



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 101 (2001), p. 293-314

Yvan Koenig

À propos de la conspiration du harem.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711714	<i>La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne</i>	Sylvie Ayari
9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)

À propos de la conspiration du harem

Yvan KOENIG

■ Le papyrus judiciaire de Turin ¹

On sait qu'il s'agit là du principal document relatant les actions menées contre les auteurs d'une conspiration qui se produisit à la fin du règne de Ramsès III ². Malheureusement la première page, qui aurait pu nous fournir de précieuses indications, manque. Ce document bien connu a été étudié à plusieurs reprises. Je voudrais revenir ici sur sa finalité : à quoi servait-il ? Pierre Grandet propose l'explication suivante : « (...) Le papyrus judiciaire de Turin, détaillé quant aux personnes des condamnés, elliptique quant au fond, ne peut guère se comprendre que comme la version publique d'un jugement ? Écrit en hiéroglyphes, une écriture que tout scribe ramesside était capable de lire, il évoque même à y bien réfléchir, tant par la taille de ses caractères que par la disposition de son texte, l'aspect d'une véritable affiche, qu'on pourrait penser avoir été placardée en public (...) Il n'est pas interdit de penser qu'il fut placardé à l'entrée du temple funéraire de Ramsès III, au jour de son enterrement ³. » Cette assertion ne manque pas de soulever bien des problèmes, tant sur le plan matériel que par le silence des sources sur cette pratique. Il semble donc qu'il faille s'orienter dans une autre direction, sans que cela soit d'ailleurs contradictoire avec la possibilité de l'affichage, mais dans la mesure où cette pratique n'est pas attestée par ailleurs, la prudence est de rigueur ⁴.

¹ Je remercie M^{me} Donadoni, directrice du musée de Turin, qui m'a autorisé à publier la photo du P. judiciaire, M^{me} Sara Demichelis, conservatrice, qui m'a facilité les démarches, ainsi que le P^r Jean Yoyotte qui m'a confié la publication des papyrus Rifaud et Pascal Vernus, qui a répondu à mes questions avec sa compétence habituelle.

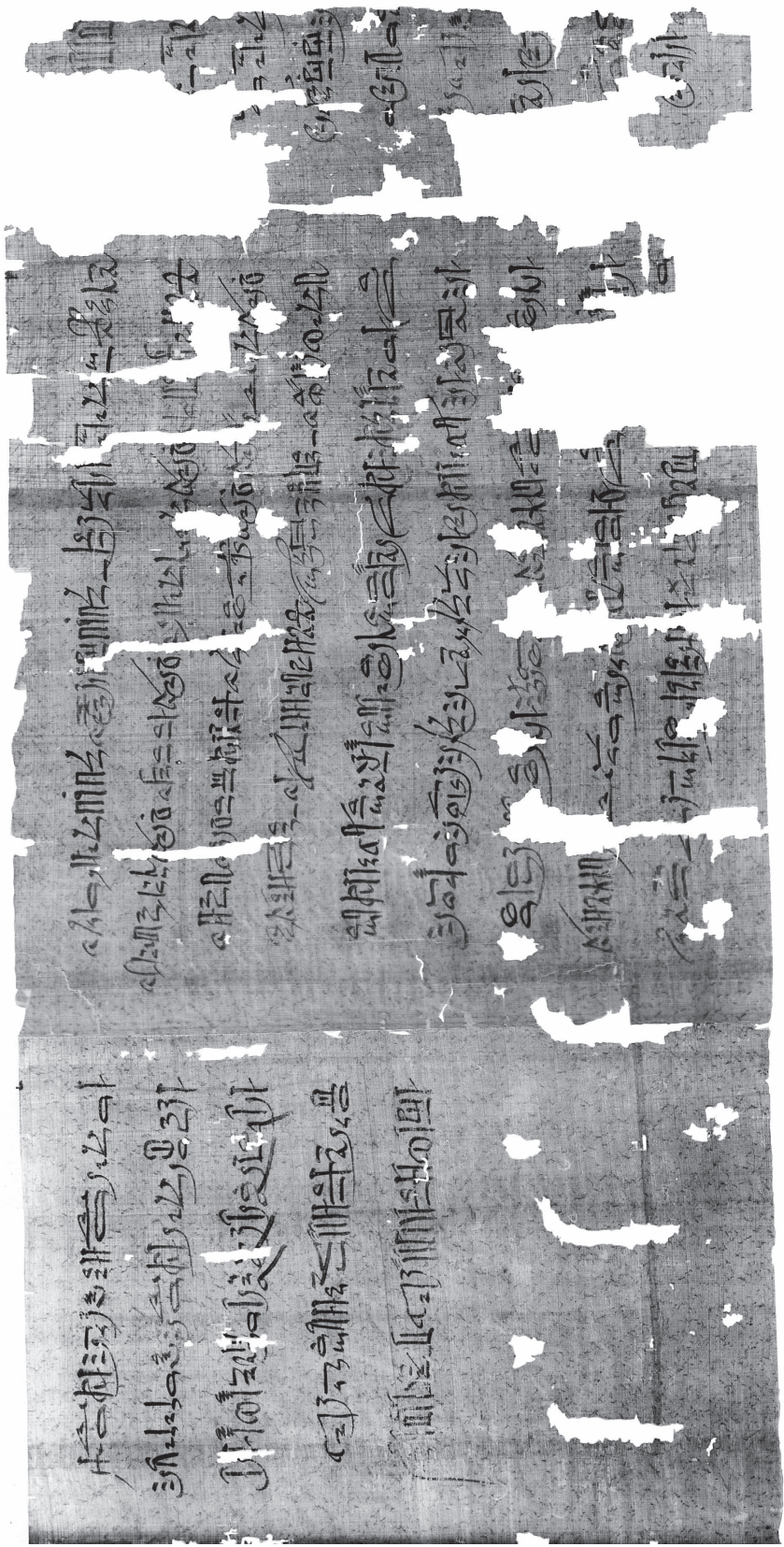
² Cf. en dernier lieu, P. GRANDET, *Ramsès III, histoire d'un règne*, Paris, 1993, p. 330-340 §3, « La conspiration du harem », et surtout P. VERNUS, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris, 1993,

chap. 5, p. 141-157, qui donne une bonne traduction du texte que je reprends plus loin. Ces deux ouvrages sont pourvus d'une abondante bibliographie. Pour une transcription et traduction rapide, voir aussi A.J. PEDEN, *Egyptian Historical Inscriptions of the Twentieth Dynasty*, Jonsered, 1994, p. 195-209 et un bref résumé de la conspiration par le même auteur : *The Reign of Ramses IV*, Warminster, 1994, p. 10-13.

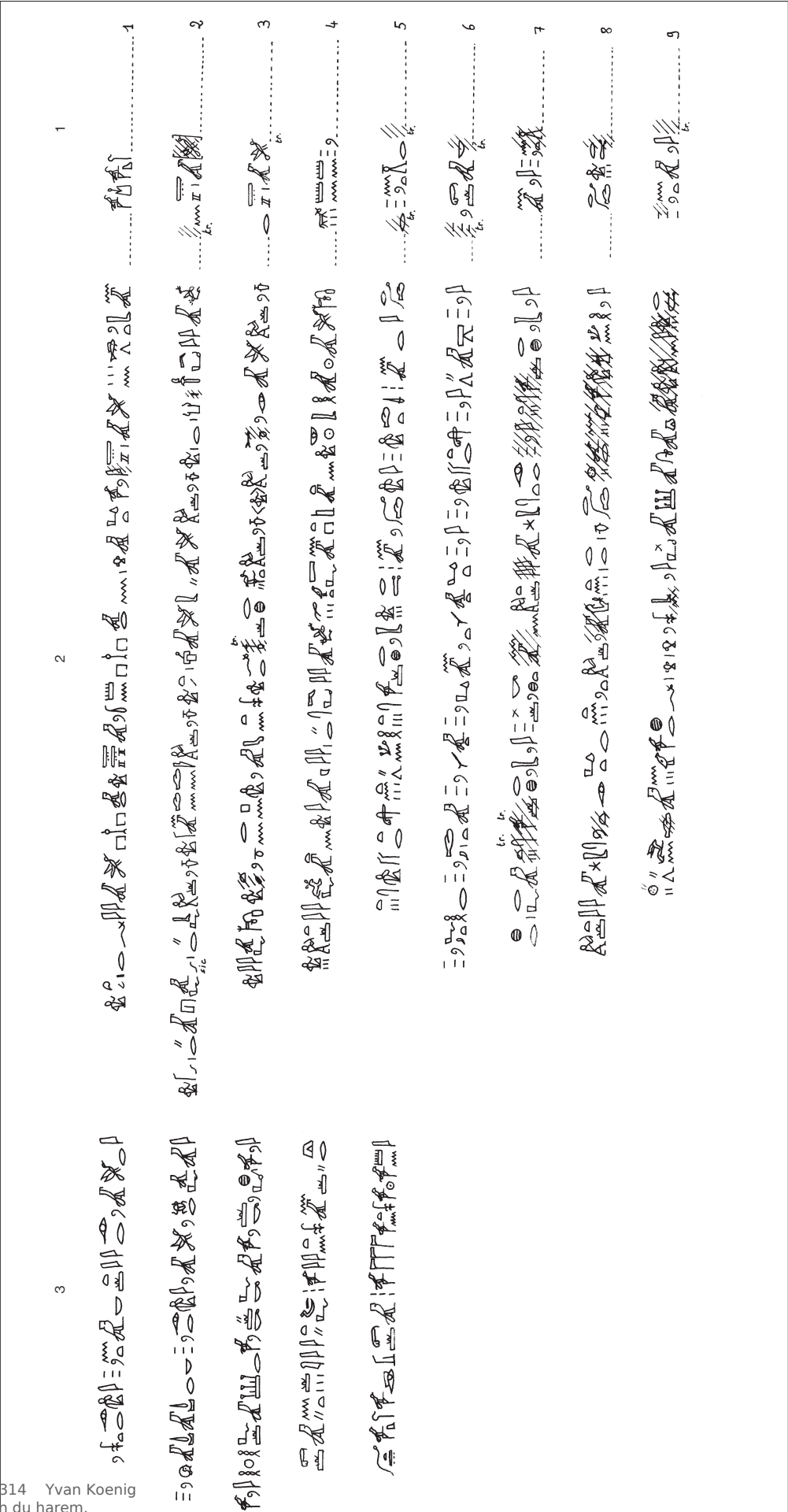
³ Cf. P. GRANDET, *op. cit.*, p. 341. Selon lui, il en va de même pour le P. Harris I, *ibid.* p. 344.

⁴ À noter que G. POSENER, *Littérature et politique*, Paris, 1956, p. 19-20, envisageait cette possibilité pour une diffusion rapide des textes, mais remarque que celle-ci « ne pouvait toucher qu'un public restreint. Il existait donc vraisemblablement d'autres moyens de rendre notoires les textes, et on utilisait peut-être à cette fin les héros et même les conteurs publics. On aimerait avoir des précisions à ce sujet ». (Je dois cette référence à M^{lle} Sylvie Donnat que je remercie).

1
2
3



Le papyrus judiciaire de Turin (p. 1-3).



P. Grandet signale avec raison le caractère particulièrement soigné du texte, la taille des signes, ce qui en fait un document hiératique exceptionnel. Cela est encore plus vrai du P. Harris I, comme le remarque P. Vernus : « La majeure partie de la récapitulation des *res gestae* accomplies par Ramsès III est écrite en hiératique. Toutefois, dans le cours du texte, sont insérées des sections comportant représentations et inscriptions hiéroglyphiques. Ces sections sont évidemment destinées à donner à l'ensemble le statut d'un document sacralisé ⁵. » Il précise ailleurs ce qu'il entend par sacralisation : la sacralisation relève de la forme et non du fond. Les documents sacralisés ont des marques positives qui les classent comme tels (support, image, langue, écriture), et sacraliser : « C'est insérer un objet parmi les éléments qui marquent l'ordre du monde, en prolongeant, en quelque sorte, ce qu'a créé le démiurge et que s'efforce de maintenir la société à travers son médium le pharaon ⁶. »

Une de ces marques, et une des plus importantes, est l'écriture hiéroglyphique ⁷, mais, bien entendu, comme le note l'auteur, dans le détail, la situation est beaucoup plus complexe. L'écriture hiéroglyphique coûte cher, requiert un spécialiste et est peu maniable. Si, globalement, l'opposition écriture sacralisée-écriture non sacralisée correspond en gros à l'opposition hiéroglyphes-hiératique, les Égyptiens eurent fréquemment recours à des succédanés ⁸, parmi ceux-ci le hiératique sacerdotal, succédané sacralisant qui se manifeste à partir de la fin du Nouvel Empire. Cela pour dire que, s'il y a une certaine similitude entre le P. Harris I et le Papyrus judiciaire de Turin, celle-ci s'explique par la sacralisation qui se fait sentir, à des degrés divers, entre les deux textes ⁹. L'introduction du Papyrus judiciaire de Turin, quoique mise dans la bouche du roi le présente comme un défunt. Cette particularité est : « l'une des caractéristiques essentielles du P. Harris I », comme le souligne P. Grandet (*op. cit.*, p. 335). Toutefois si la sacralisation de ce papyrus ne pose pas de problème, la nature de la sacralisation, même plus diluée, du papyrus judiciaire de Turin apparaît moins clairement. Pour la mieux comprendre, il faut revenir au prologue du texte. Après un début lacunaire, le texte continue :

(1,9) [...] *Ce sont eux (2,1) les abominations du pays (a) ! J'ai délégué le surveillant du Trésor Montouemtaouy, le surveillant du Trésor Payfrou (2,2), le porte éventail Karo, l'échanson Paybasa, l'échanson Kedendena, l'échanson Baalmaher (2,3), l'échanson Pairsounou, l'échanson Djeboutyrekhnepfer, le héraut royal Penrenout, le scribe May (2,4), le scribe Paréemheb de la place des écrits (archives), le porte étendard de la garnison Hori (2,5) en disant : « Quant aux affaires qu'ont déclarées ces gens, je ne les connais pas : allez et examinez-les. (2,6) » Ils allèrent et les examinèrent et firent en sorte que meurent de leurs propres mains ceux qui avaient donné la mort (b), (2,7) bien que je ne les connaisse pas et ils ont aussi puni les autres, bien que je ne les connaisse pas non plus (2,8) et je leur avais confié une tâche stricte en disant : « Prenez garde, faites attention à vous de peur que vous ne fassiez punir des gens (2,9) par un magistrat*

⁵ P. VERNUS, « Les espaces de l'écrit dans l'Égypte pharaonique », *BSFE* 119, octobre 1990, p. 46.

⁶ *Ibid.*, p. 42. Je ne peux développer ici plus avant cette notion, on se référera avec profit au compte-rendu de la communication de P. Vernus.

⁷ « Idéalement, tout texte sacralisé devrait être écrit en hiéroglyphes, puisque c'est ainsi qu'il capterait et fixerait le plus efficacement les essences que son contenu évoque », *ibid.*, p. 43.

⁸ Cf. le tableau *ibid.*, p. 44.

⁹ M. BROZE, « Le roi, les dieux et la conjuration : Ramsès IV et la conjuration du harem », *Scriba* 4, Louvain, 1995, p. 32 tout en admettant la sacralité du texte maintient la possibilité de l'affichage.

injustement alors qu'il n'est pas au fait de son cas ». Ainsi leur ai-je dit sans cesse. (3,1) Quant à tout ce qui fut fait, ce sont eux qui l'ont fait. (3,2) Puisse tout ce qu'ils ont fait retomber sur leurs têtes! (3,3) Je suis protégé et exempté^(c) pour l'éternité, je suis (3,4) parmi les rois justifiés qui sont en présence (3,5) d'Amon-Rê-sônther et en présence d'Osiris souverain de l'éternité.

a. « Les abominations du pays »

Cette expression est importante, elle souligne la gravité des crimes par les conjurés et appelle plusieurs remarques. Tout d'abord le mot *bwt* véhicule une idée d'aversion (cf. *Wb* I, 453,7-454,7 et Copte), il dérive d'un verbe *bwj* qui signifie « détester » et avec *r* « être dégoûté de » (cf. *Wb* I, 453, 5-6). Le mot *bt*, quant à lui, se réfère à l'idée de faute, de crime (cf. *Wb* I, 483-484, 11). Cette nuance est importante : il ne s'agit pas là d'un simple crime mais de quelque chose qui relève de l'aversion, du tabou. Effectivement, le mot *bwt* peut avoir aussi le sens de tabou et dérive vraisemblablement du tabou relevant de certains poissons liés à la légende osirienne (Sur ce mot cf. *LÄ* VI, 1985, col. 135-142, s.v. Tabu). Certains tabous étaient liés à la fonction exercée, c'est ainsi que le pieux Pényé constate avec dégoût que sur quatre roitelets venus lui faire hommage, aucun n'observe les tabous afférents à cette charge : « Donc ces rois et comtes du Nord vinrent contempler la splendeur de sa Majesté, leurs (150) jambes (tremblant) comme des jambes de femmes ; mais ils n'entrèrent pas dans la demeure royale, car ils étaient incirconcis (151) et mangeaient du poisson, – ce qui est une abomination (*bw. t*) pour la demeure royale » (cf. N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y au musée du Caire*, MIFAO 105, 1981, p. 49 *). Outre ces tabous de fonctions, on peut distinguer deux autres sortes de tabous : d'une part les tabous locaux sur lesquels Montet avait attiré l'attention (cf. « Le fruit défendu », *Kêmi* 11, 1950, p. 85-116), tabous propres à chaque nome. On en a aussi un bel exemple avec la liste donnée par le P. Jumilhac XII, 16 -21 (cf. J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, s.d., p. 123, § XVII). Et d'autre part, des tabous plus généraux s'appliquaient à l'ensemble du pays, ou au moins à une grande partie de celui-ci. C'est précisément ce que souligne l'expression : « les abominations *du pays* ». On rencontre des expressions semblables dans d'autres documents de la conspiration, en particulier dans le papyrus Lee et Rollin, où l'on trouve les expressions *bw.wt '3.w(t) n p3 t3* « grandes abominations du pays » et aussi : *bwt n ntr nb ntrt nbt mj qd=f* « L'abomination de chaque dieu et de chaque déesse, totalement. » Étudiant ces expressions D. Lorton (« Treatment of Criminals in Ancient Egypt », *JESHO* XX, 1977, p. 29) explique qu'elles suggèrent que bien que l'enquête soit menée par une commission d'administrateurs civils « the verdict was in the divine jurisdiction ». Le fait que les criminels aient été débaptisés est précisément à mettre en relation avec cette juridiction divine. C'est ce que suggère par ailleurs le nom *Msd sw R'*, « Rê le hait », etc. (*ibid.*, p. 30), tout comme le fait que l'on supprime rétroactivement un fait fâcheux en affirmant qu'il est contraire à l'ordre voulu par le dieu solaire (cf. Vernus, *op. cit.*, p. 154) et aussi, plus loin, à propos du tabou du sang versé.

Voilà qui rend compte du caractère légèrement sacralisé du texte et du fait que le tabou relève de la totalité des divinités du pays, dont Rê.

Notons aussi que l'on évite de parler directement de l'attentat car il s'agit là d'un tabou préférant la fuite dans les généralités. En général, les commentateurs admettent qu'il visait

directement le roi, mais pour P. Grandet (*op. cit.*, p. 336): «En l'état actuel de notre documentation, il semble plus satisfaisant de supposer que la conspiration n'eut pas la mort du roi pour *but* mais pour *prétexte* qu'elle visait, en somme, à empêcher l'avènement de Ramsès IV, héritier légitime de la couronne, au bénéfice du prince *Pentaouret*. ».

Michèle Broze, (*op. cit.*, p. 26-27) reprenant le point de vue de Pierre Grandet, suppose que profitant de la maladie de Ramsès III les conjurés ont peut-être voulu hâter la fin du règne, mais surtout éviter la montée sur le trône de Ramsès IV. Le complot étant dirigé contre ce dernier, contre la volonté successorale de Ramsès III. Le complot allant contre la volonté de son père, Ramsès IV le fait parler dans l'au-delà. Cela lui évite de prendre sur lui la responsabilité de la répression. Donc ce document viserait surtout à affranchir Ramsès IV de toute responsabilité tout en lavant son père de toute tâche. Évidemment, ce n'est qu'une pure hypothèse. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'événements suffisamment graves pour être pris en horreur par tous les dieux et toutes les déesses de l'Égypte.

Au-delà des hypothèses, l'analyse textuelle reste indispensable pour tenter de mieux comprendre de quoi il retourne.

b. « (...) ils firent en sorte que meurent de leurs propres mains ceux qui avaient donné la mort »

Ou « Ils firent que ceux qui avaient fait qu'on mourût, mourussent » (P. Vernus). Cette phrase fait directement référence à la conception traditionnelle qui insiste sur l'autorégulation des actions humaines: la récompense dans ce monde pour les bonnes actions et le châtement de ceux qui transgressent l'ordre divin (cf. P. Vernus, *Affaires et scandales*, p. 203, n. 99 et p. 231, n. 7). Cette idée est renforcée par les phrases (3,1): « Quant à tout ce qui a été fait, ce sont eux qui l'ont fait. (3,2) Puisse tout ce qu'ils ont fait retomber sur leurs têtes. » Mais, cette deuxième phrase à double sens peut aussi se rapporter à la notion étudiée à la note suivante.

c. *hwj-mkj*

L'expression est bien connue. On peut la traduire par « exempter et protéger », mais le contexte dans lequel elle s'applique ici mérite d'être étudié de près. Pour *hwj* avec le sens d'« exempter », voir P. Vernus, *BIFAO* 75, 1975, p. 25, note 2. On trouve la liste de ces expressions dans P. Grandet, *Le papyrus Harris I, BdE* 109/2, Le Caire, 1994, n. 804, p. 194-195. Comme il le note, cette expression juridique exprime « le statut censé résulter, pour une institution, de la promulgation, en sa faveur, d'un décret d'exemption ». Cette expression employée à propos de la sépulture d'une personne royale se rencontre aussi dans deux textes des GTR :

– P. Abbott 6,7 : « (6,5) Quant à chaque roi ainsi que ses (6,6) épouses royales, les mères royales, les enfants royaux qui reposent dans la grande nécropole vénérable, ainsi que ceux qui reposent dans Taset-néfrou, ils sont intacts (*wḏj*) (6,7), préservés et sauvegardés (*st hwj-mky*) pour l'éternité. Les soins parfaits de pharaon, vie, santé, force, leur fils, les gardent et les surveillent rigoureusement. » L'expression se réfère clairement à des soins concrets du pharaon régnant qui veille sur la sépulture de ses parents ;

– P. Amherst-Léopold II, 2, 11. : «(2,10) Nous trouvâmes la sépulture de l'épouse royale Noubkhâes, vie, santé, force, son épouse royale, dans l'espace (2, 11) à son côté, protégée et préservée (*mkw-hwj=tw*) dans du stuc et recouvert de remblai (...)» Ici aussi, il s'agit d'une protection on ne peut plus matérielle.

Sur ces passages voir également J. Capart, A.H. Gardiner, B. Van de Walle, «New Light on the Ramesside Tomb-Robberies», *JEA* 22, 1936, p. 178 et les références de J.-M. Kruchten, «Une révolte du vizir sous Ramsès III à Athribis?», *AIPHO* 23, 1979, p. 48 (31). Dans les textes Rifaud, la notion de protection s'applique au parvenu «insignifiant et dérisoire» dont le roi a fait la fortune, et le rebelle ingrat qui «renverse» cette protection (Texte Rifaud A, 5 et 6: *iw.f hr pn' n3 mk.w*, comparer avec E 3. Comme le remarque judicieusement P. Vernus, (*Affaires et scandales*, p. 233, n. 60): l'expression peut être interprétée de deux manières :

- soit comme une allusion à un fait précis, par exemple, la levée de l'apparat magique protégeant le pharaon. Dans ce cas, les protections sont celles dont bénéficie le pharaon ;
- soit comme un euphémisme désignant la trahison de pharaon par son protégé. Le verbe *pn'* ne signifiant plus alors «renverser», mais retourner (un bien reçu en mal infligé), *mkw.f* signifiant alors la protection que le roi accorde.

P. Vernus penche plutôt pour la deuxième solution et donne à l'expression un sens concret. Bien sûr, il s'agirait dans ce cas d'une protection concrète du roi qui fait la fortune du parvenu, mais cette protection concrète peut très bien, elle aussi, avoir été ressenti par les Égyptiens comme ayant également une valeur magique pour son bénéficiaire.

Toutefois, dans le cas du Papyrus judiciaire de Turin le contexte montre que, d'une part, c'est le roi défunt qui parle et que, d'autre part, sa protection est mise directement en relation avec les dieux Rê et Osiris, donc la protection n'est pas de même nature que les précédentes. Le contexte n'est pas le même non plus.

Signalons aussi qu'une expression semblable se rencontre dans un texte magique, et dans un contexte royal : le P. Chester Beatty VIII, v° 10, 7 *hw sw mk h'w. f* «protège-le et garde son corps». Dans notre texte, l'expression signifie que le roi défunt bénéficie d'une sorte de charte d'immunité attribuée par les dieux «pour l'éternité», ce qu'il justifie par le fait qu'il est au contact des rois justifiés qui sont en présence d'Amon Rê et d'Osiris auxquels sont rattachées les notions d'éternité *nhh* et *dt*. Sur ces notions, voir maintenant la mise au point de H. Hornung, *L'esprit du temps des pharaons*, Paris, 1996, p. 74-76. On peut noter aussi que dans ce contexte, W. Spiegelberg («Zur geschichte des Tempels des Harkentechtai zu Athribis», *RecTrav* 29, 1907, p. 55) rapproche cette notion des notions sémitiques de sacré comme *qdš*, *hrm* qui instituent un être ou délimitent un espace sacralisé. Sur ces notions, consulter l'article «sacré» (et sainteté) de C.B. Costecalde, *Supplément au dictionnaire de la Bible* 10, Paris, 1985, en particulier p. 1391-1393): «Synthèse des données philologiques», d'où il ressort que l'accent porte non sur une notion de séparation, comme on le pensait auparavant, mais plutôt sur une notion de «consécration» et «d'appartenance».

Si nous avons ainsi « cadré » le texte, nous ne l'avons pas pour autant expliqué. Pourquoi et de quoi le roi défunt veut-il se protéger ? Pourquoi insiste-t-il sur le fait que les coupables sont les seuls responsables de leur châtement ? Pourquoi insiste-t-il tellement sur le fait qu'il n'était pas au courant des paroles prononcées par les conjurés (2,5), qu'il ne les connaissait pas (2,7 à deux reprises) ?

À cela, on peut avancer plusieurs explications, dont seule la première a été jusqu'ici formulée.

A. LE TABOU DU SANG VERSÉ

Cette idée fut esquissée dans la très suggestive note de W. Spiegelberg (*op. cit.*, p. 55) : Ramsès III « beteuert mit dem "ich bin geschützt und geschirmt in Ewigkeit", dass er an dem Blut der Hochverräter unschuldig sei, deren Thaten "auf ihr Haupt" kommen sollen. », idée reprise et développée par D. Lorton (*op. cit.*, p. 29-30). Après avoir comparé différents textes relatifs à la peine de mort, à propos du dossier de la conspiration du harem, il conclut : « The strong feeling of taboo in the matter of taking a life, even at divine command, which these papyri express so clearly, was so great that the king faced the after life denying all knowledge of the specifics (...) Ramses III could not have made such statements if the sentencing had been in his own jurisdiction ! ». Cela explique aussi la stratégie alambiquée des prévenus débaptisés, le fait que le tout soit mis sur le compte d'une juridiction divine, et donc le caractère relativement sacralisé du texte. P. Vernus (*Affaires et scandales*, p.143) reprend en partie cette explication. D'une certaine façon, c'est ce même tabou du sang versé qui fait que l'on marque d'un sceau représentant un ennemi l'animal à sacrifier. Assimilé à l'ennemi, on peut le sacrifier en contournant le tabou du sang (cf. Y. Koenig, *Magie et magiciens*, Paris, 1994, p. 28-29). À propos des scènes de chasse des pylônes de Medinet Habou, où l'on voit le roi chasser, Ph. Derchain (« Réflexions sur la décoration des pylônes », *BSFE* 46, juillet 1966) remarque que : « De la mauvaise conscience que l'on trouve chez tous les peuples, liée au sang versé volontairement, sont nées toutes sortes de pratiques de chasse, allant du rituel d'expiation, du pardon demandé à l'animal tué, jusqu'à la justification du meurtre parce que la bête était coupable. Les Égyptiens ont préféré cette dernière solution, et ont généralement assimilé la bête sacrifiée à « l'ennemi », que ce soit le dieu Seth ou les ennemis naturels de l'Égypte ». C'est donc dans cette perspective que le châtement est mis sur le compte des dieux. D'autant plus que, comme le note Zandee (*Death as an Enemy* 2, New York, 1977, p. 43) : « dans les "Livres" qui mentionnent les pécheurs punis, ceux qui se sont rebellés contre Osiris ou Rê sur terre sont continuellement mentionnés. »

B. LA MISE À MORT DES CRIMINELS COMME ENVOÛTEMENT

D'une certaine façon, on peut assimiler les criminels débaptisés du P. judiciaire de Turin avec ce procédé qui relève de l'envoûtement. G. Posener (« Les criminels débaptisés et les morts sans noms », *RdE* 5, 1946, p. 51-56) remarque que ces criminels ont vu leur nom modifié avant le procès qui les a reconnus coupables et que, par ce moyen, toute protection contenue dans le

nom est annihilée. Cette flétrissure peut être comparée à un envoûtement préalable, justifiant d'une certaine façon leur châtement. En effet, pourvus d'un nom détestable, ils sont assimilables à des ennemis qui procèdent du mauvais serpent cosmique. Ce fait a été bien noté par J. Yoyotte « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AEPHE* V^e sect. 89, 1980-1981, p. 97 : « Les victimes qu'on traite comme du bétail dans le sacrifice-envoûtement d'Héliopolis sont, selon une interprétation plus récente, les ennemis du pouvoir. Cette doctrine se rattache à la conception ancienne selon laquelle les fauteurs de complot et les rebelles procédaient du mauvais serpent cosmique. On se rappellera comment certains dignitaires prévenus d'avoir projeté l'assassinat de Ramsès III furent affublés, d'après le papyrus judiciaire de Turin de surnoms caractéristiques : « Le serpent supplicié » (*njk*), surnom classique d'Apopis, « Rê le hait » et aussi « Rê l'aveugle » (puisque son regard maléfique était l'arme dont Apopis usait contre le soleil (cf. Borghouts, « The Evil Eye of Apopis », *JEA* 59, 1973, p. 114 sq.). La tradition était ancienne d'associer les humains dangereux au serpent cosmique : de petites statuettes de captifs destinées à des rites d'envoûtement portent, avec le nom des individus visés, celui d'Apopis.

Il suffisait d'imputer cette parenté avec Apopis sur le compte de l'hérédité pour tenir tout rebelle comme un enfant d'Apopis. Le *Livre d'abattre Apopis* lui-même, maudissant les ennemis humains de la couronne, précise au passage qu'« ils appartiennent aux héritiers d'Apopis » (P. Bremner-Rhind, 28, 12). De fait, l'idée que les gens qui s'opposent au gouvernement royal participaient congénitalement à la nature des êtres antérieurs qui s'étaient levés contre le pouvoir de Rê devait être une notion commune. Cela se traduisit notamment par la confusion au Nouvel Empire entre l'expression *msw bštw* « les enfants rebelles » et l'expression *msw bdšt* « les enfants de l'impotence, de la déchéance », *Bdšt* étant la personnification ophidienne des forces inertes du chaos (cf. *Pyr.* 1080).

Cette belle démonstration me semble suffisamment claire pour montrer qu'au moins une partie des noms des criminels débaptisés s'inscrit aussi dans un processus de protection suggéré par le prologue du texte. Il va de soi que tout ceci se rattache également au tabou du sang versé examiné plus haut.

C. LE MORT ACCUSATEUR

Ces attestations furent étudiées à plusieurs reprises, en particulier par J. Zandee (*op. cit.*, § B. 17. « The use of the term *bšty*, enemy », et surtout le §B.17b : « Enemies as opponents in a law-suit », p. 219-221). Un mort pouvait agir contre un autre mort : les références sont nombreuses. Les accusateurs pouvaient être de toutes sortes y compris des personnes contre lesquelles on avait prononcé une simple malédiction, cf. CT I, 173 e (Sp. 40) : « Je n'ai pas d'ennemi, je n'ai pas d'accusateur : il n'y a personne contre qui j'ai entrepris quelque chose. Je n'ai maudit personne de sorte qu'il pourrait parler mal de moi dans la cour de justice. »

La question est reprise de façon encore plus détaillée par R. Grieshammer (*Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, *ÄgAbh* 20, 1970, p. 3. *Die Gegner im Rechtstreit*, p. 18 s).

On conçoit dans ces conditions que le roi ait cherché à se protéger de toute atteinte possible de ces morts dangereux.

D. LA JUSTIFICATION DE L'HOMICIDE LÉGAL PAR DES CONSIDÉRATIONS MYTHOLOGIQUES

Ce dernier point, le plus décisif sans doute pour notre texte, est à mettre en relation avec les précédents. Mais moins général qu'eux, il s'applique plus spécifiquement à notre papyrus. Ce thème a été étudié par J. Yoyotte (*op. cit.*, p. 98-99) qui note que dans l'« explication » du *Rituel d'abattre Apopis*, probablement rédigée durant la Troisième Période intermédiaire, le sacrifice humain correspondait parfois à une ritualisation de la peine capitale, ce dont témoigne aussi l'exécution de certains adversaires du grand prêtre Osorkon, fils de Takelot II :

« Alors, [le gouverneur de Haute]-Égypte dit : « Allez, qu'on m'apporte tous les cas de transgression et le document des ancêtres [...] l'œil-de-Rê. » Alors, on les lui amena à l'instant, étant prisonniers comme un paquet d'oiseaux captifs]. Alors, il les abattit pour lui (= le dieu) et [ils] furent traînés comme le sont les chèvres la nuit du Sacrifice nocturne où l'on allume les brasiers, [...] comme les brasiers du Lever de Sothis. Chacun fut brûlé au lieu de son crime » (cf. *Reliefs and inscriptions at Karnak III, The Bubastite Portal, OIP 74*, Chicago, 1954, pl. 18-19, col. 35-36 ; cf. R. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon, AnOr 37*, Rome, 1958, p. 48 sq.). Osorkon se référait, semble-t-il, pour ordonner la mise à mort des vaincus à un document des ancêtres. On se demandera si ce document ne fournissait pas une règle ou une jurisprudence archaïque concernant l'application rituelle de la peine de mort.

Le principe d'une justification de l'homicide légal par des considérations mythologiques était d'ailleurs de tradition. La vieille formule conservée dans le recueil de textes religieux gravé sur le cercueil de l'adoratrice Ankhnesneferibrê se retrouve dans la chapelle funéraire de Pétosiris (IV^e siècle av. J.-C.). Elle servait à l'origine à préserver le prince contre d'éventuelles plaintes pour meurtre portées devant ce tribunal divin et une éventuelle condamnation par ce tribunal à une mort prématurée, en assimilant l'exécution des condamnés à un sacrifice sanglant fait à la déesse Sekhmet, l'œil de Rê qui massacra les humains quand ils complotèrent contre Rê et, par là à une victoire sur les adversaires du soleil (pour les références voir J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 39, n. 31).

On voit à quel point les différents aspects du texte, que j'ai séparés pour la commodité de l'exposé, s'imbriquent en fait les uns dans les autres.

Le roi est ainsi totalement mis hors de cause : il est considéré comme n'étant en rien responsable de la mort des condamnés. Il est donc difficile de prétendre, comme le fait M. Broze, que le but du texte était de rejeter toute la responsabilité de la répression sur Ramsès III. À moins de supposer qu'en innocentant Ramsès III, Ramsès IV cherche à s'innocenter lui-même, ce qui devient bien compliqué.

Avec le papyrus judiciaire de Turin, nous sommes, en fait, très loin d'un texte « judiciaire ». Il s'agit plutôt d'un texte qui, avait comme fonction de le protéger magiquement dans l'au-delà de toute vengeance éventuelle des condamnés définitivement annihilés. La sacralisation relative du papyrus judiciaire de Turin vise à faire de celui-ci un manifeste de la volonté divine. Le caractère performatif du langage rend le texte « efficace ».

■ Le document Rifaud F

Ce document, comme ceux que j'ai publiés précédemment, me fut confié par J. Yoyotte. Provenant de la bibliothèque publique et universitaire de Genève, il est catalogué comme Ms fr. 1062 B, 21. Si j'ai hésité à le publier jusqu'à maintenant, c'est que ce « grimoire rifaldien » est particulièrement illisible. Malgré tout, même s'il est impossible d'en donner une traduction suivie, il livre néanmoins des informations intéressantes pour le dossier de la « Conspiration du harem », comme lecteur pourra en juger. Sans doute, d'autres chercheurs pourront améliorer mes lectures.

a. Le début de la première ligne est un mélange de deux expressions fréquentes dans ce dossier : « Celui dont Rê n'a pas permis qu'il soit... ». Sur cette expression, voir P. Vernus (*RdE* 26, 1974, p. 121-123 et *id. Affaires et scandales*, p. 230, n. 97). Dans notre texte, il ne reste plus grand-chose de l'expression, ni non plus de la seconde qui devait correspondre aux « grandes abominations du pays » que j'ai étudiée plus haut (cf. *supra*).

b. Pour l'expression *ph-ntr* : « entrer en contact avec la divinité », voir Krutchen, « Un instrument politique original : “la belle fête de *ph-ntr*” des rois-prêtres de la XXI^e dynastie », *BSFE* 103, 1985, p. 12 et *id.*, *Le grand texte oraculaire de Djeboutymose. Monographies reine Élisabeth* 5, p. 329-330, et aussi p. 63-65). À ces références, il faut ajouter celles de Janet H. Johnson, « *Louvre E 3229: A Demotic Magical Text* », *Enchoria* 7, 1977, p. 90-91).

Il s'agit « d'atteindre le dieu, d'arriver à son niveau » pour l'interroger. Dans les textes démotiques, c'est une technique divinatoire éprouvée. Le texte du P. magique de Londres et de Leyde (= PDM XIV. 117-124, in H.D. Betz, *The Greek Magical Papyrus I*, Chicago, 1986, p. 201-202) est très semblable à celui du P. Louvre E 3229 (5, 3-8). Voici une traduction rapide du passage du PDM XIV : « Un “atteindre le dieu” éprouvé (...) Tu dois piétiner le sol sept fois. Tu dois réciter ces formules à la Grande Ourse, tourné vers le nord sept fois, puis tu dois t'en détourner et te retirer dans une pièce sombre et propre, dont la façade s'ouvre sur le sud. Tu dois la purifier avec de l'eau additionnée de natron. Puis tu dois prendre une lampe neuve sur laquelle n'a pas été appliqué de minium (*i.e.* qui n'est pas peinte en rouge), ni eau de gomme. Tu dois y introduire une mèche propre, et l'emplir de vraie huile, après avoir au préalable, écrit ce nom et ces figures sur la mèche (ils figurent dans la marge où l'on peut lire ΒΛΧΥCΙΧΥΧ que Ritner (note 76) traduit par : « Âme des ténèbres, fils des ténèbres [L'inscription est suivie de dessins magiques]). Tu dois poser cette lampe sur une brique neuve, devant toi, après avoir saupoudré le sol, sous elle, de sable ; tu dois réciter ces formules au-dessus de la lampe sept fois encore. Si tu répands de l'encens en face de la lampe, et que tu la regardes, tu verras le dieu près de la lampe. Tu t'étends sur une natte de roseaux, sans adresser la parole à qui que ce soit ; alors il te répondra en rêve. »

Ce texte est aussi cité par S. Sauneron, « Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne » in *Les songes et leur interprétation, SourcOr* 2, Paris, 1959, p. 51). On sait que les anciens Égyptiens identifiaient l'astérisme du Grand Chariot qui fait partie de la Grande

١٥٠٠
 ١٥٠٠
 ١٥٠٠
 ١٥٠٠
 ١٥٠٠
 ١٥٠٠

Papyrus Rifaud F.

Ourse avec une patte de bovidé, constellation séthienne, susceptible d'avoir un aspect dangereux et/ ou bénéfique. Cf. en dernier lieu Marc Étienne, « Un curieux objet céleste : Le bronze Louvre E 3739 », *ResOr* XII, 1999, p. 113-127.

Dans le papyrus magique de Londres et de Leyde, il est fait mention d'une pratique de lychnomancie (divination au moyen d'une lampe), comme dans celui du P. Louvre E 3229 (5, 29-31) : « Si tu désires atteindre le dieu avec une lampe, tu dois remplir tes yeux du sang susmentionné pendant que tu récites une formule sur la lampe. Tu verras une image du dieu qui se tient en dehors de la lampe et il répondra à tes questions selon ton désir. Ou tu t'allonges et il vient à toi. »

On peut noter aussi que *ph* a souvent un sens figuré. Dans ce cas, le sens serait plutôt : « parvenir au niveau de, égaler ». Cette pratique devait être relativement courante à l'époque ramesside puisqu'en l'an 9 de Ramsès IX, l'ouvrier-artisan Qenna est absent parce qu'il : « *ph-ntr* » ; il consulte le dieu (P. Turin 2072 / 142, cf. Sch. Allam, *Hier. Ostr und Pap.* 1, 1973, pl. 129). Ce qui veut dire aussi que cette pratique n'était pas non plus considérée comme négative. La mention d'une lampe dans ce contexte est particulièrement intéressante. Dans un autre passage, (cf. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees* I, *HPBM* 4, 1960, p. 39 et note 61, L6 R° 90 = P. BM 10587), le dieu déclare : « J'annulerai toute mauvaise « consultation du dieu »... toute mauvaise chose qui a été faite contre N. » Cette technique était donc neutre et pouvait être employée positivement ou négativement. Voir aussi R. K. Ritner, « The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice », *SAOC* 54, Chicago, 1993, p. 214-220) qui signale judicieusement que la graphie du dieu *Hk3* avec le signe *ph*, peut se lire *ph-ntr* (*op. cit.* p. 216 et n. 1003).

Le passage le plus intéressant pour notre texte est celui du P. Lee 1,3 sq., qui concerne les pratiques de sorcellerie de Penhouybin. Je le cite dans la traduction de P. Vernus : « Il se mit à entrer en contact avec la divinité (*ph-ntr*), en faisant l'obscurité pour les gens (*i.e.* : pendant un endormissement ou à l'insu des gens. Sur ce passage, consulter la note de Vernus, *op. cit.*, p. 232, n. 44). Il accéda au côté (1,4) du harem et aussi à la grande place profonde. Il se mit à faire des hommes de cire inscrits afin de les faire porter à l'intérieur par l'intermédiaire du contrôleur Idrem, (1,5) jetant la confusion dans une équipe, ensorcelant les autres, faisant passer certains messages à l'intérieur, en emportant d'autres à l'extérieur. »

Le P. Rollin fait aussi mention d'utilisation d'écrits, de potions et de figurines magiques, comme d'ailleurs notre texte comme on le verra plus loin. Il est donc intéressant de trouver les deux mentions : utilisation d'une procédure pour arriver au niveau d'un dieu et utilisation de figurines magiques dans le même contexte.

Pour Kruchten, (*Le grand texte oraculaire*, p. 329), le *ph ntr* est une technique divinatoire éprouvée et : « atteindre le dieu » consiste dans le P. Lee, à l'interroger à propos de matières réservées de haute politique, telles que la succession royale ». Il va de soi, comme il le note plus loin (p. 331), que les techniques de consultation étaient diversifiées. Dans les textes de la XXI^e dynastie la procédure est publique alors que, dans les textes démotiques, elle s'effectue souvent par incubation dans un lieu obscur.

Cependant, tout en acceptant l'interprétation de P. Vernus du verbe *syh*: «faire l'obscurité» comme un causatif du verbe *ih*, «être plongé dans l'obscurité, somnoler» étudié par lui (cf. «Études de philologie et de linguistique», *RdE* 32, 1980, p. 131-132). Le texte ne décrirait pas là un des résultats de cette pratique, à savoir que grâce à son contact avec le dieu, le criminel provoque l'assoupissement qui facilitera ses allées et venues, il suffirait alors de sous-entendre un *r* avant le verbe et de traduire: «pour provoquer l'assoupissement des gens». On peut comparer aussi avec le P. Rollin (1): «Alors, il fit des écrits de magie pour faire abandonner (leur poste) et pour désorganiser, il fit aussi quelques dieux en cire pour que soient affaiblis les membres des hommes.»

On a donc ici un témoignage d'une pratique de théurgie qui deviendra fréquente à l'époque gréco-romaine, ainsi R.K. Ritner «Egyptian Magical Practice under The Roman Empire», in *ANRW* II 18. 5, 1995, p. 3346) note: «As outlined above, the most common goal of the procedures contained in the Demotic manuals was the direct petition of a god for revelation, using lamps, bowls, mediums, or dreams... The technical term for such «Offenbarungszauber» is *ph* – *ntr*, «petitioning (literally “reaching”) god», corresponding to procedures labeled in the Greek texts as *αὐτοπτος* or *σύστασις* (*autoptos* ou *systasis*)». Pour une discussion générale de ce terme voir T. Hopfner (*Offenbarungszauber*, 1924, (rééd. 1974-1983), vol 2/1 p. 116, 193 et pass.) et S. Eitrem («Exkurs I. Die *σύστασις* und der Lichzauber in der Magie», *SymbOsl* 8, 1929, p. 49-53). Dans cet article, il distingue bien la *σύστασις* (*systasis*) comme «vereinigung mit Gott», mais, comme il le précise p. 50-51: «Es handelt sich um keine *ἔνωσις*... (*enosis*), es ist nur «Begegnung», rencontre.» Le premier *αὐτοπτος* «*autoptos*, voir de ses yeux», dérive d'un radical *ὀπ-* *op-*, avec l'idée de «voir», alors que le deuxième signifie «mettre ensemble (cf. *συνίστημι*, d'où le sens de «rencontrer».

«*Αὐτοπτος* hebt, das «Selbstschauen» hervor. Eine *αὐτοπτος* *λεκάνη* (Pap. par 192) – benutzt in der eben erwähnten Schüsselpraxis – ist eine «Schüssel für Autopsie», dement sprechend heisst es ebd. Z. 222 *αὐτοπτική* *λεκαννομαντεία*, «Schüsselorakel durch Autopsie» dementsprechend Schüsselpraxis. Natürlich führt eine *αὐτ. σύστασις* leicht zum trance, weil man ständig ins Licht oder ins blickende Wasser schaut.» Ainsi, dans ce cas, l'*αὐτοπτος* était liée à la lécanomancie, dont on sait par ailleurs qu'elle est attestée dès l'époque ramesside, comme le montre le P. Turin étudiée par Sara Demichelis, dans les actes du colloque sur la magie (Paris, septembre 2000, actuellement sous presse). Toutefois, les deux termes *αὐτοπτος* et *σύστασις* peuvent se trouver dans la même expression comme le signale T. Hopfner, (*Offenbarungszauber* II, 1, p.(39) § 72. *Die theurgische Divination*): «Die Gottheit (wie ich alle Arten von höheren Wesen bis herab zur körper-freien Menschenseele nennen will) wird sichtbar und spricht so direkt mit dem Menschen, und zwar wird sich dabei an sich, ohne jedes Medium oder Immanenzmittel sichtbar: es kommt zu den sog. enannten *αὐτοφάνεια*, d.h. zu Erscheinungen der Gottheiten an sich und zu den sog. *Αὐτοπτοι* *συστάσεις*, d.h. zur Zusammenkunft des Menschen (beziehungsweise seiner aus dem Körper «ausgetreten» Seele) mit der Gottheit (cf. über diesen Terminus, Preisendanz, Wiener Stud. 40, 1918, S.2 sq.; er gibt es durch «Empfehlung» wieder), die sich ohne Medium oder Immanenz-mittel in ihrer «wahren Gestalt» sichtbar macht und antwortet.»

La procédure évoquée dans notre texte semble se rapprocher davantage de la *σύστασις*, sur laquelle on peut consulter la longue note in H.D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago, 1986, *Glossary*, p. 339, art. *Systasis*) où il se démarque légèrement de l'affirmation d'Eitrem, je résume : « "Divine encounter", vel sim, is a technical term for a rite, or prayer, to establish an association between a person. Sometimes the association is really only a meeting between the god and the human to receive a revelation or a blessing. At other times the association is to be more long-lasting, and the god is to ally himself with the human, even to the point of some real union. »

Mais, dans un autre article, S. Eitrem (« La théurgie chez les Néo-platoniciens et dans les papyrus magiques », *SymbOsl* 22, 1942, p. 49-79) revient plus en détail sur la pratique de la *Σύστασις*, « Systasis, entrevue » avec le dieu. Il souligne le fait que la relation avec le soleil est primordiale, la lampe n'étant qu'un substitut. On a vu précédemment qu'un texte ramesside fait mention d'une lampe en relation avec cette pratique. Il considère que l'origine de tels procédés relève de coutumes cultuelles pharaoniques consistant à mettre en contact le dieu d'un temple avec le soleil lors de processions solennelles, mais il reviendra plus tard sur cette interprétation en considérant que la lampe est à mettre en relation avec le soleil nocturne (cf. plus bas). Et il remarque : La « systase-autoptique » confère au magicien, au théurge, au myste, et, cela va sans dire, aussi à l'astrologue, le « caractère divin », la « nature divine » qui les fait agir avec la compétence et l'autorité des dieux, il cite le passage du PGM, IV 220 : « *κάτελθε ἰσοθέου φύσεως κυριεύσας τῆς διὰ ταύτης συστάσεως* » ce que Betz, (*op. cit.*, p. 42.) traduit par : « Having done this, return as lord of godlike nature which is accomplished through this divine encounter (*σύστασις*). Ayant accompli cela, reviens en possédant une nature égale à celle d'un dieu grâce à cette rencontre (*σύστασις*) ». Il conclut enfin (p. 57-58) : « Le théurge et le magicien savent tirer profit de cette assimilation du myste au dieu omniscient. Nous le constatons surtout dans le domaine de la mantique. Parmi une quarantaine de prières et procédés qui se trouvent dans les papyrus magiques grecs et qui recourent au Soleil ou à ses équivalents, la plupart visent à donner au magicien la clairvoyance, l'esprit prophétique. » Cela va dans le sens de l'interprétation de Krutchen : par cette technique, le criminel cherche à connaître l'avenir de la succession royale, mais on a vu aussi qu'on pouvait l'utiliser pour agir de façon néfaste sur une personne (cf. *Oracular Amuletic Decrees*, L6, 90 cité plus haut).

S. Eitrem laissa à sa mort, en 1966, un ouvrage inachevé intitulé : *Magie und Mantik der Griechen und Römer*, dont un chapitre sur les visions oniriques obtenues par des moyens magiques fut récemment publié, cf. C. A. Faraone et D. Obbink (éd.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, chap. 6 : « Dreams and Divination in Magical Ritual », p. 175-179. Il note : « Lamp or lantern magic plays a major role here as well as generally in Egyptian magic – for light, the nocturnal sun, was something to be exploited. The night with its horde of dead spirits and eerie ways – offered the magician the best the best opportunity for exercising his art or arts. We have very simple instructions as to how the desired dream might be had, then again we find extremely complicated practises devised with all the finesse of magical wisdom and requiring longer time and greater expenditures. Ritual « cleanliness » or « purity » is everywhere the overall important prerequisite. » (p. 176-177). On voit qu'il modifie un peu son

interprétation de la lampe, qu'il met en relation avec le soleil nocturne. Parmi les ouvrages récents traitant de la théurgie, celui de G. Fowden, (*Hermès l'Égyptien*, Paris, 2000, p. 191-201) est particulièrement intéressant, il insiste sur le fait que dans la culture commune de l'Égypte tardive, la théurgie était considérée comme étant d'origine égyptienne : « En mettant l'accent sur les origines égyptiennes de l'hermétisme, Jamblique ne paraît pas avoir vraiment innové. Déjà, Porphyre avait adressé ses critiques envers la théurgie à un autre prêtre égyptien (peut-être fictif), Anébon : le lien entre l'Égypte et la théurgie faisait partie de la culture ordinaire – il semble même que les prêtres égyptiens aient été considérés comme les autorités par excellence en matière de théurgie. Cela n'a rien d'étonnant, étant donné le caractère magique du culte égyptien, la réputation dont jouissaient les praticiens de ce dernier dans tous les domaines de la sagesse magique et les nombreux parallèles que nous constatons entre les papyrus magiques d'Égypte et la pratique théurgique telle que nous la connaissons. » G. Fowden, *op. cit.*, p. 202.

Voir aussi : F. Graf, *Magic and Divination*, in : *The World of Ancient Magic – Papers from the Norwegian Institute at Athens 4 –*, Bergen 1999, P. 292. Ainsi que E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1966. Appendice II, p. 270-297 : « La théurgie ». Le lecteur peu familier de ces pratiques, peut lire avec profit l'excellent article du P. A.J. Festugière, « L'expérience religieuse du médecin Thessalos », in *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 143-180. Après une brillante analyse de ce document exceptionnel, qu'il date du premier siècle de notre ère, il présente une petite synthèse sur la divination et, reprenant les conclusions de Th. Hopfner (p. 175-180), Il distingue :

I. La divination théurgique :

- a. Par extase ;
- b. Par autophanie du dieu.

II. La divination magique : Le dieu fait connaître sa présence indirectement :

- a. Soit en apparaissant dans un instrument matériel :
 1. Flamme d'une lampe ou torche (lychnomancie) ;
 2. Eau d'un bassin (lécanomancie) ;
- b. Soit en animant un médium en état de possession ou de transe.

III. La divination goétique :

Le dieu, sans apparaître, anime un objet, en lui imprimant certains mouvements ou en modifiant certaines de ses propriétés.

Pour l'analyse des textes magiques démotiques voir l'excellente synthèse d'E. Bresciani, « I grandi testi magici demotici », in *La magia in Egitto (Actes du colloque de Milan)*, Milan, 1985, p. 313-329.

c. *r dd imi h3y...šm...* Faut-il comprendre que l'on a ici l'explicitation de ce qui est demandé au dieu par la procédure oraculaire? Ces verbes de mouvement sont-ils à mettre en relation avec le passage du P. Lee 1, 5 où, pour faciliter la circulation des messages la garde est désorganisée?

d. Si l'on tient compte de toute la première partie de la ligne 3, où l'on trouve des mots comme : *m bnr n3y. wšb(w.t) špmt et 'h3wty*, elle rentre en résonance avec un passage du P. judiciaire de Turin (4,2) où l'on dit à propos de Paybakkamen : « Il se mit à prendre leurs messages (*mdw.t*) à l'extérieur (*bnr*) pour leurs mères, leurs frères et sœurs qui étaient là (en dehors du harem). » On peut alors se demander si notre texte ne fait pas allusion aux réponses de personnes, femmes et hommes, de l'extérieur. Dans le P. judiciaire de Turin 5, 1, on parle « des femmes, des hommes de la porte du harem qui s'étaient joints aux personnes qui avaient manigancé les projets ». Les femmes du harem avaient su rallier à leur cause leurs parents de l'extérieur, et obtenir l'aide de six épouses de gardes (cf. P. Vernus, *Affaires et scandales*, p. 149). Cela devient alors cohérent avec ce qui précède.

e. Vient ensuite un « abrégé » de l'expression : « les grandes abominations du pays » étudiée plus haut.

f. La dernière partie de la ligne contient les mots *smtr* « interroger », *gm* « constater », *ktbt* « autres ». Que l'on peut, peut-être, rapprocher de séquences que l'on rencontre dans les P. Lee et Rollin. P. Lee (1,6) où, à propos des délits, il est écrit : « Quand on l'interrogea (*smtr*) à leur sujet, on constata (*gm*) la réalité de chaque crime et de chaque mauvaise action qu'il avait imaginé de perpétrer, ils étaient véridiques, et les avaient toutes commises, avec les autres (*ktbw*) grands criminels. » On retrouve la même formule en P. Lee (1, 5-6).

g. Le début de la ligne (4) peut être lu *mtw* et un nom propre qui se termine par *nbt*, peut-être *Hnsw-nbt*, mais il ne semble pas que ce nom soit attesté parmi ceux des conjurés. Sur ce nom, voir Ranke *PN I* 270, 9-10. À ce propos, signalons le cas de Penhouybin, probablement une déformation volontaire du nom Houynefer, attesté au Nouvel Empire (cf. Ranke, *PN I*, 233, 25). Celui-ci joua un rôle déterminant dans la conspiration, et dans les pratiques de sorcellerie. Si le P. Rollin traite son cas en détail, le P. judiciaire de Turin 5, 2 ne lui consacre qu'un alinéa où il est mentionné à propos d'un autre qui se serait allié à lui. Cela signifie qu'il était un chef de la conspiration. On peut se demander pourquoi, dans ce papyrus, ni le crime, ni la peine ne sont mentionnés. Le P. judiciaire de Turin semble être un résumé sacralisé dont la finalité est magique, comme nous l'avons vu, et, il est possible qu'en recopiant le texte, le scribe ait sauté un des alinéas.

h. *hr'ef*: « sous sa responsabilité ».

i. La suite de la ligne (3) est particulièrement intéressante : il y est question : « de graver (*mtn*) les (figurines) des dieux et des images (*twt*) du maître, vie, santé, force. »

Il s'agit là d'une pratique d'envoûtement, on sait que les conspirateurs eurent recours aux philtres magiques et aux figurines d'envoûtement. Dans le P. Rollin, on lit : « Il se mit à faire des écrits magiques pour désorganiser et jeter la confusion, en faisant quelques dieux de cire et quelques philtres pour rendre sans force des membres humains, (2) et à les remettre à Pabakkamen dont Phrê n'a pas permis qu'il soit chambellan et aux autres grands ennemis avec ces mots : "Introduisez-les", et, bien entendu, ils les introduisirent. » (cf. P. Vernus, *Affaires et scandales*, p. 151). Toutefois, Vernus traduit : « quelques dieux de cire et quelques hommes. » Le mot « homme » est une lecture fautive qui s'explique en partie par de mauvaises reproductions, et qui a été aggravée par le fait que Goedicke (« Was Magic Used in the Harem Conspiracy against Ramesses III », *JEA* 49, 1963 pl. X, 1) rajouta le signe de la femme. Mais la reproduction correcte du texte a été donnée par Devéria, (*Le pap. judiciaire de Turin et les pap. Lee et Rollin*, rééditée dans *BE* V, pl. 8), comme l'a remarqué G. Posener (*RdE* 28, 1976, p. 147). Le mot se présente ici comme un masculin, ce qu'il est le plus souvent en copte (ⲙⲗⲣⲉ). Si le mot a souvent le sens de « remède », on trouve des attestations où il a une connotation négative comme le P. Hearst 157 (10, 18-11,1) ou un "remède" pour faire tomber les cheveux» doit être mis sur les cheveux de la femme détestée (cf. H. von Deines, H. Grapow, W. Westendorf, *Grundriss des Medizin des Alten Ägypter* IV, Berlin, 1958, 289 et V, 498) ou encore le P. magique de Londres et de Leyde (éd. F.L. Griffith et H. Thompson, New York, 1974, p. 173, V° col. III, 1). Goedicke, se fondant en partie sur une lecture fautive, nie que ces documents fassent allusion à l'emploi de la magie. Sur tout cela, voir aussi G. Posener, (*ACF* 76, 1976, p. 435-437). Philtres et figurines sont supposés : « ramollir les membres des gens », préparatifs au coup d'état pour désorganiser la garde et faciliter la circulation des messages. Dans le P. Lee (x + 4), il est écrit : « Il se mit à faire des hommes de cire inscrits afin de les faire porter à l'intérieur par l'intermédiaire du contrôleur Idrem (x + 5), jetant la confusion dans une équipe, ensorcelant les autres, faisant passer certains messages à l'intérieur, en en portant d'autres à l'extérieur. » (cf. Vernus, *Affaires et scandales*, p. 151-152).

Dans notre texte, si on nous parle bien des dieux, on ne dit pas qu'ils sont en cire mais cela peut être sous-entendu ou omis dans la copie de Rifaud, à moins encore qu'il ne s'agisse d'un autre matériau. C'est bien sûr le nom qui était vraisemblablement gravé ; l'expression *mtn rn* étant bien attestée, y compris pour la titulature royale (*rn wr*) (cf. M.-A. Bonhême, « Les désignations de la "titulature" royale », *BIFAO* 78, 1978, p. 362).

De plus, le verbe *mtn* se rapporte peut-être à un matériau plus dur que la cire, les statues de cire étant simplement « inscrites » (*sr*). Dans ce cas, il s'agirait de figurines différentes de celles du P. Lee et Rollin.

L'élément nouveau, c'est bien sûr la mention « d'images (*twt*) du maître, vie, santé, force ».

Cela signifie que des envoûtements ont été exercés contre le roi lui-même, car c'est bien lui dont il est question derrière la simple mention du « maître, vie santé force ». Évitant de donner plus de précision, le scribe se cantonne dans la généralité en raison de la gravité de

l'acte en question car le fait de l'évoquer plus clairement pourrait être considéré comme néfaste. Donc, si des envoûtements ont été exercés contre le roi lui-même, il était bien directement visé, sans que l'on puisse dire avec certitude s'il s'agit là des préparatifs d'un éventuel assassinat.

j. Apparemment ces figurines furent transmises (*dit*), mais, étant donné la mauvaise qualité de la copie de Rifaud, il n'est pas sûr que le personnage qui suit soit effectivement celui à qui elles ont été transmises.

k. *B3k n nmḥ* : Cette expression rare désigne des personnes de rang inférieur. Pour plus de détails, voir M. Römer, (*Gottes – und Priester – Herrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches*, ÄAT 21, Harrassowitz, 1994, p. 430-431, § 470) : «Der Ägypter des Neuen Reiches zwischen *nmḥw* und *b3k* vermutlich keinen, fundamuntalen Statuunterschied gesehen, *nmḥw.w* und *b3k.w* waren Leute, die in der gesellschaftlichen Hierarchie nahe beieinander waren : nämlich ziemlich weit unten.»

Bien sûr, le premier document cité contenant cette expression, est le papyrus Varzy, publié par Chabas (*ZÄS* 5, 1867, p. 76-77.) et republié par Gardiner avec une photographie et une traduction, (*RAD*, Londres, 1948, § XX. The Varzy Papyrus, p. XVIII-XIX). Il remarque : «If the annexed photograph be compared with he reproductions of the Lee Papyrus given in Newberry, The Amherst Papyri, Pls. 2-3, and with that of the Rollin Papyrus in Devéria, Mémoires et fragments (BE V), II, pl. 8, little doubt will be felt that the Varzy Papyrus once formed part of the same manuscript.» (Transcription p. 59-60). Voir aussi S.I. Groll, *Scripta Hierosolymata* XXVIII, 1982, p. 87-89.

Le texte a été récemment réédité par H. Loffet et V. Matoïan, («Le papyrus de Varzy», *RdE* 47, 1996, p. 29-36 et pl. IV) avec une bonne photographie. Pour les auteurs «la conjuration du harem de Ramsès III n'a donc aucun lien, de près ou de loin, avec ce document» (p. 34). On sait que, dans ce papyrus, on rapporte que quelqu'un effaça des marques apposées au fer rouge sur du bétail (ferrades) pour en substituer d'autres.

Il ne fait guère de doute qu'il s'agisse bien du même personnage car, à la ligne suivante, on nous parle effectivement de ferrades. Ainsi, un apport de ce texte difficile est bien de prouver que la réflexion de Gardiner était juste. Le contexte dans lequel se situe cette mention semble montrer que ce personnage était aussi impliqué dans les pratiques de sorcellerie et, peut-être, dans les activités séditieuses de Binemouaset, chef des archers de Koush.

l. La ligne (4) commence par le suffixe *f* suivi du verbe *ptri*.

m. *Ssw* : était, comme on le sait, un hypocoristique de Ramsès II (e.g. *CLEM*, p. 47), mais aussi de Ramsès III (e.g. *KRI* V, 295, 3). C'est bien sûr plutôt de lui dont il s'agit.

n. *Hry-pdt* : On sait que l'un d'entre eux faisait partie de la conspiration, cf. Papyrus judiciaire de Turin (5,3) : «Le grand ennemi Binemouast, qui était chef des archers de

Koush. Il fut traduit à cause du fait que sa sœur, qui était dans le harem itinérant lui avait écrit : « Rassemble des hommes, prends les armes et viens pour faire une rébellion contre ton maître ! ». » Comme le note P. Vernus, (*op. cit.*, p.149-150), si une première ramification de la conspiration était constituée par les dames du harem, qui rallièrent leurs parents à l'extérieur, avec l'aide de six épouses de gardes, complices passifs qui n'en furent pas moins condamnés à mort, ainsi que des responsables du harem et des échansons qui y avaient leurs entrées, Binemouaset fait partie de la deuxième ramification : le « bras armé » de la conspiration. La troisième ramification étant constituée par les prêtres de Sekhmet, magiciens redoutés, et des personnes en relation avec la maison de vie où les grimoires étaient conservés.

o. *3b.w* : Ces ferrades sont notées deux fois. La première mention est peut-être suivie du chiffre 7. Il pourrait alors s'agir du nombre des marques de ferrades qui furent effacées.

La deuxième fois, le même mot est suivi du mot *ih.w* « bovidés, bœufs » alors que dans le P. Varzy (1) on nous parle de *iw.t*, mot qui, comme on le sait, désigne plutôt du petit bétail. Tout cela semble indiquer que le P. Varzy et notre texte, s'ils parlent tous deux de ferrades frauduleuses, ne parlent pas des mêmes.

p. La fin du texte introduit une nouvelle proposition : « Quand à Paybakkamen » qui occupe une position importante dans la conspiration, puisque le papyrus judiciaire de Turin 4,2 nous précise qu'occupant la fonction de chambellan : « Il se mit de mèche avec Tiyy et les femmes du harem ; il s'associa avec elles. Il se mit à faire passer à l'extérieur leurs messages pour leurs mères et leurs frères qui étaient là-bas, à savoir : « Rassemblez des gens, menez une guerre pour faire rébellion contre votre maître ! ». »

Ainsi cette partie du texte se situe dans le contexte de la branche extérieure de la conspiration, dont Binemouaset et ses troupes constituaient le pôle armé.

q. *i. kd sw* : Sur cette expression voir *e.g.* le texte Rifaud E, 6 = Y. Koenig, « Nouveaux textes Rifaud II », *CRIPPEL* 11, 1989, p. 57 note (n).

En conclusion, la première remarque que l'on peut faire est, qu'une fois de plus : « Le droit et la magie concourent au même but : le maintien de l'ordre contre les forces du désordre... Pour ce faire, tous les moyens sont bons, ce qui explique l'utilisation générale de la magie à tous les niveaux de la société, du pharaon au simple paysan. Il n'y a guère de différence entre le droit et l'utilisation de techniques magiques, si ce n'est dans l'extension de leurs applications ¹⁰. » C'est précisément la conjonction des deux domaines que nous désignons sous les noms de « droit » et de « magie », qui a fait passer ce texte pour un texte judiciaire, le fait par ailleurs d'envisager comme « magie » uniquement ce que les Égyptiens désignaient comme telle, a empêché les chercheurs d'évaluer la véritable nature de ce texte. La deuxième

¹⁰ Y. KOENIG, « Droit et magie », *Méditerranées* n° 6/7, 1996, p. 140-141.

est que, de plus en plus, on tend à retrouver à l'époque ramesside des pratiques attestées couramment plus tardivement. C'est le cas de la lécanomancie comme l'a montré Sara Demichelis¹¹, mais c'est aussi le cas de la théurgie, comme le prouvent les textes de la conspiration du harem. À ces deux exemples, on peut ajouter celui des : « Confession Inscriptions » étudiées par H.S. Versnel¹². Il s'agit d'inscriptions grecques gravées sur des stèles datées du II/III siècle apr. J.-C. : « The reason for the erection of the stele is often a confession of guilt (ὁμολογέω : “je confesse, j'avoue, je reconnais” or ἔξομολογέω, to which the author has been forced by the punishing intervention of the deity (κολάζω : “châtier, punir”, κόλασις : “châtiment”, à noter qu'en grec moderne le mot désigne : “l'Enfer”), often manifested by illness or accident. » Cette définition correspond parfaitement aux ostraca de Deir el-Médineh publiés par J.F. Borghouts¹³, ainsi d'ailleurs qu'à d'autres textes de Deir el-Médineh comme, entre autres, la stèle de Néferabou (BM 589) où celui-ci explique qu'il fut puni d'un faux serment en étant rendu aveugle par le dieu Ptah. On sait que la guérison était considérée comme étant une manifestation de la faveur du dieu¹⁴. Ce thème est aussi attesté sur des ostraca antérieurs à l'époque amarnienne¹⁵. Toutefois, dans ce dernier cas, à la différence des précédents, il s'agit bien d'une analogie de comportement et non d'une filiation. Je ne doute pas que les recherches futures fassent apparaître davantage de similitudes et de parentés.

¹¹ Cf. actes du colloque du Louvre : *La magie égyptienne : à la recherche d'une définition*, Paris 29/30 septembre 2000 (sous presse).

¹² « Beyond Cursing : The Appeal to Justice in Judicial Prayers », in C.A. FARAOANE, D. OBBINK (éd.), *Magika Hiera*, Oxford, 1991, p. 75-79.

¹³ « Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (b.z.w) », in R.J. DEMARÉE, J.J. JANSSEN (éd.), *Gleanings From Deir el-Medīnah*, Leyde, 1982 p. 1-70.

¹⁴ Cf. e.g. Stèle Turin 50058 dédiée à Meretseger.

¹⁵ Cf. G. POSENER, « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *RdE* 27, 1975, p. 195-210. Sur le thème de la *Straf- und Heilwunder* dans l'antiquité classique, cf. O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, *passim*.