

MAISON DE L'ORIENT ET DE LA MÉDITERRANÉE – JEAN POUILLOUX
(Université Lumière Lyon 2 – CNRS)

Publications dirigées par Lilian Postel

Dans la même collection, Série littéraire et philosophique

- CMO 38, Litt. 11 Fr. Biville, E. Plantade et D. Vallat (éds), « *Les vers du plus nul des poètes... »*, nouvelles recherches sur les Priapées. Actes de la journée d'étude organisée le 7 novembre 2005 à l'Université Lumière Lyon 2, 2008, 204 p. (ISBN 978-2-35668-001-3)
- CMO 39, Litt. 12 I. Boehm et P. Luccioni (éds), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux les 26 et 27 octobre 2006*, 2009, 264 p. (ISBN 978-2-35668-002-0)
- CMO 40, Litt. 13 R. Delmaire, J. Desmulliez et P.-L. Gatier (éds), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, Lille, 20-22 novembre 2003*, 2009, 576 p. (ISBN 978-2-35668-003-7)
- CMO 42, Litt. 14 B. Pouderon et C. Bost-Pouderon (éds), *Passions, vertus et vices dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 19-21 octobre 2006 (Université de Tours/HiSoMA-UMR 5189)*, 2009, 458 p. (ISBN 978-2-35668-008-2)
- CMO 46, Litt. 15 Chr. Cusset, *Cyclopedie. Édition critique et commentée de l'Idylle VI de Théocrite*, 2011, 224 p. (ISBN 978-2-35668-026-6) [éd. électronique sur www.persee.fr]
- CMO 48, Litt. 16 C. Bost-Pouderon et B. Pouderon (éds), *Les Hommes et les Dieux dans l'ancien roman. Actes du colloque de Tours, 22-24 octobre 2009*, 2012, 350 p. (ISBN 978-2-35668-029-7)
- CMO 50, Litt. 17 R. Bouchon, P. Brillet-Dubois et N. Le Meur-Weissman (éds), *Les Hymnes de la Grèce antique, approches littéraires et historique. Actes du colloque international, Lyon, 24-25 juin 2008*, 2012, 408 p. (ISBN 978-2-35668-031-0)

Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon, le 10 mai 2010 / Laurent COULON, Pascale GIOVANNELLI-JOUANNA et Flore KIMMEL-CLAUZET (éds) – Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 2013, 200 p. : 14 ill. couleur ; 24 cm. – (Collection de la Maison de l'Orient ; 51).

Mots-clés : Hérodote, historiographie grecque antique, littérature grecque antique, stylistique grecque, Égypte antique, historiographie égyptienne antique, religion égyptienne, littérature démotique, divination.

ISSN 0151-7015

ISBN 978-2-35668-037-2

© 2013 Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Jean Pouilloux, 7 rue Raulin, F-69365 Lyon cedex 07

L'édition électronique de cet ouvrage est consultable sur le portail *Persée* : www.persee.fr

Les ouvrages de la Collection de la Maison de l'Orient sont en vente :

à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée – Publications, 7 rue Raulin, F-69365 Lyon cedex 07

www.mom.fr/publications – publications@mom.fr

chez De Boccard Éditions-Diffusion, Paris – www.deboccard.fr

et au Comptoir des Presses d'Universités, Paris – www.lcdpu.fr

COLLECTION DE LA MAISON DE L'ORIENT ET DE LA MÉDITERRANÉE 51
SÉRIE LITTÉRAIRE ET PHILOSOPHIQUE 18



HÉRODOTE ET L'ÉGYPTE

REGARDS CROISÉS SUR LE LIVRE II DE *L'ENQUÊTE* D'HÉRODOTE

Actes de la journée d'étude organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée
Lyon, le 10 mai 2010

Édités par

Laurent COULON, Pascale GIOVANNELLI-JOUANNA et Flore KIMMEL-CLAUZET

Ouvrage publié avec le concours de l'université Lumière Lyon 2,
de l'université Jean Moulin Lyon 3, du laboratoire HiSoMA, du CEROR et de l'ENS de Lyon

SOMMAIRE

Pascale GIOVANNELLI-JOUANNA	
Introduction	9
Flore KIMMEL-CLAUZET	
La composition du livre II de l' <i>Enquête</i>	17
Karim MANSOUR	
Langue et poétique d'Hérodote dans le livre II de l' <i>Enquête</i> : étude de syntaxe stylistique	45
Joachim Fr. QUACK	
Quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du livre II d'Hérodote	63
Lilian POSTEL	
Hérodote et les annales royales égyptiennes	89
Françoise LABRIQUE	
Le regard d'Hérodote sur le phénix (II, 73)	119
Emmanuel JAMBON	
Calendriers et prodiges : remarques sur la divination égyptienne d'après Hérodote II, 82	145
Laurent COULON	
Osiris chez Hérodote	167
INDICES	
Index général	191
Index des noms propres	192
Index des toponymes	194
Index des sources grecques et latines	194
Index des sources égyptiennes	196

OSIRIS CHEZ HÉRODOTE

Laurent COULON¹

La matière relative à la figure d'Osiris dans la partie égyptienne de *l'Enquête* d'Hérodote est à la fois riche et frustrante. Riche car le dieu et son culte sont fréquemment évoqués et certaines pratiques rituelles détaillées ; frustrante car Hérodote se garde de révéler une bonne partie de ses connaissances pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons. Mais s'il est parfois moins disert que d'autres auteurs classiques qui ont largement traité de la religion égyptienne, principalement Diodore de Sicile et Strabon pour l'Égypte du I^{er} siècle av. J.-C. et surtout Plutarque, qui, au II^e siècle ap. J.-C., consacre un exposé très détaillé à Isis et Osiris, Hérodote offre un aperçu irremplaçable sur la situation de la religion pharaonique au V^e siècle av. J.-C., c'est-à-dire au lendemain de l'époque saïte durant laquelle les croyances osiriennes ont été diffusées, systématisées et codifiées dans les théologies locales et nationales².

Sans vouloir en épuiser tous les aspects, nous abordons ici le traitement qu'Hérodote a réservé à la personnalité et au culte d'Osiris sous quatre angles qui permettent de confronter les avancées récentes de la recherche égyptologique avec les affirmations de l'historien d'Halicarnasse.

L'importance d'Osiris et de sa parèdre Isis dans la religion égyptienne du I^{er} millénaire av. J.-C.

Le statut particulier du dieu Osiris (et de son épouse Isis) dans la religion égyptienne tardive transparaît dans le constat d'Hérodote selon lequel « les Égyptiens

1. CNRS, HiSoMA.

Il m'est agréable de remercier Fl. Kimmel-Clauzet, Fr. Labrique, V. Rondot et Th. Van Compernelle pour les références et remarques qu'ils m'ont transmises.

2. Dans sa monographie sur les reliques osiriennes, H. Beinlich arrive ainsi à la conclusion qu'une mise en relation systématique des mythes locaux avec la théologie osirienne a été réalisée à l'époque saïte (VII^e-VI^e s. av. J.-C.). Voir Beinlich 1984, p. 270.

n'adorent pas tous les mêmes dieux, sauf Isis et Osiris (c'est notre Dionysos, disent-ils), qui, eux, sont vénérés partout en Égypte » (II, 42). Cette affirmation d'Hérodote se justifie pleinement à deux titres. D'une part, Osiris règne sans partage sur le domaine funéraire depuis la fin de l'Ancien Empire et tout Égyptien cherche à identifier son devenir *post mortem* à celui de ce dieu, mort puis revenu à la vie grâce aux rites de la momification³. L'inhumation dans un sarcophage à l'image du dieu évoquée par Hérodote (II, 86) répond à cette volonté. D'autre part, l'une des évolutions les plus marquantes de la religion égyptienne au I^{er} millénaire av. J.-C. est le développement du culte d'Osiris à l'intérieur des sanctuaires divins dans toute l'Égypte⁴. Les fêtes du mois de Khoiak durant lesquelles se déroulent des cérémonies osiriennes centrées sur la confection d'une ou plusieurs figurines du dieu sont devenues l'un des moments majeurs du calendrier liturgique égyptien dans toutes les métropoles religieuses quel que soit le dieu local. Pour preuve, le « Manuel du temple », recueil de prescriptions destinées à organiser le culte de manière normative quelle que soit la divinité principale du sanctuaire, contient de nombreuses règles destinées au culte d'Osiris et à ses cérémonies et définit un secteur osirien réservé qui est donc partie intégrante de tout sanctuaire⁵. C'est cette omniprésence des rites osiriens dans les temples égyptiens de toutes les localités qui permet de comprendre précisément ce que veut dire Hérodote.

Parallèlement, Isis est présentée par Hérodote comme la « plus grande divinité » des Égyptiens, « celle dont la fête est la plus importante » (II, 40)⁶, même si cette affirmation semble en contredire une autre, un peu plus loin dans le livre II de *Enquête*, quand Hérodote déclare que les fêtes d'Isis n'arrivent qu'en deuxième position en ordre d'importance derrière celles de Boubastis :

« Les Égyptiens ne se contentent pas d'une seule grande fête religieuse par an, ils en ont de fréquentes. La principale, et la plus populaire, a lieu à Boubastis, en l'honneur d'Artémis ; la seconde est celle d'Isis à Bousiris : car, dans cette ville, bâtie au milieu du Delta égyptien, se trouve un très grand temple d'Isis (qui est Déméter, en langue grecque) ; la troisième se célèbre à Saïs... » (II, 59)

Cette apparente contradiction se résout en prêtant attention aux termes employés dans l'un et l'autre cas, respectivement ὄρτή, « fête », en II, 40, et πανηγύρις « rassemblement », en II, 59, l'ampleur de la fréquentation étant le critère majeur dans le second cas⁷. En tout état de cause, à l'époque d'Hérodote, le culte du couple

3. Assmann 2003 ; Smith 2008.

4. Bibliographie récente dans Coulon 2010.

5. Quack 2004 et 2010.

6. Le nom de la déesse n'apparaît explicitement qu'à l'occasion d'un rappel d'Hérodote en II, 61 : « ... pour la fête d'Isis à Busiris, j'ai déjà dit comment on la célèbre ».

7. Je remercie Fl. Kimmel-Clauzet qui a attiré mon attention sur ce point : « ὄρτή (ἑορτή en attique) désigne toute fête en l'honneur d'un dieu alors que πανηγύρις renvoie plus précisément à l'idée de rassemblement (de tout le peuple). [...] Boubastis l'emporte pour ce qui y est du rassemblement national [...], Bousiris a peut-être la fête la plus somptueuse [...] ou la plus vénérée (ce que pourrait indiquer le fait qu'on retrouve μέγιστος pour parler à la fois de la divinité, de son sanctuaire et de ses sacrifices) ? » (communication personnelle du 2/11/2011).

osirien occupe une place majeure et son prestige s'étend sur tout le territoire égyptien, y compris dans les oasis⁸ et jusqu'en Libye, où « les femmes de Cyrène se refusent aussi à manger de la vache, à cause de l'Isis des Égyptiens, qu'elles honorent de plus par des jeûnes et des fêtes » (IV, 186)⁹. Cet interdit alimentaire conditionné par un impératif religieux est d'ailleurs au cœur d'un questionnement – dont se fait écho Hérodote dans le livre II – sur l'appartenance des peuples des franges libyques à l'Égypte (II, 18)¹⁰. Cette question fut tranchée, aux dires d'Hérodote, grâce à l'oracle d'Ammon : « L'Égypte, déclara-t-il, est toute la terre arrosée par le Nil, et sont Égyptiens tous les peuples qui habitent au-dessous d'Éléphantine et boivent l'eau de ce fleuve. » Ce glissement du religieux au géographique n'en est pas réellement un. En mettant en regard cette affirmation de l'oracle et celle de II, 42 disant qu'Isis et Osiris sont « vénérés partout en Égypte », nous avons là sous-jacent le fondement du mythe théologico-politique déjà largement attesté à l'époque saïte qui veut que le Nil et Osiris s'identifient pour fédérer l'ensemble du territoire égyptien¹¹. La reconstitution d'Osiris par l'entremise des reliques locales est assimilée à un processus politique, chaque province participant, par-delà sa spécificité religieuse, à l'unité du pays. Le corps d'Osiris est ainsi identifié à l'Égypte tout entière. Mais Osiris est aussi identifié à la crue du Nil qui prendrait naissance dans les humeurs qui émanent de son corps pour fertiliser le territoire de l'Égypte¹². La théologie osirienne sous-tend en cela une véritable définition géopolitique de l'Égypte.

La montée en puissance du culte osirien dans l'ensemble de l'Égypte à la Basse Époque ne s'accompagne pas néanmoins d'une uniformisation totale des croyances et pratiques cultuelles et les variantes régionales dans les théologies et liturgies mises en œuvre dans les sanctuaires restent fortes. Cette diversité apparaît quand Hérodote évoque les cérémonies du culte osirien dans deux sites : Saïs et Bousiris. Pour ces métropoles, la rareté ou le caractère partiel des témoignages archéologiques conservés ou mis au jour rendent extrêmement précieuses les descriptions, même succinctes, de l'historien grec. S'agissant du sanctuaire de Saïs, ses indications constituent le fondement de toutes les restitutions architecturales modernes, du fait de la pauvreté des vestiges conservés *in situ*¹³. Un point particulièrement notable est l'importance accordée au lac sacré de ce temple.

8. Les fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale ont mis au jour dans les deux dernières décennies les vestiges d'un temple dédié à Osiris dans une petite localité à l'extrême sud de l'oasis de Kharga, temple qui s'est développé au cours de la première domination perse, à l'époque précisément à laquelle Hérodote visitait l'Égypte. Cf. Chauveau 1996 ; Wuttman, Coulon, Gombert 2008 ; Vittmann 2011, p. 404.

9. Sur ce passage, voir Colin 2000, p. 78 et 128.

10. Cf. Colin 1996, I, p. 3-7.

11. Assmann 2000 ; Quack sous presse.

12. Kettel 1994, p. 323-326.

13. Leclère 2003, p. 25-32, et Leclère 2008, p. 180-181 ; Wilson 2006, p. 35-41.

« Le sépulcre de Celui dont la piété ne me permet pas de prononcer ici le nom (*i.e.* Osiris) se trouve également à Saïs, dans le temple d'Athéna, derrière le sanctuaire auquel il s'adosse sur toute la longueur du mur. Dans cette enceinte s'élèvent de grands obélisques de pierre, près d'un lac bordé d'un quai de pierre qui dessine un cercle parfait, aussi grand, à ce qu'il m'a semblé, que le lac de Délos qu'on appelle le lac Circulaire. Sur ce lac, on donne la nuit des représentations mimées de la passion du dieu ; les Égyptiens les appellent des Mystères. J'en sais davantage sur le détail de ces spectacles, mais taisons-nous pieusement. » (II, 170-171)

D'après les textes du Mystère d'Osiris au mois de Khoiak des chapelles osiriennes de Dendera, entre autres, on sait que le lac sacré était, dans les temples égyptiens, le théâtre de processions nautiques lors du 22 Khoiak¹⁴ et dans la nuit du 24 au 25 Khoiak, à laquelle il est fait probablement allusion ici¹⁵. Mais l'importance conférée au lac sacré pourrait venir d'une particularité du traitement des figurines osiriennes réalisées lors de ces festivités, particularité propre à un petit nombre de villes d'Égypte, dont Saïs¹⁶ : au terme de l'année au cours de laquelle elles avaient été pieusement conservées, ces figurines étaient en effet non pas enterrées mais jetées à l'eau¹⁷. La mise à l'eau rituelle des effigies faisait peut-être partie des « représentations » évoquées par Hérodote.

La prolixité d'Hérodote sur les rites saïtes se constate également lors de l'évocation de la « vache de Mykérinos » (II, 129-132). Cette vache, raconte-t-il, fut commandée par ce roi de Saïs, derrière lequel il faut voir ici le pharaon Bocchoris de la XXIV^e dynastie¹⁸, pour ensevelir le corps de sa fille unique prématurément décédée. Elle est associée de fait au deuil annuel d'Osiris, puisqu'« on la tire de cette salle une fois par an, le jour où les Égyptiens se lamentent sur le dieu que je ne veux point nommer en semblable occurrence » (II, 132). Les commentateurs ont à juste titre rapproché cette vache de la vache-*remenet* qui figure dans les rites de Khoiak et contient une figurine acéphale du dieu Osiris¹⁹, ce réceptacle sacré étant évoqué aussi bien chez Diodore que chez Plutarque²⁰, ainsi que, plus allusivement, dans le rituel égyptien du *Livre de Parcourir l'éternité*²¹.

S'agissant de Bousiris, Hérodote ne livre aucune description détaillée du site, très peu connu archéologiquement par ailleurs²², ni du déroulement des rites divins

14. Cf. Chassinat 1966-1968, I, p. 64 ; II, p. 613-618 ; Herbin 1994, p. 220 (VI, 8).

15. Lloyd 1975-1988, III, p. 209. Cf. Cauville 1997, p. 176 et n. 362.

16. La spécificité de Saïs en matière de rites osiriens est soulignée dans le texte du *Mystère d'Osiris au mois de Khoiak* à Dendéra. Cf. Chassinat 1966-1968, I, p. 267.

17. Quack 2000-2001, p. 6-7.

18. Yoyotte 1963, p. 138.

19. Chassinat 1966-1968, I, p. 67-68 ; Lloyd 1975-1988, III, p. 79-81.

20. Hani 1976, p. 358.

21. Herbin 1994, p. 200-202.

22. Yoyotte 1977-1978, p. 168.

proprement dits. Il s'attarde sur la description du sacrifice du bœuf²³ (II, 41) mais le trait le plus notable est l'auto-mutilation à laquelle se livrent les fidèles qui est évoquée aussi plus loin :

« ... pour la fête d'Isis à Bousiris, j'ai déjà dit comment on la célèbre. Après le sacrifice, ai-je dit, tous se meurtrissent de coups, hommes et femmes, qui se trouvent là par dizaines de mille. En l'honneur de quel dieu ? Il ne m'est pas permis de le dire. Les Cariens qui habitent l'Égypte vont encore plus loin, car ils se taillaient le front avec leurs poignards ; ce qui montre bien qu'ils sont des étrangers et non des Égyptiens. » (II, 61)

On pense à certains gestes de lamentation (cheveux tirés, poitrine frappée) que pratiquent traditionnellement les participants aux rites funéraires²⁴, mais il est vraisemblable que la connaissance de ces rites plus spécifiques à Bousiris nous échappe actuellement, faute de sources égyptiennes. Les excès de zèle auxquels se livrent les Cariens d'Égypte dans la dévotion osirienne, en se meurtrissant avec des poignards, trouveraient quant à eux un écho dans l'adoption des croyances osiriennes que révèlent leurs monuments funéraires, qui montrent une même forme de « surenchère »²⁵.

Les raisons de la « réticence » d'Hérodote à évoquer ce qui concerne Osiris

L'évocation du dieu Osiris et des rites qui sont associés à son culte amène très régulièrement l'expression d'une réserve volontaire chez Hérodote qui, alors qu'il semble disposer de certaines connaissances sur le sujet, se refuse expressément à les dévoiler. À ce silence on peut apporter trois explications, les deux premières étant bien connues et relevant d'une attitude très caractéristique d'Hérodote vis-à-vis de la religion²⁶ ; la troisième est plus spécifique aux pratiques égyptiennes relatives à la prononciation du nom d'Osiris et n'a pas été identifiée jusqu'à présent à notre connaissance.

Réticence d'Hérodote à évoquer les arcanes du divin

Il faut de prime abord préciser que la réserve d'Hérodote ne se limite pas au seul Osiris, mais peut s'appliquer à d'autres divinités, tel Pan, *interpretatio* grecque de

23. Sur cette (trop ?) grande place accordée au sacrifice par Hérodote dans sa vision des fêtes égyptiennes, voir Rutherford 2005, p. 132-133 ; Haziza 2009, p. 313-316.

24. Dominicus 1994, p. 64-68.

25. Yoyotte 1993-1994, p. 693-694. Références complémentaires dans Coulon 2010, p. 17, n. 111-112.

26. Cf. entre autres Sourdille 1910, p. 1-26 ; Lateiner 1989, p. 64-67 et 73-74 ; Gould 2001.

Banebded²⁷. L'historien affirme d'ailleurs que sa discrétion est délibérée vis-à-vis de ce qui concerne les dieux dans leur ensemble :

« Ce qui me fut dit sur les dieux, je n'ai pas l'intention de le rapporter, sauf les noms qu'on leur donne : car sur ce sujet, à mon avis les hommes n'en savent pas plus les uns que les autres. Si j'en parle, ce sera lorsque ma narration l'exigera. » (II, 3)

Parlant de la sacralité des animaux en Égypte, Hérodote énonce explicitement cette restriction :

« Donner les motifs de cette consécration m'amènerait à traiter ici des mystères sacrés – ce dont j'évite par-dessus tout de parler : je n'ai fait d'allusions à ce sujet que lorsque je m'y trouvais absolument contraint. » (II, 65)

À la suite d'I. Linforth²⁸, A. B. Lloyd relie cette réticence à parler des dieux à la distinction qu'Hérodote pratique entre ce qui relève d'une part des pratiques humaines (les cultes, les animaux sacrés, les oracles, etc.) et d'autre part des arcanes des « choses divines » (τὰ θεῖα). Hérodote discute certes les οὐνόματα (II, 50-52) mais s'interdit de discuter les ἱροὶ λόγοι car ils relèvent du monde métaphysique que l'enquête ne peut atteindre²⁹.

Respect pieux envers les prescriptions liées aux « mystères » égyptiens

Si la réticence « par principe » à s'aventurer dans l'univers des discours sacrés peut expliquer effectivement le refus d'Hérodote à développer sa narration, ce motif ne peut rendre compte de toutes les occurrences, comme le reconnaît A. B. Lloyd, accordant raison à C. Sourdille sur certains passages où Hérodote se plie véritablement au respect du secret entourant ce qu'il nomme les « mystères », pris cette fois dans le sens rituel du terme³⁰. Plus qu'une position de principe, c'est la piété qui conditionne alors la réserve du narrateur. Ainsi Hérodote dit à propos des cérémonies osiriennes de Saïs :

« Sur ce lac, on donne la nuit des représentations mimées de la passion du dieu ; les Égyptiens les appellent des mystères. J'en sais davantage sur le détail de ces spectacles, mais *taisons-nous pieusement sur ce point* (εὐστομα κείσθω). Sur les fêtes de Déméter que les Grecs appellent Thesmophories, *taisons-nous de même, sauf sur ce que la religion permet de révéler* (καὶ ταύτης μοι πέρι εὐστομα κείσθω, πλὴν ὅσον αὐτῆς ὅση ἐστὶ λέγειν). » (II, 171)

27. II, 46 : « Si les Égyptiens que j'ai dits ne sacrifient ni chèvres ni boucs, en voici la raison : les habitants du nome de Mendès mettent Pan au nombre de huit dieux, et d'après eux ces huit dieux ont existé avant les douze dieux. Or, leurs peintres et leurs sculpteurs donnent à Pan dans leurs images, tout comme les Grecs, une tête de chèvre et des pieds de bouc ; ils ne pensent d'ailleurs pas qu'il ait cet aspect et le croient semblable aux autres dieux, mais je juge préférable de taire la raison pour laquelle ils lui donnent cette forme. » Sur Pan/Banebded, voir récemment Volokhine 2011.

28. Linforth 1924.

29. Lloyd 1975-1988, II, p. 17-18.

30. Sur cette notion complexe et ambiguë du point de vue de la documentation égyptienne, voir Dunand 1975 ; Quaegebeur 1995 ; Burkert 2002 ; Dunand 2010, p. 50-54 (avec réf.).

Cette attitude silencieuse a dû être motivée par les recommandations des prêtres égyptiens. En effet, l'impératif de secret est pour eux intrinsèquement lié à la manipulation de textes magiques et religieux³¹ en général, et à la célébration des rites osiriens en particulier. Un rituel d'époque saïte, celui du papyrus Salt 825, issu de la Maison-de-Vie d'Abydos, c'est-à-dire une institution qui était à la fois la bibliothèque sacrée et un sanctuaire de la ville sacrée d'Osiris³², contient de nombreuses prescriptions relatives à l'impératif de secret qui entoure les rites osiriens. Ainsi, dans la description de la Maison-de-Vie :

« Les quatre corps extérieurs sont de pierre et entourent complètement. Le sol est de sable. L'extérieur est percé de quatre portes en tout (deux fois), l'une au sud, l'autre au nord, la troisième à l'ouest et la dernière à l'est. Elle doit être très, très secrète, mystérieuse, invisible. Il n'y a que le disque solaire qui voit dans son mystère. » Puis vient l'énumération du personnel, qui se termine par : « Le scribe du livre sacré, c'est Thot, qui le glorifie chaque jour, sans être vu ni entendu. » (pSalt 825, VI, 9-VII, 4)

Par ailleurs, le danger que représenterait la divulgation des rituels est encore plus explicitement décrit au sujet de la fabrication des figurines d'Osiris à la fin du papyrus : « Celui qui révélerait cela, il mourrait de mort violente, parce que c'est un grand mystère. » (pSalt 825, XVIII, 1)

Dans ces conditions, l'affirmation laconique « Il y a sur ce sujet un texte sacré » permet alors à Hérodote d'éluider les explications relatives aux figurines d'Osiris au grand phallus articulé (II, 48), à la Fête des Lampes de Saïs (II, 62), à l'interdiction rituelle, pour les initiés aux mystères orphiques et bacchiques, de se faire ensevelir dans des vêtements de laine (II, 81)³³. Les scrupules d'Hérodote à divulguer des informations sur les mystères d'Osiris résultent manifestement en bonne partie de son souci de respecter les rites et coutumes, qu'ils soient égyptiens ou non. Cette approche tolérante et respectueuse vis-à-vis de la religion est clairement explicitée dans le livre III de ses *Enquêtes*, quand il dénonce les nombreux sacrilèges que Cambyse, qui fait figure de repoussoir, commit à Memphis (III, 27-38)³⁴.

Tabou concernant l'évocation du nom d'Osiris

En quatre occurrences au moins du livre II d'Hérodote, c'est le nom d'Osiris qui est simplement évité, pour des motifs qui ne peuvent pas être liés à la révélation d'un contenu particulier mais relèvent d'un tabou linguistique :

31. Dunand 1975, p. 26-27 ; Assmann 1988, p. 15-41 ; Coulon 2004, p. 41 et n. 97.

32. Derchain 1965.

33. Cf. Dunand 1975, p. 16, n. 24.

34. Cf. Gould 2001, p. 361-362. L'agonie de Cambyse, « frappé à l'endroit même où il avait autrefois blessé le dieu égyptien Apis » (III, 64), est présentée de toute évidence dans le récit hérodotéen comme une contrepartie à celle qu'il a fait subir à l'animal sacré de Memphis (Darbo-Peschanski 1988, p. 41-42, n. 1 ; Le Berre 2002, p. 143-147).

- [évocation des fêtes de Busiris] « pour la fête d'Isis à Bousiris, j'ai déjà dit comment on la célèbre. Après le sacrifice, ai-je dit, tous se meurtrissent de coups, hommes et femmes, qui se trouvent là par dizaines de mille. *En l'honneur de quel dieu ? Il ne m'est pas permis de le dire* (τὸν δὲ τύπτονται, οὐ μοι ὄσιόν ἐστι λέγειν). » (II, 61)
- [choix du coffre funéraire en bois (sarcophage)] « Le modèle le plus soigné représente, disent-ils, *celui dont je croirais sacrilège de prononcer le nom en pareille matière* (τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῦμαι τὸ οὖνομα ἐπὶ τοιοῦτῳ πρήγματι ὀνομάζειν). » (II, 86)
- [à propos de la vache en bois de Mykérinos] « On la tire de cette salle une fois par an, le jour où les Égyptiens se lamentent sur *le dieu que je ne veux point nommer en semblable occurrence* (τὸν οὐκ ὀνομαζόμενον θεὸν ὑπέμειο ἐπὶ τοιοῦτῳ πρήγματι). » (II, 132)
- [tombeau d'Osiris à Saïs] « Le sépulcre de *Celui dont la piété ne me permet pas de prononcer ici le nom* (τοῦ οὐκ ὄσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιοῦτῳ πρήγματι ἐξαγορεύειν τοῦνομα) se trouve également à Saïs, dans le temple d'Athéna, derrière le sanctuaire auquel il s'adosse sur toute la longueur du mur. » (II, 170)

Il est surprenant qu'Hérodote refuse de mentionner explicitement le nom d'Osiris alors qu'il n'a pas hésité à le citer plusieurs fois dans d'autres contextes. Par ailleurs, quand il évoque les rites funéraires des particuliers, il n'est aucunement question de mystères osiriens célébrés dans les temples comme dans certains autres cas. Les explications des commentateurs sont embarrassées : on y a vu « une certaine répugnance des rites et des récits étranges et parfois licencieux »³⁵. D'autres évoquent un « malentendu » :

« Pour tout lecteur d'Hérodote, le soin particulier que cet auteur a mis à taire le nom d'Osiris saute aux yeux. Cet auteur ne frappe aucun autre nom divin, aucune autre religion d'un tabou comparable – uniquement Osiris et la religion égyptienne. Par ailleurs, ni les autres auteurs antiques, ni les textes égyptiens eux-mêmes n'ont connaissance d'un tel tabou nominal. Il s'agit manifestement d'un malentendu. Néanmoins, Hérodote a parfaitement raison quand il entoure ce dieu d'une aura de mystère. Aucun tabou ne pesait sur le nom d'Osiris, mais son culte en avait bien d'autres³⁶. »

À notre sens, l'explication de ce « tabou nominal » lié à Osiris peut être déterminée en mettant en évidence le point commun à ces quatre passages. La réserve d'Hérodote est manifestement imposée par les circonstances particulières de son propos³⁷, à savoir l'évocation du deuil du dieu ou de son tombeau. Hérodote se refuse explicitement à parler de *deuil d'Osiris* ou de *tombeau* ou *sarcophage d'Osiris*. En cela, il respecte des usages égyptiens dont on peut trouver trace dans les textes pharaoniques qui, d'une manière générale, n'évoquent que très peu et de manière détournée le meurtre

35. Lachenaud 2003, p. 90-91.

36. Assmann 2003, p. 289, repris par Haziza 2009, p. 303.

37. Les expressions comme ἐπὶ τοιοῦτῳ πρήγματι sont symptomatiques.

d'Osiris par Seth et son démembrement en tant que tels³⁸. On y apprend certes que ce grand crime (*qn wr*) a été perpétré à Nédyt (ou à Géhesty), où le corps d'Osiris fut retrouvé par Isis. Mais les textes égyptiens se contentent d'allusions et évoquent plus largement les modalités de la reconstitution du corps d'Osiris démembré. Diodore de Sicile est très explicite quant aux recommandations des prêtres égyptiens sur le silence à conserver au sujet du meurtre d'Osiris :

« Bien que les prêtres aient longtemps gardé cachées les circonstances de la mort d'Osiris, transmises de toute antiquité, le secret en fut, avec le temps, divulgué par certains. » (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 21)

Et Diodore se croit alors autorisé à en dire davantage qu'Hérodote. Mais c'est surtout ensuite par Plutarque que sera connue l'intégralité de la légende. Au récit détaillé de Plutarque précisant les circonstances du meurtre d'Osiris, s'oppose donc la discrétion absolue de l'historien d'Halicarnasse sur ce point. Du mythe osirien n'est finalement évoqué que l'épisode de l'île de Chemmis dans laquelle Isis a trouvé refuge pour élever Horus, fils d'Osiris (II, 156).

Outre cette réserve manifeste à raconter le crime de Seth de manière détaillée, il ressort de la documentation égyptienne que la seule évocation par la parole ou l'écriture de cette mort était l'objet d'un tabou. Les prêtres égyptiens utilisent ainsi souvent des périphrases pour parler du meurtre d'Osiris. Dans le rituel du papyrus Salt 825, on lit ainsi :

« Quant à l'arbre-*ârou* de l'Occident, il se dresse pour Osiris pour l'affaire (*t3 mdt*) qui est arrivée sous lui auparavant. » (pSalt 825, V, 7-8)

C'est le meurtre ou, plus probablement, l'inhumation d'Osiris qui est sous-entendue ici de manière très allusive³⁹. Par ailleurs, les textes égyptiens ont tendance à constamment protéger Osiris ou le pharaon, entre autres, de toute évocation dangereuse, cette protection s'effectuant grâce à des « amortisseurs » qui permettent des euphémismes, un procédé qui a été étudié par G. Posener⁴⁰. Ainsi au lieu de dire : « il est arrivé malheur à Osiris », l'Égyptien atténue le propos en disant : « il est arrivé malheur à l'ennemi d'Osiris ». Cet emploi euphémique du mot ennemi est largement attesté dans les textes tardifs. Ainsi dans le papyrus Jumilhac, qui est un manuel mythologique d'époque ptolémaïque contenant les récits mythiques liés au XVIII^e nome de Haute Égypte, il est dit à propos du dieu Seth (20, 8) : « Alors il renversa *les ennemis* d'Osiris à terre. » Il faut comprendre qu'on évoque ici le meurtre d'Osiris par Seth (c'est-à-dire : « Alors Seth renversa Osiris à terre »). Mais les prêtres égyptiens se refusent, par croyance à l'efficacité magique du verbe et de l'écriture, à relater un fait qu'ils risqueraient de faire se reproduire par sa simple énonciation.

38. Vandier 1961, p. 99.

39. Koemoth 1994, p. 188. Voir aussi, dans un rituel d'époque romaine, l'évocation de la mort d'une personne par l'euphémisme « ce qui t'est arrivé (à toi l'Osiris untel) » (*hpr jm.k*). Cf. Herbin 2008, p. 129 et n. 36.

40. Posener 1970 ; cf. Quack 1993, p. 61 ; Quack 2008, p. 227, n. (a) ; bibliographie complémentaire dans Goebis 2003, p. 27, n. 1.

De même, le contenu du « coffre » contenant le cadavre d'Osiris ou ses reliques est également l'objet de toutes les précautions oratoires dans les textes égyptiens. J. Fr. Quack a déjà rapproché des formulations pleines de discrétion d'Hérodote de l'évocation des reliques d'Osiris dans le papyrus Jumilhac : les morceaux du corps n'y sont pas désignés explicitement comme ceux d'Osiris, mais ceux de « quelqu'un » (*n mn*)⁴¹. Un autre témoin de ces pratiques est le P. Chester Beatty VIII, manuscrit du Nouvel Empire contenant des rituels qui sont attestés également pour la plupart aux époques tardives. L'une des formules (v^o 4, 1-7, 5), intitulée « Livre d'abattre un ennemi », évoque les reliques osiriennes conservées dans plusieurs villes d'Égypte. Il faut bien comprendre le contexte ici : c'est un cas paradoxal où un magicien, qui doit soigner un patient soumis à l'emprise d'un maléfice, profère des menaces pour contraindre les dieux à intervenir au bénéfice de la victime ; au cas où ils refuseraient d'aider cette dernière, les lieux saints seraient détruits et les « mystères » seraient révélés. Une série de formules parallèles rend responsable le maléfice de la divulgation des secrets concernant les reliques osiriennes de différentes villes et menace Osiris d'extermination s'il ne révèle pas le nom de celui-ci⁴².

« Quant à ce coffre d'acacia dont on ne saurait prononcer le nom de ce qui est à l'intérieur (*m 'fd(t) twy nt šndt nty bw rḥ.tw dmn rn n pꜣ nty m ḥnw.s*) ce bras, ce foie, ce poumon (?) d'Osiris, ce n'est pas moi qui l'ai dit, ce n'est pas moi qui l'ai répété, c'est ce maléfice qui vient s'attaquer à un tel né de unetelle qui l'a dit et l'a répété, ayant révélé les mystères d'Osiris, ayant révélé la forme des dieux, tandis que l'Ennéade est à son service dans la Grande Place. Est-ce qu'Osiris connaît son nom ? Je ne le laisserai pas descendre vers Bousiris, je ne le laisserai pas remonter vers Abydos, je déchiquetterai son *ba*, j'anéantirai son cadavre, je mettrai le feu à chacune de ses tombes. »

Ici le magicien semble d'abord évoquer le tabou portant sur le contenu du coffre osirien avant de le transgresser pour faire ensuite porter la responsabilité de cette transgression sur le maléfice. La première phrase est, on le voit, un modèle possible pour les formulations d'Hérodote, en II, 170 par exemple : « Le sépulcre de Celui dont la piété ne me permet pas de prononcer ici le nom. » Notons que l'expression « prononcer le nom » (*dm rn*) en Égypte ancienne peut d'ailleurs avoir ponctuellement le sens de « blasphémer » dans certains contextes s'appliquant au nom du souverain⁴³ ou à une divinité⁴⁴.

Il semble dès lors très plausible que les expressions d'Hérodote évoquant Osiris par une périphrase dans les quatre cas mentionnés ci-dessus correspondent très exactement au tabou nominal ponctuel que les prêtres égyptiens respectaient dans l'évocation de la

41. Quack 2008, p. 212 et n. 42-43.

42. *HPBM* III, p. 72-73 ; cf. Coulon 2008a, p. 75.

43. *Urk.* IV, 257, 16 ; *Lehre eines Mannes für seinen Sohn*, Fischer-Elfert 1999, § 7, 7-8.

44. *KRI* VI, 23, 13.

mort d'Osiris ou de son coffre-reliquaire⁴⁵. La piété qu'évoque Hérodote pour justifier le fait qu'il ne nomme pas le dieu se situe donc ici très précisément dans la conformité aux usages locaux relatifs à Osiris, et ne répond pas en l'occurrence à une attitude plus générale sur la religion ou les « mystères », comme cela a été souvent avancé.

L'équivalence proposée entre Osiris et Dionysos⁴⁶

La question de l'équivalence proposée par Hérodote entre Osiris et Dionysos est centrale pour parvenir à une juste appréciation des cultes osiriens évoqués dans l'*Enquête*. Deux niveaux d'analyse doivent être à priori pris en compte : le premier concerne la manière dont l'historien grec inclut la religion égyptienne dans un système d'interprétation global de l'origine des dieux et des cultes et de leur diffusion, système dans lequel la comparaison Osiris-Dionysos joue un rôle démonstratif important ; le second est la réalité des connexions établies par les Grecs installés dès le VI^e siècle en Égypte entre les deux divinités et la coexistence, voire la coalescence, qui est décelable entre leurs pratiques cultuelles respectives.

Commençons par le point de vue de l'historien grec, soucieux de tisser des liens généalogiques entre les dieux grecs et ceux des autres peuples. Chez Hérodote, comme chez d'autres auteurs avant lui, tels Hécateé ou Pindare, l'*interpretatio graeca* est constamment à l'œuvre sur les noms de divinités étrangères⁴⁷. Prenons précisément le cas de Dionysos, qui occupe une place très importante dans l'*Enquête* d'Hérodote et dont la présence n'est pas cantonnée à la Grèce et à l'Égypte : il est dit être adoré par différents peuples, des Thraces aux Éthiopiens, à Méroé, en passant par les Arabes⁴⁸. Ainsi pour ces derniers, Hérodote déclare :

« Dionysos est, avec Ourania, la seule divinité qu'ils reconnaissent, et ils se coupent les cheveux, disent-ils, à la manière de Dionysos lui-même : ils ont les cheveux coupés en rond et les tempes rasées. Dionysos s'appelle chez eux Orotalt et Ourania Alilat. » (III, 8)

45. Le proscynème d'une inscription provenant de Saïs contient une invocation au « grand dieu qui est dans les châteaux » (*nṯr ʿjmy.tw ḥwwt*) en lieu et place d'Osiris de Saïs ; P. Wilson interprète cette substitution comme le signe d'une répugnance égyptienne à mentionner le nom d'Osiris, répugnance qui aurait pu ensuite être relayée par Hérodote (Wilson 2007, p. 446 et n. 37). Il s'agit d'un cas d'antonomase qui n'est pas sans parallèle dans la documentation égyptienne, sans que le souhait d'éviter de révéler le nom de la divinité soit l'explication la plus plausible. Ainsi la « grande déesse » à Chenhour et Coptos. Cf. Traunecker 1997, p. 171-176. Voir aussi le cas du « dieu de l'Occident » (*pꜣ nṯr Jmntt* / Petempamentes) à Séhel, forme d'Osiris identifiée à Dionysos (Rondot 2004). On pourrait citer également la variation, dans les inscriptions de l'époque saïte, entre « Osiris maître de l'éternité-*neheh* » et le « Maître de l'éternité-*neheh* » (Perdu 2012, p. 902).

46. Sur les liens entre les deux divinités, la bibliographie est très abondante. Voir les références données par Clerc, Leclant 1994, I, p. 110, à compléter par celles mentionnées *infra*.

47. Burkert 2007b, p. 143 ; Kolta 1967, *non vidi*.

48. Dabdad Trablusi 1990.

S'agissant des dieux égyptiens, le recensement des équivalences héracléennes est fourni notamment par W. Burkert⁴⁹ : Zeus = Amon, Apollon = Horus, Déméter = Isis, Artémis = Bastet, etc. Notons que, pour Héraklès et Hermès, les équivalents égyptiens Khonsou et Thot ne sont jamais donnés dans l'*Enquête*. Thot joue pourtant un rôle très important dans la vision grecque de l'antériorité égyptienne en matière de création du langage et de l'écriture, à travers le mythe de Theuth que Platon exposera un peu plus tard dans le *Phèdre*. Cette figure aurait pu largement servir aussi le propos héracléen d'une origine égyptienne des noms divins. D'une certaine façon, c'est même étrangement le contre-pied que prend Hérodote en racontant l'expérience de Psammétique (II, 2). En isolant des nouveaux-nés loin de tout langage, Psammétique parvient à saisir le langage inné de ceux-ci, qui s'expriment en phrygien, prouvant ainsi l'antiquité des Phrygiens par rapport aux Égyptiens. L'argumentation d'Hérodote sur l'origine des noms divins s'appuie en fait très peu sur une fascination de l'écriture égyptienne prégnante chez d'autres auteurs grecs, qui la présentent comme le support primordial d'une langue sacrée dont elle contiendrait l'énergie divine. Le lien entre les noms grecs et les noms égyptiens dont Hérodote prétend qu'ils dérivent se fait à travers une conception complexe des οὐνόματα, sur laquelle nous renvoyons aux travaux de W. Burkert⁵⁰ qui ne retient pas le glissement qu'ont voulu faire certains commentateurs de la traduction « noms » à celle de « personnalités, fonctions » du dieu, mais suggère qu'Hérodote utilise les distinctions linguistiques bien établies par ses contemporains entre οὐνομα (le nom) et ἐπωνυμία (l'appellation)⁵¹. L'historien grec, cantonné comme ses contemporains dans une conception de la langue comme une « collection de noms »⁵², ne fait évidemment pas œuvre de linguiste. Mais on le sent déjà attentif à la « correction des noms », thématique qui est au cœur des préoccupations des auteurs et sophistes grecs du V^e siècle. Notons en passant qu'Hérodote, contrairement à Plutarque, ne se risque que très peu au sport de l'étymologie appliquée aux noms égyptiens ; on trouve pourtant trace de cette pratique dans le livre IV, à propos de la langue scythe, quand il donne l'étymologie fantaisiste de l'équivalent du mot « Amazone » en scythe *Oiorpata*, composé d'*oior*, « homme », et *pata*, « tuer », les Amazones étant donc des tueuses d'hommes⁵³.

Quant à la démonstration par laquelle Hérodote veut prouver l'origine égyptienne des dieux grecs et de leurs cultes, il a été souligné qu'elle relevait largement d'un raisonnement partial, quasiment syllogistique⁵⁴. Dionysos est de fait un élément-clé dans la théorie d'Hérodote et la manière dont il impose dans sa présentation l'identité

49. Burkert 2007a, p. 166.

50. *Ibid.*, p. 166-172.

51. Il renvoie au passage d'Hérodote, IV, 45, où celui-ci s'interroge sur l'origine des appellations données aux parties de la terre, l'Europe, l'Asie et la Libye.

52. Lallot 1988, p. 12.

53. Lallot 1988, p. 12.

54. Zographou 1995, p. 199.

entre Dionysos et Osiris est révélatrice. En II, 156, on lit : « Apollon et Artémis sont, pour les Égyptiens, les enfants de Dionysos et d'Isis. » Étonnamment, Dionysos est employé en lieu et place d'Osiris et le surprenant couple mixte Dionysos-Isis intervient en lieu et place de Dionysos-Déméter⁵⁵ ou de l'Osiris-Isis attendu. Dans le passage relatif au sacrifice du porc à Dionysos et à la lune, c'est bien évidemment la figure de l'Osiris égyptien qui est sous-jacente au rite⁵⁶ mais c'est uniquement sous l'appellation Dionysos qu'elle est mentionnée. Cela permet ensuite de signaler des différences dans la pratique des rites entre l'Égypte et la Grèce, l'unité fondamentale de la divinité qu'Hérodote veut commune aux deux pays s'imposant naturellement par le fait que seul le nom Dionysos a été employé. De fait, Hérodote, contrairement à Diodore ou Plutarque⁵⁷, ne s'attache pas à détailler les éléments de comparaison qui justifieraient l'identité d'Osiris et de Dionysos : elle est donnée comme acquise : « Osiris est le dieu qu'on appelle en grec Dionysos » (II, 144).

Pour autant, la dimension rhétorique suffit-elle à rendre compte à elle seule de ce présupposé ? À la lecture d'un autre passage qui mentionne explicitement l'équivalence entre Osiris et Dionysos, il est frappant de noter qu'elle est évoquée comme un enseignement des prêtres égyptiens eux-mêmes⁵⁸ : « car les Égyptiens n'adorent pas tous les mêmes dieux, sauf Isis et Osiris (c'est notre Dionysos, disent-ils) » (II, 42). Tout se passe comme si les prêtres ou les guides d'Hérodote issus de milieux égyptiens hellénisés lui avaient déjà transmis de manière toute digérée cette identification. Quel est donc alors le véritable statut de celle-ci ? Pour Fr. Dunand, l'équivalence que donne Hérodote entre Osiris et Dionysos, aussi bien que pour les autres dieux (Isis/Déméter, etc.), ne correspond en rien à l'expression d'un syncrétisme, d'une fusion à l'œuvre entre les images et les fonctions des deux divinités⁵⁹. Elle y voit un simple « procédé d'équivalence, destiné à "faire comprendre" à ses lecteurs grecs ce qu'est la d[ivinité] égyptienne ». Néanmoins, certains spécialistes suggèrent que la religion égyptienne a eu dès le VI^e siècle une influence très importante sur la personnalité de Dionysos et le développement de ses « mystères » par le biais de l'orphisme. Ainsi récemment W. Burkert :

« As Herodotus has it, after the original foundation of Dionysus worship some later "sophists" imported Egyptian lore afresh. In our words, Orphic-Egyptian Dionysus came to overlay and to transform Mycenaean Dionysus – this seems a plausible thesis after all, even if it cannot be proved in detail to the skeptic. Direct sixth-century evidence for the transfer is not to be expected⁶⁰. »

55. Ce couple apparaît en II, 123 : « Le royaume des morts appartient, disent-ils, à Déméter et à Dionysos. »

56. Voir dernièrement Meeks 2006, p. 218-219 ; Vernus 2012, p. 1073-1074. Une étude sur le porc en Égypte ancienne est en préparation par Y. Volokhine.

57. Hani 1976, p. 172-180 ; Casadio 1996.

58. Ce fait est souligné par Hani 1976, p. 167, n. 1.

59. Dunand 1999, p. 99.

60. Burkert 2004, p. 88.

Par ailleurs, l'archéologie nous montre qu'Osiris et Dionysos sont déjà des dieux proches dans les milieux grecs vivant en Égypte qu'a pu fréquenter Hérodote lors de sa visite. Les attestations du culte de Dionysos en Égypte remonteraient au VI^e siècle av. J.-C. Dès 1958, J. Boardman avait publié un vase dionysiaque du milieu du VI^e siècle réputé avoir été trouvé à Karnak et que l'auteur n'hésitait pas à mettre en parallèle avec certains passages d'Hérodote⁶¹. Mais les témoignages les plus éclairants de la proximité entre Osiris et Dionysos à la Basse Époque sont sortis récemment du site submergé d'Hérakléion-Thônis à la bouche canopique du Nil, à proximité donc d'Alexandrie, et ont été mis en évidence par J. Yoyotte⁶². C'est là qu'Hélène, l'épouse de Ménélas, avait débarqué au retour de la guerre de Troie. Et c'est très probablement par cette bouche canopique qu'Hérodote pénétra en Égypte avant de se rendre à Naucratis, comptoir grec qui était la plaque tournante du commerce d'origine méditerranéenne en Égypte. C'est dans ces deux endroits, Hérakléion-Thônis et Naucratis, qu'étaient prélevés par les Égyptiens les droits de douane correspondant aux marchandises échangées. À la création du port d'Alexandrie, au IV^e siècle av. J.-C., la barrière douanière fut transférée d'Hérakléion au profit de ce dernier et plus tard, par un phénomène de subsidence, la ville fut engloutie sous la mer. Les découvertes issues des fouilles sous-marines de Fr. Goddio à cet endroit et leur étude par J. Yoyotte ont contribué à démontrer que, lors des fêtes osiriennes du mois de Khoiak, pendant lesquelles à l'époque ptolémaïque, et probablement auparavant, la barque d'Osiris remontait le grand canal qui va d'Hérakléion-Thônis jusqu'à Canope, une fête dionysiaque était célébrée dans des « oratoires », c'est-à-dire des lieux de dévotion individuelle, « par des populations qui devaient venir d'Alexandrie et de la région se trouvant le long du canal »⁶³. Sur le site ont été retrouvées en grand nombre des louches à long manche que l'on appelle *simpula*, qui sont bien connues dans le monde grec, aux V^e et IV^e siècles av. J.-C., par les représentations des vases attiques à figures rouges. On y voit des bacchantes s'affairant avec cet instrument autour d'un vase à vin (*stamnos*). J. Yoyotte a montré également que le premier exemplaire connu de ces *simpula*, déjà caractérisé par son manche recourbé se terminant par une tête d'oie ou de canard, avait été extrait de la tombe royale de Psousennès I^{er} à Tanis, au tournant du I^{er} millénaire av. J.-C., sans qu'on puisse dire évidemment à quel usage il était destiné. Ces découvertes semblent donc ancrer l'équivalence Osiris-Dionysos que donne Hérodote dans une pratique religieuse qui faisait effectivement se côtoyer fêtes osiriennes et fêtes bacchiques⁶⁴.

61. Boardman 1958, p. 4-12, en partic. p. 8. Voir aussi Csapo 1997, p. 277-278, et la discussion relative aux phallophories *infra*.

62. Yoyotte 2006 et 2010.

63. Yoyotte 2010, p. 37-38.

64. Yoyotte 2006 et 2010.

Examinons ce qui se passe plus tardivement. Dionysos a été choisi comme dieu dynastique par les souverains lagides⁶⁵. Mais on a pu considérer que ce choix n'avait rien à voir avec une politique visant à privilégier « un dieu bien implanté en Égypte dès la fin du IV^e siècle du fait de son assimilation à Osiris »⁶⁶. Fr. Dunand considère que, dans la première moitié du III^e siècle av. J.-C., Dionysos est un dieu « à l'usage de la cour et des immigrants grecs ; aucun effort n'est fait pour lui donner une dimension égyptienne – et ce n'est donc pas en tant que divinité commune aux Égyptiens et aux Grecs qu'il a pu être promu patron de la dynastie lagide »⁶⁷. À part quelques exemples de coexistences d'images dionysiaques et de cultes osiriens à l'époque ptolémaïque (à Saqqâra ou à Séhel), elle suppose qu'il n'y a pas réellement d'enracinement égyptien du dieu grec. Le choix de Dionysos ou d'Héraclès comme dieux dynastiques par les Lagides serait entièrement motivé par l'exemple d'Alexandre le Grand dont ils étaient les héritiers⁶⁸. Elle voit aussi dans la volonté des premiers Ptolémées à contrôler les associations dionysiaques dans la *chôra* égyptienne une tentative pour en faire des supports de la propagande royale et du culte dynastique.

Néanmoins, outre le fait que les témoignages montrant une proximité entre iconographie osirienne et dionysiaque se multiplient⁶⁹, il est tentant de mettre en connexion le développement concerté du culte dionysiaque en Égypte et la volonté affichée par les souverains lagides de développer le culte osirien en y associant le culte dynastique, par exemple dans le cas des tombeaux de figurines osiriennes, les « catacombes osiriennes », dont plusieurs témoignages ont été retrouvés récemment, notamment à Karnak et à Oxyrhynchos⁷⁰. Politique « dionysiaque » et politique « osirienne » sont deux facettes d'une même propagande lagide – qui passe aussi par la promotion d'un autre dieu « osirien », Sarapis – et il est très plausible que cela repose sur une conception explicite des rapports entre ces dieux, même si les témoignages conservés ne la reflètent pas nécessairement. En cela, beaucoup d'éléments plaident pour voir dans l'appréhension du culte de l'Osiris égyptien à travers la personnalité de Dionysos non pas la mise en œuvre d'une équivalence théorique qu'Hérodote aurait généralisée à l'usage de son public grec mais l'influence d'un milieu grec vivant en Égypte déjà largement séduit par les cultes osiriens et qui aurait élaboré, à l'aide des théologiens égyptiens, les fondements d'une communication harmonieuse entre ces figures majeures de leurs panthéons respectifs.

65. Hani 1976, p. 169-171.

66. Dunand 1986, p. 88.

67. *Ibid.*, p. 89.

68. *Ibid.*, p. 90-91.

69. E.g. Myśliwiec 1997.

70. Coulon 2008b.

Phallophories, Pamyliés et l'Osiris Pamérés à Thèbes à la Basse Époque

Le dernier point abordé ici illustre précisément la complexité à déterminer la réalité des liens entre cultes d'Osiris et de Dionysos à partir des données disponibles. Le témoignage, même succinct, fourni par Hérodote sur les rites osiriens dans diverses localités telles que Saïs ou Bousiris est, on l'a vu, extrêmement précieux du fait des lacunes de la documentation égyptologique concernant ces sites. C'est ce caractère très sélectif des vestiges archéologiques dont nous disposons qu'il faut avoir en tête avant d'évaluer la véracité de certaines pratiques insolites rapportées par Hérodote. L'exemple des phallophories de Dionysos-Osiris est en cela emblématique. Le passage que lui consacre Hérodote ne manque pas de pittoresque :

« Pour Dionysos, en revanche, chacun égorge un pourceau devant sa porte, au premier jour de la fête du dieu, et le rend au porcher qui le lui a vendu, pour qu'il l'emporte. Le reste de la fête se déroule en Égypte exactement comme en Grèce ou presque, sauf pour les chœurs de danse ; mais, au lieu de phallus, ils ont imaginé de faire des statuettes d'une coudée environ, mues par des fils, que les femmes promènent par les villages en faisant mouvoir le membre viril, qui n'est pas beaucoup moins grand que le reste du corps. Un joueur de flûte ouvre la marche, les femmes suivent en chantant des hymnes à Dionysos. Pourquoi ce membre viril démesurément grand ? Pourquoi est-ce la seule partie du corps qu'on fasse remuer ? Il y a sur ce sujet un texte sacré. » (II, 48)

Les fêtes des phallophories sont bien connues en Grèce, même si les modalités de leur déroulement et de leur symbolique font encore débat⁷¹. La documentation égyptienne mettant en jeu le phallus dans les rituels égyptiens est assez riche⁷² et des figurines d'Osiris ithyphallique sont bien attestées⁷³, mais aucune statuette osirienne au membre viril mobile n'a pu être retrouvée jusqu'à présent. L'influence grecque a dès lors été privilégiée dans l'interprétation de cet épisode⁷⁴. Néanmoins, les précisions données par Plutarque renforcent considérablement la crédibilité du témoignage d'Hérodote. Plusieurs passages du traité sur Isis et Osiris sont consacrés au phallus d'Osiris et aux phallophories. Ainsi : « Partout, ils montrent une statuette d'Osiris anthropomorphe avec un phallus en érection du fait de son pouvoir procréateur et nourricier. » (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 51, 371F)

71. Voir notamment Detienne 1989 ; Csapo 1997. On trouvera dans ces études la bibliographie antérieure. La question a été reprise récemment par Fr. Frontisi-Ducroux dans une communication au colloque « FIGURA XIV : construire le divin en images », intitulée « Images de Dionysos : le masque et le phallus », le 1^{er} octobre 2011.

72. Pinch 1993, p. 235-245 ; Volokhine 2010, p. 252, n. 112 (avec bibliographie antérieure).

73. E.g. Raven 1998.

74. Cf. p. ex. Clerc 1988, p. 55 : « Ces rites, qui ne sont pas attestés dans la religion de l'Égypte pharaonique, semblent avoir été introduits en Égypte avec le culte dionysiaque, peut-être dès le VI^e s. av. J.-C. »

Dans un passage où il évoque les jours épagomènes, qui correspondent aux anniversaires de cinq dieux, dont Osiris et Isis, Plutarque relate la légende suivante à l'origine des phallophories⁷⁵ :

« Car ils disent que le premier jour Osiris naquit et que lorsqu'il fut mis au monde une voix se fit entendre qui annonça que le roi de l'univers était venu à la lumière. On dit qu'une certaine Pamyle⁷⁶, qui prenait de l'eau à Thèbes, entendit la voix venant du temple de Zeus l'instruisant qu'elle devait proclamer fortement que le grand roi et bienfaiteur, Osiris, était né, et à cause de cela, elle éleva Osiris, Cronos lui ayant confié, et le festival des Pamyli, qui est semblable aux phalléphories, est célébré en son honneur. » (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 12, 355E)

« Ceux qui célèbrent le festival des Pamyli, qui, comme nous l'avons dit, est phallique, exposent et transportent une image qui a un triple membre viril. » (Plutarque, *De Iside et Osiride*, 36, 365B)

La localisation thébaine des phallophories chez Plutarque est notable. Transposée à l'époque d'Hérodote, elle excluait toute composante grecque, car la religion thébaine était alors pratiquement isolée de toute influence hellénique⁷⁷. Une forme particulière d'Osiris, attestée à Thèbes, Osiris Pamèrès, littéralement Osiris « celui qu'elle (= Isis) aime »⁷⁸, a été mise en rapport avec Pamyle et les fêtes des Pamyli par B. Stricker⁷⁹, et cette identification est séduisante. Une association entre ces Pamyli et les liturgies thébaines liées à l'eau a été proposée par Cl. Traunecker⁸⁰. Ces festivités associées à la naissance de la crue semblent en tout cas avoir eu une importance certaine dans le calendrier des fêtes de Thèbes et avoir eu une renommée qui dépasse cette ville⁸¹. Que sait-on du culte d'Osiris Pamèrès à Thèbes ? Une porte dont les éléments sont répartis entre le British Museum de Londres et le Medelhavsmuseet de Stockholm provient d'une chapelle d'Osiris Pamèrès où la divine adoratrice Ankhnesnéferibrê, fille royale à la tête du domaine d'Amon, est représentée en symétrie avec le pharaon Psammétique III, le Psamménite d'Hérodote qui fut fait prisonnier par Cambyse⁸². Il faut probablement identifier cet édifice à une chapelle jouxtant un vaste complexe à colonnade situé à l'emplacement

75. Griffiths 1970, p. 297-300.

76. La nature féminine de Pamyle, qui ressort d'une des leçons manuscrites, est privilégiée par Griffiths 1970, p. 297. Dans l'édition des Belles Lettres (1988), Chr. Froidefond opte pour la version au masculin.

77. Le seul témoignage du vase à motif dionysiaque retrouvé à Thèbes (voir *supra* n. 61) ne suffit pas à laisser penser que la religion grecque ait pu avoir une influence conséquente sur le déroulement des rites osiriens à Thèbes. Sur le contexte et la part des communautés étrangères dans la Thèbes tardive, voir Vittmann 1999, en partic. p. 256-258.

78. L'épithète développée « celui qu'aime Isis » (*pꜣ mr ʒst*) est également attestée à Karnak. Cf. Coulon 2003, p. 58, n. 12.

79. Cf. Griffiths 1970, p. 298.

80. Traunecker 1972, p. 235-236.

81. Burkhalter 1999, p. 251-253.

82. Moss 1973 ; Graefe 1981, I, P21, 221-222, pl. 9* et 18a-c.

du village moderne de Naga Malgata, au nord-ouest de Karnak, et où M. Pillet avait repéré un montant de porte au nom de la divine adoratrice Ankhnesneferibrê⁸³. La fête des Pamyliès pourrait correspondre à la fête en l'honneur d'Osiris Pamérés et le mythe associé commémorerait le rôle fondamental de la divine adoratrice identifiée à Isis prenant soin d'Osiris. Néanmoins, la destruction quasi totale du site nous prive de la compréhension plus approfondie de ces rites. Devant de telles lacunes de nos sources, il serait à tout le moins hasardeux de discréditer à priori ce que rapportent Hérodote et Plutarque.

Cette étude focalisée sur la figure d'Osiris dans l'*Enquête* d'Hérodote n'a fait que confirmer tout l'intérêt qu'il y a à réexaminer attentivement ce texte avec l'éclairage constamment renouvelé des découvertes archéologiques et des progrès des études égyptologiques. On ne peut que souscrire au jugement de J. Yoyotte qui affirmait que la « véracité » d'Hérodote « réside dans sa loyauté par rapport à ses sources et dans la bonne foi de sa critique empiriste » et que son témoignage « retrouvera sa véritable portée pour l'historien si on y reconnaît la transmission approximative d'informations recueillies auprès des prêtres et qu'il a enrichies de rapides observations et interrogations »⁸⁴. En tout état de cause, l'aperçu que l'on peut avoir ponctuellement du « naufrage » d'une part énorme de vestiges égyptiens d'importance considérable qui sont totalement ou en partie perdus doit nous inciter à une grande prudence, dans beaucoup de cas, avant de douter de manière trop définitive du témoignage d'un des premiers égyptologues.

BIBLIOGRAPHIE

NB : Le texte d'Hérodote est cité dans la traduction d'A. Barguet, *L'Enquête. Livre I à IV*, Folio, Paris, 1985 [1964]. Le texte grec est cité d'après l'édition de Ph.-E. Legrand (Belles Lettres, Paris, 1944 [1^{re} éd. : 1930]).

ASSMANN J. 1988, « Ägyptische Geheimnisse : Arcanum und Mysterium in der ägyptischen Religion », in A. Assmann, J. Assmann (éds), *Schleier und Schwelle II. Geheimnis und Offenbarung*, Archäologie der literarischen Kommunikation 5, 2, Munich, p. 15-41.

— 2000, « Remembering Osiris : From the Death Cult to Cultural Memory », in G. Brandstetter, H. Völckers (éds), *ReMembering the Body : Körperbilder in Bewegung*, Ostfildern-Ruit, p. 44-78 [1^{re} partie de A. et J. Assmann, *Membra disiecta : Einbalsamierung und Anatomie in Ägypten und Europa*, p. 44-100].

— 2003, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Champollion, Monaco.

83. État de la question dans Dewachter 1979. Voir Coulon, *Laisney* à paraître.

84. Yoyotte 1987-1988, p. 55.

- BEINLICH H. 1984, *Die « Osirisreliquien » : zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, ÄgAbh 42, Wiesbaden.
- BOARDMAN J. 1958, « A Greek Vase from Egypt », *JHS* 78, p. 4-12.
- BURKERT W. 2002, « Mysterien der Ägypter in griechischer Sicht », in J. Assmann, M. Bommas (éds), *Ägyptische Mysterien ?*, Reihe Kulte/Kulturen, Munich, p. 9-26.
- 2004, « Orpheus and Egypt », in *Babylon, Memphis, Persepolis : Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge-Londres, p. 71-98 et 156-165.
- 2007a, « Herodot über die Namen der Götter : Polytheismus als historisches Problem », in *Kleine Schriften VII, Tragica et Historica*, hrsg. von W. Rösler, Hypomnemata. Suppl.-Reihe 2, 7, Göttingen, p. 161-172 [1^{re} éd. : *MusHelv* 42, 1985, p. 121-132].
- 2007b, « Herodot als Historiker fremder Religionen », in *Kleine Schriften VII, Tragica et Historica*, hrsg. von W. Rösler, Hypomnemata. Suppl.-Reihe 2, 7, Göttingen, p. 140-160 [1^{re} éd. in G. Nenci, O. Reverdin (éds), *Hérodote et les peuples non grecs : neuf exposés suivis de discussions, Vandœuvres - Genève, du 22 au 26 août 1988*, Entretiens sur l'Antiquité classique 35, Genève, 1990].
- BURKHALTER F. 1999, « La mosaïque nilotique de Palestrina et les pharaonica d'Alexandrie », *Topoi* (L) 9, 1, p. 229-260.
- CASADIO G. 1996, « Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto », in I. Gallo (éd.), *Plutarco e la religione : Atti del VI Convegno plutarco (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Collectanea 12, Naples, p. 201-227.
- CAUVILLE S. 1997, *Le temple de Dendara : les chapelles osiriennes II*, *Commentaire, BiEtud* 118, Le Caire.
- CHASSINAT É. 1966-1968, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 2 vol.
- CHAUVEAU M. 1996, « Les archives d'un temple des oasis au temps des Perses », *BSFE* 137, p. 32-47.
- CLERC G. 1988, « Une figurine phallique de Palaepaphos », *RDAC* 2, p. 53-58, pl. XVI.
- CLERC G., LECLANT J. 1994, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) VII*, Zurich-Munich, s.v. « Osiris », 1, p. 107-116 ; 2, p. 79-82.
- COLIN Fr. 1996, *Les Libyens en Égypte (XV^e siècle a.C. - I^{er} siècle p.C.)* [Thèse de doctorat : Université libre de Bruxelles].
- 2000, *Les peuples libyens de la Cyrénaïque à l'Égypte, d'après les sources de l'Antiquité classique*, Académie royale de Belgique. Mémoires de la classe des lettres. Collection in-8°, 3^e série 25, Bruxelles.
- COULON L. 2003, « Un aspect du culte osirien à Thèbes à l'époque saïte. La chapelle d'Osiris Ounnefer "maître des aliments" », *Égypte* 28, p. 47-60.
- 2004, « Rhétorique et stratégies du discours dans les formules funéraires : les innovations des Textes des Sarcophages », in S. Bickel, B. Mathieu (éds), *D'un monde à l'autre : textes des pyramides & textes des sarcophages, Actes de la table ronde internationale « Textes des pyramides versus Textes des sarcophages »*, IFAO, 24-26 septembre 2001, BiEtud 139, Le Caire, p. 119-142.

- 2008a, « Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire », in Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci (éds), *Mélanges offerts à François Neveu*, BiEtud 145, Le Caire, p. 73-82.
- 2008b, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », in A. Delattre, P. Heilporn (éds), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* » : Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine, *Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, PapBrux 34, Bruxelles, p. 17-31, pl. iv-v.
- 2010, « Le culte osirien au I^{er} millénaire av. J.-C. Une mise en perspective(s) », in L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. : découvertes et travaux récents, Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Université Lumière-Lyon 2, les 8 et 9 juillet 2005*, BiEtud 153, Le Caire, p. 1-19.
- COULON L., LAISNEY D. à paraître, « Les édifices des divines adoratrices Nitocris et Ankhnesneferibré au nord-ouest des temples de Karnak (secteur de Naga Malgata) ».
- CSAPO E. 1997, « Riding the Phallus for Dionysus : Iconology, Ritual and Gender-Role De-/Construction », *Phoenix* 51, p. 253-295.
- DABDAB TRABULSI J. A. 1990, *Dionysisme : pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique*, ALUB. Centre de recherches d'histoire ancienne 95, Besançon.
- DARBO-PESCHANSKI C. 1988, « La vie des morts : représentations et fonctions de la mort et des morts dans les *Histoires* d'Hérodote », *Annali. Sezione di archeologia e storia antica*, p. 41-51.
- DERCHAIN Ph. 1965, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Académie royale de Belgique. Mémoires de la classe des lettres. Collection in-8°, 2^e série 58, Bruxelles.
- DETIENNE M. 1989, « Un phallus pour Dionysos », in M. Detienne, G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Paris, p. 253-264.
- DEWACHTER M. 1979, « À propos de quelques édifices méconnus de Karnak-Nord », *ChronEg* 54, 107, p. 8-25.
- DOMINICUS Br. 1994, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches*, SAGA 10, Heidelberg.
- DUNAND Fr. 1975, « Les mystères égyptiens aux époques hellénistique et romaine », in Fr. Dunand et al. (éds), *Mystères et syncrétismes*, Études d'histoire des religions 2, Paris, p. 11-62.
- 1986, « Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide (III^e s. av. J.-C.) », in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde : Rome, 24-25 mai 1984*, CEFR 89, Rome, p. 85-103.
- 1999, « Syncrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive », in C. Bonnet, A. Motte (éds), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique : actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes 36, Bruxelles-Rome, p. 97-116.
- 2010, « Culte d'Isis ou religion isiaque ? », in L. Bricault, M. J. Versluys (éds), *Isis on the Nile : Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008, Michel Malaise « in honorem »*, Religions in the Graeco-Roman World 171, Leyde-Boston, p. 39-54.

- FISCHER-ELFERT H.-W. 1999, *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn : eine Etappe auf dem « Gottesweg » des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*, ÄgAbh 60, Wiesbaden, 2 vol.
- GOEBS K. 2003, « *hftj ntr* as Euphemism – The Case of the Antef Decree », *JEA* 89, p. 27-37.
- GOULD J. 2001, « Herodotus and Religion », in J. Gould, *Myth, Ritual, Memory, and Exchange : Essays in Greek Literature and Culture*, Oxford, p. 359-377 [1^{re} éd. in S. Hornblower (éd.), *Greek Historiography*, Oxford, 1994, p. 91-106].
- GRAEFE E. 1981, *Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des neuen Reiches bis zur Spätzeit*, ÄgAbh 37, Wiesbaden.
- GRIFFITHS J. Gw. (éd.) 1970, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge.
- HANI J. 1976, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Coll. d'études mythologiques 2, Paris.
- HAZIZA T. 2009, *Le kaléidoscope hérodotéen : images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le livre II d'Hérodote*, Coll. d'études anciennes. Série grecque 142, Paris.
- HERBIN Fr.-R. 1994, *Le Livre de Parcourir l'éternité*, OLA 58, Louvain.
- 2008, « Trois papyrus hiéroglyphiques d'époque romaine », *RdE* 59, p. 125-154.
- KETTEL J. 1994 « Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-Canope », in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éds), *Hommages à J. Leclant III, Études isiaques*, BiEtud 106, 3, Le Caire, p. 315-330.
- KOEMOTH P. 1994, *Osiris et les arbres : contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, AegLeod 3, Liège.
- KOLTA K. S. 1967, *Die Gleichsetzung ägyptischer und griechischer Götter bei Herodot* [Inaug. Diss. : Philos. : Tübingen].
- LACHENAUD G. 2003, *L'arc-en-ciel et l'archer : récits et philosophie de l'histoire chez Hérodote*, Limoges.
- LALLOT J. 1988, « Origines et développement de la théorie des parties du discours en Grèce », *Langages* 23, 92, p. 11-23.
- LATEINER D. 1989, *The Historical Method of Herodotus*, Phoenix. Suppl. 23, Toronto.
- LE BERRE É. 2002, « Le taureau Apis. Un animal-dieu dans l'enquête d'Hérodote », in Fr. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité : actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, Besançon*, BiEtud 135, Le Caire, p. 137-147.
- LECLÈRE Fr. 2003, « La ville de Saïs à la Basse Époque », *Égypte* 28, p. 13-38.
- 2008, *Les villes de Basse Égypte au I^{er} millénaire av. J.-C. : analyse archéologique et historique de la topographie urbaine*, BiEtud 144, Le Caire, 2 vol.
- LINFORTH I. 1924, « Herodotus' avowal of silence in his account of Egypt », *UCPCP* 7, p. 269-292.
- LLOYD A. B. 1975-1988, *Herodotus. Book II*, EPRO 43, Leyde, 3 vol.

- MEEKS D. 2006, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, Le Caire.
- MOSS R. 1973, « Some unidentified Reliefs Traced back to their Original Monuments », *ZÄS* 99, p. 128-129.
- MYŚLIEWIC K. 1997, « Phallic Figurines from Tell Atrib », in *Essays in Honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska*, Warsaw Egyptological Studies 1, Varsovie, p. 119-138.
- PERDU O. 2012, « Un témoignage sur "Isis-la-Grande" et la ville de Ro-Néfer », in Chr. Zivie-Coche, I. Guerneur (éds), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, BEHE-SR 156, Turnhout, II, p. 887-906.
- PINCH G. 1993, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford.
- POSENER G. 1970, « Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* "ennemi(s)" », *ZÄS* 96, p. 30-35.
- QUACK J. Fr. 1993, « Ein altägyptisches Sprachtabu », *LingAeg* 3, p. 59-79.
- 2000-2001, « Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen », *WdO* 31, p. 5-18.
- 2002, « Explizite Aufzeichnungsmeidung im Alten Ägypten », *LingAeg* 10, p. 339-342.
- 2004, « Organiser le culte idéal : le Manuel du Temple », *BSFE* 160, p. 9-25.
- 2008, « Corpus oder membra disiecta? Zur Sprach- und Redaktionskritik des Papyrus Jumilhac », in W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus : Festschrift für Dieter Kurth zum 65. Geburtstag*, *Aegyptiaca Hamburgensia* 1, p. 203-228.
- 2010, « Les normes pour le culte d'Osiris. Les indications du Manuel du Temple sur les lieux et les prêtres osiriens », in L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. : découvertes et travaux récents, Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Université Lumière-Lyon 2, les 8 et 9 juillet 2005*, *BiEtud* 153, Le Caire, p. 23-30.
- sous presse, « Resting in pieces and integrating the Oikoumene. On the mental expansion of the religious landscape by means of the body parts of Osiris », in J. Fr. Quack, Chr. Witschel (éds), *Acts of the workshop « Religious Flows in the Roman Empire – the Expansion of Oriental Cults (Isis, Mithras, Iuppiter Dolichenus) from East to West and Back Again »*, Heidelberg, 26-29 November 2009.
- QUAEGEBEUR J. 1995, « Diodore I, 20 et les mystères d'Osiris », in T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus : Egyptological Studies for B.H. Stricker on His 85th Birthday*, *DiscEg special no. 2*, Oxford, p. 157-181.
- RAVEN M. J. 1998, « A new type of Osiris burials », in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éds), *Egyptian Religion : The Last Thousand Years, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84, Louvain, p. 227-239.
- RONDOT V. 2004, « Séhel et son dieu. Une île de la première cataracte et ses cultes à l'époque tardive », in A. Gasse, V. Rondot (éds), *Séhel entre Égypte et Nubie : inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique, Actes du colloque international, 31 mai-1^{er} juin 2002, Université Paul Valéry, Montpellier*, *OrMonsp* 14, Montpellier, p. 111-125.
- RUTHERFORD I. 2005, « Down-Stream to the Cat-Goddess : Herodotus on Egyptian Pilgrimage », in J. Elsner, I. Rutherford (éds), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity : Seeing the Gods*, Oxford, p. 131-149.

- SMITH M. 2008, « Osiris and the Deceased », in J. Dieleman, W. Wendrich (éds), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles [en ligne]. Disponible sur : <http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/1136>.
- SOURDILLE C. 1910, *Hérodote et la religion de l'Égypte : comparaison des données d'Hérodote avec les données égyptiennes*, Paris.
- TRAUNECKER Cl. 1972, « Les rites de l'eau à Karnak d'après les textes de la rampe de Taharqa », *BIFAO* 72, p. 195-236.
- 1997, « Lessons from the Upper Egyptian temple of el-Qal'a », in St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt : New Discoveries and Recent Research*, Londres, p. 168-178.
- VANDIER J. 1961, *Le papyrus Jumilhac*, Paris.
- VERNUS P. 2012, « Des cochons pour Sakhmis ! À propos du porc comme animal sacrificiel », in Chr. Zivie-Coche, I. Guerneur (éds), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, BEHE-SR 156, Turnhout, II, p. 1059-1074.
- VITTMANN G. 1999, « Fremde im späten Theben », *WZKM* 89, p. 253-269.
- 2011, « Ägypten zur Zeit der Perserherrschaft », in R. Rollinger, B. Truschneegg, R. Bichler (éds), *Herodot und das Persische Weltreich : Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema « Vorderasien im Spannungsfeld klassischer und altorientalischer Überlieferungen »*, Innsbruck, 24.-28. November 2008, *Classica et Orientalia* 3, Wiesbaden, p. 373-429.
- VOLOKHINE Y. 2010, « Quelques aspects de Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine », in L. Bricault, M. J. Versluys (éds), *Isis on the Nile : Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008, Michel Malaise « in honorem »*, *Religions in the Graeco-Roman World* 171, Leyde-Boston, p. 233-255.
- 2011, « Pan en Égypte et le “bouc” de Mendès », in Fr. Prescendi, Y. Volokhine (éds), *Dans le laboratoire de l'historien des religions : mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, *Religions en perspective* 24, Genève, p. 627-650.
- WILSON P. 2006, *The Survey of Saïs (Sa el-Hagar), 1997-2002*, ExcMem 77, Londres.
- 2007, « A Cult of Amasis and “The Procession of Two Gods” at Saïs », in Th. Schneider, K. Szpakowska (éds), *Egyptian Stories : A British Egyptological Tribute to A.B. Lloyd on the Occasion of his Retirement*, AOAT 347, Münster, p. 437-450.
- WUTTMANN M., COULON L., GOMBERT Fl. 2008, « Un ensemble de statuettes de bronze en contexte culturel : le temple d'Ayn-Manâwir (Oasis de Kharga) », in M. Hill (éd.), *Offrandes aux dieux d'Égypte*, Catalogue de l'exposition à la Fondation Pierre Gianadda, Martigny, 17 mars-8 juin 2008, Martigny, p. 167-173.
- YOYOTTE J. 1963, « L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme », *BSE* N.S. 11 = *RHR* 163, p. 133-143.
- 1977-1978, « Religion de l'Égypte ancienne. I. La cuve osirienne de Coptos », *AEPHE V^e Section* 86, p. 163-169.
- 1987-1988, « Hérodote et le “livre du Fayoum”. La crue du Nil recyclée », *RSE* N.S. 37, p. 53-66.

- 1993-1994, « “Les étrangers chez Osiris” : stèles caro-helléniques et syro-perses de la nécropole de Saqqara », *AnnCdF* 94^e année, p. 693-694.
- 2006, « Rites and Forms of Osiris Worship in Herakleion and Canopus », in Fr. Goddio, M. Clauss (éds), *Egypt's Sunken Treasures*, Munich-Berlin-Londres-New York, p. 195-203.
- YOYOTTE J. 2010, « Osiris dans la région d’Alexandrie », in L. Coulon (éd.), *Le culte d’Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, BiEtud 153, Le Caire, p. 33-38.
- ZOGRAPHOU G. 1995, « L’argumentation d’Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne », *Kernos* 8, p. 187-203.