers Seth dans sa détresse.

Ce n'est pas par hasard que le mort qui désire un plaisir sexuel dans l'au-delà, s'identifie lui-même successivement à Baba, le dieu du phallus en érection, « *une sorte de parangon de la virilité* »²⁹⁶ et à Seth :

« *Mon phallus est Baba. Je suis Seth.* »²⁹⁷

Kristensen²⁹⁸ a fait des testicules de Seth un symbole de fertilité. Il est intéressant maintenant d'examiner la nature de cette fertilité que symbolisent les testicules de Seth. Il nous semble que tout qui est appelé fertilité dans les travaux précédents sur l'histoire religieuse - et il y en a beaucoup - ne se retrouve pas dans le symbole des testicules.

L'avis de [Van der Leeuw](#), qui pensait que la fertilité serait stoppée par la mutilation de Seth, n'est pas confirmé par les textes.²⁹⁹ Une remarque intéressante d'Anthes³⁰⁰, « *la destruction des testicules de Seth peut rappeler la stérilité du désert* » échoue de même à trouver un parrainage dans les textes.

Plus récemment, cependant, Zandee³⁰¹ a essayé de montrer, au moyen d'un grand nombre de textes, que Seth était un dieu de fertilité, encore que ceux qu'il allègue ne prouvent rien au-delà de la grande force de Seth, et particulièrement de sa grande force sexuelle. Il est exact que la pluie, dont Seth était le seigneur, favorise la croissance des plantes. Cependant, en Egypte, la végétation et la fertilité des sols ne dépendent pas de la pluie, mais de l'inondation du Nil. Si Seth est appelé un taureau, il n'est, dans cette comparaison, pas un parangon de fertilité, mais de force. Selon Plutarque³⁰², Seth est le contraire d'un dieu de fertilité :

²⁹⁵ Pap. Beatty X; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 115.

²⁹⁶ Ph. Derchain, *Nouveaux documents relatifs à Bébon (B3b3wj)*, ZÄS 90 (1963), p. 23; cf. CT VI, 144 d-e

²⁹⁷ CT VI, 191 c, d

²⁹⁸ W. B. Kristensen, *Het leven uit den dood*, Haarlem, 1926, p. 19 ss

²⁹⁹ G. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen in de oudaegyptische pyramideteksten*, Leiden, 1916, p. 131.

³⁰⁰ R. Anthes, *Egyptian theology in the third millennium B. C.* JNES 18 (1959), p. 119

³⁰¹ J. Zandee, *Seth als Sturmgott*, ZÄS 90 (1963), p. 153 ss

³⁰² Plutarch, *De Iside et Osiride* c. 51; cf. F. C. Babbitt, *Plutarch's Moralia* V, Loeb Classical Library, London, 1957



« Voilà pourquoi il faut à bon droit rejeter l'opinion de ceux qui assignent à Typhon la sphère du Soleil, puisque rien de lumineux, de salubre, de régulier, de productif, de mû avec ordre et mesure ne saurait provenir de Typhon, et que ce sont tous les effets contraires qui entrent dans ses attributions ».(Isis et Osiris, trad. M. Meunier, p. 161 - ndt) » Nous hésitons à dire de Seth qu'il est un dieu de fertilité, puisque précisément, son énergie illimitée n'est pas productive. Il est le voluptueux qui se fait piéger, car sa puissance sexuelle lui est prise. On pourrait objecter qu'on lui offre les testicules. Le sacrifice des testicules de Seth, cependant, n'est jamais commis isolément, pour autant qu'on puisse en être certain, mais de conserve avec l'Œil d'Horus. Cela signifie que l'œil et les testicules sont sacrifiés à un dieu double; Seth n'existe plus par lui-même, mais est intégré dans Horus.

Un homme malade ou mort, peut, dans le besoin extrême, avoir recours à Seth³⁰³ et s'identifier à lui, mais Seth n'est pas l'idéal de fertilité. Bien que privé de l'assistance du célèbre papyrus érotique de Turin, non publié, on doit remercier Yoyotte, qui, d'une façon générale, donne des exemples divers prouvant que l'érotisme égyptien ne se résume pas dans le symbolisme de la fertilité³⁰⁴. Les points mentionnés ci-dessus – l'homosexualité de Seth et le fait qu'il a été crédité de pratiques d'avortement – démontrent que Seth est un dieu d'une sexualité qui ne se confine pas dans l'idée de fertilité. L'aspect sexuel de la vie, qui trouve son expression dans le mariage, n'est pas l'apanage de Seth, mais d'autres dieux, comme Amon, Khnoum, Rê³⁰⁵. Si l'humanité est effectivement « sortie des larmes de l'œil »³⁰⁶, nulle part l'homme n'est dit être sorti de la semence des testicules de Seth.

La sexualité de Seth ne peut pas être mise en équation avec la fertilité, mais il faut cependant veiller à ne pas la cantonner à la seule homosexualité. Il éprouve un désir hétérosexuel pour la déesse Isis. Ses sentiments ne sont pas partagés. Il est si déçu par Isis, qu'il s'en plaint en pleurant à Rê. Sans doute ce passage³⁰⁷ ne peut-il être tenu pour une preuve formelle d'hétérosexualité. Mais c'est une erreur de réduire l'homosexualité et l'hétérosexualité à un choix

³⁰³ Pap. Beatty X; CT VI, 191 c, d.

³⁰⁴ G. Posener et al., *Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur*, p. 63, s.v. Erotik. Les éditions française et anglaise ne m'ont pas été disponibles

³⁰⁵ J. Zandee, *De hymnen aan. Amon van papyrus Leiden I 350*, p. 91 ss

³⁰⁶ CT VII, 465a; selon le Pap. Jumilhac III, 5, seul le *bddk3w-* (melon d'eau ?) est né de la semence de Seth.

³⁰⁷ Pap. Beatty I, 6, 2 ss



alternatif. La sexualité de Seth est irrégulière. L'homme séthien est aimé des femmes « *en retour de la grandeur de son amour pour elles* ³⁰⁸ ». Une remarque plutôt négative est faite, cependant, dans le sens où cet homme, donné pour boire et se quereller, ne prête aucune attention au fait qu'une femme soit mariée ou non. L'animal séthien, l'âne, est l'exemple même de la lascivité :

« *L'homme a encore plus d'inclination au sexe que l'âne; sa bourse l'en garde* ».³⁰⁹

Un passage déjà cité ³¹⁰ décrit un coït dans le style de Seth. Il saute sur la déesse Anat comme un bouc, la déflore avec un burin et la viole par le feu. On remarquera que, dans ce passage des traits bisexuels sont attribués à Anat : elle est « *vêtue comme un homme et tournée comme une femme* » et « *agit comme un mâle* ». On peut difficilement dire de cette histoire qu'elle est paradigmatique des relations entre mari et femme.

Les testicules de Seth représentent les envies sauvages, élémentaires, et encore indifférenciées qui demandent à être formatées et intégrées avant d'être vraiment fructueuses. [Kerényi](#) a dit en une autre occasion : « *le désordre est présent toute la vie, et le moteur de ce désordre est le tricheur. Sa fonction dans une société archaïque, ou plutôt la fonction de sa mythologie, des contes à son sujet, est d'ajouter le désordre à l'ordre, pour en faire un tout, et rendre possible, à l'intérieur des limites de ce qui est permis, l'expérience de ce qui ne l'est pas.* »³¹¹

Le symbole des testicules est la contrepartie de l'œil *wḏ3t*, ce symbole de toutes les choses bonnes et heureuses lorsque tout va bien. Cet autre aspect de la réalité ne peut être ignoré. Le symbole des testicules a eu son rôle dans la religion égyptienne depuis le temps des Textes des Pyramides jusqu'aux temps Gréco-romains. Horus est en paix avec son œil, mais Seth doit aussi l'être avec ses testicules. Ainsi il est reconnu et prié comme « *l'esprit du désordre* », comme le seigneur des forces déchaînées de la nature et de la civilisation. Sexuellement il s'avère être un « *sans limites* », car il ne reste pas

³⁰⁸ *Pap. Beatty III* rt. II, r ss.; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 20.

³⁰⁹ Maxim of Ankhsheshonk; cf. B. H. Stricker, *De wijsheid van Anchsjesjonq*, JEOL 15 (1957-58), p. 30; voir aussi la malédiction obscène dans le papyrus de l'Adoption, de la ville de Seth, Sepermeru: "puisse un âne copuler avec lui, et un âne avec sa femme." (A. H. Gardiner, *Adoption extraordinary*, JEA 26 (1940), p. 24).

³¹⁰ *Pap. Beatty VII* vs. 1, 5 ss.; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 62 ss

³¹¹ P. Radin, *The Trickster*, avec des commentaires de K. Kerényi et C. G. Jung, London, 1956, p. 185. Kerényi appelle le tricheur: "l'esprit du désordre, le sans limites" (ibidem).



dans les limites d'un sexe, et veut avoir les relations qui sont parfois homosexuelles et parfois hétérosexuelles.

Dans la période Gréco-romaine, à l'imitation d'Horus, ses testicules sont pris à Seth, mais ne lui sont plus rendus. Nous verrons ici que cela tient au doute quant à la possibilité d'une réconciliation entre Horus et Seth. La réalité séthienne est placée sous la protection d'autres dieux. Ainsi le roi dit, en faisant l'offrande du *mnjt* à Isis :

« Prends les testicules (*sm3ty*) de l'ennemi de ton frère, les testicules (*b3kty*) du Mauvais.³¹² »

Les textes du Nouvel Empire dans lesquels il est affirmé qu'on n'offrira pas ses testicules à Seth, cependant, sont de nature tout à fait différente :

« S'il n'entend pas ce que je dis, je ne rendrai pas son œil à Horus, je ne rendrai jamais à Seth ses testicules sur cette terre.³¹³ »

La présomption de ce texte est que cette paix est atteinte quand non seulement Horus, mais aussi Seth ont reçu leurs attributs. Mais l'homme qui a un grief et prononce ces mots ne coopérera pas dans le maintien de l'harmonie du monde. Il ne servira plus les dieux s'ils ne font rien pour lui.

Quelqu'un d'autre va aux extrêmes pour guérir son patient d'un mal de tête :

« Je couperai [les testicules d'Horus]. J'aveuglerai l'œil de Seth. »³¹⁴

Sauf pour la période Gréco-romaine, les textes considérés comme des preuves du thème de la castration sont extrêmement rares. Des Textes des Pyramides, seul le paragraphe 1463-e doit être mentionné : *n s3d.t hrwy Stš* : « Avant que la force sexuelle de Seth fut rendue impuissante ». Le thème de la castration n'apparaît pas dans ce texte, et nous ne voyons aucune raison de le mettre dans la traduction par des méthodes exégétiques.³¹⁵

³¹² H. Junker, *Der grosse Pylore des Tempels der Isis in Philä*, Wien, 1958, p. 3.

³¹³ *Pap, Leiden I 343 -4- 345*, rt. XXVII, 3-4; A. Massart, *The Leiden magical papyrus I 343 + I 345*, Leiden, 1954 (= Supplément à OMRO NR 34 (1954)), p. 96.

³¹⁴ *Pap. Beatty V* vs. 6, 2 ss. Ici les symboles ont changé de propriétaires. Il est peu probable que le scribe appelle l'« Œil d'Horus » « œil de Seth » pour rappeler qu'il provient de Seth. La phrase « testicules d'Horus » est une correction de Gardiner « pour obtenir une antithèse équilibrée » (A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 51 n. 4). Le verbe *k3mn* (rendre aveugle) n'implique aucune méthode particulière d'aveuglement. Le verbe *s3d* (couper) signifie ici « castrer ».

³¹⁵ Le dictionnaire de Berlin (WB IV, 28, I) donne pour le verbe *s3d* : « (Die Hoden des Seth) abschnüren o.ä. - « (Les testicules de Seth) ligaturer. » C'est la seule référence citée. *S3d* peut être relié à *sjd* : « Zur Ruhe und Ordnung bringen – apporter le calme et l'ordre » (WB IV, 41, 8), cf. *3d* : « Matt werden - Devenir mats » (WB I, 25, 3) •



L'incertitude au sujet de l'acceptation du thème de la castration dans les temps anciens, n'est pas levée par les Textes de Sarcophages. Ils mettaient déjà en exergue que le passage « *après qu'Horus eût emporté la force sexuelle de Seth* »³¹⁶ n'a pas besoin d'impliquer la castration³¹⁷.

Dans CT I, 30-b, le verbe « *ḥḥ* » est utilisé en rapport avec les testicules de Seth. Griffiths³¹⁸ suit Massart³¹⁹ en traduisant ce verbe « *pressurer* ». Faulkner³²⁰ pour sa part, traduit « *dévoré (?)* ». Griffiths mentionne une suggestion de Gunn comme alternative: « *guérir* » ou « *remplacer* ». Sa référence finale au verbe *ḥḥ* ne vient certainement pas au renfort de la castration, mais suggère plutôt un acte homosexuel : « *vider par pression* ».

L'offrande des testicules à Seth³²¹ n'a pas besoin d'être interprétée comme le retour des testicules précédemment arrachés. Elle suggère tout au plus que Seth est un dieu de virilité et d'impuissance, mais qu'en aucun cas il n'est l'eunuque divin. Il n'est donc pas possible d'affirmer avec certitude que le thème de la castration est présent dans des textes antérieurs³²². Il y a tout lieu de penser qu'il ne faisait pas, à l'origine, partie du Mythe d'Horus et de Seth. Le thème peut avoir trouvé son chemin vers le mythe à partir du culte. Dans les textes Gréco-romains, la castration est plus généralement mentionnée en contexte de sacrifices animaliers.³²³

Le vol astucieux de semence dans le mythe devient la castration par violence dans le culte, parce qu'il n'existe pas d'autre moyen de priver l'animal sacrificiel de sa puissance sexuelle que la castration. Cette castration dans le culte, qui représente l'astucieux vol de semence d'Horus, peut être ancien. Dans le §. 418 des Textes des Pyramides qui mentionnent les testicules, une variante remplace le nom de Seth par un mot signifiant « *taureau* ». Même encore là, aucune mention explicite n'est faite de la castration. Un texte cité par Griffiths³²⁴ semble évocateur de sacrifice animalier :

³¹⁶ CT IV, 237 b.

³¹⁷ La même chose s'applique à la variante Sq7Sq (CT IV, 411) : "quand il lui prélève les testicules »

³¹⁸ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 35

³¹⁹ A. Massart, *o.c.*, p. 96.

³²⁰ R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 42

³²¹ *Pyr.* 535 b

³²² Cf. pour ce thème les *loci* relatives au testicules de Seth: *Pyr.* 142 b; 418 a (cf. 679 d); 594 a; 946 c (cf. CT V, 73 k, 76 b, 120 b, Urk. V, 181,13); *Pap. Ebers* 2, 3-2, 6; *Pap. Beatty* IX rt. r, 4; W. Pleyte, F. Rossi, *Papyrus Turin*, Leiden, 1869-1876, pl. 125, 3-4. E. Otto, *o.c.* I, scène 71 et d'autres *loci* donnés dans le *Belegstellen* du dictionnaire de Berlin s.v. les variantes pour testicules (WB VI, 80).

³²³ WB I, 131, 12, *Belegstellen* --- Philae Photo 360: "le roi assassine Seth *ḥr stp jswy=f* *Pap. Jumilhac* 111, 18-21; XX, 15-18 réfère à la castration de Seth sous la forme d'un taureau sacrifié.

³²⁴ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 36.



« Cette pièce dans laquelle Isis a poussé des cris et où les testicules de Seth ont été coupés. »³²⁵
Après le Nouvel Empire, la possibilité de réconciliation entre Horus et Seth commence à être mise en doute. On devient si convaincu de la nature démoniaque de Seth, qu'il peut tout juste être imaginé désormais comme un dieu idiot, bouillant, libidineux, sur qui Horus a pris le dessus, et qui doit se contenter d'une place en retrait. On ne peut plus lui accorder une place entière. Il est attrapé, chassé d'Egypte et châtré.

« Quant à cet Horus lui-même, qui est déterminé et parfait, il ne détruit pas entièrement Typhon, mais il lui enleva sa force et son activité. C'est pour cela, disent-ils, qu'à Coptos la statue d'Horus tient dans une main le membre viril de Typhon. »³²⁶
(Isis et Osiris, trad. M. Meunier, 55 p. 170 - ndt).

À Edfou, Horus est un formidable gardien de la porte du sanctuaire, les testicules de Seth à la main, dieu victorieux inspirant la terreur aux démons.³²⁷ Finalement, dans le mythe d'Horus d'Edfou, nous trouvons l'histoire du combat réel, et la castration de Seth sous la forme d'un hippopotame.

« Le septième harpon est lancé dans son corps et a hérissé (?) ses testicules de pointes. »³²⁸
Le relief qui illustre ce texte montre Horus lançant le septième harpon dans les testicules de l'hippopotame qui représente Seth. On peut difficilement être sûr que cette version du mythe a partout existé en Egypte, et ces données, se référant au jeu érotique et au vol de sperme se terminant en querelle, sont à considérer comme entièrement secondaires.

5. La séparation d'Horus et de Seth

La naissance de Seth est le commencement de la confusion.³²⁹ Il est l'auteur de la confusion.³³⁰ Seth ne respecte pas les limites existantes : il ignore celles entre les sexes, créées par Atoum. Les relations homosexuelles entre Seth et Horus ont abouti à une querelle. Avant qu'une solution soit trouvée et qu'on parvienne à une réconciliation, une séparation est créée entre les deux dieux, mettant ainsi fin au conflit ouvert.

³²⁵ Pap. London med 10059, 13, 3-4

³²⁶ Plutarque, *De Iside et Osiride* c. 55

³²⁷ Edfou I, 346

³²⁸ A. M. Blackman and H. W. Fairman, *The myth of Horus at Edfu* II, JEA 29 (1943), P. 14; Edfou XIII, pl. DIV; Edfou VI, 75, I.

³²⁹ Pap. Leiden I 346, II 12; B. H Stricker, *Spreuken tot beveiliging gedurende de schrikheldagen naar Pap. I 346*, OMRO NR 29 (1948), p. 68.

³³⁰ BD 39, 14



La séparation n'est pas la solution idéale, mais une nécessité. Sans cela, la confusion serait devenue générale, et le cosmos serait tombé dans le chaos. Thot, qui est né des troubles entre Horus et Seth, a dit :

« Je suis celui qui limite l'inondation, qui sépare les deux hommes. »³³¹

La séparation d'Horus et de Seth est comparable à l'érection d'une protection entre le cosmos et le chaos qui l'entoure, tel une inondation. La séparation, en vérité, a une signification créative, car c'est un événement mythique décisif. Les Egyptiens pouvaient relier toutes sortes de distinctions ou de contraires de leur réalité contemporaine à la séparation d'Horus et de Seth : le ciel et la terre³³², l'ici bas et l'au-delà³³³, droite et gauche,³³⁴ noir et rouge,³³⁵ être né et être conçu,³³⁶ loi (*hq3*) et force (*nrtw*),³³⁷ vie (*nh*) et autorité (*w3s*).³³⁸

La séparation signifie aussi une division du monde. Dans les Textes des Pyramides sont mentionnées des buttes (*j3wt*) d'Horus et des buttes (*j3wt*) de Seth.³³⁹ Cette division horizontale est traversée par une verticale, celle de ci-dessus et ci-dessous. Dans le nom Horus (*hr*), on pouvait lire également le mot « au-dessus » (*hr*). Ainsi il n'y avait aucune difficulté pour interpréter *j3wt hryt* non seulement comme les buttes d'Horus, mais aussi comme les buttes « au-dessus ». Il y a en effet quelques cas où les buttes de Seth sont en opposition avec *j3wt k3yt* : les hautes buttes³⁴⁰. Parfois, à ce monde divisé, est ajouté le champ des Souchets (*sht j3rw*) comme l'endroit où Osiris et les morts résident. Dans le texte de Shabaka³⁴¹, et dans les textes du Moyen Empire³⁴² et du Nouvel Empire,³⁴³ on mentionne les deux parties (*psšty*) d'Horus et de Seth.

³³¹ CT VII, 346 a (cf. BD 4, 2).

³³² Pyr. 518 a, b

³³³ CT VI, 327 d, e.

³³⁴ Pyr. 601 d-f.

³³⁵ Pap. Beatty VII rt. 8, 4; A. H. Gardiner, *Hieratic PaPyri*, text volume, p. 61.

³³⁶ Pyr. 211 b.

³³⁷ Urk. IV, 366, 4, 5.

³³⁸ Urk. IV, 249, 14

³³⁹ Pyr. 135 c; 218 d, e; 480 b; 487 b; 598 b; 770 b; 943 b; 948 c; 961 b; 994 a; 1475 c; 1735 c; 1928 b; 2099

³⁴⁰ Pyr. 915 b; 916 a

³⁴¹ Shabaka text 10 c

³⁴² E. Gautier and C. Jéquier, *Mémoire sur les fouilles de Licht*. Le Caire, 1902, p. 34

³⁴³ Très fréquemment ; une bonne sélection dans : J. G. Griffiths, *o. c.* p. 69



Non seulement le monde, mais également l'inondation primale qui entoure le monde, sont bipartitionnés. Les mythiques « *qbḥw-Hr* » doivent être cherchés au Nord et les « *qbḥw-Stš* » au Sud.³⁴⁴

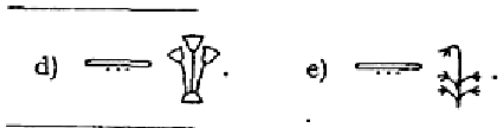
Les buttes, les lieux et les régions lacustres d'Horus et de Seth ne sont pas strictement des termes géographiques, mais cosmologiques. Le premier et le deuxième désignent ensemble le monde dans lequel les Egyptiens ont vécu. Horus est devenu le seigneur du pays des papyrus (*t3 mḥw*) **d**) et Seth le seigneur de la terre des laiches (*t3 šm*) **e**) après la partition.

Bien que ce soit souvent Thot qui sépare les deux dieux également dans les textes précédents³⁴⁵, des dieux plus importants peuvent remplir cette fonction. Ainsi Amon-Rê, « le seigneur de la nouvelle lune qui est célébrée le sixième et septième jour » est chanté comme « celui qui a séparé les deux hommes dans le grand hall. »³⁴⁶ En tant que fils des deux hommes, cependant, Thot est éminemment le médiateur qui met fin au conflit. Mais son travail doit être confirmé par des dieux plus importants. On peut même passer le nom de Thot sous silence. Malgré le rôle joué par Thot dans « *les Aventures d'Horus et de Seth* » c'est Rê, le Maître de l'univers, qui divise cet univers : Horus devient le roi de la terre et Seth le dieu du tonnerre dans le ciel.

Geb est le dieu de la terre dont le ciel (*p.t*) a déjà été séparé (*wpj*). Il est le *rp't*, c'est-à-dire l'héritier des dieux. Il a été considéré comme le « tout premier dirigeant terrestre. »³⁴⁷ Qu'il sépare Horus de Seth implique la division du monde en deux parties (*psšty*) ou deux pays (*t3wy*) : la terre du papyrus (*t3 mḥw*) et le pays des laiches (*t3 šm*) .

« Il (Geb) a fait la séparation entre Horus et Seth.

Il a empêché leur querelle. Il a nommé Seth roi (*nsw*) du pays des laiches (*t3 šm*) à *Sw*, l'endroit où il est né, et Geb a nommé Horus roi (*bjty*) de la terre des papyrus à l'endroit où son père a été noyé au Milieu des Deux Pays (*psšt t3wy*).



³⁴⁴ WB V, 29, 8; Urk. IV, 1751, 18. Selon WB III, 372, 16 le *qbḥw-Hr* a été appliqué à la Basse Egypte. Ce lieu mythique, cependant, peut aussi être situé dans l'extrême nord, au pilier nord du Ciel (Urk. IV, 1662, 11, 12). Le fragment géographique discuté par J. J. Clère assigne un lieu aux *qbḥw-Hr* à l'extérieur de la zone des nomes égyptiens et des peuples circonvoisins (J. J. Clère, *Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde*, MDAIK 16 (1958), p. 46).

³⁴⁵ Pyr. 1963 a, b: *prj m sbk* est le dieu lunaire Thot, cf. H. Kees, *Zu den ägyptischen Mondsagen*, ZÄS 60 (1925), p. 11.

³⁴⁶ H. Kees, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, p. 4, 6 (Pap. Boulaq 17)

³⁴⁷ A. H. Gardiner, AEO I, 110



Et alors Seth se tenait sur sa butte (j3t); et alors Horus se tenait sur sa butte (j3t). Ils ont établi la paix pour les deux pays dans Ajan. Ce fut la frontière des deux pays. »³⁴⁸

Cette séparation est d'ordre cosmologique, et non pas une question de politique ou d'histoire religieuse. Que l'objet de diviser ainsi le monde ne soit pas de garder vivante la mémoire du passé séthien de la Haute-Égypte et de la ville d'Ombos, transparaît dans le fait que l'on pouvait parfois donner à Seth la couronne de la Basse-Egypte et à Horus la couronne de la Haute-Égypte.³⁴⁹

Griffiths considère que l'expression « *parties d'Horus et de Seth* » apporte la preuve la plus certaine des bases historique et politique du mythe. Horus et Seth reçoivent leurs parties après la séparation ou le procès : « *c'est le genre de thème qui ne peut pas être le noyau d'un mythe cosmique ou d'un conte populaire; cela appartient naturellement au type des sagas historiques qui reflètent les premières luttes sur la voie de l'unification.* »³⁵⁰ Comme le thème de diviser le monde en deux est extrêmement fréquent dans les religions des peuples sans littérature, où il n'y a aucune raison de répéter à chaque fois le motif de la saga historique, nous sommes moins convaincu que Griffiths que ce soit une approche évidente pour l'Égypte.

La bipartition du monde peut n'être pas seulement celle de la Haute et de la Basse-Egypte, mais aussi celle du territoire national et des pays étrangers. Seth a été considéré comme le seigneur des peuples étrangers, Libyens, Hittites et Sémites.³⁵¹ Un texte du Nouvel Empire³⁵² nous dit que l'on donne *kmt* à Horus et *dšrt* à Seth. Au départ, le Pays Noir (*kmt*) est la terre inondée par le Nil, sur laquelle le limon noir se dépose. En principe et en pratique, cependant, cela désigne le royaume égyptien gouverné par le pharaon. Les Égyptiens traversent l'Euphrate pour déterminer la frontière de *kmt*.³⁵³ La Terre Rouge (*dšrt*) est la terre qui n'est pas inondée par le Nil : le désert, la terre perdue et désolée habitée par des étrangers, revendiquées par le pharaon, mais sur lequel il ne gouverne pas de fait.

Cette séparation d'Horus et de Seth fait partie des fondements de la conception égyptienne de la vie, dans laquelle la réalité n'est pas unique, mais créée sur deux principes : « *Es ist eine an vielen Einzelpunkten nach-weisbare ägyptische Vorstellung, dass die existierende Welt durch die Aufspaltung*

³⁴⁸ *Shabaka text* 7-9

³⁴⁹ *Pap. Sellier* 4 IX, 7

³⁵⁰ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 73.

³⁵¹ Cf. Chapitre V.

³⁵² *Pap. Sellier* 4 IX, 4

³⁵³ *Urk.* IV, 1370, 11



ursprünglicher Einheiten in dualistische Begriffe existent geworden sei - C'est une présentation égyptienne vérifiable en beaucoup de points, que le monde existant est devenu réel par la désintégration d'unités originelles en concepts dualistes. ³⁵⁴ »

Une limite est imposée à Seth, « l'ennemi des frontières » : sa part est quelquefois le ciel et quelquefois le pays des laiches, ou le pays des papyrus, et quelquefois, la terre rouge. Il doit être séparé d'Horus pour prévenir de nouveaux désastres. Les passions enflammées peuvent maintenant se calmer. C'est le moment où Geb dit à Horus et à Seth : « oubliez! »³⁵⁵ Cette séparation implique la reconnaissance des contraires existant dans le monde, et signifie qu'ils sont considérés sérieusement. Aucun des deux dieux ne peut être éliminé.

Bien sûr, ce repos après le conflit signifie aussi la stagnation. La totalité a été divisée en deux sans aucune possibilité d'interaction fructueuse et de coopération. La frontière entre les deux pays prouve que la paix est d'une nature limitée. Ce n'est pas une paix totale, pas une paix ouverte, mais une paix fermée. Seth est le  le dieu à part. Pour utiliser un nom moderne appliqué à une situation antique, on pourrait appeler cette paix une guerre froide. Et en effet, cette séparation d'Horus et de Seth n'est pas un état final, mais seulement le nécessaire préliminaire à ce qui suit : la réconciliation et l'union d'Horus et de Seth.

6. La décision favorable à Horus et la réconciliation d'Horus et de Seth

Selon le Texte de Shabaka, Geb, en y repensant, n'est pas satisfait de la division et donne la totalité de son héritage à Horus :

« Alors Horus apparut en tant que *nsw-bjty*, unificateur du Double-Pays (*sm3 t3wy*) dans le [nome de la Muraille Blanche](#), à l'endroit où les deux pays ont été unis. »³⁵⁶

Junker³⁵⁷ et Griffiths³⁵⁸, qui interprètent l'histoire contenue dans le texte de Shabaka comme le reflet d'événements historiques, déduisent les phases mythiques de division et d'unification, de divers moments divers de l'histoire égyptienne.

³⁵⁴ W. Heick, E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1956 p. 86 cf. aussi E. Otto, *Die Lehre von den beiden Leindern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte*. Dans : *Studia Aegyptiaca I* = *Analecta Orientalia* 17 (1938), p. 10 ss

³⁵⁵ *Dram. Ram. pap.* 57; K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, p.166

³⁵⁶ *Shabaka text* 14 c

³⁵⁷ H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis*, APAW, Phil.-hist, KI., 1939. 23. P. 9 ss.; cf. H. Junker, *Die politische Lehre von Memphis*, APAW, Phil.-hist. KI., 1941, 6, p. 13 ss

³⁵⁸ J. G. Griffiths, o.c., p. 140 ss



Griffiths suppose qu'après une guerre entre les fidèles de Seth et les fidèles d'Horus, les deux royaumes ont été reconnus comme les apanages d'Horus et de Seth. Une autre guerre aurait été gagnée par les fidèles d'Horus, et cet avatar serait reflété dans l'incorporation d'Horus et de Seth dans la personne du roi. Après que le royaume ainsi unifié se soit de nouveau partitionné, une nouvelle union aurait eu lieu. Ce dernier événement serait reflété dans la dernière version du mythe, quand Horus reçoit les deux parties.

Griffiths est d'avis que le texte de Shabaka constitue une « *lourde preuve* » pour cette théorie. Nous sommes tout aussi incapable de voir comment ce texte peut en quoi que ce soit constituer une preuve, qu'admiratif de l'ingéniosité de l'hypothèse. Nous ne voyons même pas la nécessité - mis à part les considérations de vérité historique - de distinguer les différentes traditions dans l'histoire du texte de Shabaka. L'une des traditions serait qu'Horus et Seth ont chacun reçu une partie du monde, l'autre qu'Horus aurait reçu les deux parties et Seth aurait été déshérité. Cela ne semble pas correct, car ici Seth n'est pas l'ennemi des dieux. Quand Horus est devenu *nsw-bjty*, non seulement Horus, mais Seth également, sont satisfaits :

« Le laiche et le papyrus ont été mis aux deux portes du temple de Ptah. Ce qui signifie qu'Horus et Seth sont en paix et unis (*htpwy sm3w*).

Ils ont fraternisé pour ne plus se disputer. »³⁵⁹

Il y a un développement à cette histoire, dans laquelle la division constitue une étape provisoire, et l'union, un état définitif. Quand le désaccord et la dissension ont surgi entre les deux dieux, Geb a rassemblé l'Ennéade. Puis, il a organisé la partition entre eux, pour que leur querelle prenne fin. Après cela il les a unis et réconciliés, afin qu'ils puissent collaborer pour le bien du monde. Cette paix n'est plus limitée, mais illimitée. Le règne d'Horus est total, pour la simple raison que Seth a été accepté en tant que frère.

Seth aussi bien qu'Osiris sont nés de Geb et de son épouse Nout. C'est Geb qui unit maintenant Seth à Horus, le fils d'Osiris, qui est Osiris ressuscité. Van Baaren³⁶⁰ a dit : « *c'est exceptionnel qu'une expérience de bipolarité soit acceptée comme une fin; dans la plupart des religions le cercle se referme. L'homme a beaucoup de mal à consentir à une dichotomie suprême et définitive, divisant pour toujours le monde en deux moitiés.* »

³⁵⁹ *Shabaka text 15 c*

³⁶⁰ Th. P. van Baaren, *De mens in het licht van de godsdienstwetenschap*. in: *De mens in het licht der wetenschap*, Scripta Academica Groningana VI, Groningen-Djakarta, 1955, p. 82.



Il n'y a aucune raison de réduire la collaboration suprême des deux dieux à l'homosexualité. Les points de passage que sont les complications homosexuelles, le conflit et l'éloignement, ont été vaincus et subsumés dans une unité élargie, où il n'y a plus de place pour le symbolisme pédérastique. Horus a grandi (Harsiésis-Haroéris) et Seth a perdu son ascendant. Dans la relation originelle, le rôle principal est naturellement dévolu à Seth, le plus âgé et l'oncle du jeune Horus. Par la suite, Seth s'avère ne pas respecter l'ordre des choses. Il ne voudra ou ne pourra rester dans la juste mesure, et force Horus aux actions homosexuelles. Maintenant, nous n'avons aucun texte dont on pourrait directement conclure que l'acte homosexuel de Seth trahit son incapacité à assumer sa position de leader. Seth lui-même se vante d'avoir amené Horus à se conduire en mignon. Les dieux crachent au visage d'Horus et Isis coupe les mains de son fils.³⁶¹

D'un autre point de vue, l'épisode homosexuel peut être considéré comme un exemple de la bêtise de Seth, qui s' imagine que, de cette façon, il peut l'emporter et provoquer une réconciliation. Goedicke³⁶² a correctement attiré l'attention sur la tendance des « *Aventures d'Horus et de Seth* » à décrire Seth comme un idiot. Seth est surpassé par Horus – qui bénéficie de l'aide de la subtile Isis – non seulement dans les actions homosexuelles, mais aussi sur tous les autres plans de leurs rivalités. Cela irrite Seth au-delà de toute raison. Qu'il soit mis fin à la séparation, ne signifie pas pour autant un retour à l'ancienne situation. Ce n'est pas au sensuel, immodéré, imbécile et irascible Seth, mais à Horus qu'on donne la primauté, et qui, gagnant son procès, reçoit [la couronne de la justification](#). Ce n'est pas par hasard que les textes nomment toujours Horus et Seth dans cet ordre et jamais inversement.

Bien qu'on fasse souvent référence à la décision favorable à Horus sans aucune mention du nom de Seth, il peut cependant aussi être exposé, *expressis verbis*, qu'Horus a gagné son procès contre Seth.³⁶³ Le symbolisme de cette décision entre parfois en conflit avec le symbolisme du retour d'Horus et de Seth à une plus grande unité. Elle conduit à l'exclusivité.

³⁶¹ « *Les Aventures d'Horus et de Seth* », *pap Beatty I*, 12, « ss

³⁶² H. Goedicke, *Seth as a fool*, *JEA* 47, (1961), p. 154

³⁶³ *CT I*, 43 a



Parfois il est devenu impossible d'accepter la formidable et, à l'origine, si turbulente figure de Seth, et de l'inclure dans un agencement renouvelé des choses. Selon le papyrus Jumilhac, Thot sépare d'abord les deux dieux sur l'ordre de Rê. Puis, il énumère les actes de Seth et les deux dieux sont jugés :

« *Horus a gagné son procès contre Seth.* »³⁶⁴

Horus reçoit l'Égypte et le trône de son père, et Seth est chassé dans le désert. C'est assez dire que la question se pose à nouveau de la séparation. Bien qu'on ne lui donne pas la terre rouge, Seth y est chassé. Horus vient à peine de gagner son instance, et aucune intégration n'a été atteinte. Il n'est pas étonnant que Seth ne soit pas satisfait, ainsi qu'il ressort du texte de Shabaka. Il réunit ses fidèles pour la lutte. Le résultat est une persécution générale de Seth le mauvais. Les dieux pointent leurs lances dans son cou. Son nom est effacé et ses images sont détruites.

Au Nouvel Empire, Seth était toujours reconnu comme le seigneur du *dšrt*, coopérant avec Horus. Plus tard il ne resta que peu ou pas de place à un tel sens de la totalité dans la théologie officielle. L'image de Seth comme adjoint d'Horus n'avait plus de raison d'être dès lors que l'autorité du pharaon se limitait à l'Égypte. Quand l'empire égyptien, qui avait été en contact ouvert avec le monde entier, s'est effondré après Ramsès III, le culte florissant de Seth a commencé à s'effacer. Les noms personnels composés avec le nom d'une déité montrent qu'au cours des XIX^{ème} et XX^{ème} dynasties, Seth était tenu en haute estime. Pendant les XXI^{ème} et XXII^{ème} dynasties, il est évacué progressivement des noms personnels. Après cette époque, nous ne trouvons plus son nom qu'une seule fois dans les noms personnels.³⁶⁵ La proximité de Seth avec les pays étrangers et avec le dieu Baal fut non seulement fatale au culte de Seth, mais aussi au symbolisme de la réconciliation entre Horus et Seth. Le nationalisme égyptien avec son côté obscur, l'antisémitisme, que l'Égypte a légué aux mondes antique et moderne,³⁶⁶ remplacèrent le mythe de la réconciliation entre Horus et Seth – maintenant odieux en tant que dieu des Sémites – par celui de la décision favorable à Horus. La réconciliation fut entretenue quelque temps dans la théologie officielle. Pendant le règne de Shabaka, le texte antique cité ci-dessus s'éternisa dans la pierre. La XXV^{ème} dynastie, à laquelle Shabaka a appartenu, a été chassée par les conquérants

³⁶⁴ *Pap. Jumilhac XVII, I*

³⁶⁵ H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen II*, Glückstadt, 1952, p. 246 II. I

³⁶⁶ J. Yoyotte, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, RHR 162 (1963) P. 133-143



assyriens. Au cours des périodes saïte, perse et ptolémaïque, le nom de Seth sera de plus en plus remplacé dans les textes rituels par celui d'autres dieux, Thot ou Geb par exemple.³⁶⁷

D'une manière générale, nous pouvons observer dans le culte égyptien le besoin croissant d'assigner un domicile permanent au mal. La réconciliation supprime la localisation exclusive du mal en Seth. Il a toujours fallu aux Egyptiens, captifs d'une glorieuse mais écrasante tradition, comme on le voit pendant la renaissance Saïte, un bouc émissaire. Ils n'étaient plus en mesure d'admettre leurs propres défauts, de les intégrer, et d'ainsi leur ôter leur dangereuse potentialité. Leurs côtés négatifs étaient maintenant violemment reniés, coupés, châtrés et rejetés vers le pays lointain des Asiatiques. Ce qui leur avait été propre s'est perverti en quelque chose d'étranger, en destructivité rampante : en mal. L'anniversaire de Seth a été reconnu comme le début de la confusion.³⁶⁸ La théologie égyptienne visa à l'intégrer. Après cela, le troisième jour épagomène est ignoré. Les calendriers des fêtes d'Edfou et d'Esna mentionnent les premier, deuxième, quatrième et cinquième jours épagomènes, mais oublient l'anniversaire de Seth.³⁶⁹ Ainsi, l'aspect négatif ou le complément de la réalité ne sont plus reconnus, sans même parler de célébration et d'honneurs.

Le mythe de la décision favorable à Horus n'est cependant pas une création de la période tardive. Il est aussi vieux que le mythe de la réconciliation. En soi, ce mythe avait longtemps montré des traits exclusifs, comme il apparaît dans l'hymne célèbre à Osiris – [Louvre C 286](#) – dont le texte était déjà composé au Moyen Empire. Horus gagne son instance, et est couronné comme roi du ciel et de la terre. « *L'accusateur* », qui, très caractéristiquement, n'est pas nommé, mais qui ne peut être que Seth, a pris la fuite.

Dans cet hymne, l'intérêt se concentre sur Horus et aucune attention particulière n'est accordée à Seth. Ainsi l'histoire de la décision favorable donne une impression d'exclusivité qui peut être involontaire. Pendant le conflit et la séparation, Seth a été en effet puni pour ses tours. Nous pouvons nous demander cependant si l'auteur de cet hymne méconnaît sciemment la réconciliation. Peut-être a-t-il pensé inutile de mentionner la réconciliation dans son hymne ? Dans beaucoup de chansons chrétiennes et de sermons de

³⁶⁷ H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar* II, p. 82 ss

³⁶⁸ *Pap. Leiden* I 346, II 12

³⁶⁹ Th. Hopfner, *o.c.*, I, p. 22



Noël, la mort sur la croix et la résurrection du Christ sont laissées de côté. Ce qui n'oblige cependant pas à gloser sur les vues religieuses spéciales du poète ou du prédicateur concerné.

La réconciliation et la décision favorable à Horus ont coexisté très longtemps. D'après le texte de Shabaka, où sont mentionnés la réconciliation et le couronnement d'Horus comme *nsw-hjty*, il est évident qu'elles ne s'excluaient pas mutuellement. Cette combinaison mythologique peut être comparée avec la pratique sacrificielle, quand l'offrande est, selon l'usage, seulement appelée « l'Œil d'Horus », mais peut aussi porter le nom de « l'Œil d'Horus et les testicules ». De la même manière que dans des temps postérieurs, on n'a plus offert ses testicules à Seth, on n'a plus cru en une réconciliation d'Horus et de Seth. Il y a toujours eu une tendance à dénigrer l'aspect négatif de la réalité. La théologie officielle n'a cependant pas été dominée jusqu'à l'époque tardive par cette tendance. L'attention limitée que l'on avait prêtée à Seth est devenue une négation délibérée et un exil.

Bien que le besoin d'un bouc émissaire se soit fait de plus en plus sentir, et bien que le mythe de la réconciliation ait été infecté par l'antisémitisme égyptien, ce mythe semble cependant avoir survécu localement, y compris après le Nouvel Empire, malgré la théologie officielle.

Avec une multitude de données soigneusement réunies, qui n'ont pas besoin d'être citées ici, Kees a montré que dans plusieurs nomes égyptiens on a élevé un culte à une paire de faucons. Cette paire de faucons était la paire divine Horus et Seth, adorée dans le culte comme une déité unique.³⁷⁰ La deuxième partie de l'étude de Kees peut servir à réfuter l'opinion de Griffiths, selon laquelle le « dieu duel Horus-Seth » n'était seulement qu' « une projection de la divinité duelle présente dans le roi. »³⁷¹

[Antywy](#) n'est pas l'exemple d'une « autre déité composée »³⁷² ou « le double aspect de Seth, »³⁷³ mais Horus et Seth unis et réconciliés dans un seul dieu. Antywy est parfois écrit avec deux faucons, ce dont on pourrait conclure que ce dieu duel est une forme locale d'Horus. Sur une stèle du Nouvel Empire,³⁷⁴ il est représenté comme Seth et l'inscription l'appelle tant Antywy que Seth. Un titre tardif de prêtre comme « *sḥtp ntrwy* » (« qui réconcilie les deux dieux ») nous conduit à penser qu'en dépit des changements dans la théologie nationale, la

³⁷⁰ *Antywy* (duel) est le seigneur (singulier) de *Tbw*

³⁷¹ J. G. Griffiths, o. c. p. 122

³⁷² J. G. Griffiths, *ibidem*

³⁷³ P. Barguet, *Parallèle égyptien à la légende d'Antée*, RHR 125 (1964) p. 8

³⁷⁴ Stèle Or. Inst. Chicago 10510 ; A. H. Gardiner, AEO II, p. 54*



réconciliation d'Horus et de Seth a été célébrée dans ce nome jusque tardivement.³⁷⁵

A Dendérah, le nom cérémonial de la capitale de ce Dixième Nome de Haute-Égypte était: *hwt-shꜥp* (Château de la Réconciliation)³⁷⁶ Kees remarquait: « *Der Gott von Antaeopolis diese schwankende Stellung zwischen Seth und Horus nie wieder ganz verwinden können : so tritt uns in dem Ἀνταῖος der spätesten Periode ein seltsamer Mischgott entgegen, der durch seine Zusammenstellung mit Nephthys Sethcharacter zeigt, im übrigen aber durch den herrschenden Typus des siegreichen Horusgottes beeinflusst ist. –le dieu d'Antaeopolis n'a pas pu tout à fait surmonter une situation fluctuante entre Seth et Horus. C'est ainsi que dans la période tardive Ἀνταῖος vient s'opposer à nous en étrange dieu mixte qui, en s'unissant à Nephthys montre le caractère de Seth mais qui, par ailleurs, est influencé par le caractère dominateur du dieu Horus victorieux.* »³⁷⁷ On pourrait peut-être dire que pour les Egyptiens ce dieu, que les Grecs nomment Antaios, a donné une forme à la « *coincidentia oppositorum* – coïncidence des contraires »

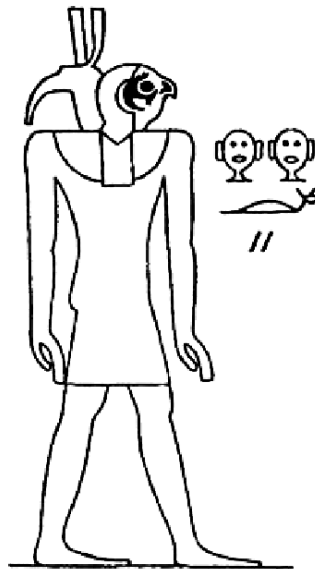


Fig. 10. *Hrwy=fy*. Horus et Seth réunis dans « celui qui a deux figures »

Un point important est la conclusion à laquelle Kees parvient : Horus et Seth, qui apparaissent comme deux dieux séparés dans la mythologie, sont vénérés comme un dieu unique dans le culte local. D'autres données éparses nous informent également qu'un temple a été consacré à Horus-Seth et qu'il y avait

³⁷⁵ H. Kees, *o.c.*, p. 17

³⁷⁶ A. H. Gardiner, *AEO II*, p. 53*

³⁷⁷ H. Kees, *o.c.*, p. 18 ss



un prêtre d'Horus-Seth.³⁷⁸ Cette union d'Horus et de Seth a été représentée dans l'Amdouat et dans le Livre des Portes par une image bicéphale.

Hrwy=fy a une tête de faucon et une tête de Seth.³⁷⁹ Piankoff³⁸⁰ dit de cette représentation : « *les deux contraires, les forces du bien et du mal, Horus et Seth, sont réunis et ne forment plus maintenant qu'une seule représentation.* » Griffiths³⁸¹ juge que c'est « *une explication très peu probable.* » Nous pouvons être d'accord avec lui dans la mesure où il rejette la réduction de l'opposition entre Horus et Seth à un problème éthique de bien et de mal. Pourtant, nous avons peine à imaginer qu'il désavoue ainsi l'union d'Horus et de Seth. C'est un fait qu'ils forment une représentation unique. Dans le texte de Shabaka, l'union (*sm3*) et la réconciliation (*hṭp*) d'Horus et de Seth sont évoquées dans le même souffle.³⁸² Dans BD 17³⁸³ les défunts disent :

« *Je suis Celui aux deux ba, qui sont dans ses deux joues.* »

La plupart des commentateurs égyptiens expliquent cette représentation composée comme un amalgame d'Osiris et de Rê.³⁸⁴ Un commentateur, cependant, ne l'explique pas par Osiris et Rê, mais par Horus et Seth :

« *Ceux-là sont le ba d'Horus et le ba de Seth, quand il est venu à Létopolis. Ils se sont finalement embrassés l'un l'autre et sont devenus Celui aux deux ba.*³⁸⁵ »

Ici encore, la réunion de deux contraires dans une totalité semble devoir être signifiée. Kees³⁸⁶ a appelé la représentation bicéphale Horus-Seth, l'union des forces des deux dieux, et De Buck,³⁸⁷ une sorte de figure de Janus. Selon lui c'est le résultat d'un besoin, de voir la totalité comme l'union de deux contraires hostiles, et pourtant collaborant.

En conclusion, on peut dire, que selon l'Amdouat et le Livre des Portes les défunts, dans leur parcours dans l'autre monde, sont confrontés au mystère de la totalité, dans laquelle les contraires sont subsumés. Il n'est donc pas étonnant que l'endroit où *Hrwy=fy* apparaît soit le royaume des morts.

³⁷⁸ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 122, avec référence à : H. Junker, *Gîza II*, p. 189, 191

³⁷⁹ E. Hornung, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden, 1963, Vol. II (traduction et commentaires), p. 47; M. S. H. Heerma van Voss, *o.c.*, p. 78 ss

³⁸⁰ A. Piankoff, *The tomb of Ramesses VI*, New York, 1954, Text volume, p. 209, fig. 65 and p. 40.

³⁸¹ J. G. Griffiths, *o.c.*, p. 122 n. 5.

³⁸² *Shabaka text* 15 c

³⁸³ CT IV, 276 a; M. S. H. G. Heerma van Voss, *o.c.*, p. 42

³⁸⁴ M. S. H. G. Heerma van Voss, *o.c.*, p. 79

³⁸⁵ M. S. H. G. Heerma van Voss, *o.c.*, p. 80; cf CT IV, 412 (Sq7Sq)

³⁸⁶ H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar I*, MVAG 28 (1923), P. 45

³⁸⁷ A. de Buck, *De tegenstelling Noord-Zuid in Oud-Egypte*. In: *Academiedagen V*, Amsterdam, 1952, p. 35



Horus et Seth sont les dieux qui s'affrontent et sont réconciliés, ou qui sont séparés puis réunis. L'inondation annuelle du Nil peut se comparer avec le grand renouveau mythique, l'intégration d'Horus et de Seth :

« Je (**Hꜥpy**) suis un natif du monde inférieur qui a posé la tête d'Horus sur Seth et vice versa. »³⁸⁸

On peut imaginer Horus et Seth combattant le serpent Apopis ensemble :

« La lance d'Horus te menace. On pousse la lance de Seth dans ton front, »³⁸⁹

Quand Horus et Seth sont réconciliés, ils ne se battent plus entre eux, mais ensemble contre l'ennemi commun :

« Un coup de crosse en métal vise ta tête. Horus la saisit, et Seth va te détruire. »³⁹⁰

Le pharaon est le représentant d'Horus, mais aussi le représentant d'Horus et Seth, qui sont réunis et réconciliés. Bien connu est le titre de la reine : « Celle qui voit Horus et Seth. »³⁹¹ La reine ne voit pas son époux comme un être humain divisé en lui-même, mais comme celui qui représente la totalité, en qui les contraires sont unis et réconciliés. Le fonctionnaire royal Imenipet s'appelle lui-même « l'unificateur des deux hommes » (**hnm rḥwy**) et « le majordome des deux seigneurs ». (**dbꜣ nbwy**)³⁹²

Le vizir de la XII^{ème} dynastie, Montouhotep, se définit lui-même comme « un prince héréditaire par ordre des deux seigneurs. »³⁹³ Dans les Textes des Pyramides aussi, le pharaon est représenté comme Horus-Seth.³⁹⁴ Le pharaon Amenhotep est assis sur le trône d'Horus et sur le siège de Seth.³⁹⁵ Dans beaucoup de textes de la XVIII^{ème} dynastie, le roi est comparé à Horus et Seth, et parfois nous voyons que dans l'unité, deux aspects différents peuvent encore être distingués : Hatshepsout gouverne ce pays comme le fils d'Isis (= Horus) et est forte comme le fils de Nout (= Seth) ³⁹⁶. Lorsqu'il gouverne, le roi est Horus, mais, quand il doit employer la force, il est Seth. On ne peut se passer d'aucun

³⁸⁸ CT IV, 140 b, c.

³⁸⁹ Pap. Brenner-Rhind 30, 5; cf. R.O. Faulkner, *The Brenner-Rhind papyrus* (IV), JEA24 (1938), p.43.

³⁹⁰ Mag. pap. Harris X, 8. Cf. déjà: Pyr. 678 c; 685 a, b; 1264 b

³⁹¹ Déjà à la Première dynastie: J. G. Griffiths, *o.c.* p. 121, fait référence à W. M. F. Petrie, *The royal tombs of the first dynasty*, vol. II, London, 1901, pl. 27 nos. 96, 128, 129. Pendant l'Ancien Empire :R. Weill, *Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes*, BIFAO 47 (1948), p. 83; cf. H. Gauthier, *La titulature des reines des dynasties memphites*, ASAE 24 (1924). p. 198-209. On trouve même le titre au Nouvel Empire : Urk. IV, 224, 16.

³⁹² Urk. IV, 1439, 5, 6.

³⁹³ H. Frankfort, *o.c.*, p. 360 n. 15

³⁹⁴ Pyr. 141 d; 798 a

³⁹⁵ Pap. Beatty IX rt. 12. 4; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 95.

³⁹⁶ Urk. IV, 366, 4, 5.



de ces deux aspects. C'est la coopération des deux dieux dans la personne du roi qui garantit le bien-être du monde.

Cet aspect séthien du roi n'est pas exprimé dans sa titulature, à moins qu'il ne le soit dans le prétendu nom d'Horus d'or. Griffiths a soutenu que pendant l'Ancien Empire en tout cas, le *Hr-nbw* a été interprété comme un nom d'Horus et Seth.³⁹⁷

Aussi loin qu'on puisse le vérifier, un seul et unique roi a pris un nom-de-Seth en plus de son nom d'Horus. C'est arrivé à la II^{ème} dynastie. Le nom d'Horus de ce roi était Sekhemib et son nom-de-Seth était [Peribsen](#). Il est correct de l'appeler par « *un nom-de-Seth* », parce que l'animal séthien est représenté sur le serekh, au lieu du faucon Horus habituel. La raison qui a poussé le pharaon à prendre un nom-de-Seth séparé, peut avoir été précisément qu'à ce moment-là, la nature séthienne ne pouvait pas encore s'exprimer dans [le nom d'Horus d'or](#). Cela pourrait aussi expliquer le fait qu'ensuite aucun nom-de-Seth séparé ne se soit plus jamais trouvé. Peut-être Sekhemib avait-il une raison de revendiquer son aspect séthien dans un nom. En tant que Seth-Peribsen il est le « *Conquérant de l'Asie* » (*jnj Stt*). Seth fut plus tard élevé au rang de seigneur des pays étrangers. Il n'est pas impossible qu'il ait eu déjà cette fonction à l'époque de la II^{ème} dynastie. Dans les temps ultérieurs il y aura une tendance à comparer les rois à Seth lorsqu'ils prennent part à des campagnes dans les pays étrangers.³⁹⁸

Le nom-de-Seth de Peribsen est généralement considéré comme un argument important en faveur d'un contexte politique générateur de l'opposition entre Horus et Seth. Newberry³⁹⁹ distingue Peribsen de Sekhemib comme deux rois différents, et pensait que ce roi Peribsen n'était pas, comme les autres rois des Première et II^{ème} dynasties, du pays d'Horus, mais du pays de Seth. [Grdseloff](#) aussi⁴⁰⁰ accepte l'idée d'une « *période séthienne* », bien que son point de départ soit l'identité de Sekhemib et de Peribsen.⁴⁰¹ Grdseloff⁴⁰² pointe le fait qu'un

³⁹⁷ J.-G. Griffiths, *Some remarks on the Horian elements in the royal titulary*, ASAE 56, (1959). P. 63-86

³⁹⁸ *Urk.* IV, 1301, 17. pour Peribsen le "conquérant de l'Asie" cf. W. M. F. Petrie, *o.c.*, pl. XXII; E. Naville et al., *The cemeteries of Abydos*, vol. 1, London, 1914, pl. X.

³⁹⁹ P. E. Newberry, *The Set rebellion of the IInd dynasty*, *Ancient Egypt* (1922), p. 40-46.

⁴⁰⁰ B. Grdseloff, *Notes d'épigraphie archaïque*, ASAE 44 (1944). p. 293 ss.

⁴⁰¹ La tentative de J. Czerny (*La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta*, ASAE 44 (1944), p. 295) de dater la supposée introduction du culte de Seth dans le Delta (Sethroe) pendant le règne de Peribsen ne semble pas bonne. H. Kees (*Das alte Ägypten*, Berlin, 1955, p. 110) a avancé que le titre sacerdotal *Phrnfr* a été traduit incorrectement par H. Junker (*Phrnfr*, ZÄS 75 (1938), p. 77). Peribsen n'est pas le conquérant de Sethroe, mais celui de l'Asie_

⁴⁰² B. Grdseloff, *o.c.*, p. 294.



culte de Peribsen existait toujours à la IV^{ème} dynastie et qu'il était situé dans la tombe de l'Horus-roi *Snd*. En tout cas, cela montre que Sekhemib-Peribsen n'est certainement pas passé dans l'histoire comme un Séthien schismatique ou hérétique.

Un argument puissant à l'encontre d'une révolution religieuse ou politique sous Peribsen a été avancé par J. Sainte Fare Garnot⁴⁰³. Le nom de Peribsen peut être traduit. Comme tant de noms égyptiens, il contient une phrase verbale. *Prj jbsny* signifie : « *leurs sentiments (leurs désirs) à tous deux se révèlent.* » Le pronom-suffixe *sn* ou *sny* se réfère aux deux dieux Horus et Seth. Selon lui, Sekhemib-Peribsen à un moment donné, a ajouté un nom-de-Seth à son nom d'Horus, et il n'est rien pour démontrer une tendance anti-Horus dans cette action. Ainsi, il est possible de donner une explication du nom-de-Seth de Peribsen sans avoir recours à l'hypothèse de deux religions [hénothéistes](#) en Egypte, comme celle des fidèles d'Horus et celle des fidèles de Seth, entrant dans une sorte de guerre de religions entre eux, à l'instar des Catholiques romains et des Protestants dans l'histoire européenne.

Le nom d'Horus d'un successeur de Peribsen est Khasekhem (« *la puissance est apparue* »). Il a été suggéré que Khâsekhem était identique à Khâsekhemouy (« *les deux puissances sont apparues* »). Si c'est effectivement le cas⁴⁰⁴, nous devrions avoir un développement rappelant Sekhemib prenant le nom-de-Seth « *Peribsen* ». Sur le serekh dans lequel Khâsekhemouy est écrit, cependant, l'animal séthien n'apparaît pas seul, mais accompagné du faucon Horus. Le nom Khâsekhemouy est parfois complété par *h̥tp nbwy jmyw=f* (« *les deux seigneurs qui sont en lui, sont réconciliés* »). Ainsi tant le nom-de-Seth de Peribsen que le nom-d'Horus-Seth de Khâsekhemouy proclament la réconciliation d'Horus et de Seth. Malheureusement, avec les données limitées disponibles jusqu'à présent, il n'est pas possible de déterminer pourquoi et quand ces Horus-rois ont découvert un aspect séthien ou horo-séthien en eux, complémentaire de leur nature horienne, et ont été conduits à l'exprimer par un nom spécial. En tout cas cette période, bien que nous ne puissions pas accepter l'hypothèse d'une révolution des fidèles de Seth, a marqué de l'intérêt en la réconciliation de Seth et d'Horus.

⁴⁰³ J. Sainte Fare Garnot, *Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes*, BIE: 37 (1956), p. 317 ss

⁴⁰⁴ Cf. E. Drioton, J. Vandier, *Les peuples de l'orient méditerranéen*, II. L'Égypte, Paris, 1962', p. 164 ss.; autres titres listés . p. 638.



7. Remarques sur l'origine et l'arrière-plan historique du mythe d'Horus et de Seth

De nombreuses citations qui émaillent ce qui précède sont fournies par le livre de J. G. Griffiths, « *The Conflict of Horus and Seth* ». Ce travail lucidement écrit et parfaitement documenté mérite absolument sa bonne appréciation. L'objection principale que nous y faisons est sa tendance à expliquer les phénomènes religieux comme étant les reflets des conditions sociales et des événements historiques. Nous lisons dans la préface : « *on parvient à la conclusion que la légende du conflit, à la différence du mythe d'Osiris, est d'origine politique et historique, et qu'elle reflète des luttes tribales.* »⁴⁰⁵ Naturellement, un phénomène religieux n'est pas purement religieux; il a aussi un aspect social, un aspect historique, etc. Bien entendu, aucune pleine compréhension des questions religieuses n'est atteinte en les réduisant à quelque chose d'autre. Griffiths donne une explication du mythe d'Horus et de Seth à l'aide d'une théorie touchant à son origine. Il l'interprète comme l'image d'événements historiques : guerre entre un royaume des fidèles d'Horus et un royaume des fidèles de Seth, et puis la réunion, sous l'égide du Roi Ménès, de ces deux royaumes séparés. Pour ainsi dire, il se fonde sur les théories familières de Sethe et d'autres. Nous trouvons la remarque : « *..... l'arrière-plan social et politique s'avère crucial pour expliquer la légende. Le rejet par [Frankfort](#) de cette approche semble une erreur cardinale.* »⁴⁰⁶ Il conclut son livre avec les mots : « *et il est significatif que le souvenir de ce tout premier façonnage d'une nation soit baigné de concepts religieux.* » Il conclut sur des arguments historico-religieux qui ne sont en aucun cas conclusifs. Car comment se peut-il que ce prétendu souvenir du façonnage d'une nation puisse commencer à fonctionner en tant que mythe religieux ? Aucun processus historique n'est délivré aux générations suivantes comme une vérité religieuse. Le mythe d'Horus et de Seth doit, à côté d'éventuelles idées historiques, avoir subi également les lointaines influences de concepts anthropologiques. Eliade⁴⁰⁷ dit : « *les mythes et rites révèlent toujours une situation-limite de l'homme et non pas uniquement une situation historique; situation-limite, c'est-à-dire celle que l'homme découvre en prenant conscience de sa place dans l'Univers.* »

⁴⁰⁵ J. G. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth*, p, VII

⁴⁰⁶ J.G. Griffiths, *o.c.*, p. 40-

⁴⁰⁷ M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 43.



On peut en effet discerner dans la phrase finale du livre de Griffiths une petite hésitation pour expliquer le mythe entièrement par des raisons politiques : « *le souvenir ... est baigné de concepts religieux.* » D'où viennent ces concepts religieux? Existaient-ils déjà, et le récit historique était-il inclus en eux, parce qu'il s'y prêtait ? Ou aurait pu s'y prêter ? Ou même provenait d'eux ? Sur le vu du sens général de son livre, il est douteux que ceci ait pu être présent dans l'esprit de l'auteur. Dans ce cas, l'approche de Frankfort ne peut être appelée une erreur cardinale.

Frankfort⁴⁰⁸ considère qu'Horus et Seth sont les parfaits antagonistes, les symboles mythologiques pour tous les conflits, et il a attiré l'attention sur la tendance égyptienne profondément enracinée, de comprendre le monde en termes dualistes, comme une série de paires de contraires. Comme on le sait, cette tendance à ordonner la réalité en opposition de paires se trouve non seulement dans la religion égyptienne, mais aussi dans beaucoup d'autres religions de peuples ne sachant lire ni écrire dans le monde entier. Helck⁴⁰⁹ a bousculé l'idée de Sethe que tout était fondé sur l'histoire, et posé que le concept de dualité était le principe selon lequel les Egyptiens de la période thinite ont ordonné et mentalement contrôlé le monde dans lequel ils ont vécu. Selon Helck et Otto⁴¹⁰, le concept mondial « *dualiste* » a mené les Egyptiens, dans le domaine religieux, à appairer des dieux qui n'avaient à l'origine rien à faire l'un avec l'autre, ou à scinder un dieu unique en deux dieux. Le mythe d'Horus et de Seth pourrait peut-être être un exemple important de ce phénomène. Helck et Otto écrivent : « *Bereits in der Frühzeit beruhte die Staatsorganisation auf der Vorstellung des Dualismus, die zum Doppelkönig, Doppelreich usw. führte, ohne dass dahinter tatsächliche Geschehnisse stehen. Nicht ans Ereignissen erwachsen Vorstellungen, sondern die Vorstellungen waren das Primäre und die Ereignisse wurden nach ihnen gewertet und geordnet* - Dès l'époque primitive, l'organisation de l'état reposait sur l'idée du dualisme qui menait au roi double, à l'empire double, etc.. sans que derrière ceux-là préexistent des événements, mais des idées originelles, et puis les événements furent appréciés et mis en ordre d'après elles »

A cette lumière, la façon dont Griffiths a réduit le mythe d'Horus et de Seth aux guerres prédynastiques ne peut plus nous satisfaire.

⁴⁰⁸ H. Frankfort, *o.c.* p. 22 et p. 19

⁴⁰⁹ W. Helck, *Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes*, *Anthropos* 49 (1954), p. 962

⁴¹⁰ W. Helck, E. Otto, *Kleines Wörterbuch der Ägyptologie*, Wiesbaden, 1956, p. 86; cf. la liste d'exemples in E. Otto (*Die Lehre von den beiden Ländern Ägyptens in der ägyptischen Religionsgeschichte*) in *Analecta Orientalia* 17 (1938), p. 10 ss.



Nul ne se risquerait à nier qu'en Egypte prédynastique, comme ailleurs, des guerres ont été faites et refaites. Pourtant, nous doutons que les guerres réelles du temps de l'unification du pays soient à l'origine de ce mythe religieux du conflit et de la réconciliation. Les guerres commencent dans l'esprit des hommes. De simples faits ne peuvent pas être de la plus haute importance ici. Ce qui compte, c'est la façon dont un fait historique est évalué et interprété par l'homme, et comment il y réagit. L'historien des religions hésite à approcher les nombreuses énigmes liées aux données dont nous disposons au sujet des faits politiques en Egypte préhistorique. Son sujet est, selon les termes de Kristensen, la foi du croyant. Nous ne voyons pas quel progrès il y a à conclure que le symbolisme compliqué de la blessure à l'œil d'Horus et le vol des testicules de Seth, doit être réduit à une guerre hypothétique entre deux royaumes hypothétiques. Nous pouvons tout juste espérer qu'il sera un jour possible de prouver que le symbolisme de l'œil et des testicules peut être tiré d'un fait historique d'aveuglement et de castration. La suggestion de Griffiths, avançant que les Egyptiens ont pensé le conflit d'Horus et de Seth plutôt sous forme humaine que sous forme animale, n'est pas un argument sérieux.⁴¹¹

L'approche de De Buck à partir de données antérieures et contemporaines du temps de l'unification du pays sous Ménès, est plus éclairante : « *le pays s'est véritablement unifié à ce moment-là. Pourtant, le processus fut long et confus, qui pour ses contemporains a souvent dû être déconcertant et loin d'être évident, comme c'est généralement le cas dans de telles unions; et il est douteux que l'expression « l'Unification du Double-Pays » aurait jamais été inventée, si la perspective religieuse des Egyptiens n'avait pas impressionné cette image par-dessus le chaos de la réalité.* »⁴¹² Il y a donc peu de raison d'essayer de comprendre le mythe d'Horus et de Seth à partir du cours obscur et chaotique de l'histoire politique. Il y a beaucoup trop d'incertitudes. Le problème change d'aspect. Des termes de De Buck, nous concluons que les recherches futures sur la religion égyptienne, mis à part l'examen minutieux des sources, tireront plus de bénéfice des résultats de l'anthropologie culturelle et religieuse, que d'une reconstruction de l'histoire toute première de l'Egypte. De Buck remarque également dans son article : « *l'égyptologue qui jette un œil dans le domaine de l'ethnologie est frappé par le fait que ce système d'ordonnancement des choses en paires contraires apparaît très fréquemment parmi les peuples les plus dissemblables,*

⁴¹¹ J. G. Griffiths, *o. c.*, p- 38. Tous les dieux anthropomorphes n'ont pas été des humains à l'origine.

⁴¹² A. De Buck, *o.c.*, p. 33. Cf. W. Kaiser, *Einige Bemerkungen zur ägyptischen Frühzeit* ZÄS 84 [1959], p. 119-132; 85 (1960), p. 118-137; 86 (1961), p. 39-61; 91 (1964), p. 86-125, et E. Otto, *Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in Ägypten, Welt des Orients*, III, Heft 3 (1966), p. 161-177.



vivant éloignés les uns des autres ». ⁴¹³ Nous sommes forcés de retourner à l'homme lui-même et à ses formes de religion, et le mythe d'Horus et de Seth est l'une de ces formes.

Dans son excellent travail « *Archaic Egypt* », [Émery](#) a donné une intéressante interprétation de la place de Seth dans le panthéon égyptien. Il suggère que Seth était, et est resté, le dieu des habitants originaux de l'Égypte, tandis que le système dynastique, qui a envahi l'Égypte, a adoré Horus. Le mythe d'Horus et de Seth serait alors un écho de la lutte entre les fidèles d'Horus et les fidèles de Seth. En lisant le chapitre « *Religion* » de ce livre, le scepticisme nous a pris. *« Avant l'Unification il y avait une multitude de cultes indépendants et endémiques, chacun priant le dieu particulier de la tribu. L'évolution de ces cultes a fait partie du développement politique de l'Égypte, car en même temps que les tribus se sont amalgamées en principautés et finalement dans les deux royaumes séparés du Nord et du Sud, une mythologie s'est créée qui a uni les déités tribales. »* ⁴¹⁴

L'idée d'une telle originelle condition hénothéistique, locale ou tribale, sans mythologie, est plutôt surprenante. On ne peut pas s'empêcher d'estimer que c'est une image trop simplifiée, quand on pense aux mythologies et aux systèmes polythéistes parfois si compliqués des très petites tribus [sans écriture](#). D'autre part, la religion n'est pas toujours une question locale. Les limites d'une religion ne coïncident pas toujours avec les frontières politiques. Les gens de l'Égypte préhistorique avaient déjà une longue histoire derrière eux. Même si cette histoire nous est préhistoire, nous ne voyons aucune raison de supposer que l'homme et sa religion étaient essentiellement différents en Égypte préhistorique et aux temps historiques. On oublie trop souvent que 5000 ans peuvent à peine être appelés « hier » dans l'histoire de l'humanité. Bien qu'il y ait sans aucun doute discontinuité, la continuité ne doit pas non plus être sous-estimée.

En observant les résultats des religions comparées, nous ne pouvons croire que des questions historico-religieuses, aussi importantes et compliquées que la mythologie et le polythéisme, ont surgi en Égypte comme « *faisant partie du développement politique.* » Il nous semble impossible d'expliquer toutes les mythologies et les systèmes polythéistes des peuples sans écriture, à partir du développement politique de royaumes ou de vastes états, qui auraient ensuite disparu à nouveau. *« Les événements politiques ne créent pas de religion. »* ⁴¹⁵ C'est

⁴¹³ A. De Buck, *o.c.*, p. 34

⁴¹⁴ W. B. Emery, *Archaic Egypt*, p. 119

⁴¹⁵ Th. P. van Baaren, *Mensen tussen Nijl en Zon*, p. 157



une erreur de ramener la religion à un épiphénomène politique. Nous pensons, en effet que dire que la religion peut être un facteur important dans la vie politique, n'est pas un préjugé calviniste

Weill⁴¹⁶ a décrit le mythe d'Horus et de Seth comme « *l'histoire de deux dieux primordialement égaux, rivaux et concurrents, complémentaires et nécessaires à l'équilibre du monde.* » On peut être totalement d'accord avec lui jusqu'ici. Mais il continue: « *histoire construite en légende explicative de la qualité horo-séthienne du Pharaon.* » Ici à nouveau, se trouve l'idée que le mythe a été créé pour des raisons politiques. Un mythe existant a peut-être bien pu être appliqué à la royauté égyptienne; il n'y a aucun besoin de supposer qu'il a été construit dans le but d'être le fondement de la royauté égyptienne depuis Ménès. La politique ne fait pas de religion, mais s'en sert. Les mythes ne se construisent pas comme des machines, en mettant des éléments séparés ensemble. Ils ne sont pas non plus assemblés à partir d'eux, comme des statues. Ils grandissent de l'intérieur et apparaissent spontanément comme une expression de foi. Ces enfants de l'esprit humain sont reçus comme un cadeau divin, une révélation. L'historien religieux qui souhaite se borner à la foi du croyant ne se risquera pas facilement à réduire cette révélation à quelque chose d'autre. Les dieux et les diables sont une réalité expérimentée.

Ce qui vient d'être dit pourrait facilement donner l'impression d'un rejet total de la méthode de Griffiths et d'autres. Telle n'est pas l'intention, et d'autant moins que nous devons beaucoup à son livre. Des facteurs historiques, sociaux et politiques influencent et conditionnent l'origine et l'existence continue d'une religion. Ce que nous voulons souligner est le mot « *contexte* » utilisé par Griffiths. Pour l'historien des religions, l'action au premier plan n'est pas simplement un reflet de l'arrière-plan.

Nous ne pouvons donc pas entièrement comprendre le mythe d'Horus et de Seth à partir d'événements historiques et de conditions sociales avant et pendant la formation de la civilisation égyptienne. Cette position reste valable même si le peu d'informations dont nous disposons aujourd'hui sur cette période devait être considérablement complété. Son origine doit être cherchée non pas dans des événements politiques, mais dans l'homme et la révélation religieuse qu'il estime avoir reçu. Le mot « *révélation* » est utilisé ici, non dans le sens théologique chrétien, mais comme un terme d'histoire des religions.⁴¹⁷ Comment et quand la révélation a été reçue, se situe au-delà de notre horizon.

⁴¹⁶ R. Weill, o. c. BIFAO 47, (1948) p. 112

⁴¹⁷ Th. P. van Baaren, *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd*, Utrecht, 1952, p. 11



Les données insuffisantes en la matière ne permettent pas de répondre exactement à une question aussi précise. À cet égard, Eliade⁴¹⁸ a remarqué qu'en général : « on n'a pas enregistré l'invention d'un nouveau mythe. Il s'agit toujours de modifications. Ce sont les spécialistes de l'extase, les familiers des univers fantastiques qui nourrissent, accroissent et élaborent les motifs mythologiques traditionnels. » L'origine du mythe d'Horus et Seth est perdue dans les brumes des traditions religieuses de la préhistoire.

Morenz⁴¹⁹, Bonnet⁴²⁰ et Müller⁴²¹ ont averti contre un regard sur le mythe, reflet d'un fait historique. Morenz remarque, cependant, qu'en tant qu'histoire des dieux, on n'a pas donné au mythe sa forme avant la III^{ème} dynastie à Memphis. Il tire ceci de Schott⁴²², qui a défendu l'idée que la forme du mythe que nous pouvons reconnaître dans les textes dramatiques est venue de Memphis, la capitale de l'Ancien Empire.

Les conclusions tirées des textes ne doivent cependant pas être trop positives. Un texte peut prouver l'existence d'un mythe en tant qu'histoire divine à un certain moment. Mais il ne peut pas prouver que le mythe n'a pas existé avant ce moment. Cette question doit être laissée au moins dans l'indécision. La recherche historico-religieuse a protesté contre l'idée que les dieux étaient une invention tardive dans la religion.⁴²³ De l'étude des religions des peuples primitifs ou sans écriture, il est devenu évident que les dieux n'ont pas attendu pour se révéler qu'un croyant puisse rapporter leurs manifestations par écrit. Nous ne pouvons affirmer que les peuples de l'Égypte préhistorique ne connaissaient pas de mythes en tant qu'histoire divine, parce qu'ils étaient dans l'incapacité de nous laisser une preuve écrite.

Ailleurs, en effet, Morenz remarque que les origines historiques des divinités égyptiennes ne peuvent être déterminées.⁴²⁴ Au cours de l'histoire égyptienne, l'histoire d'Horus et de Seth a fonctionné comme un mythe religieux. Il n'y a aucune raison valable de penser qu'il n'en a pas été un tant qu'il a existé. Van

⁴¹⁸ M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1943, p. 179

⁴¹⁹ S. Morenz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, *SSAW, Philol-Hist. Kl*, Bd. 109, 2, Berlin, 1964, p. 10

⁴²⁰ H. Bonnet, *OLZ* 57 (1962) col. 472-474.

⁴²¹ D. Müller, *BIOR* 19 (1962) p. 43.

⁴²² S. Schott, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGÄ, Leipzig, 1945, p. 64

⁴²³ Th. P. van Baaren, *De ethnologische basis van de fenomenologie van G. van der Leeuw*, *NTT* 11 (1956-57) p. 329

⁴²⁴ S. Morenz, *Ägyptische Religion*, Stuttgart, 1960, p. 32



Seth, ou la divine confusion

Baaren ⁴²⁵ a soutenu que du point de vue phénoménologique, toute forme de religion implique une forme de révélation, et que chaque religion commence par une révélation. Parce que nous voulons souligner le caractère religieux du mythe d'Horus et de Seth, nous ne pouvons pas être d'accord avec Griffiths et son souvenir du façonnage primitif d'une nation. D'un point de vue phénoménologique c'est le souvenir d'une révélation.

⁴²⁵ Th. P. van Baaren, *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd*, p, 11



CHAPITRE TROIS

SETH, ASSASSIN D'OSIRIS

1. Le mythique trublion de l'ordre et le mythe de l'ordre

Seth, assassin d'Osiris,⁴²⁶ de même qu'ami et ennemi d'Horus, est créateur de confusion. Notre hypothèse de travail est que le thème du mythe d'Osiris est la résurrection après la mort, qu'Osiris est le dieu des morts, et que d'autres aspects doivent être interprétés à partir de ce canevas. Comme le dit Kristensen⁴²⁷: « *Seth a tué son frère Osiris, mais la mort appartient à l'essence d'Osiris, puisqu'il est le dieu de la vie parfaite.* »

En soi, la mort d'Osiris ne semble pas être une mauvaise chose, car la mort est « *la nuit vers la vie* »⁴²⁸. La vie surgit de la mort :

« *Je suis Osiris ... je suis tombé sur mon flanc, pour que les dieux puissent vivre de moi.* »⁴²⁹

De même que Rê qui se manifeste en soleil va se reposer le soir et se réveille du sommeil de la mort le matin, de même la mort et la résurrection d'Osiris semblent être également inévitables et naturelles. Dans la conversation célèbre entre Atoum et Osiris sur la mort et la vie dans l'au-delà, le dieu suprême dit finalement :

« *Combien parfait est ce que j'ai fait pour Osiris par opposition à tous les dieux. Je lui ai donné le royaume des morts et son fils Horus comme héritier de son trône dans l'Île de Feu.* »⁴³⁰

Pourtant, à l'instar de Rê, menacé par Apopis, le monstre du chaos, quand il s'endort et qu'il se réveille, Osiris qui doit mourir est menacé, et ce, par son propre frère Seth. De la même façon que Rê est protégé par la déesse de l'uraeus, Osiris l'est par la déesse Isis, qui, par ses formules de magie, contrecarre les méfaits du « *voyou* »⁴³¹. Apopis est repoussé, cependant

⁴²⁶ Aucune tentative de discussion ne sera faite dans ce chapitre autour du personnage du dieu Osiris, son mythe et son culte: "Um wirklich etwas einigermaßen Abschliessendes über Osiris zu sagen dürfte kaum ein einziges Forscherleben ausreichen. - Pour dire quelque chose d'un tant soit peu concluant sur Osiris, une seule vie de chercheur ne suffirait pas. » (A. Scharff, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, p. 36 n. 3).

⁴²⁷ W. Kristensen, *The meaning of religion*, The Hague, 1960, p. 467

⁴²⁸ BD 170, 5

⁴²⁹ CT- IV, 168 c, 169 a, b

⁴³⁰ BD 175, 19, 20

⁴³¹ Louvre C 286, 14: *shmt spw šd hrw*.



qu'Osiris ne meurt pas d'une mort naturelle conforme à l'ordre des choses, mais est assassiné par Seth. Il est recherché et pleuré.

C'est une question intéressante de comprendre jusqu'à quel point la mort d'Osiris doit être vue comme le sacrifice d'un dieu, s'inscrivant dans le déroulement de l'existence. A. E. Jensen⁴³² a montré que dans les premières sociétés agricoles, la mise à mort du leader charismatique était le mythologoumène central, et qu'il était rituellement répété dans le culte. Jensen utilise même le terme « *Tötungsritual – rituel de meurtre* ». L'abattage rituel figure en effet dans le culte d'Osiris. Ce n'est pas Osiris, cependant, mais son ennemi qui est tué dans le culte. La signification de cette question sera discutée au paragraphe final de ce chapitre. Le culte égyptien se concentre sur la résurrection d'Osiris, et sa mort est objet de pleurs.

On doit cependant déduire de quelques Textes des Pyramides, que non seulement Seth, mais également Thot, n'ont pas partagé ces pleurs :

« Contemple ce que Seth et Thot ont fait, tes deux frères, qui ne savaient pas comment pleurer pour toi. »⁴³³

Selon H. Jacobsohn⁴³⁴ cela serait une indication selon que Thot a bien été l'instigateur réel du meurtre : « *Seth, eine prahlerische Kraftnatur und ein notorischer Tölpel und Rüpel, war zu einer solchen Gewalttat leicht zu verführen. Thot aber war der Gott, der genau wusste was er wollte. Er hatte offenbar das ganze göttliche Drama in Gang gesetzt - Seth, une nature forte et vantarde, un rustre et un mufle notoire, était facile à tenter pour commettre un acte d'une telle violence. Mais Thot était le dieu qui savait exactement ce qu'il voulait. Il avait manifestement mis en branle tout le drame divin.* »

On dit du sage dieu lunaire Thot qu'il tient les comptes des vies des dieux et des hommes.⁴³⁵ Dans le rituel de l'ouverture de la bouche, le prêtre lecteur qui représente Thot sur terre dit :

« J'ai fait Osiris (*msj* = faire naître) après son changement (*hprt*). Il est plus parfait qu'avant. »⁴³⁶

L'idée qu'Osiris a dû partir pour le royaume des morts, semble avoir été acceptée dans une certaine mesure, mais sa mort est déplorée parce qu'il a été assassiné par Seth. Cet acte est désordonné parce qu'accompli par le créateur du désordre, un rôle dans lequel Seth apparaît également extérieur au mythe d'Osiris.

⁴³² A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948; *idem*, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951

⁴³³ *Pyr.* 163a, cf, *Pyr.* 173, 175

⁴³⁴ H. Jacobsohn, *Das Gegensatzproblem im ägyptischen Mythos*, in, *Studien zur analitischen Psychologie* C. G. Jungs, vol. II, Zürich, 1955, p. 191

⁴³⁵ P. Boylan, *Thoth the Hermes of Egypt*, p. 193

⁴³⁶ E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, vol. I, scène 71 w; vol. II, p. 159.



Il est surprenant que, dans les nombreux textes religieux où apparaît Osiris, si peu de détails soient donnés de l'acte de Seth. Dans le grand hymne d'Osiris – Louvre C 286 – et sur la [stèle d'Ikhernofret](#), on ne dit pas la manière dont Osiris est mort, ni qu'il a été assassiné par Seth. La cause de ce manque de précision se trouve dans la nature du sujet. Le mythe et le rituel créent l'ordre, « *le chaotique est assemblé en une structure ordonnée* »⁴³⁷. Dans les mots ou les actions sacrés, les actes du créateur de confusion ne sont pas célébrés, et s'ils apparaissent effectivement, ils sont presque méconnaissables. Le désordre doit devenir l'ordre ou le servir.

Il se peut que dans les histoires extérieures au champ étroit du mythe et du rituel et sans aucune fonction religieuse, une attention plus indépendante ait été portée à l'outrage commis par Seth. Nous avons vu dans le chapitre précédent que dans des textes religieux, on a seulement fait allusion à la nature homosexuelle des relations entre Horus et Seth, tandis que les textes qui n'avaient aucune fonction religieuse fourmillaient de précisions. Le rapport détaillé que nous a laissé Plutarque⁴³⁸ sur la façon dont Seth a assassiné Osiris, peut le raccrocher à de tels contes non-religieux égyptiens.

L'image de Seth qui en résulte est celle d'un meurtrier divin et d'un parjure, employant la ruse. Ayant discrètement obtenu des informations sur la stature d'Osiris, Seth avait fait confectionner un coffre, qui s'est ensuite révélé être un cercueil à ses mesures. Lors d'un banquet, il promet de donner le coffre à qui pourrait y entrer. Aussitôt qu'Osiris s'en est montré capable, Seth ne le lui offre pas comme promis, afin qu'Osiris puisse y être enterré après sa mort naturelle, mais cloue immédiatement le couvercle, le privant ainsi prématurément de la vie. De plus, il ne place pas le cercueil dans un tombeau, mais le fait jeter à l'eau et le laisse flotter jusqu'à la mer. Ainsi Seth promet la vie éternelle, car pour un Egyptien la possession d'un sarcophage garantit une existence continue après la mort, mais il donne la mort.

Le mythe n'a pas coutume de souligner ce qui est désordre, et donc les textes religieux égyptiens ne contiennent pas un seul récit cohérent et détaillé du meurtre d'Osiris par Seth. Pas plus que les textes littéraires conservés au sujet de ce matériel mythique. L'histoire de « [Vérité et Mensonge](#) » est trop fragmentaire pour pouvoir en tirer des conclusions. C'est un manque

⁴³⁷ Th. P. van Baaren, *Oorsprong, functie en verklaring van de mythe*, In: *Mythe en realiteit*, Amsterdam.Antwerp,1963 p. 22

⁴³⁸ Plutarque, *De Iside et Osiride* c, 13



regrettable, car Seth semble avoir certains traits d'un filou, une figure dont on peut dire que « *tous les contes à son sujet ne méritent pas le nom de mythe.*⁴³⁹» Tandis que pour l'étude de quelques dieux égyptiens, le matériel littéraire est sans importance, son absence est particulièrement ressentie dans l'étude de Seth, tant pour servir d'arrière-plan, que pour compléter et éclaircir les sources primaires de l'histoire religieuse, qui ne proclament que ce que le croyant pense être la vérité.

2. Le meurtre d'Osiris par Seth : révélé et dissimulé dans le symbolisme de l'eau, de la patte de taureau et du sceptre Ouas

Dans les premiers textes religieux relatifs à Osiris, les Textes des Pyramides, il est déjà fait allusion à l'assassinat d'Osiris par Seth :

« *Tu es venu chercher ton frère Osiris, quand son frère Seth l'avait jeté sur son flanc de ce côté-là de la terre de Gehesti.* »⁴⁴⁰

« *Ils ont trouvé Osiris quand son frère Seth l'avait jeté à terre dans Nedit.* »⁴⁴¹

« *Osiris a été jeté sur son flanc par son frère Seth. Mais Celui qui est dans Nedit, s'est déplacé...* »⁴⁴²

Il est généralement convenu que les expressions « *jeter au sol* » ou « *sur son flanc* » paraphrasent « *tuer.* » Plus tard l'expression **rdj hr gs** sera en effet utilisée dans ce sens. Faulkner⁴⁴³ la traduit comme « *mettre bas (un ennemi).* » Ailleurs, des textes sacrificiels ont les mots :

« *O, Osiris N.N., à toi est amené celui qui t'a tué.* »⁴⁴⁴

D'autres Textes des Pyramides⁴⁴⁵ déclarent qu'Osiris a été noyé. Bonnet⁴⁴⁶ considère que « *die Überlieferung schon früh zwiespältig war - La tradition très tôt déjà fut discordante* » et que l'opposition entre Osiris et Seth n'était « *weder kult-politisch noch wesensmässig, - ni politiquement basée sur le culte, ni conforme à l'Essence* » mais que, dans sa rivalité avec Horus, par son alliance avec des forces impies Seth est devenu

⁴³⁹ Th. P. van Baaren, *Menschen wie mir*, p. 70.

⁴⁴⁰ *Pyr.* 972.

⁴⁴¹ *Pyr.* 1256 a, b.

⁴⁴² *Pyr.* 1500 a, b.

⁴⁴³ R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 291.

⁴⁴⁴ *Pyr.* 1339 a; 1337 b.

⁴⁴⁵ *Pyr.* 24 d; 615 d; 766 d.

⁴⁴⁶ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 568, 710.



l'assassin d'Osiris. D'un autre côté, Frankfort⁴⁴⁷ et Griffiths⁴⁴⁸ suggèrent que la croyance peut avoir voulu qu'Osiris ait été noyé par Seth. Kees⁴⁴⁹ et Scharff supposent que la figure du meurtrier avait une place dans la première forme du mythe d'Osiris, qu'ils localisent dans le Nord-est du Delta. Scharff suppose que Seth a fait partie du mythe d'Osiris à Busiris. Kees pense que les prêtres d'Héliopolis ont donné le nom de Seth au meurtrier d'Osiris. Le manque de matériel rend impossible de déterminer si et dans quelle mesure, le rôle de Seth dans le mythe d'Osiris est secondaire. Puisque les textes ne font guère plus que des allusions, on doit supposer qu'ils ne rendent la tradition qu'incomplètement. La mort par noyade et le meurtre par Seth sembleraient être deux aspects du même événement. Un Texte des Sarcophages expose :

« Il (Seth) le laisse (Osiris) se noyer.⁴⁵⁰ »

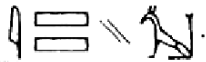
La mort par noyade ne me semble pas être la mort naturelle du dieu du Nil, mais une mort inattendue causée par Seth, qui se manifeste dans le tonnerre, la tempête et la pluie. Un texte des Pyramides dit qu'une offrande protège Osiris de l'eau jaillissant du bras (?) de Seth.⁴⁵¹ Dans un Texte des Sarcophages, le défunt prie :

« Puis-je avoir pouvoir sur l'eau, comme Seth l'a eu quand il meurtrit (ꜥw3) Osiris lors de la nuit de la grande confusion. »⁴⁵²

Dans les lamentations pour Osiris du papyrus Bremner-Rhind, on dit de Seth :

« Il a inondé la terre de ses desseins maléfiques. Il a fait tomber le ciel sur la terre.⁴⁵³ »

Seth, qui se manifeste en pluie et orages, est un dieu qui vomit.⁴⁵⁴ L'Ennéade place Seth au-dessous d'Osiris pour l'empêcher de « cracher sa salive sur toi⁴⁵⁵. » Seth est le vomisseur, (jššy a) déterminé par l'animal séthien, qui est vaincu par Horus pour le compte de son père.⁴⁵⁶

a) 

D'après ces textes, il est évident que l'eau pourrait être conçue comme un symbole de mort et de chaos. Seth a tué Osiris au moyen de l'eau. Il n'est nul

⁴⁴⁷ H. Frankfort, *Kingship and the gods*, p. 191

⁴⁴⁸ J. G. Griffiths .oc., p. 6 ss.

⁴⁴⁹ H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin, 1956², p. 257 ss; A. Scharff, oc p. 6 ss

⁴⁵⁰ CT III, 261 b.

⁴⁵¹ Pyr. 20 d.

⁴⁵² CT IV, 396 a, b.

⁴⁵³ Pap Bremner-Rhind 5,7,8; cf. R. O. Faulkner, *The Bremner-Rhind papyrus I*, JEA 22(1936), p. 125, 135

⁴⁵⁴ Pyr. 26 a.

⁴⁵⁵ Pyr. 1628c.

⁴⁵⁶ WB I, 136, 3, Belegstellen.



besoin de citer des textes, cependant, pour montrer que dans le mythe et dans le culte, les Egyptiens ont souligné les aspects positifs du symbole aquatique. Ainsi l'inondation n'est plus le symbole de la mort, mais de la résurrection d'Osiris. Et dans le rituel, la confusion est transformée en ordre, et le symbole de mort s'analyse comme un symbole de vie.

Dans un article sur les idées égyptiennes antiques relatives à la fin du monde, S. Schott incidemment, fait remarquer que Seth, sous la forme d'un taureau, a tué Osiris avec sa patte antérieure. Il cite un passage du papyrus Leide I 348 rt., qui fait allusion à la possibilité d'un conflit surgissant dans le ciel du nord. Dans ce contexte, son commentaire était que les étoiles éternelles du ciel du nord montent la garde autour de « *Stierschenkel, die Keule des Seth mit der er als Stier Osiris tötete* – la patte avant (l'épaule), la massue de Seth avec laquelle en tant que taureau il tua Osiris ⁴⁵⁷ » interdisant ainsi la reprise du combat. La constellation de la Grande

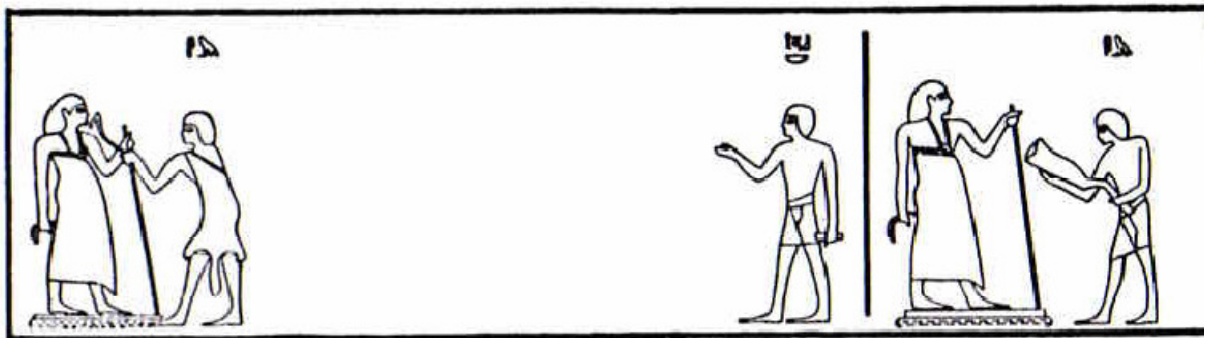


Fig. 11. Scènes du rituel de l'ouverture de la bouche.

Ourse est le signe de Seth, comme Orion est l'étoile d'Osiris et Sirius l'étoile d'Isis. Dans le papyrus Jumilhac, il est relaté qu'Horus a coupé la patte antérieure de Seth :

« Et après qu'il a coupé la patte antérieure (*hps*) il l'a jeté dans le ciel. Les Esprits la gardent là : la Grande Ourse (*mshtyw*) du ciel du nord. La grande déesse Hippopotame la tient fermement, pour qu'elle ne puisse plus naviguer au milieu des dieux. »⁴⁵⁸

Dans les étoiles de la Grande Ourse, les Egyptiens ont vu soit une herminette

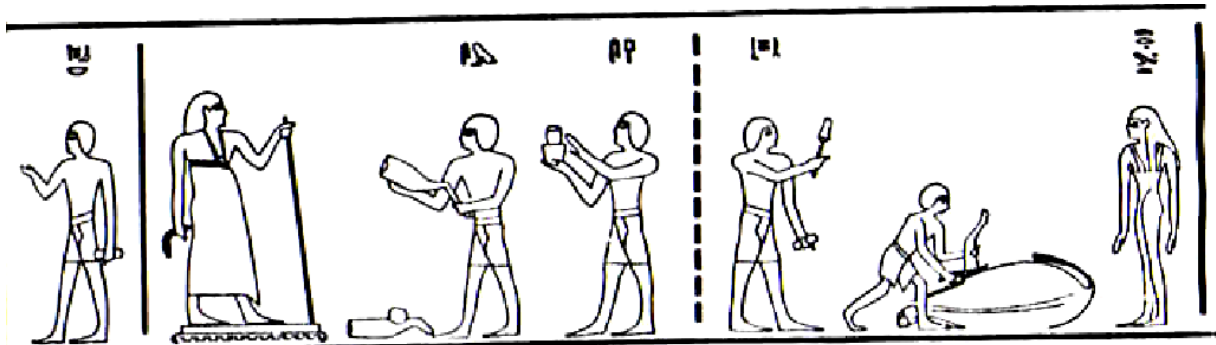
⁴⁵⁷ S. Schott, *Altägyptische Vorstellungen von Weltende, Studia biblica et orientalia. Vol.III: Oriens Antiquus*, Roma, 1959, (= *Annalecta biblica* 12, (1959)), p, 328

⁴⁵⁸ *Pap. Jumilhac XVII*, 11-12.



(*mshtyw*) **b**) soit une patte avant (*hps*). **c**) Dans BD 17 les quatre enfants d'Horus sont appelés les gardiens de la patte du Taureau dans le ciel du nord⁴⁵⁹. Dans des variantes, non pas quatre, mais sept gardiens sont énumérés, correspondant aux sept étoiles. Le meilleur – quoiqu'indirect – support que j'ai pu trouver pour illustrer la vue de Schott, est un texte du tombeau de Ramsès VI⁴⁶⁰. Il en ressort que c'est la tâche d'Isis et des quatre dieux « *qui repoussent la tempête du ciel en ce jour du Grand Challenge* » que d'empêcher la patte avant - *mshtyw* de Seth d'aller à Osiris. D'après ce texte, nous notons qu'il n'est pas question – aussi inquiétante soit-elle – d'empêcher la globalité de Seth de s'approcher d'Osiris, mais qu'il est seulement question d'empêcher sa patte antérieure de s'approcher d'Osiris. Peu après, la patte antérieure, ou le bras, de Seth s'avère être une arme redoutable avec laquelle Apopis peut être vaincu. Une partie de la formule de la sixième heure de jour est :

« *Laisse Seth jeter en avant son bras pour faire tomber Apopis! - dit Isis dans son incantation.* »⁴⁶¹



Au cours de l'histoire de la langue égyptienne, le *hps*, dont l'écriture hiéroglyphique et l'utilisation du mot dans les Textes des Pyramides montrent qu'il était la patte antérieure d'un taureau, en est venu, non seulement à désigner la constellation de la Grande Ourse, mais aussi à signifier « *bras puissant, force,* » et même « *harpê* »⁴⁶². Seth utilise la harpê dans la lutte contre les démons de la maladie :

"Le *hps* de Seth est contre toi o *smn*; le *ktp* de Baal est fiché dans ta tête : le *bt3* d'Horus est fiché dans ton [vertex](#). »⁴⁶³



⁴⁵⁹ Urk. V, 42, 3 ss

⁴⁶⁰ A. Piankoff, *The tomb of Ramesses V I*, p. 400

⁴⁶¹ A. Piankoff, o. c. p. 401

⁴⁶² R. O. Faulkner, *Dictionary*, p. 189 ss

⁴⁶³ *Pap Leiden I*, 343 + 345, rt II, 2-4



Comme d'autres dieux le font aussi, Seth présente la harpê au roi qui est à la guerre.⁴⁶⁴ Il est possible que les Egyptiens aient appelé la harpê « *la patte du taureau* » parce qu'ils ont attribué une force mortelle à cette dernière. Le *hps̥* est un objet dangereux comme une harpê, et comme la patte du taureau dans le ciel du nord, car il doit y être sous bonne garde. Cela ne prouve cependant pas que Seth a tué Osiris avec la patte du taureau. Encore qu'après ce qui est dit supra, ceci devienne hautement probable, considérant la fonction de la patte du taureau dans le rituel de l'ouverture de la bouche, et tenant compte de



Fig. 12. La constellation de la [patte du taureau](#).

l'ambivalence d'un symbole, comme il en va pour l'eau, qui semble représenter tant la résurrection que la mort d'Osiris. Dans le rituel de l'ouverture de la bouche, en effet, le *ms̥htyw* ou *hps̥* semble apporter non pas la mort, mais la vie. Quatre scènes sont importantes pour notre sujet.⁴⁶⁵ Dans la première scène un taureau est abattu et sa patte antérieure est coupée. Dans la deuxième scène, le cœur et la patte antérieure sont apportés au défunt (Osiris) et posés sur le sol. Dans la troisième scène, la patte antérieure est présentée et élevée jusqu'au visage d'Osiris. Finalement, dans la quatrième scène, la bouche d'Osiris est ouverte avec le *ms̥htyw*. La formule d'accompagnement est la suivante :

« Horus a ouvert la bouche de N.N. avec ce avec quoi il a ouvert la bouche de son père avec quoi il a ouvert la bouche d'Osiris, avec le métal qui est issu de Seth : le *ms̥htyw* de métal. Celui avec lequel la bouche des dieux a été ouverte, avec quoi tu ouvres la bouche de N.N. pour qu'il aille et parle avec son corps devant la grande ennéade des dieux, dans le palais du roi qui est dans Héliopolis. »⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ L. Habachi, *Khata'na-Qantir : Importance*, ASAE 52, (1954), pl. XXIX e p. 508

⁴⁶⁵ E. Otto, o. c. II, fig. I, scène 43, 44, 45, 46.

⁴⁶⁶ E. Otto, o.c. II, scene 46 f-k (text) = *Pyr.* 13e-14 c.



Puisque c'est le *mshtyw* ou *hps* issu de Seth qui donne la vie ici, la conclusion correcte semble être que la patte antérieure de Seth, qui, selon d'autres textes, exige d'être très strictement gardée par Isis et les fils d'Horus, est l'instrument avec lequel Seth a tué Osiris. Osiris est également relevé à l'aide de la salive de Seth.⁴⁶⁷ Un point intéressant consiste en ce que la patte du taureau, comme le sceptre Was, qui sera abordé ci-dessous, semble avoir joué un rôle dans le culte local de Seth. Tant dans Ombos que dans [Sepermeru](#), Seth porte l'épithète

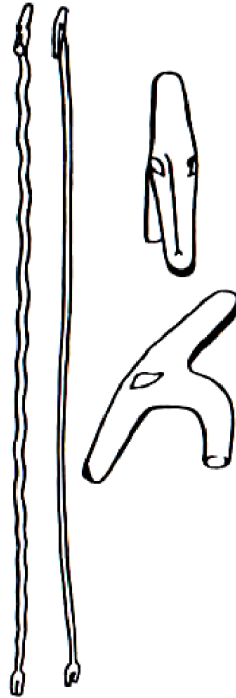


Fig. 13. Les sceptres Diam et Was.

« *puissant des pattes de devant* ». ⁴⁶⁸ La proximité entre Osiris et son meurtrier, ou Seth et sa victime, est évidente puisque la patte du taureau est devenue une des reliques sacrées d'Osiris.⁴⁶⁹

Les sceptres *w3s* et *dꜣm* : aucune autre distinction ne sera recherchée ici entre eux, mis à part le manche ondulé pour l'un et droit pour l'autre, tous les deux arborant une tête animale.

⁴⁶⁷ Pyr, 85o.

⁴⁶⁸ W. M. F. Petrie, J. E. Quibell, Naqada and Ballas, pl. LXXVIII; R. O. Faulkner, *The Wilbour papyrus* edited by Alan H. Gardiner, vol, IV, London, 1952, p. 58: pap Wilbour 45, II; 64, I

⁴⁶⁹ J Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, (Paris, 1961) p. 230.



Gardiner⁴⁷⁰ tient à ce que la tête de ces sceptres soit probablement la tête de l'animal séthien. Wainwright⁴⁷¹ a attiré l'attention sur la relation spéciale entre ces sceptres divins et le dieu Seth. Le pavois du nome de l'Oxyrhynque, qui était l'un des nomes de Seth, consiste en deux sceptres Was, et un exemplaire énorme de ces sceptres a été trouvé dans le temple de Seth à Ombos. En dehors de leur fonction de sceptre dans la main des dieux, les sceptres Was servent de piliers du ciel.⁴⁷² Comme tel, on fait appel à Seth dans une prière de Ramsès II.⁴⁷³ Dans le papyrus Bremner-Rhind⁴⁷⁴ Seth est accusé d'avoir laissé le ciel tomber sur la terre. Dans « *les Aventures d'Horus et de Seth* », Seth se fâche avec les dieux et hurle :

« je prendrai mon sceptre-Diam de 4500 *nms*-livres, et chaque jour je tuerai l'un d'entre vous. »⁴⁷⁵

Ainsi le narrateur suppose qu'avec son lourd sceptre, Seth a pu frapper à mort un dieu. Le seul dieu qu'il a effectivement tué, selon la mythologie, est Osiris. Cependant, je ne connais aucun texte dans lequel il est ouvertement exposé que Seth a tué Osiris avec un sceptre-Was. Il y a un verbe « *w3sj* » qui signifie « *s'effondrer et ruiner* ». Dans un texte funéraire il est utilisé comme suit :

« Quand on lui a fourni un endroit, alors l'ennemi d'Osiris (= Seth) ne la détruira pas (la morte) »⁴⁷⁶.

Dans BD 125,⁴⁷⁷ le sceptre-Was est appelé le « *Pourvoyeur de vents* ». Si Seth a tué Osiris avec le sceptre-Was, alors ce concept, comme celui du meurtre au moyen d'un flot liquide, pourrait être mis en rapport avec Seth qui se manifeste dans les orages et la pluie. Le manche ondulé du sceptre-Diam pourrait être un rappel de la foudre.

Le mot « *w3s* » signifiant domination⁴⁷⁸, le sceptre-Was peut apparemment être considéré comme un symbole d'ordre, de commandement. Les dieux le tiennent souvent. Considérant la signification du verbe « *w3sj* » et la suggestion que les sceptres *w3s* ou *d'm* puissent être utilisés comme un instrument de meurtre, ce sceptre semble également être un symbole de désordre, de la même façon que l'eau et la patte avant manifestent la mort et

⁴⁷⁰ A. H. Gardiner, *EG*, liste des signes S 40, 41.

⁴⁷¹ G. A. Wainwright, *Some aspects of Amun*, *JEA* 20 (1934), p. 148.

⁴⁷² E.g. H. Bonnet, *RÄRG*, fig. 28, 61.

⁴⁷³ C. Kuentz, *La "stèle du mariage" de Ramses II*, *ASAE* 25 (1925), p. 232.

⁴⁷⁴ Cf. note 7, p. 85.

⁴⁷⁵ *Pap. Beatty I*, 5, 2.

⁴⁷⁶ C. E. Sander-Hansen, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, p. 124.

⁴⁷⁷ BD 125, 25 (Nu).

⁴⁷⁸ A. H. Gardiner, *The baptism of pharaoh*, *JEA* 36 (1950), p. 12 n. 1: le sens donné dans WB I, 260, "Wohlergehen, Glück - Prospérité, bonheur..." semble extrêmement improbable.



la vie dans leur symbolisme. Chacun des trois symboles, l'eau, la patte du taureau et le sceptre-Was semble avoir un aspect négatif à côté de ses aspects positifs de rénovation, de force et de domination. Peut-être la pluie diluvienne, le piétinement du taureau et le sceptre fulgurant ont-ils symbolisé l'affreuse nuit d'horreur au cours de laquelle l'« *aporrèton* – le grand secret » a eu lieu, le meurtre d'Osiris par Seth.

3. Seth, génie de mort

Plutarque⁴⁷⁹ et d'autres auteurs grecs ont écrit que Seth a débité le corps d'Osiris en morceaux. Les textes égyptiens sont aussi réticents sur le démembrement que sur le meurtre. Frankfort⁴⁸⁰ dit même : « *l'histoire selon laquelle Seth a démembré le corps d'Osiris, et Isis enterré les parties où elle les a trouvées, peut difficilement être une croyance égyptienne originale. Les Textes des Pyramides abondent en formules dans lesquelles Isis et Nephthys, Horus ou Nout, «réunissent» les membres du défunt Osiris; ils ne font nulle part allusion à un précédent démembrement prémédité.* » Le scepticisme de Frankfort semble provenir du manque d'indices sur une célébration rituelle du démembrement d'Osiris. Mais si le meurtre d'Osiris par Seth n'était pas célébré directement alors qu'il formait la présupposition, souvent inexprimée dans de nombreux textes, de la résurrection d'Osiris, le démembrement pourrait également être la présupposition de la réunion des membres du dieu et de sa momification. Kees⁴⁸¹ lie la réunion des membres du défunt avec le mythe du démembrement d'Osiris par Seth, mais rejette l'idée du démembrement comme partie intégrante d'un rituel funéraire. Le papyrus Jumilhac⁴⁸² rapporte en détail comment, pendant douze jours consécutifs, les divers membres d'Osiris sont recherchés et trouvés un à un. Aucune dispersion antérieure des membres ne semble avoir été célébrée. Vandier⁴⁸³ conclut, après avoir cité quelques allusions⁴⁸⁴ indirectes et antérieures tirées de textes égyptiens des Nouvel et Moyen Empires, à un démembrement: « *pour l'instant, aucune*

⁴⁷⁹ Plutarque, *De Iside et Osiride* c. 18.

⁴⁸⁰ H. Frankfort, *o.c.* p. 201.

⁴⁸¹ H. Kees, *Tolenglauben und Jenseitsvorstellungen den alten Ägypter*. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches, Berlin, 1956², p. 16

⁴⁸² *Pap. Jumilhac* III, 19-20; IV, 1-28; V (texte accompagnant les vignettes, et le registre inférieur du papyrus).

⁴⁸³ J. Vandier, *o. c.* p. 99 n°12,

⁴⁸⁴ BD 18, 30-31 ed. Naville; K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterien spielen*, p. 114 ss.



allusion au démembrement du dieu, antérieurement au Moyen Empire, ne nous est connue. » Il n'exclut pas la possibilité que ce soit un concept égyptien original, mais se demande pourquoi les prêtres égyptiens n'auraient pu ou voulu en parler.

A. Hermann⁴⁸⁵ a soutenu que le démembrement du cadavre était à l'origine une « *Seligkeitshilfe* – aide à la béatitude » en Egypte, alléguant de nombreux parallèles dans d'autres systèmes religieux. Cependant, après avoir collationné un certain nombre de textes égyptiens traitant de la réunion des membres et parfois d'un démembrement précédent, il remarque : « *Nach diesen Zeugnissen rechnete der Ägypter also unzweifelhaft mit der Möglichkeit einer Zerstückelung im Tode. Wenn er davon redete, bewertete er sie aber negativ und suchte sie durch Zusammenfügungssprüche und -riten oder durch Massnahmen wie die Gliederbandagierung zu überwinden. Der aktiven Prozedur der Zerstückelung sprach er im Ritualspruch keinen religiösen Eigenwert zu, wenngleich diese die Gegenhandlung, deren Endergebnis die Mumifizierung ist, eigentlich erst ermöglicht hat* » – Selon ces témoignages, l'Égyptien comptait donc sans doute sur l'éventualité d'un morcellement dans la mort. Quand il parlait de cela, il l'évaluait négativement et cherchait à le surmonter par des dictons et des rituels de réunions ou par des mesures telles que le bandelettage des membres. A la procédure active de « l'éclatement », il n'attribuait dans son discours rituel aucune valeur religieuse même si celle-ci n'a pu rendre possible cette « anti-action », dont le résultat final fut la momification. »⁴⁸⁶ Cette idée que les Égyptiens craignaient un démembrement et s'y attendait après leur mort, est importante. Seth perturbe l'agencement de la vie et de la mort non seulement au moment du meurtre, mais aussi dans la période entre la mort et la résurrection. Pendant cette période transitoire, qui dure environ 70 jours,⁴⁸⁷ le défunt est exposé aux mauvais traitements de Seth. Aussitôt que quelqu'un meurt, Seth peut exercer un pouvoir sur lui : « *je ne meurs pas. Seth n'exerce aucun pouvoir sur moi.* »⁴⁸⁸ Ce pouvoir de Seth sur le corps défunt est exprimé, entre autre, dans les situations⁴⁸⁹ où Seth le saisit dans ses bras, le rend muet et immobile, et le ligote. Dans la rubrique de BD 163, il est affirmé que si ce livre est récité sur la terre, la personne morte ne périra pas par « *le meurtre(šꜥd) de Seth.* »⁴⁹⁰ Dans une formule pour rendre sa tête à une personne morte dans le monde inférieur, il y a l'énonciation :

⁴⁸⁵A. Hermann, *Zergliedern und Zusammenfügen*. Religionsgeschichtliches zur Mumifizierung, *Numen* 3 (1956), p. 81-96

⁴⁸⁶A. Hermann, *o. c.* p. 86

⁴⁸⁷J. von Beckerath, *RdE* 16 (1964), p. 227; cf. aussi L. Habachi, *A statue of Osiris made for Ankhefenamun, prophet of the house of Amun in Khapu, and his daughter*, *ASAE* 47 (1947), p. 278 ss

⁴⁸⁸CT III, 349 e, f.

⁴⁸⁹*Pyr.* 1067 b; CT IV, 55j, 56 a, b; BD 23, 2; 86,6.

⁴⁹⁰BD 163, 18



« *Dwnwy* m'a caché derrière ses bras pour chasser les dégâts faits par Seth. »⁴⁹¹

Le texte suivant est cité par Moret :

« O Osiris, j'ai allumé une torche pour toi le jour où ta momie a été bandelettée. J'ai chassé Seth au moment où il s'apprêtait à voler ton corps ». ⁴⁹²

Les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages mettent en évidence l'idée que le défunt était en grand danger lorsqu'il se trouvait sur le terrain de Seth⁴⁹³. L'idée qui sous-tend les bien-connus « *Stundenwachen*⁴⁹⁴ – Génies veilleurs » gardant la bière d'Osiris est, qu'encore après le meurtre, Seth cherche à nuire à Osiris, tel un génie mortel de destruction. Ayant rassemblé différents Textes des Sarcophages, De Buck remarquait⁴⁹⁵ : « l'idée que la mort d'Osiris ou ses blessures devaient être cachées est fréquente. Dans un texte écrit sur le masque d'une momie, il est dit que Rê a donné ce masque à Osiris pour cacher (*sšt3*) ce qui a été fait contre lui, pour garder secret (? *dr*) le coup que Seth lui a porté ; à l'initié, la lassitude d'Osiris est révélée, et il peut voir ses coups; mais ailleurs on dit de l'ennemi qu'il a rapporté (?) la lassitude d'Osiris à Seth, et a parlé de ses coups cachés. » Dans les Textes des Pyramides,⁴⁹⁶ Nout est priée de s'étendre sur son fils Osiris pour le cacher de Seth. Cette prière présuppose que l'on a pensé que Seth était capable de violence à l'encontre d'un cadavre. Le fait que, dans les textes, le mythe d'Osiris est réalisé, et que le pharaon défunt, ou toute autre personne, est identifié à Osiris surgit comme un obstacle à une appréciation correcte de la tradition. La crainte que Seth pourrait commettre une atrocité sur le cadavre semble être fondée sur la conviction que Seth a débité Osiris en morceaux. Dans le Livre des Morts, Osiris est parfois appelé le « démembré (*tštš*).⁴⁹⁷ Les Egyptiens espéraient revoir leurs amis et relations dans l'au-delà, « libérés du fardeau de Seth et du compte d'Isis. »⁴⁹⁸ Le compte d'Isis pourrait se rapporter au comptage des membres⁴⁹⁹ après démembrement. Alors, le fardeau de Seth ne

⁴⁹¹. CT VI, 126 j, k, l.

⁴⁹² A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti 1er à Abydos*, Paris, 1902, p. 13, avec référence à K. Piehl, *Star de l'époque de Ramesès IV conservée au Musée de Boulaq*, ZÄS 22 (1884), p. 39

⁴⁹³ Pyr, 1236 e; CT II, 142 a.

⁴⁹⁴H. Junker, *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, DWAW, Philos-hist. Kl. Bd 54, I, Wien, 1910; CT Spell 49

⁴⁹⁵ A. De Buck, *The earliest version of Book of the Dead 78*, J E A 35 (1949), P. 92 n°10; CT VI, 123 g, h; I, 141 g; I, 142 a; I, 155 d-f ; 1V, 69 g-70 c

⁴⁹⁶ Pyr• 777 a, b

⁴⁹⁷ T. G. Allen, *The Egyptian Book of the Dead*, p. 69, 284,

⁴⁹⁸ CT II, 151 e

⁴⁹⁹ Pyr. 179 c



serait plus la corvée (*sic*) à laquelle le défunt est appelé dans l'au-delà⁵⁰⁰, mais le démembrement tant redouté.

Dans BD 17 la supplication suivante est adressée à Rê : « *délivre-moi de ce dieu, qui saisit les âmes et qui lèche ce qui est pourri, qui vit sur des ordures et est dans les ténèbres et l'obscurité, qui terrifie l'homme las - c'est Seth* »⁵⁰¹. Seth dérange non seulement l'agencement de la vie et de la mort en assassinant Osiris, et en lui infligeant « *ein schlimmer Tod, une mauvaise mort* », mais même après cela il essaye d'engendrer la confusion. Il est le griffon (*srrf*) dans la main duquel est Osiris.⁵⁰² Il est un génie destructif de mort, qui « *vit en le volant* (le défunt). »⁵⁰³ Il est remarquable que ce ne soit pas la victime assassinée, mais son meurtrier, généralement représenté comme un génie de mort, qui ne peut trouver nul repos. Une solution à ce problème sera proposée au paragraphe suivant.

4. Seth, animal sacrificiel et porteur d'Osiris

Quand le mythe d'Osiris, dont l'acmé n'est ni le meurtre ni le démembrement, mais la résurrection, parvient à son apogée, il se fond dans le mythe d'Horus, avec lequel il s'avère constamment être étroitement lié dans les textes. Griffiths⁵⁰⁴ a, de façon acceptable, soutenu que les deux parties lors du jugement des dieux ne sont pas Osiris et Seth, mais Horus et Seth, car la personne morte – identifiée au dieu, conformément à la loi – parfois nommée Osiris, est appelée ainsi parce que c'est le nom que l'on donne à chacun, une fois mort. Les données relatives à une prétendue punition de Seth ne semblent pas se référer à une partie essentielle du mythe d'Osiris, mais avoir résulté de suppositions sur le rituel, particulièrement sur le sacrifice. De la même façon que les animaux sacrificiels sont entravés, tués et débités, nous entendons dire que Seth et ses complices subissent ce destin.⁵⁰⁵ [Van der Leeuw](#) remarquait⁵⁰⁶: « *que l'animal sacrificiel soit considéré comme l'ennemi et, vice versa, l'ennemi*

⁵⁰⁰ Ainsi M. S. H. G. Heerma van Voss, *Hereniging in het Hiernamaals volgens egyptisch geloof*. In: *Pro regno pro sanctuario*. Een bundel studies en bijdragen van vriend en vereerder bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, Nijkerk, 1950, p. 231

⁵⁰¹ CT IV, 319.321 b.

⁵⁰² F. LI. Griffith, H. Thompson, *The demotic magical papyrus of London and Leidens*, vol. I, London, 1904, p. 127

⁵⁰³ CT VI, 294 l

⁵⁰⁴ J. G. Griffiths, *o. c.*, p. 60 ss.

⁵⁰⁵ *Pyr*• 575, 643; CT IV, 85 q, 97 i-l, 105 e, f; VI, 213 i, 125 d, e; etc.

⁵⁰⁶ G. van der Leeuw, *Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische pyramidetekster*, p. 81



comme le sacrifice du dieu, est une conception commune aux temps primitifs et postérieurs ».

Van der Leeuw, comme Kristensen l'a fait aussi,⁵⁰⁷ semble ici rejeter l'idée que la mise à mort d'animaux sacrificiels a pu être considérée comme une punition ou une vengeance sur Seth.

Le rôle de Seth dans le mythe osirien peut, je pense, être récapitulé comme suit. Seth est celui qui s'oppose à l'agencement de la vie et de la mort en assassinant Osiris, qui devait mourir. Les Egyptiens ont à peine mentionné les raisons de son acte. A l'occasion, il est rapporté que Seth s'est excusé en disant qu'Osiris était venu trop près de lui et l'avait défié.⁵⁰⁸ Généralement, aucune action visant Seth n'est attribuée à Osiris; il est essentiellement un dieu passif. Et précisément cette passivité, pouvait être un défi pour Seth.

Peut-être le Texte des Pyramides mentionné ci-dessus pourrait-il être compris comme signifiant qu'Osiris était apparu à son frère Seth comme un dieu dont l'essence est la mort et comme celui qui doit mourir, et que c'était ceci qui a généré l'aversion puis l'agression de Seth, dont la fureur de vivre s'enflamme au contact de toute passivité.

Je crois qu'on peut mieux comprendre le rôle de Seth dans le mythe osirien en considérant ce fratricide comme un suicide, non pas tant à cause de quelques textes qui déclarent qu'Osiris est le ka de Seth⁵⁰⁹ ou que Seth est issu d'Osiris⁵¹⁰, mais à partir de considérations générales. Il a été indiqué dans le chapitre II que les générations successives de dieux, Shou et Tefnout et Geb et Nout, ont chaque fois formé une paire, mais qu'à côté de la paire Osiris et Isis, une autre paire divine, Seth et Nephthys, était apparue. Si Osiris est le dieu de la vie parfaite, dont l'essence inclut la mort, la dualité d'Osiris et de Seth est celle de la mort et de la vie. Osiris est la mort dont surgit la vie, et Seth est la vie qui produit la mort. Par suite de la dualité d'Osiris et de Seth désormais révélée, la mort, qui auparavant formait une unité avec la vie, s'en est séparée et est devenue visible en la personne du frère étrange. Seth essaye de se débarrasser de la mort, c'est-à-dire d'Osiris qui doit mourir, en assassinant son frère. C'est le comportement d'un auto-meurtrier, dans la vie duquel la mort ne reste pas cachée, ce jusqu'à ce qu'il soit rattrapé par elle, mais à qui la mort

⁵⁰⁷ W. B. Kristensen, *The meaning of religion*, p. 466 ss.

⁵⁰⁸ *Pyr.* 959 c

⁵⁰⁹ *Pyr.* 587 b

⁵¹⁰ *Pyr.* 1145



apparaît comme son double ou son alter ego et qui sent le besoin de tuer la mort, et par là, de prendre sa propre vie.⁵¹¹

Les Egyptiens ne semblent pas avoir négligé le caractère suicidaire de l'acte de Seth. Dans le papyrus Bremner-Rhind⁵¹² il est dit : « *Seth est dans chaque mal qu'il fait,* » c'est-à-dire que tout mal que fait Seth, rejaillit sur lui. Il a été remarqué supra que dans les textes mettant Osiris en scène, comme le grand hymne – Louvre C 286 – et la stèle d'Ikhnofret, le meurtre d'Osiris par Seth n'est pas mentionné, parce que ce qui est chaotique est assemblé en une structure ordonnée. Nous pouvons maintenant aller un peu plus loin.

Dans l'hymne d'Osiris,⁵¹³ il est dit que celui qui a commis l'acte violent est lui-même atteint par l'outrage, et sur la stèle d'Ikhnofret,⁵¹⁴ que les ennemis d'Osiris ont été vaincus, c'est à dire sacrifiés sur les rives de Nedit. Je ne crois pas que les croyants, ici, effacent délibérément leur vérité ou la déforment. Ils célèbrent ce qui, selon eux, est la vérité et la signification réelle de l'acte de Seth. En tuant Osiris, Seth s'est tué lui-même, et s'est lui-même offert en sacrifice. Le sacrifice de Seth et sa suite dans le rituel, sont la dramatisation du meurtre d'Osiris dans sa véritable perspective. Le sacrifice de Seth symbolise la fin de Seth, le génie de mort, qui comme suicidé ne peut trouver aucun repos. Il l'unit avec son frère, Osiris le dieu des morts. Il confirme l'ordre cosmique et rejette la dualité. Puisque le meurtre n'est pas seulement l'apogée, mais aussi la fin du chaos, il peut être célébré comme un sacrifice.

Cela ne signifie pas que les Egyptiens ont attaché une valeur positive au meurtre en tant que tel, car cela reste non seulement la fin, mais aussi le point culminant des activités du Seth, destructeur de l'ordre. Seth a renversé l'ordre original de l'existence en inventant la mort, le mal suprême. Pour cette raison Seth n'est pas simplement un personnage tragique qui a en vain essayé de vaincre la mort, ou un raté (*whj sp.f*)⁵¹⁵, mais un dieu démoniaque. La mort se révèle être un ennemi. On appréhende peut-être plus facilement l'importance de cette révélation de Seth au niveau psychologique. L'ancien professeur de psychiatrie de l'université de Leyde, le Docteur E. A. D. E. Carp, remarque :

⁵¹¹E.A.D. E. Carp, *De dubbelganger*. Beschouwingen over dood en leven, Utrecht-Antwerpen, 1964, p. 55 ss. Naturellement, ceci n'est pas compris comme une opinion au sujet du suicide en général. Carp fonde son interprétation du suicide sur la mélancolie d'après sa pratique psychiatrique et la littérature Européenne. Cf. S. Freud, *Trauer und Melancholie*, *Gesammelte Werke* X, London, 1949. p. 428-447

⁵¹²*Pap. Bremner-Rhind*, 6, 21; cf. R. O. Faulkner, o.c., JEA 22 (1936) p. 126.

⁵¹³*Louvre C 286*, 22.

⁵¹⁴H. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III*. Nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum, UGÄ IV, Heft 2, Leipzig, 1904.

⁵¹⁵WB I, 339, 15, 17



« celui qui est mentalement perturbé, manque de cette faiblesse qui permet à celui qui est mentalement sain, de nier, annuler et méconnaître comme insignifiante, la réalité de sa propre mort et sa présence constante, de telle manière que la plus grande partie de l'humanité est « surprise » par la mort. »⁵¹⁶

Des textes funéraires déclarent à plusieurs reprises que Seth doit porter Osiris. Griffiths ⁵¹⁷ a rejeté l'idée promue par Van der Leeuw qu'un de ces textes laisse entendre qu'après sa résurrection Osiris abusa homosexuellement du vicieux Seth. Il continue en remarquant : « ce qui est étrange c'est que ni Rusch ni Sainte Fare Garnot n'ont, dans leurs études sur ces « textes de transport », reconnu que le rôle de Seth est vraiment celui d'une barque dans un voyage funéraire. Sainte Fare Garnot parle de Seth comme d'« une monture d'Osiris ». Mais les animaux n'étaient pas montés, semble-t-il, à l'Ancien Empire. Rusch dit : « So muss denn wirklich im Osiriskult eine Sethfigur unter den liegenden Osiris gebracht sein - Il faut donc dans le culte d'Osiris introduire le personnage de Seth sous Osiris couché » ; le [Papyrus Dramatique du Ramesseum](#) montre que c'était sous la forme d'un bateau. »

La position de Van der Leeuw⁵¹⁸ n'est en effet pas défendable, mais l'explication de Griffiths n'est pas entièrement satisfaisante non plus. A partir de la période Saïte, nous voyons souvent un taureau représenté sur des cercueils, dans des temples, dans des tombeaux et sur des appui-tête, en l'occurrence le taureau Apis, portant une momie au tombeau.⁵¹⁹ Selon une vignette accompagnée d'un texte du papyrus Jumilhac, Bata, qui est Seth, transporte Osiris sur son dos, sous la forme d'un taureau⁵²⁰. Il ressort d'un texte des Pyramides que cette idée de Seth en taureau portant Osiris est antique. On s'adresse à Osiris en ces termes :

« J'ai tué pour toi celui qui t'a tué tu es sur le dos de celui qui est sous la forme d'un taureau »⁵²¹

La clause finale de cette formule⁵²² montre que le taureau ou la tête du taureau ont un rapport avec une barque. A l'instar de la barque de Sokar,

⁵¹⁶ E. A. D. E. Carp, o.c., p. 66.

⁵¹⁷ J. G. Griffiths, o.c., p. 41 et p. 15, avec références à : J. Sainte Fare Garnot, A hymn to Osiris in the pyramid texts, JNES 8 (1949), p. 101 ; A. Rusch, Ein Osirisritual in den Pyramidentexten, ZÄS 60 (1925), p. 39, and K. Sethe, Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, p. 100.

⁵¹⁸ G. van der Leeuw, o.c., p. 80; id., The contendings of Horus and Seth Egyptian Religion, 2 (1934), p. 110

⁵¹⁹ J. Vandier o. c. p. 250 n 1068; E. Otto, Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, UGÄ 13? Leipzig, 1938, p. 13

⁵²⁰ Pap. Jumilhac, XX

⁵²¹ Pyr. 1544 a, d dans Pyr. 1124 c, il est dit que les pieds du trône céleste du roi ou d'Osiris sont les sabots du grand taureau.

⁵²² Pyr. 1550 a



décorée avec les têtes d'une gazelle et d'un taureau⁵²³ qu'on avait sacrifiés, il semble que le bateau d'Osiris a pu être décoré avec un trophée de taureau, pour que le taureau sacrificiel représentant Seth puisse porter Osiris, en tant que bateau.⁵²⁴

Pas plus que l'entrave, la mise à mort et le démembrement de Seth-taureau, le transport par Seth en tant que barque, ou une barque avec une tête de taureau ne semblent être purement une punition ou des représailles sur Seth. En effet, ce n'est pas seulement Seth, mais aussi Horus⁵²⁵ ou les enfants d'Horus⁵²⁶ qui portent Osiris. Parfois Horus et Seth portent Osiris ensemble.⁵²⁷ La seule différence pourrait être que Seth est tenu de faire ce travail servile. Dans un article sur le symbolisme de la barque dans la religion égyptienne Kristensen⁵²⁸ remarquait : « *C'est le vrai sauveur du royaume des morts, parce qu'elle réussit à transporter le dieu et la personne morte à travers les eaux de la mort. Toutes les barques sacrées ont le même pouvoir de résurrection, et entre tous, on peut dire que ce pouvoir constitue leur caractéristique la plus typique* ». Vu ainsi, Seth est non seulement un assassin et un génie de mort, mais aussi un aide à la résurrection d'Osiris. Cela signifierait qu'il est l'initiateur démoniaque qui ramène son frère à la vie par le biais d'une mort par violence.

⁵²³ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 725.

⁵²⁴ Cf. J. Zandee, *BIOR* 20 (1963), p. 252•

⁵²⁵ *Pyr.* 1824 a

⁵²⁶ *Pyr.* 1338 a

⁵²⁷ *Pyr.* 1148 a

⁵²⁸ W. B. Kristensen *Symbol en Werkelijkheid*, Arnhem, 1954, p. 181, 184.



CHAPITRE QUATRE

SETH REPOUSSE APOPIS

Dans la mythologie et la religion égyptiennes, Seth apparaît non seulement comme hostile à Horus et comme l'assassin d'Osiris, mais également comme celui qui repousse le serpent Apopis⁵²⁹. On l'imagine debout à la proue de la barque solaire, victorieux du monstre du chaos par la parole ou par l'action, et en cette qualité, il est invoqué et adoré :

« Salut, O Seth, fils de Nout, grand de force dans la barque des millions, abattant l'ennemi, le serpent, à la proue de la barque de Rê, grand du cri de bataille, puisses tu me donner une bonne durée de vie »⁵³⁰.

« O Seth, seigneur de la vie, qui es sur la proue de la barque de Rê, sauve moi de toutes les clameurs du mal, cette année. »⁵³¹

« Une offrande royale à Seth d'Ombos, le fils de Nout, le puissant sur la proue du bateau et à tous les dieux dans Ombos. »⁵³²

Ailleurs célèbre assassin d'Osiris, Seth est montré dans ces textes comme le protecteur de Rê, ce qui découle de son combat contre l'affreux serpent Apopis, et il reçoit un culte pour ces bons offices. De nombreux spécialistes ont essayé de résoudre le problème de ces multiples rôles tenus par un seul et même dieu.

E. Meyer⁵³³ a pensé que ce rôle était secondaire et emprunté au Cananéen Baal, qui selon lui, était un dieu solaire. Depuis lors, divers passages des Textes des Sarcophages ont mis en évidence que la lutte de Seth avec Apopis était déjà connue antérieurement au Nouvel Empire et au temps des Hyksôs, interdisant à ce thème d'être tiré d'un culte de Seth dans le Nord-est du Delta, dérivé de celui de Baal pendant la XIX^eme dynastie. Le serpent Apopis n'est pas mentionné dans les Textes des Pyramides. Cependant, il serait trop rapide de conclure que le combat de Seth contre Apopis, qui semble si différent de ses

⁵²⁹ Dans un article souvent cité, *Set dans la barque solaire* (BIFAO 28 {1929} p. 33-40), G. Nagel étudie toutes les données alors à sa portée, dans lesquelles Seth était mentionné ou représenté, et listait la littérature première sur le sujet. Un an après il y fit quelques addenda, le principal étant BD 108, CT Spell 160 (*Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire*, Louvre 3292, BIFAO 29 (1929), p. 65 ss. Depuis lors, d'autres textes sont apparus ou devenus plus accessibles : *Pap. Beatty I*, 4, 4-5; CT VI, 269 s, t; 271 d; VII, 458 g; *Medinet Habu 1*, pl. 46. 31; 32, 5; II, 101, 23.

⁵³⁰ Four Hundred Years-stela. Cf. K. Sethe, *Der Denkstein mit dem Datum des Jahres 400 der Ära von Tanis*, ZÄS 65 (1930), p.87.

⁵³¹ *Pap. Leiden I* 346 II, 12; cf. B. H. Stricker, *Spreuken tot beveiliging gedurende de schrikeldagen naar Pap. I 346, OMRO NR 29 {1948}*, p. 68

⁵³² *Urk. IV*, 1437, 8

⁵³³ E. Meyer, *Set-Typhon*, p. 52 ss.



autres actes mythiques, a une origine étrangère. Le thème même du bateau dans lequel le combat a lieu, est égyptien.

Avant même E. Meyer, [W. Pleyte](#)⁵³⁴ avait défendu l'idée que Seth était à l'origine le dieu solaire de la Haute-Égypte. Il pensait que les mythes d'Osiris et d'Horus montraient qu'il y avait eu des conflits entre la Basse et la Haute-Égypte. Après l'unification de l'Égypte sous Ménès, on a donné une place à Seth parmi d'autres dieux, en lui conférant cependant des qualités belliqueuses et pernicieuses. Ensuite il est devenu le mal en tout. Ainsi selon Pleyte, le rôle de Seth dans le mythe d'Osiris et d'Horus est plus en retrait que son rôle dans le mythe de Rê. Le concept original pourrait être recherché dans les données relatives à ce dernier.

Bien que G. Nagel⁵³⁵ n'ait pas fait de Seth un dieu solaire, il a voulu considérer que ce rôle de Seth appartenait « à un vieux fonds mythologique. » Il a distingué un cycle de Rê et un cycle d'Osiris. Ce dernier, dans lequel Seth joue le rôle de l'assassin, ayant pris l'ascendant, Seth est devenu l'ennemi des dieux. « *Mais l'Égypte et ses théologiens sont trop conservateurs pour que l'ancien fonds et les anciennes conceptions ne reparassent ça et là dans les textes et les représentations.* »

Le dernier à perpétuer cette lignée d'une pensée évolutionniste dans l'histoire des religions semble être Zandee : bien que Seth soit rapidement devenu l'ennemi d'Osiris et d'Horus, il était à l'origine le dieu bienfaisant d'une grande partie de la population de la vallée du Nil; « ... *wenn Seth dem Re gegen Apophis beisteht, so wird der Gott günstig aufgefasst. Solches geht auf sehr alte Vorstellungen zurück*⁵³⁶ – Si Seth aide Rê contre Apopis, le dieu est alors perçu favorablement. Ceci remonte à de très anciennes conceptions. ».

Une objection à la théorie de la survivance de Pleyte, Nagel et Zandee est, qu'elle ne peut pas être directement démontrée dans les textes. Si le rôle positif de Seth dans la barque solaire était la survivance d'une religion prédynastique, on pourrait s'attendre à avoir, au début, de nombreuses données qui iraient en diminuant avec le temps. C'est exactement l'inverse qui se produit. La plupart des données viennent du Nouvel Empire, et les plus anciennes de l'époque des Textes des Sarcophages. D'un unique soleil dessiné au-dessus de l'animal séthien sur le serekh de Peribsen,⁵³⁷ et d'un unique texte des Pyramides (Pyr.

⁵³⁴ W. Pleyte, Lettre à M. Théodule Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set, p. 56 ss.

⁵³⁵ G. Nagel, *Set dans la barque solaire*, BIFAO 28 (1929), p. 39.

⁵³⁶ J. Zandee, Seth als Sturmgott, ZÄS 90 (1963), p. 155.

⁵³⁷ J. Czerny, La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta,, ASAE 44 (1944), p. 296, 298 ss.



128) dans lequel [G. Jéquier](#)⁵³⁸ pensait voir une allusion au rôle de Seth, comme on le verra dans des textes postérieurs, on ne peut rien déduire avec certitude. En vertu de cette objection, on ne peut, en effet aller jusqu'à poser le principe d'une évolution dans la direction opposée, comme suggéré par E. Meyer, car on se souviendra que notre matériel est incomplet, et cela particulièrement avant le Nouvel Empire. Quoiqu'il en soit, il reste difficile de déduire une évolution, quelle que soit sa direction, des textes dont nous disposons à l'heure actuelle.

Il est problématique, et cela peut être considéré comme une deuxième objection à ce qui est dit supra, qu'une distinction tranchée doive être faite entre deux traditions, l'une d'un mauvais dieu Seth tuant Osiris, et l'autre du gentil dieu Seth qui protège Rê, nonobstant les questions de stratification historique. Seth est appelé *nbd*⁵³⁹, non seulement en tant qu'assassin d'Osiris, mais aussi comme opposant d'Apopis. Le *nbd* est un être démoniaque.⁵⁴⁰ Parfois la rage (*nšn*) de Seth est soulignée quand il combat Apopis⁵⁴¹. Comme adversaire d'Apopis, Seth est appelé « l'instigateur de confusion » (*šd hnnw*).⁵⁴² Dans la conversation avec Osiris de BD 175, Atoum dit qu'il garde précieusement le ba de Seth dans la barque solaire, pour qu'il ne puisse pas faire peur au corps du dieu, c'est-à-dire au panthéon.⁵⁴³ Zandee⁵⁴⁴ remarque que dans cet exemple, l'aspect hostile et l'aspect amical de Seth sont réunis, mais on peut toujours se demander s'ils ont un jour été réellement séparés. Parlant des dieux Védiques, Van Baaren⁵⁴⁵ dit : « Pendant longtemps, les spécialistes ont cru que le fait qu'une seule et même déité pouvait afficher des qualités divergentes et parfois même contradictoires, pouvait s'expliquer au mieux en supposant qu'un tel dieu était le résultat d'un amalgame historique de plusieurs déités simples. Cette pensée est fondée sur une incompréhension rationaliste, et un échec dans l'appréciation de la nature du vécu religieux. En essence, chaque dieu important comprend toutes les possibilités. Les dieux ne peuvent pas être triés comme des boutons. »

⁵³⁸ G. Jéquier, *L'équipage primitif de la barque solaire d'Héliopolis*, *Egyptian Religion* III (1935). p 19 ss

⁵³⁹ G. Nagel, *Un papyrus funéraire de la fin du nouvel empire*, Louvre 3292, *BIFAO* 29 (1929), p. 62.

⁵⁴⁰ WB II 247; H. Kees, *Nbd als Dämon der Finsternis*, *ZÄS* 59 (1924), p. 69 ss

⁵⁴¹ *Medinet Habu* I, pl. 32, 5; 46, 31.

⁵⁴² BD 39, 14.

⁵⁴³ H. Kees, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, p. 28.

⁵⁴⁴ J. Zandee, *o.c.*, p. 152.

⁵⁴⁵ Th. P. van Baaren, *Van Maansikkel tot Rijzende Zon*, Zeist-Antwerpen, 1961., p. 55.



Puisque nous devons tenir compte du vécu religieux égyptien, notre point de départ doit alors être que les Egyptiens ont présumé une certaine intention en arrière-plan de la réalité, à laquelle ils ont donné le nom de Seth. L'essence de cette intention [apparaît] derrière la réalité qu'ils ont exprimée dans diverses images et histoires. Les avatars de ces images et histoires ne peuvent facilement être déterminés, et les différences entre eux semblent être très grandes. Encore pourraient-ils servir à révéler la quintessence de Seth. Ainsi, les Egyptiens devaient avoir conscience des ressemblances aussi bien que des différences entre ses actes mythiques. On peut à peine imaginer que ceux qui ont glorifié Seth comme l'opposant d'Apôp, n'étaient pas conscients qu'on lui prêtait également une opposition à Horus et le meurtre d'Osiris. Il n'y a en effet aucun texte qui pourrait pousser à supposer que les fidèles de Seth niaient que Seth avait assailli Horus et tué Osiris. Les textes relatifs au combat de Seth contre Apôp ne peuvent pas être considérés comme une survivance ancienne d'une tradition probablement prédynastique du dieu Seth, mais doivent être compris dans le contexte global du matériel touchant à la religion égyptienne et au dieu Seth.

En plus de l'hypothèse de la survivance, le concept de mythologie de la nature doit être abordé ici. Bonnet et Zandee comprennent le combat de Seth contre Apôp comme l'expression, dans le mythe, de l'autorité de Seth sur les orages. On considère que Seth chasse Apôp en tant que « *Wettergott – dieu du climat* »⁵⁴⁶ ou « *Wind am Himmel – Vent du ciel* »⁵⁴⁷. Apparemment, Zandee, faisant appel à [Wainwright](#), connecterait cette explication d'une mythologie de la nature avec l'hypothèse de la survivance évoquée ci-dessus. Wainwright⁵⁴⁸ a supposé que le dieu de la tempête Seth était à l'origine prié comme le bienfaisant faiseur de pluie par des Egyptiens ne vivant pas encore dans la vallée du Nil. Ensuite, pratiquant l'irrigation dans cette vallée, ils n'ont plus attendu leurs bonnes récoltes des pluies et orages séthiens, mais de l'inondation du Nil. Seth devint alors une nuisance superflue et finalement « *le mal suprême*. » L'hypothèse est ingénieuse, mais les données pour un dieu Seth adoré exclusivement comme le bon dieu de la pluie, manquent. Il est remarquable que quelques spécialistes pensent que Seth était à l'origine un dieu bon qui aurait acquis sa mauvaise réputation à cause des changements de climat politique ou naturel, comme s'il

⁵⁴⁶ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 704.

⁵⁴⁷ J. Zandee, *o. c.*, p. 151.

⁵⁴⁸ G. A. Wainwright, *The Sky religion in Egypt*, Cambridge, 1938, p. 100.



était vraiment possible à une relation religieuse de s'établir sur la seule bonne intention présumée du croyant derrière la réalité.

On peut supposer avec Bonnet que les Egyptiens pouvaient comprendre les catastrophes naturelles ou les orages, comme un combat contre les forces du mal ou Apopis. Il était alors recommandé d'effectuer un certain rituel pour vaincre Apopis non seulement aux moments prévus, mais également « *très souvent contre la tempête pour que le soleil puisse briller*⁵⁴⁹ ». Bien sûr, le mythe, et aussi cet acte mythique de Seth, sont surtout une façon, pour les Egyptiens qui ne possédaient pas les connaissances de la physique moderne, de masquer les incertitudes météorologiques. Il ne semble pas du tout superflu d'indiquer cela, car en 1948 Scharff pensait toujours qu'il était possible d'expliquer ce mythe qui provenait de la Basse-Egypte comme un mythe de la nature dans le sens ancien, « *denn nur dort gibt es oft intensive Wolkenbildungen die primitiven Gemütern als Gefahr für die Sonne erscheinen können - car ce n'est que là-bas qu'il existe souvent des formations nuageuses intenses qui peuvent apparaître à des âmes primitives comme un danger pour le soleil*⁵⁵⁰ ».

Un des exemples, cité par Zandee⁵⁵¹ pour montrer qu'à côté de donner de l'air, Seth a aussi été considéré comme l'air lui-même, n'est pas très bien choisi, car on pourrait soutenir que d'après deux variantes, la traduction n'est pas « *air* », mais « *me donne l'air.* » Il conclut que c'est un exemple de panthéisme.⁵⁵² Le phénomène naturel qu'est le vent en soi, n'est pas invoqué ici. Seth et Apopis ne sont pas des phénomènes naturels, mais ils peuvent y être mêlés. Zandee dans son article déclare que, non seulement Seth est le vent, mais qu'il se manifeste également dans les orages⁵⁵³.

Étant parvenu à cette formulation, nous laisserons de côté l'explication du mythe de la nature, aussi bien que l'hypothèse de survivance, et nous nous bornerons à rendre la signification théologique que ce mythe pouvait avoir pour les Egyptiens. À cet égard, un article d'E. Hornung⁵⁵⁴ date son époque.

On n'a jamais adoré le serpent d'Apopis comme un dieu, c'est un être du chaos. Hornung remarque⁵⁵⁵: « *Die Mächte der Ordnung, die Götter, werden geboren (sofern sie nicht Urgötter und damit letztlich wieder Kategorien des Chaos sind), und sie sind sterblich: Osiris wird getötet und zum Leben erweckt, der Sonnengott und die Gestirne*

⁵⁴⁹ Pap. Bremner-Rhind 23, 15; cf. R. O. Faulkner, *The Bremner-Rhind papyrus (III)* JEA 23 (1937). p. 168.

⁵⁵⁰ A. Scharff *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Früzeit und während des Alten Reiches*, p. 43 n 89.

⁵⁵¹ CT V, 216c; cf 215a.

⁵⁵² J. Zandee, o.c., p. 146.

⁵⁵³ J. Zandee, o.c., p. 155.

⁵⁵⁴ E. Hornung, *Chaotische Bereiche in der geordneten Welt*, ZÄS 81(1956), p. 28-32.

⁵⁵⁵ Socle Behague g 12; cf. A. Klasens, o.c., OMRO NR 33 (1952), p. 59.



werden täglich aufs neue geboren, nachdem sie Nut ver-schluckt hat bzw. nachdem sie das Reich der Toten durchwandelt und sich dort verjüngt haben. Ihre "Ewigkeit" ist die des kosmischen Kreislaufs durch Tod und Neugeburt. Nirgends aber ist von Geburt und Tod des Apophis die Rede, er ist ganz einfach da, wie die Elementarwesen der Märchen, er und alle Götterfeinde stehen ausserhalb dieses Kreislaufs. – les forces de l'ordre, les dieux, naissent (dans la mesure où ils ne sont pas des dieux originels, redevenant finalement ainsi des catégories du chaos) et sont mortels. Osiris est tué et revient à la vie. Le Dieu soleil et les étoiles renaissent quotidiennement, après que Nout les ait avalés, et éventuellement après qu'ils aient traversé le royaume des morts et s'y soient rajeunis. Leur éternité est celle du mouvement cosmique, par la mort et la renaissance. Mais nulle part il n'est question de la naissance ou de la mort d'Apophis. Il est là tout simplement comme les créatures élémentaires des contes, lui et tous les ennemis des dieux se trouvent à l'extérieur de ce mouvement cosmique.» Apopis n'est pas né. Les mots utilisés dans une formule de conjuration contre lui sont : « *ton corps dans lequel tu es né, n'est pas.* »⁵⁵⁶ Ce n'est que dans un texte tardif du temple d'Esna qu'il est relaté qu'Apopis (**ꜥꜥ**) est né de la salive (**ꜥꜥꜥ**) de Neith, la mère de Rê, qui était dans les eaux primordiales⁵⁵⁷. Ce jet de salive a été évité et est devenu un serpent de 110 mètres de long, qui a été nommé Apopis et s'est révolté contre Rê. Cela rappelle le thème des Textes des Pyramides où Seth a été craché par la déesse enceinte Nout.⁵⁵⁸ Quand dans la période tardive, tant Apopis que Seth ont été considérés comme les ennemis des dieux, ils ont été identifiés l'un à l'autre.⁵⁵⁹ En règle générale, les textes égyptiens n'ont aucune supposition relative à l'origine du mal. Apopis est « *ganz einfach da – tout simplement là* » comme dit Hornung, sans cependant être dans la même réalité que les dieux et les hommes. Selon les Egyptiens, la réalité consiste en être (**ntt**) et non-être (**ꜥꜥꜥ**).⁵⁶⁰ Le cosmos a surgi du chaos, et n'est pas venu d'Apopis, mais du dieu primordial. Donc Apopis n'est pas concerné par la conservation du cosmos des dieux et des hommes. Son indifférence peut facilement entrer en conflit avec les intérêts des dieux et des hommes, et est une menace pour le cosmos. Hornung remarque⁵⁶¹ : « *Die Mächte des Chaos müssen immer wieder überwunden werden, so wie [Marduk](#) an jedem Neujahrfeite aufs neue über [Tiamat](#) siegt. Apophis wird zwar "abgewehrt" (**hsf**), "bezaubert" (**hk3**), "gefällt" (**shr**)*

⁵⁵⁶ S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, 1962, p. 265; C. de Wit, *CdE* 38 no. 76 (1963), p. 238

⁵⁵⁷ *Pyr.* 205.

⁵⁵⁸ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 52.

⁵⁵⁹ Ph. Derchain, *Zijn en niet-zijn volgens de egyptische filosofie, Dialoog II* (1962), p. 171-190

⁵⁶⁰ E. Hornung, *o.c.*, p. 28. Dans *Pyr.* 1453 Seth est aussi représenté comme immortel (E. Hornung, *o.c.*, p. 32 n. 11). Ceci peut être relié à la place controversée de Seth dans le panthéon, sa naissance sauvage (*Pyr.* 205) et son identification postérieure avec Apopis. Comme tous ceux de la barque solaire, cependant, Seth partageait avec les dieux le processus de la mort et de la résurrection. Il est parfois représenté sous la forme d'une momie (Wien 3902: G. Roeder, *Ägyptische Bronze-figuren. Staatliche Museen zu Berlin, Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung*, Bd. VI, Berlin, 1956, Text volume, p. 215; relief du [temple de Derr](#): R. L. B. Moss, B. Porter and E. W. Burney, *Topographical bibliography of ancien(egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings*, vol. VII, Oxford, 195E, p. 89).

⁵⁶¹ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 738.



und "bestraft" (*njk*), aber niemals getötet; er und das Chaos, dem er angehört, sind unsterblich – Les forces du chaos doivent toujours être surmontées ainsi que le fit Marduk à chaque fête de la Nouvelle Année qui vainquit sans arrêt Tiamat. Apopis fut certes « repoussé », « ensorcelé », « abattu » et « puni », mais jamais tué ; lui et le chaos auquel il appartient sont immortels. »

Le dieu Rê et l'équipage de sa barque solaire défendent le cosmos contre Apopis. Le conflit est représenté dans la coordination de l'espace et du temps, particulièrement aux moments et endroits critiques des levers et couchers du soleil, aux frontières du cosmos et du chaos. Osiris est intronisé dans le Monde Inférieur, mais Rê voyage continuellement. La barque solaire est « *Die Stätte des Weltregimentes – le lieu du régiment mondial* ». Parfois Rê y est montré seul, mais souvent divers autres dieux apparaissent en tant que membres d'équipage.

Ces dieux ont une relation particulière avec Rê. Comme tous les occupants du bateau, chacun exprime un aspect de Rê lui-même. Il est clair que *Hw* et *Sj3*, *M3t* et *Hk3* sont des hypostases du dieu solaire, sa parole autorisée et sa connaissance, sa justice et son pouvoir magique. Il est intéressant que des dieux, que les égyptologues ne considèrent d'habitude pas comme la personnification de concepts, semblent être des aspects de Rê lorsqu'ils occupent une place dans la barque solaire. Dans sa très minutieuse [monographie sur Thot](#), Boylan remarque⁵⁶² que dans la barque solaire ce dieu représente le caractère sérieux et efficace de l'autorité de Rê. Les problèmes d'unité et de pluralité, du monothéisme et du polythéisme, ne seront pas approfondis ici. E. Otto⁵⁶³ a attiré l'attention sur un parallèle intéressant dans le champ anthropologique : dans une tombe de la XVIIIème dynastie, les offrandes n'étaient pas seulement adressées au mort ou à son Ka, comme à l'habitude, mais l'unité a été étendue à une pluralité plus détaillée comprenant les nom, Ka, autel, tombe, destin, durée de vie, Meskhenet, Renenet, Khnoum, Ba, Akh, corps, ombre et « *toutes ses formes* ». De la même façon que la conception humaine de l'après-mort fait état de maints aspects évoquant une existence individuelle continue, la manière d'être de Rê, le seigneur de l'univers (*nb r dr*), peut apparemment être spécifiée au travers de dieux divers, ou être plus précisément qualifiée par eux.

Une des caractéristiques de Rê est son action agressive envers ses adversaires, dans ce cas Apopis. Dans les hymnes solaires, où d'autres dieux sont d'habitude à peine mentionnés, si jamais ils le sont, c'est Rê lui-même qui

⁵⁶² Boylan, o.c., p. 60.

⁵⁶³ E. Otto, *Altägyptischer Polytheismus. Eine Beschreibung, Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, München, 14 (1963), p. 370.



chasse Apopis avec son uraeus⁵⁶⁴. Cet uraeus sur le front de Rê, qui le marque comme un souverain guerrier, représente une déesse à part dans la mythologie égyptienne. Tous les occupants de la barque solaire participent au combat et assistent Rê. Par essence, le panthéon entier, dans la barque du soleil, participe au combat contre le monstre du chaos. Pour emporter la victoire, toute la force disponible est exigée. Même si les Egyptiens pouvaient imaginer que des déesses participent également à la lutte, par exemple la déesse scorpion Serket, ce sont principalement les dieux masculins, au caractère agressif qui sont en première ligne, par exemple, Montou, [Anhour](#), Sopdou, Shou, Baba.⁵⁶⁵ Il devrait être mis l'accent sur le fait que Seth n'est pas le seul champion et assistant de Rê dans le combat contre Apopis. Lors de l'agression de Rê, les Egyptiens avaient la possibilité, parmi plusieurs figures mythiques, de choisir un champion qui prendrait son poste à la proue du bateau. Il est fort probable que la raison pour laquelle Seth a souvent été choisi dans ce rôle, n'était pas qu'il était aussi amical et bon que les autres dieux, mais qu'il était au moins aussi combatif que d'autres figures mythiques, voire qu'il les surpassait dans l'agressivité et le vice. Comme voyou reconnu et dieu du tonnerre, adversaire d'Horus et assassin d'Osiris, il était éminemment approprié pour faire le sale travail. Dans BD 39 – une formule pour chasser Apopis – Seth se présente en disant :

*« Je suis Seth qui cause la confusion et tonne dans l'horizon du ciel, dont le cœur est comme (celui) du **nbd** »*⁵⁶⁶

C'est le Seth protecteur parfait de Rê. Comme lors de l'examen de la fonction de l'animal séthien dans l'écriture hiéroglyphique, nous pouvons ici aussi citer la remarque de Van Baaren: « *Le créateur de confusion, comme le créateur qui met en ordre, est un aspect de la réalité globale qu'on ne peut délaissier*⁵⁶⁷. »

Seth dans la barque solaire pourrait être interprété comme l'aspect violent de Rê. Cela obvie à la nécessité de diviser Seth en un bon et un mauvais dieu. Comme dans le mythe d'Horus et d'Osiris, Seth, dans le mythe de Rê, remplit aussi le rôle du créateur de confusion, avec cette différence que contrairement à Horus et Osiris, ce n'est pas Rê qui est la victime de l'agression de Seth, mais Apopis. Il peut donc être utile d'examiner plus étroitement la relation entre

⁵⁶⁴ Cf. A. Scharff, *Ägyptische Sonnenlieder*, Berlin, 1922, p. 30, 33, 34, 44, 52, l'uraeus a surgi de Seth (cf. *Pyr.* 1459 b, 2047 d).

⁵⁶⁵ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 476, 545, 742, 687; Ph. Derchain, *Bébon, le dieu et les mythes*, RdÉ 9 (1952), p37

⁵⁶⁶ BD 39, 14 et 15.

⁵⁶⁷ Cf. p. 33



Seth et Rê, en particulier puisque la formulation « *l'aspect violent de Rê* » n'est pas la traduction d'un terme de la théologie égyptienne.

Il n'y a que quelques données pour indiquer que Seth et Rê pouvaient ensemble être considérés comme un seul dieu. De Sethnakht, le fondateur de la XXème dynastie, le scribe écrit que lorsqu'il a ramené l'ordre après la révolte, il était « *comme Khépri-Seth quand il enrage*.⁵⁶⁸ » On peut imaginer que ce scribe égyptien a en effet véritablement envisagé que le roi Sethnakht possédait la double capacité d'un créateur de confusion et d'un créateur d'ordre. Il est intéressant d'observer que le roi sacré égyptien et représentant de l'ordre cosmique, est non seulement appelé Horus, mais aussi Horus-Seth et non seulement Rê, mais aussi Khépri-Seth. On voit aussi le lien de Seth et de Rê dans le nom personnel Seth-Rê.⁵⁶⁹ Une liste géographique à Medinet Habou contient le dieu Seth-Rê.⁵⁷⁰ On doit cependant noter que le nom de Seth est moins souvent connecté avec Rê que les noms d'Amon, Sobek, etc.

Les Egyptiens avaient quelques autres façons, cependant, d'exprimer théologiquement le fait que Seth pouvait servir à spécifier un aspect de Rê. On donne souvent à Seth, dans la barque solaire l'épithète « *élu de Rê*. »⁵⁷¹ Seth, connu dans la mythologie égyptienne comme l'émeutier, l'étranger, la foudre et l'assassin, n'est pas tant aimé de Rê, qu'élu pour chasser Apopis, accomplissant ainsi un acte explicite de salut pour Rê.

En plus d' « *élu de Rê* », Seth dans la barque solaire peut aussi être appelé « *fil de Rê*⁵⁷² ». La seconde formulation va plus loin que la première, mais n'a pourtant pas une signification entièrement différente. Dans le premier cas, Rê choisit un personnage mythologique existant, Seth, pour rendre une certaine qualité explicite; dans le deuxième il crée Seth. L'auteur de « *les Aventures*

⁵⁶⁸ Pap. Harris 75, 6.

⁵⁶⁹ H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen I*, 322, 4

⁵⁷⁰ C. F. Nims, *Another geographical list from Medinet Habu*, JEA 38 (1952). p. 44.

⁵⁷¹ Pap. Beatty IX vs. B 9, 3; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri Text volume*, p. 109; Mag. Pap. Vatican I, 11: P. E. Suys, *Le papyrus magique du Vatican*, *Orientalia* 3 (1934), p. 67; W. Pleyte, *La religion des Pré-Israélites*. Recherches sur le dieu Seth, Utrecht, 1862, pl. III ; G. Maspero, *Notes de voyage*, ASAE 10 (1910), p. 132; B. Grdselof, *Notes d'épigraphie archaïque*, ASAE 44 (1944), p. 301; K. R. Lepsius, *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*, vol. III, 246 b; R. O. Faulkner (*Dictionary*, p. 111) donne pour *mrj*: "aime" et "souhaite", « veut », « désire ». "Seth, *mrj n R*" peut se traduire par "Seth, le bien-aimé de Rê." Plus significative cependant est la traduction "qui est désiré par Rê (comme assistant, champion, etc.)." la traduction "Seth, l'élu de Rê" est ici suggérée. Cf. aussi A. H. Gardiner, EG, § 291: "*mrj* "aime", "souhaite" semble préférer la forme *sdm~n=f* quand il signifie « souhaite »

⁵⁷² Marriage stela I. 16; Ch. Kuentz, "la stèle du mariage" de Ramsès II, ASAE 25 (1925), p. 229; A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 109; W. M. F. Petrie, J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, p. 70, pl. LXX IX (doux enfant de Rê, *sfy nfr n R*)



d'Horus et de Seth », qui a bâti une histoire avec des images et des conceptions mythiques, raconte que Rê adopta Seth en tant que fils⁵⁷³.

Ainsi le choix et la création s'entremêlent. Le terme « *fil du dieu* », quoiqu'il puisse être pris dans le sens biologique, avait aussi un sens religieux en Egypte, tout comme le terme « *élu* ». Le fils et le père sont un. Comme dans l'élu, le père se manifeste dans le fils qui accomplit ses ordres. Maât dans la barque solaire personnifiée, en tant que « *fil de Rê* »,⁵⁷⁴ sa vérité et sa justice, Seth dans la barque solaire en tant que « *fil de Rê* », spécifie sa colère et son agressivité.

C'est toujours la même intention derrière la réalité, dont l'essence est révélée dans ces mythes divers, ceux d'Horus, Osiris et Rê, qui est glorifiée et abhorrée dans Seth.

⁵⁷³ *Pap. Beatty I*, 16, 4: et Rê-Harakhty dit: donne moi Seth, le fils de Nout, qu'il puisse rester avec moi, être avec moi comme un enfant (*šrj*) et il pourra tonner dans le ciel et être craint.

⁵⁷⁴ C. J. Bleeker, *De beteekenis van de Egyptische godin Ma-a-t*, Leiden, 1929, p. 38.



CHAPITRE CINQ

Seth l'Etranger

L'histoire de la représentation de Seth peut être décrite comme une partie de la *theologia religionum* égyptienne. Seth, que l'on a connu comme homosexuel (Horus), assassin (Osiris) et garde-du-corps (Apopis), était le dieu étranger, le seigneur des pays étrangers, et sa fonction dans le panthéon était de représenter les dieux adorés à l'étranger. Le dieu suprême des Libyens, Ash, le dieu suprême des Sémites Occidentaux, Baal, le dieu suprême des Hittites, Teshoub, ont été reconnus comme des formes en lesquelles Seth s'est révélé. Il est fascinant d'observer la manière dont les Egyptiens ont mis de côté leur réserve initiale envers le divin étranger quand ils sont devenus plus familiers des cultures étrangères, et particulièrement des formes de religions appartenant aux Sémites Occidentaux : ils l'ont tant introduit à la cour que certains pharaons en ont tiré leur nom (Séthi, l'homme-de-Seth; Sethnakht, Seth-est-puissant), et, pendant un court laps de temps, il a même été élevé à la dignité de Dieu d'État, à côté de Ptah et Rê.

Quand les contacts avec le monde sémite sont devenus délicats après l'écroulement du Nouvel Empire, l'intense intérêt pour l'Etranger a diminué. Puis, les Assyriens sémites et les Perses aryens, avec leurs auxiliaires sémites, pillèrent et occupèrent l'Egypte. Ça et là, la haine des étrangers ou l'antisémitisme, se sont fait sentir, et comme Seth portait désormais l'étendard de dieu des Sémites, à cause de sa proximité avec Baal à l'époque Ramesside, son culte en a été victime. L'intérêt d'un moment et l'indifférence ultérieure se sont changés en haine. Comme ennemi des dieux, Seth a survécu jusqu'à ce que la religion égyptienne périclète. L'homosexuel a été châtré, le meurtrier a été assassiné, le garde renvoyé⁵⁷⁵.

Dans le chapitre sur Horus et Seth nous avons vu que la bipartition du monde pouvait être imaginée d'une façon telle, qu'Horus était le seigneur de son

⁵⁷⁵ Il semble que des rumeurs ont continué de circuler comme quoi Seth ou Typhon, le démon à tête d'âne, était vénéré à l'étranger, c'est à dire par les Juifs dans le temple de Jérusalem. Ces rumeurs que Juifs et Chrétiens vénéraient un âne semblent être venues d'Egypte. Cf. A. M. A. Hospers- Jansen, *Tacitus over de Joden*, Groningen-Batavia, 1949, p. 125. Voir maintenant aussi l'intéressant article de B. H. Stricker, *Asinari I*, OMRO NR 46 (1965). Ce chapitre a été écrit avant que je ne puisse utiliser le livre de R. Stadelmann, *Syrisch-palas tinensische Gottheiten dans Ägypten*, Leiden, 1967. Il est intéressant de voir que nous atteignons complètement indépendamment l'un de l'autre, les mêmes conclusions sur beaucoup de points.



Double-Pays natal, et que Seth était celui des pays étrangers ou du désert⁵⁷⁶. L'Ancien Empire en donne déjà une preuve évidente, dont on peut déduire un lien entre Seth et un pays étranger, en ce cas la Libye.⁵⁷⁷ Comme nous pouvons supposer que les Egyptiens inclinaient à faire le distinguo entre familier et étranger, entre leur propre pays et les pays étrangers, l'image de Seth comme seigneur des pays étrangers, pourrait être très ancienne. Partant du titre sacerdotal de *Phrnfr*, Kees n'objecte rien à la conclusion qu'il y avait un culte de Seth dans l'Asie du Sinaï au temps de la IVème dynastie.⁵⁷⁸ La fonction de Seth comme seigneur des pays étrangers peut être aussi vieille que le mythe du conflit et de la réconciliation d'Horus et de Seth. Seth est l'autre, l'opposé d'Horus, dieu royal de l'Egypte.⁵⁷⁹ Il a déjà été indiqué que le pharaon Sekhemib de la IIème dynastie pouvait avoir pris le nom-de-Seth de Peribsen parce que son pouvoir s'est étendu au-delà des limites de l'Egypte, ainsi qu'il ressort de son épithète « *le conquérant de l'Asie* » (*jnj Stt*).

Dans cet ordre d'idée, cependant, on peut aussi penser à une explication plus historique de cette fonction de Seth. L'Egyptienne Hathor a été mise en relation avec des pays étrangers. Elle est « *la maîtresse de Byblos*⁵⁸⁰ » et depuis le Moyen Empire, vénérée à l'étranger dans un temple du Sinaï.⁵⁸¹ Hathor a reçu cette fonction du temps des rois Senousret. Le nom Senousret signifie « *fils d'Ouseret* ». On suppose que cette déesse a été une forme locale, thébaine d'Hathor. La proximité entre Hathor ou Ouseret et le roi de la XIIème dynastie, aurait abouti à ce qu'elle devienne la déité tutélaire des expéditions d'état au Sinaï, origine de son culte à l'extérieur des premières frontières⁵⁸². Pareille explication pourrait également s'appliquer à Seth. Hathor étant en relation avec les pays étrangers par sa liaison spéciale avec Senousret, Seth peut aussi avoir acquis ce rapport à cause de son lien spécial avec Peribsen, le conquérant de l'Asie.

Il est probable, cependant, que le lien de Seth avec les pays étrangers existait déjà sous une forme ou une autre au temps de Peribsen, et ne s'est donc pas

⁵⁷⁶ Pap. Sallier 4, IX, 4

⁵⁷⁷ L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs S'ahu-re*, vol. II, Leipzig, 1913, pl. 5.

⁵⁷⁸ H. Kees, *Das alte Ägypten*, Berlin, 1955, p. 110.

⁵⁷⁹ E. Drioton, *Pages d'Égyptologie*, Le Caire, 1957, p. 375 ss: *Le nationalisme au temps des pharaons*

⁵⁸⁰ CT I, 262 b.

⁵⁸¹ J. Czerny, *The inscriptions of Sinai* by A. H. Gardiner and T. E. Peet, Part II: Translations and Commentary, London, 1955, Chapitre IV

⁵⁸² S. Allam and S. Morentz, *Warum hiess Sesostri Sesostri?*, *Forschungen und Fortschritte* 36 (1962), p. 8-10, R. Stadelmann, *o.c.*, p. 4 donne maintenant une explication plus convaincante de la relation d'Hathor avec les pays étrangers



révélé plus ou moins fortuitement. A côté de son rôle dans le mythe d'Horus et de Seth, comme déjà décrit, et quelques traits dans le mythe d'Osiris – Osiris est tué sur la terre des gazelles, c'est-à-dire dans le désert⁵⁸³ - l'animal de Seth indique déjà un rapport original de Seth avec le désert ou les terres étrangères. Dans les tombes de Béni Hasan, l'animal séthien est représenté dans des scènes de chasse.⁵⁸⁴ Il a donc été imaginé pour vivre à l'extérieur du monde habité, ou à l'extérieur de l'Egypte. Les Egyptiens se mirent ainsi à craindre les génies du désert⁵⁸⁵.

Un des thèmes favoris de la littérature égyptienne (le Naufragé, Sinouhé, Ounamon etc.) était les aventures ou les malheurs qui pouvaient arriver à un homme dans des pays étrangers. « *Pour un peuple sédentaire comme les Égyptiens, l'aventure était à l'étranger*⁵⁸⁶. » L'enseignement pour Mérikaré⁵⁸⁷ expose l'idée égyptienne des barbares : ils vivent dans une partie misérable du monde où l'approvisionnement en eau n'est pas constant ; cela les force à mener une existence nomade, bien qu'il y ait peu de voies de communication à cause des montagnes et des forêts ; de là, leur nature agitée et leurs constantes récriminations. Mais ils n'ont finalement jamais été vaincus depuis le temps d'Horus, parce qu'ils sont si déloyaux qu'ils n'annoncent pas ouvertement le moment de la bataille ; comme des voleurs, ils évitent une armée régulière. Dans le Livre égyptien des rêves, les caractéristiques des disciples de Seth sont énumérées. Ce n'est sûrement pas un hasard d'y trouver le mot pour « Asiatiques » dans un passage corrompu.⁵⁸⁸ Ce n'est sûrement pas aller trop loin que de supposer que, selon l'auteur du Livre des rêves, les disciples de Seth sont spécifiquement des étrangers, et que les étrangers sont le peuple séthien. Leur conduite sexuelle est répréhensible. On les donne pour ivrognes, ils sont querelleurs et criminogènes. Ils n'atteindront pas, c'est sûr, l'Ouest, mais atterriront dans le Monde Inférieur. Même si une telle personne devient un officiel de pharaon, elle gardera la personnalité d'un *rhyt*. Les gens sont généralement divisés en *p't* et *rhyt*, et parfois une autre catégorie. Les *p't* sont les vrais gens, les *rhyt* sont les autres, qui généralement viennent en second,

⁵⁸³ *Pyr.* 972 c.

⁵⁸⁴ P. E. Newberry, *Beni Hasan II*, p1. 4, 13.

⁵⁸⁵ L. Keimer, *L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert*, BIE 1: 26 (1944), p. 135-147.

⁵⁸⁶ G. Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIème dynastie*, Paris, 1956, p. 90.

⁵⁸⁷ Ligne 91 ss; A. Volten, *Zwei altägyptische polilische Schriften*, Copenhagen, 1945, p. 48.

⁵⁸⁸ *Sityw* ; *Pap.Beatty III* rt 11, 16; A. H. Gardiner, , *Hieratic Papyri*, Text volume, p. 20.



ou sont opposés aux *p^t*. Gardiner⁵⁸⁹ définit les *p^t* comme « *les habitants autochtones de l'Egypte lorsque la terre a pour la première fois été séparée du ciel et quand Geb est devenu le tout premier dirigeant terrestre.* » Il ne va pas jusqu'à s'aventurer à donner une définition de *rhyt*. Ils sont souvent les ennemis du pharaon et sont parfois en relation avec des pays étrangers⁵⁹⁰, mais sont d'habitude considérés comme les sujets du pharaon, comme les *p^t*. Gardiner donne aussi la nuance « *gens ordinaire* »⁵⁹¹. Un point important est, que sur une carte égyptienne du monde, les *rhyt* ont été cantonnés dans des lieux situés à l'extérieur du cercle des nomes égyptiens⁵⁹². L'homme de Seth, donc, qui a la personnalité d'un *rhyt* et ressemble à un Asiatique, est étroitement lié aux barbares et présente un caractère barbare.

Au sujet du Livre des rêves, il est intéressant de noter que les mauvais rêves sont « *les mauvaises choses très repoussantes que Seth, fils de Nout, a faites.* »⁵⁹³ L'homme qui, au réveil, est troublé par telle image d'un rêve, doit dire qu'il voit « *ce qui est loin de moi dans ma ville.* »⁵⁹⁴ Dans son rêve, donc, le rêveur est parti au-delà de l'endroit où il vit en réalité, et peut ainsi être victime de l'influence de Seth. Pour pouvoir retourner à la réalité et regagner son équilibre mental, le rêveur, quand il s'éveille, doit réciter une formule dans laquelle il s'identifie avec Horus. Gardiner⁵⁹⁵ remarque qu'« *Horus a été considéré comme le prototype de l'homme égyptien normal.* »

Dans l'« étranger », on constate l'inverse d'un comportement civilisé et d'un empire sur soi, également d'un point de vue sexuel. Amenhotep III a refusé de donner sa fille à marier à un étranger.⁵⁹⁶ Plus tard, aussi, on a estimé honteux pour l'Egypte qu'Ankhesenpaamon doive épouser un Hittite⁵⁹⁷. L'Égyptien éduqué est prévenu contre la fille de [Kas](#).⁵⁹⁸ Un Égyptien adulte peut être raillé, parce que dans [Ioppa](#) (Jaffa) il a succombé à l'art érotique d'une femme

⁵⁸⁹ A. H. Gardiner, *AEO I* p. 110.

⁵⁹⁰ *Urk.* IV, 223, 12.

⁵⁹¹ A. H. Gardiner, *AEO I*, p.107.

⁵⁹² J. J. Clerc, *Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde*, MDAIK 16 (1958), p. 44

⁵⁹³ *Pap. Beatty III* rt. 10, 15; A. H. Gardiner, *Hieratic papyri*, Text volume, p. 19.

⁵⁹⁴ *Pap. Beatty III* rt. 10;; A. H. Gardiner, *ibidem*.

⁵⁹⁵ A. H. Gardiner, *ibidem*

⁵⁹⁶ W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.*, Wiesbaden, 1962, p. 353.

⁵⁹⁷ W. Helck, *o.c.*, p. 356.

⁵⁹⁸ A. H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies* (Bibliotheca Aegyptiaca VII), Bruxelles, 1937, p. 107 = *Pap. Lansing* 8, 7 (ndt : merci à Laure Bazin d'avoir cherché et trouvé qu'une « [fille de Kas](#) » est une « Babylonienne », soit à l'époque, une personne de mœurs légères, libres, ou tarifées. Au choix)



étrangère.⁵⁹⁹ On n'entre pas dans le détail des affaires maritales de Sinouhé, mais il ne ramène pas en Egypte ses enfants nés à l'étranger. La reine pousse un grand cri, quand elle aperçoit, de retour à la cour, Sinouhé devenu un véritable étranger.⁶⁰⁰ Ceci jette une lumière particulière sur la [suggestion de Neith](#), la mère des dieux, qui donne Anat et Astarté à Seth⁶⁰¹. Même les pharaons ont aimé prendre des femmes étrangères dans leurs harems. Les hommes égyptiens, qui ont vécu dans une culture où le sang-froid était un idéal, recherchaient des relations érotiques avec des femmes étrangères et particulièrement, asiatiques.⁶⁰² Comme tant d'autres peuples, les Egyptiens voyaient les habitudes et la vie privée des nations étrangères, comme immorales, barbares et parfois drôles, et en même temps étaient convaincus que leur propre mode de vie et leurs propres manières et coutumes étaient « naturelles ». ⁶⁰³ L'attitude ambivalente envers Seth et le rôle défavorable qu'il a, dans l'ensemble dans la mythologie égyptienne, deviennent d'autant mieux compréhensibles lorsqu'on se rend compte qu'il était un dieu du désert et des contrées étrangères. L'étranger peut parfois être reçu avec beaucoup d'hospitalité, mais sa situation reste particulière. Il est digne d'intérêt, mais aussi suspect, car par suite de son mode de vie différent et apparemment plus libre, il peut être considéré comme un danger pour la moralité. L'étranger vient d'un pays que ceux qui sont tenus à de strictes règles de convenance, regardent comme une terre de liberté.⁶⁰⁴

D'après un texte qui remonte au Moyen Empire,⁶⁰⁵ on peut conclure que Seth est le seigneur des pays étrangers. Comme tel il est repoussé. Le dieu Anty peut être représenté comme un dieu faucon, c'est-à-dire comme Horus, mais aussi comme Seth. Sur une stèle datant du Moyen Empire et trouvée dans le Sinaï, Anty est représenté avec une tête de Seth.⁶⁰⁶

⁵⁹⁹ *Pap. Anastasi I*, 25; 2 ss.

⁶⁰⁰ *Sinuhe B* 265

⁶⁰¹ *Pap Beatty I*, 3, 4.

⁶⁰² W. Helck, *o.c.*, p. 356.

⁶⁰³ W. Helck, *o.c.*, p. 353 ss.: Die ägyptischen Vorstellungen von Vorderasien. Cf. aussi: W. Helck, *Die Ägypter und die Fremden*, *Saeculum* 15 (1964), p. 103-115.

⁶⁰⁴ C. J. Bleeker, *The sacred bridge*, p. 147 ss; *Fremdling, Vogelfreier, Gottgesandter*.

⁶⁰⁵ H. Kees, *Ein alter Götterhymnus als Begleittext zum Opfertafel*, *ZÄS* 57 (1922), p. 97; cf. *CT VI*, 220 a, b; S. Morenz, *Ägyptische Religion*, p. 252: "Seth alter Gott der Fremde."

⁶⁰⁶ J. Czerny, *o.c.*, vol. I, London, 1952², n° 119 sur pl. XLII.



Ainsi l'aspect séthien du dieu double Anty se révèle au dehors. Dans une certaine mesure, ceci est comparable à un phénomène ultérieur particulier : l'aîné et le huitième fils de Ramsès II portent tous deux des noms théophores.

En Egypte, ceux-ci sont composés avec le nom du dieu égyptien national Amon, tandis qu'à l'étranger, ils le sont avec le nom de Seth :

Jmn-m-wj3 - Sth-m-wj3,

Jmn-hr-hpš.f - Sth-hr-hpš.f.⁶⁰⁷

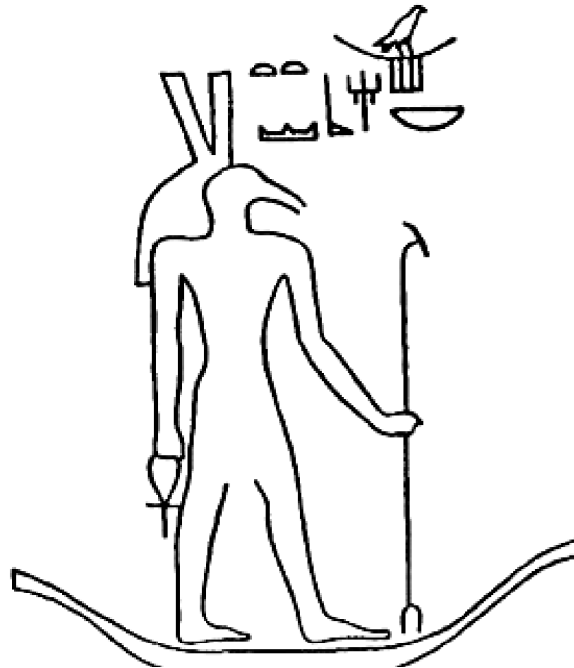


Fig. 14. « Anty, Seigneur de l'Est » avec sa tête de Seth, (Sinai)

Seth se révèle, non seulement à l'Est de l'Egypte, mais aussi à l'Ouest. Depuis le règne de Peribsen, le dieu libyen Ash peut être représenté avec une tête de Seth, aussi bien qu'avec une tête humaine ou une tête de faucon.⁶⁰⁸ Nous voyons donc que très longtemps avant le Nouvel Empire, Ash, le dieu étranger, pouvait être conçu comme une forme de Seth, le seigneur des pays étrangers. Pendant la période tardive, le nom d'Ash, comme le nom de cet autre dieu étranger, Baal, est déterminé avec le hiéroglyphe de l'animal séthien.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen* II, p. 8.

⁶⁰⁸ A. Scharff, *Vorgeschichtliches zur Libyerfrage*, ZÄS 61 (1926), p. 23 ss.; S. Morenz, *o.c.*, p. 246 n 6.

⁶⁰⁹ WB I, 20, 21



Sur la fameuse stèle d'Israël de Meremptah,⁶¹⁰ le dieu des Libyens est simplement appelé Seth. Rê s'est tourné vers les Egyptiens, mais Seth s'est détourné des Libyens, et les Egyptiens ont gagné la bataille :

« Un jour leurs vagabondages ont pris fin, et en un an les *Thnw* (les Libyens) ont été brûlés, Seth a abandonné leur chef, et leurs implantations ont été brûlées sur son ordre »

Après le Nouvel Empire, un certain nombre de données montrent que les Egyptiens ont vu dans Seth, non seulement le seigneur du désert, mais aussi celui des oasis qui le parsèment. La plus importante de ces données est la prétendue stèle de Dakhla.⁶¹¹ Cette stèle, datant de la XXIIème dynastie, rapporte un oracle donné par Seth pendant sa fête du 25ème jour du 4ème mois de la saison d'hiver de la 5ème année du roi [Sheshonq](#). On y donne ses épithètes habituelles à Seth: grand de force, fils de Nout et grand dieu. Il y est également appelé, Seth de l'oasis. Bien que les oasis fussent depuis longtemps sous l'autorité égyptienne et subissaient les influences religieuse et culturelle de l'Égypte, il n'est pas impossible que certaines formes locales de leur religion aient pu être différentes du culte égyptien. Il se peut que le gouverneur égyptien, venu pour remettre de l'ordre dans l'oasis, ait simplement plaqué le nom de Seth sur une déité locale qui donnait des oracles, du fait de l'exotisme des formes du culte, et lui a ensuite assigné les épithètes familières de Seth. Toutefois, des textes égyptiens postérieurs incluent les oasis de Dakhla et Kharga dans une énumération d'endroits où il y eut un culte de Seth :

« Ils voient comment Seth est tombé sur son flanc, privé de son espace. *Sw* se lamente, *Wns* pleure. Tout Oxyrhynque geint. L'oasis de Kharga (*knm*) et l'oasis de Dakhla sont dans le malheur. Le désastre y circule. [Cynopolis](#) (*hsb*, 11ème nome de Basse-Égypte) se plaint : son seigneur n'est pas sur son territoire. *W3dt* (10ème nome de Haute-Égypte) est désolée. Ombos est à terre. Leurs temples sont détruits. Tous ceux qui leur appartenaient, ne sont plus. Leur seigneur n'est plus, celui qui pense en termes d'hostilité n'est plus. »⁶¹²

Le Papyrus Salt donne une liste moins étendue, tout en mentionnant les oasis :

"La terre d'Oxyrhynque, la terre d'Ombos, la terre de *Sw*, la terre de Dakhla, la terre de Kharga, vers elles est tombée le sang de Seth, elles sont ses places. »⁶¹³

⁶¹⁰Merneptah stela I 11; texte de la stèle : W. Spiegelberg, *Der Siegeshymnus des Merenptah auf der Flinders Petrie-Stele*, ZÄS 34 (1896), p. 1-10.

⁶¹¹ A. H. Gardiner, *The Dakhleh stela*, JEA 19 (1933), p. 19-30, pl. V, VI, VII.

⁶¹² *Urk.* VI, 15, 16-17, 3.

⁶¹³ *Pap. Salt .825*, V, I, 2; Ph. Derchain, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, 1965, p. 138, p. 41.



Selon un texte du temple d'Edfou, le roi offre à Horus le présent de Seth, sous la forme d'un vin de l'oasis de Kharga.⁶¹⁴ Le relief du temple d'Amon à Hibis dans l'oasis de Kharga, montrant un dieu falconiforme défaisant le serpent Apopis, est bien connu. Selon son inscription d'accompagnement, ce dieu faucon n'est pas Horus, mais Seth.⁶¹⁵

Sur un relief du temple d'Amon dans l'oasis de Siwah, construit du temps de Nectanebo II, Ounamon, « *le grand chef des pays étrangers* », s'agenouille devant divers dieux, y compris Seth⁶¹⁶. Dans le temple de Deir el Hagar, dans l'oasis de Dakhla, Vespasien offre des fleurs à Seth et à Nephthys⁶¹⁷. Pour autant que nous sachions, la description de Seth dans un rôle si positif dans un temple romain, postérieur au début de notre ère, est unique. Que cet unique exemple soit trouvé à l'extérieur de l'Égypte proprement dite, n'est pas un accident. Le désert avec ses oasis, et plus généralement la terre étrangère qui entoure la patrie égyptienne et se confond avec le chaos, est le territoire où Seth est chez lui. Il n'est pas inconcevable que les prêtres égyptiens, qui avaient depuis longtemps cessé d'adorer Seth en Égypte, n'aient eu aucune objection à son culte dans des zones plus éloignées. Celui qui vit dans le secteur où un dieu a du pouvoir, doit trouver un *modus vivendi*.

Kees a observé⁶¹⁸ que sur le territoire même de l'Égypte, les lieux où un culte de Seth était pratiqué se trouvaient aux confins du désert, particulièrement aux points d'où partaient d'importantes routes de caravanes. Cela se vérifie pour tous les lieux de culte de Seth de la Rive ouest du Nil, qui sont près du désert libyen. Cela s'applique aussi à la ville la mieux connue de Seth : Ombos. Ombos ou *Nwbt* signifie « *la ville de l'or* ». De son seul nom, nonobstant son emplacement, on pourrait déduire que cette ville a été en contact avec les mines d'or dans le désert Oriental.⁶¹⁹ Seth pourrait être le dieu des mineurs travaillant dans le désert et être donc spécialement honoré dans la ville-frontière d'Ombos. En tout cas, Seth a été particulièrement adoré dans ces endroits en Égypte qui avaient des rapports avec l'étranger ou avec le désert. Pour profiter complètement de cette observation de Kees, il est nécessaire auparavant d'intercaler une remarque d'une nature plus générale. La religion

⁶¹⁴ Edfou I, 469

⁶¹⁵ J. Capart, *Contribution à l'iconographie du dieu Seth*, CdE 21 n° 41 (1946), p. 29-31, fig. 3.

⁶¹⁶ PM VII, 312.

⁶¹⁷ PM VII, 298.

⁶¹⁸ H. Kees dans : PW² II, col. 1902.

⁶¹⁹ H. Kees., *kultlegende und Urgeschichte*, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Kl, Berlin, 1930, p. 355; H. G. Fischer, *Inscriptions from the coptite nome. Dynasties VI -XI*, Rome, 1964, p. 4



égyptienne n'est pas l'ensemble des cultes locaux d'un dieu initialement éparpillés, mais une religion polythéiste que l'on a principalement ordonnée non pas, comme cela aurait pu se produire, socialement, mais localement. Lors de festivités nationales, comme par exemple la fête-Sed, les dieux apparaissaient dans l'ordre déterminé par la localité. Le royaume est alors perçu comme un univers, un cosmos, dont chaque partie ou nome est représentée par un ou plusieurs dieux. Un document comme le papyrus. Jumilhac donne la preuve évidente que, dans chaque nome, le panthéon était également organisé sur le critère local, et que ce critère est en effet de nature théologique et pas uniquement la sommation des diverses traditions religieuses historiques de villages voisins. Ici Seth, le seigneur des pays étrangers, n'envahit pas l'Egypte en venant d'Asie⁶²⁰, mais il envahit le nome à partir du 19ème nome adjacent de Haute-Egypte⁶²¹.

Géographiquement parlant, dans le panthéon égyptien,⁶²² le dieu solaire Rê était le dieu local d'Héliopolis, et le dieu des morts, Osiris, le dieu local de Busiris et d'Abydos etc. Même si l'arrangement théologique aura, dans de nombreux cas, pris en compte les traditions religieuses locales ainsi que les désirs et les privilèges acquis, l'influence d'une haute autorité ne doit certainement pas être sous-estimée. Dans les périodes où l'administration a été fortement centralisée, le gouvernement pouvait exercer une énorme influence sur le développement de la religion dans les divers nomes. La construction d'un temple était très généralement dépendante d'une autorisation centrale et des subsides de l'Etat.

Il n'est pas inconcevable, que le culte d'un dieu particulier ait pu être encouragé ou même introduit dans un certain nome, parce que ceci correspondait à la politique planifiée d'une distribution géographique de la religion égyptienne polythéiste. Il n'a pas été prouvé que les habitants des nomes de Seth étaient issus de fidèles de la religion hénothéistique du dieu Seth, qui, ultérieurement joueront un rôle dans les mythes de la religion

⁶²⁰ Urk. VI, 13, 5 ss.

⁶²¹ Pap. Jumilhac XXI, 25.

⁶²²H Brunner, a caractérisé le panthéon égyptien comme suit : "Das ägyptische Pantheon ist tatsächlich nur eine Brechung des göttlichen Prinzips, des Numen, da, etwa in den nur religiös zu verstehenden Weisheitslehren einfach "Gott" genaunt wird ; bei aller Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Götter handelt es sich doch nur um verschiedene Aspekte der Gottheit, die selbst allumfassend und damit nicht aussprechbar ist, für den Frommen also ausser Betracht bleibt - Le panthéon égyptien n'est effectivement qu'une rupture du principe divin, du numen, qui est tout simplement nommé dieu dans les philosophies qui ne peuvent être comprises que sur un plan religieux. Dans toute la variété des oppositions des dieux, il ne s'agit uniquement que d'aspects différents de la divinité qui englobe tout et ainsi n'est pas exprimable, et qui pour le croyant est donc laissée de côté. ." (Historische Zeitschrift 174 (1952), p. 554).



égyptienne polythéiste. Mon hypothèse est : Seth n'est pas devenu le seigneur des contrées étrangères parce qu'historiquement il fut d'abord vénéré sur les bords du désert, mais l'agencement par localité nécessitait que lui, le perturbateur mythique de la paix, soit vénéré sur les bords de l'univers.

On a souvent réfléchi à quand, comment, et pourquoi le culte de Seth a surgi dans le Nord-est du Delta, via la frontière asiatique. Après ce qui vient d'être dit, mon hypothèse suivante est facile à comprendre. Puisque Seth était depuis longtemps adoré sur la frontière du désert libyen, le besoin s'est un jour fait sentir de le vénérer également sur la frontière asiatique. Dans le champ mythologique Seth, est un fauteur de troubles, dans le champ cosmique, un dieu-tonnerre et dans le champ géographique, un étranger. En principe, donc, il peut être vénéré partout sur les terres frontalières. La réalité de ce principe et les indices qui en auraient été préservés, résultent de circonstances historiques. Notre toute première attestation quant à la vénération de Seth dans le Nord-est du Delta, est l'obélisque de *Nḥsy*, qui mentionne Seth, « *seigneur de r-3ḥwt*. »⁶²³ Il n'a pas, jusqu'ici, été possible de localiser un endroit portant ce nom. Montet a traduit littéralement: « *l'entrée des terrains cultivés*. » Cette épithète de Seth peut être un indice d'un culte de Seth qui se serait développé dans le Nord-Est du Delta parce qu'il était le dieu des frontières et des pays étrangers.⁶²⁴ Pour notre propos, il importe peu de savoir que ce *Nḥsy* a vénéré véritablement le dieu égyptien des pays étrangers, ou qu'il a vénéré un dieu étranger, qui fut sur son monument nommé Seth par les artistes égyptiens.

La chose fascinante et perturbante de ce culte de Seth dans les régions limitrophes du Nord-Est est que des résidences royales ont été construites là. Si les Hyksôs n'avaient pas construit Avaris à cet endroit, aucune inscription sur la pierre, se référant à Seth comme le seigneur de l'entrée des terrains cultivés, n'aurait pu y être préservée. Non seulement les Hyksôs étrangers, mais aussi les Ramessides par la suite, se sont installés dans cette zone frontière et y ont construit leur capitale.

Le dieu de la frontière est alors devenu le dieu de la capitale. Une opportunité géographique et historique a donc été l'un des facteurs de l'expansion du dieu

⁶²³ P. Montet, *Le drame d' Avaris*, Paris, 1941, p. 50, se réfère à W. M. F. Petrie, *Tanis I*, pl. III: cf. aussi W. Helck, *o. c.* p. 94

⁶²⁴Le dieu Min, également, qui, comme Seth est mis en relation avec le désert et les pays étrangers (H Bonnet, *RÄRG*, p. 464) est une fois nommé « *Min de r-3ḥwt* » (J. Leclant et J. Yoyotte, *Les obélisques de Tanis (troisième article). Inventaire des obélisques remployés et des fragments d'obélisques de Tanis, Kémi 14* (1957), p. 57 ss). Le nom de Sepermeru, qui se trouve dans le 19^{ème} nome de Haute-Egypte, et était connu pour être un centre du culte de Seth, signifie « *proche du désert* » (A. H. Gardiner, *AEO II*, p. 111*).



Seth, mais pas le seul. Par suite des contacts avec les cultures étrangères, qui étaient de nature différente et plus intensifs au Nouvel Empire qu'auparavant, il a été en effet possible pour l'étranger divin d'occuper une place dans les centres d'intérêt pendant un temps considérable. Le climat était devenu favorable au culte du dieu des étrangers. Son expansion en une puissance mondiale ne s'est pas passée sans quelques chocs dans les domaines religieux et culturel.

Un des facteurs qui ont conduit à la révolution amarnienne était que les normes traditionnelles religieuses et culturelles n'avaient plus une influence suffisante. Pendant le Nouvel Empire, divers dieux étrangers ont été introduits en Egypte, où ils furent même l'objet de cultes. La puissance et l'expansion formidable des religions exotiques et du besoin religieux auraient pu être neutralisés et rendus inutiles en élevant Seth au rang de divinité d'Etat, aux côtés d'Amon, Ptah et Rê. Après la période Hyksôs, tout ce qui était étranger n'avait plus, pour beaucoup d'Egyptiens, qu'à peine une place marginale dans leur existence, en même temps qu'ils en étaient inondés.

Avant de se pencher plus étroitement sur l'*interpretatio aegyptiaca* de Baal comme forme de révélation de Seth, et sur l'évaluation dans le cours de l'histoire, de l'étranger divin, qui est après tout resté célèbre comme l'assassin d'Osiris et le séducteur d'Horus, voici quelques textes montrant que, non seulement le dieu libyen Ash, mais aussi le dieu hittite Teshoub, étaient au temps des Ramessides, considérés comme une manifestation de Seth. Il ne semble pas que ce soit une coïncidence de circonstances historiques et locales, ou une comparaison précise phénoménologico-religieuse des fonctions, qui auraient conduit les Egyptiens à interpréter les principaux dieux des peuples étrangers comme des formes en lesquelles Seth s'est révélé. On est gagné par l'impression que la totalité du labyrinthe embrouillé des dieux étrangers pourrait être mis en relation avec Seth.

Dans le traité égypto-hittite, document officiel d'état,⁶²⁵ les Hittites énumèrent plusieurs dieux qui sont totalement inconnus en Egypte. En Egyptien, ceux-ci sont appelés Seth, par exemple. Seth de Zippalanda, Seth d'Arinna. Le traité lui-même est décrit comme « *le modus vivendi que Rê et Seth ont fait pour l'Egypte et la terre des Hittites.* »⁶²⁶

Comme sur la stèle d'Israël de Meremtah, Rê est le dieu qui surveille les intérêts de l'Egypte. Cette fois, Seth n'est pas le dieu des Libyens, mais des

⁶²⁵ Texte édité par W. M. Müller, *Der Bündnisvertrag Ramses II und des Chetiterkönigs*, MVAG 7, (1902), pl. I-XV.

⁶²⁶ l. 8.



Hittites : Teshoub. Dans la copie du traité en écriture cunéiforme, Shamash et Teshoub sont nommés.⁶²⁷ Selon la description égyptienne⁶²⁸ de la tablette cunéiforme envoyée à Ramsès II par [Hattusili III](#), le sceau représentait Seth embrassant le Souverain des Hittites. Il s'agissait vraisemblablement d'une image de Teshoub. Selon la « *Stèle du Mariage* », le roi Hittite dit à Ramsès II :

« *Tu es l'élue de Seth. Il t'a légué la terre des Hittites* ».⁶²⁹

Sans aucun doute, cette remarque et le nom de ce dieu sont mis dans sa bouche par le scribe de la cour égyptienne. Il dit aussi :

« *Que se passe-t-il ? Notre pays est dépouillé; notre Maître Seth est furieux contre nous* ».⁶³⁰

De la même façon que Seth est le seigneur des Libyens et qu'Ash peut être identifié avec lui, de la même façon que Seth est le seigneur des Hittites et que Teshoub peut être identifié avec lui, Seth est le seigneur des Sémites et leur dieu principal, Baal, peut être identifié avec lui. D'après la façon hiéroglyphique d'écrire Baal, on peut déjà déduire que le dieu est une forme en laquelle Seth se manifeste. Le nom divin « *Baal* » est déterminé avec l'animal séthien.⁶³¹

Un exemple de l'autorité de Seth sur les Sémites Occidentaux est le récit de la prise de Joppé.⁶³² Le texte est daté du début de la XIX^{ème} dynastie, mais l'histoire se déroule du temps de Djéhoutymès III. Dans cette histoire, Seth fonctionne comme le dieu des habitants de Joppé, dont on attend qu'il leur livre les Egyptiens. Après la conquête de la ville, le commandant égyptien annonce au Pharaon qu'Amon a livré Joppé aux Egyptiens. Ainsi selon l'auteur de cette histoire Amon est le dieu égyptien, le seigneur de leur propre pays, et Seth, en tant que seigneur des terres étrangères est le dieu des Sémites Occidentaux. Ce Seth masque sans aucun doute une déité sémitique, très probablement Baal.

Dans les textes royaux égyptiens de la XVIII^{ème} dynastie, il n'y a aucun signe d'un quelconque syncrétisme Baal-Seth. Au contraire des noms de divers autres dieux et déesses sémitiques, le nom de Baal n'apparaît pas dans les

⁶²⁷ S. Langdon and A. H. Gardiner, *The treaty of alliance between Khattusili, king of the Hittites, and the pharaoh Ramesses II of Egypt*, JEA 6 (1920), p. 187; voir aussi p. 185: "...le dieu Hittite du tonnerre Teshoub, est représenté à Thèbes par Setekh, le dieu étranger "par excellence"(sic), une équivalence qui, du point de vue égyptien, était gagnante plus que perdante étant donné la sinistre association avec l'ennemi d'Horus et d'Osiris."

⁶²⁸ I. 36 ss

⁶²⁹ Stèle du mariage » l 4-6; Ch. Kuentz, *La stèle du mariage » de Ramsès II*, ASAE 25(1925), p. 224.

⁶³⁰ Stèle du mariage l 31 ; Ch. Kuentz o. c. p. 231

⁶³¹ WB I, 447.

⁶³² A. H. Gardiner, *late-egyptian stories* Bibliotheca Aegyptiaca I, Bruxelles, 1932, p.82-85; H. P. Blok, *De beide volksverhalen van papyrus Harris 500 verso*, p. 1-67.



textes officiels de cette période. Il semblerait que Baal, le dieu principal des Sémites Occidentaux, n'a, pour un temps, volontairement pas été mentionné et que l'identification de Baal avec Seth a été délibérément évitée. La raison s'en trouve sans aucun doute, dans le souvenir de la domination des Hyksôs et des formes de leur religion.

On ne connaît cette religion des Hyksôs que grâce à d'indirectes sources égyptiennes. Les Egyptiens disent que les Hyksôs étaient les fidèles de Seth :

« Alors le roi Apophis fit de Seth un seigneur et il n'a servi aucun des autres dieux du pays, sauf Seth. Et il lui a construit un temple comme une maison parfaite d'éternité, à côté du palais du roi Apophis. Il apparaissait au point du jour pour faire les sacrifices quotidiens de à Seth et les grands du palais venaient voir sa présence avec des petits bouquets, comme il est fait dans le temple de Rê-Harakhty ». ⁶³³

Les monuments de la période Hyksôs, érigés par des Egyptiens pour les souverains Hyksôs, et remplis d'inscriptions hiéroglyphiques, apportent également la preuve que les artistes égyptiens ont représenté les Hyksôs comme les fidèles de Seth. ⁶³⁴ Il est hautement probable que les Hyksôs ⁶³⁵ ont introduit une forme exotique de religion en Egypte, qui, d'un côté, présentait des ressemblances avec le culte égyptien, mais, qui, de l'autre, était si étrange que les Egyptiens l'ont traduite en une vénération de Seth, le dieu des pays étrangers.

Dans la tradition égyptienne postérieure, les Hyksôs étaient comptés comme les ennemis de l'Egypte. Selon J. G. Griffiths ⁶³⁶, la tablette Carnarvon, étale des sentiments nationalistes, et formule une invitation à rejeter toute forme de collaboration avec les étrangers :

« Je me colleterai avec lui et lui ouvrirai le ventre, car mon désir est de délivrer l'Egypte et de frapper les Asiatiques. »

D'après l'inscription d'Hatshepsout au Spéos Artemidos, il est évident que la haine pour les Hyksôs avait une base religieuse :

⁶³³ Pap. Sallier I, I, 2-4; A. H. Gardiner, *o.c.* p. 85 ss.

⁶³⁴ P. Montet, *o.c.*, p. 48 ss.; 79 ss.

⁶³⁵ Selon T. Säve-Söderbergh (*The Hyksos rule in Egypt*, JEA 37 (1951), p. 53 ss) et A. Alt (*Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, BSAW, Philol.-hist.Kl, Bd. 101/Heft 6, Berlin, 1954), les Hyksôs étaient des Sémites. Helck pense que les gouvernants de la XVème dynastie sont des Aryens; les autres sont Sémites dans son opinion également (W. Helck, *o.c.* p. 92 ss.). Gardiner remarquait: "l'invasion du Delta par une nouvelle ethnie spécifique est hors de question; on doit plutôt penser à une infiltration par des palestiniens heureux de trouver refuge dans un environnement plus pacifique et fertile. Quelques uns, si ce n'est la plupart de ces palestiniens étaient des Sémites." (A. H. Gardiner, *Egypt of the pharaohs*, Oxford, 1961, p. 157). On peut supposer que Baal est derrière le Seth des Hyksôs. Helck explique Seth par Teshoub et aussi Baal (W. Helck, *o. c.* p. 109).

⁶³⁶ J. G. Griffiths, *The interpretation of the Horus-myth of Edfu*, JEA 44 (1958), p. 85.



« J'ai relevé tout ce qui a été démembré, (même) depuis la première fois où les Asiatiques étaient à Avaris de la Terre du Nord, (avec) des hordes nomades au milieu d'eux, renversant ce qui avait été fait; ils ont régné sans Rê et il n'a pas agi par autorité divine (?)... ».⁶³⁷

Ce qui, selon le passage cité du papyrus Sallier I, avait été appelé la vénération schismatique de Seth, est brutalement ici déclaré impie.

Cela peut être une explication du fait que Baal et l'adoration de Seth en sa forme asiatique ne sont pas mentionnés dans les textes officiels de la XVIIIème dynastie. Baal ou Baal-Seth ont été trop intimement liés avec les oppresseurs de l'Egypte. Pendant la XVIIIème dynastie, une attitude libérale s'est développée envers les déités asiatiques, mais pas encore envers Baal. Le culte de Seth pendant la XVIIIème dynastie est confidentiel, comparé à celui des XIXème et XXème dynasties. Cependant, son nom n'est pas évité. Le dieu qui est alors signifié n'est pas le Seth « asiatique », mais le Seth de la tradition égyptienne antique.

Pourtant, Seth en sa forme asiatique, ou Baal, ne pouvait être maintenu de manière permanente hors d'Egypte. Curieusement, ce ne sont ni l'armée ni les courtisans qui ont introduit Baal en Egypte, mais le commerce et les marins. Le premier texte mentionnant Baal date du règne d'Amenhotep II.⁶³⁸ Il concerne un sacrifice à Baal dans *Prw-nfr*. Selon Helck,⁶³⁹ *Prw-nfr* est le quartier portuaire de Memphis. De cela et d'autres données énumérées par Helck, on peut conclure qu'il y avait un temple de Baal dans Memphis depuis le début de la XVIIIème dynastie. Memphis était un port, et la vie de marin une aventure internationale. Grâce à Ougarit on sait que Baal avait la fonction de Maître de la mer, et sans nul doute, il fut vénéré comme tel également à Memphis. Il vaut la peine de noter, que le bateau de Baal-Zaphon est mentionné dans une liste de dieux de Memphis.⁶⁴⁰ Cet aspect particulier de Maître de la mer n'a pu jouer aucun rôle dans le culte présumé du Baal des Hyksôs, ce qui l'a rendu d'autant plus facilement acceptable en Egypte.

Le mythe ougaritique du combat avec la mer se trouve également dans une source égyptienne : le lourdement endommagé [papyrus Amherst](#),⁶⁴¹ qui est daté du temps d'Horemheb. La déesse Astarté y est appelée fille de Ptah. Comme Ptah est le dieu principal de Memphis, ce papyrus pourrait provenir du cercle baalien de Memphis. Dans ce qui reste du papyrus, cependant, Baal

⁶³⁷ *Urk.* IV, 390, 6- 10; traduction: A. H. Gardiner, *The great Speos Artemidos inscription*, JEA 32 (1946), p. 47 ss

⁶³⁸ *Pap. Petersburg* 1116 A vs. 42; cf. R. Stadelmann, *o.c.*, p. 32 sqq.

⁶³⁹ W. Helck *o.c.*, p. 482.

⁶⁴⁰ *Pap. Sallier IV* vs. I, 6; W. Helck, *o.c.*, p. 483.

⁶⁴¹ A. H. Gardiner, *Late-egyptian stories*, p. 76-82.



n'est pas nommé. Ce n'est pas Baal, mais Seth qui semble apparaître dans l'histoire comme le Maître de la mer. Si ce papyrus contenait vraiment le mythe du culte du temple de Baal à Memphis, on s'attendrait à ce qu'en tout cas le nom de Baal soit maintenu. Peut-être peut-on considérer le papyrus Amherst, non pas comme le mythe du culte du temple de Baal à Memphis, ni d'ailleurs comme un exercice de traduction d'un interprète égyptien,⁶⁴² mais comme l'indice que le cercle Baalien de Memphis a influencé les conceptions religieuses d'un groupe plus important d'Égyptiens. Il semblerait que le dieu étranger Baal, qui est considéré comme une manifestation de Seth parce que ce dernier est le seigneur des pays étrangers, enrichisse maintenant le concept égyptien de Seth d'une nouvelle fonction. Ailleurs aussi, dans les textes égyptiens du Nouvel Empire, nous trouvons effectivement des références au combat de Seth avec la mer⁶⁴³. La tradition égyptienne raconte le combat de Seth avec le serpent Apopis.⁶⁴⁴ L'instruction pour Mérikaré, qui est datée du Moyen Empire, rapporte également qu'après la création du ciel et de la terre, le dieu solaire supprima la convoitise pour l'eau.⁶⁴⁵ On a peine à imaginer cependant, que le thème du combat de Seth avec la mer soit né en dehors de l'influence de Baal. La plupart des données quant au combat de Seth et d'Apopis datent aussi du Nouvel Empire. Il apparaît improbable, cependant, que ce combat trouve son origine dans le mythe du combat de Baal avec la mer. Non seulement ce culte de Baal comme Maître de la mer dans le sens le plus strict, mais aussi l'influence qu'il a exercée, auront toutefois été localement et socialement limités pendant la XVIII^e dynastie.

Nous connaissons un autre papyrus qui pourrait aussi avoir subi l'influence du centre memphite de Baal : c'est le papyrus Leide I, 343 + 345⁶⁴⁶. Cette compilation de formules, en plus des noms des dieux égyptiens, dont celui de Seth, contient les noms de dieux asiatiques comme Baal, [Reshef](#), Anat, Astarté, Kadsu, [Ningal](#) etc.... et des références à des mythes qui sont certainement d'origine asiatique. L'influence asiatique est si impressionnante, que Morenz, qui se réfère au travail de Stadelmann⁶⁴⁷, dit que l'auteur devait avoir eu une

⁶⁴² W. Helck, *o.c.*, p. 491

⁶⁴³ *Pap. Hearst XI*, 12-14; *Pap. Berlin 3038 XXI*, 3.

⁶⁴⁴ Cf Chapitre IV.

⁶⁴⁵ G. Posener, *La légende égyptienne de la mer insatiable*, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves* 13 (1953), Bruxelles, 1955. p. 472.

⁶⁴⁶ A. Massart, *The Leiden magical papyrus I 343 + 345*; cf. p. 2: "bien que généralement traités comme deux ensembles différents, 343 et 345 appartiennent en réalité, au même papyrus"

⁶⁴⁷ S. Morenz, *o.c.*, p. 251 n. 35, cf. R. Stadelmann, *o.c.*, p. 124.



onomastique des dieux du Proche-Orient à consulter. On peut mettre en exergue une « *couleur locale* » (sic) memphite: la mer est mentionnée une fois en passant, tout comme, à quelques reprises, le taureau Apis qui était adoré à Memphis. Il est très surprenant, si l'on en croit le cartel du Musée des Antiquités de Leyde, que le papyrus ait été trouvé à Memphis.⁶⁴⁸ La magie est friande des idées et des pratiques étrangères. Il semble très plausible de supposer que le compositeur de ces formules a consulté les prêtres du temple de Baal à Memphis. Dans ce milieu, alors, le dieu égyptien des pays étrangers a une grande réputation. Il est souvent invoqué. Massart ⁶⁴⁹ remarque de plus : « *Seth, dont la magie est puissante en chassant ses ennemis (papyrus magique Harris V 8) joue toujours le rôle d'agathos daimon.* » Le temple de Baal à Memphis semble avoir été un centre de propagande pour Seth.⁶⁵⁰

Avec l'influence grandissante des étrangers en Egypte, le dieu égyptien des étrangers, qui n'avait autrefois qu'un rôle modeste et plutôt défavorable, attise de plus en plus l'intérêt. Le papyrus Leide I, 343 + 345 est daté du temps des Ramessides, alors que Baal était déjà accepté en Egypte; le papyrus Amherst date du règne d'Horemheb. Peu de temps avant la XIXème dynastie, quelque chose s'est produit dans le Delta Oriental, que Ramsès II a voulu graver dans la pierre par la suite, et qui a rendu l'adoration de Seth en sa forme asiatique acceptable également par le cercle des courtisans.

Sur la prétendue stèle des 400 ans, Seth n'est pas représenté à la façon égyptienne antique, avec sa tête caractéristique, mais comme Baal avec une tête humaine. Les caractéristiques ne sont pas égyptiennes, mais celles d'un étranger, comme on doit s'y attendre pour un dieu des pays étrangers : front fuyant, menton fuyant, nez épais et lèvres épaisses. La robe, ornementée de glands, est exotique. La coiffure non plus, n'est pas égyptienne. Aucune couronne ou appendice semblable, mais une tiare conique avec cornes et soleil, et un long ruban pendant derrière. Il a pourtant, dans la main droite, le signe ankh, et dans la gauche, le sceptre *w3s*, comme les dieux égyptiens.⁶⁵¹

L'inscription montre que Ramsès II a fait ériger cette stèle en commémoration de ses ancêtres et du père de ses aïeux, c'est-à-dire Seth.

⁶⁴⁸A. Massart, *o. c.* p. 1

⁶⁴⁹A. Massart, *o. c.* p.54 n. 18

⁶⁵⁰E. Drioton (*BIOR* 12 (1955), p. 164 caractérise ce papyrus comme “ le témoignage positif d'un regroupement des idées religieuses égyptiennes autour de Seth, escorté de toutes les divinités d'Asie. C'est exactement la mythologie du mouvement séthien, patronné par les Séthi et les Ramsès ... »

⁶⁵¹Une exacte description de cette représentation de Seth, avec une photographie, a été donnée par P. Montet, *La stèle de l'an 400 retrouvée*, *Kémi* 4 (1931-1933), p. 191-215.



Ce n'est pas le roi Séthi 1^{er}, père de Ramsès II, mais son arrière-grand père Sethos,⁶⁵² gouverneur de la ville frontière de [Silé](#), qui a inauguré une fête en l'honneur de Seth. Il l'a célébré le quatrième jour du quatrième mois de l'été de l'année 400 du roi de la Haute et Basse Egypte, Seth, grand de force, le fils de Rê, l'Ombite, l'élue de Rê-Harakhty. Ces termes montrent que malgré son apparence exotique, Seth n'est pas un étranger suspect, mais un véritable



Fig. 15. Seth l'étranger divin sur la stèle des 400 ans

Egyptien. Il est roi! Il est faux de mettre le début de la domination Hyksôs aux environs de 1730 avant notre ère sur le fondement de cette stèle. Il n'y a aucune raison de supposer que la XIX^{ème} dynastie aurait pris une attitude

⁶⁵² R. Stadelmann *Die 400- Jahr Stele*, CdE 40 n° 79 (1965), p. 46-60.



différente de celle de la XVIIIème sur cette période d'humiliation, et célébrerait son commencement par des festivités.⁶⁵³

Il se pourrait que Sethos, plutôt que le début du règne de Seth et la domination des Hyksôs, ait voulu célébrer le fait que Seth gouvernait déjà avant les Hyksôs. Il revient 400 ans en arrière, au temps où le culte de Seth n'avait pas encore été rendu suspect et pollué par les haïssables Hyksôs. La signification est claire. Si le culte de Seth en sa forme baalienne est déjà au minimum vieux de 400 ans, ce n'est donc pas quoi que ce soit d'un modernisme répréhensible. Le culte de Seth n'est pas l'œuvre des Hyksôs, mais remonte aux traditions égyptiennes antiques. Chaque Egyptien bien pensant peut donc vénérer Seth dans sa manifestation étrangère sans aucune objection. Au début de la période Ramesside, il y a eu manifestement une tendance forte à la cour et dans l'armée en faveur d'une vénération de Seth sous sa forme asiatique, c'est-à-dire Baal. Les rois, qui étaient issus d'une famille de prêtres de Seth, ne s'y seront pas opposés.

Avec tous ses appels à la tradition, l'édification de la stèle des 400 ans a été un acte de réforme. Elle a concrétisé des formes exotiques d'iconographie et peut-être de culte, à un moment où les frontières extérieures du royaume égyptien devaient être cherchées loin en Asie et en Afrique, et alors que les objets, les peuples et les dieux étrangers affluaient sur les rives du Nil. Désormais, l'inconnu divin apparaît comme un homme aux traits étrangers, et vêtu comme un étranger. L'exigüité de l'ouverture du culte égyptien traditionnel d'état à l'influence étrangère, est mise en évidence par la nécessité paradoxale de démontrer qu'on avait déjà connu et adoré l'étranger divin sous cette forme depuis plus de 400 ans. L'inconnu devait être étranger, mais aussi Egyptien. Seul un dieu étranger avec les droits égyptiens de citoyenneté était acceptable comme divinité d'état à côté d'Amon, Ptah et Rê. D'un autre côté, cela montre, que la limite entre l'Egyptien et l'Etranger est devenue imprécise au cours de la période Ramesside. Un dieu supposé être un dieu égyptien de vieille souche, peut se révéler être d'autant plus totalement étranger et représenter le dieu étranger Baal, que pas une seule image de Baal n'a été trouvée en Egypte, sur laquelle ne figure pas aussi Seth.⁶⁵⁴

⁶⁵³ L. Habachi, (*Khatâana -Qantir : Importance*, ASAE 52 (1954), p. 513) remarque: «Il est plutôt difficile d'admettre que les Egyptiens ont accordé une considération particulière au dieu des Hyksos et ont célébré son jubilé des Quatre cents ans, comme Montet et d'autres ont tenté de la démontrer ». Voir aussi: R. Stadelmann, *o.c.* p. 52.

⁶⁵⁴ D'autres représentations d'un Seth Baalien seront trouvées dans J. B. Pritchard, *The Ancient Near East in pictures*, Princeton 1954, fig. 317 (Stèle de Sethi Ier de Tell Nebi Mendou); J. Yoyotte, *Les*



D'autres explications de l'identification de Baal à Seth, négligées jusqu'ici, exigent désormais qu'on s'y attache. Parce qu'on ne s'est pas suffisamment rendu compte, que, comme le dieu libyen Ash, Baal, dieu étranger, était essentiellement une forme de la manifestation de Seth, on a recherché d'autres explications, en elles-mêmes peu convaincantes.

En premier lieu il y a l'hypothèse du syncrétisme local. Pendant un temps, on a pensé avoir prouvé que l'on vénérât Seth comme dieu local à Sethroë - T'ukot dans le Nord-Est du Delta, depuis la IV^{ème} dynastie, et même depuis les temps prédynastiques,⁶⁵⁵ ou depuis la II^{ème} dynastie⁶⁵⁶. On a supposé que les Hyksôs ont perpétué le culte local de Seth quand ils ont construit leur capitale Avaris dans cette région, et qu'ils ont exercé sur ce culte une influence asiatique. Vandier a remarqué : « le dieu des Hyksôs était donc, contrairement à ce qui a été dit, un dieu purement égyptien et ce ne fut que plus tard, précisément à cause du rôle que les Hyksôs lui avaient fait jouer, qu'il fut identifié au Baal et au Réshep des tribus sémitiques ainsi qu'au Teshoub hittite. »⁶⁵⁷ Depuis lors, cependant, Kees⁶⁵⁸ et Helck⁶⁵⁹ ont montré que le titre de prêtre de *Phrnfr* avait été mal lu, ce qui détruit l'évidence d'un culte local de Seth dans le Nord-Est du Delta avant le temps de la disparition des Hyksôs. Il est cependant imaginable que, comme dieu de la frontière et seigneur des pays étrangers, on a aussi rendu un culte à Seth sur la frontière du Nord-Est avant la période Hyksôs. L'hypothèse que Seth a été identifié à Baal uniquement à cause de circonstances politiques et religieuses locales, est à peine acceptable, nonobstant le rôle mythologique de

stèles de Ramsès II à Tanis, *Kêmi* II (1950, pl. VII; G. Goyon, *Deux stèles de Ramsès II au Gêbel Chalouf* (Ismailia nos. 2757 et 2758), *Kêmi* 7 (1938), pl. XXI (stèles de Ramsès II de Tanis et du Gêbel Chalouf); J. Czerny, *inscriptions of Sinai*, vol. 1, pl. 79, no. 308; H. Haas, *bilderatlas zur Religionsgeschichte. Ägyptische Religion*, Leipzig-Erlangen, 1924, no. 54 (Stèles de Thèbes: Berlin 8440); L. Habachi, *o.c.* ASAE 52 (1954), pl. XXIX (Stèle de Qantir). Le Baal-Zaphon de Byblos sur la stèle de Mami (F. A. Schaeffer, *Les fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra, Syria* 12 (1931), pl. VI et le Mikal de Beth-Shean (A. Rowe, *Beath-Shean, topography and history*, Philadelphia, 1930, pl. XXXIII) ressemblent beaucoup à ce Seth étranger. Il n'y a pas d'absolue différence entre le Seth asiatique représenté avec une tête humaine et le Seth égyptien avec la tête de l'animal séthien. Comme beaucoup de dieux égyptiens, Seth pouvait être représenté avec l'une ou l'autre de ces têtes. Les plus belles et plus connues des quelques statues qui nous restent de Seth aujourd'hui conservées à Copenhague, portant d'origine la tête de l'animal séthien, trahissent des influences asiatiques (O. Koefued-Petersen, *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, Copenhague, 1950, pl. 95-97; G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, 1956, Text-volume p. 64 ss, § 98: Setech als Kampfgott). Voir aussi l'influence asiatique dans le Seth à tête de taureau « le taureau d'Ombos » sur un fragment d'une stèle de Copenhague (O. Koefued-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, Copenhague• 1948, pl. 43)

⁶⁵⁵ H. Junker, *Phrnfr*, ZÄS 75 (1938), p. 84.

⁶⁵⁶ J. Czerny, *la date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta*, ASAE 44 (1944), p. 295-298

⁶⁵⁷ J. Vandier, *La religion égyptienne*, Paris, 1949², p. 149

⁶⁵⁸ H. Kees, *Das alte Ägypten*, Berlin, 1955, p. 110.

⁶⁵⁹ W Helck, *o. c.* p. 106 n. 17.



Seth. Il est plus probable que les Hyksôs adoraient un dieu étranger que les Egyptiens ont appelé Seth, et qu'ils ont alors fait ainsi désigner sur les inscriptions hiéroglyphiques de leurs monuments. Qualitate qua, le dieu étranger est Seth, et l'hypothèse d'un culte local de Seth avant la période Hyksôs n'est pas nécessaire à la compréhension du mouvement religieux.

Ce qui précède s'applique aussi à l'hypothèse de ce qui pourrait être désigné comme une étude égyptienne de religion comparée. Vandier remarquait : « *Baal, dont culte était très florissant au Nouvel Empire, est le dieu de l'orage et de tempête; comme tel, il est identifié à Seth.* »⁶⁶⁰ Sans doute, il faut supposer que cela n'infirmes pas la première hypothèse mentionnée de Vandier. Zandee⁶⁶¹ maintient même que l'identification de Seth à Baal « *nur möglich – n'était possible que* » parce que les Egyptiens avaient reconnu les traits de leur dieu des tempêtes Seth, en Baal. Seth et Baal ont en effet cette fonction en commun, mais tant Seth que Baal sont plus que cela, tandis que la fonction elle-même a une signification très différente en Egypte et dans le monde Sémitique Occidental.

Dans ce dernier, au contraire du premier, le tonnerre et la tempête sont liés à la pluie qui apporte la fertilité. L'Egypte doit sa fertilité à l'inondation du Nil. Il est surprenant que les Egyptiens aient ignoré le mythe de la mort et de la résurrection de Baal.⁶⁶² Ils auraient aussi pu reconnaître Osiris dans Baal. Il est donc intéressant de rechercher les raisons qui les ont poussés à voir dans Baal les traits de leur dieu de la tempête Seth. Zandee⁶⁶³ donnait déjà la réponse dans le début de son article : les Egyptiens ont lié la tempête et le tonnerre – phénomènes « *nicht-bodenständig – détachés du sol* » - avec un dieu qui avait des relations avec les pays étrangers : Seth. Ici est la solution du problème. Puisque Seth était le divin étranger, il était le dieu du tonnerre et de la tempête, et parce que Baal était la manifestation non pas d'Osiris ou de quelque autre dieu égyptien, mais de Seth, les traits qu'il a partagés avec Seth ont été accentués et transformés en une fonction différente, appropriée par exemple à un dieu guerrier plutôt qu'à un dieu de fertilité, tandis que les autres traits qui ne se conformaient pas à l'image de Seth, seigneur des pays étrangers, ont été rejetés. Si alors en effet, les Egyptiens se sont livrés à une sorte d'examen religieux comparatif, il est resté dans les limites de leur théologiquement permis.

⁶⁶⁰ J. Vandier, *o.c.* p. 218.

⁶⁶¹ J. Zandee, *Seth als Sturmgott*, ZÄS 90 (1963), p.148

⁶⁶² W. Schmidt, *Baals Tod und Auferstehung*, ZRGG, 15 (1963), p. 1-14.

⁶⁶³ J. Zandee, *o.c.* p. 145



Strictement parlant, Vandier déclarant que le culte de Baal a fait largement florès pendant le Nouvel Empire, ouvre une controverse.⁶⁶⁴ Il n'y a un culte de Baal, au sens vrai, que dans le temple de Baal à Memphis, mentionné ci-dessus, et peut-être sur le mont [Kasion](#).⁶⁶⁵ On présume, cependant, que ce culte ne concernait en grande partie, sinon entièrement, que les immigrants sémites. Le prêtre de Baal à Memphis du temps d'Akhenaton portait un nom sémite.⁶⁶⁶ Du fait que le nom Baal apparaît souvent dans des textes égyptiens, on ne peut pas conclure qu'il y avait un culte de Baal étendu. Le nom Baal n'est qu'un peu plus qu'un symbole verbal de force et d'esprit martial. Comme tel, les pharaons des XIX^e et XX^e dynasties lui sont comparés. On doit relever que la plupart des textes égyptiens contenant le nom de Baal datent des XIX^e et XX^e dynasties.⁶⁶⁷ Seuls quelques-uns doivent être datés de la période suivante. L'intérêt dans Baal, alors, est étroitement lié à la prospérité et au déclin du culte de Seth. Le nom « Baal », déjà déterminé par l'animal séthien, semble être en Egypte une dénomination étrangère pour « Seth ». Les noms peuvent apparaître ensemble dans les textes.

Quand Séthi 1^{er} devint roi, Seth connut alors les honneurs. L'armée qui partit pour la Palestine, dans la première année du règne de Séthi, était constituée de trois divisions, celles d'Amon, de Rê et de Seth. L'armée de Ramsès II, qui devait s'illustrer dans la célèbre bataille de Qadesh, comportaient quatre divisions, et de nouveau l'une d'entre elles portait le nom de Seth : les divisions d'Amon, de Rê, de Ptah et de Seth. Selon Faulkner⁶⁶⁸, les divisions portaient les noms des dieux principaux du royaume. Bien évidemment, pour l'armée et le cercle des courtisans, Seth devait maintenant être compté dans ce nombre. Il semble aussi que l'armée de la XVIII^e dynastie ne comportait que les divisions d'Amon, Rê et Ptah, mais pas de Seth⁶⁶⁹.

Sur la partie supérieure d'une stèle trouvée à [Tell-Nebi Mendou](#), Séthi 1^{er} est représenté adorant Amon-Rê, Seth, Montou et une déesse.⁶⁷⁰ La représentation

⁶⁶⁴ H. Bonnet (RÄRG, p. 77) remarquait: "Seine Verbindung mit Seth war eben zu eng, als dass er sich neben ihm als selbständige Persönlichkeit hätte durchsetzen können. So hat er wohl die Gestalt des Seth beeinflusst, aber keinen eigenen Kult entwickelt - Son lien avec Seth était précisément trop étroit pour qu'il ait pu s'imposer à côté de lui comme une personnalité autonome. Il a certes influencé la figure de Seth mais n'a pas développé de culte personnel. »

⁶⁶⁵ H. Bonnet, RÄRG, p. 370.

⁶⁶⁶ J. M. A. Janssen, *Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte*, CdE 26 no. 51 (1951) p. 54 ss.

⁶⁶⁷ H. Gressmann, *Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und ägyptischen Texten*, BZAW 1918, p. 191-217.

⁶⁶⁸ R. O. Faulkner, *Egyptian military organisation*, JEA 39 (1953), p. 42.

⁶⁶⁹ R. O. Faulkner, *The wars of Sethos I*, JEA 33 (1947), p. 37 n. 4.

⁶⁷⁰ G. Loukianoff, *Stèle du pharaon Séti 1er trouvée à Tell-Nebi-Mendou en Syrie*, Ancient Egypt, 1924, p.



de Seth est conforme en tous points avec celle de la stèle des 400 ans. Bien entendu, Seth n'est pas ici une divinité syrienne locale particulière, mais le Seth de la dynastie⁶⁷¹, encore qu'en même temps l'étranger divin, qui n'est certainement pas oublié au moment même où le roi et son armée sont à hors des frontières. Dans les inscriptions royales de Séthi 1^{er}, Seth est aussi plusieurs fois mentionné.⁶⁷²

La tendance qui a commencé sous Séthi 1^{er}, se poursuit pendant le long règne de Ramsès II. Ramsès n'était pas, comme son aïeul, le commandant d'une forteresse sur la frontière, mais sa résidence royale⁶⁷³ elle-même est célébrée comme une ville frontière, où naturellement le dieu de la frontière Seth est adoré.

« Sa majesté s'est construite un château dont le nom est Grand-de-Victoires. Il se trouve entre la Syrie et l'Egypte et est rempli de nourriture et de victuailles. Il est construit à la façon de On en Haute-Egypte ([Hermonthis](#)) et sa durée est celle de Memphis. Le soleil monte dans son horizon et s'y couche. Chacun a quitté sa propre ville et s'est installé dans son voisinage. Sa partie occidentale est la maison d'Amon, sa partie du Sud est la maison de Seth. Astarté est dans son Levant et ???.. dans sa partie du Nord. Le château qui est dedans ressemble à l'horizon du ciel. »⁶⁷⁴

Selon cette chanson en forme d'éloge de la ville de Ramsès, les Egyptiens d'alors ont délaissé leurs propres villes et sont partis vivre à mi-chemin d'une terre étrangère. Pas étonnant donc, qu'une due attention fut payée à Seth, le seigneur des pays étrangers!

La politique religieuse de Ramsès II est caractérisée par la grande place accordée à Seth⁶⁷⁵. Dans la Résidence, Rê-Harakhty était adoré avec Amon, Ptah, Seth, Shou et Geb en son cortège. Il y avait des sanctuaires spéciaux pour

101-108

⁶⁷¹ W. Helck, *o.c.* p. 485.

⁶⁷² Comme "fils de Nout": F. Hintze, *Die Felsenstele Sethos I bei Qasr Ibrim*. ZÄS 87 (1962), p. 34 ss.; C. E. Sander-Hansen, *Historische Inschriften der 19. Dynastie* (Bibliotheca Aegyptiaca IV), Bruxelles, 1933, p. 4, 11, etc.

⁶⁷³ Que la résidence de Ramsès II se trouve à San el Hagar, comme spécialement Montet, qui a fouillé là le prétende, (P. Montet, *Les dieux de Ramsès-aimé d'Amon à Tanis*. Dans *Studies presented to F. Ll Griffith*, London, 1932, p. 406-411, et *Écrit à Tanis au printemps de 1956*, *Revue archéologique* 1 (1958) p. 1-20), ou bien à Qantir, fait débat. Habachi, (L. Habachi, *o.c.* p. 443 ss.) considère que les monuments de Ramsès II trouvés dans le premier nommé y furent déplacés par les rois de la XXIème dynastie quand ils y ont construit Tanis. Dans tous les cas, les monuments des deux sites appartiennent à la ville de Ramsès.

⁶⁷⁴ *Pap. Anastasi II*, I, 1-5; A. H. Gardiner, *Late-egyptian miscellanies*, p. 12.

⁶⁷⁵ J. Yoyotte, *les grands dieux et la religion officielle sous Séthi 1^{er} et Ramsès II*, BSFE 3 (1950), p. 17-22 ; une liste complète de tous les monuments de la Résidence faisant apparaître le nom ou l'image de Seth, n'est pas ici de propos ; voir par exemple, J. Yoyotte, *Les stèles de Ramsès II à Tanis*, *Kémi*, 10 (1949) p. 62, 73 ; 11 (1950)p. 47 ss (stèles III, IV, V) ; 12 (1952), p. 79 ; J. Leclant, J. Yoyotte, *Les obélisques de Tanis (troisième article)*. *Inventaire des obélisques employés et des fragments d'obélisques de Tanis*, *Kémi* 14 (1957) , p. 43 ss, (obélisque XIV).



Seth de Ramsès, Amon de Ramsès, Ptah de Ramsès. Dans la littérature,⁶⁷⁶ il peut y avoir une invocation à Rê-Harakhty, Seth et les dieux, les seigneurs de Pi-Ramsès-Miamon ou à Rê-Harakhty, Amon de Ramsès, Ptah de Ramsès, Rê de Ramsès, Seth grand-de-force de Ramsès et les dieux et les déesses, les seigneurs de Pi-Ramsès-Miamon. Le traité avec les Hittites⁶⁷⁷ montre que, dans la cité des Ramsès, on a donné un culte à Amon-Rê, Harakhty, Atoum d'Héliopolis, maître des deux terres, Amon de Ramsès, Ptah de Ramsès et Seth grand-de-force, le fils de Nout. Apparemment le complément « *de Ramsès* » aux noms de différents dieux dans cette période n'a pas la signification géographique de « *la cité des Ramsès* », mais indique une relation spéciale entre ces dieux et Ramsès II.⁶⁷⁸

Le temple de Seth à Ombos, qui a été construit du temps de Djéhoutymès 1^{er}, semble aussi avoir été restauré du temps de Ramsès II.⁶⁷⁹ Gardiner⁶⁸⁰ a attiré l'attention sur le fait, qu'Ombos était devenu « *une province administrative autonome* » à l'époque de Ramsès II. [Sepermeru](#), dans le 19^{ème} nome – de Seth – de Haute-Egypte apparaît également du temps des Ramessides⁶⁸¹. Dans le temple de Seth à Sepermeru, il semble ensuite y avoir eu une chapelle de Nephthys⁶⁸². D'après les restes d'un temple de Seth à [Matmar](#), on a conclu qu'il avait été construit du temps de Ramsès II en réutilisant des pierres d'un ancien temple d'Aton⁶⁸³. Ainsi, l'introduction de l'étranger divin dans la Résidence n'a pas été sans conséquences pour le culte de Seth dans les provinces.

De plus, d'après des textes qui ne peuvent pas être directement reliés aux cultes locaux, il est évident que Seth a une place importante dans cette période. Le roi lui est souvent comparé. La force et le goût de l'action deviennent les caractéristiques de Seth. Ramsès II est le fils de Seth⁶⁸⁴. Cette filiation exprime la relation étroite entre le roi et son dieu :

⁶⁷⁶ *Pap. Bologna 1094 VIII*, 6 ss: A. H. Gardiner *late-egyptian miscellanies*, p.8; *Pap. Leiden I 360* : J. J. Janssen, *Nine letters from the time of Ramses II*, OMRO NR 41 (1960) p. 40

⁶⁷⁷ I. 2; texte: cf. p. 127 n. 625

⁶⁷⁸ B. Couroyer, *Dieux et fils de Ramsès*, RB 61(1954) p. 108-117.

⁶⁷⁹ W. M. F. Petrie, J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, p. 67 ss.

⁶⁸⁰ A. H. Gardiner, *AE0 II*, p. 29

⁶⁸¹ A. H. Gardiner, *AE0 II*, p. 110*.

⁶⁸² Le *papyrus Wilbour* (16, 34; 39, 6; 64, 5) mentionne "la maison de Nephthys de Ramsès-Miamon qui est dans la maison de Seth." Comme "de Ramsès" est ajouté à son nom, on peut penser que ce culte a été introduit ou modifié du temps de Ramsès II.

⁶⁸³ G. Brunton, *Matmar*, London 1948, p. 64

⁶⁸⁴ *Marriage Stela*, Abu Simbel, I. 6, 12; Ch. Kuentz, *o.c.*, ASAE. 25 (1925), p. 226, 228.



« Je sais que mon père Seth a décrété ma victoire sur chaque pays, qu'il élève ma force à la hauteur du ciel, et élargit mon pouvoir à l'étendue de la terre. »⁶⁸⁵

Le pharaon impérialiste et ses sujets sont convaincus que l'étranger divin rend disponibles des forces positives pour le maintien du cosmos, et qu'il doit donc en être honoré.

Il est intéressant que dans un passage où Ramsès, lors de la bataille de Qadesh est comparé à un dieu, le texte de Louxor donne le nom de Seth, mais le texte d'Abydos donne Montou, tandis qu'un papyrus cite Baal⁶⁸⁶. Il est possible que dans les milieux osiriens d'Abydos, le nom de Seth ait été délibérément remplacé par celui de Montou.⁶⁸⁷ Ce dernier et Seth sont tous deux des dieux martiaux et sont souvent cités ensemble. Seth est très rarement ajouté à d'autres dieux à la façon dont Ptah, Sokar et Osiris sont facilement réunis en Ptah-Sokar-Osiris. Une des exceptions est Montou-Seth, le fils de Rê⁶⁸⁸. Montou a même pu être représenté avec la tête de Seth⁶⁸⁹.

La fonction de dieu de la guerre est pour Seth, dérivée de son principat sur les pays étrangers. Un pays étranger est une zone frontière. Cette partie moins régulée du monde est sa patrie. De même que les Européens ont été longtemps convaincus que tous les despotes orientaux étaient cruels et tyranniques, les Egyptiens auront imaginé que le dieu-tonnerre Seth s'est vu tenu d'employer la manière forte pour consolider son autorité sur les pays étrangers⁶⁹⁰. Les perturbations atmosphériques sont un phénomène chaotique, et donc étranger, ce qui génère une tendance à les relier à des dieux qui ont des relations avec des pays étrangers, avec Min, et particulièrement avec Seth⁶⁹¹.

⁶⁸⁵ *Marriage Stela*, Abu Simbel, I, 25 ss; Ch. Kuentz, *o.c.*, p. 230.

⁶⁸⁶ J. A. Wilson dans: J. B Pritchard, *ANET*, p, 249 n. 10.

⁶⁸⁷ Dans le temple de Séthi 1er à Abydos, construit par Ramsès II, le nom de Seth était aussi remplacé par Geb dans le rituel de purification (H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar II*, p. 84). Le nom de Séthi n'était pas écrit avec le hiéroglyphe de l'animal séthien, mais avec le signe d'Osiris, parfois ensemble avec le symbole d'Isis. Ceci est un exemple d'écriture énigmatique: le hiéroglyphe d'Osiris prend la valeur S et le symbole d'Isis la valeur T. ensemble avec le roseau en fleurs, ceci donne .S(w)t(y) (A. Piankoff, [Le nom du roi Sethos en égyptien](#), BIFAO 47 (1948), p. 175-177). Ceci n'invalide pas l'opinion de Kristensen: "nous devons le voir comme l'équation délibérée de Seth avec Osiris, démonstration ou profession de leur identité essentielle." (W. B. Kristensen, *Symbool en Werkelijkheid*, p. 294).

⁶⁸⁸ *Pap. Beatty IX* vs. B 11, 3: A. H Gardiner, *Hieratic Papyri, text volume*, p. 109

⁶⁸⁹ G. Legrain, *Notes sur le dieu Montou*, BIFAO 12 (1916) p. 121, fig. 4.

⁶⁹⁰ Comme plusieurs autres dieux, (cf. L. A. Christophe, *Les divinités du papyrus Harris I et leurs épithètes*, ASAE 54 (1957), p. 373 n. 1), Seth est souvent caractérisé "grand de force". (ꜥꜣ ꜥꜣꜣ). J. Zandee (*Seth als Sturmgott*, ZÄS 90 (1963), p. 156) remarque même: "Für ein rechtes Verständis des Seth müssen wir von seinem viel gebrauchten Epitheton "gross an Kraft" ausgehen." W. Westendorf, *Beiträge aus und zu den medizinischen Texten*, ZÄS 92 (1966), p. 142 ss suppose que le sens premier de ꜥꜣꜣ est "testicules".

⁶⁹¹ Un dieu égyptien comme Amon peut aussi agir comme dieu-tonnerre. Il semble qu'il y ait eu un sentiment qu'en agissant ainsi, Amon accomplissait la tâche du divin étranger (cf. *Wenamón* 2, 19)



Pour conclure cette étude sur la situation de Seth au cours du règne de Ramsès II, nous citerons une prière à Seth, qui est en soi plutôt rare. Ramsès s'adresse au seigneur des pays étrangers pour invoquer sa protection contre des nuisances étrangères telles que la pluie et la neige, avant le départ de l'expédition qui doit escorter une princesse Hittite jusqu'en Egypte, l'étranger divin n'est pas simplement un dieu étranger de peuples étrangers, mais il est accessible aux Egyptiens qui l'honorent et réclament son assistance :

« *Sa Majesté réfléchit et prit le conseil de son cœur : comment cela se passera-t-il avec ceux que j'ai dépêchés, qui sont partis en mission en Syrie, en ces jours de pluie et de neige qui tombent en hiver. Alors il a fait une grande offrande à son père Seth tout en prononçant la prière suivante : le Ciel est dans tes mains; la terre est sous tes pieds. Ce que tu commandes, se réalise. [Puisses-tu empêcher] la pluie, le vent froid et la neige, jusqu'à ce que la merveille que tu me destines m'ait rejoint. Alors son père Seth entendit tout ce qu'il avait dit. Le ciel devint paisible, et des jours semblables à l'été commencèrent.* »⁶⁹²

Après Ramsès II, pendant les XIX^{ème} et XX^{ème} dynasties, c'est-à-dire tant que l'Egypte eut des intérêts coloniaux en Syrie et en Palestine, l'attitude positive envers Seth ne semble pas avoir fondamentalement changé.⁶⁹³ Le nom seul du fondateur de la XX^{ème} dynastie, Sethnakht, Seth-est-puissant, démontre qu'après la XIX^{ème} dynastie, Seth était toujours à l'honneur. Sethnakht « *était comme Khépri-Seth quand il se met en rage. Il a remis en ordre le pays entier qui avait sombré dans la révolte.* »⁶⁹⁴ Seth est souvent mentionné sur les monuments de Ramsès III à Medinet Habou, comme il l'était sur les monuments de Ramsès II. Pourtant, il n'a plus le rang de dieu d'état aux côtés d'Amon, Ptah et Rê. Cela ressort du papyrus Harris I. Les donations les plus généreuses vont, de loin, aux temples d'Amon, Rê et Ptah. Tout de même, les temples locaux de Seth dans la cité des Ramsès, Ombos, Sepermeru et Sou ont continué à recevoir leurs parts de subventions, et les temples de la cité des Ramsès et Ombos ont été restaurés.⁶⁹⁵

Une partie du travail de restauration effectuée dans le temple d'Ombos sous Ramsès III a consisté dans le placement de linteaux dans les pièces du coin

⁶⁹² *Marriage Stela*, Abu Simbel I. 36-39; Ch.Kuentz, o. c. p- 232-234

⁶⁹³ Le fait que Meremptah, le successeur de Ramsès II, fit marteler une image de Seth d'un monument (R. Engelbach, *A monument of Prince Meneptah from Athribis (Benha)*, ASAE 30 (1930), p. 197-202, pl. I, II) ne peut être considéré comme significatif. Dans le temple de Seth à Ombos, on a trouvé une inscription datant de l'an 5 de Meremptah (W. M. F. Petrie, J. E. Quibell, *Naqada and Ballas*, p. 70). A côté de la stèle d'Israël, le nom de Seth apparaît aussi dans d'autres inscriptions de Meremptah (cf J. H. Breasted, *Ancient records of Egypt*, vol III, Chicago, 1907, § 583), dont le pharaon successeur portait à nouveau un nom séthien : Séthi II

⁶⁹⁴ *Pap. Harris I* 75,8 ; W. Erichsen, *Papyrus Harris I* (Bibliotheca Aegyptiaca V), Bruxelles, 1933, p. 91

⁶⁹⁵ *Pap. Harris I* 59, 4-7; 60, 2-5; 62 a, 3; 61 b, 12; 61 b, 15 (sic)



Nord-Est du temenos, comme il ressort des données archéologiques. Sur ces linteaux Amon et Seth sont montrés assis, dos à dos, au dessus des plantes réunies du Nord et du Sud.⁶⁹⁶



Fig. 16. Amon et Seth réunis, dans le temple de Seth à Ombos

Il semble que ce soit particulièrement dans les cercles de l'armée coloniale que Seth était à l'honneur. Un porte-enseigne des missions extérieures a éternisé Seth sur une des bornes d'un coin de terre qu'on lui avait donné pour ses services militaires extérieurs. Le registre supérieur montre Ramsès III sur le point de frapper d'un coup mortel deux ou trois Asiatiques. En face de lui se trouve Seth sous sa forme Asiatique, comme représenté sur la stèle des 400 ans, tendant au roi son épée. Cet officier, alors retraité, semble convaincu qu'il doit sa prospérité à la grâce de Seth, qui a donné sa force à son épée dans les pays étrangers.⁶⁹⁷

Le papyrus Wilbour,⁶⁹⁸ qui est daté du temps de Ramsès V, énumère plusieurs fermiers d'origine étrangère : ils étaient probablement d'anciens soldats, qui avaient reçu un lopin de terre. Il est saisissant de constater que dans ce papyrus, nous trouvons autant de noms composés avec Seth. Les temples locaux de Seth, par exemple dans Sepermeru, Sou et [Pi-Wayna](#) et les prêtres et scribes qui leur sont attachés, sont nommés. Nous entendons parler d'un Seth-de-la-digue et d'un Seth-fort-de-son-bras-puissant. Dans ce papyrus

⁶⁹⁶ W. M. F. Petrie dans J. E. Quibell, *o.c.* p. 70, pl. LXXIX. Amon est "le dieu suprême" et Seth le "seigneur de la terre du Sud, grand dieu, seigneur du ciel, enfant aimé de Rê" la dualité d'Amon et de Seth semble être typique du dieu égyptien et du divin étranger, au contraire de ce qui est dit supra (« la prise de Joppé » cf. A. H. Gardiner, *Late-egyptian stories ; I* (Bibliotheca Aegyptiaca I), Bruxelles, 1932).

⁶⁹⁷ Description et image de la pierre dans L. Habachi, *o.c.* p. 507 ss, pl. XXIX.

⁶⁹⁸ A. H. Gardiner, *The Wilbour Papyrus, I-III*, Oxford, 1941-1948



administratif, rien moins qu'un aperçu terriblement tentant d'une vie religieuse en expansion, mais jamais transcrit dans aucun document, nous est donné. Bien qu'il y ait eu des scribes attachés aux temples de Seth, les intellectuels semblent en général n'y avoir pris que peu d'intérêt.

Le matériel fourni par les noms de personnes liés à Seth ⁶⁹⁹ peut, à propos, être résumé ici. Seth n'apparaît pas dans les noms personnels de l'Ancien Empire, rarement dans ceux du Moyen Empire, et souvent dans ceux du Nouvel Empire. Bien que ceci recoupe assez bien d'autres données sur le culte de Seth, on devra, en général, prendre en considération l'incomplétude du matériel, y compris pour les noms personnels.⁷⁰⁰ Ranke expose⁷⁰¹ qu'au Nouvel Empire, on connaît 160 noms composés avec Amon, 60 avec Rê, 50 avec Mout et Ptah, 40 avec Montou et Khonsou, 30 avec Horus, 20 avec Hathor, Thot, Min et Seth. Les noms d'autres dieux et déesses apparaissent encore moins souvent dans les noms personnels.

Le nombre de noms de famille composés avec Seth donné par Ranke est trop bas. Il ne semble pas avoir pris en compte ceux du papyrus Wilbour, dont il inclut les noms dans le « *Nachträge - Supplément* ». Vingt-sept d'entre ceux-ci sont composés avec Seth dont seulement cinq sont connus par d'autres sources. Les noms composés avec Seth que j'extrais de son livre, en plus de ces quelques noms datant d'avant et après le Nouvel Empire, font un total de cinquante-trois noms différents. Dans un souci d'exhaustivité, les noms sont donnés ci-dessous en translittération, avec l'indication de l'endroit où on les trouve dans le travail de Ranke, où l'on peut voir tous les détails qui concernent l'écriture hiéroglyphique, le genre, la date, la source et la traduction :

⁶⁹⁹ H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, I-II, Glückstadt 1935-1952. Dans les pages suivantes, ils sont cités avec seulement le numéro du volume, la page, et si nécessaire, avec le nombre du nom personnel de la page.

⁷⁰⁰ II, 235

⁷⁰¹ II, 239



1) <i>wšr - sth</i>	—	I 86,11
2) <i>b3k - n - sth</i>	—	I 91,14
3) <i>b3k . t-n(.t) š(w)t(y)</i>	—	I 92,19
4) <i>b3k . t-sth</i>	—	I 92,24
5) <i>p3y-sth</i>	—	I 132,12
6) <i>r'-mš-šw-mry-sth</i>	—	I 219,2
7) <i>s3-sth</i>	—	I 284,19
8) <i>s3 . t-sth</i>	—	I 294,1
9) <i>šbk-sth</i>	—	I 305,13
10) <i>š(w)t(y)</i>	—	I 321,17
11) <i>š(w)t(y)-mšl(w)</i>	—	I 321,18
12) <i>š(w)t(y)-nht . w</i>	—	I 321,19
13) <i>š(w)t(y)ty</i>	—	I 321,20
14) <i>sth</i>	—	I 321,29
15) <i>sth-m-wi3</i>	—	I 321,30
16) <i>sth-m-hb</i>	—	I 321,31
17) <i>sth-m-hb . f</i>	—	I 322,1
18) <i>sth . mšy(.w)</i>	—	I 322,2
19) <i>sth . nht(.w)</i>	—	I 322,3
20) <i>sth-r'</i>	—	I 322,4
21) <i>sth-hr-wnm . f</i>	—	I 322,5
22) <i>sth-hr-hpš . f</i>	—	I 322,6
23) <i>sth . i</i>	—	I 322,7
24) <i>sth . y</i>	—	I 322,8
25) <i>hri-sth</i>	—	I 336,1 ^{a)}
26) <i>tnr-sth</i>	—	I 381,22 ^{b)}
27) <i>*3-š(w)t(y) (var. sth)</i>	—	I 416,22
28) <i>š(w)t(y)-m-hb</i>	—	I 429,9
29) <i>sth-p3-h'py</i>	—	I 429,10
30) <i>*n-hry-sth</i>	—	II 270,11
31) <i>*n-sth</i>	—	II 270,12
32) <i>p3-n-sth</i>	—	II 281,4
33) <i>mry-sth</i>	—	II 291,17

a) Il est douteux que  doive être considéré comme un déterminatif ou doive être transcrit.
Cf. A. H. Gardiner, *The Dakhleh stela*, JEA 19 (1933), p. 22.

b)  should be  . Cf. A. H. Gardiner, *o.c.*, pl. VII, l. 19.



34) <i>ny-wy-sth</i> (?)	— II 294,12
35) <i>sth-3b(.w?)</i>	— II 317,11
36) <i>sth-ir-dy-s(w)</i>	— II 317,12
37) <i>sth-m-n'm</i> (?)	— II 317,13
38) <i>sth-m-hk3</i>	— II 317,14
39) <i>sth-(m-)mn(.w)</i>	— II 317,15
40) <i>sth-mn-sdr</i>	— II 317,16
41) <i>sth-n'm</i>	— II 317,17
42) <i>sth-hr(.w)</i>	— II 317,18
43) <i>sth-(hr-)s'nh</i>	— II 317,19
44) <i>sth-htp(.w)</i>	— II 317,20
45) <i>sth-h'i(.w)</i>	— II 317,21
46) <i>sth-sdl(.w)</i>	— II 317,22
47) <i>sth-sdi-sw</i>	— II 317,23
48) <i>sdl(.w)-sth</i>	— II 319,21
49) <i>kn-hpri-sth</i>	— II 320,10
50) <i>knr</i> (?) - <i>sth</i>	— II 320,14
51) <i>k3-sth</i>	— II 321,23
52) <i>t3-idy(.t).sth</i>	— II 323,32
53) <i>dwt3</i> (?) - <i>sth</i>	— II 332,21

Ranke distingue de prétendus « *Festnamen* – noms fixes ». Ils étaient censés être donnés aux enfants nés le jour de la fête d'un dieu particulier. Ainsi nous trouvons « *Seth-est-né* »⁷⁰², et « *Seth-est-en-fête* »⁷⁰³. « *Seth-est-apparu* »⁷⁰⁴ et « *Seth-est-dans-la-barque* »⁷⁰⁵ qui pourraient aussi être pris en considération dans cette catégorie.

Quelques noms mettent en évidence le fait que certaines personnes étaient particulièrement consacrées à Seth:⁷⁰⁶ « *le serviteur de Seth* », « *la servante de Seth* », « *le fidèle de Seth* », « *l'élú de Seth* », « *le fils de Seth* », « *la fille de Seth* », « *j'appartiens à Seth* », « *celui qui est à Seth* ».

Les noms composés avec Seth montrent également que c'est sa force qu'on retenait de lui. Parmi ces noms, le mot *ph̄ty* n'a pas capté mon attention, au

⁷⁰² I, 322, 2.

⁷⁰³ I, 321, 31

⁷⁰⁴ II, 317, 21

⁷⁰⁵ I, 321, 30. Le nom d'un dieu accolé « *dans la barque* » se voit souvent sans qu'on puisse regarder le nom « *Sth-m-wj3* » comme une référence à un rôle de Seth dans la barque solaire. (cf. chapitre IV), comme G. Nagel l'a fait (*Set dans la barque solaire*, BIFAO 28 (1929), p. 34

⁷⁰⁶ I, 91, 14; I, 92, 24; II, 332, 21 ; II, 291, 17; I, 284, 19; I, 294, 1 ; II, 294, 12; cf. I, 172, 10; II, 281, 4.



contraire de *nht*⁷⁰⁷, *tnr*⁷⁰⁸, *qn*⁷⁰⁹ et *qnr*⁷¹⁰, qui sont présents. Comme dans d'autres contextes également, d'autres dieux sont, depuis le Moyen Empire, fréquemment employés dans les noms personnels. Il est peu probable que « *Très beau est Seth* »⁷¹¹ doive être pris dans un sens érotique. De plus « *Très beau* » *ʕn* peut aussi signifier « *gentil* ». Au sujet d'un autre mot signifiant « *gentil* » dans un nom-de-Seth, *nʕm*, Ranke renvoie aux Hébreux.⁷¹² Une étude particulière serait utile pour examiner dans quelle mesure les porteurs d'un nom-de-Seth étaient des étrangers, ou avaient des relations avec des pays étrangers. Bien que ce ne soit pas habituellement un moyen de démonstration, il pourrait y avoir beaucoup d'étrangers parmi ces porteurs de noms-de-Seth. Celui qui a probablement été le dernier homme à en porter un, était un étranger de l'oasis d'Amon⁷¹³. Un des hommes les plus anciens que nous savons avoir eu un nom-de-Seth, avait aussi des contacts avec les oasis.⁷¹⁴ Il n'y a aucun surnom maléfique connu composé avec Seth. Dans quelques noms personnels Seth est combiné avec un autre dieu : Seth-Rê⁷¹⁵, Seth-Hâpy⁷¹⁶, Sobek-Seth.⁷¹⁷

Il est remarquable que les noms personnels démontrent que certains n'ont pas hésité à attribuer à Seth les qualités mêmes que d'autres assignaient à d'autres dieux :⁷¹⁸

« *Seth est grand* », « *Seth est bienveillant* », « *Seth est gentil* », « *Seth est content* », « *Seth apporte le salut* », « *Seth source de vie* », « *Seth l'a doté* », « *Seth est à sa main droite* », « *Seth règne* », « *Seth est constant* ». Dans la mythologie et pour beaucoup d'Egyptiens, Seth n'est sûrement qu'un dieu de confusion, mais pour le croyant, il était aussi, sans restriction, un dieu.

Il semble qu'aucun nouveau temple n'a plus été construit pour Seth après la XXème dynastie. Il n'y a pas même de preuve que les temples existants de Seth

⁷⁰⁷ I, 321, 19

⁷⁰⁸ I, 381, 22

⁷⁰⁹ II, 320, 10

⁷¹⁰ II, 320, 14

⁷¹¹ II, 270, 12, cf II, 270, 11

⁷¹² II, 317, 17

⁷¹³ II, 246 n. I; II, 317, 12

⁷¹⁴ H. G. Fischer *A god and a general of the oasis on a stela of the Late Middle Kingdom*, JNES, 16 (1957), p. 225 n. 11

⁷¹⁵ I, 322, 4

⁷¹⁶ I, 429, 10

⁷¹⁷ I, 305, 13

⁷¹⁸ I, 416, 22; II, 317, 20; II, 317, 17; II, 317, 18; II, 317, 22; II, 317, 19; II, 317, 12; I, 322, 5; II, 317, 14; II 317, 15



aient été restaurés. Sur un plan général, le culte de Seth n'a plus, par la suite, reçu aucune impulsion nouvelle. Son nom, qui apparaissait si souvent dans les noms personnels des XIX^{ème} et XX^{ème} dynasties, disparaît de ceux de la période suivante⁷¹⁹. Le manque d'informations sur des travaux immobiliers dans les temples de Seth ne peut donc être expliqué aussi simplement que par l'incomplétude des sources, ou à cause d'une politique arbitraire et parcimonieuse de subventions royales dans des temps moins prospères. Le point de départ devra être qu'après la XX^{ème} dynastie, le peuple de l'Egypte s'est de plus en plus désintéressé du culte de Seth. Après la XX^{ème} dynastie les Egyptiens n'avaient plus aucune autorité sur toute une partie de l'Asie. D'après la saga voyageuse d'Ounamon, par exemple, il est évident que les relations avec l'Asie, et même avec Byblos, s'étaient considérablement détériorées au début de la XXI^{ème} dynastie. Il est naturel de supposer que le culte de Seth, l'étranger divin, en a fait les frais. Après tout, en dehors de ceux vivant près de ses temples, les fidèles de Seth, doivent principalement être recherchés parmi des Egyptiens ayant quelque rapport avec des pays étrangers, et parmi les immigrants. Au cours du dernier millénaire avant notre ère, les Egyptiens ont fait l'expérience de contacts désagréables avec les Asiatiques.

Autour de 670 avant notre ère, les Assyriens ont conquis l'Egypte: Assarhaddon a brûlé Memphis, et Assurbanipal a pillé Thèbes. Les sources égyptiennes parlent peu de ces humiliations, mais il est probable qu'à ces instants, l'ancienne bonne volonté pleine d'assurance des Egyptiens s'est envolée et a tourné à la haine envers les étrangers, avec des effets désolants pour le culte de Seth. A la XXVI^{ème} dynastie, un certain Neshor demande à ses dieux d'être bienveillants, « *comme lorsque vous m'avez sauvé du tourment des soldats, des Syriens, des Grecs, des Asiatiques et d'autres* ».⁷²⁰ Ceci est très différent de l'attitude intéressée et supérieure des Egyptiens envers les étrangers du temps du Nouvel Empire.

Textes et images se référant à Seth sont rares après la XX^{ème} dynastie, comparée avec l'époque précédente⁷²¹.

⁷¹⁹ II, 246 n. 1.

⁷²⁰ E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, Leiden 1954, p. 115

⁷²¹ Hérihor, le fondateur de la théocratie thébaine, est couronné de façon traditionnelle par Horus et Seth (H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar I*, p. 14 ss., avec référence à K. R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, vol. III, 246 b). Nous connaissons un prêtre de Seth de la XXII^{ème} dynastie, maître de Sou (G. Daressy, *Notes sur les XXIIe, XXIIIe et XXIVe dynasties*, RT 35 (1913), p. 134. Par la suite, on peut mentionner la stèle de Dakhla (A. H. Gardiner, *The Dakhleh stela*, JEA 19 (1933), p. 19-30), des monuments d'Osorkon II (E. Naville, *The festival-hall of Osorkon II in the great temple of*



Après la période assyrienne il n'y a plus guère d'indices de l'existence d'un culte de Seth.⁷²² Il semblerait qu'après la conquête de l'Égypte par des étrangers, particulièrement les Assyriens et les Perses, les Égyptiens n'ont en général plus pensé que des forces positives pour le maintien du cosmos pouvaient être mises en œuvre par l'étranger divin, dont la réputation était, de longue date, douteuse. Les violations de l'ordre commises par Seth pouvaient à une époque précédente être comprise comme une partie de l'ordre soi-même, et finalement se voir même reconnaître une connotation positive. Horus devait être essayé avant qu'il ne puisse devenir roi. Il était nécessaire à Osiris d'être violemment privé de vie dans ce monde pour devenir le seigneur du royaume des morts. Seth devait causer le désordre, pour qu'Apôp soit écarté du chemin de Rê. La nécessité de tous ces événements était en accord avec l'ancienne croyance que l'étranger divin pouvait se réconcilier avec Horus. Puisque Seth avait prouvé à maintes reprises avoir collaboré au maintien de l'ordre cosmique, encore que d'une façon particulière, on pouvait l'adorer. Cependant, l'ordre dans lequel on lui avait donné une place, n'était pas facile à cerner. La position de Seth dans le panthéon égyptien était précaire. Dans les Textes des Pyramides, c'est déjà principalement son aspect nuisible qui est mis en avant.

Bubastis, London, 1892, pl. XII et passim, cf. P. Montet, *Dieux et prêtres indésirables*. RHR 141 (1952), p.129 ss). Piankhi, le conquérant éthiopien de l'Égypte, est comparé à Seth (*Urk.* III, 49; cf. III, 24)

⁷²² La représentation courtaude du fils d'un prêtre du temple de Seth à Héliopolis, qui est à Vienne, ne semble pas ptolémaïque, comme Scharff le pensait (A. Scharff, *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, p. 26), mais appartenir à la XXème dynastie (E. von Bergmann, *Inedirte inschriftliche Denkmäler der Kaiserlichen Sammlung in Wien*, ZÄS 20 (1882), p. 41ss.; H. Demel, *Ägyptische Kunst*, Wien, 1947, p. 28, fig. 25). Est-ce que le scarabée d'un prêtre de Seth conservé à Leide appartient vraiment à la 26ème dynastie (A. Wiedemann, *Notes on the cult of Set and on the Hyksos-kings*, PSBA 8 (1886), p. 92), ou devrait-il être daté plus tôt? Des traces de culte séthien semblent avoir été trouvées hors d'Égypte, dans l'oasis de Dakhla aussi tard que le règne de l'Empereur romain Vespasien (RLB. Moss, B. Porter et EW. Burney, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs and paintings*, VII, p. 298).

Au 2ème siècle de notre ère, un laboureur a toujours droit à un jour de congé à l'occasion de la fête de Seth, cf. HC.Youtie, *The Heidelberg Festival papyrus. A reinterpretation*. In: *Studies in Roman economic and social history in honour of A. C. Johnson*, Princeton, 1951, p. 178-209 • Youtie pense que ces Typhonia étaient des fêtes légales et non une sorte de "messe noire" (HC. Youtie, *o.c.*, p. 191). Se pose la question de savoir si ces Typhonia étaient un vrai culte ou plutôt un rituel maléfique séthien, assez commun à l'époque. G. Michailides a publié un fragment de papyrus avec une image de Seth, trouvée dans le Fayoum, parmi des papyrus Grecs et Coptes (G. Michailides. *Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne*. *Aegyptus* 32 (1952), p. 45-53. L'invocation de Seth dans les papyri magiques grecs, (H. Bonnet, *RÄRG* p. 714) et le rapport supposé fait entre le dieu égyptien Seth et le Seth biblique, fils d'Adam et Eve, dans la secte gnostique des Séthiens (W. B. Kristensen, *Symbol en Werkelijkheid*, p. 292; J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme, Istanbul, 1960, p. 15 ss.) est en dehors de la présente étude.



Hornung⁷²³ a essayé d'établir un suivi historique de la « *Verfemung* - proscription » de Seth. Il situe le début de la démonisation de Seth au début de la XVIIIème dynastie, en réaction à la domination des Hyksôs. Dans l'Amdouat, première heure, registre supérieur, quatrième scène, la déesse de la 7ème heure de la nuit est appelée : « *celle qui repousse les acolytes de Seth.* » Une telle conception de Seth, qui doit être repoussé comme Apopis, semble à Hornung un critère important pour la datation de l'Amdouat. Il considère que, tant que nous n'aurons pas un vocabulaire et une grammaire des Textes des Sarcophages, les critères grammaticaux et lexicaux manqueront de conviction. Parce qu'une telle « *Verfemung* » de Seth, selon Hornung, serait unimaginable à l'époque du Moyen Empire, et parce que la tradition de l'[Amdouat](#) devient tangible dans la tombe de Djéhoutymès Ier (circa 1500 avant notre ère), il est d'avis que l'origine de l'Amdouat peut être située dans les débuts de la XVIIIème dynastie, après la période Hyksôs. Pour un avis différent, il peut être remarqué que l'idée que Seth et ses acolytes doivent être repoussés ne doit pas nécessairement être interprétée comme une réaction à la domination Hyksôs et qu'on la trouve déjà dans les textes pour les morts de la tradition osirienne longtemps avant le Nouvel Empire.⁷²⁴ Même si Seth a apporté la mort selon le mythe d'Osiris, et même si la façon brutale et prompte, par laquelle il initiait sa victime à la vie dans l'au-delà, a été critiquée, il a cependant conservé sa position divine dans le panthéon. Il n'est pas véritablement possible de faire de la seule influence du culte osirien, qui se répand sans conteste au cours de l'histoire égyptienne, la source des ces facteurs qui ont changé l'adoration de Seth en une persécution. Hornung, en tous cas, ne le fait pas, mais il doit encore être prouvé que la réaction à la domination Hyksôs a abouti à une persécution durable et générale de Seth. Seth est sans aucun doute passé du statut d'étranger divin et d'initiateur très redouté d'une autre forme d'existence, à celui, exclusivement, d'un assassin démoniaque et d'une puissance chaotique, comparable à Apopis, mais pas avant que le culte de Seth n'ait disparu pour des raisons principalement extérieures au culte d'Osiris. Le rôle impopulaire que Seth avait joué de longue date dans le mythe et le culte d'Osiris peut bien avoir contribué, cependant à sa persécution en tous domaines. Nous avons observé supra que, dans le début de la XIXème

⁷²³ E. Hornung, *Das Amduat* I, p. XI; II, p. 15 ss. Cf. S. Morentz, *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, p. 33 p. 4.

⁷²⁴ CT IV, 97 k : « *je repousse Seth pour toi* »



dynastie, c'est à dire en pleine période florissante du culte de Seth, le nom Seth était parfois évité dans les milieux Osirien d'Abydos⁷²⁵.

Klemm⁷²⁶ a essayé de démontrer, dans un article intéressant et bien documenté, que le monothéisme explicite de la théologie amarnienne, qu'il distingue du monothéisme implicite déjà existant dans la religion égyptienne, a nécessairement abouti à la levée d'un anti-dieu, et qu'on a donné ce rôle diabolique au dieu Seth. A cette surprenante théorie, on doit objecter que la théologie d'Amarna et les conséquences qu'elle aurait entraînées, n'ont pas été acceptées. Ce n'est qu'après le temps d'Akhénaton que le culte de Seth a fleuri. Le monothéisme implicite n'était nullement total. Apopis, que les Egyptiens connaissaient depuis bien avant Akhénaton, n'appartenait pas au panthéon et n'a jamais été honoré comme un dieu. Il aurait mieux convenu que Seth, pour le rôle du diable.

Il semblerait que cette démonisation n'a pas seulement été la conséquence du travail théologique d'Amarna ou des prêtres d'Osiris, ni simplement un résultat de la victoire religieuse et politique des prêtres thébains d'Amon sur les Ramessides qui résidaient dans le Delta et adoraient Seth⁷²⁷. Le contraste Nord-Sud, ou de Tanis et Thèbes, n'est pas en soi une explication suffisante.

Montet, le fouilleur de San el Hagar, a placé le début de la persécution de Seth à la fin de la XXème dynastie, à la suite de la guerre contre les Impurs.⁷²⁸ Selon Flavius Josèphe,⁷²⁹ qui cite Manéthon, les Impurs avaient occupé Tanis et, de là, terrorisé toute l'Egypte. Après des combats indécis, les Egyptiens sous la direction d'Amenhotep, ont reconduit les Impurs, à qui les Hyksôs avaient prêté aide et assistance, aux frontières du pays. Selon Montet, ces événements ont causé la destruction du culte de Seth, parce que les Impurs étaient des fidèles de Seth, le maître d'Avaris-Tanis

Yoyotte⁷³⁰, cependant, a mis en doute la valeur historique des histoires que Manéthon et d'autres nous ont transmises. Montet a en effet échoué à produire un matériel égyptien convaincant à l'appui de sa datation à la XXème dynastie, de la guerre avec les Impurs, connue uniquement par des sources grecques.

⁷²⁵ Cf. p. 140 note 687

⁷²⁶P. Klemm, *Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons*, *Studium Generale* 8 (1955), p. 301-309.

⁷²⁷ Cf. J. von Beckerath, *Tanis und Theben*, Glückstadt, 1951, p. 37

⁷²⁸ P. Montet, *Le drame d'Avaris*, p. 173ss.

⁷²⁹ Flavius Josephus, *Contra Apionem* I, 227-277.

⁷³⁰ J. Yoyotte, *L'Egypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, *RHR* 163 (1963), p. 133-143



Selon Yoyotte, toutes les versions de la guerre avec les Impurs appartiennent au genre prophétique. Elles sont toujours précédées par une prophétie ou une formule oraculaire. À la différence de la Prophétie de Néferti, de la Prophétie de l'Agneau et de l'Oracle du Potier cependant, cette prophétie n'a, dans les textes grecs, pas la forme d'une histoire racontant ce qui aura lieu, mais ce qui a eu lieu. Yoyotte écrit⁷³¹ : « *On sera donc tenté de les rattacher à la littérature de propagande, qui par la voix des oracles, se développa à la Basse Époque contre les dominateurs étrangers (cf. l'oracle de Bouto dans la Stèle du Satrape et la Chronique démotique, recueil héracléopolitain d'oracles commentés).* » En outre, il indique qu'Amenhotep se retire d'abord en Ethiopie, comme Shabaka l'a fait selon Hérodote. Il juge que les Impurs affichent des traits essentiels de ressemblance avec l'image qui avait été créée à l'époque des dernières années des étrangers et des forces achéméniennes. Sur le fondement de cette critique, il semblerait que la haine pour les Impurs et leur dieu Seth devrait être reportée de la XXème dynastie à la période assyrienne et au-delà.

Sur la stèle d'Israël de Meremtah, celui qui se risque à violer la frontière de l'Égypte est un simple d'esprit :

« *Quant à l'Égypte, ils disent, depuis le temps des dieux, elle a été la fille unique de Rê. Son fils est celui qui est assis sur le trône de Shou. Personne ne peut attaquer ses habitants, car l'œil de chaque dieu poursuit celui qui voudrait la spolier.* ⁷³²»

Seth figure parmi ces dieux qui ont protégé l'Égypte, car bien qu'il soit le seigneur des étrangers, il s'est cependant détourné des **Thnw** quand ils ont attaqué l'Égypte, et leurs installations ont brûlé sur son ordre.⁷³³

A la période tardive, les Égyptiens ont été confrontés à l'énigme du pays élu (**ḥm** **mrj**) encore occupé et pillé par des étrangers. Leur effroi et leur mécontentement ne se sont pas déversés sur le panthéon tout entier, mais sur le dieu traditionnel des étrangers, qui avaient toujours eu une place spéciale et précaire dans le panthéon. Klemm ⁷³⁴ pense que l'expérience des Égyptiens avec d'autres nations n'est pas suffisante pour expliquer la sévère persécution de Seth, même si l'on devrait tenir compte de la déjà vieille inimitié du peuple envers Seth. Cela semble une sous-estimation des émotions d'un peuple humilié et opprimé par des conquérants étrangers. Guentch-Ogloueff a [montré](#) que, dans la période tardive, il y avait de nombreux patronymes

⁷³¹ J. Yoyotte, *o.c.* p. 138.

⁷³² Stèle d'Israël I. 12, 13; W. Spiegelberg, *Der Siegeshymnus des Merenptah auf der Flinders Petrie-stele*, ZÄS 34 (1896), p. 4.

⁷³³ Stèle d'Israël I. 11

⁷³⁴ P. Klemm, *o.c.* p. 302 n. 12.



imprécatoires, ce qu'elle interprète comme dirigé non pas contre des esprits maléfiques, mais contre des ennemis étrangers. De la longue liste qu'elle a publiée, quelques exemples suivent ici : « *que l'œil d'Horus soit contre eux* » ; « *qu'Apis soit contre eux* » ; « *que Bastet les prennent.* » Sans vouloir établir un lien, on peut remarquer que cette sorte de nom personnel est entrée en usage, lorsque les nom-de-Seth ont disparu. Selon Guentch-Ogloueff, ces noms propres, qui auront cours de la XXIIème dynastie jusqu'aux temps romains, révèlent ce qui est moins visible dans les documents officiels : « *les passions xénophobes du bas peuple égyptien* »⁷³⁵.

Gunn et Gardiner remarquaient⁷³⁶ : « *la persécution de Seth pendant les Saïtes et les temps postérieurs, quand son image semble avoir été systématiquement excisée des monuments, était probablement le résultat d'un retour religieux, quand tous les vieux préjugés et hostilités ont été réveillés par une vague de nationalisme aigu.* » Ed. Meyer⁷³⁷ considérait déjà la domination étrangère comme la cause de la fin du culte de Seth. Le matériel dont nous disposons maintenant confirme sa conclusion que Seth n'a plus été officiellement vénéré, quand l'Egypte est redevenue indépendante sous [les Saïtes](#), les rois éthiopiens n'étant pas considérés comme des despotes étrangers.⁷³⁸ Seth est souvent relié aux régions étrangères de l'Ouest, de l'Est et du Nord de l'Egypte, mais je ne connais aucun texte dans lequel il est appelé le seigneur de la Nubie. On a compté le dieu [Dedoun](#) dans le panthéon égyptien au temps des pyramides, sans le détour par une interprétation d'une manifestation de Seth. La Nubie était égyptianisée à un point tel qu'elle n'était plus considérée comme un pays étranger; Seth n'a pas un statut particulier dans les temples égyptiens de Nubie. Seth, en tant qu'ennemi d'Horus n'a pas été appelé « *le Nubien* » avant la période ptolémaïque, quand l'Egypte et la Nubie se sont brouillées.⁷³⁹ La première domination étrangère a été celle des Assyriens. Donc les invasions assyriennes peuvent être considérées comme le tournant historique entre l'adoration et l'exécration de Seth.⁷⁴⁰

Le retour religieux à une préférence nationale, que Gunn et Gardiner suggèrent comme ayant été la cause de la persécution de Seth, ne peut pas être

⁷³⁵ M. Guentch-Ogloueff, *Noms propres imprécatoires*, BIFAO 40 (1941), p. 133.

⁷³⁶ B. Gunn et A. H. Gardiner, *New rendering of Egyptian texts 2 The expulsion of the Hyksos*, JEA 5 (1918), p. 45.

⁷³⁷ E. Meyer, *Set-Typhon*, p. 62.

⁷³⁸ E. Otto o.c., p. 114.

⁷³⁹ G. Roeder, *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Stuttgart, 1960, p. 147.

⁷⁴⁰ H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin, 1956², p. 412 ; H. Bonnet, *RÄRG* p.711.



directement démontré par les textes. Cela n'invalide pas leur supposition. Dans une civilisation antique beaucoup de choses ont pu se produire, particulièrement dans des matières extérieures à la religion officielle du temps, qui n'ont pas été notées dans les documents contemporains. Si ce retour était de nature prophétique, on devrait pouvoir en trouver les traces dans la littérature prophétique connue de nous à partir de sources écrites postérieures. Ceci posé, il y a en effet un écrit prophétique, l'Oracle du Potier, préservé dans les manuscrits grecs du 3ème siècle de notre ère, qui a une saveur nationaliste et en même temps, anti-séthienne. L'origine égyptienne de l'Oracle du Potier est certaine.⁷⁴¹ Il n'est cependant pas possible, de déterminer la date de l'original égyptien. Le texte semble avoir été révisé à la période Ptolémaïque et ensuite. L'impulsion qui l'a provoqué, cependant pourrait remonter à la période assyrienne, ainsi qu'il en va pour la Prophétie de l'Agneau⁷⁴².

Comme l'Agneau prophétisant, le Potier prédit un temps où les survivants souhaiteront que les morts se lèvent pour partager les bonnes choses. Mais, avant l'arrivée de cette prospérité utopique, le pays sera dévasté par des étrangers, qui sont appelés Typhoniens. Le potier prophétise que, de Syrie, le roi enverra celui que tous détesteront. La période finale, comprenant en tout 110 années – laps de temps de vie idéal en Egypte – est partagée entre un roi typhonien et un roi égyptien, qui descend d'Hélios et sera sacré par la grande Isis. Cette bipartition du temps rappelle la bipartition du monde spatial entre Horus et Seth. Apparemment l'auteur ne pouvait plus longtemps localiser les Typhoniens à l'étranger et dans ce souci, a modifié le mythe antique dans un sens eschatologique.

La part du roi-Horus est devenue un royaume futur de paix aux traits messianiques, où nulle tempête, ni aucune autre de ces irrégularités et catastrophes qui se produisent dans les domaines cosmique, socio-économique et religieux, ne seront plus causées par les Typhoniens étrangers. Les étrangers tomberont comme les feuilles des arbres et les Typhoniens périront. Il n'y a

⁷⁴¹ E. Lobel et C. H. Roberts, *The Oxyrhynchus Papyri, Part XXII, London, 1954* • Introduction et édition du texte de l' « Oracle du potier » p. 89-99 par C. H. Roberts. Cf. L. Koenen, *Die Prophezeiungen des Töpfers* (slnd).

⁷⁴² J. Yoyotte (*o.c.* p. 138) suppose que la Prophétie nationaliste de l'Agneau, conservé fragmentairement en démotique, trouve son origine "en milieu saïte à l'époque des ravages assyriens." Selon le papyrus Graf, (cf. L. Koenen, *o.c.* p.7) le Potier a donné son oracle quand Amenhotep était roi. Ainsi Amenhotep relie cet oracle avec les prophéties sur la guerre avec les Impurs, supposées composées et révisées lors des périodes d'oppression des étrangers Assyriens et Perses. L'Oracle du Potier cite de si nombreuses fois la Prophétie de l'Agneau qu'il prend place dans la même tradition.



plus lieu alors, à réconciliation, comme il en allait dans la Prophétie antique de Néferti, datant du Moyen Empire⁷⁴³.

Bien qu'il soit douteux que l'Oracle du Potier provienne d'un hypothétique mouvement prophétique de préférence nationale du temps des troubles assyriens, il demeure un document intéressant à cause de l'identification qu'il fait des étrangers aux Séthiens et de la haine qui s'exprimait envers eux. On a donc peine à imaginer, si l'auteur a vécu à cette période, qu'il aura conservé une attitude tolérante à l'endroit des temples et du culte de Seth. Il a, plus probablement, du être un iconoclaste.

Il est connu que peu de choses subsistent des temples et des images de Seth. Ce n'est probablement pas le résultat de négligences, mais plus certainement d'une destruction délibérée.⁷⁴⁴

Il semble que l'hypothèse iconoclaste, tirée de données archéologiques, peut être confirmée par des textes religieux égyptiens. Dans des textes conjuratoires séthiens, dont les manuscrits s'étagent des temps perses à l'époque ptolémaïque, des remarques triomphantes sont faites en termes généraux sur la triste condition des villes et des nomes de Seth. Un tel passage finit même avec le refrain :

« Ombos est démoli. Leurs temples sont détruits. Tous ceux qui leur appartenaient, ne sont plus. Leur seigneur n'est plus.⁷⁴⁵ »

Un passage encore plus saisissant est trouvé dans le Papyrus Jumilhac :

« Il (Horus) a vaincu Seth et a annihilé ses acolytes. Il a détruit ses villes et ses nomes et il a griffé (*št=f*) cette terre de son nom après qu'il a détruit ses statues (*fdq~n=f tjwt=f*) dans tous les nomes....⁷⁴⁶ »

Une telle version du conflit entre Horus et Seth implique la condamnation du culte de Seth sous toutes ses formes. Même si on hésite à interpréter ce texte

⁷⁴³ Dans ce vaticinium ex eventu - Prophétie de l'événement - il est annoncé, que le roi messianique Ameni conciliera les deux seigneurs Horus et Seth avec ce qu'ils désirent. Cf. J. A. Wilson dans : J. B. Pritchard. ANET p. 446.

⁷⁴⁴ C. Leemans, *Description raisonnée des monumens égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden, 1840, p. 9 sq.; W. Pleyte, *La Religion des Pré-Israélites*, p. 107; E. Meyer, *Set-Typhon*, p. 62; G. Roeder in: *Roscher's Ausführliches Lexikon* vol.IV, col. 769; P. Montet, *Le drame d'Avaris*, p. 168 ss.; J. Yoyotte est plus réservé, cependant, rapport aux stèles trouvées à San el Hagar (*Les stèles de Ramsès II à Tanis, Kémi 10* (1949) p, 64.... En général, il considère que dans la période tardive les noms et images de Seth ont été détruites (cf. J. Yoyotte in: *Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur*, s.v. Seth). La statue de [Seth à Copenhague](#) ([Glyptotek Ny Carlsberg AEIN 614](#)) a volontairement été changée en une image du divin potier Khnoum. Sur Khnoum et l'Oracle du Potier, cf, V. V. Struve, *Zum Töpferorakel, Aegyptus 3* (1925), p. 273 ss,

⁷⁴⁵ *Urk*, VI, 17, 1-3

⁷⁴⁶ *Pap. Jumilhac* XVII, 10-11.



religieux comme une preuve historique d'action iconoclaste contre Seth, il doit pourtant être observé qu'une telle action serait par là, légitimée du point de vue théologique. Si le dieu Horus était un iconoclaste, certains de ses fidèles peuvent en effet l'avoir imité. Peut-être peut-on supposer que le fidèle a précédé le dieu à cet égard, et que le mythe du combat a été adapté à des conditions différentes après une historique perte d'image.

Dans les temps Ramessides, l'antique dieu égyptien du désert et étranger divin affectait des traits sémitiques. Quand l'Egypte fut occupée par les Assyriens et ensuite par les Perses et leurs auxiliaires sémites, l'antisémitisme égyptien a levé la tête. Ce sentiment peut être distingué, mais ne peut être séparé de l'antijudaïsme, comme il ressort de l'article de Yoyotte sur l'Egypte antique et les sources de l'antijudaïsme⁷⁴⁷. Comme le culte de Seth avait fleuri à l'époque des bonnes relations avec le monde sémitique, du point de vue égyptien, les fidèles de Seth, en tous cas ceux qui ne s'étaient pas encore détournés de leur dieu, auront enduré les conséquences de cet antisémitisme.⁷⁴⁸ Des Textes donnant des informations sur les formes de religion dans les différents nomes, exhalent parfois des relents imprécatoires lorsqu'ils parlent des nomes traditionnels de Seth. Ainsi il est souvent dit du 11ème nome de Basse Egypte :

« Puisse le nom de son prêtre tomber dans l'oubli, puisse-t-il n'y avoir aucune chanteuse parmi les femmes du temple, puisse sa barque sacrée prendre feu, puisse son canal s'assécher, puisse son champ être détruit et déboisé, puisse sa fête être sans éclat, de toute éternité ⁷⁴⁹ »

Le 19ème nome de Haute-Egypte reçoit aussi sa part d'imprécations. Gardiner lit le texte comme une déclaration, mais il fait remarquer qu'il est écrit « *peut-être plus pieusement que sincèrement*. ⁷⁵⁰ » L'ardeur religieuse et la piété s'exerçant vers les dieux égyptiens nationaux ont isolé le culte de l'étranger divin et l'ont finalement étranglé, jusqu'à en faire devenir l'abominable génie des nécromanciens⁷⁵¹.

⁷⁴⁷ J. Yoyotte, *L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme*, RHR 163 (1963), p. 133-143.

⁷⁴⁸ L'exemple que donne Morenz (BD 65, 4) pour le fait qu'un Egyptien doive se désolidariser de la "Seth-société" manque de conviction (S. Morenz, *Die Zauberflöte, Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland*, Münster-Köln 1952, p. 74 n. 2). Dans la période tardive, cependant, un théologien égyptien a pu discréditer le culte divin particulier à Sobek, dans un village reculé, en le dénommant « culte de Seth ». Selon lui, ce Sobek est "Seth changé en crocodile." Non seulement on vise le dieu, mais également son prêtre: "*šd hrw* (perturbateur, voyou) est son nom." (*Pap.Jumilhac XXII*, 19-23).

⁷⁴⁹ *Edfou I*, 333 ; cf P. Montet, *Le fruit défendu*, Kémi 11, (1950), p. 91

⁷⁵⁰ A. H. Gardiner, *AEO II*, p. 111*.

⁷⁵¹ Quelques phrases éloquentes des papyri magiques: Th. Hopfner, *Plutach über Isis und Osiris I*, p. 138 ss.



Le nom de Seth fut remplacé dans les rituels par ceux d'autres dieux.⁷⁵² Ça et là, son nom fut maintenu pour un temps dans les textes traditionnels, mais dans ceux de la période ptolémaïque, Seth a été expurgé chaque fois qu'on montrait de lui un aspect positif. Ce changement a été préparé de longue date, et a été mis en œuvre très progressivement. Il semble s'être accéléré, cependant autour de la période assyrienne, probablement par suite d'un mouvement nationaliste couplé à une perte d'image.

La haine pour Seth, trouvée dans les textes perses et ptolémaïques, s'exprime d'elle-même au travers des nombreuses injures qui les parsèment. Certaines de ces dénominations montrent que le dégoût pour Seth peut être interprété comme le résultat, dans le domaine religieux, des sentiments de crainte et de haine à l'encontre des conquérants étrangers, qu'on identifiait à Seth.

Kees⁷⁵³ a suggéré qu'un des noms donnés à Seth, **mdy c)**, dont le déterminant est l'animal séthien poignardé, signifie « Mède ». Griffiths⁷⁵⁴, cependant, est d'avis qu'un passage cité par Kees dans ce contexte montre que ce mot, qui n'a pas à cet endroit l'animal séthien comme déterminatif mais le signe du pays étranger, ne signifie pas « Mède », mais « soldat égyptien ». Le mythe d'Horus à Edfou, où ce passage est trouvé, relate qu'avant le début du conflit armé entre Horus et un Seth qui avait été banni mais était revenu de l'étranger, il y eut une bataille de mots. « Seth dit : Viens **mdy** ! C'est un défi (**mt3**). » Ce n'est pas Seth, mais bien Horus qui est appelé un **mdy** ici. Mais c'est Seth qui insulte volontairement Horus, car Horus s'écrie : « un défi au nom des Egyptiens de Seth. »⁷⁵⁵ On peut difficilement interpréter ceci autrement que comme une remise en cause, par Seth le malveillant, qui est ailleurs appelé **mdy** lui-même,⁷⁵⁶ de l'égyptianité même d'Horus. Il semble que Seth, appelé **mdy**,

c)

signifie, selon d'autres passages, en effet « Mède ».

Un autre terme stigmatisant Seth comme étranger pourrait être **nhr**. Son sens donné est « Bösewicht o.ä. – vaurien, etc.⁷⁵⁷ » Il pourrait être relié, cependant, avec **nhry** « Bezeichnung für syrische Grossen – qui désigne des tailles syriennes »⁷⁵⁸ ou **nhrn**

⁷⁵² H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar* II, p. 82 ss

⁷⁵³ H. Kees, *Kultgende und Urgeschichte*, p. 347 n. 2.

⁷⁵⁴ J. G. Griffiths, *The interpretation of the Horus-myth of Edfu*, JEA 44 (1958), p. 78

⁷⁵⁵ Edfou VI, 214, 12; 215, 13

⁷⁵⁶ WB II 177, 21

⁷⁵⁷ WB II 286, 12

⁷⁵⁸ WB II 286, 11



« *Land am Euphrath – Pays de l'Euphrate.* »⁷⁵⁹ L'armée perse d'occupation était formée de plusieurs peuples très différents, principalement sémites. En effet, ceux-ci étaient souvent appelés « *étrangers à tous les pays étrangers.* »⁷⁶⁰

Typhon ⁷⁶¹ est un nom très connu de Seth. Ce nom a un tel sens défavorable, qu'il peut être entendu comme une injure. Le mot lui-même est emprunté à une langue étrangère, accentuant ainsi la qualité d'étranger de celui qui le porte. Mais il n'est pas possible de discerner dans quelle mesure les conceptions grecques de Typhon ont influencé l'idée égyptienne de Seth.

A côté de ces noms désignant Seth comme un étranger honni, d'autres appellations ont été utilisées qui démontrent à l'envi qu'il n'y avait plus rien de bon à dire de lui. Il est « *celui dont le nom est le Mal* ».⁷⁶² Il est « *le méchant* », ⁷⁶³ ou bien « *le fils du Mal* »⁷⁶⁴. La différence entre l'étranger et le méchant n'est pas très grande: dans la littérature sapientiale, on dit qu'un homme sans dieu qui part à l'étranger se met de lui-même dans les mains du diable.⁷⁶⁵ Le « *Hurleur* »⁷⁶⁶ est naturellement une créature mauvaise dans une culture où le silence est devenu le mode de vie idéal. « *Menteur* » et « *Imbécile* », n'ajoutent que peu à cette image de Seth.⁷⁶⁷

Plusieurs surnoms de Seth ont le déterminatif du crocodile.⁷⁶⁸ Bien que les crocodiles puissent être les *b3w* de Sobek, ils peuvent également être considérés comme des messagers de Seth⁷⁶⁹. Seth peut être appelé *mg3*.⁷⁷⁰ D'un autre côté, *mg3* le crocodile, est parfois appelé fils de Seth.⁷⁷¹ Ce serait une

⁷⁵⁹ WB II 287, 1

⁷⁶⁰ G. Posener, *La première domination perse en Egypte*. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques, Le Caire, 1936, p. 167 n. 6

⁷⁶¹ Egyptien *tbh*: WB V, 262, 7; cf. WB V, 439, 5.

⁷⁶² WB I, 443, 18: *bjn rn=f*

⁷⁶³ WB I, 48, 14: *jwty*; WB V, 549, 21: *dwty*.

⁷⁶⁴ WB III, 409, 15: *s3 bjn*

⁷⁶⁵ F. W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich, 1955, p. 114 (pap. Insinger 28, 5).

⁷⁶⁶ WB III, 325, 16: *hrw*, cf. *šd hrw* (perturbateur WB IV, 566, 7). E. Otto (*Die biographischen Inschriften der Ägyptischen Spätzeit*, p. 68) remarque très justement que *šd hrw* est le contraire de *gr m3*^c

⁷⁶⁷ WB II, 164, 13: *mrg*; Pap• Bremner-Rhind 8, 2: *nn rh*. Je ne peux donner d'autre explication du nom *hm-m33* (WB III, 280, 9) La tentative des compilateurs du Dictionnaire de Berlin de relier ce mot avec le verbe *hm33* (WB III, 281, 13) qui décrit l'expression faciale d'un patient souffrant de l'estomac est intéressante ! Seth est souvent appelé *nhs* (WB II, 287, 14-16). La traduction de ce mot est incertaine (E. Hornung, *Das Amduat*, vol. II, p. 103, 3). *Rnn* (WB II, 435, 15) indique Seth, car le jeune taureau (cf. *rnn*, WB II, 435, 13) comme animal sacrificiel, peut symboliser Seth. Il n'y a pas de raison de supposer que ce terme accentuait la virginité de Seth (*rnn* – gamin ; *rnnt* – gamine, WB II, 435, 17, 18).

⁷⁶⁸ H. Kees, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, p. 22

⁷⁶⁹ H. Bonnet, *RÄRG*, p. 393

⁷⁷⁰ WB II, 164, 9

⁷⁷¹ WB II, 164, 8



erreur d'en déduire que Seth est le père d'un fils mythique particulier, à la façon dont Osiris est le père d'Horus. L'intention est simplement d'exprimer qu'un crocodile dangereux est un produit séthien.⁷⁷²

Les textes maudissant Seth donnent une bonne idée de l'attitude et des sentiments envers l'étranger divin dans une Egypte désormais plus indépendante.⁷⁷³ Il y est désigné comme l'ennemi des dieux et l'assassin d'Osiris, comme celui qui s'est révolté contre l'ordre établi par le dieu suprême. On rappelle à Rê-Harakhty son décret originel, par lequel l'Egypte a été donnée à Horus et le désert à Seth.⁷⁷⁴ La cause en est que Seth n'est pas resté à l'étranger, mais est revenu en Egypte et y a commis toutes sortes d'infamies, qui sont explicitement citées. À cause d'elles, il est maudit, banni et puni. Les directives du rituel « *pour renverser Seth et ses acolytes* », qui, selon l'inscription était accompli quotidiennement dans le temple d'Osiris en Abydos et dans tous les temples égyptiens, disent qu'une représentation de Seth doit être faite en cire rouge et « *misérable Seth* » écrit dessus. Au lieu d'une image en cire, elle peut aussi être faite de bois ou dessinée sur du papier. La représentation doit être liée avec les tendons d'un bœuf rouge. Puis, il faut piétiner l'image de Seth du pied gauche, y pousser une lance et la découper avec un couteau. Finalement les restes doivent en être jetés au feu, pour qu'il n'en subsiste rien.

L'analyse détaillée du long texte qui doit être récité pendant ces actions diverses exigerait une étude séparée. Pour clore cette étude du rôle joué par Seth dans la mythologie et la religion égyptiennes, nous citerons juste un passage ⁷⁷⁵:

« Voleur! Maître des menteurs; roi de la duperie; maître des criminels; qui prône la désertion et déteste l'amitié; vantard parmi les dieux, qui cause l'hostilité et commande le meurtre; Typhon, qui crée la rébellion; seigneur du pillage, qui se réjouit de l'avidité; maître-voleur, qui suscite la rapine; celui qui offense »...

⁷⁷² Dans une formule pour devenir Sobek, il est dit : « NN est ce verque Seth a exhalé dans le secret de Geb (CT IV, 1 b, d). Pour Seth et les crocodiles, cf Th. Hopfner, o. c. vol II, p. 222ss.

⁷⁷³ Urk. VI (Urkunden mythologischen Inhalts – S. Schott, Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth, Heft 1-2, Leipzig, 1929-1939).

⁷⁷⁴ Urk. VI, 17, 17.

⁷⁷⁵ Urk. VI, 7,13-21; cf. E. Drioton, *Pages d'égyptologie*, p. 322: « une sorte d'hymne au diable »



LISTE DES OEUVRES CITEES EN NOTES

- ALBRIGHT, W. F., *The vocalization of Egyptian syllabic orthography*, New Haven, 1934.
- ALLAM, S. and S. MORENZ, *Warum hiess Sesostri Sesostri ?*, *Forschungen und Fortschritte*, 36 (1962), p. 8-10.
- ALLEN, T. G., *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute of Chicago*, Chicago, 1960.
- ALT, A., *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht*, *BSAW*, Phil.-hist.KI. Bd. 101/Heft 6, Berlin 1954.
- ANTHES, R., *Egyptian theology in the third millenium B.C.*, *JNES* 18 (1959), p. 169-212.
- ASSELBERGHS, H., *Chaos en Beheersing. Documenten uit Aeneolithisch Egypte*, Leiden, 1961.
- AYRTON, E. R. and W. L. S. LOAT, *Predynastic Cemetery at El Mahasna*, London, 1911.
- BAAKEN, T. P. VAN, *Voorstellingen van openbaring phaenomenologisch beschouwd. Proeve van inleidend onderzoek, voornamelijk aan de hand der primitieve en oude godsdiensten*, Utrecht, 1952 (with English summary). -, *De mens in het licht van de godsdienstwetenschap*. In: *De mens in het licht der wetenschap*, *Scripta Academica Groningana VI*, Groningen-Djakarta, 1955, p. 75-88. -, *De ethnologische basis van de fenomenologie van G. van der Leeuw*, *NTT* 11 (1956-57), P. 321-354; *Van Maansikkel tot Rijzende Zon*, Zeist-Antwerpen, 1961¹; *Mensen tussen Nijl en Zon*, Zeist-Antwerpen, 1963. ; *Oorsprong, functie en verklaring van de mythe*. In: *Mythe en realiteit*, Amsterdam-Antwerpen, 1963, P11-24; *Mensen wie wir. Religion und Kult der schriftlosen Völker*, Cntersloh, 1964.
- BARGUET, P., *Parallèle égyptien à la légende d'Antée*, *RHR* 125 (1964), p. 1-12.
- BAUMGARTEL, E. J., *The cultures of prehistoric Egypt I*, London, 1952, *II*, London, 1960.
- BECKERATH, J. VON, *Tank und Theben*, Ginckstadt, 1951.
- BERGMANN, E. VON, *Inedirte inschriftliche Denkrnaler der Kaiserl. Sammlung in Wien*, *LIS* 20 (1882), p. 36-43; 102.
- BISSING, F. W. von, *Altägyptische Lebensweise*, Zürich, 1955.
- BLEEKER, C. J., *De beteekenis van de Egyptische godin Ma-a-t*, Leiden, 1929. -, *Isis and Nephthys as Wailing Women*, *Numen* 5 (1958), P. 1-18; *The sacred bridge. Researches into the nature and structure of religion*, *Suppl. to Numen* 7, Leiden, 1963.
- BLOK, H. P., *De beide volksverhalen van papyrus Harris 500 verso*, Leiden, 1925.
- DONNER, C., *Studies in Magical Amulets chiefly Graeco-Egyptian*, Ana Arbor, 1950.
- BONNET, H., *Der Gott im Menschen*, In: *Studia in memoria di Ippolito Rosellini nel*



- primo centenario della morte, I, Pisa, 1949, p. 235-252; Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin, 1952.
- BORCHARDT, L., *Das Sethtier mit dem Pfeil ...ZÄS* 46 (1909), P. 90-91; *Das Grabdenkmal des Königs Sahure, I-II*, Leipzig, 1910-1913.
- BOTTI, G., A fragment of the story of a military expedition of Tuthmosis III to Syria, *JEA* 41 (1955). P. 64-72.
- BOUSSAC, P. H., L'animal sacré de Set-Typhon et ses divers modes d'interprétation, *RHR* 82 (1920), p. 189-208.
- BOYLAN, P., *Thoth the Hermes of Egypt*, London, 1922.
- BREASTED, J. H. Ancient records of Egypt. Historical documents from the earliest times to the Persian conquest, collected, edited and translated with commentary, I-V, Chicago, 1906-1907.
- BRUGSCH, H. Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig, 1885-1888.
- BRUNTON, G. *Matmar*, London, 1948
- BUCK, A.; De, The earliest version of book of the dead 78, *JEA* 35 (1949), p. 87-97; , De tegenstelling Noord-Zuid in Oud-Egypte. In: *Academisdagen V*, Amsterdam, 1952, P.26-39.
- CAPART, J., Le cheval et le dieu Seth. In: *Mélanges Maspéro*, 1. Orient Ancien, Le Caire, 1934, P. 227-232 ; Contribution à l'iconographie du dieu Seth, *CdÉ* 22 no. 42 (1946), p. 29-31. ;
- CARP E. A. D_ E., De dubbelganger. Beschouwingen over dood en leven, Utrecht-Antwerpen, 1964.
- CAZEMIER, L. J., Das Gebet in den Pyramidentexten, *JEOL* 15 (1957-58), p. 47-65.
- CZERNY, J., La date de l'introduction du culte de Seth dans le nord-est du Delta, *ASA* (1944), P. 295-298. The inscriptions of Sinai by A. H. Gardiner and T. E. Peet, Part I: 2nd. ed., revised and augmented. Introduction and plates. Part II: Translations and commentary, London, 1952-1955.
- CHRISTOPHE, L. A., Les divinités du papyrus Harris I et leurs épithètes, *ASAE* 54 (1957), P- 345-389.
- CLÉRE, J. J. ;, Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde, *MDAIK* (1958), P. 30-46.
- COURROYER, B, Dieux et fils de Ramsès, *RB* 61 (1954), p. 108-117.
- DARESSY, G., Notes sur les XXIIe, XXIIIe et XXIVe dynasties, *RT* 35 (1913), p. 129-250 ;, Seth et son animal, *BIFAO* 13 (1926), p. 77-92 ; L'animal séthien à tête d'âne, *ASAE*. 20 (1920), p. 165-166.
- DEINE, H. von / W. WESTENDORF, Wörterbuch der medizinischen Texte, Zweite Hälfte, Berlin, 1962.
- DEMEL H. Ägyptische Kunst, Wien, 1947.



- DERCHAIN, Ph ; Bébon, le dieu et les mythes, *RdÉ* 9 {1952}, p. 23-47 ; L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le "Corpus Hermeticum," *RHR* 161 (1962), p. 175-198 ; , Mythes et dieux lunaires en Égypte. In : La lune, Mythes et rites. Sources Orientales V, Paris, 1962, p. 29-68 ; -Zijn en niet-zijn volgens de egyptische Filosofie, *Dialog* 2 (1962), p. 171-190 ; Nouveaux documents relatifs A Bébon (*ZÄS* 90 (1963), p. 22-25 ; Le Papyrus Salt 825 (13.M. 1005i), rituel pour la conservation de la vie en Egypte, Bruxelles, 1965.
- DORESSE, J. Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme, Istanbul, 1960_
- DRIOTON, E., Pages d'Egyptologie, Le Caire, 1957.
- DRIOTON, E. — J. VANDIER, Les peuples de l'orient méditerranéen, II, L'Égypte, 4e éd. augmentée, Paris, 1962, p. 19-68.
- DYNASTIC EGYPT IN THE ROYAL SCOTTISH MUSEUM.. Edinburg, 1955•
- EDEL, E., Neue keilschriftliche Umschreibungen ägyptischer Namen aus den Bogazkoy-texten, *JNES* 7 (1948), p.11-24.
- EDWARDS, I. E. S., T. G. 11. JAMES, A. F. SHORE, A general introductory guide to the Egyptian Collections in the British Museum, London, 1964.
- ELIADE, M., Images et Symboles, Paris, 1952 ; Expériences de la lumière mystique. In: M. Eliade, Méphistophélès et l'androgynie, Paris, 1962, p. 19-94; Aspects du mythe, Paris., 1963.
- EMERY, W. B. Archaic Egypt, Harmondsworth, 1961.
- ENGELBACH, R., A monument of prince Meneptah from Athribis(Benha), *ASAE* 30 (1930). p. 197-202.
- ERMAN, A., Beiträge zur ägyptischen Religion *SPAW*, 1916, p. 1142-1153; Neuägyptische Grammatik, Leipzig, 1933.
- ERICHSEN, W. Papyrus Harris I, (*Bibliotheca Aegyptiaca* V), Bruxelles, 1933•.
- FAIRMAN, H W., The myth of Horus at Edfu I, *JEA* 21 {1935},, P. 26-37.
- FAIRMAN, H. W. and A. M. BLACKMAN, The myth of Horus at Edfu-II *JEA* 28 (1942), P• 32-39: 29 (1943). P. 2-37; 30 (1944), p. 5-23.
- FAULKNER, R.O., The Bremner-Rhind papyrus I, *JEA* 22 (1936), p. 121-141; II, 23 (1937). p. 10-27; III, 23 (1937), p. 166-186; IV, 24 (1938), P. 41-54; The Wilbour papyrus edited by Alan H. Gardiner. Vol. IV. Index, London, 1952; The war of Sethos I, *JEA* 33 (1947) p. 34-39; Egyptian military organization, *JEA* 39 (1953 p. 32-47; The man who was tired of life, *JEA* 42 (1956) p. 21-40; A concise dictionary of middle Egyptian, Oxford, 1962.
- FISCHER, H. G., A god and a general of the oasis on a stela of the Late



- Middle Kingdom, *JNES* 16 (1957), p. 223-235; Inscriptions from the Coptite nome. Dynasties VI-XI, Rome, 1964-
- FRANKFORT, H. Kingship and the Gods, Chicago, 1958³.
- FRECH KOP, S., L'oryctérope ne serait-il pas le prototype de l'incarnation de Seth-Typhon?, *CdÉ* 21 n° 41 (1946), P. 91-92.
- FREUD, S., Trauer und Melancholie, *Gesammelte Werke* X, London, 1949, P. 428-447.
- GARDINER, A. H., Late-Egyptian stories (*Bibliotheca Aegyptiaca* I), Bruxelles, 1932; The Dakhleh stela, *JEA* 19 (1933), p. 19-30; Hieratic Papyri in the British Oxford, 1941-48; The great Speos Artemidos inscription, *JEA* 32 (1946), p. 43-56; Ancient Egyptian onomastica, 3 vols., Oxford, 1947; The baptism of pharaoh, *JEA* 36 (1950), p. 3-12; *JEA* 37 (1952), p.111; Egyptian Grammar, London, 1957³; Egypt of the pharaohs, Oxford, 1961; Museum, third series. Chester Beatty Gift. Volume 1, Text. Volume II - Plates, London, 1935; Late-Egyptian miscellanies (*Bibliotheca Aegyptiaca* VII), Bruxelles, 1937; Adoption extraordinary, *JEA* 26 (1940), p. 23-29; The Wilbour Papyrus, I-III,
- GARNOT, J. SAINTE FARE, La vie religieuse dans l'ancienne Égypte, Paris, 1948 ; A hymn to Osiris in the pyramid texts, *JNES* 8 (1949), p. 99-103 ; Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes, *BIE* 37 (1956), P. 317-328-
- GAUTHIER, H., La titulature des reines des dynasties memphites, *ASAE* 24 (1924), p. 198-209.
- GAUTIER, J. E. and G. JEQUIER, Mémoire sur les fouilles de Licht, Cairo, 1902,
- GOEDICKE, H. Seth as a fool, *JEA* 47 (1961) P. 154.
- GOYON, G., Deux stèles de Ramsès II au Gebel Chalouf (Ismailia nos. 2757 et 2758), *Kémi* 7 (1938), p. 115-122.
- GRDSELOFF, B., Notes d'épigraphie archaïque, *ASAE* 44 (1944), p. 279-306.
- GRESSMANN, H., Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und ägyptischen Texten, *BZAW*, 1918, p. 191-217.
- GRIFFITH, F. L. and H. THOMPSON, The demotic magical papyrus of London and Leiden, I-III, London, 1904-1909; Hieratic papyri from Kahun and Gurob, 2 vol. London, 1898.
- GRIFFITHS, J. G., The interpretation of the Horus-myth of Edfu, *JEA* 44 (1958), p. 75-85; Some remarks on the Horian elements in the royal titulary, *ASAE* 56 (1959), p. 63-86; The conflict of Horus and Seth,



- Liverpool, 1960; and A. A. BARN, Seth or Anubis? *Journal of the Warburg and Courtauld institutes*, London 22 (1959), P. 367-371-
- GUENTCH-OGLOUEFF, M., Noms propres imprécatoires, *BIFAO* 40 (1941), p. 117-133.
- GUNN, B. and A. H. GARDINER, New rendering of Egyptian texts. 2 The expulsion of the Hyksos, *JEA* 5 (1918), p. 36-56.
- HAAS, H. Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Ägyptische Religion, Leipzig-Erlangen, 1924.
- HABACHI, L., A first dynasty cemetery at Abydos, *ASAE* 39 (1939), p. 767-774; A statue of Osiris made for Ankhefenamun, prophet of the house of Anion in Khapu, and his daughter, *ASAE* 47 (1947), p. 261-282; Khatà'na-Qantir: Importance, *ASAE* 52 (1954), P. 443-562.
- HAYES, W. C., A papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum, New York, 1955; Most ancient Egypt, *JNES* 23 (1964), p. 74-115; p. 145-192, p. 217-275•
- HEERMA VAN VOSS, M. S. H. G., Hereniging in het hiernamaals volgens Egyptisch geloof. In: Pro regno pro sanctuario. Een bundel studies en bijdragen van vrienden en vereerders bij de zestigste verjaardag van Prof. Dr. G. van der Leeuw, Nijkerk, 1950, p. 227-232; De oudste vernie van dodenboek 17 A, Leiden, 1963.
- HELCK, W., Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes, *Anthropos* 49 (1954), p. 961-991; Bemerkungen zu den Bezeichnungen für einige Körperteile, *ZÄS* 80 (1955), P. 144-145; Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend V. Chr., Wiesbaden, 1962; Die Ägypter und die Fremden, *Saeculum* 15 (1964), p. 103-115; E. OTTO, Kleines Wörterbuch der Ägyptologie, Wiesbaden, 1956.
- HINTZE, F., Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen, Berlin, 1950; Die Felsenstele Sethos' 1 bei Qasr Ibrim, *ZÄS* 87 (1962), p. 31-40;
- HOPFNER, TH., Plutarch über Isis und Osiris, I-II, Praha, 1940-1941-
- HORNUNG, E. , Chaotische Bereiche in der geordneten Welt, *ZÄS* 81 (1956), p. 28-32; Das Amduat. Die Schrift des verborgenen. Raumes, I-Text, II-Übersetzung und Kommentar, Wiesbaden, 1963.
- HOSPERS- JANSEN, A. M. A., Tacitus over de Joden, Groningen-Batavia, 1949.
- JACOBSON, H., Das Gegensatzproblem im altägyptischen Mythos. In: Studien zur analytischen Psychologie C. G. Jungs, II, Zürich, 1955, p. 171-198.
- JANSSEN, J. J., Nine letters from the time of Ramses II, *OMRO NR* 41 (1960), p. 31-47.



- JANSSEN, J. M. A., *Fonctionnaires sémites au service de l'Égypte*, *CdÉ* 26 no. 51 (1951), p. 50-62.
- JENSEN, A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948; *Mythus und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.
- JENSEN, A. S., *The sacred animal of the god Det* Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, *Biologiske Meddelelser* XI, 5, Copenhagen, 1934-
- JEQUIER, G., *L'équipage primitif de la barque solaire d'Héliopolis*, *Egyptian Religion* 3 (1935), P. 18-26.
- JONCKHEERE, F., *L'eunuque dans l'Égypte pharaonique*, *RHS*, 7 (1954), p. 139-155.
- JUNKER, H. *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*, *DWAU*, Philos.-hist. Kl., Bd. 54, Wien, 1910; *Phnfr*, *ZÄS* 75 (1938), P-63-84; *Die Götterlehre von Memphis*, *APAW Philos.-hist. Kl.*, 1939, Heft 23; *Die politische Lehre von Memphis*, *APAW, Philos.-hist. Kl.*, 1941, Heft 6 ; *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, Wien, 1958_
- KANTOR, H., *Prehistoric Egyptian Pottery in the Art Museum. Record of the Art Museum*, Princeton University, XII (1953), p. 67-83.
- KAISER, W. *Einige Bemerkungen zur ägyptischen Früzeit*, *ZÄS* 84 (1959), p. 119-132; 85 (1960), p. 118-137; 86 (1961), p. 39-61; 91 (1964), p. 86-125; *Stand und Probleme der ägyptischen Vorgeschichtsforschung*, *ZÄS* 81 (1956), p. 87- 109.
- KEES, H., *Ein alter Götterhymnus als Begleittext zur Opfertafel*, *ZAS* 57 (1922), p. 92-120; *Seth*. In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa*, 2nd. stories, vol. II, Stuttgart, 1923, col. 1896-1922; *Horus und Seth als Götterpaar I-II*, *MVAG* 28 (1923), Heft 1; 29 (1924), Heft 1; *Nbd als Dämon der Finsternis*, *ZÄS* 59 (1924), p. 69-70; *Zu den ägyptischen Mondsagen*, *ZÄS* 60 (1925), p. 1-15; *Religionsgeschichtliches Lesebuch* ed. A. Bertholet, 2nd revised edition. 10: *Ägypten*, Tübingen, 1928 ; *Göttinger Totenbuchstudien. Ein Mythos vom Königtum des Osiris in Herakleopolis aus dem Totenbuch Kap. 1'75*, *ZÄS* 65 (1930), p. 65-83; *Kultlegenden und Urgeschichte*, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philos.-hist. Kl.*, Berlin, 1930, P. 345-362; *Das alte Ägypten*, Berlin, 1955; *Der Götterglaube im alten Ägypten*, Berlin, 1956²; *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Grundlagen und Entwicklung bis zum Ende des Mittleren Reiches*, Berlin, 1956².
- KEIMER, L., *Die Pflanze des Gottes Min*, *ZÄS* 59 (1924), P. 140-143 ;



- L'horreur des Egyptiens pour les démons du désert, *BIE* 26 (1944) p. 135-147 ; Die fälschlich als Okapi gedeuteten altägyptischen Darstellungen des Gottes Seth, *Acta Tropica* 7 (1950), p.110-112
- KLASENS, A., A magical statue base (socle Behague) in the Museum of Antiquities at Leiden, Leiden, 1952 (= *OMRO* NR 33)•
- KLEMM, P., Die Verfemung des Seth als Folge der Reform Echnatons, *Studium Generale* 8 (1955), P. 301-309
- KOEFOED-PETERSEN, O., Catalogue des statues et statuettes égyptiennes, Copenhagen, 1950.
- KOENEN, L. Die Prophezeiungen des Töpfers (slnd).
- KRISTENSEN, W. B., Het leven uit den dood, Haarlem, 1926; Symbool en Werkelijkheid, Arnhem, 1954 ; Inteiding tot de godsdienstgeschiedenis, Arnhem, 1955; , The meaning of religion, The Hague, 1960.
- KUENTZ, Ch., La "stèle du mariage" de Ramsès II, *ASAE* 25 (1925), p-181-238.
- LANGDON, S. and A. H. GARDINER, The treaty of alliance between Hattusili, king of the Hittites, and the pharaoh Ramesses II of Egypt, *JEA* 6 (1920), p.179-205.
- LECLANT, J. and J. Yoyotte, Les obélisques de Tanis (troisième article). Inventaire des obélisques remployés et des fragments d'obélisques de Tanis, *Kémi* 14 (1957), p. 43-80.
- LEEMANS, C., Description raisonnée des monumens égyptiens du musée d'antiquités des Pays Bas à Leide, Leiden 1840.
- LEEUW, G. VAN DER, Godsvoorstellingenin de oud-aegyptische pyramideteksten, Leiden, 1916; The contendings of Horus and Seth, *Egyptian Religion* 2 (1934), p. 106-110.
- LEFEBVRE, G., Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaires, Paris, 1949 ; S. SAUNERON, Grammaire de l'égyptien classique, Le Caire, 1955¹_
- LEGRAIN, G. Notes sur le dieu Montou, *BIFAO* 12 (1916), p. 75-124.
- LEIBOVITCH, J. Le griffon, *BIE* 25 (1943), p. 182-203; 26 (1944), p. 231-255: 27 (1945), p. 379-396 ; une statuette du dieu Seth, *ASAE* 44 (1944) p. 101-107
- LEPSIUS, K. R., Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Parts 1-6, 12 vols. Berlin, 1849-1859.
- LOBEL, E. and C. H. ROBERTS, The Oxyrhynchus Papyri, Part XXII, London, 1954
- LORET, V., Le dieu Seth et le roi Séthôsis, *PSBA* 28 (1906), p. 123-132.
- LOUKIANOFF, G. Stèle du pharaon Séti Ier trouvée à Tell-Nebi-Mendou



- en Syrie, *Ancient Egypt*, 1924, p.101-108
- MARIETTE, A., Dendérah. Description générale du grand temple, I-IV, Paris, 1870-1880.
- MASPÉRO, G., Notes de voyage, *ASAE* 10 (1910), p. 131-144-
- MASSART, A., The Leiden magical papyrus I 343+ I 345, Leiden, 1951. (Supplement to *OMRO* NR 34)•
- MEYER, E. 'Set-Typhon. Eine religionsgeschichtliche Studie, Leipzig, 1875.
- MICHAILIDES, G., Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne, *Aegyptus* 32 (1951), P. 45-53•
- MOGENSEN, M., La collection égyptienne de la glyptothèque Ny Carlsberg, Copenhagen, 1937.
- MONTET, P., Les dieux de Ramsès-aimé.-d'Anion à Tanis. In: Studies presented to F. LI. Griffith, London, 1932, p. 406-411 ; La stèle de l'an 400 retrouvée, *Kémi* 4 (1931-1933) p- 191-215 ; Le drame d'Avaris, Paris, 1941 ; La vie quotidienne en Égypte, Paris, 1946 ; Les constructions et le tombeau d'Osorkou II A Tanis, Paris, 1947 ; Le fruit défendu, *Kémi* 11 (1950), p. 85-116 ; Dieux et prêtres indésirables, *RHR* 141 (1952). p• 129-144 ; Écrit à Tanis au printemps de 1956, *Revue archéologique* 1 (1958), p. 1-20.
- MORENZ, S., Die Zauberflöte. Eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland, Münster- 1952; Wortspiele in Ägypten. In: Festschrift Johannes Jahn zum XXII November MCMLVII, Leipzig, 1957; Ägyptische Religion, Stuttgart, 1960; Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten, *SSAW*, Phil.-hist. Kl. Bd. 109, 2, Berlin, 1964; D. MÜLLER, Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion, *ASAW*, Philol. hist. Kl. Bd. 52, Heft I, Berlin, 1960.
- MORET, A., Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti Ier à Abydos, Paris, 1902.
- MOSS, R. L. B., B. PORTER and E. W. BURNEY, Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings, I-VII, Oxford, 1927-1951.
- MÜLLER, D., Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Ägypter, *Orientalia* 35 (1966), P. 247-274.
- MÜLLER, W. M., Der Bündnisvertrag Rameses II und des Chetiterkönigs, *MVAG* 7, 1902.
- MURRAY, M. A., Saqqara Mastabas I, London, 1905; The splendour that was Egypt, London, 1949.
- NAGEL, G., Set dans la barque solaire, *BIFAO* 28 (1929), p. 33-39; Un papyrus funéraire de la fin du nouvel empire, Louvre 3292 (inv.), *BIFAO* 29 (1929), p. 1-127.



- NAVILLE, E., The festival-hall of Osorkon II in the great temple of Bubastis, London, 1892; et al., 'The cemeteries of Abydos I-III, London, 1913-1914.
- NELSON, H. H. Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the ritual of Amenophis I, *JNES* 8 (1949), p. 201-232, p. 310-345.
- NEWBERRY, P. E., Beni Hasan London, 1893-1900; The cult-animal of Set, *Klio. Beiträge zur alten Geschichte* 12 (1912), p. 397-401 ; The Set Rebellion of the IInd dynasty, *Ancient Egypt*, 1922, p. 40-46. The pig and the cult-animal of Set, *JEA* 14 (1928), p. 211-225.
- NIMS, C. F., Another geographical list front Medinet Habu, *JEA* 38 (1952), p. 34-45.
- ONIANS, R. B. The Origins of European Thought, Cambridge, 1951.
- OTTO, E., Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Ägypten, *UGA* 13, Leipzig, 1938; —, Die Lehre von den beiden Ländern Agyptens in der Ägyptischen Religionsgeschichte, *Studia Aegyptiaca* I, p.10-35, *Analecta Orientalia* 17, Rome, 1938; , Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit, Leiden, 1954; , Das ägyptische Mundöffnungsritual, I-II, Wiesbaden, 1960; Altagyptischer Polytheismus, Eine Beschreibung, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, München, 14 (1963), P. 249-285; , Geschichtsbild und Geschichtsschreibung in Ägypten, *Weil des Orients* III, Heft 3 (1966), p. 161-177.
- PETRIE, W. M. F., The royal tombs of the first dynasty, I-II, London, 1900-1901; and J. E. QUIBELL, Naqada and Ballas, London, 1896_
- PIANKOFF, A., Le nom du roi Séthos en égyptien, *BIFAO* 47 (1948), p. 175-177 ; The tomb of Ramesses VI, Text volume 1- plates, Bollingen series XL., vol. 1, New-York, 1954 ; Le tableau d'Osiris et les divisions V, VI et VII du Livre des Portes, *ASAE* 55 (1958), p. 157-163, 285-300.
- PIEHL, K., Stèle de l'époque de Ramesès IV conservée au Musée de Boulaq, 145 22 (1884), p. 37-41.
- PLEYTE, W., La religion des Pré-Israélites. Recherches sur le dieu Seth, Utrecht, 1862 ; Lettre à M. Théodule Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set, Leiden, 1863 ; Set dans la barque solaire, Leiden, 1865.
- PLUTARQUE, *Moralia*, ed. et tr. par F. C. Babbitt, Loeb, Classical Library, London, 1957.
- POSENER, G., La première domination perse en Egypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques, Le Caire, 1936 ; —, La légende égyptienne de la mer insatiable, *Annuaire de l'institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 13i



- (1953), p 461-478 ; Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIème dynastie, Paris, 1956 ; Le conte de Neferkaré et du général Siséné, *RdE* 11 (1957), p. 119-137 ; S. SAUNERON et J. YOYOITE, *Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur von G. Posener in Zusammenarbeit mit S. Sauneron und J. Yoyotte*, München-Zürich, 1960.
- PRITCHARD, J. B., *The ancient Near East in pictures*, Princeton. 1954; *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, 1955³.
- QUIBELL, J. E., *Hierakonpolis, I-II*, London, 1900-1902.
- RADIN, P., *The Trickster*, with commentaries by K. Kerényi and C. G. Jung, London, 1956.
- RANKE, H., *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt, 1935-1952.
- ROEDER, G., Set. In: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* hrsgg. von W. H. Roscher, IV, Leipzig, 1909.1915, col. 725-784; *Der Name und das Tier des Got tes Set*, *ZÄS* 50 (1912), p. 84-86; *Ägyptische Bronzefiguren*, Text volume + plates, Staatliche Museen zu Berlin. *Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung*, Bd. VI, Berlin 1956 ; *Mythes und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen*, Zürich-Stuttgart, 1960.
- ROWE, A., *Beth-Shean. Topography and history*, Philadelphia, 1930.
- RUDNITZKY, G., *Die Aussage über das Auge des Horus*, Copenhagen, 1956.
- RUNDLE CLARKE, R. T., *Myth and Syrnbol in Ancient Egypt*, London, 1959•
- RUSCH, A, *Ein Osirisritual in den Pyramidentexten*, *ZÄS* 60 (1925), p. 16-39
- SANDER-HANSEN, C. E., *Historische Inschriften der 19. Dynastie (Bibliotheca Aegyptiaca IV)*, Bruxelles, 1933; *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhagen, 1937 ; , *Die Metternichstele*, Copenhagen, 1956,
- SARTRE, J. P., *Saint Genet Comédien et Martyr*, Paris, 1952.
- SAUNERON, S., *Les fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, 1962 ; —, *Remarques de philologie et d'étymologie* 26 — *Les animaux fantastiques du désert*, *BIFAO*° 62 (1964), p. 15-18.
- SÄVE-SÖDERBERGH, T., *The Hyksos rule in Egypt*, *JEA* 37 (1951), p. 53-71.
- SCHÄFER, H, *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter Köinig Sesostriis III nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-cher-nofret im Berliner Museum*, *UGÄ* IV, Heft 2, Leipzig, 1904.
- SCHAEFFER, P. A., *Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Deuxième campagne (printemps 1930). Rapport sommaire*, *Syria* 12 (1931), p. 1-14.
- SCHARFF, A., *Ägyptische Sonnenlieder*, Berlin, 1922 ; *Vorgeseltichtliches zur Libyerfrage*, *ZÄ.S* 61 (1926), 16-30 ; *Die Altertümer der Vor- und Frühzeit Ägyptens*, 2 vols. Staatliche Museen zu Berlin. *Mitteilungen aus der ägyptische Sammlung*, Bd. IV and V, Berlin, 1931 and 1929 ; *Die Ausbreitung des Osiriskultes in der Frühzeit und während des Alten Reiches*, *SBAW*, Philos.-hist. Kl., Jhrg. 1947/Heft 4, München, 1948 ; , — A. MOORTGATT, *Ägypten*



- und Vorderasien in Altertum, München, 1950.
- SCHMIDT, W., Baals Tod und Auferstehung, *ZRGG* 15 (1963), p. 1-14.
- SCHOTT, S., Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten, *UGA* 5, Leipzig, 1945; Altägyptische Liebeslieder, Zürich, 1950; Altägyptische Vorstellungen vom Weltende, *Studia biblica et orientalia*. Volumen III: Oriens Antiquus, Roma, 1959, p. 319-330 = *Analecta biblica* 12 (1959), p. 319-330.
- SETHE, K. et al., Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte, *ZÄS* 57 (1922), p.1-50; 58 (1923), p. 1-24; p. 57-78; 59 (1924), p. 1-20; p. 73-99; Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen, *UGA* 10, Leipzig, 1928; Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Leipzig, 1930; , Der Denkstein mit dem Datum des Jahres 400 der Ära von Tanis, *ZÄS* 65 (1930), p. 85-89; Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyrainidentexten, Glückstadt, nd., Vol. I-VI.
- SMITH, W. S., A history of Egyptian sculpture and painting in the Old Kingdom, London, 1946.
- SPIEGELBERGH, W., Der Siegeshymnus des Merenptah auf der Flinders Petrie-Stele, *ZÄS* 32 (1896), p. 1-25.
- STADELMANN, R., Die 400- Jahr Stele, *CdE* 40 n° 79 (1965), P. 46-60; Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten, Leiden, 1967.
- STRICKER, B. H., Trois études de phonétique et de morphologie coptes, *AcOr* 15 (1937), p. 1-20 ; Teksten tegen schorpionen naar Pap. I 349, *OMRO NR* 21 (1940). p. 53-62; De lijkpapyrus van Sensaos, *OMRO NR* 23 (1942), p. 30-47; Spreuken tot beveiliging gedurende de schrikkeldagen, naar Pap. I 346, *OMRO NR* 29 (1948). p. 55-70 ; De wijsheid van Anchsesjonq, *JEOL* 15 (1957-58), p. 11-33, De geboorte van Horus I, Leiden, 1963 ; Asinarii I, *OMRO NR* 46 (1965), P. 52-75.
- STRUVE, V. V., Zum Töpferorakel, *Aegyptus* 3 (1925), p. 273-281.
- SUYS, E., Le papyrus magique du Vatican, *Orientalia* 3 (1934), p. 63-87.
- TURAJEFF, B. VON, Zwei Hymnen an Toth, *ZÄS* 33 (1895). p. 120-125.
- VANDIER, J., La religion égyptienne, Paris, 1949²; Bata, maitre de Saka, *RHR* 136 (1949), P. 5-9 ; Le papyrus Jurnilhac, [Paris, 1961).
- VERGOTE, J., Phonétique historique de l'égyptien, Louvain, 1945 ; Où en est la vocalisation de l'égyptien ?, *BIFAO* 58 (1959) p. 1-19.
- VISSER, C. E., Götter und Kulte im ptolemäischen Alexandrien, Amsterdam, 1938.
- VOLTEN, A., Zwei altägyptische politische Schriften Copenhagen, 1945
- WAINWRIGHT, G. A., Some aspects of Arnun *JEA* 20 (1934) p. 139-154; The Sky-religion in Egypt, Cambridge, 1938; The origin of storm-gods in Egypt, *JEA* 49 (1963), p. 13-21.
- WARD, W. A., Notes on Egyptian group-writing, *JNES* 16 (1957), p. 198-203.
- WEILL, R., Notes sur l'histoire primitive des grandes religions égyptiennes, *BIFAO* 47 (1948), p. 59-150



- WESTENDORE, W., Beiträge aus und zu den medizinischen Texten, *ZÄS* 92 (1966), p. 128-154.
- WIEDEMANN, A., Notes on the cult of Set and on the Hyksos-kings, *PSBA* 8 (1886), p. 92-95.
- WRESZINSKI, W., Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte I-III, Leipzig, 1923 ss
- YOUTIE, H. C., The Heidelberg Festival papyrus. A Reinterpretation. In: Studies in Roman economic and social history in honour of A. C. Johnson, Princeton, 1951, p. 178-209.
- YOYOTTE, J., Les stèles de Ramsès II à Tanis, *Kêmi* 10 (1949). p. 58-74; II (1950), p. 47-62; 12 (1952), p. 77-90; 13 (1954), p. 77-86 ; Les grands dieux et la religion officielle sous Sêti Ier et Ramsès II, *BSFE* 3 (1950), p. 17-22 ; L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme, *RHR* 163 (1963), p. 133-143.
- ZANDEE, J., De hymnen aan Amon van papyrus Leiden I 350, Leiden, 1948 (= *OMRO* NR 281; Seth als Sturmgott, *ZÄS* 90 (1963), p. 144-156.