

JOUER AVEC LES DIEUX : **la *katábasis* de Rhampsinite dans l'Hadès (Hdt., II, 122) ***

Introduction

Dans son ouvrage sur l'*Enquête* d'Hérodote, François Hartog a révélé les procédés mis en action par l'historien pour présenter aux Grecs de son époque la réalité (et l'altérité) des mondes *barbares* qu'ils avaient affrontés pendant les Guerres médiques¹. Tout au début de son *enquête* sur l'*Enquête*, le savant français pose à ses lecteurs une question capitale qui sera le fil rouge de son ouvrage : il s'agit de la relation entre narrateur et locuteur, en l'espèce Hérodote et son public grec, relation dans laquelle le savoir qu'ils partagent l'un et l'autre joue un rôle de médiateur². Au terme de cette analyse, F. Hartog postule, en outre, la présence d'une grille invisible qui sous-tend l'*Enquête*, assimilable à celle de l'aquarelliste, à travers laquelle le lecteur / spectateur voit ce que l'historien a vu, ou a cru voir. Une grille invisible qui arrive à *corriger, compléter* et parfois à *transformer* cet espace de médiation³. C'est précisément à la lumière de ces considérations que je voudrais essayer d'explorer le récit présenté par Hérodote, dans la seconde moitié du livre II, sur la *katábasis* du roi égyptien Rhampsinite. Ce dernier peut correspondre à Ramsès II (env. 1279-1213 av. J.-C.) ou à Ramsès III (env. 1186-1154 av. J.-C.), mais tel n'est pas ici mon propos⁴. Mon but est plutôt d'éclairer la manière dont les éléments du récit renvoient aux connaissances et représentations des Grecs touchant à l'au-delà. On partira de l'hypothèse que la plupart des énoncés et choix narratifs d'Hérodote peuvent se comprendre d'une part à la lumière de ses croyances philosophiques et religieuses et, de l'autre, en considérant l'espace « sémantique, encyclopédique et symbolique » de négociation, dont parle F. Hartog⁵.

* Je souhaite exprimer ma reconnaissance à Corinne Bonnet, Gabriela Cursaru, Pascal Payen et Sarah Rey pour leurs suggestions et révisions. Les fautes qui subsisteraient ne sont évidemment imputables qu'à moi seule.

1. F. HARTOG (1980).

2. F. HARTOG (1980), p. 19.

3. F. HARTOG (1980), p. 325-326.

4. Sur l'identification avec ces pharaons, cf. Typhaine HAZIZA (2009), p. 139, en particulier sur Ramsès II, p. 142.

5. Typhaine HAZIZA (2009), p. 27.

À l'intérieur de l'*Enquête*, le λόγος sur l'Égypte occupe une place privilégiée. À la description de ce pays, de son histoire et de ses mœurs, est consacré plus d'un livre entier. Envers cette terre de θωμάσια au passé vénérable, Hérodote exprime une véritable admiration⁶. La représentation des traits d'altérité se trouve ainsi affaiblie par le statut de préséance qui est reconnu à ce pays au sein de la nomenclature des peuples « barbares ».

Les Grecs sont censés avoir effectué plusieurs emprunts à la culture et à la religion égyptiennes⁷, d'autant que les Égyptiens apparaissent presque toujours comme les πρῶτοι εὑρεταί absolus. Ils furent les premiers à inventer le calendrier, à employer les noms des douze dieux, à consacrer aux dieux des autels, des statues et des temples, les premiers aussi à tailler des figures dans la pierre⁸. Ce qui ressort, dès le début du λόγος, c'est la variété des sources employées par Hérodote. On a affaire, en premier lieu, à des traditions orales, parmi lesquelles celles qui furent transmises par les Égyptiens ou par leurs prêtres et celles qui étaient connues des Grecs⁹; en deuxième lieu, les témoignages écrits (archives et inscriptions)¹⁰ et, finalement, ce qu'Hérodote lui-même a pu entendre, voir ou déduire au cours de son voyage¹¹. Toutes ces données doivent évidemment être reconfigurées, tout d'abord dans le cadre de la traduction opérée par les prêtres ou les ἐρμηνέες dont Hérodote fait mention¹², et ensuite, à travers les remaniements qu'Hérodote lui-même opère en fonction de la compréhension et des attentes de son public, ainsi que de ses convictions personnelles¹³. Il est évident qu'on se trouve face à plusieurs régimes d'information, dont les niveaux ne peuvent être séparés l'un de l'autre.

En ce qui concerne la parenthèse dynastique de Rhampsinite, Hérodote mentionne à plusieurs reprises ses sources, en reliant ses informations aux prêtres memphites du sanctuaire d'Héphaïstos-Ptah, un dieu toujours désigné par son nom grec. Ce sont eux qui racontent (ἔλεγον) l'histoire du très riche roi Rhampsinite¹⁴. Tout le récit consacré à ce souverain peut être di-

6. Cf. Hdt., II, 2 et 35.

7. Hdt., II, 50, 51, 58, 59, 64, 80, 82. Sur le rapport entre les religions grecque et celle égyptienne cf. Gerasimoula ZOGRAPHOU (1995) et W. BURKERT (2013).

8. Hdt., II, 4, 1.

9. Hdt., II, 2, 4-5, II, 3 ; II, 4 ; II, 10 ; II, 13 ; II, 14 ; II, 15 ; II, 17 ; II, 20 ; II, 30, 3-4 ; II, 38, 1 ; II, 45 ; II, 54 ; II, 55 ; II, 91 ; II, 99-102 ; II, 109-113 ; II, 127 ; II, 129 ; II, 142 ; II, 143 ; II, 147. Sur les sources égyptiennes d'Hérodote, L. POSTEL (2013).

10. Hdt., II, 125, 6 ; II, 82, 3 ; II, 141, 5.

11. Hdt., II, 10, 1 ; II, 12, 1 ; II, 15 ; II, 18 ; II, 19 ; II, 23 ; II, 24 ; II, 28 ; II, 29 ; II, 32, 1 ; II, 43 ; II, 55-58 ; II, 73 ; II, 99 ; II, 113 ; II, 118 ; II, 120-123 ; II, 143 ; II, 148 ; II, 150, 4 ; II, 167, 1.

12. Hdt., II, 125, 6 ; II, 136, 3-4 ; II, 154.

13. Hdt., II, 123, 2 ; II, 147.

14. Hdt., II, 121, 1.

visé en quatre sections dont la dernière ressemble plutôt à un commentaire et semble tout à fait indépendante des péripéties de Rhampsinite. La relation entre ces quatre sections – à mon avis très étroite – n'est toutefois pas facile à saisir en première analyse.

Le roi et le voleur : un jeu qui évoque la mort

La première partie du conte égyptien contient une histoire originale, qui abonde en détails effroyables : il y est question d'une série de vols répétés, de prostitution, de cadavres mutilés, et autres violences encore. On y raconte la construction d'un οἶκμα voulue par le souverain Rhampsinite, pour mettre à l'abri ses immenses richesses en argent. Son architecte, par un escamotage, fait en sorte de donner à ses fils un libre accès au trésor du roi pour leur assurer une vie riche et opulente. Les deux fils commencent alors à soustraire de l'argent au roi qui, consterné, voit son trésor se réduire progressivement. Il décide donc de placer des pièges près des vases contenant l'argent, mais lorsque l'un des deux frères est capturé, il oblige l'autre à lui couper la tête, pour éviter d'être reconnu et dénoncé. La découverte du cadavre anonyme provoque l'embarras du roi ridiculisé, une deuxième fois, par le voleur. Alors, sur son ordre, le corps de l'homme sans tête est suspendu au mur, des gardes recevant l'ordre de conduire au palais ceux qu'ils auraient vu gémir devant le cadavre. Sous la menace de sa mère, le voleur recourt à un nouvel escamotage pour récupérer le corps de son frère. Il enivre les gardes, qui s'endorment, et détache le corps de son frère, tout en rasant en signe de dérision les joues droites des gardes qu'il a trompés. Cette fois, la surprise du roi se mue en irritation.

Aux dires d'Hérodote, le récit des prêtres devient dès lors de plus en plus invraisemblable. Le roi aurait placé sa fille dans un lieu de prostitution en lui disant d'obliger tous ses clients, avant de s'unir à elle, à lui confier ce qu'ils avaient fait dans leur vie de plus ingénieux et de plus impie. Si quelqu'un lui avait raconté l'« affaire » du trésor, elle aurait dû l'arrêter sans le faire sortir. Le voleur, ayant su cela, et « voulant rendre des points au roi en fait d'astuce » (βουληθέντα πολυτροπή τοῦ βασιλέος περιγενέσθαι)¹⁵, coupe le bras d'un cadavre et va chez la fille du roi. Quand elle lui pose la même question qu'aux autres, il répond que l'action la plus impie, c'est d'avoir coupé la tête de son frère, tandis que la plus ingénieuse est d'avoir enivré les gardes pour en récupérer le cadavre. À ces mots, la jeune fille essaye de l'arrêter, mais il lui tend le bras du mort, en s'enfuyant. Vaincu encore, le roi plutôt que de relancer un nouveau défi, accorde au voleur l'impunité et lui donne sa fille en mariage, « comme à l'homme du monde

15. Hdt., II, 121 (ε), 11 (trad. Ph.- E. LEGRAND, CUF).

qui en savait le plus long, les Égyptiens l'emportant sur les autres et lui sur les Égyptiens »¹⁶.

On voit bien à quel point les mesures adoptées par le souverain pour découvrir l'identité des voleurs déclenchent un *crecendo* de « coups et contrecoups » où la ruse et l'habileté des voleurs mettent systématiquement en échec le prestige royal. Ce conte a d'autres parallèles dans la littérature folklorique et même dans le monde grec¹⁷. Dans le IX^e livre de la *Periégèse* de Pausanias¹⁸, par exemple, le rôle des deux voleurs est joué par Trophonios de Lébadée et son frère Agamède, qui sont en même temps les architectes du θησαυρός du roi Hyrieus¹⁹. Comme celui de Rhampsinite, ce bâtiment était fait de telle sorte qu'une pierre pouvait être enlevée et permettre le vol des richesses royales qui diminuaient chaque jour, réduisant le roi à l'*aphasie* (ἀφασία). Hyreus plaça aussi des filets auprès des vases contenant l'argent, dans lesquels tomba Agamède. Trophonios, pour éviter d'être dénoncé par son frère sous la torture, prit la décision de lui couper la tête, pour qu'il ne puisse pas être reconnu. Pausanias continue en disant que la terre s'ouvra sous Trophonios, l'engloutissant exactement à l'endroit où, dans le bois de Lébadée, il y a le βόθρος dit d'Agamède²⁰. Dans cette version de l'histoire, la dérision à l'encontre du souverain est moins présente, mais en revanche la disparition de Trophonios sous terre semble apparaître comme une conséquence de l'audace de son crime²¹. Les deux récits tournent autour d'un motif assez fréquent dans le monde grec : la relation complexe entre βασιλεία et τέχνη. Les relations périlleuses entre Minos, Dédale et le roi sicilien Kokalos²², ou encore celles qu'entretiennent le tyran d'Agrigente Phalaris et l'artisan Périlas²³, par exemple, constituent des variations sur ce même thème ; elles montrent comment la solidité de la royauté est subordonnée au contrôle de la μῆτις, cette forme d'intelligence

16. Hdt., II, 121 (δ), 5-7 (trad. Ph.- E. LEGRAND, CUF).

17. Les différentes versions du récit ont été comparées par J. G. FRAZER (1965), p. 177-180. Voir aussi à ce propos, G. PARIS (1907).

18. Paus., IX, 37, 5-7.

19. Sur Trophonios et Agamède architectes voir P. BONNECHÈRE (2003), p. 75-81.

20. Une version différente est transmise par un scholiaste d'Aristophane et attribuée à Charax de Pergame, cf. *Schol. Aristoph., Nuées*, 508a = *FGrH* 103 F 5.

21. P. BONNECHÈRE (2003, p. 77, n. 42), observe que le récit de Rhampsinite est exactement l'inverse de celui de Trophonios et Agamède.

22. Sur les rapports entre Minos, Dédale et Kokalos, et sur la *mêtis*, dont la valeur règle les échanges entre les βασιλείς et l'artisan, cf. Françoise FRONTISI-DUCROUX (1975), p. 135-150 et 179-190.

23. Timée, *FGrH* 566 F28c = *Schol. Pind., Pyth.*, I, 185. Sur les sources relatives au taureau de Phalaris, cf. Serena BIANCHETTI (1987), p. 55-69.

rusée, dont la *τέχνη* et l'*ἀπάτη* sont des expressions²⁴. C'est de la même manière que, n'arrivant pas à rivaliser avec son antagoniste en fait des ruses, le roi égyptien Rhampsinite ne trouve d'autre solution que d'intégrer le voleur dans son entourage familial, pour assurer la stabilité du pouvoir.

Le pharaon et la déesse : jouer avec la mort

La deuxième partie de l'histoire de Rhampsinite – celle qui nous intéresse directement pour notre propos – se concentre sur le récit de la descente du roi dans l'Hadès. Par rapport à la partie précédente, les événements sont racontés de façon très concise²⁵, peut-être en raison de la réticence souvent montrée par Hérodote dans le deuxième livre²⁶, quand il s'agit d'entrer dans les détails de la religion des Égyptiens, à cause la fascination qu'elle exerce sur lui et du prestige qu'il lui reconnaît. Ici donc, les coups de pinceau se font plus rapides et l'expressionnisme de la section précédente laisse la place à l'impressionnisme. Les prêtres égyptiens racontent que le roi descendit encore vivant (*ζῶόν*) dans « ce que les Grecs pensent être l'Hadès », la *Douat* des Égyptiens. On est donc face à un contexte de traduction où Hérodote s'efforce de rendre le récit de ses informateurs audible pour un public grec. Ils continuent, en relatant que Rhampsinite joua aux dés (*συγκυβεύειν*) avec Déméter : tantôt il gagna, tantôt il perdit, puis revint à nouveau, recevant comme don de la déesse une serviette lamée d'or, un *χειρόμακτρον χρύσεον*.

Or les points communs entre le récit d'Hérodote et la littérature démotique de l'Égypte ancienne sont multiples : tout d'abord, l'histoire contenue dans le papyrus Vandier²⁷, qui raconte la descente dans l'au-delà du magicien Méryrê, envoyé par le pharaon Sisébek pour négocier le prolongement de son existence ; ensuite, celle du fils de Ramsès II, Setné, qui, sous la conduite de son fils Si-Osiris, se rend dans le monde souterrain pour découvrir le destin réservé au pauvre et au riche. Cependant, le détail du jeu entre le roi et la déesse peut trouver un terme de comparaison dans l'histoire connue comme *Setné I*, et transmise par un papyrus du III^e siècle av. J.-C., provenant de Thèbes actuellement conservé au Musée du Caire. Dans ce

24. Cf., à ce propos, l'analyse désormais classique des mythes de souveraineté proposée par M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (1974), p. 61-124 et en part. p. 106-107.

25. Hdt., II, 122, 1.

26. Hdt., II, 3 ; II, 46 ; II, 48 ; II, 51 ; II, 61 ; II, 62 ; II, 65 ; II, 81 ; II, 86, 1 ; II, 124, 3 ; II, 132, 2 ; II, 170. Ces formes de suspension du récit de la part d'Hérodote ont été l'objet des plusieurs discussions, cf. F. MORA (1985), p. 101-115 et 130-131 ; T. HARRISON (2000), p. 184-189 ; J. GOULD (2013) ; Vinciane PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 342-344 et en particulier sur les réserves relatives à Osiris ; L. COULON (2013), p. 171-177.

27. Texte, traduction et commentaire dans G. POSENER (1985).

conte, Setné (dont l'autre nom est Khâemouaset), grand-prêtre de Ptah, est poussé par sa passion pour la magie à descendre dans la tombe de Naneferkaptah, fils du pharaon Merneptah, pour récupérer le livre de magie de Thot. Naneferkaptah provoque en duel le jeune magicien et l'invite à se mesurer à lui dans un jeu au terme duquel il gagnera le livre. Setné accepte le pari et prépare avec son adversaire le plateau couvert de pions. À chaque partie que Setné perd, Naneferkaptah prononce une formule magique qui le fait s'enfoncer dans le sol²⁸. Invoquant l'aide de son frère, Setné reçoit les amulettes de Ptah et son livre de magie qui lui permettent de soustraire le livre de Thot et de revenir à la lumière du jour.

À quel jeu jouent-ils dans le monde souterrain ? C'est difficile à dire, mais ce qui est sûr c'est qu'il s'agit d'un jeu de table, comprenant des pions. On peut supposer, comme le font la plupart des interprètes²⁹, que le jeu dont on parle ici est le *senet*, autrement dit « jeu de passage », qui avait une fonction rituelle bien attestée en Égypte³⁰. La victoire au *senet* symbolisait celle que l'on remporte sur les créatures du monde souterrain et qui assurait le passage dans le monde de l'au-delà.

On voit que, tant dans la version d'Hérodote que dans le conte égyptien, on est en présence d'une *katábasis*, c'est-à-dire d'une visite dans le monde souterrain, dans le cadre de laquelle le jeu avec un agent du royaume des morts tient un rôle de premier plan. Dans aucun des deux cas on ne signale de victoire décisive : Rhampsinite arrive à une situation d'équilibre où le *χειρόμακτρον*, souvent interprété comme le prix du succès aux dés, est en revanche un don (*δῶρον*) de la déesse sur lequel on reviendra plus loin ; quant à Setné, ce n'est pas la victoire au jeu qui lui vaut le livre, mais l'aide de la magie. L'analyse des détails divergents peut suggérer d'autres pistes. Dans le conte égyptien, il s'agit d'un jeu de stratégie qui prévoyait un plateau et des pièces³¹ à déplacer sur une sorte d'échiquier, tandis que, dans la transposition d'Hérodote, on a affaire à un jeu de hasard qui voit le roi se mesurer à une déesse.

Or, dans les sources grecques, le lien entre la dimension ludique et la sphère de la mort ou du monde souterrain est assez fréquent. On n'en si-

28. F. L. GRIFFITH (1900), p. 30-31.

29. S. BIRCH (1865), p. 56-65 ; P. A. PICCIONE (1990), p. 336-343 ; Typhaine HAZIZA (2009), p. 140 ; J. M. SERRANO DELGADO (2011) ; *contra* J. F. QUACK (2013), en part. p. 69-74.

30. Par exemple, on le trouve dans les représentations iconographiques des tombes, dans les mobiliers funéraires et dans un passage du *Livre des Morts*, chap. 17 (cf. P. BARGUET [1967], p. 57). Sur le *senet* et les jeux en Égypte et dans le monde ancien cf. E. MEISSENBURG (1972) et, plus récemment avec un beau corpus d'images, M. FITTÀ (1997) ; Catherine BREYER (2010).

31. Cf. F. L. GRIFFITH (1900), p. 31.

gnalera ici que quelques exemples : dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Korê, jouant avec les autres Océanides (παίζουσα) dans une prairie, s'approche d'un narcisse, fleur liée au culte des morts et aux divinités souterraines en raison de ses pouvoirs narcotiques³². La fleur est clairement qualifiée d'ἄθουρμα (jouet)³³. Sa fonction trompeuse laisse la jeune fille étourdie (θαμβήσασα³⁴), avant que la terre ne s'ouvre, permettant à Hadès de l'emmener sur son char³⁵. Le caractère trompeur des ἄθουρματα ressort aussi des « gadgets » qui accompagnent le παραγμός de Dionysos par les Titans, selon la tradition conservée par Clément d'Alexandrie³⁶. Il s'agit d'un dossier complexe qui a fait couler beaucoup d'encre, surtout pour ce qui concerne l'existence d'un mythe orphique de Dionysos ; je ne m'y m'attarderai donc pas³⁷. D'autres épisodes ludiques se trouvent encore dans un tableau de la λέσχη des Cnidiens à Delphes, qui représente la *katábasis* d'Ulysse³⁸. Ici, les filles de Pandaréos, enlevées par les Harpies alors qu'elles ne sont pas encore mariées, jouent aux astragales³⁹, tandis que, dans la partie supérieure, on voit l'image de Thersite et Palamède jouant aux

32. Cf. Pline, *NH*, XXI, 75.

33. *HhDém.*, 5-16.

34. *HhDém.*, 15.

35. Dans la version de Pausanias (X, 31, 1) relative à l'autre de Trophonios, Korê et Ercina sont en train de jouer avec une oie qui se cache sous une pierre dans un antre, duquel jaillira le fleuve Ercina, dont les eaux auront une fonction purifiante pour ceux qui se préparent à descendre pour interroger l'oracle de Lébadée.

36. Clém. Al., *Protr.*, II, 17, 2-18, 1.

37. Dans ce témoignage de Clément, le petit dieu était entouré par des Courètes dansants, quand les Titans s'introduisirent par ruse, ayant trompé l'enfant à l'aide de jouets (ἄθουρματα). La liste de ces jouets est indiquée dans le fragment d'Orphée cité immédiatement après par Clément : une pomme de pin, une toupie, des poupées articulées ; les pommes d'or du jardin d'Hespérides. L'auteur, une fois terminée la citation du fragment d'Orphée, revient sur cette liste d'objets les appelant « *sumbola* inutiles d'initiation » (τῆς τελετῆς τὰ ἀχρεῖα σύμβολα), mais il modifie la liste, éliminant les poupées et ajoutant les astragales, la balle, le miroir, la toison. Le texte de Clément a été récemment mis en relation avec un papyrus de III^e siècle av. J.-C., inséré parmi les textes orphiques (Papyrus Gurôb 1 = *OF* 31 Kern) qui se termine par une possible invitation à jeter dans un panier une toupie, un rhombe, des astragales et un miroir. Sur le rapport problématique entre ces deux témoignages, cf. A. BERNABÉ (2002) ; Marisa TORTORELLI GHIDINI (2000) et (2006), et plus récemment sur le passage de Clément, F. MASSA (2014), p. 99-103. D'autres savants mettent en question ce rapport, de même que la définition d'« orphique » du Papyrus Gurôb, cf. C. CALAME (2006), p. 279-284. La fonction de la toupie et du rhombe parmi les jouets de Dionysos a été explorée par Olga LEVANIUK (2007) qui les a interprétés, en raison de leurs caractéristiques particulières (le son aigu et l'effet de rotation), comme des *sumbola* d'initiation, évoquant la *manie* dionysiaque.

38. Cf. Paus., X, 28-31. Cf. M. MANOLEDAKIS (2003).

39. Paus., X, 30, 1.

dés (κύβοι), pendant qu'Ajax les regarde ⁴⁰. Palamède passait aussi pour être le πρώτος εὐρετής du jeu de dés et des πεσσοί, avec lesquels il réussit – semble-t-il ⁴¹ – à arrêter une famine. En revanche, selon un passage du premier livre d'Hérodote, ce furent les Lydiens qui inventèrent ces différents passe-temps : la balle, les astragales, les dés, mais pas les πεσσοί. À l'origine de ces découvertes, il y avait toujours une famine, tenue dix-huit ans sous contrôle, pendant lesquels les Lydiens passaient leur temps, un jour sur deux, à jouer, pour ne pas chercher à manger ⁴².

Les πεσσοί, dont l'invention n'est pas attribuée aux Lydiens, sont déjà mentionnés dans les poèmes homériques : c'est le jeu que les prétendants de Pénélope sont obligés d'interrompre, lorsqu'Athéna arrive à la cour d'Ulysse ⁴³. Son déroulement, qui prévoyait une table à jeu et des billes, nous est expliqué dans un passage d'Athénée qui cite, à son tour, un témoignage d'Apion d'Alexandrie grammairien du I^{er} siècle apr. J.-C., d'où il ressort son caractère stratégique et mantique ⁴⁴.

On voit bien qu'on a affaire à un système symbolique complexe où chaque tentative de *reductio ad unum* s'avère peu fructueuse, voire impossible. Il y a des jeux qui rapprochent de la mort, comme ceux de Koré et Dionysos ; des jeux qui semblent l'évoquer, comme ceux de la λέσχη des Cnidiens ; des jeux qui l'éloignent comme les πεσσοί ou les dés qui ont la fonction de prolonger la durée de la vie ; et finalement des jeux qui annoncent la mort, comme celui des prétendants, dont l'interruption est une préfiguration de leur destin tragique ⁴⁵.

La mention de κύβοι dans la version hérodotéenne du conte égyptien, qu'il dit avoir écouté des prêtres, me semble un détail révélateur. Le passage du livre I concernant les Lydiens, évoqué ci-dessus, montre une séparation entre, d'une part, les jeux physiques (ballon) et les jeux de chance (astra-

40. Paus., X, 31, 1-2.

41. Soph., fr. 479 (Radt).

42. Hdt., I, 94.

43. La fonction d'Athéna, incarnation de la μητις divine, est très souvent en relation avec le jeu : on songe par exemple aux variantes iconographiques de la très célèbre amphore du peintre Exékias, où figurent Achille et Ajax, mouvant des pièces sur une table la avec Athéna entre les deux joueurs (cf. sur l'amphore d'Exékias, *LIMC* s.v. Achilleus, p. 96-103 et H. MOMMSEN [1988]).

44. Ath., I, 16f-17b. Le jeu des πεσσοί prévoyait une table sur laquelle étaient disposées l'une face à l'autre cinquante-quatre pièces de part et d'autre, selon le nombre total de prétendants. Au milieu, entre les deux lignes, on plaçait une pièce isolée appelée Pénélope. Le but du jeu était d'attraper Pénélope, chacun à son tour, avec sa propre bille, sans toucher les autres pièces. Celui qui l'emportait au jeu, aurait eu de bons espoirs d'épouser la reine.

45. Sur le rapport entre le jeu des prétendants et le destin qui les attend, cf. A. BUTTITA (2005).

gales et dés) et, d'autre part, les jeux de stratégie (les πεσσοί). Dans ce schéma, les κύβοι et les astragales font gagner du temps et allongent la vie. Cette conception devait être partagée par les Égyptiens eux-mêmes, si, comme l'affirme Plutarque, Hermès-Thoth, jouant aux περτεία avec la Lune, avait gagné la soixante-dixième partie de ses périodes d'illumination et avait formé cinq jours à ajouter à l'année⁴⁶. En ces termes, la transposition d'Hérodote semble rejoindre les conceptions religieuses des Égyptiens, pour lesquels les dieux étaient responsables de la durée de la vie et, dans le cas du pharaon, du temps assigné à son règne⁴⁷ : un temps qui, comme en témoigne le papyrus Vandier⁴⁸, mentionné précédemment, pouvait être négocié. Comme dans le *Septième Sceau* d'Ingmar Bergman – dont l'atmosphère crépusculaire évoque celle d'une *katábasis* – le protagoniste Antonius Block joue, dans une partie d'échecs, un prolongement de son existence, de la même façon Rhampsinite, dans son face-à-face avec la déesse, joue le temps qu'il lui reste à vivre⁴⁹.

Il faut cependant souligner, comme le fait Leslie Kurke, que, dans le monde grec, astragales et dés ne sont pas des objets interchangeable⁵⁰. Même si, en tant que jeux de chance, l'un et l'autre ont la fonction de donner un aperçu de la volonté divine⁵¹, ils véhiculent des valeurs symboliques différentes qui ressortent immédiatement de leur forme et du matériau dans lequel ils étaient faits. Les astragales ont une forme plutôt irrégulière, s'agissant d'ossements animaux. Leur statut d'objets naturels faisait qu'ils pouvaient être associés à des contextes sacrificiels, divinatoires et funéraires, ou aux passe-temps des enfants. En revanche, les κύβοι, en tant qu'objets artificiels, étaient plutôt associés à une forme de fortune aléatoire, qui reflète l'incertitude et la précarité de l'existence humaine⁵². Dans les pratiques ludiques des Grecs, si les uns offraient au joueur un regard sur sa propre μοῖρα ou son lot de destin, les autres rentraient dans la sphère plus imprévisible et incontrôlable de la τύχη⁵³.

Associer les κύβοι à la descente de Rhampsinite a donc un sens qu'il faut rechercher, d'une part, dans les croyances d'Hérodote relatives à la fragilité du destin humain et, de l'autre, dans le système des valeurs symbo-

46. Plut., *Mor.*, 355 d4-e1 (= *De Is. et Os.*, 12).

47. S. MORENZ (1983), p. 87.

48. Chronologie : plus ou moins l'époque d'Hérodote (VI^e -V^e s. av. J.-C.).

49. Typhaine HAZIZA (2009, p. 140, n. 211) fait appel aussi à ce terme de comparaison.

50. Leslie KURKE (1999), p. 247-298, et en part. p. 283-295.

51. Cf. F. GRAF (2005).

52. Leslie KURKE (1999), p. 289.

53. Sur l'association entre κύβοι et fortune aléatoire : Alexis, fr. 35 K.-A. ; Artem., *Oenir.*, III, 1 ; Plat., *Rép.*, 604 c5-d2 ; Plut., *Mor.*, 467 a9-b1.

liques que ce jeu pouvait évoquer chez les Grecs. Certes, il semble évident que le roi, déjà si maladroît lors de l'épreuve de la ruse avec le voleur, ne pouvait se mesurer avec la déesse qu'à un jeu de hasard. Dans ce pari, la divinité elle-même gagne et perd alternativement, participant à son tour de la puissance d'une *τύχη* qui, à chaque coup de dés, peut renverser son cours. L'élément de la *τύχη*, introduit par le biais des *κύβοι*⁵⁴, semble évoquer l'enseignement du vieux Solon au tyran lydien Crésus, dans le premier livre d'Hérodote sur la réversibilité de la fortune humaine par un divin qui est *φθονερόν* et *αραχῶδες* : « jaloux et capable de tout renverser en apportant la confusion »⁵⁵.

Ce n'est pas par hasard, en outre, que la divinité avec laquelle Rhampsinite se trouve en rivalité est celle qui, dans « la langue des Grecs » (*κατὰ τὴν Ἑλληνῶν γλῶσσαν*⁵⁶), est appelée Déméter. Celle-ci est, à plusieurs reprises, dans le livre II, identifiée à Isis, épouse d'Osiris⁵⁷, qui correspond à son tour à Dionysos⁵⁸. Déméter et Dionysos, aux dires des Égyptiens, sont les *ἀρχηγέται* (*ἀρχηγετεύειν*) du monde souterrain⁵⁹. C'est donc une *interpretatio Graeca*, due aux Égyptiens, qu'Hérodote trouve toute prête à l'usage. Toutefois, à encourager l'assimilation entre les deux figures divines, Déméter et Isis, dans ce cas, ce pourrait avoir été le rapport particulier que l'une et l'autre entretiennent avec la sphère de la royauté. Dans l'*Hymne homérique à Déméter*, la déesse s'efforce de donner l'immortalité au fils du roi d'Éleusis Démophon, tandis qu'aux rois, elle apprend la norme de son rite sacré et les mystères⁶⁰. Dans le cas d'Isis, l'association à la royauté est même inscrite dans son nom. En outre, de témoignages plus tardifs ressort sa capacité, qui peut avoir des origines plus anciennes, de prolonger la vie humaine⁶¹. Sans compter qu'à l'époque hellénistique et romaine, elle est adorée aussi comme *Τύχη*⁶².

54. Leslie KURKE (1999), p. 283.

55. Hdt., I, 32. Comme le montre Solon, à Crésus, c'est à la divinité de donner aux hommes quant de mieux ils peuvent avoir en sorte (I, 31, 4 : *δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστόν ἐστι*) et finalement il n'y a pas de bonheur sans l'appui de la *τύχη* (cf. I, 32).

56. Hdt., II, 59, 2.

57. Hdt., II, 156, 5.

58. Sur les conditions qui ont porté à cette identification, cf. L. COULON (2013), p. 177-181.

59. Hdt., II, 123, 1.

60. *HhDém.*, 231-295 et 473-479.

61. Apulée, XI, 6, 6 : « Et si, par une obéissance scrupuleuse, une pieuse attention à mon service, une pureté persévérante, tu te rends digne de ma protection divine, tu sauras que moi seule j'ai le pouvoir de prolonger aussi ta vie (*uitam tibi [...] prorogare*) au-delà des limites fixées par ton destin (*ultra statuta fato tuo spatia*) » (trad. P. VALLETTE, CUF). Dans une inscription du grand *πυλών* du temple isiaque de Philae, Isis est celle qui prolonge la vie de son dévot.

62. Françoise DUNAND (1973), p. 271.

Jouer avec Déméter-Isis pouvait donc signifier, dans une perspective égyptienne, négocier un prolongement de la vie et donc, dans le cas du pharaon, du pouvoir monarchique. Hérodote doit avoir réinterprété cette conception, introduisant, par le biais des κύβοι, l'élément de la τύχη, sans le soutien de laquelle, il considérait toute forme de richesse (πλοῦτος), même celle d'un roi, comme précaire et éphémère⁶³. La confrontation entre le roi et la déesse se termine de la seule façon possible, du moins, selon la conception des Égyptiens : la parité entre les deux joueurs est complète et l'équilibre entre le roi, image sur terre de la puissance divine, et sa déesse assuré. Rhampsinite fait retour sur terre avec un don divin, dont la remise évoque presque une forme de δεξιῶσις et une nouvelle alliance entre la déesse et son souverain.

L'objet du don est plutôt énigmatique dans sa fonction et dans la valeur symbolique qu'il recouvre : il s'agit d'un χειρόμακτρον χρύσειον, une serviette de tissu lamée d'or. Diverses interprétations ont été proposées par les savants qui ont trouvé sur les rivages du Nil la plupart des réponses possibles⁶⁴. Je m'efforcerai pour ma part de chercher du côté des Grecs des éléments de comparaison qui puissent améliorer notre compréhension du récit dans la réélaboration qu'Hérodote en a faite.

Or le terme n'apparaît pas souvent dans les sources grecques : on le trouve dans l'*Enquête* à l'intérieur du λόγος scythe, où les χειρόμακτρα sont de véritables objets de prestige, témoignant de l'ἀριστεία du guerrier scythe. Il s'agit de serviettes, faites avec les scalps des ennemis, dont la tête devait être portée au Roi pour s'assurer le droit au partage du butin. Chaque guerrier les collectionnait, accrochées sur les rênes de son cheval pour rendre visible sa valeur⁶⁵. Dans l'imaginaire des « Barbares », cette serviette est donc un gage de prestige et de valeur individuelle. Ici, la serviette est une preuve, dans le sens où elle donne un statut de véridicité à la *katábasis* : ramener un objet du monde des morts confère une autorité aux récits qui s'y rapportent. De fait, dans un passage d'Origène, polémique, au III^e s. apr. J.-C., contre le philosophe Celse et reprenant le passage de son œuvre contre la religion chrétienne⁶⁶, la *katábasis* de Rhampsinite est commentée parmi les exemples de visite de l'au-delà, au même titre que celle d'autres personnages (Orphée, Thésée, Pythagore et le thrace

63. Cf. Hdt., I, 32, 5-6.

64. Certains ont associé le χειρόμακτρον au couvre-chef des pharaons (A. B. LLOYD [1993], p. 57) ; d'autres y ont vu un renvoi à la fleur de lotus, qui apparaît dans les reliefs de Médinet Habou où Ramsès III est représenté, jouant au *senet* (sur ce débat, cf. J. M. SERRANO DELGADO [2011], p. 101-105, avec bibliographie précédente).

65. Hdt., IV, 64.

66. Orig., *C. Cels.*, II, 55.

Zalmoxis). Dans ce cadre, le χειρόμακτρον est clairement décrit comme une preuve du franchissement d'une limite par définition infranchissable. D'autre part, le souci de certifier concrètement le passage dans l'au-delà est presque un *leitmotiv* de ces récits. Le fait d'être revenu du monde souterrain confèrait un statut d'exceptionnalité divine. C'est ce qu'on retrouve, par exemple, dans un passage du biographe du III^e siècle av. J.-C., Hermippe⁶⁷, à propos de la construction par Pythagore d'une chambre souterraine, de laquelle il serait revenu quelques temps après, racontant qu'il avait été dans l'Hadès. Comme preuve, il avait une liste d'événements qu'il avait demandé à sa mère d'annoter pendant son absence. Étonnés par la précision de ses informations, les citoyens firent alors confiance à son histoire le prenant pour une divinité.

Or, sur la base d'un passage tiré de la *Cyropédie* de Xénophon, on pourrait essayer de proposer une autre fonction pour le χειρόμακτρον et ouvrir ainsi d'autres perspectives sur la *katábasis* de Rhampsinite. Chez Xénophon, le χειρόμακτρον désigne la serviette qu'on employait pour se nettoyer les mains pendant un repas⁶⁸. Cet usage, qui est confirmé par d'autres sources⁶⁹, pourrait renvoyer, suivant la manière rapide et concise avec laquelle ce récit a été enregistré, à un autre des éléments typiques de la tradition sur les contacts avec le monde souterrain : c'est-à-dire le partage d'un repas infernal et l'échange intime avec les puissances souterraines, qui se traduisait pour l'hôte dans un accroissement de son prestige individuel et qui déterminait un changement de statut en raison de l'appartenance au monde de l'au-delà. Je songe, par exemple, à Perséphone qui revient sur terre en tant qu'épouse d'Hadès et qui, pour avoir mangé les fruits du grenadier, est obligée à revenir périodiquement sous terre ; on invoquera aussi la tradition, préservée par Platon et renvoyant à Musée, sur le repas des bienheureux, qui attendait les justes, lors de leurs passage dans l'au-delà, et qui témoignait d'une condition retrouvée de proximité avec les dieux, comparable à celle qu'on vivait au temps de l'âge de l'or, dont parle Hésiode dans les *Travaux et les jours*⁷⁰.

67. Le passage d'Hermippe est cité par Diogène Laërce, III, 419. L'hypothèse d'une dérivation de ce témoignage de celui d'Hérodote sur la *katábasis* de Rhampsinite a été suivie par W. Burkert, qui a proposé que, derrière la mère dont nous parle Hermippe, il y ait une allusion à la divine Mère Déméter et que ce passage renvoie une image de Pythagore comme hiérophante dans le culte démétrique (cf. W. BURKERT [1972], p. 155-159).

68. Xén., *Cyr.*, I, 3, 4.

69. Ath., IX, 79, 1 ; Hesychius, s.v.

70. Hes., *Op.*, 106-126. Cf. aussi Plat., *Rép.*, 363 d-e. Pour une analyse des différents témoignages relatifs au repas des Bienheureux, cf. la discussion dans R. G. EDMONDS III (2004), p. 84-88.

En conclusion, ce qui semble sûr, c'est qu'il s'agit d'un objet de prestige, voire d'un talisman qui témoigne du séjour du roi dans le monde souterrain, qui certifie son statut exceptionnel et sa réintégration dans le monde des vivants par une déesse dont l'une des *τιμαί* est de reconstituer et recomposer un ordre perturbé. L'or dont il est fait symbolise, en outre, l'acquisition d'un nouveau type de richesse, différente de celle d'argent par lequel s'était ouvert le récit, richesse qui correspond aussi à une intelligence plus profonde des choses divines.

Revenir sur terre et jouer à la mort

La troisième partie du récit raconte le retour du roi sur terre. Il s'agit de la *post-katábasis*, à la suite de laquelle fut organisée, toujours aux dires des prêtres de Memphis, une fête pour célébrer la descente du roi dans l'Hadès. Ici Hérodote exprime à nouveau sa perplexité et ses doutes. Il fait état d'un rituel qui semble avoir comme *αίτιον* le récit de la *katábasis* de Rhampsinite, mais Hérodote n'est pas entièrement sûr que cette dernière soit vraiment la raison pour laquelle ils célèbrent la fête. De fait, malgré la description minutieuse qu'il propose de la cérémonie, ce rituel reste néanmoins mystérieux dans sa signification. Voici ce qu'Hérodote raconte :

Le jour même de la fête, les prêtres tissent un manteau (*φᾶρος*) : ils attachent un bandeau sur les yeux de l'un d'eux, le conduisent, vêtu du manteau, sur la route qui mène à un sanctuaire de Déméter, et reviennent eux-mêmes sur leurs pas. Le prêtre dont les yeux sont bandés serait, dit-on, conduit par des loups jusqu'au sanctuaire de la déesse [...] ; et, du sanctuaire les loups le ramèneraient au même endroit ⁷¹.

La signification précise de la fête n'est pas simple à saisir. Qu'il s'agisse d'une mise en scène, voire d'une véritable dramatisation de la *katábasis* de Rhampsinite semble assez évident. Alan Lloyd, dans le sillage d'Émile Chassinat, y a vu un reflet de la fête du mois de Khoiak consacrée à Osiris, où l'on fabriquait pour la déesse un vêtement en un seul jour. Il a interprété les loups comme des prêtres habillés à la manière de chacals, représentations du dieu *Oupouaout*, « celui qui ouvre les chemins », lié, à Abydos, au culte d'Osiris ⁷².

On pourrait ajouter encore à ces considérations les détails qu'Hérodote peut avoir introduits dans sa transposition du récit pour répondre aux exigences narratives et aux attentes de son public. Le terme *φᾶρος*, en premier lieu, évoque le linceul funèbre que Pénélope, dans l'*Odyssée*, s'attelle à tisser pour son beau-père Laërte ⁷³. Les deux loups, quant à eux, renvoient

71. Hdt., II, 122, 3. Trad. Ph.-E. LEGRAND, CUF.

72. A. B. LLOYD (1993), p. 58.

73. Hom., *Od.*, II, 97 ; XIX, 138.

vers d'autres horizons symboliques : si, d'une part, dans l'*Illiade*, une peau de loup accompagne Dolon vers la mort⁷⁴ ; de l'autre, selon l'imaginaire grec, les loups évoquent la métamorphose : un changement épouvantable de statut et de forme⁷⁵. D'autre part, comme l'a bien souligné Carmine Pisano, en explorant les liens qui unissent le loup à Hermès, cet animal provient de l'espace sauvage mais, poussé par sa faim insatiable, il franchit la frontière du monde civilisé et partage avec ce dieu ψυχοπομπός le caractère d'une figure de l'entre-deux⁷⁶. Son aptitude à se déplacer entre le dehors et le dedans s'exprime, d'autre part, dans le passage hérodotéen qui nous occupe, où les loups transitent entre deux dimensions différentes : l'une habitée par des humains, l'autre contrôlée par le divin. Et finalement, pour terminer avec l'analyse de ce passage, la fonction du bandeau qui couvre les yeux du prêtre semble vouloir reproduire l'absence de points de repère sensoriels qui caractérise la mort.

Conclusions

En examinant tous les éléments, on voit comment la grille narrative qui sous-tend l'œuvre d'Hérodote se dessine : un jeu qui évoque la mort, avec ses détails affreux, fait place au jeu avec la mort, dont l'enjeu est le temps qui reste à vivre et le résultat n'est pas prioritairement soumis à la valeur individuelle, mais à la τύχη. Ce va-et-vient avec l'au-delà est rituellement vécu à nouveau dans un jeu de rôles qui dramatise, sur le plan horizontal, le voyage bidimensionnel et paradoxal de la mort et du retour à la vie, la *katábasis* et l'*anábasis*, l'une et l'autre confiées à des puissances mystérieuses et redoutables.

Nourri de divers apports d'origine égyptienne, certes, mais aussi de remaniements successifs du côté grec et de renvois internes à l'œuvre d'Hérodote et à la culture de son époque, le récit se termine par une ultime réserve de l'historien sur la fiabilité de ce qu'il a entendu et la répétition de son propos historiographique :

Libre à qui trouve de telles choses croyables d'accepter ces récits des Égyptiens ; quant à moi, ce que je me propose tout le long de mon histoire est de mettre par écrit, comme je l'ai entendu, ce que disent les uns et les autres (ὅπ' ἐκάστων ἀκοῆ ἔγραψα)⁷⁷.

Ce que l'historien ne dit pas, c'est que dans son γράφειν, résultat de plusieurs remaniements et remodelages, le savoir qu'il partage avec son pu-

74. Hom., *Il.*, X, 314-460. Cf. sur Dolon, l'étude classique de L. GERNET (1936).

75. Cf. ce que dit Hérodote (IV, 105) à propos des Neures.

76. C. PISANO (2011), en part. p. 90. Les liens entre le loup et la mort, en outre, ont été explorés aussi par Carla MAINOLDI (1984), p. 28-35.

77. Hdt., II, 123, 1. Trad. Ph.-E. LEGRAND, CUF.

blic, convoqué pour comprendre, interpréter et restituer, est à son tour réorganisé et reconfiguré en fonctions des informations acquises. Repérer dans cette reconfiguration ce qui révèle d'une culture ou de l'autre n'est pas toujours possible, ni forcément utile. Il est plus intéressant de montrer la logique combinatoire qui intègre les différents éléments et la façon dont ils sont mis au service l'un de l'autre.

Ces derniers mots semblent, en tous cas, révéler un certain embarras et une certaine méfiance par rapport à ce que l'historien a entendu des Égyptiens et des leurs prêtres. Toutefois, ses doutes sur ce qu'il a entendu, et qu'il s'est proposé de répéter, peuvent éclairer les dernières lignes qu'il ajoute presque comme une apostille. Dans ce passage, Hérodote rapporte que les Égyptiens ont été les premiers à développer la théorie de l'immortalité de l'âme et celle de la métempsychose et que des Grecs, dont il ne dit pas les noms, « ceux-ci plus tôt, ceux-là plus tard », l'ont reprise⁷⁸.

Cette affirmation, avec tout ce qui la précède, n'est pas immédiatement compréhensible. Toutefois, à bien y regarder, le récit entier semble rassembler, presque comme dans un catalogue, les différentes conceptions et solutions qui circulaient, dans le monde grec, pour dépasser la peur paralysante que l'interaction avec la mort inspirait : d'un côté, le *mythe* de la visite dans l'au-delà et le contact direct avec la puissance divine qui y préside ; de l'autre, les rituels qui assuraient à l'homme, par la médiation des prêtres et d'agents divins, une connaissance plus intime et individuelle des choses divines, qui passait par la contemplation ; et finalement, la théorie de la transmigration des âmes. Un territoire, celui des conceptions sur l'au-delà et des contacts avec la mort, où Grecs et peuples « barbares » ne cesseront de se répondre et d'interférer les uns avec les autres, exactement comme l'œuvre d'Hérodote, et son détour en terre égyptienne, nous le montre.

Daniela BONANNO
 Università degli Studi di Palermo
 Dipartimento Culture e Società
 daniela.bonanno@unipa.it

78. Hdt., II, 123, 2.

Bibliographie

- P. BARGUET (1967) : *Le livre des morts des anciens Égyptiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris.
- A. BERNABÉ (2002) : « La toile de Pénélope : a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ? », *RHR* 219, 4, p. 401-433.
- Serena BIANCHETTI (1987) : *Falaride e Pseudofalaride. Storia e leggenda*, Roma.
- S. BIRCH (1865) : « Le Roi Rhampsinite et le jeu de dames », *RA* n.s. 12, p. 56-65.
- P. BONNECHÈRE (2003) : *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden - Boston.
- Catherine BREYER (2010) : *Jeux et jouets à travers les âges. Histoires et règles des jeux égyptiens, antiques et médiévaux*, Bruxelles.
- W. BURKERT (1972) : *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA) [éd. or. Nürnberg, 1962].
- W. BURKERT (2013) : « Herodotus on the Names of the Gods: Polytheism as a Historical Problem » dans Rosaria VIGNOLO MUNSON (éd.), *Herodotus*, vol. 2: *Herodotus and the World*, Oxford, p. 198-209 (rééd. de l'article originel paru dans *MH* 43 [1985], p. 122-132).
- A. BUTTITA (2005) : « Giocare il cosmo o dell'impossibile gioco dei Proci », *Thalassa* 2, p. 19-28.
- C. CALAME (2006) : *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris.
- L. COULON (2013) : « Osiris chez Hérodote », dans L. COULON *et al.* (éd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Lyon 10 mai 2010)* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 51), Lyon, p. 167-190.
- M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (1974) : *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris.
- Françoise DUNAND (1973) : *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, vol. III, Leiden.
- R. G. EDMONDS III (2004) : *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge.
- M. FITTÀ (1997) : *Giochi e giocattoli nell'antichità*, Milano.
- J. G. FRAZER (1965) : *Pausanias's Description of Greece*, vol. V, New York [éd. or. Cambridge, 1868].
- Françoise FRONTISI-DUCROUX (1975) : *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris.
- L. GERNET (1936) : « Dolon le Loup », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, n° 4 (= *Mélanges Franz Cumont*), p. 189-208 (article repris dans : L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1976, p. 154-171).

- J. GOULD (2013) : « Herodotus and Religion », dans Rosaria VIGNOLO MUNSON, *Herodotus*, vol. 2: *Herodotus and the World*, Oxford, p. 183-197 (réédité de l'article paru dans S. HORNBLLOWER (éd.), *Greek Historiography*, Oxford, 1994, p. 91-106).
- F. GRAF (2005) : « Rolling the Dice for an Answer », dans Sarah Iles JOHNSTON, P. T. STRUCK (éd.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination* (= *RGRW*, 155), Leiden - Boston, p. 51-97.
- F. L. GRIFFITH (1900) : « Stories of the High Priests of Memphis. The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas », London - Edinburgh - New York.
- T. HARRISON (2000) : *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, New York.
- F. HARTOG (1980) : *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- Typhaine HAZIZA (2009) : *Le kaléidoscope hérodoteen. Images, imaginaire et représentations de l'Égypte à travers le Livre II d'Hérodote*, Paris.
- Leslie KURKE (1999) : *Coins, Bodies, Games, and Gold : The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton.
- Olga LEVANIUK (2007) : « The Toys of Dionysos », *HSCP* 103, p. 164-202.
- A. B. LLOYD (1993) : *Herodotus. Book II. Commentary 99-182*, Leiden.
- Carla MAINOLDI (1984) : *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris.
- M. MANOLEDAKIS (2003) : Νέκρια: Ερμηνευτική προσέγγιση της σύνθεσης του Πολυγνώτου στη « Λέσχη των Κνυδίων » στους Δελφούς, Thessaloniki.
- F. MASSA (2014) : *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart.
- E. MEISSENBURG (1972) : « Altägyptische, griechische und römische Brettspiele », *Živa Antika* 22, p. 171-182.
- H. MOMMSEN (1988) : « Zur Deutung der Exekias-Amphora im Vatikan », dans J. CHRISTIANSEN, T. MELANDER (éd.), *Ancient Greek and Related Pottery, Proceedings of the 3rd Symposium. Copenhagen (August 31 - September 4 1987)*, Copenhagen, p. 445-454.
- F. MORA (1985) : *Religione e religioni nelle Storie di Erodoto*, Milano.
- S. MORENZ (1983) : *Gli Egizi*, Milano (éd. or. *Ägyptische Religion*, Stuttgart, 1960).
- G. PARIS (1907) : « Le conte du trésor du roi Rhampisinite. Étude de mythographie comparée », *RHR* 55, p. 151-187 et 267-316.
- P. A. PICCIONE (1990) : *The Historical Development of the Game of Senet and its Significance for Egyptian Religion*, Dissertation, Chicago.
- Vinciane PIRENNE-DELFORGE (2008) : *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* (= *Kernos*, Supplément 20), Liège.
- C. PISANO (2011) : « Hermes, il lupo, il silenzio », *QUCC* 98, 2, p. 87-98.
- G. POSENER (1985) : *Le Papyrus Vandier*, Paris.
- L. POSTEL (2013) : « Hérodote et les Annales royales égyptiennes », dans L. COULON et al. (éd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Lyon 10 mai 2010)* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 51), Lyon, p. 87-118.

- J. F. QUACK (2013) : « Quelques apports récents des études démotiques à la compréhension du livre II d'Hérodote », dans L. COULON *et al.* (éd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le livre II de l'Enquête d'Hérodote. Actes de la journée organisée à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Lyon 10 mai 2010)* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, 51), Lyon, p. 63-88.
- J. M. SERRANO DELGADO (2011) : « Rhampsinitus, Setne Khamwas and the Descent to the Netherworld: Some Remarks on Herodotus II, 122, 1 », *Journal of Ancient Near Eastern Religion* 11, p. 94-108.
- Marisa TORTORELLI GHIDINI (2000) : *I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale*, dans Marisa TORTORELLI GHIDINI, Alfredina STORCHI MARINO, A. VISCONTI (éd.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origine e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, p. 255-263.
- Marisa TORTORELLI GHIDINI (2006) : *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli.
- Rosaria VIGNOLO MUNSON (2013) : *Herodotus*, vol. 2: *Herodotus and the World*, Oxford.
- Gerasimoula ZOGRAPHOU (1995) : « L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les Grecs à la religion égyptienne », *Kernos* 8, p. 187-203.