::Savoirs LE FIL DES IDÉES

Des papyri grecs en contexte funéraire

L'exemple de « L'Empédocle de Strasbourg »[1]

Mètis, Dossier : Normativité, Hors série, 2010, p. 167-187

Pénélope Skarsouli

Résumé

La présence dans un contexte funéraire précis d'un papyrus qui porte un texte du philosophe Empédocle, copié vers la fin du I er siècle ap. J.-C. en Haute-Égypte, ne manque pas d'intriguer. En nous fondant sur le contexte archéologique et culturel de la découverte et en tenant compte de ce que l'on peut lire et déduire du contenu du papyrus, nous aborderons à notre tour une question qui reste ouverte : y a-t-il quelque chance pour que la teneur même de ce texte ait joué un rôle propre dans le rite funéraire ? Le papyrus de Derveni, qui contient le commentaire d'une cosmo-théogonie orphique en vers et a été trouvé carbonisé auprès d'une tombe, va nous servir, dans la dernière partie, de parallèle principal.

En guise d'introduction

L'expression « L'Empédocle de Strasbourg » renvoie depuis quelques années au papyrus contenant des vers du philosophe-poète présocratique Empédocle d'Agrigente (V e siècle av. J.-C.) conservé à la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg. De fait, c'est ainsi que s'intitule l'édition du papyrus, accompagnée d'une introduction et d'un commentaire, par le papyrologue Alain Martin et le philologue Oliver Primavesi [2] : un travail d'une grande qualité, comme l'admettent presque toujours *a priori* et indépendamment de leurs critiques, les chercheurs qui se sont intéressés à cette publication de « L'Empédocle de Strasbourg »[3].

Nous nous efforcerons dans les pages qui suivent de récapituler les principales conclusions de la partie introductive du travail de Martin et Primavesi, en mettant l'accent dans un premier temps sur les paramètres « pratiques » de la découverte du papyrus et sur sa description matérielle, autant d'aspects qui ne concernent qu'indirectement son contenu. Ensuite, nous en viendrons à ce que les vers ainsi sauvés peuvent indiquer.

Le manuscrit en question, dont l'écriture invite à penser qu'il a été copié vers la fin du I er siècle ap. J.-C., a été acheté en novembre 1904 par l'archéologue allemand Otto Rubensohn chez l'antiquaire Ginti Faltas qui tenait boutique à Achmîm, l'antique Panopolis en Haute-Égypte. Selon le journal de Rubensohn, lors de cet achat, le papyrus ne constituait pas un objet autonome : il était le support d'une couronne, qui de plus était presque assurément, comme on va le voir, une couronne funéraire. De grands morceaux avaient été découpés dans un manuscrit portant un texte d'Empédocle. Ils avaient été ensuite pliés, afin de former une bande, sur laquelle des feuilles de cuivre, sans doute dorées, avaient été collées. Otto Rubensohn a extrait de l'objet les bribes de papyrus et les a emportées en Europe. En 1905, la bibliothèque de Strasbourg se porta acquéreur de ce manuscrit. Depuis, presque un siècle s'est écoulé avant que quelqu'un, en l'occurrence Alain Martin, ne s'intéresse au papyrus. Son identification a été rendue publique en 1994 et sa publication a eu finalement lieu quelques années plus tard, en 1999.

La transformation du papyrus en support de couronne, par découpage et pliage, son séjour dans une tombe pendant des siècles et le démontage de la couronne dans laquelle il était inclus l'ont gravement endommagé. Cinquante-deux pièces, toutes de dimensions réduites, ont été dénombrées lors de l'ouverture des cadres où le papyrus était enfermé. Des ensembles, plus ou moins étendus, allant des traces d'une unique lettre jusqu'à quelques mots, se sont ainsi constitués, désignés à l'aide des lettres de l'alphabet latin, de a à k. Tous les ensembles pourraient être attribués à un rouleau unique qui portait un texte suivi d'Empédocle. De cette façon, on dispose, pour la première fois, d'un témoin direct dans la tradition du poète, fait extrêmement rare pour les philosophes présocratiques en général.

L'addition des lignes préservées s'établit à 74. Ces 74 (+ ?) lignes du papyrus représentent autant d'hexamètres dactyliques ; 54 d'entre eux étaient précédemment inconnus, ce qui constitue un complément non négligeable aux 476 vers, complets ou lacunaires, réunis en 1901 par Hermann Diels [4]. Enfin, selon toujours les éditeurs, ces vers doivent provenir des livres I et II du poème empédocléen *Peri phuseos*, « De la nature ».

La publication de « L'Empédocle de Strasbourg » a été accueillie avec beaucoup d'enthousiasme[5], bien que plusieurs réserves aient été vite

formulées[6]. Ce qui reste néanmoins sûr, c'est que le papyrus apporte autant de questions que de réponses[7]. L'introduction qui précède montre déjà clairement les contours spéculatifs et conjecturaux que présentent plusieurs des renseignements concernant le manuscrit acheté à Achmîm. Or, tout en acceptant l'existence et les conséquences de ce préalable, nous nous efforcerons de prendre position par rapport à une des questions les plus délicates, souvent éludée ou posée trop rapidement, à savoir les raisons pour lesquelles le papyrus d'Empédocle se trouvait intégré à une couronne funéraire. L'analyse et, dans la mesure du possible, l'évaluation du contexte archéologique et culturel auquel appartient la couronne en question s'avèrent dès lors indispensables ; c'est dans ce cadre en particulier que le papyrus d e Strasbourg pourrait contribuer à la discussion concernant la fonction rituelle de l'écriture.

Notre objectif sera donc d'exposer une série d'arguments qui concourent à soutenir l'hypothèse selon laquelle ce n'était pas un hasard si le papyrus a servi à monter une couronne funéraire ; dans cette hypothèse, les vers empédocléens ont pu être destinés à être communiqués dans le cadre d'un culte funéraire[8]. Les éditeurs pourtant refusent une telle hypothèse : « nous avons vu les raisons qui invitent à ne pas céder à une telle tentation »[9]. Or, à notre avis, ces raisons ne semblent pas être déterminantes.

Une couronne dans une tombe

Ce qu'il importe de souligner tout d'abord, c'est que les circonstances archéologiques de la découverte du papyrus suggèrent un contexte funéraire. Comme on vient de le dire, avant son démontage, le papyrus se présentait sous la forme d'une bande sur laquelle étaient collées des feuilles de cuivre ; ce type d'objet renvoie presque assurément au mobilier d'une tombe. Les éditeurs du papyrus consacrent une partie de leur introduction aux éléments qui pointent dans cette direction, à savoir au fait qu'il s'agit bien d'une couronne funéraire[10]. Parmi ces éléments, l'existence d'une autre couronne mise au jour par Rubensohn lui-même dans la nécropole d'Abousir el-Meleq (en Moyenne-Égypte) tient lieu de parallèle le plus proche. Selon le journal de fouilles de Rubensohn, la couronne en question a été trouvée dans un sarcophage, sur une momie, et était constituée d'une lamelle de bois, courbée, sur laquelle avait été collée une bande de papyrus ; sur cette dernière ont été ensuite collées des feuilles et des fleurs de cuivre léger. En examinant le papyrus, sur lequel seulement

quelques bribes de mots étaient visibles, Rubensohn a reconnu un texte documentaire, plus précisément les traces du contrat de vente d'une maison. De nos jours, la couronne d'Abousir el-Meleq semble malheureusement perdue.

Des stricts parallèles aux couronnes d'Achmîm et d'Abousir el-Meleq n'existent pas ; on dispose néanmoins d'autres couronnes analogues, provenant d'Égypte ou d'ailleurs, naturelles ou artificielles, qui éclairent le mode de fabrication, ainsi que l'usage des deux couronnes comportant des morceaux de papyrus. Plusieurs proviennent d'une tombe ; quelques-unes concernent, de plus, la Haute-Égypte et l'époque gréco-romaine. À ces exemples s'ajoutent les représentations de couronnes que livrent en grand nombre les portraits dits « du Fayoum », les masques de momies et les sarcophages. La couronne se présente, en fait, comme un élément régulier du mobilier funéraire dans l'Égypte gréco-romaine. De manière plus générale, il convient de mentionner ici la présence bien attestée des couronnes, faisant souvent partie des offrandes florales dans un contexte funéraire ; cette pratique est répandue en Grèce ancienne, où l'on déposait des couronnes de fleurs dans les tombes, aussi bien qu'en Égypte [11].

En ce qui concerne la civilisation égyptienne, l'usage de la couronne renvoie, au moins à partir du Nouvel Empire, à la tradition de la « couronne de la justification » dont parle le chapitre 19, plus tardif, du *Livre des Morts* ; cette couronne relève en fait de la doctrine du jugement du mort et de sa « justification » qui lui donne accès à la « deuxième vie ». Le mort doit comparaître devant un tribunal divin, présidé par Osiris, à qui il est censé adresser la déclaration d'innocence ou « confession négative » ; la couronne de justification symbolise dès lors la nouvelle qualité de celui qui a subi victorieusement l'épreuve du jugement, une étape décisive avant son voyage dans l'autre monde après la mort[12]. Ainsi, Gaetano Messina, dans son travail sur le papyrus de Strasbourg, décrit de la manière suivante la couronne à laquelle appartenait le texte d'Empédocle : « Il manufatto, proveniente da una delle tre necropoli di Achmîm, era riconducibile alla tipologia dei simboli funerari connessi alla ritualità della "giustificazione", tipica dell'escatologia egiziana », sans néanmoins donner d'autres précisions [13].

Une remarque de Philippe Derchain dans son travail de description de « la couronne de justification » a en particulier attiré notre attention, vu que la couronne d'Achmîm qui nous préoccupe comportait des feuilles de cuivre. « Les couronnes végétales qu'on trouve d'autre part sur les momies et qui sont représentées sur certains monuments privés expriment un espoir de vie [...] »[14]. De même, dans un contexte grec cette fois-ci, la couronne pourrait témoigner d'un mode d'existence spécifique après la mort, en affirmant le bonheur à venir dans l'au-delà[15]. À titre d'exemple, citons un passage de Pindare qui

évoque les guirlandes et les couronnes faites de fleurs d'or dans l'île

des Bienheureux[16] : « là resplendissent des fleurs d'or [...] ; ils en tressent des guirlandes pour leurs bras ; ils en tressent des couronnes ».

Les éléments présentés jusqu'ici démontrent à notre avis que l'usage de la couronne fait partie des pratiques funéraires autant en Grèce qu'en Égypte et que, de plus, il s'insère aisément dans le cadre des influences mutuelles entre les civilisations égyptienne et grecque qui ont marqué l'époque gréco-romaine, surtout en ce qui concerne le domaine religieux et, plus particulièrement, les cultes funéraires[17]. La couronne achetée à Achmîm et décrite dans le journal de Rubensohn devait donc ceindre la tête d'une momie ou, peut-être même, son masque ou son sarcophage.

Un deuxième point important à souligner, après la description de l'usage très probablement funéraire de la couronne, concerne son lieu de provenance. Puisque le papyrus a été acheté à Achmîm, la question se pose d'en chercher la provenance dans l'une des nécropoles de l'époque gréco-romaine aux environs de la ville[18]. La couronne funéraire pouvait en effet provenir d'une tombe de cette région. On a de fortes raisons de croire que dans le cas du papyrus d'Empédocle, lieu d'achat et provenance se confondent : Achmîm paraît un candidat bien probable, dans la mesure où il dispose de plusieurs nécropoles avec des tombes d'époque gréco-romaine.

Martin et Primavesi énumèrent trois raisons pour lesquelles cette provenance est à envisager de manière prioritaire : « Tout d'abord, la vraisemblance invite à penser que Ginti Faltas et les autres antiquaires d'Achmîm écoulaient aussi, sinon majoritairement, du matériel pillé dans les environs de la ville ; ensuite, une partie du matériel mis en vente dans sa boutique provient sans équivoque d'un contexte funéraire ; enfin, la date d'acquisition de la couronne se situe dans les années où les nécropoles d'Achmîm se sont trouvées soumises à un pillage en règle »[19]. Les éditeurs de « L'Empédocle de Strasbourg » formulent même l'hypothèse[20] que la couronne provient d'un secteur précis des nécropoles d'Achmîm, la nécropole de El-Salamuni [21], caractérisée par des tombes richement peintes appartenant à un groupe social aisé, peut-être rallié à la culture gréco-romaine, fidèle néanmoins aux traditions locales, surtout en matière funéraire.

Un texte dans une tombe

Cette hypothèse sur le milieu où vivait la personne dont la momie portait la couronne de cuivre confectionnée à l'aide du papyrus empédocléen met à notre avis l'accent sur la fonction que l'écrit jouait au sein de la civilisation égyptienne depuis fort longtemps dans un contexte funéraire. En d'autres termes, il est significatif que l'on parle d'une région où a lieu une propagation particulière de la culture égyptienne traditionnelle pendant l'époque gréco-romaine [22]. À ce propos il convient de rappeler la coutume égyptienne fort ancienne d'accompagner les morts de textes. Pour ne parler que des périodes les plus récentes, à partir du Nouvel Empire, on connaît les *Livres des Morts*, destinés à aider les morts dans leur « deuxième vie », qui sont déposés dans la tombe soit directement sur la momie tel un viatique soit dans une petite boîte ; ces livres sont inlassablement copiés jusqu'à l'époque romaine [23].

Outre les *Livres des Morts*, nous voudrions mentionner les *Livres des Respirations* qui étaient aussi déposés auprès de la momie dans les sarcophages, soit près de la tête soit à proximité des pieds du cadavre [24]. Il est intéressant de noter que ces *Livres* font partie d'une nouvelle littérature funéraire - toujours inspirée des antiques formules, mais dans le but d'en renouveler le contenu et la portée — qui s'est développée en Haute-Égypte et, plus particulièrement, dans son grand centre, Thèbes. De plus, la presque totalité des documents connus est située entre la fin du I^{er} et le début duII ^{e} siècle de notre ère. Enfin, à basse époque — de nouveau en Haute-Égypte notamment — s'est répandu l'usage des *hypocéphales*, « des disques historiés, faits de toile, de papyrus, pour être posés sous la nuque des momies ou bien, parfois, simplement dessinés sur le crâne du masque »[25].

En ce qui concerne la place de l'écrit en contexte funéraire grec, on se contentera — pour le propos de cet article et afin de rester le plus près possible du papyrus d'Empédocle — de mentionner l'exemple qui est probablement le plus représentatif, à savoir les lamelles d'or dites « orphiques »[26], pour passer aux autres cas de papyri littéraires provenant des tombes, et, plus précisément, des tombes égyptiennes.

Il faut dire d'emblée que, parmi les papyri dont le contexte archéologique funéraire paraît suffisamment établi, aucun n'est doté d'une portée eschatologique manifeste[27]. Nous nous attarderons un peu plus sur un rouleau de papyrus contenant deux vers du chant i et l'essentiel du chant ii de l' *Iliade*, qui a été trouvé à Hawara en 1888 et qui date du II ^{e} siècle ap. J.-C. Il avait été placé sous la tête de la momie d'une femme[28]. Le cas de ce rouleau homérique renvoie indirectement à un passage de la *Bibliothèque* de Photios où il est question de l'inhumation de livres avec un corps humain, très probablement leurs possesseurs : « Après la mort de Démétrius de Scepsis, on trouva près de sa tête le livre de Tellis et les *Plongeuses* d'Alcman furent trouvées, dit-on, près de la tête de Tyronichos de Chalcis ; les *Violateurs de Justice*

d'Eupolis près de la tête d'Éphialte et les *Eunides* de Cratinus près de celle d'Alexandre, roi de Macédoine, et les *Travaux et les Jours* d'Hésiode près de celle de Séleucus Nicator. Et le législateur d'Arcadie, Cercidas,

aurait ordonné qu'on enterrât avec lui les livres I et II de l' *Iliade* »[29].

Les *papyri* pouvaient se trouver dans la tombe, quand ils constituaient une possession précieuse du défunt, que ce soit matériellement ou (et) spirituellement[30]. Cette remarque renvoie à deux autres cas de *papyri* en contexte funéraire, cette fois-ci sans rapport direct avec l'Égypte, qui pourraient compléter le tableau que nous sommes en train de dresser : 1) le papyrus de Derveni, le plus ancien des *papyri* grecs connus, qui a été découvert en 1962 dans le nord de la Grèce parmi les cendres d'un feu funéraire et contient le commentaire allégorique d'une théogonie en vers attribuée à Orphée. On reviendra sur ce papyrus, particulièrement important pour notre propos, dans la dernière partie de cet article ; 2) le papyrus qui a été trouvé en 1959 dans une tombe à Callatis, aux bords de la mer Noire en Roumanie, dans la main droite du défunt, et dans des conditions qui permettent de l'attribuer à la même période que celle à laquelle appartient le papyrus de Derveni, c'est-à-dire à la fin du IV ^{e} siècle av. J.-C. Le rouleau a été malheureusement détruit avant d'avoir pu être déchiffré [31].

Eric Gardner Turner, en examinant la raison de la présence du rouleau homérique de Hawara que nous venons de mentionner — et plus généralement des *papyri* littéraires — dans une tombe, se réfère explicitement à une autre hypothèse, celle de l'imitation de l'usage égyptien concernant le *Livre des Morts* [32] ; indépendamment, paraît-il, de leur contenu.

Un papyrus de qualité

Un autre élément qu'il conviendrait de souligner est le fait que le papyrus de Strasbourg est d'une bonne qualité. Tout d'abord, il dispose d'une indication stichométrique, à savoir la lettre Γ, en marge de la colonne a, ce qui signifie que le copiste a déjà écrit 300 lignes. Cette indication pourrait témoigner de la production du manuscrit dans un centre de copie professionnel[33].

De plus, des modifications ont été apportées au texte en une douzaine d'endroits. Outre le copiste, deux mains au moins ont introduit des interventions de nature critique dans le papyrus. Plusieurs parmi ces dernières dépassent le niveau de la simple correction ; elles semblent toutes résulter d'une collation avec un témoin indépendant du texte ; elles pourraient donc être dues à l'initiative d'un utilisateur érudit.

La conclusion des éditeurs est significative : « même s'il [le papyrus d'Empédocle] ne procède pas d'une édition scientifique et commentée [...], notre manuscrit se distingue de la masse des papyrus littéraires : par le milieu professionnel dont il est issu, dont témoignent son écriture soignée et la notation stichométrique ; par les interventions variées qu'il porte, y compris un certain nombre de variantes et de corrections. Le papyrus d'Empédocle conserve les restes d'un livre antique de qualité »[34], dont le prix devait en conséquence être élevé.

Ces remarques nous semblent affaiblir les arguments des éditeurs selon lesquels ce papyrus a été utilisé en tant que papier recyclé pour la fabrication de la couronne, selon le procédé bien connu qui consiste à transformer le papyrus en une sorte de carton, de papier mâché, comme celui qui servait largement à la réalisation des cartonnages de momies. Même si l'on connaît encore d'autres exemples de remploi des *papyri* [35], on ne peut pas exclure l'existence de certains préalables, d'autant plus que le papyrus lui-même représentait probablement un matériel onéreux[36].

Être couronné d'un texte d'Empédocle pour l'éternité ?

L'argument principal des éditeurs contre l'hypothèse d'une réutilisation délibérée du papyrus d'Empédocle liée à son contenu se fonde principalement sur le parallèle de la couronne funéraire d'Abousir el Meleq. Cette dernière passe pour avoir comporté, comme on l'a vu, un texte documentaire, bien que son déchiffrement soit plus qu'incertain[37]. Or, cet argument paraît insuffisant à nos yeux, surtout après que nous avons mis le papyrus en contexte.

Parmi les chercheurs peu nombreux sont ceux qui ont voulu interroger d'un peu plus près les conclusions des éditeurs sur ce sujet ; parmi eux, Catherine Osborne, dans son article discutant certains aspects de la publication de « L'Empédocle de Strasbourg », pose une série de questions pertinentes et exprime à juste titre certains doutes : « What, for exemple, do we know about the choice of papyrus strips for the death coronet ? The two main alternatives are : (1) that they were waste paper from a source unconnected with burial rites or the beliefs of the deceased ; or (2) that they were chosen deliberately from texts that he or she had loved and believed, or that had belonged to a community to which the deceased was ritually committed »[38]. Concernant cette deuxième hypothèse, et puisqu'on a vu que le papyrus d'Empédocle pourrait bien provenir de l'endroit même où il a été acquis, il est important de se souvenir de l'éclat que les études littéraires et philosophiques paraissent avoir connu à Achmîm, l'antique Panopolis [39], aux premiers siècles de notre ère.

Afin de pouvoir prendre une position, plus ou moins sûre, sur le chemin indiqué par Osborne, il faudrait maintenant se pencher sur le texte lui-même.

Nombreuses sont à nouveau les questions qui émergent[40] : comment les morceaux de papyrus ont-ils été regroupés ? Proviennent-ils tous du même contexte ? En d'autres termes, s'agit-il d'un texte continu (et, dans ce cas, provenant d'un seul ou de plusieurs livres ?) ou peut-être d'une collection d'extraits de l'œuvre empédocléenne, d'un florilège ? Chacune de ces questions a sa propre importance et représente une piste de recherche en soi, probablement prometteuse. Or, il nous est impossible de les examiner toutes dans le cadre de cet article. On se contentera donc de suivre la reconstruction du rouleau par les éditeurs, en soulignant tout de même les réserves émises en particulier concernant leur hypothèse selon laquelle le même rouleau comportait le texte des livres I et II du poème physique empédocléen. En effet, des rouleaux de papyrus contenant plus d'un livre d'un texte constituent des cas exceptionnels : c'est pour cette raison aussi qu'on pourrait ne pas exclure que les vers du philosophe d'Agrigente écrits sur le papyrus de Strasbourg proviennent tous d'une seule partie du rouleau et d'un seul livre[41]. De cette façon, la question de la relation des quatre ensembles principaux du texte (a, b, c, d), à savoir les ensembles les moins lacunaires, apparaît sous une autre lumière.

De notre côté, nous mettrons l'accent sur les éléments qui pourraient justifier l'usage du texte d'Empédocle dans un rite funéraire en lui conférant ou même en révélant sa portée eschatologique. En effet, ce qui est tout d'abord frappant dans les fragments du texte conservé, c'est la persistance du thème de la vie et de la mort.

Plus précisément et pour avancer dans l'ordre, l'ensemble a — le plus consistant de tous, divisé en deux colonnes — commence avec une série de 5 vers qui recoupent la fin du fr. 17 D-K[42], d'une grande importance parmi les fragments, car il constitue le fondement même du cycle cosmique chez Empédocle : il explicite la façon selon laquelle l'Un et le Multiple alternent, sous l'influence de deux forces cosmiques, l'Amour et la Haine.

En effet, les 11 premiers vers du papyrus reprennent l'idée principale de cette alternance qui, par la réunion et la séparation des quatre éléments (le feu, l'eau, la terre et l'air) donne naissance à toute chose : « Mais alors qu'au temps de l'Amour nous nous réunissons en un tout ordonné unique, au temps de la Haine, au contraire, de nouveau il (*scil.* le tout ordonné) se divisa, en telle manière qu'à partir de l'Un existait le Multiple, d'où provient tout ce qui était, tout ce qui est et tout ce qui sera à l'avenir : les arbres ont germé, ainsi que les hommes et les femmes, les bêtes, les oiseaux, les poissons qui vivent dans l'eau et les dieux qui jouissent d'une longue vie [...] »[43].

L'identité de la première personne du pluriel, au début du passage, constitue une question épineuse et a suscité des réactions diverses

chez les spécialistes d'Empédocle [44]. Les éditeurs du papyrus proposent d'y reconnaître la communauté des démons à laquelle Empédocle appartient également[45], démontrant de cette façon également l'entrelacement entre les deux aspects de la doctrine empédocléenne : la théorie physique et la démonologie traditionnellement liée à son autre poème, intitulé *Katharmoi*, « Purifications ». Cependant, l'appel aux « démons » ne s'avère pas nécessaire et nous nous rangeons plutôt à l'avis de ceux qui soutiennent que « nous », si on admet qu'il s'agit de la bonne leçon, c'est « nous les hommes » qui relevons, comme tout le reste — même les dieux —, des mêmes processus cosmiques[46]. Comme tout le reste, nous sommes des assemblages des éléments qui vont un jour se séparer.

Selon Brad Inwood, Empédocle semble ici souligner « in the most dramatic way possible that there are no exceptions whatsoever to the iron law of mortality »[47]. Or à nos yeux et, d'un autre point de vue, le philosophe souligne en même temps la relativité de cette loi, comme il le fait ailleurs expressément en s'adressant à son élève Pausanias et en montrant clairement qu'il ne croit pas à la mort qui achève tout :

> Je veux encore te dire une autre chose : il n'existe de création pour rien de ce
> Qui est périssable, pas plus de disparition dans la funeste mort,
> Mais seulement un mélange et une modification de ce qui a été mélangé
> Existe : mais création, au sujet de ceci, n'est qu'une appellation forgée par les hommes[48].

Un autre point important concerne le moment où se situe la production des êtres vivants dont fait état le passage du papyrus de l'ensemble a qu'on vient de citer. Selon les éditeurs, il s'agirait bien du règne de la Haine croissante, ce qu'ils appellent le « monde B » caractérisé, à l'inverse du « monde A » dominé par l'Amour, par un mouvement progressif de différenciation et de séparation[49]. La présence en a (ii) 3 du démonstratif [*e*] *n têi de*, « sous celle-ci », juste après la liste des créatures vivantes, signifierait ainsi « sous la Haine ». Quelques vers plus loin, en a (ii) 18-20, il serait question de l'augmentation progressive du pouvoir de l'Amour juste après le triomphe de la Haine. C'est à ce moment-là qu'Empédocle se tourne à nouveau vers son disciple pour lui promettre de lui montrer comment les éléments donnent forme « à un corps assez grand », en prenant

l'exemple d'animaux, des hommes et de plantes[50]. Pour conclure : « Tires-en pour ton esprit des indices sûrs à l'appui de mon récit ; car tu verras la réunion et le déploiement des créatures »[51].

Il faudrait préciser ici, vu le nombre des interprétations différentes du cycle cosmique empédocléen, que les éditeurs adoptent la théorie nommée « traditionnelle »[52], selon laquelle il y a formation de deux mondes séparés, peuplés chacun de créatures mortelles, entre deux phases a-cosmiques opposées, caractérisées l'une par la domination absolue de l'Amour, l'autre par la domination absolue de la Haine. Plus précisément, au règne de l'Amour qui équivaut à l'unité totale des quatre éléments (appelée *Sphairos*) succède une montée de la Haine qui agit en séparant de plus en plus les éléments jusqu'à une séparation totale. Juste après, le monde de l'Amour commence à se recréer. L'Un et le Multiple alternent alors à l'infini. Cette alternance constitue un cycle, et chaque cycle est caractérisé par deux zoogonies.

Ce qu'il importe de retenir pour notre propos est que, très probablement, le papyrus commence avec la description d'un univers dramatique, désagrégé par la Haine. Cette ambiance resurgit avec l'ensemble d du papyrus qui, comportant les restes de 18 vers, est le second en importance après l'ensemble a. Placé sous l'enseigne des Harpyes, cet ensemble fournit quelques vers sur l'apparition de la mort — le point culminant de la dissolution des éléments — parmi les créatures vivantes[53].

En voici le début : « qu'ils (*scil*. les membres) tombent les uns à l'écart des autres et accomplissent leur destin, quand subissant de nombreuses contraintes, ils pourrissent, sous le coup d'une sinistre nécessité. Et bien que maintenant nous ayons l'Amour et la Bienveillance, les Harpyes s'approcheront de nous avec des verdicts de mort »[54].

Les Harpyes, ces figures mythiques monstrueuses au corps d'oiseau et à la tête de femme, dont la mention se restitue avec assurance en d 4, sont clairement envisagées ici dans leur rôle de dispensatrices de la mort déjà attesté chez Homère [55] ; elles s'intègrent facilement dans ce monde sans Amour. D'autres indices sont aussi significatifs, comme par exemple l'adjectif *lugros*, « sinistre, funeste » en d 2, qui caractérise la nécessité. Chez Homère il est associé, en même position métrique, à la mort violente[56]. Empédocle lui-même l'utilise encore deux fois, toujours en relation avec la Haine, dans les fr. 22, 8 et 109, 3 D-K (*neikei lugrôi*, « par la Haine funeste »). Le participe [*sê*] *po* [*m*] *enois*, en d 3, décrivant les membres qui pourrissent, relève également de la

thématique de la destruction et de la mort. On se souvient que le fragment empédocléen 121 D-K cite, parmi d'autres manifestations de la Haine, le substantif *sêpsis*, « la putréfaction ».

Le passage décrit alors le scénario qui préside à la dispersion des membres et à leur dissolution, sur un ton nettement prophétique. Il s'agit, selon les éditeurs, de la fin « du monde B », ce monde sous l'emprise de la Haine[57]. Le distique qui suit juste après, en d 5-6, exprime le regret pour une faute commise dans le passé : cette faute concerne le meurtre d'animaux (par la passion meurtrière des chasseurs et des sacrificateurs) et la consommation de leur viande. Le narrateur interrompt son récit pour se lamenter à la première personne : « Malheur à moi ! Car un jour funeste ne m'a pas fait périr avant qu'avec mes griffes je n'eusse machiné de cruelles actions pour me nourrir »[58]. Or, ce qui constitue l'une des plus grandes surprises du papyrus de Strasbourg, ce distique est pratiquement identique à celui qui constitue le fr. 139 D-K attribué aux *Catharmes* [59] ; cependant, on se souvient que le papyrus conserve une partie du poème empédocléen *Sur la nature* [60]. Au sein donc du poème physique, « le passage est visiblement destiné à jeter une lumière juste, à cet endroit, sur la condition mortelle et sur le fait de la mortalité »[61].

Étant donné que la deuxième moitié de l'ensemble d, dont il a été question jusqu'ici, à savoir les vers d 10-18, évoque une autre étape de la vie dans le cadre de la doctrine empédocléenne telle qu'elle est reconstituée par les éditeurs, c'est-à-dire les circonstances dans lesquelles sont apparues des formes de vie avant la fin du « monde B », nous retrouvons le principe de vie à côté de celui de la mort, l'un étant profondément lié à l'autre. C'est là que se trouve, à notre avis, la marque distinctive de notre philosophe en ce qui concerne la mortalité, dont il laisse entrevoir la vraie nature, les causes mais aussi les limites ; et c'est cette marque qui pourrait avant tout justifier la présence du papyrus d'Empédocle dans un contexte funéraire, par l'intermédiaire d'une couronne qui, comme on l'a vu, symbolisait l'espoir, et plus précisément l'espoir de vie, autant dans les coutumes grecques que dans les coutumes égyptiennes.

Pour toutes ces raisons, on pourrait supposer qu'un adepte de la philosophie empédocléenne, en Haute-Égypte au I ^{er} siècle ap. J-C, a pu souhaiter être enterré avec un morceau de l'œuvre d'un philosophe à qui il est arrivé en outre d'écrire :

> Un homme sage ne tirerait jamais du fond de son âme l'oracle suivant,
> À savoir qu'aussi longtemps qu'ils vivent ce qu'ils nomment leur vie,
> Qu'aussi longtemps seulement ils existent et souffrent malheur et bonheur,

Tandis qu'avant que les mortels n'aient été formés et après

leur dissolution, ils ne seraient absolument rien[62].

Le parallèle du papyrus de Derveni

Au terme de notre parcours concernant « L'Empédocle de Strasbourg », qui nous a permis de présenter des aspects du contexte archéologique et du contenu laissant ouverte la question de la raison de sa présence dans une couronne funéraire, nous sommes en mesure de constater que le point central de cette problématique consiste en l'analyse et l'évaluation des implications eschatologiques d'un discours philosophique relatant une doctrine cosmologique précise.

De ce point de vue, il conviendrait de présenter ici un parallèle important, en quittant l'Égypte et en se tournant vers la Grèce continentale. Il s'agit du papyrus de Derveni auquel nous avons déjà fait allusion en parlant des *papyri* grecs littéraires provenant des tombes. Ce papyrus, le plus ancien des *papyri* grecs connus, contient, en 26 colonnes, le commentaire allégorique d'une cosmo-théogonie en vers explicitement attribuée à Orphée. Il contient donc à son tour un discours philosophique. Le rouleau, trouvé carbonisé auprès d'une tombe parmi des offrandes enfouies, pourrait être daté du milieu du IV^{e} siècle av. J.-C., une date exceptionnellement haute. Son importance pour la philosophie et la religion grecques, notamment du point de vue de leur rapport étroit, est bien établie depuis sa découverte[63].

Il ne sera pas ici question de l'analyse du texte — très proche du courant qu'on pourrait appeler la philosophie présocratique — et des nombreuses questions complexes liées à son contenu[64]. Nous nous contenterons de rappeler que la question relative aux circonstances de la découverte et à la raison pour laquelle ce papyrus était destiné à être brûlé au bûcher funéraire se pose également.

Comme dans le cas du papyrus d'Empédocle, la signification éventuelle de la présence d'un papyrus auprès d'une tombe est en général ignorée ou rapidement écartée. Richard Janko, par exemple, est catégorique : le papyrus a été tout simplement utilisé comme matière combustible pour allumer le feu : « Let us first dismiss from our minds the fact that the papyrus was preserved by being burned on a funeral pyre. This does not necessarily prove anything about its content ; its combustion could have been accidental, in that it might have been used as waste paper to help ignite the blaze, much as we use discarded newspapers [...] »[65].

Son argument principal se fonde sur la coutume romaine de garnir les bûchers funéraires de *papyri* pour en accélérer la combustion. Or, les preuves de cette coutume ne consistent qu'en deux passages

provenant des *Épigrammes* du poète Martial (I ^{er} siècle ap. J.-C.)[66], ce que Gábor Betegh ne manque pas de souligner, en démontrant, avec succès à notre avis, la valeur relative de cette argumentation[67]. En effet, dans le cas de la tombe de Derveni, on n'a trouvé les traces que d'un seul papyrus qui ne suffirait pas à alimenter un feu ; de plus, le rouleau a été brûlé entier, sans être mis en morceaux, et, en outre, nous savons qu'il faisait partie d'autres objets de valeur appartenant très probablement à la personne incinérée.

Dans cet esprit, Gábor Betegh développe une série d'arguments intéressants en faveur de l'hypothèse selon laquelle la découverte du rouleau parmi les cendres d'un feu funéraire n'était pas accidentelle et pourrait témoigner du rapport entre son contenu, où le feu détient un rôle spécial, et le rituel[68].

Un rapprochement entre le papyrus de Strasbourg et celui de Derveni, malgré leurs différences multiples, nous paraît justifié et enrichissant dans une discussion sur le rôle des *papyri* littéraires en contexte funéraire. Ce rapprochement a par ailleurs déjà été fait, dans le cadre du même raisonnement, par d'autres chercheurs, comme par exemple Glenn Most qui, dans un article intéressant, montre de quelle façon des textes divers, tous liés à un usage funéraire, comme le papyrus de Derveni, le papyrus de Strasbourg et les lamelles d'or « orphiques », peuvent s'éclairer mutuellement[69].

Un extrait de son article pourrait justement nous servir de conclusion, car il récapitule de manière claire l'essentiel de notre argumentation : « In the context of the Derveni papyrus, a special importance accrues to another remarquable papyrus, the Strasburg Empedocles papyrus [...]. This papyrus is of interest here not only because it places one fragment on the prohibition against killing and eating animals, which scholars had always assigned to the *Katharmoi*, squarely into a context of the *Physika*, but above all because the papyrus itself was used to help make a copper crown which presumably came from a tomb and if so would have been placed upon a corpse in order to help secure its owner's happiness after his death. Although the papyrus was folded and pasted in such a way as to be illegible (at least in this world) and although another papyrus used for a comparable funeral crown contains a contract for the sale of a house, it seems to me virtually impossible to resist the notion that, in this case, the presence of Empedocles'poem on nature in this funeral context could hardly have been due to the workings of blind chance »[70].

Notes

1. Le texte qui suit provient de mon intervention aux journées d'étude « Écriture rituelle » qui ont eu lieu à Paris en novembre 2006. Je tiens à remercier chaleureusement les organisateurs, Renée Koch Piettre et Christophe Batsch, de m'avoir donné l'occasion de participer à ces journées si enrichissantes. Je remercie également Jean-Claude Picot de sa lecture attentive et de ses remarques.

2. Martin-Primavesi 1999. Pour un panorama rapide des comptes rendus et des études relatifs à la publication du papyrus, voir Laks 2001, p. 118, n. 3 et Santaniello 2004, p. 64, n. 78.

3. Voir, à titre indicatif, les comptes rendus de Gemelli Marciano 2000, p. 400, Laks 2001, p. 117, et Van der Ben 1999, p. 525.

4. Diels 1901.

5. Burnyeat 1999, p. 7, par exemple, dit que « for ancient philosophy, this is the find of the century ».

6. Voir notamment Kingsley 2002, p. 334 *sq.* et Osborne 2000, p. 353-356.

7. Voir Curd 2001, p. 28.

8. Rosenfeld-Loeffler 2006, p. 186 et n. 45.

9. Martin-Primavesi 1999, p. 38.

10. *Ibid.* p. 27-36.

11. Dunand 1995, p. 3291-2 et Kutz-Boardman 1971, notamment p. 144.

12. Pour plus de détails sur le rite de la justification, voir Dunand-Lichtenberg 1998, p. 78-81. Pour la couronne de justification, voir le travail de référence de Derchain 1955, qui se concentre sur la période ptolémaïque. Voir aussi Jankuhn 1980, col. 764, *s. v.* Kranz der Rechtfertigung. [Je tiens à remercier Sylvie Donnat et Emmanuel Jambon de m'avoir aidée à constituer et à enrichir « la partie égyptologique » de mon article].

13. Messina 2007, p. 101.

14. Derchain 1955, p. 229-230.

15. Blech 1982, p. 100 *sq.*, qui analyse la couronne comme faisant partie d'un « eudaimonistische Motiv » dans l'au-delà.

16. Pindare, *Olympiques* II, 79-82. Trad. A. Puech, *CUF*, 1970.

17. Voir, à titre d'exemple, Bagnall-Rathbone 2004, p. 31-35 et Dunand-Lichtenberg 1998, p. 97 *sq.*, qui parlent même d'une « acculturation funéraire » des Grecs ; ces derniers adoptent en fait de plus en plus les coutumes égyptiennes dans ce domaine (p. 122).

18. Voir la remarque récapitulative concernant Achmîm, l'antique Panopolis, de Bagnall 2002, p. 1 : « The most abundant and distinctive element of Panopolite documentation has been the funerary material, above all mummy labels, from the Panopolitan cemeteries [...] ».

19. Martin-Primavesi 1999, p. 39.

20. *Ibid.*, p. 42-43.

21. Cf. Bagnall-Rathbone 2004, p. 172.

22. Voir, à ce sujet, les remarques intéressantes de Smith 1997, p. 70.

23. Il convient de se référer ici à une tradition du *Livre des Morts*

particulière à Achmîm ; elle consiste en une série de six *Livres des Morts* produits dans cette région à l'époque tardive. Voir Mosher 2002, p. 201 : « these six documents provide evidence for a highly unique tradition of the Book of the Dead at Akhmim ».

24. Goyon 1972, p. 189-211

25. Yoyotte 1977, p. 195. Cf. Goyon 1972, p. 276-277.

26. Pour ces lamelles trouvées dans plusieurs sites de la Grèce et de la Grande Grèce dans des tombes des époques classique, hellénistique ou romaine, voir, à titre indicatif, l'édition de Pugliese Carratelli 2001 et, en dernier lieu, Graf-Johnston 2007.

27. Voir la liste des *papyri* en question, comportant entre autres le *Parthénée* d'Alcman, fr. 1 Page et les *Perses* de Timothée de Milet, établie par Martin-Primavesi 1999, p. 37-38.

28. P. Bodl. Ms. Gr. class. a. 1 (P) = Pack ^{2}616 [R.A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt*, 2^{e} édition, Ann Arbor, 1965].

29. Photios, *Bibliothèque*, 151a. Trad. R. Henry, *CUF*, 1962.

30. Voir Turner 1968, p. 25, 32, 39-40. Nous aimerions mentionner, à ce propos, un autre cas révélateur bien que différent à plusieurs égards, celui des livres sacrés de Numa, le roi légendaire de Rome après Romulus. Numa aurait voulu faire ensevelir ces livres avec son corps pour en dérober la doctrine à la curiosité des profanes. Pour une version de cette histoire, voir Plutarque, *Numa*, 22, 2-5. Selon la tradition, une bonne partie des livres contenait des doctrines philosophiques pythagoriciennes exposées en langue grecque. Pour plus de précisions, voir Delatte 1936 et Willi 1998.

31. Sur le papyrus de Callatis, voir Pippidi 1967, p. 209-210 et Pippidi 1984, p. 125-126.

32. Turner 1968, p. 76-77. Cf. Preisendanz 1933, p. 130-131.

33. Turner, 1968, p. 95, commente ainsi ce genre d'indications : « If they are present in a text, we may be sure the copy was professionally made and paid for ». En fait, le prix à payer pour un livre dans un atelier antique dépendait de la quantité de texte copié.

34. Martin-Primavesi, 1999, p. 25.

35. Lewis, 1974, p. 95-97.

36. Caminos, 1986, p. 47 et n. 23.

37. Martin-Primavesi 1999, p. 28 et n. 5, p. 38. Sur l'usage inattendu d'un texte documentaire, voir le cas exceptionnel d'une momie de l'époque gréco-romaine provenant de la nécropole de Douch (dans l'oasis de Khargha en Égypte) qui portait, collé sur son thorax, un grand morceau de papyrus grec : il s'agissait d'une liste de contributions en nature versées par les habitants du village de Douch au début duIII ^{e} siècle ap. J.-C. Voir Dunand-Lichtenberg 1998, p. 111.

38. Osborne 2000, p. 332.

39. Voir le panorama, comme toujours très instructif, dressé par Martin-Primavesi 1999, p. 43-51. Cf. Bowersock 1990, p. 55-69. Nous mentionnons, à titre d'exemple, les noms bien connus du poète Nonnos de Panopolis (V ^{e} siècle), auteur des *Dionysiaques*, ainsi que de

l'alchimiste Zosime de Panopolis (III e -IV e siècle).

40. Pour un aperçu des « points d'interrogation », voir Osborne 2000, p. 332-335.

41. Voir Janko 2004, p. 2-4 et Osborne 2000, 335-336.

42. Pour les fragments d'Empédocle, l'édition de base est celle de Hans Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* , Berlin, 1951[6], à laquelle nous nous référons sous la forme abrégée D-K.

43. Papyrus de Strasbourg, a (i) 1 – a (ii) 2. Trad. Martin-Primavesi 1999.

44. La première personne du pluriel de l'indicatif présent en a (i) 6, [*sunercho*] *meth*', « nous nous réunissons », conservée par les éditeurs, est corrigée sur le papyrus par une deuxième main en *sunerchomen',* à savoir le neutre pluriel du participe présent, tel qui est connu par la tradition indirecte, voir le fr. 26, 5 D-K. Sur cette question textuelle, qui concerne également trois autres passages – a (ii) 17, c 3 et d 8 – et ses implications importantes, voir, à titre indicatif, Curd 2001, p. 44-48, ainsi que l'aperçu des différentes prises de position qu'elle a suscitées, par Nucci 2005, p. 383-401.

45. Voir notamment le fr. 115 D-K. Sur le statut du démon empédocléen, voir en dernier lieu Gain 2007. En ce qui concerne la position des éditeurs par rapport à la première personne du pluriel, voir p. 90-95 de leur introduction.

46. Voir, par exemple, le point de vue de Laks 2001, p. 124-125 et de Inwood 2001, p. 76-77.

47. Inwood 2001, p. 77.

48. Fr. 8 D-K. Trad. Zafiropulo 1953.

49. Voir Martin-Primavesi 1999, p. 186-189. En ce qui concerne plus généralement leur position sur la théorie physique d'Empédocle, voir p. 95-97.

50. Il s'agit des vers a (ii) 23-28.

51. a (ii) 29-30, trad. Martin-Primavesi.

52. Dans la lignée notamment de O'Brien 1969.

53. Voir l'analyse de Bollack 2001, p. 173.

54. d 1-4, trad. Martin-Primavesi.

55. *Odyssée* I, 241 = XIV, 371. Voir le commentaire *ad loc.* de Martin-Primavesi 1999, p. 287-288 et de Messina 2007, p. 156-157.

56. *Iliade* XXIII, 86.

57. Voir leur analyse à ce sujet : Martin-Primavesi 1999, p. 283-284.

58. Trad. Martin-Primavesi. Pour toute la discussion concernant ces deux vers, voir p. 291-295.

59. Voir la présentation du fragment par Bollack 2003, p. 104-105.

60. Laks 2001, p. 120-121 fait une brève présentation du problème, par rapport à la question de savoir s'il s'agit du même distique dont une version serait la corruption de l'autre (c'est l'avis des éditeurs, cf. l'opinion de Trépanier 2004, p. 3-5) ou s'il s'agit de deux textes dans des contextes différents (voir Bollack 2001, p. 174-175).

61. Bollack 2001, p. 175.

62. Empédocle, *De la nature*, fr. 15 D-K. Trad. Zafiropulo 1953.

63. En ce qui concerne la situation éditoriale complexe qui caractérise le texte du papyrus, ainsi que le contexte archéologique dont fait partie sa découverte, presque miraculeuse, voir Betegh 2004, dont le premier chapitre (intitulé « The find », p. 56-73) est très instructif du point de vue des données préalables à l'étude du contenu du papyrus. On signale l'édition récente du papyrus par une équipe de professeurs grecs de l'université de Thessalonique ; voir Kouremenos-Parassoglou-Tsantsanoglou 2006. Pour une traduction française du papyrus, voir Jourdan 2003.

64. Pour certaines de ces questions, l'ouvrage collectif de Laks-Most 1997, est instructif.

65. Janko 1997, p. 62. Cf. ses remarques analogues dans son compte rendu de l'ouvrage de Betegh 2004 : Janko 2005, p. 2, où il s'exclame curieusement au sujet de l'usage des *papyri* pour allumer les bûchers funéraires : « What better kindling did the ancients have ? ».

66. Livre X, 97, 1 et livre VIII, 44, 14.

67. *Ibid.,* voir *supra*, n. 62.

68. Betegh 2004, p. 65-68. Cf. Calame 1995, p. 13 et, dernièrement, Tortorelli-Ghidini 2006, p. 168.

69. Most 1997, p. 117-135.

70. *Ibid*., p. 130.

Abréviations bibliographiques

- Bagnall 2002 : Roger S. Bagnall, « Public Administration and the Documentation of Roman Panopolis », in Arthur Egberts, Brian P. Muhs, Jacques Van Der Vliet (ed.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden, 2002, p. 1-12.
- Bagnall-Rathbone 2004 : Roger S. Bagnall, Dominic W. Rathbone (ed.), *Egypt. From Alexander to the Early Christians : an archaeological and historical guide,* Los Angeles, 2004.
- Betegh 2004 : Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004.
- Blech 1982 : Michael Blech, *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, 1982.
- Bollack 2001 : Jean Bollack, « "Voir la Haine". Sur les nouveaux fragments d'Empédocle », *Methodos* 1, 2001, p. 173-185.
- Bollack 2003 : Jean Bollack, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, Paris, 2003.
- Bowersock 1990 : Glen Warren Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990.
- Burnyeat 1999 : Myles Burnyeat, « Of Love and Strife : Startling new light on the pre-Socratic universe », *Times Literary Supplement* 5017, May 28, 1999, p. 7-8.
- Calame 1995 : Claude Calame, « Invocations et commentaires "orphiques" : transpositions funéraires de discours religieux », in Marie-Madeleine Mactoux, Evelyne Geny (éd.), *Discours religieux dans*

l'Antiquité, Paris, 1995, p. 11-30.

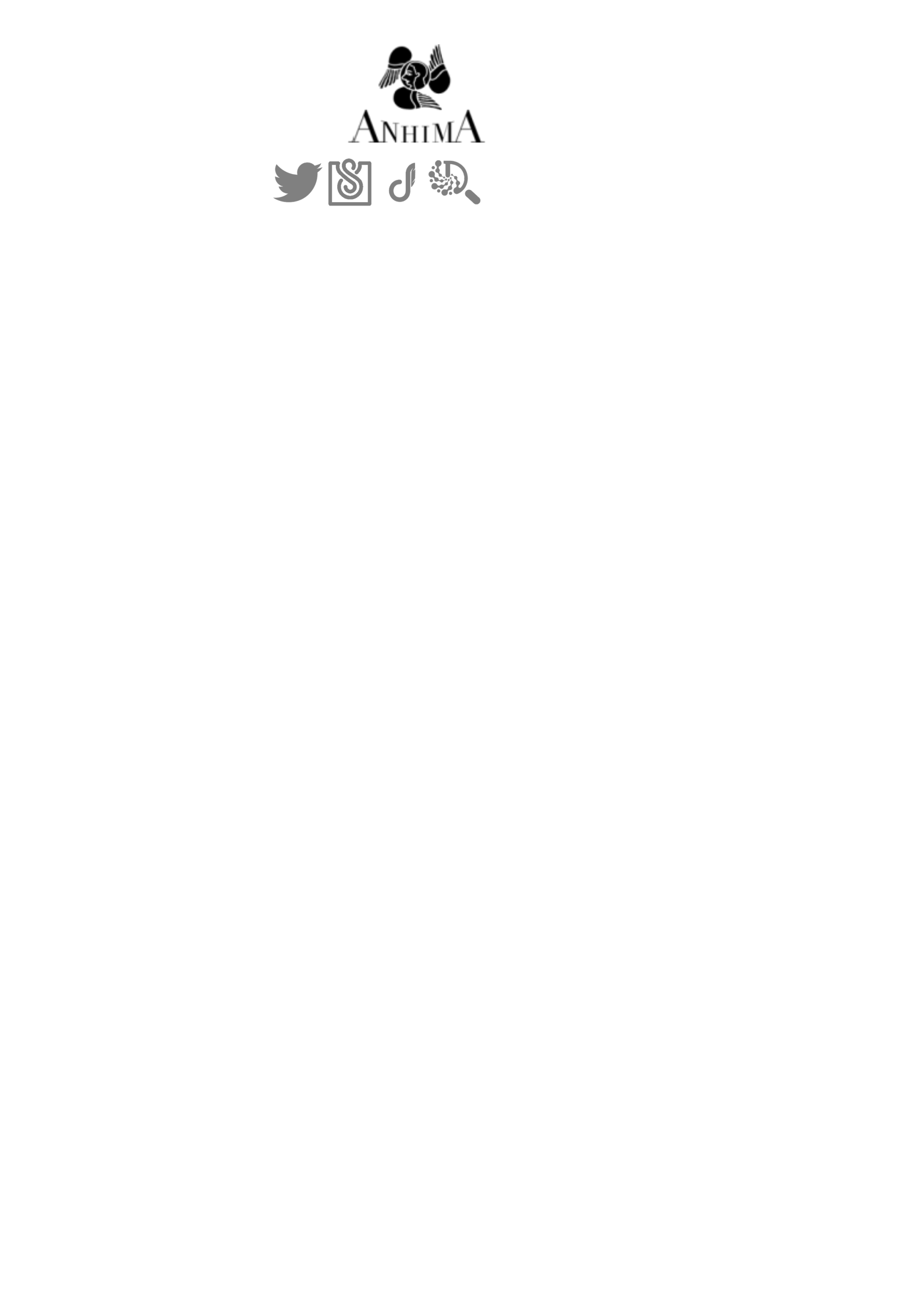
- Caminos 1986 : Ricardo A. Caminos, « Some Comments on the Reuse of Papyrus », in Morris L. Bierbrier (ed.), *Papyrus : Structure and Usage*, London, 1986, p. 43-61.
- Curd 2001 : Patricia Curd, « A New Empedocles ? Implications of the Strasburg Fragments for Presocratic Philosophy », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 2001, p. 27-59.
- Delatte 1936 : Armand Delatte, « Les Doctrines pythagoriciennes des livres de Numa », *Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques. Académie royale de Belgique* 32, 1936, p. 19-40.
- Derchain 1955 : Philippe Derchain, « La couronne de justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *Chronique d'Égypte* 30, 1955, p. 225-287.
- Diels 1901 : Hermann Diels, *Poetarum Graecorum fragmenta.* III/1. *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901.
- Dunand 1995 : Françoise Dunand (avec la collaboration de Roger Lichtenberg), « Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* II. 18.5. *Heidentum : Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen* , Berlin, 1995, p. 3216-3315.
- Dunand-Lichtenberg 1998 : Françoise Dunand, Roger Lichtenberg, *Les momies et la mort en Égypte*, Paris, 1998.
- Gain 2007 : Frédéric Gain, « Le statut du "daimon" chez Empédocle », *Philosophie Antique* 7, 2007, p. 121-150.
- Gemelli Marciano 2000 : Laura Gemelli Marciano, « Martin/Primavesi, L'Empédocle de Strasbourg », (compte rendu), *Gnomon* 72, 2000, p. 389-400.
- Goyon 1972 : Jean-Claude Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le rituel de l'Embaumement, le Rituel de l'Ouverture de la Bouche, Les Livres des Respirations*, Paris, 1972.
- Graf-Johnston 2007 : Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual texts for the afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold tablets*, London, 2007.
- Inwood 2001 : Brad Inwood, *The Poem of Empedocles. A text and translation with an introduction*, revised edition, Toronto, 2001.
- Janko 1997 : Richard Janko, « The Physicist as Hierophant : Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 1997, p. 61-94.
- Janko 2004 : Richard Janko, « Empedocles, *On Nature* I 233-364 : A new construction of p. *Strasb. Gr.* Inv. 1665-6 », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150, 2004, p. 1-16.
- Janko 2005 : Richard Janko, compte rendu de l'ouvrage de G. Betegh dans la revue électronique *Bryn Mawr Classical Review* 2005.01.27.
- Jankuhn 1980 : Dieter Jankuhn, *Lexikon der Ägyptologie* III, Wiesbaden, 1980.
- Jourdan 2003 : Fabienne Jourdan, *Le Papyrus de Derveni* , Paris, 2003.
- Kingsley 2002 : Peter Kingsley, « Empedocles for the New Millennium », *Ancient Philosophy* 22 (2), 2002, p. 333-413.

- Kouremenos-Parassoglou-Tsantsanoglou 2006 : Theokritos Kouremenos Giorgos Parassoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary*, Florence, 2006.
- Kurtz-Boardman 1971 : Donna C. Kurtz, John Boardman, *Greek burial customs*, London, 1971.
- Laks-Most 1997 : André Laks, Glenn Most (ed.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997.
- Laks 2001 : André Laks, « À propos de l'édition de l'Empédocle de Strasbourg », *Méthexis* 14, 2001, p. 117-125.
- Lewis 1974 : Naphtali Lewis, *Papyrus in Classical Antiquity*, Oxford, 1974.
- Martin-Primavesi 1999 : Alain Martin, Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (*P. Strasb. gr.* Inv. 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin/New York, 1999.
- Messina 2007 : Gaetano Messina, « Empedocle "rivisitato" : testo, traduzione e commento dei frammenti di Strasburgo », in G. Messina, *Dalla fisica di Senofane all'Empedocle di Strasburgo. Studi di filosofia presocratica*, Bari, 2007, p. 101-165.
- Mosher 2002 : Malcolm Mosher, « The Book of the Dead Tradition at Akhmim during the Late Period », in Arthur Egberts, Brian P. M uhs, Jacques Van Der Vliet (ed.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Leiden, 2002, p. 201-209.
- Most 1997 : Glenn Most, « The fire next time. Cosmology, allegoresis, and salvation in the Derveni Papyrus », *Journal of Hellenic Studies* 117, 1997, p. 117-135.
- Nucci 2005 : Matteo Nucci, « L'Empedocle di Strasburgo. La questione delle tre *theta* », *Elenchos* 26, 2005, p. 379-401.
- O'Brien 1969 : Denis O'Brien, *Empedocles'Cosmic Cycle. A Reconstruction from the Fragments and Secondary Sources*, Cambridge, 1969.
- Osborne 2000 : Catherine Osborne, « Rummaging in the recycling bins of Upper Egypt », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 2000, p. 329-356.
- Pippidi 1967 : Dionis M. Pippidi, « In jurul papirilor de la Derveni şi Callatis », *Studii Clasice* IX, 1967, p. 203-210.
- Pippidi 1984 : Dionis M. Pippidi, *Parerga. Écrits de philologie, d'épigraphie et d'histoire ancienne,* Bucureşti, Paris, 1984.
- Preisendanz 1933 : Karl Preisendanz, *Papyrusfunde und Papyrusforschung*, Leipzig, 1933.
- Pugliese Carrtelli 2001 : Giovanni Pugliese Carrtelli, *Le lamine d'oro orfiche. Instruzioni per il viaggio oltromondano degli iniziati greci*, Milano, 2001 [trad. française par A.-Ph. Segonds et C. Luna, *Les lamelles d'or orphiques*, Paris, 2003].
- Rosenfeld-Loeffler 2006 : Annette Rosenfeld-Loeffler, *La poétique d'Empédocle : cosmologie et métaphore*, Bern, 2006.
- Santaniello 2004 : Carlo Santaniello, « Empedocle : uno o due cosmi,

una o due zoogonie ? », in Livio Rossetti, Carlo Santaniello (ed.), *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle* , Bari, 2004, p. 23-81.

- Smith 1997 : Mark Smith, « Dating Anthropoid Mummy Cases from Akhmim : The Evidence of the Demotic Inscriptions », in Morris L. Bierbrier (ed.), *Portraits and Masks. Burial Customs in Roman Egypt* , London, 1997, p. 66-71.
- Tortorelli-Ghidini 2006 : Marisa Tortorelli-Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento* , Napoli, 2006.
- Trépanier 2004 : Simon Trépanier, *Empedocles. An Interpretation,* London, 2004.
- Turner 1968 : Eric Gardner Turner, *Greek Papyri. An Introduction*, Oxford, 1968.
- Van der Ben 1999 : Nicolaas van der Ben, « The Strasbourg Papyrus of Empedocles : Some Preliminary Remarks », *Mnemosyne* 52, 1999, p. 525-544.
- Willi 1998 : Andreas Willi, « Numa's Dangerous Books. The Exegetic History of a Roman Forgery », *Museum Helveticum* 55, 1998, p. 139-172.
- Yoyotte 1977 : Jean Yoyotte, « Contribution à l'histoire du Chapitre 162 du Livre des Morts », *Revue d'Égyptologie* 29, 1977, p. 194-202.
- Zafiropulo 1953 : Jean Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953.

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !

- CONCEPTION : ÉQUIPE *SAVOIRS*, PÔLE NUMÉRIQUE RECHERCHE ET PLATEFORME GÉOMATIQUE (EHESS).
- DÉVELOPPEMENT : DAMIEN RISTERUCCI, IMAGILE, MY SCIENCE WORK.
DESIGN : WAHID MENDIL.