

La tablette hiéroglyphique MMA 55.144.1

François René Herbin

CNRS UMR 8167

EXPOSÉE dans une vitrine du Metropolitan Museum¹, cette séduisante tablette en calcite² pourvue d'un trou de suspension, accroche le regard du visiteur en raison de son esthétique et de son originalité³ : d'assez grandes dimensions (24 x 12,5 x 0,8cm), elle porte sur chaque face, séparées d'un trait d'ocre rouge, neuf lignes de caractères hiéroglyphiques dont les contours étaient remplis à l'origine d'un pigment noir. Pour une raison certainement très ancienne, sans doute liée à des conditions instables de conservation, ce pigment a disparu dans la majeure partie du recto ; des traces d'usure s'observent de part et d'autre, effaçant le texte par endroits ; d'importantes rayures transversales de couleur rouge affectent la partie inférieure du verso.

Déjà connue de Drioton qui en avait livré une traduction sommaire et passablement erronée à l'antiquaire Abemayor en 1939⁴, la tablette ne gagna qu'en 1955 les collections du musée par le biais de la fondation Rogers. La provenance déclarée est inconnue, mais les titres qu'on y lit rendent très probable une origine hermopolitaine. Quant à la date possible de rédaction, des indices paléographiques permettent de la situer à l'époque ptolémaïque, voire à l'époque romaine, entre le I^{er} siècle av. J.C. et le II^e ap. J.C., sans qu'on puisse, en l'absence de tout autre critère, fournir plus de précision⁵.

Plutôt avenante et décorative à première vue, surtout dans les parties ayant conservé la pigmentation, l'inscription se révèle à l'examen si riche de bizarreries graphiques que se pose la question de l'expérience de son rédacteur, peut-être plus versé dans des textes hiératiques ou démotiques que dans l'art des hiéroglyphes, à moins qu'on n'ait simplement affaire ici à

¹ Que les Dr. M. Hill, A. Oppenheim et I. Stuenkel, du Department of Egyptian Art in the Metropolitan Museum, trouvent ici l'expression de mes remerciements pour l'autorisation de publication et l'aide apportée pour l'obtention de photographies récentes.

² Sur les tablettes à écrire, attestées depuis l'Ancien Empire, cf. R. JASNOW, dans *For His ka. Essays Offered in memory of K. Baer*, SAOC 55, Chicago, 1994, p. 99, n. 1 ; P. VERNUS, *L'Égypte*, col. 703-709, s. v. Schreibtafel ; J.-L. DE CÉNIVAL, « Les tablettes à écrire dans l'Égypte pharaonique », dans E. Lalou (éd.), *Les tablettes à écrire de l'Antiquité à l'Époque Moderne*, Turnhout, 1992, p. 35-40. Sur les matériaux utilisés pour ce type d'objet, voir P. Vernus, *op. cit.*, col. 703-704. L'exemplaire du Metropolitan Museum est le seul connu en calcite.

³ Bien qu'exposée au regard du public, la tablette est curieusement restée quasi ignorée de la littérature égyptologique. Le recto et le verso sont maintenant reproduits dans la base de données du musée à l'adresse : <http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/100008693?rpp=20&pg=1&ft=Hermopolis&pos=2> (vérifiée le 03/12/2012).

⁴ Information due à M. Hill (lettre du 4 janvier 2010) qui m'a adressé une copie du texte de Drioton, reproduit ici pl. 5.

⁵ La date avancée par les autorités du MMA (1st Century B.C.) repose sur une similitude discutable, mais affirmée par Drioton, entre le texte de la tablette et le P. Rhind. L'absence de toute information concernant le titulaire de la tablette est ici regrettable.

l'œuvre d'un néophyte⁶. À cet égard l'étude paléographique de la tablette ne manque pas d'intérêt. Outre la maladresse dans la disposition des signes, qu'un examen un peu minutieux met vite en évidence⁷, plusieurs observations s'imposent concernant la façon dont certains ont été traités sur chacune des faces de la tablette :

– Outre les traces en fin de ligne, après les mots *h't=k* (r^o, 3) et *di=z* (r^o, 4), difficilement reconnaissables, on trouve quelques signes ou groupes de signes d'identification malaisée :  (r^o, 7)  ; r^o, 7) ; on reconnaîtra difficilement dans  déterminant le toponyme *Ḫbdw* (r^o, 5) le signe  rendu ailleurs  dans le même mot (v^o, 9) et  dans *igrt* (r^o, 2) ; inspirée du hiératique, la graphie  du verbe *sty*, « verser » (v^o, 7), suivi ici du groupe singulier  est plutôt inattendue ; la présence du signe  dans le mot *rwḏ* (v^o, 9), qui ressemble au siège  sans lui être identifiable (cf. v^o, 3, 6, 7) ne semble pas explicable.

– Des confusions entre plusieurs signes jalonnent les deux faces de la tablette, touchant principalement les oiseaux. À l'exception du pernoptère  (G1) dont l'aspect est caractéristique (pattes plus ou moins pliées dans leur articulation médiane, angle marqué entre la tête et le corps (r^o, 5 dans *Dwztyw* ; v^o, 4 dans *Ḫht wrt* ; et dans *shzḳw*, v^o, 6), le traitement graphique des oiseaux ne permet pas toujours de les différencier avec certitude : ainsi la chouette  (G17) offre les aspects  (r^o, 3),  (r^o, 8),  (r^o, 8),  (v^o, 3),  (v^o, 8),  (v^o, 4) ; dans un cas cependant (r^o, 8), le contexte invite à se demander si le signe pourtant clair  est bien à lire *m* ; le faucon  (G5), dans l'anthroponyme *Hr-p(ḳ)-ḳ*, offre l'aspect  (r^o, 1),  (r^o, 9),  (v^o, 7) et  (v^o, 8). Comme souvent dans les textes tardifs, on ne distingue pas de différence entre les oiseaux  (G 25) *ḫt* et  (G 29) *bz* (r^o, 2, 8). D'autres cas de confusion graphique s'observent entre  (v^o, 2, 5) et  (r^o, 4 ; v^o, 6) ; entre  (v^o, 2) et  (v^o, 5) ; entre  (r^o, 2) et  (r^o, 8) ; entre  et  (v^o, 7)⁸.

– Un même signe peut être l'objet de variantes plus ou moins importantes : ainsi la barrière *šsp* (O 42) offre l'apparence  (v^o, 4) ou  (v^o, 8) ; l'intérieur du roseau  (M 17) est laissé vierge (v^o, 4, 7, 9) ou pourvu de stries (v^o, 7, 8) ; l'aile de la petite caille  (G 43), présente en r^o, 5, 6, v^o, 7, 8, n'est pas notée en r^o, 6 et v^o, 6 ; pour le cœur-*ib* (F 34), on trouve les formes  (r^o, 1),  (v^o, 7) et  (v^o, 6) ; la vipère cornue (I 9), qui a normalement un aspect plus ou moins ondulé (par ex.  v^o, 7,  , *ibid.*), est aussi rendue plus sommairement  (par ex. v^o, 8). Le signe *ḫtp* (R 4, natte avec pain posé dessus) est graphié  (v^o, 6),  (r^o, 5),  (v^o, 8) ; le symbole de l'orient  (R 15) dans le nom d'Abydos est écrit  (v^o, 9) et  (r^o, 5).

⁶ Pour de multiples raisons, notamment la nature des textes exposés, l'hypothèse d'un faux moderne n'est pas à retenir.

⁷ Par ex., les groupes *dt=k* (r^o, 2), *thm=k* (r^o, 3), *ḳw ib=k* (r^o, 3), *ḫtpw* (r^o, 5), *Ḫbdw* (r^o, 5). Signes sommairement dessinés, tracés de travers, émaillent le texte (cf. par ex. l'aspect des plus sommaires du déterminatif des noms de déesses (r^o, 3, 6 ; v^o, 1, 2, 3, 4). Certains sont quasiment écrasés, comme le *k* dans *dwz=k* (r^o, 3) et *snw=k* (?) (v^o, 9). On trouve le nom d'Isis maladroitement retouché en celui de Nephthys (v^o, 4) ; le signe de l'œuf *o* est inversé dans le déterminatif de *špswt* (v^o, 1), dans celui des noms *Wzdyt*, *Īst* et *Nbt-ḫwt* (v^o, 3) et dans le substantif *sz* (v^o, 6) ; un *n*  oublié a été rajouté après le verbe *dī* (v^o, 3, fin) ; deux passages enfin sont corrompus (r^o, 4, 8).

⁸ Sur la confusion très répandue entre la rame et le bâton, cf. É. DRIOTON, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1944, p. 116 ; E. IVERSEN, *Papyrus Carlsberg no. VII. Fragments of a Hieroglyphic Dictionary*, Copenhague, 1958, p. 27, n. 1 ; D. MEEKS, *Les architraves du temple d'Esna, PalHier* 1, Le Caire, 2004, p. 176, § 482.

– Plusieurs graphies originales sont identifiables sur les deux faces de la tablette : $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *mi*, « viens » (r^o, 1) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *hrt-ntr* « domaine du dieu » (v^o, 2) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *s'h* « momie » (v^o, 2) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *Īwnw* « Héliopolis » (r^o, 8) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *snw*, « pains-*snw* » (?) (v^o, 9) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *tst*, « offrandes-*tst* » (v^o, 7) ; $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ *wshyt M3'ty*, « salle des deux Maât » (r^o, 3) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *'k*, « aller » (r^o, 6)¹⁰ ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *rwd*, « durer » (v^o, 9). On notera les graphies 𓏏 (v^o, 4, 5) 𓏏 (v^o, 1, 6) du pronom *twk*, et 𓏏 (v^o, 7) du pronom *ntf*.

– Un même mot est volontiers graphié de plusieurs manières : ainsi *wđhw*, « guéridon » : $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 5), $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 9), $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 9) ; *h̄tpw*, « offrandes-*h̄tpw* » : $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (r^o, 5), $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 6) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 8) ; *pr*, « sortir » : 𓏏 (r^o, 8), $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 7), 𓏏 (v^o, 8) ; *mi*, « comme » : $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (r^o, 6, 7 ; v^o, 9) ; 𓏏 (v^o, 2) ; *mp*, « rajeunir » : $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 1, 3) ; 𓏏 (r^o, 7, 8 ; v^o, 1) ; peut-être aussi *snw*, « pains-*snw* » : $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 6), $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 9).

– Plusieurs mots sont dépourvus de déterminatifs : 𓏏 *ht*, « corps » (v^o, 2) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *h̄wt*, « dépouilles » (v^o, 2) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *mkt*, « protection » (v^o, 4) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *'rk-h̄h*, « Âreq-heh » (r^o, 3) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ *tst*, « offrandes-*tst* » (v^o, 7) ; 𓏏 *pr*, « sortir » (v^o, 7).

– On relève enfin la présence de signes parasites : 𓏏 (v^o, 7)¹¹ après *st̄.f*, et surtout le groupe 𓏏 dans $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$ (r^o, 7) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (r^o, 9) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 3) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 4) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 5) ; $\text{𓏏} \text{𓏏}$ (v^o, 8).

Le titulaire

La tablette MMA 55.144.1 est au nom d'un certain Hor-p(a)-âa (*Hr-p(3)-'3*) (Harpôs)¹² fils de Djehouty-her (*D̄hwt̄y-hr*)¹³. Ses fonctions : « scribe » (*sš*)¹⁴, « Grand des Cinq » (*wr d̄iw*)¹⁵, « directeur des trônes » (*h̄rp nswt*)¹⁶ et « premier prophète » (*h̄m-ntr tpy*) situent

⁹ Voir n. 81.

¹⁰ Le deuxième Δ procède d'une confusion avec les jambes Δ , correctement gravées par ailleurs (ro, 2, 3, 8, 9).

¹¹ À moins de reconnaître dans ce groupe le déterminatif très déformé 𓏏 du verbe *sty* (cf. G. MÖLLER, *Pal.* III, n° 93) ?

¹² La lecture du nom jusqu'à présent admise depuis Drioton : *Hr-'3*, ne tient pas compte du signe \square qui suit le signe du faucon dans les trois attestations du nom sur la tablette (r^o, 1, 9 ; v^o, 7), et qui ne saurait être confondu avec le trait substantival 𓏏 qui suit à l'occasion le signe du faucon (cf. G. VITTMANN, « Ein Mumienbrett im British Museum (BM 36502) », dans *Fs. Gertrud Thausing*, Vienne, 1994, p. 258). Le nom lui-même, non mentionné dans RPN, ni dans le *Demotisches Namenbuch*, se lit sur la stèle Moscou I.1.b.267, cf. S. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow, Leningrad*, 1982, n° 133.

¹³ Écrit $\text{𓏏} \text{𓏏} \text{𓏏}$. Sur ce nom, cf. *Demotisches Namenbuch*, p. 1305 (cf. *Hr-D̄hwt̄y* = Erithôtis ?, *ibid.*, p. 752).

¹⁴ Noter la graphie du titre au moyen du signe 𓏏 , référence directe au dieu principal d'Hermopolis.

¹⁵ *Wr d̄iw*, à l'origine un titre de Thot (M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 184 ; *id.*, *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*, Oxford, 1993, p. 68 ; J. YOYOTTE, *AEPHE*^v 76, 1968-1969, p. 316 = *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta, OLA*, Louvain [éd. I. Guerneur], p. 316 ; sous presse), est une désignation du grand-prêtre du dieu à Hermopolis. Sur le titre à l'époque tardive, voir G.P.F. BROEKMAN, « The High Priests of Thot in Hermopolis », *ZÄS* 133, 2006, p. 97-103 ; L. COULON, A. MASSO, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C.*, *BdE* 153, Le Caire, 2010, p. 127-128, d. ; E. BRESCIANI, S. PERNIGOTTI, S. EL-NAGGAR, F. SILVANO, *Tomba di Boccari. La galleria di Padineith, visir di Nectanebo I*, Pise, 1983, p. 66 (ar) ; 75 (l) ; R. ANTHES, « Die zeitliche Ansetzung des Fürsten *Nhrj* I, vom Hasengau », *ZÄS* 59, 1924, p. 104 ; statue BM 69486 (= *Münzen und Medaillen* 59,

nettement son domine d'activité à Hermopolis. Les titres portés par son père sont identiques, à l'exception de celui de « prophète de Thot le très-grand, maître d'Hermopolis » (*ḥm-nṯr n Dḥwty* ʿ3 ʿ3 *nb Ḥmnw*)¹⁷. L'un comme l'autre ne semblent pas autrement connus dans la documentation locale¹⁸.

Le texte

L'inscription consiste en une suite de formules funéraires qui couvrent au total dix-huit lignes également réparties sur les deux faces de la tablette, le texte du verso constituant la suite attendue de celui du recto. Aucun titre initial ne s'y lit. À l'exception de trois séquences recopiant, avec quelques petites variantes, des passages du *Livre de parcourir l'éternité*¹⁹ (r^o, 3, 5-6 ; v^o, 8-9), l'inscription ne peut être formellement rapprochée d'aucun texte déjà connu. Comme souvent aux époques tardives, des emprunts ont vraisemblablement été opérés dans le répertoire ancien ou contemporain, sans qu'on puisse déterminer avec certitude la part revenant à la tradition et celle due à l'innovation²⁰. Constitué de courtes phrases sans rapport apparent les unes avec les autres, ce texte expose principalement des activités pratiquées par le défunt traité en Osiris ou des rites effectués à son intention ; on y retrouve, à côté de thèmes bien attestés par ailleurs, d'autres qui sont manifestement nouveaux.

L'inscription s'ouvre avec une invocation-*hy* au titulaire de la tablette, Hor-p(a)-âa fils de Djehouty-her, invité à se manifester et à se réjouir de l'action de son propre fils en sa faveur (l. 2). Ce dernier n'est pas nommé, mais sera de nouveau mentionné plus loin (v^o, 6) comme pourvoyeur d'offrandes. Présentement, il est défini comme celui qui assure au corps et au *ba* de son père force et rayonnement. Ces actes préliminaires sont censés préparer le défunt dans sa double nature physique et spirituelle, en un lieu appelé « salle d'Osiris » (*wsḥt Wsṯr*), et activer en quelque sorte sa vie dans l'au-delà. Sont alors évoquées (l. 2-3), dans une formulation très proche de ce qu'on lit dans le *Livre de parcourir l'éternité*, sa liberté de

1981, n° 41, et Vente Sotheby Londres, 5 juillet 1982, n° 144). Associé au titre de *ḥrp nswt*, il se rencontre encore dans la titulature de plusieurs membres du fameux Petosiris de Touna el Gebel ; cf. G.P.F. BROEKMAN, *op. cit.*, p. 101-102 ; aussi A. el H. ZAYED, *Egyptian Antiquities*, Le Caire, 1962, fig. 56 : *ḥṯy-ʿ wr dṯw ḥrp nswt mr ḥmw-nṯr... N*.

¹⁶ Sur ce titre, cf. G.P.F. BROEKMAN, *op. cit.*, p. 97, n. 5.

¹⁷ *Dḥwty* ʿ3 ʿ3 : J. QUAEGBEUR, « Thot-Hermès, le dieu le plus grand », dans *Hommages à François Daumas*, Montpellier, 1986, p. 525-544 ; H. NASR EL-DINE, *BIFAO* 110, 2010, p. 237, a.

¹⁸ Pour une bibliographie du site, voir <http://tunaelgebel.wordpress.com/bibliographie/>.

¹⁹ Fr.R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, OLA 58, Louvain, 1994, cité par la suite sous le sigle *LPE*.

²⁰ Les inscriptions des tablettes appartiennent à des genres variés, mais les textes funéraires semblent y être très peu représentés. Dans sa notice sur les tablettes inscrites (*LÁ V*, col. 703-709, s. v. Schreibtafel), P. Vernus n'en mentionne que deux dans cette catégorie. L'une, en bois (Florence 7128, liste Vernus n° 54), porteuse d'un texte démotique, anciennement définie par G. Botti comme une « tavoletta da scriba » (*Miscellanea Gregoriana*, Rome, 1941, p. 31-32 et pl. I), semble devoir plutôt être rangée, malgré ses dimensions, dans la catégorie des étiquettes de momie ; l'autre, en serpentine (Hermitage 1101, liste Vernus n° 46), inscrite sur ses deux faces et un de ses côtés d'une version hiéroglyphique du chapitre 64 du *Livre des Morts*, n'offre en fait aucune des caractéristiques reconnues de ce type de document et reste d'une définition incertaine. W. Golenischeff y voyait une « plaque de forme irrégulière » (*Ermitage impérial. Inventaire de la collection égyptienne*, Saint-Petersbourg, 1891, p. 169) ; cf. aussi T. SÄVE-SÖDERBERGH, « La "Pierre Perovski" de l'Ermitage », dans *Hommages à Jean Leclant IV*, *BdE* 106, Le Caire, 1994, p. 337-354. Omis dans la notice de Vernus, le fragment de tablette stuquée Grenoble 3740 (début XVIII^e dyn., G. KUÉNY, J. YOYOTTE, *Grenoble, Musée des Beaux-Arts. Collection égyptienne*, Paris, 1979, p. 171-172, n° 248) expose le début d'une formule rituelle connue par de nombreux parallèles et relative au dépôt des offrandes au mort glorifié (J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHAREK, *Altägyptische Totenliturgien II*, Heidelberg, 2005, p. 147-224).

mouvement dans la province de l'*igeret* et *Âreq-heh*, deux désignations de nécropole, puis son adoration d'Osiris dans la « salle des deux Maât » et sa joie dans le « Château de la Vénérable », appellation du sanctuaire busirite d'Isis-Chentayt. C'est ensuite (l. 3-4), dans la ligne d'une tradition remontant au moins au Nouvel Empire, la mention de Hâpy arrivant à l'entrée de sa tombe.

Dans un contexte assez obscur, le nom du défunt est prononcé par une collectivité simplement définie par un pronom personnel à la troisième personne du pluriel (*dd=w rn=k*) en rapport avec des dieux primordiaux ; suivent un acte d'adoration de son *ka* par un collègue de divinités dont le nom est illisible (l. 4) et un octroi d'offrandes à Busiris et Abydos (l. 4-5). La mention de ces deux fiefs osiriens, qui pourrait surprendre ici en raison de la très probable origine hermopolitaine de la tablette, s'explique néanmoins si on considère que le défunt est déjà traité comme un véritable Osiris, ce que le texte va confirmer et amplifier par la suite. À cette mention des offrandes succèdent deux phrases empruntées au *Livre de parcourir l'éternité* (l. 5-6), mais disposées dans un ordre différent et avec quelques variantes. Dans la première est évoquée un acte d'adoration d'un dieu (*ntr*) non nommé mais qu'on identifiera selon toute vraisemblance à Osiris, réalisé par les habitants de la Douat (*dwꜣtyw*) au profit du défunt (l. 5) ; dans la seconde, c'est la vision par celui-ci d'Anubis œuvrant dans la solitude, « le jour de l'enterrement d'Osiris ». À les lire, ces diverses séquences ne semblent suivre aucune logique particulière ; tout au plus peut-on soupçonner derrière ces formules quelque chose qui relève du rituel et, pour ce qui est d'Anubis, une activité en rapport avec la pratique de l'embaumement. Les trois dernières lignes du recto ne sont guère plus éclairantes : il est dit du défunt qu'il va (*'k*) au ciel, se rend (*šm*) à l'horizon et entend la voix de Rê dans son palais (*'h*, l. 6), probablement ici une désignation, globale ou partielle, de la Douat. Ses manifestations sont alors comparées à celles de trois astres, au moyen de mots évoquant un aspect spécifique de chacun : la manifestation brillante (*wbn*) comme Rê, l'apparition (*h'*) comme Sothis, le rajeunissement (*rnp*) comme la lune (l. 6-7). La suite immédiate du texte (l. 7) qui semble prolonger la phrase précédente est d'interprétation délicate en raison d'incertitudes dans la lecture de plusieurs mots. Quoi qu'il en soit, dans le contexte héliopolitain qui s'affirme au fil des phrases (mentions du « Château du Prince » (l. 7), des « Ba d'Héliopolis » (l. 8), du « taureau de Mnévis » (l. 8), et en dépit d'un sens général peu clair (quelques mots problématiques, fautes diverses), l'impression se dégage que les dernières lignes du recto concernent plus Osiris dans son aspect solaire que le défunt en personne. Les deux séquences finales du recto : « Les rives d'Horus (i.e. l'Égypte) sont à toi, en adoration » et plus encore « Viens à ton corps, viens à l'Osiris de N » prennent tout leur sens si l'on considère qu'elles s'adressent à Osiris. Dans la seconde, si notre interprétation est bonne, il s'agit clairement pour Osiris de s'incarner dans la personne du défunt, une façon originale pour ce dernier d'assurer une parfaite assimilation avec le dieu.

Ainsi s'achève l'inscription du recto. Au verso, où le discours prend un tour nouveau, cette relation fusionnelle va encore s'exprimer par le biais de rites spécifiques, réalisés dans un cadre qui se précise de ligne en ligne et dont les deux premiers distiques (l. 1-2) attestent, comme attendu, la nature osirienne. C'est d'abord le don, par Routy, le « double lion », du souffle de vie, entraînant pour son bénéficiaire un rajeunissement sous la forme de taureau rajeuni (l. 1) ; lui succèdent l'évocation du réveil du dieu sur son lit et sa vision des déesses-Chepeset ; les « belles Renenet » l'adorent en jouant du sistre. Ces divinités protectrices favorisant et assistant le réveil d'Osiris sont bien connues par ailleurs, elles interviennent dans des rites de naissance ou de renaissance dont la littérature religieuse fournit maints témoignages. Leur seule présence sur la tablette est un précieux indice sur la nature de ces

rites ici sobrement exposés ; dans le présent contexte, la mention du lit d'apparat (*nmit*) est significative : assez peu attesté pour désigner le lit funéraire d'un particulier, il est par contre très utilisé pour définir celui d'Osiris (*Wb* II, 266, 2). Ces manifestations accompagnant le réveil du dieu – et donc du défunt – ont pour première conséquence d'assurer dans l'au-delà la pérennité de son corps (*dt*) et celle de sa momie (*s'h*) (l. 2) ; le mouvement et la parole lui sont dès lors acquises par le recouvrement de ses facultés physiques (l. 2-3), et rajeuni par la restitution de ces fonctions fondamentales, sa vie est « renouvelée » (*wḥm 'nh*). Vient le moment des actes de protection réalisés sur lui par une série de déesses, d'abord Nekhbet et Ouadjyt en tant que patronnes respectives de la Haute et de la Basse-Égypte, lui assurant ainsi un pouvoir étendu sur la totalité du pays, puis Isis et Nephthys (l. 3-4), enfin la déesse-vache Ahet-ouret, mère du soleil, qui le pare (*smnh*), le nourrit (*rr*), le place sur ses cuisses (l. 4-5) et pourvoit son corps de l'onguent-*ʿwt-ntr* destiné à le régénérer.

Une subtile évolution s'observe dans la section suivante. Jusque-là adressé à Osiris depuis l'épisode du réveil, le texte va se focaliser sur la personne du défunt, présent jusque là en filigrane grâce à son identification au dieu. C'est d'abord, réalisée par un agent non défini (*di-w n-k*) une libation sur le guéridon de Rê, suivie d'un don de pains-*snw* et d'offrandes-*htpw* dans le château d'Osiris (l. 5-6) ; puis son fils aîné (cette précision est nouvelle), déjà évoqué au début de l'inscription (l. 2), commémore (*shw*) son père et lui fait une libation. Le défunt est invité à « sortir à sa voix » (l. 7) pour profiter des offrandes que le « fils efficient de son père » lui adresse. D'interprétation douteuse, le début de la l. 8 : *Hr pr im*, pourrait faire ici allusion à ce fils en tant qu'Horus au service de son père ; le texte s'adresse ensuite directement au défunt associé au culte d'Ounnefer lors des rites décadaires, et s'achève avec un ultime emprunt au *Livre de parcourir l'éternité* relatif aux offrandes du défunt sur les autels busirite et abydnien d'Osiris (l. 8-9).

*

* *

Dépourvue de titre, introduite par une simple invocation, sans véritable formule conclusive, l'inscription de la tablette MMA 55.144.1 rassemble de courtes séquences étrangères aux grands répertoires religieux contemporains, et l'on y chercherait en vain des citations du *Livre des Morts*, d'un quelconque *Livre des Respirations*, ou même des *Glorifications d'Osiris*. Outre la question des sources utilisées, se posent donc ici celles de sa nature et de sa fonction ; pour tâcher d'y répondre, deux éléments peuvent être pris en compte : d'une part sa très forte connotation osirienne, d'autre part sa relation avec le *Livre de parcourir l'éternité* dont, on l'a vu, elle recopie plusieurs séquences réparties sur les deux faces de la tablette.

La relation avec Osiris, attendue dès les premières lignes de la tablette, est avant tout celle de tout défunt aspirant au statut de « justifié », telle qu'on la trouve couramment exprimée dans les textes funéraires ; dans le cas présent, cette relation va se définir et se préciser dans une identification de plus en plus poussée avec le dieu, au point qu'une confusion entre les deux va vite s'imposer. Au recto, la mention de la « salle d'Osiris » (*wsht Wsir*, l. 2) où, grâce à l'action de son fils, le défunt peut manifester sa force, son adoration du dieu dans la « salle des deux Maât » (*wsht Mʿty*, l. 3), les références à la nécropole Âreq-heh (l. 3), à Busiris et Abydos, domaines osiriens (l. 5), la mention du « dieu » (*ntr*) adoré par les gens de la Douat

en faveur du défunt (l. 5), enfin la vision par ce dernier d'Anubis œuvrant dans la solitude le « jour de l'enterrement d'Osiris » suffisent à confirmer le lien privilégié entre le défunt et Osiris. Pour autant, à ce stade de la rédaction, le cadre général, ainsi que le rapport entre les phrases, restent encore mal définis. Au verso, bien que le dieu ne soit jamais mentionné, la nature à la fois osirienne et rituelle des cinq premières lignes du texte ne laisse plus guère de place au doute : le don du souffle de vie par Routy, entraînant ici le « rajeunissement en tant que taureau rajeuni » (l. 1) se retrouve dans une formulation identique dans deux séquences tentyrites relatives à la résurrection d'Osiris au mois de Khoiak ; rien d'étonnant donc que le développement suivant (l. 1-5) soit consacré au réveil (*nhs*) du dieu et à des rites d'adoration et de protection. Telles qu'elles sont formulées, les interventions successives des déesses Chepeset et Renenet, Nekhbet et Ouadjyt, Isis et Nephthys, Ihet-ouret enfin, apparaissent ainsi comme autant d'étapes d'un rite lié à la renaissance d'Osiris, et suggèrent l'idée qu'on pourrait bien avoir ici la version textuelle d'une scène illustrant la paroi d'un sanctuaire, où seraient représentées ces déesses pourvues chacune d'une fonction spécifique. La suite du texte qui remet en lumière le défunt osirianisé, expose différents actes opérés par son fils après les rites de naissance : offrandes et libations, « sortie à la voix », commémoration, à l'instar d'Horus vis-à-vis de son père.

Reste la question du rapport entre le texte de la tablette et le *Livre de parcourir l'éternité* dont il recopie plusieurs passages. Malgré ces parallèles et une ressemblance de forme (phrases courtes, rythme binaire), rien n'indique qu'une inspiration similaire en a guidé la rédaction. Les deux documents n'ont manifestement pas la même fonction : les éléments composant la plupart des distiques dans le P. Leyde T 32 ont une valeur structurante, à la fois géographique et calendérique, servant directement la finalité de l'ouvrage, ce qui n'est manifestement pas le cas pour la tablette. Sans nous attarder ici sur l'organisation de l'ouvrage complexe qu'est le *Livre de parcourir l'éternité*²¹, rappelons seulement que ce texte funéraire est fondé pour une très large part, du moins dans les deux longues versions thébaines que l'on en connaît, sur une gestion originale du calendrier des fêtes et des rites auxquels le défunt est censé participer tout au long de l'année. Dans les versions courtes, plus nombreuses et de provenances variées, le début et la fin du livre sont privilégiés, retenant principalement des événements des mois de Thot, Khoiak et des jours épagomènes. Selon toute vraisemblance, la présence sur la tablette de courts extraits de ce texte singulier s'explique par un même contexte calendérique : si le petit nombre de séquences identiques ne permet pas de pousser plus loin le rapprochement, celles contenant des éléments datables s'inscrivent en effet toutes en Khoiak (r^o, 3, 5, 5-6), les autres exposant des thèmes relatifs aux offrandes (v^o, 8, 8-9). Loin de la savante progression chronologique qui caractérise le *Livre de parcourir l'éternité*, la présence récurrente de rites effectués lors de ce seul mois, en plusieurs endroits de la tablette, laisse à penser que tout ou partie des autres actes mentionnés sont à situer au même moment. Insérée entre deux passages exposant des opérations réalisées en Khoiak, la mention d'Hâpy arrivant à l'entrée de la tombe du défunt « pour [inonder] sa place de ses bienfaits » (r^o, 3-4) peut paraître problématique, l'inondation survenant au début de l'année en même temps que le lever héliaque de Sothis²² ; on pourrait toutefois la

²¹ Cf. *supra*, n. 19.

²² Cf. le cas similaire du P. Louvre N 3176 (S) dont une importante partie, consacrée aux cérémonies de Khoiak, est précédée d'un rituel de la sortie en procession de Ptah-Sokar (titre en IV, 27) dans laquelle est signalée une crue du Nil (III, 1). Intrigué par cette mention qui fait référence à un phénomène du début de Thot, l'éditeur du manuscrit, P. Barguet (*Le papyrus N. 3176 (S) du musée du Louvre, BdE 37, Le Caire, 1962, p. 13-14*) propose de situer la lecture du rituel en Thot malgré la mention, dans ce même papyrus (VI, 1), du rituel *shj Skr* parmi les textes récités à l'occasion des cérémonies de Khoiak. Dans une « formule pour nouer les oignons » (*rj n ts hḏw*)

rapprocher d'une séquence du *Livre de parcourir l'éternité*, où est mentionné dans un contexte le situant l'un des derniers jours de Khoiak, un « flux d'Hâpy » (P. Leyde T 32, VI, 11). Une relation entre la renaissance d'Osiris et sa manifestation comme inondation reste ici une hypothèse plausible²³.

Bien que son modèle reste inconnu, et sans référence calendérique explicite, le rite de renaissance, tel qu'il est exposé au verso de la tablette, a donc toute chance de se situer au même moment ; célébrant le retour à la vie d'Osiris, il sert directement la cause du défunt qui lui est identifié. Cette récupération d'un rituel au profit d'un particulier est bien connue dans la littérature funéraire tardive. Destiné à l'origine au roi ou à un culte divin, notamment Osiris en tant que grand régisseur de l'Occident, sa possession par un particulier renforce son intimité avec le dieu et de surcroît le prémunit de tous les pièges et dangers de l'au-delà, comme en témoignent des textes de toutes provenances rédigés sur des documents privés²⁴. Le souci majeur du défunt restant celui de son existence *post mortem*, l'insertion dans un document funéraire à son nom d'opérations liées à la renaissance d'Osiris est perçue comme une garantie d'efficacité pour la sienne propre. On comprend alors que les cérémonies osiriennes de Khoiak célébrant la renaissance cyclique du dieu aient pu intéresser le candidat à l'éternité qu'est le titulaire de la tablette MMA 55.144.1.

à réciter à l'intention d'un défunt lors de la fête-*ntryt* (25 Khoiak), est exprimé le souhait que « Hâpy coule à l'intérieur de ton corps pour éteindre ta soif » ; cf. J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHAREK, *Altägyptische Totenliturgien II*, Heidelberg, 2005, p. 422.

²³ Cf. Fr.R. HERBIN, « Une liturgie des rites décennaires de Djemê. Papyrus Vienne 3865 », *RdE* 35, 1984, p. 123 et n. 86. Noter la désignation de l'inondation *whm-nh*, « celui qui renouvelle la vie » (*Wb I*, 344, 2), qui s'applique aussi à Osiris ; cf. *LGG II*, 520c-521a ; G. VITTMANN, « Die Autobiographie der Tathotis », *SAK* 22, 1995, p. 320, n. 194 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, 2006, p. 117, n. 372.

²⁴ M. SMITH, *Traversing Eternity*, Oxford, 2009, p. 18-19, p. 59-205 ; c'est aussi le cas des différentes catégories des *Glorifications d'Osiris* et d'une manière générale des divers rituels osiriens sur papyrus rédigés aux noms de particuliers, par ex. P. Baltimore WAM 10.551 (Y. BARBASH, *The mortuary Papyrus of Padikakem: Walters Art Museum 551*, *YES* 8, New Haven, 2011 ; P. Tamerit 1 (H. BEINLICH, *Papyrus Tamerit 1. Ein Ritualpapyrus der ägyptischen Spätzeit*, *SRAT* 7, Dettelbach, 2009 ; P. Turin 1848 (inédit) ; P. Louvre E 5353 (inédit) ; etc. Plus proche de la tablette MMA 55.144.1, le cas du P. Vatican inv. 38608 (époque romaine, provenance thébaine), dont une partie se lit aussi sur une paroi du temple d'Opet (*Opet* 81A) est particulièrement intéressant car il intègre aussi un rituel de renaissance d'Osiris, à lire le 26 Khoiak (Fr.R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 67-127 et pl. IX).

Traduction

Recto

(1) Salut, l'Osiris du scribe, grand des Cinq, directeur des trônes, premier prophète Hor-p(a)-âa, justifié, fils du scribe, grand des Cinq, directeur des trônes et prophète de Thot le très grand Djehouty-her, viens, sois en paix, réjouis-toi !

(2) Ton fils que tu aimes a fait pour toi que ton corps soit puissant,
que ton *ba* soit glorieux,
et que ta force soit grande dans la salle d'Osiris.

Tu vas et viens à l'intérieur de la province de l'igeret,
(3) et tu foules la terre dans Âreq-heh ;

tu adores Osiris dans la salle des deux Maât,
et ton cœur se dilate dans le Château de la Vénérable.

Hâpy vient à toi à l'entrée de ta tombe,
(4) pour [inonder] ta place de ses bienfaits ;

On prononce ton nom à propos du (?) dieu primordial des dieux et des déesses,
et les... (?) adorent ton *ka* ;

[on t'accorde (?)] (5) des offrandes-*hṯpw* à Busiris et Abydos,
et les gens de la Douat adorent le dieu pour toi ;

tu regardes Anubis [faisant ses travaux] dans la solitude,
le jour de la momification (6) d'Osiris ;

tu vas au ciel, te rends à l'horizon ;
et entends la voix de Rê dans son palais ;

tu points comme Rê, apparais comme Sothis,
(7) et rajeunis comme Iâh ;

la fête du 6^e jour (?) est pourvue de la forme mystérieuse (*sšṯ*),
équipée (*spd*) comme taureau lors de la fête du 15^e jour (?).

Ton nom demeure dans le Château du Prince,
et... (?) (8) ton *ba* par (?) les *Ba* d'Héliopolis ;

Tu sors... (?) en tant que rajeuni comme taureau de Mnévis ;

Ce que Rê a décidé se manifeste dans (9) <ta> forme,
(de sorte que) tes membres sont complets en <ton> nom d'Atoum.

Les rives-d'Horus sont à toi, en adoration.
Viens à ton corps, viens à l'Osiris de Hor-p(a)-âa !

Verso

(1) Routy te donne le souffle de vie,
et le rajeunissement en tant que taureau rajeuni.

Tu t'éveilles sur ton lit et vois les déesses-Chepeset,
(2) tandis que les belles Renenet t'adorent au moyen de leur sistre.

Ton corps est établi comme les dépouilles des dieux,
et ta momie demeure dans le domaine du dieu,

tu marches sur tes jambes, (3) parles avec ta langue,
et tu renouvelles la vie en tant que rajeuni.

Nekhbet, elle assure ta sauvegarde au moyen de sa couronne-*hdt* ;
Oudjyt, elle te protège au moyen de sa couronne-*mh* ;

Isis tend ses bras (4) pour te recevoir,
et Nephthys, elle fait pour toi ta protection.

Ihet-ouret, mère de Rê, elle te pare (5) de son vêtement
et nourrit ton corps ;

elle te place sur ses cuisses,
et ton corps est pourvu de l'onguent de pierre divine.

On te donne de l'eau sur l'autel (6) de Rê,
les pains-*snw* et les offrandes-*ḥtpw* dans le château d'Osiris.

Ton fils aîné aimé de ton cœur,
il te commémore parfaitement à côté de (7) tes offrandes-*ḥst* de chaque jour,
et verse de l'eau pour toi.

Sors à sa voix,
(car) il est le fils efficient de son père qui rend agréable ton cœur ;

Osiris de Hor-p(a)-âa,
(8) < C'est > Horus issu de <toi>.

Reçois l'eau et les offrandes-*ḥtpw* au début de chaque décade,
au moment de déposer les offrandes à Ounnefer justifié.

Tes offrandes-*pꜣwt* sont (9) établies chaque jour sur l'autel du maître de Busiris supérieur,
et tes pains-*snw* (?) sont stables quotidiennement sur l'autel du maître d'Abydos

Commentaire

R°, 1

*hy Wsir n sš wr dīw ḥrp nswt ḥm-nṯr tp(y) Ḥr-p(ꜣ)-ꜣ mꜣ'-ḥrw sꜣ n sš wr dīw ḥrp nswt ḥm-nṯr
n Dḥwty ꜣ ꜣ nb Ḥmnw Hr-Dḥwty mī ḥtpꜣk ḥhyꜣk.*

Wsir n N : aussi r°, 9 et v°, 7 : voir M. Smith, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987, p. 75-79 ; *id.*, dans B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Wiesbaden, 2006, p. 325-337 ; M. Coenen, « The Documents of Breathing in the Royal Museum of Edinburgh », *SAK* 32, 2004, p. 108.

R°, 2

īr nꜣk sꜣꜣk mrꜣk wsr dtꜣk ꜣḥ bꜣꜣk.

sꜣꜣk mrꜣk : l'inscription du verso (l. 6) : *sꜣꜣk wr mr ibꜣk* précise qu'il s'agit du fils aîné.

La relation *dt / bꜣ* étant des plus courantes dans les textes, c'est la traduction « *ba* » qui a été ici retenue, malgré l'ambiguïté du hiéroglyphe  (cf. aussi r°, 8) qui autorise deux lectures, soit

$\mathfrak{z}h b\mathfrak{z}=k$, soit $\mathfrak{z}h \mathfrak{z}h\mathfrak{z}=k$ ²⁵, les deux expressions étant bien attestées. La glorification du *ba* ($\mathfrak{z}h b\mathfrak{z}$) est une notion courante, cf. R. El Sayed, « À propos de la statue de Pasar CG. 630 au musée du Caire », *BIFAO* 80, 1980, p. 218 (h) ; H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913, p. 66 ; G. Maspero, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque I (CGC)*, Le Caire, 1914, p. 160 ; H. Beinlich, *Papyrus Tamerit 1*, Dettelbach, 2009, p. 179 ; etc. Pour celle de l'*akh*, cf. par ex. A.M. Blackman, « The Funerary Papyrus of 'Enkhefenkhons », *JEA* 4, 1917, p. 124, et pl. 26, col. 8-9 : $rw\bar{d} mtwt\mathfrak{z}k \mathfrak{z}h \mathfrak{z}h\mathfrak{z}=k 'nh \bar{i}b\mathfrak{z}k n \bar{d}t$, « Que tes vaisseaux soient affermis, que ton *akh* soit glorieux, que vive ton cœur, pour l'éternité ! ». Le P. Sekowski (I, 1 ; V, 1, X, 1) expose trois textes différents intitulés $m\bar{d}\mathfrak{z}t nt \mathfrak{z}h \mathfrak{z}hw$, « Livre de glorifier le mort glorifié », cf. Fr.R. Herbin, « Un texte de glorification », *SAK* 32, 2004, p. 173.

$\mathfrak{z} phty\mathfrak{z}k m wsht Ws\bar{i}r$.

Pour une relation entre la force du corps précédemment évoquée (*wsr dt=k*) et la puissance (*phty*), cf. P. Berlin 3162, VIII, 5 (J. Frank-Kamenetzky, « Der Papyrus Nr. 3162 des Berl. Museums », *OLZ* 17, 1914, 154 ; M. Smith, *Traversing Eternity*, Oxford, 2009, p. 622) : $\bar{i}w\mathfrak{z}k wsr\mathfrak{z}t\bar{i} phty\mathfrak{z}k hpr\mathfrak{z}t\bar{i}$. Probablement ici un discret jeu de mots entre *wsr* et *Ws\bar{i}r*.

Wsht Ws\bar{i}r : En dépit de son apparente banalité, ce lieu relativement peu attesté²⁶ n'est pas aisé à définir. Déjà H. Gauthier, à court de références dans son *Dictionnaire géographique* (I, 207), se contentait de suivre l'avis de Brugsch (*Dict. géogr.*, p. 1135) qui, sur la base d'une mention du *Livre de parcourir l'éternité* (d'après le seul P. Vienne 3875, 34), y voyait une désignation de nécropole. Une comparaison des différentes versions de ce passage permet de constater qu'à la désignation $wsht (nt) Ws\bar{i}r$ attestée dans quatre d'entre elles (P. OIC 25389, 5 ; P. Vatican 55, I, 19 ; P. Berlin 3044, 16 ; P. Vienne 3875, 34), sont substitués $\bar{i}mht n Rs-w\bar{d}\mathfrak{z}$ (P. Louvre N 3166, II, 29), $'h Ws\bar{i}r$ (Stèle Caire JE 44085, 4), et $sb\mathfrak{z} Ws\bar{i}r$ (P. Leyde T 32, I, 19). Ces variantes, qui laissent supposer l'existence d'un porche ou d'une porte dans le voisinage de cette salle-*wsht*, expliquent la présence sur le linceul Moscou I, 1a, 5763 (D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010, p. 10) de la séquence $\bar{s}m\mathfrak{z}k m wstn m wsht Ws\bar{i}r n \bar{s}n'\mathfrak{z}tw \bar{i}n \bar{i}ryw sbh$, « Tu vas librement dans la salle d'Osiris sans être refoulé par les gardiens du porche ». Sur la correspondance entre la « salle large d'Osiris » et la « porte (*sbz*) d'Osiris » (contexte busirite), cf. *LPE*, p. 289. Protégé par le *Livre des Respirations de Thot* ($\bar{s}'t n snsn n Dhwt\bar{y}$), le défunt n'en sera pas chassé (*LPE*, p. 255). Des dieux non définis s'y trouvent (C.E. Sander-Hansen, *Die Religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhague, 1937, l. 263 : $n\bar{t}rw nty m wsht Ws\bar{i}r$). Parmi les résidents de l'au-delà, le P. MMA 35.9.21 évoque par deux fois (I, 12 et III, 4, J.-Cl. Goyon, *Le Papyrus d'Imouthès fils de Psintaès*, New York, 1999, p. 27 et 29, pl. I et III) les « glorifiés vénérables qui sortent de la salle d'Osiris » ($n\bar{z} \mathfrak{z}hw \bar{s}psw nty pr m wsht Ws\bar{i}r$). Dans une version originale du *Livre des Respirations*, connue par le P. Parme 183, 16 et le P. OIC 25389, XXXIV, 8 (*LPE*, p. 75 et 271), l'accès ($'k$) du défunt dans cette salle d'Osiris est suivi du dénombrement (*sip*) des ennemis et du mauvais sort qui leur est réservé. Finalement, rien ne semble distinguer vraiment la salle d'Osiris et celle, bien plus souvent évoquée dans les textes, des deux Maât ; dans le cas présent, la mention proche d'une $wsht M\bar{z}'t$ (ici, l. 3), invite à les distinguer l'une de l'autre, ce qui n'exclut pas entre elles une possible relation fonctionnelle ; cf. *LPE*, p. 103 ;

²⁵ La confusion entre les signes $b\mathfrak{z}$ et $\mathfrak{z}h$ est ancienne, cf. H.W. FAIRMAN, « Notes on the alphabetic signs employed in the hieroglyphic inscriptions of the temple of Edfu », *ASAE* 43, 1943, p. 269, n. xlii ; *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine* II, Montpellier, 1988, p. 322.

²⁶ On peut probablement l'identifier à la $wsht \bar{i}w Ws\bar{i}r hn\mathfrak{z}s$, « la salle dans laquelle se trouve Osiris », mentionnée dans le P. dém. Berlin 8351, IV, 20 et vers laquelle le défunt est dit se déplacer ; cf. M. SMITH, *The Liturgy of opening the mouth for breathing*, Oxford, 1993, p. 28.

aussi base de statue BM 512 (D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, MÄS 36, Berlin, 1977, p. 74 et pl. XV : 'k=k nn hsf=k pr=k nn šn'=k wnn=k m wsht Wsir hnm=k r wsht M3'ty) « Puisses-tu aller sans être repoussé et venir sans être chassé, puisses-tu être dans la salle d'Osiris et rejoindre la salle des deux Maât ! ».

R°, 2-3

šm=k i=k m-hnw sp3t igrt thm=k t3 m 'rk-hh.

Parallèle partiel dans P. Leyde T 32, I, 23 (*LPE*, p. 108) :

wnwn=k tp ibd pfy n štyt « Tu flânes sur cette rive du tombeau,
thm=k t3 m 'rk-hh et foules la terre dans Âreq-heh ».

Dans le *Livre de parcourir l'éternité*, dont la structure bipartite est encore soulignée par une ponctuation régulière, cette séquence montre une répartition Busiris / Abydos (*ibd pfy n štyt / 'rk-hh*²⁷) qui n'apparaît pas dans la tablette ; la mention de la « province de l'igeret » n'y revêt aucun aspect busirite connu. Une équivalence entre *sp3t igrt* et *ibd n štyt* n'est pas étayable (cf. P. Rhind I, 11, éd. Möller, p. 14, où le hiératique *sp3t igrt* traduit le démotique *šmntt* « Occident »). Cette quasi-juxtaposition de deux désignations de nécropole, l'une générale (*sp3t igrt*), l'autre spécifique (*'rk-hh*) est inattendue ici (cf. phrase suivante, où la répartition Abydos / Busiris est bien présente).

šm i=k : sur l'expression, cf. I. Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, MÄS 23, Berlin, 1972, p. 77 (12, 10) ; P. Vernus, « Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire (I) », *BIFAO* 75, 1975, p. 54 (b). M.A. Stadler, « The Funerary Texts of Papyrus Turin N. 766 », *Enchoria* 25, 1999, p. 99 et n. 144. Cf. aussi *LPE*, p. 127-128 (II, 11), à propos de *šm-iw* comme équivalent de *pr-'k*. Le parallèle du P. Leyde T 32 fait usage du verbe de sens voisin *wnwn*, « flâner ».

R°, 3

dw3=k Wsir m wsht M3'ty 3w ib=k m hwt-ntr špst.

Nouvel emprunt partiel au *Livre de parcourir l'éternité*. Sans lui être identique, le début de la phrase évoquant une adoration d'Osiris rappelle le passage P. Leyde T 32, I, 23-24 (*LPE*, p. 108) qui succède au parallèle de la l. 2 de la tablette :

dw3=k Wn-nfr m3'-hrw m k3r=f šst « Tu adores Ounnefer justifié dans son sanctuaire secret,
Fnd=f-nh m 3bd=f et Fenedjef-ânk dans son reliquaire ».

La seconde partie de la séquence reprend en partie le distique P. Leyde T 32, II, 6 (*LPE*, p. 123) :

swtwt=k m w3hy m hwt Msnht « Tu te promènes dans le hall du Château de Mesnakht,
3w ib=k m hwt-ntr špst et ton cœur se dilate dans le temple de la Vénérable ».

²⁷ Sur Âreq-heh, désignation de la nécropole d'Abydos, voir M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 176 (l. 18a).

On observe ici de nouveau une différence sensible entre la version de la tablette et celle du P. Leyde T 32 : dans cette dernière, les sanctuaires *ḥwt Msnḥt* et *ḥwt-nṯr špst* font implicitement référence à Busiris (cf. *LPE, ibid.*), tandis que ceux mentionnés sur la tablette s'inscrivent dans un espace abydénien (*wšḥt Mš'ty*)²⁸ et busirite (*ḥwt-nṯr špst*). Comme plus haut dans le premier parallèle avec le P. Leyde T 32, plusieurs raisons peuvent expliquer cette divergence rédactionnelle dans la tablette, touchant soit à la nature de la source utilisée, soit à son interprétation, soit même plus prosaïquement à la mauvaise copie d'un modèle ayant entraîné un désordre dans l'agencement des phrases. Il ne fait cependant guère de doute que le choix par son rédacteur de séquences extraites du *Livre de parcourir l'éternité* est ici attribuable au fait qu'elles font état de rites effectués au mois de Khoiak²⁹, comme le texte va le montrer par la suite.

špst, écrit , est une référence directe à la déesse Chentayt dont c'est une épithète fréquente (cf. *LPE*, p. 109, cité *infra*).

R°, 3-4

īi n=k Ḥ'py r r3 m'ḥ'k... (?) r [iwh(?)] st=k m nfrw=f.

À la fin de la l. 3, après *m'ḥ'k*, trace indistincte. Le début de la l. 4 semble corrompu, on attend : *r* () *iwh* (ou verbe équivalent) *st=k*, « pour inonder ta place », à moins de comprendre : *iwh* [*iwh*(?)] *st=k m nfrw=f*, « et ta place est [inondée] de ses bienfaits ».

Sur l'arrivée d'Hâpy auprès du défunt, cf. Fr.R. Herbin, *Books of Breathing and Related Texts*, Londres, 2008, p. 25 (III, 8-9) et 152 (II, 2-3) ; pour sa manifestation à proximité de la tombe, cf. P. BM 10819 vo, 28-29 (inédit)³⁰ : *ḥw Ḥ'py m mh 7 ḥr 3ḥwt=k m pr=k n ib*, « Hâpy coule sur une hauteur de sept coudées sur tes champs dans ta maison de la soif ».

Aussi P. Anastasi I, 3, 7-8 (A.H. Gardiner, *Egyptian Hieratic Texts*, Leyde, 1911, p. 16-18) :

<i>b'ḥ Nwn m ḥwt=k</i>	« Puisse Noun être abondant dans ton domaine,
<i>tḥb=f w3t=k</i>	qu'il trempe ton chemin,
<i>iwh=f mh 7 r-gs is=k</i>	qu'il inonde (la terre) sur une hauteur de 7 coudées devant ton tombeau ! »

P. BM 10209, II, 23-24 (*s3ḥw* IV, sp. 5), F. Haikal, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin I, BiAeg* 14, Bruxelles, 1970, p. 33 = J. Assmann, M. Bommas, A. Kucharek, *Altägyptische Totenliturgien* III, Heidelberg, 2008, p. 517 :

<i>iw n=k Ḥ'py m tḥt=f</i>	« Hâpy vient à toi de sa caverne,
<i>tḥb=f n=k 3ḥwt</i>	il trempe pour toi les champs ».

Sur les « bienfaits » (*nfrw*) de l'inondation, cf. *Opet* 191 : *ntk Nn nn s(w) m Ḥ'py b'ḥ t3wy idbw m nfrw=f*, « Tu es Nen qui est étalé en tant qu'Hâpy inondant les Deux-Terres et les rivages de

²⁸ À en juger du moins d'après une équivalence établie dans le *Livre de parcourir l'éternité* entre la nécropole Âreq-heh et la salle des deux Maât ; voir *LPE*, p. 103 et 289.

²⁹ Cf. *LPE*, p. 340.

³⁰ Dans une « formule pour disposer les offrandes au mort glorifié » (*r3 n w3ḥ ḥwt n 3ḥw*). Versions parallèles avec variantes mineures dans l'inscription du pot U.C. 16129, 3, R. ENGELBACH, B. GUNN, *Harageh*, Londres, 1923, pl. 78, 3 ; tablette Grenoble 3740, 3 (réf. *supra*, n. 20) ; collier Naples, P. TESTA, « Un "collare" in faïence nel museo archeologica di Napoli », *JEA* 72, 1986, p. 97 (éléments H, L, F) ; voir J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHAREK, *Altägyptische Totenliturgien* II, Heidelberg, 2005, p. 148 et 193-196.

ses bienfaits » ; H. Junker, *Die Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913, p. 37 : *H'py pr m tph̄t̄f m̄h̄f t̄z ip̄n m n̄frw̄f*, « Une fois sorti de sa source, Hâpy remplit cette terre de ses bienfaits » ; d'une manière générale, voir D. Van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil I*, Leyde, 1986, p. 27, 91, 109 et 117-118.

R°, 4

*dd̄w rn̄k hr n̄tr p̄w̄ty nw n̄trw n̄trwt... (?) hr dw̄z k̄z̄k*³¹.

Signes illisibles après le mot *n̄trwt*. Sans doute s'y trouvait-il la désignation d'une collectivité divine.

dd̄ : « prononcer » un nom (D. Meeks, *AnLex* 78.4971). Le verbe est construit ici avec la préposition *hr*, « à propos de », à moins d'y voir une graphie de *hn̄*, « avec », « en compagnie de ».

R°, 4-5

dī̄w... (?) h̄tpw m D̄dw ʒbd̄w.

La fin de la ligne 4, très érodée, est illisible. On attend après *dī̄w* l'expression d'un datif, mais les traces subsistantes ne permettent pas de restitution certaine.

R°, 5

dw̄z̄tyw hr dw̄z n̄k n̄tr.

En dépit d'une différence dans la formulation, cf. *LPE*, p. 216 (P. Leyde T 32, VI, 1-2) :

dw̄z n̄k n̄tr m s̄h̄ dw̄z̄tyw

« On adore pour toi le dieu au moment de la glorification des gens de la Douat,

hrw w̄hm 'nh̄

le jour de renouveler la vie ».

À la lumière de cette séquence plus développée du *Livre de parcourir l'éternité*, il est probable que l'adoration du dieu au profit du défunt par les populations de l'au-delà (divinités, défunts), est à situer dans la dernière semaine du mois de Khoiak (*LPE*, p. 316, 346, 357)³².

R°, 5-6

*ptr̄k*³³ *Īnpw hr ĩr k̄wt̄f m w' hrw k̄(r)s(t) Ws̄r*.

³¹ Malgré une vague ressemblance, on ne saurait reconnaître dans les traces qui suivent le mot *k̄z̄* l'image du serpent  (valeur *k*) qui occupe normalement dans le texte toute la hauteur de la ligne et dont la forme est bien différente dans le texte (cf. par ex. 1. 2). Le suffixe *z̄k* écrit  est bien visible sous le signe .

³² Dans le présent contexte, on peut avancer que dans la version du *Livre de parcourir l'éternité* l'expression *w̄hm 'nh̄* est ici synonyme des expressions *w̄hm rnp*, *w̄hm msw*, ou plus explicitement *ms m w̄hm*, toutes trois attestées dans un rituel relatif à la renaissance d'Osiris conservé sur le P. Vatican Inv. 38608 (Fr.R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 74). Au verso de la tablette, l. 3, l'expression *w̄hm 'nh̄ m rnp* apparaît comme la conséquence du recouvrement des fonctions physiques.

³³ Sur la graphie  de *ptr̄*, cf. P. VERNUS, « Études de philologie et de linguistique », *RdE* 32, 1980, p. 131.

Une restitution probable du passage abîmé après le théonyme *Īnpw* est possible d'après *LPE*, p. 213 (P. Leyde T 32, V, 28) :

ptr=k Īmywt hr ir kꜣwt=f m w'w

« Tu regardes Imy-out faisant ses travaux dans la solitude,

hrw sdwh ꜣhw

le jour d'embaumer le mort glorifié ».

Ce passage du *Livre de parcourir l'éternité* fait suite à l'évocation des différentes phases du cérémonial de la *ouâbet* (*tp-rd nb n w'bt*) qui se situent « les jours de l'ouverture de la maison » (*hrww nw wn pr*), c'est-à-dire les 16 et 24 Khoiak d'après le rituel tentyrite des mystères d'Osiris (É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak II*, Le Caire, 1968, p. 635-636. Noter ici l'équivalence entre le « jour de la momification d'Osiris » (*hrw krs(t) Wsir*) et le « jour d'embaumer le défunt glorifié » (*hrw sdwh ꜣhw*)³⁴, ces expressions étant à rapprocher de « ce beau jour de recevoir sa momification » (*hrw pn nfr n šsp k(r)st=f*)³⁵, *Dendara X*, 413, 13 ; 417, 3). La mention d'une « nuit de la momification » (*grh k(r)s(t)*) attestée dans le P. dém. BM 10507, IV, 1-2 (M. Smith, *op. cit.*, p. 38) n'est pas vraiment contradictoire avec le texte de la tablette évoquant le « jour de la momification d'Osiris » (*hrw k(r)s(t) Wsir*), la nuit étant considérée comme une partie d'une journée de vingt-quatre heures³⁶.

R°, 6

'k=k r pt šm=k r ꜣht sdm=k hrw R' m 'h=f.

Sur le voyage du défunt à l'horizon, réalisé à l'instar ou en compagnie de Rê, cf. les références réunies par Chr. Leitz, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Wiesbaden, 2011, p. 101.

Aussi P. Louvre N 3166, II, 24 = *LPE*, p. 88 (I, 7) et 391, et Fr.R. Herbin, « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du *Livre des Respirations fait par Isis* », *RdE* 50, 1999, p. 192 et 219 :

'h=k r pt ir=k st=k m ꜣht

« Tu voles au ciel et prends place dans l'horizon ;

it Nnt hm=k m htp

le ciel reçoit ta Majesté, en paix ».

P. Vienne 3865, 24-25 (Fr.R. Herbin, « Une liturgie des rites décadaires de Djemê. Papyrus Vienne 3865 », *RdE* 35, 1984, p. 126) :

³⁴ Sur le terme *ꜣhw* qualifiant le défunt couché sur son lit funéraire, cf. *LPE*, p. 111 (I, 25-26).

³⁵ Pour des discussions des différentes significations de *krs(t)*, voir M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, Londres, 1987, p. 27-28 ; I. RÉGEN, dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, 2009, p. 387-399. Le sens probable de « momification » ressort ici de la nature même de l'intervention d'Anubis qui exerce sur Osiris, ou le défunt qui lui est assimilé, son travail d'embaumeur ; cf. aussi P. Rhind II, 3, 5 (éd. Möller, p. 56). Le rituel tentyrite des mystères de Khoiak le distingue nettement du mot *smꜣ-tꜣ*, « enterrement », précisant que celui-ci est effectué le dernier jour de Khoiak, succédant donc à la *krs(t)* du dieu qui a lieu le 24 du mois dans la ouâbet (É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak II*, Le Caire, 1968, p. 754 ; *Dendara X*, 41, 4-5). On peut donc supposer que ce terme est susceptible de recouvrir une pluralité d'activités incluant la momification et ses différentes phases, ainsi que la mise en bière (cf. P. Leyde T 32, VI, 28 [*LPE*, p. 233] : *tp-rd n krs(t) Wsir*). Ainsi s'expliquerait la variante *hrw krs(t)=f* à la fin du chapitre 157 du *Livre des Morts* dans le P. Louvre N 3283, VII, 23 (A. WIEDEMANN, *Hieratische Texte aus den Museen zu Berlin und Paris*, Leipzig, 1872, pl. VII) face à la leçon *hrw smꜣ-tꜣ* présente dans les autres versions recensées.

³⁶ Un cas similaire de la variante *hrw / grh* s'observe à propos du rite de « dormir dans la prairie » (*sdr m shꜣt*) ; cf. *LPE*, p. 201.

‘py=k r pt îr=k st=k m ʒht

« Tu t’envoles au ciel et prends place dans l’horizon ».

Chr. Leitz, *op. cit.*, p. 295 :

pr bʒ=k r ʒht r-gs R' hry ntrw

« Ton *ba* sort à l’horizon en compagnie de Rê, le supérieur des dieux ».

H. Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou (CGC)*, Le Caire, 1912, p. 17 :

î Sšm sšm=k Wsîr N r ʒht nt pt

« Ô Sechem, conduis l’Osiris N à l’horizon du ciel ! ».

P. Montet, *La nécropole royale de Tanis III*, Paris, 1960, p. 83 et pl. 46 :

‘py bʒ=f r ʒht nt pt

« Son *ba* s’envole à l’horizon du ciel ».

hrw R' m ‘h=f : la « voix de Rê dans son palais » ne semble pas attestée par ailleurs sous cette forme, mais est peut-être à rapprocher de la « voix de Rê dans la Douat » (hrw R' m Dwʒt) mentionnée dans la 5^e heure du *Livre des Portes*³⁷.

Sur le palais de Rê, cf. KRI VII, 261, 9 (R' m ‘h=f).

R°, 6-7

wbn=k mî R' h'k mî Spdt rnp dt=k mî Î'h snwt... (?) ‘pr hr sštʒ spd m kʒ m smdt (?)³⁸.

h'k mî Spdt : Les textes utilisent principalement le verbe *pr*, « sortir », pour traduire la manifestation de Sothis au début de l’année ; l’usage du verbe ou du substantif *h'* est sensiblement plus rare, cf. par ex. *Urk.* II, 139, 1 et 140, 12 : *h' n Spdt* ; « apparition de Sothis » ; KRI II, 375, 15 : *sh' Spdt r-gs Sʒh*, « qui fait apparaître Sothis à côté d’Orion » ; cf. aussi *Dendara* II, 98, 8, où Isis est définie comme « celle qui apparaît au début de l’année au ciel en tant que Sothis » (*h' tp rnpt m nnt m Spdt*).

rnp dt=k mî Î'h : sur le rajeunissement comme la lune, voir J. Leclant, *Montouemhat, BdE* 35, Le Caire, 1961, p. 38 (v)³⁹.

Toute la phrase suivant la mention de Iâh est problématique. La relation qui semble posée entre la lune et la fête du 6^e jour du mois lunaire (*snwt*)⁴⁰ n’est guère attendue ici, d’une part en raison de l’absence de préposition devant *snwt*, ce qui pourrait n’être qu’un simple oubli, d’autre part et surtout, du fait que l’idée de rajeunissement est liée au début du mois (*tp ʒbd*, *LPE*, p. 239 [VII, 7-8]) et n’a pas de lien spécifique avec le 6^e jour (autres attestations ?). Toutefois un texte d’Edfou dit explicitement que ce rajeunissement est effectif au moment où la

³⁷ E. HORNUNG, *Das Buch von den Pforten des Jenseits I*, *AegHelv* 8, Bâle, 1980, p. 130 (scène 27), qui signale en n. 6 d’autres mentions de la « voix de Rê » dans le *Livre de l’Amdouat*. Cf. aussi A. PIANKOFF, *La création du disque solaire*, *BdE* 19, Le Caire, 1953, p. 17 = E. HORNUNG, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zurich, Munich, 1972, p. 439.

³⁸ La lecture de ce mot est douteuse. Elle supposerait de voir à gauche du signe \cap la forme hiéroglyphique du chiffre 5 (G. MÖLLER, *Pal.* III, n° 618), aboutissant à une graphie hiéroglyphique inusitée de *smdt*. Pour des exemples de ce mot en hiéroglyphique, cf. P. Bremner-Rhind XXIII, 9 ; XXIV, 21 ; XXVI, 5, 20.

³⁹ Aussi G. MASPERO, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque I (CGC)*, Le Caire, 1914, p. 56 : *rnp hʒt=k mî Î'h* ; *id.*, « Les monuments égyptiens du musée de Marseille », *RecTrav* 37, 1915, p. 8 : *nhʒk mî R' rnp=k mî Î'h* ; *Rituel de l'embaumement*, 4, 4 (éd. Sauneron, p. 11) : *wḥm=k rnp mî Î'h* ; etc.

⁴⁰ D. KESSLER, « Der satirisch-erotische Pap. Turin 55001 », *SAK* 15, 1988, p. 193, n. 68. Une mention de *Snwt* désignant l’Égypte (*Wb* IV, 153, 7) reste ici très improbable.

lune prend possession du ciel, après avoir achevé le demi-mois (*rḫ smdt*)⁴¹. Par ailleurs, la présence dans cette ligne de plusieurs mots indéfinissables et illisibles compromet la compréhension de l'ensemble, et l'hypothèse d'une corruption du texte n'est pas à écarter.

sšt, écrit  : peut-être une désignation de la lune dans son aspect de « forme mystérieuse », cf. Fr.R. Herbin, « Un hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 261, n. 3.

R°, 7-8

rn=k mn m ḥwt sr... bʒ=k i<n> (?) Bʒw Īwnw.

Les derniers signes de la ligne 7 sont incompréhensibles. Ils pourraient cacher un verbe dont dépend le substantif *bʒ* avec lequel commence la ligne 8, d'où la restitution *i<n>* devant *Bʒw* ; une autre hypothèse, bien moins probable, serait de voir dans le groupe mystérieux à la fin de la l. 7 une simple épithète du mot *ḥwt sr*, ce qui impliquerait de comprendre *bʒ=k <m>i Bʒw Īwnw* « Ton *ba* est comme les *Ba* d'Héliopolis », vieille comparaison remontant aux *Textes des Pyramides* (904 a) et reprise tardivement dans les *Glorifications d'Osiris* (*sšhw* II, sp. 16, version P. BM 10319, XXI, 19-24), *bʒ=k Bʒw Īwnw is*⁴².

R°, 8

pr=k... (?) m rnp m kʒ n Mr-wr.

Contrairement aux autres phrases qui s'insèrent dans une structure bipartite, celle-ci semble isolée et n'offrir aucun lien apparent avec la suivante. Le groupe  qui suit *pr=k* est problématique.

pr m rnp : l'expression n'est pas courante (cf. *Dendara* X, 280, 13, à propos de Banebdjed) ; elle traduit la force et la joie qui accompagne la jeunesse ou le renouveau⁴³. L'identification d'Osiris, à qui s'adresse ici le texte⁴⁴, au « taureau de Mnévis », est intéressante ; elle s'explique par le fort contexte héliopolitain de ce passage, et par la relation entre les deux divinités⁴⁵.

R°, 8-9

šʿ Rʿ ḥpr m ḥprw<=k> (?) tm ḥʿw=k m rn<=k> Ītm.

Phrase d'interprétation incertaine. La lecture des signes suivant le théonyme *Mr-wr* fait difficulté. On peut y voir soit le groupe , sans déterminatif, avec le signe *šʒ* offrant une base assez haute, suivi de ce qui devrait être un *aleph* mais qui ne ressemble guère à celui que l'on trouve ailleurs sur la tablette (*r*°, 5 ; *v*°, 4, 6, cf. *supra*, p. 286), soit le groupe , la présence du *m* rendant alors probable la présence d'un *âyin* ; dans ce dernier cas, les diverses traductions envisageables de l'expression *šʿ m* ne donnent guère de sens de ce passage. Les multiples confusions graphiques observées dans le texte, notamment dans le traitement des

⁴¹ *Edfou* III, 211, 11 ; P. BARGUET, « Le cycle lunaire d'après deux textes d'Edfou », *RdE* 29, 1977, p. 18 ; *Opet* 44 : *ī=k m rnp ḥr tp smdt*. L'idée est que le rajeunissement semble couvrir la première quinzaine du mois, le vieillissement la seconde.

⁴² Cf. J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHARÉK, *Altägyptische Totenliturgien* III, Heidelberg, 2008, p. 345.

⁴³ Cf. *Wb* II, 434.

⁴⁴ Cf. *supra*, p. 289.

⁴⁵ J.G. GRIFFITHS, *Plutarch De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 425.

oiseaux, invitent à privilégier plutôt une lecture š , « décider », « déterminer »⁴⁶. Le sens proposé pour cette phrase invite à considérer š comme un participe exprimant le neutre et à restituer en deux endroits un suffixe =k .

Pour la seconde moitié de la séquence, évoquant le recouvrement par le dieu de son intégrité physique⁴⁷, cf. P. BM 10317, IV, 9 (sšhw I, sp. 4) : *Wsšr ḥnty Ḳmntt 'wt=k nbt tm r=k m rn=k n Ḳtm*, « Osiris qui préside aux Occidentaux, tous tes membres sont complets pour toi, en ton nom d'Atoum »⁴⁸; aussi Chr. Zivie, *Le temple de Deir Chelouit III*, Le Caire, 1986, 122, 10, à propos de Montou : *tm 'wt=f m wnn [...] m rn=f n Ḳtm*, « complet sont ses membres en tant que... (?) en son nom d'Atoum »; *Edfou IV*, 25, 5 : *ntk twt 'wt tm=tī m Ḳrw=k n Tm*, « Tu es celui qui rassembles (tes) membres de sorte que tu es complet en ta forme d'Atoum ». Sur ce thème, voir encore J. Assmann, « Harfnerlied und Horussöhne », *JEA* 65, 1979, p. 63 et n. 86.

R°, 9

īdbw Ḳr n=k m Ḳw mī r dt=k mī r Wsšr n Ḳr-p(š)-š.

Sur cette séquence adressée à Osiris dont l'union avec le défunt est clairement annoncée, cf. *supra*, p. 289.

īdbw Ḳr : une désignation de l'Égypte, voir Fr. Daumas, *Moyens d'expression*, *CASAE* 16, Le Caire, 1952, p. 229-230.

V°, 1

dī n=k Rwtj tšw n 'nh

Même séquence dans *Dendara X*, 271, 7 (invocation à Sokar-Osiris dans son aspect busirite, contexte des mystères de Khoiak⁴⁹) :

dī n=k Rwtj tšw n 'nh

« Routy te donne le souffle de vie,

wḥm=k ḥ' m Ḳbt

(de sorte que) tu renouvelles l'apparition en tant qu'œil gauche (= la Lune) ».

Dendara X, 280, 5-6 (procession des dieux d'Égypte pour assurer la résurrection d'Osiris lors des fêtes de Khoiak) :

dī n=k Rwtj tšw 'nh

« Routy te donne le souffle de vie,

rnp=k tp rnpt sp 2 [...]

(de sorte que) tu rajeunis au début de l'année, bis ».

⁴⁶ Cf. J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Šai dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, Louvain, 1975, p. 44-46.

⁴⁷ Il s'agit évidemment ici d'Osiris.

⁴⁸ Cf. J. ASSMANN, M. BOMMAS, A. KUCHARÉK, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁹ Sur Routy et ses différentes identifications, cf. *LGG IV*, 654a-656a; H. GOEDICKE, « *Rwtj* und andere Tiergötter », dans *Zwischen den beiden Ewigkeiten. Fs. für Gertrud Thausing*, Vienne, 1994, p. 38-41; G. VITTMANN, « Ein Mumienbrett im Britischen Museum », *ibid.*, p. 252, kk. Une référence au couple Chou / Tefnout est ici probable, cf. *Urk.* II, 63, 9, et M.A. STADLER, *Der Totenpapyrus des Pa-Month (P. Bibl. nat. 149)*, Wiesbaden, 2003, p. 72; aussi S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes*, *BdE* 118, Le Caire, 1997, p. 134, qui rappelle l'intervention de Chou et de Tefnout sous l'aspect de deux lions dans un rituel de glorification d'Osiris (P. Louvre I 3079) s'insérant dans la fin des rites de Khoiak.

Une relation entre Routy et le souffle de vie se trouve déjà au chapitre 38 du *Livre des Morts*⁵⁰, où, dans une « formule pour vivre du souffle dans le domaine du dieu » (*rꜥ n 'nh m tꜣw m hrt-ntr*), le défunt s'identifie formellement à « Routy, l'aîné de Rê-Atoum dans Khemmis » (*Rwty smsw n R'-Tm m ȝh-bit*).

rnp m kꜣ rnp

Sur la désignation de « taureau rajeuni » appliquée à Osiris, cf. *LGG* VII, 266a-b.

V°, 1-2

*nhs twk*⁵¹ *hr nmît=k mꜣꜣ=k Špswt Rnnwt nfrw(t) hr dwꜣ.k m sšš*.

Allusion au réveil du défunt en tant qu'Osiris reposant sur son lit ; cf. *Dendara* X, 245, 10-11 : *ts tw m 'nh nhs tw m kdt nb wts nm' hr nmît*, « Redresse-toi en vie, éveille-toi du sommeil, maître de la barque-*wts*, qui dors sur le lit ! ».

La traduction proposée fait de *Špswt* le complément d'objet de *mꜣꜣ*, et de *Rnnwt nfrw(t)* le sujet de *dwꜣ* : « tu vois les déesses-Chepeset tandis que les belles Renenet t'adorent en jouant du sistre » ; une autre interprétation théoriquement possible, faisant de *Špswt* et *Rnnty nfrw(t)* deux accusatifs juxtaposés, n'est guère défendable car elle conduirait à une rupture dans le rythme des phrases.

*Špswt Rnnwt nfrw(t)*⁵². Les sources font plus souvent état au singulier de ces déesses protectrices Chepeset et Renenet (Renenoutet). Comme Chepeset, Renenet, déesse de la destinée, désigne dans sa définition plurielle (*rnnwt*) une catégorie de jeunes femmes de belle apparence⁵³. Les deux sont liées au dieu de la destinée Shaï, et apparaissent individuellement ou dans un collège, comme c'est le cas ici. Leur nature est similaire⁵⁴. Chepeset est surtout connue comme une des quatre « Vénérables » dont le collège a fonction de favoriser la naissance ou le réveil du dieu. Elles assistent Osiris dans le mammisi (*Mammisi Edfou*, 112, 7)⁵⁵, où elles jouent du sistre en tant que *špswt wrwt* (*ibid.*, 11, 2). Sous cette appellation sont également désignées les sept Hathors protectrices du dieu à sa naissance (*ibid.*, 32,15, cité *LGG* VII, 66-67). On les trouve aussi, dans d'autres contextes, joueuses de tambour⁵⁶.

La vision des déesses par Osiris est à rapprocher de la vision (*mꜣꜣ*) que le dieu renaissant a des « deux sœurs » (Isis et Nephthys) après s'être retourné (*pn'*) sur son lit d'apparat⁵⁷.

⁵⁰ La version correspondante des *Textes des Sarcophages* (formule 438) est simplement titrée « Formule pour vivre après la mort » (*rꜥ n 'nh m-hꜣ mt*). Routy y est déjà défini comme l'« aîné d'Atoum », dieu dont la relation avec le souffle est bien connue.

⁵¹ Sur la graphie du pronom *twk*, cf. *supra*, p. 287. *Nhs*, comme *ts*, peuvent se construire indifféremment avec un pronom suffixe ou un pronom dépendant à valeur pronominale.

⁵² Écrit .

⁵³ Voir P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 587-588, qui donne plusieurs exemples de graphies offrant comme ici un duel apparent.

⁵⁴ Cf. J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, Louvain, 1975, p. 155-160.

⁵⁵ Sur la fonction de ces déesses, sous l'apparence d'hippopotames, dans le cadre des mammisis, cf. A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *BdE* 47, Le Caire, 1973, p. 370 (d).

⁵⁶ R. PREYS, « Les montants du per-nou et la fête de la bonne réunion à Dendara », *RdE* 51, 2000, p. 197 et 201, n. 18.

⁵⁷ P. Berlin 3008, III, 3-5 : *pn' tw hr nmît=k mꜣꜣ=k nfrw*, « Retourne-toi sur ton lit, et vois les belles ! ». Sur ce passage, Fr.R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 85.

V°, 2

smn ḥt=k mī ḥw(t) ntrw.

La proximité du mot *ḥt*, ainsi que le sens attendu de la phrase, incitent à voir dans  une graphie sans déterminatif de *ḥwt*, « dépouilles ». Le mot est féminin mais l'absence de désinence *.t* n'est pas rare dans les textes de basse époque⁵⁸. Une lecture *bsw*, « images », « statues » (Drioton) reste dans ce contexte peu probable.

Sur les « dépouilles des dieux » (*ḥw(t) ntrw*), cf. P. MMA 35.9.21, III, 10 = P. Tamerit I, x + 1, 11 (J.-Cl. Goyon, *Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaês*, New York, 1999, pl. III ; H. Beinlich, *Papyrus Tamerit I*, Dettelbach, 2009, p. 64, où il est dit des dieux que « leurs *ba* sont au ciel et leurs dépouilles dans le domaine du dieu » (*nṯ ntrw nty iw bꜣ=sn m pt ḥꜣt=sn m ḥrt-ntr*).

mn s'ḥ=k m ḥrt-ntr. Même séquence dans TT 106, N.M. Davies, « Some representations of tombs from the theban necropolis », *JEA* 24, 1938, p. 30, fig. 9 : *'nh bꜣ=k wdḥ ḥꜣt=k s'ḥ=k mn m ḥrt-ntr*, « Ton *ba* vit, ta dépouille est intacte, ta momie est durable dans le domaine du dieu » ; E. Rogge, *Statuen der Spätzeit*, CAA Wien 9, Mayence, 1992, p. 39 : [*'nh*] *bꜣ=f rwd ḥꜣt=f mn s'ḥ=f m ḥrt-ntr*, « Son *ba* [vit], sa dépouille est ferme, sa momie dure dans le domaine du dieu » ; Chr. Leitz, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Wiesbaden, 2011, p. 71 (§ 6, 9) : *mn ḥꜣt=k m Dwꜣt ḥr Wsṯr 'nh s'ḥ=k m ḥrt-ntr*, « Ta dépouille dure dans la Douat, ta momie vit dans le domaine du dieu » ; *ibid.*, p. 216 (§ 11, 8) : *'nh s'ḥ=k m ḥrt-ntr*, « Ta momie vit dans le domaine du dieu ».

V°, 2-3

šm=k ḥr rdwy=k mdw=k ḥr ns=k wḥm=k 'nh m rnp.

Sur le thème du recouvrement des facultés physiques conduisant à la renaissance du dieu, cf. *LPE*, p. 250-251.

wḥm 'nh m rnp : une des expressions traduisant le réveil cyclique d'Osiris. Sur le « renouvellement de vie » en rapport avec le dieu, cf. *supra*, n. 32 ; Fr.R. Herbin, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 74 et 120-121. Aussi *Dendara* X, 200, 7, dans un hymne à Osiris, à propos de Nout : *ḥrd=s ḥ'w=k wḥm=k rnp rnp=s twk r tr=k n rnp*, « elle rajeunit tes chairs, de sorte que tu renouvelles la jeunesse ; elle te rajeunit à ton moment de l'année ».

V°, 3

Nḥbt ṯr=s sꜣ=k m ḥdt=s Wꜣdyt ḥw=s k(w) m mh=s.

Déeses tutélaires de la Haute et de la Basse-Égypte, Nekhbet et Ouadjyt sont volontiers évoquées dans la littérature funéraire comme déesses protectrices du défunt, agissant soit en couple comme ici⁵⁹, soit individuellement⁶⁰. Dans le cas présent, l'acte est rituel et concerne

⁵⁸ Cf., entre autres exemples, P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, p. 762. L'image du poisson représenté dans la tablette n'a rien de caractéristique.

⁵⁹ Cf. aussi J. YOYOTTE, *AEPHE*^V 86, 1977-1978, p. 167 = *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta*, OLA, Louvain (éd. I. Guerneur), p. 390 (sous presse).

⁶⁰ Chr. LEITZ, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Wiesbaden, 2011, p. 39-45 ; *LGG* IV, 302, F (Nekhbet) ; II, 271, F, f (Ouadjyt) ; aussi *Rituel de l'embaumement*, VII, 23 (éd. Sauneron, p. 27) : *ṯr n=k Nḥbt sꜣ=s m Ḳmmt*, « Nekhbet exerce pour toi sa protection dans l'Occident ».

visiblement Osiris. À Opet, les deux déesses exercent conjointement leur protection sur lui ⁶¹. À Dendara, le 22 Khoiak, dans une série d'invocations invitant Osiris à se redresser (*ts*) au moment de son réveil, le dieu est dit recevoir des couronnes (*h'w*) de Nekhbet et de Ouadjyt ⁶². Toujours en Khoiak, et dans le cadre des veillées horaires d'Osiris ⁶³, ce sont elles encore qui, disposées de part et d'autre d'Osiris, le protègent et lui apportent « les deux bassins réunis » (*šwy dmd=ī*), c'est-à-dire les deux moules destinés à la fabrication du « lambeau » divin (*spy ntr*) ⁶⁴.

V°, 3-4

dī=ñ īst 'wy=s r šsp=k Nbt-ḥwt īr=s n=k mk(t)=k.

dī 'wy : « tendre les bras » pour recevoir un défunt. L'expression se rencontre surtout à propos de la nécropole ou de la tombe, cf. Fr.R. Herbin, *Books of Breathing and Related Texts*, Londres, 2008, p. 119 (P. BM 10108, l. 5) ; Chr. Leitz, *Der Sarg des Panehemisis in Wien*, Wiesbaden, 2011, p. 343, 445. Ce geste d'accueil est aussi protecteur, cf. D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010, p. 34 : *dī Īnpw 'wy=f ḥ=k r šsp=k dt*, « Anubis tend ses bras derrière toi pour te recevoir, éternellement ».

V°, 4-5

šht wrt mwt nt R^c smnh=s twk m mnḥ=s rr=s ⁶⁵ *ḥ'w=k dī=s twk ḥr mndty=s šps ḥ'w=k m '3t-ntr.*

La présence de Ahet-ouret dans un texte funéraire est rare ⁶⁶, et sa fonction précise concernant l'habillement d'Osiris invite à y reconnaître une probable désignation de Neith ⁶⁷ ou d'Hathor ⁶⁸. Pour l'association des verbes *smnh* et *rr* en rapport avec la déesse, cf. *Dendara X*, 287, 11-12 (5^e nome de B.E.) : *Īht wrt smnh=s tw rr=s tw snsn=s tw m itm Ītm*, « Ahet-ouret, elle te pare, elle te nourrit, elle t'unit au disque d'Atoum » ; aussi *Dendara X*, 278, 11, cité *infra* et n. 73. L'association du verbe *smnh* et du substantif *mnḥ* est classique, cf. *Wb IV*, 136, 12 ; aussi P. BM 10260, I, x + 2 (Fr.R. Herbin, *op. cit.*, p. 47) : *Īnpw imy wt snfr~nf w3dwt=k smnh=f tw m mnḥw(t)=f*, « Anubis l'embaumeur, il parfait tes bandelettes, il te pare de ses vêtements » ; *Dendara X*, 404, 10 : *smnh=f 'wt=k m mnḥ=f*, « (Hedjhotep), il pare tes membres de ses vêtements » ; A. Moret, *Rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 184, à propos de Ouadjyt : *smnh=s n mnḥ=s* ; *Rituel de l'embaumement*, X, 11-12 (éd. Sauneron, p. 41) : *smnh=f šm=k m mnḥw=f*, « Il assure ta faculté de te mouvoir au moyen de ses vêtements ». Pour d'autres jeux de mots sur *mnḥt*, cf. P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, p. 436.

⁶¹ *Opet* 46-47.

⁶² *Dendara X*, 240, 7 et 241, 1.

⁶³ *Edfou I*, 211, 2-3 = A. H. PRIES, *Die Stundenwachen im Osiriskult I*, Wiesbaden, 2011, p. 158, et II p. 32.

⁶⁴ Cf. É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak I*, Le Caire, 1966, p. 56. Ces deux bassins sont appelés aussi *n3 šw spy ntr*, « les bassins du lambeau divin » (col. 44 et 157), et § 2, « le double bassin » (réf. dans S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara III. Les chapelles osiriennes*, *BdE* 119, Le Caire, 1997, p. 44). Sur le terme *spy*, cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, p. 73, n. 151.

⁶⁵ Même graphie dans *Dendara X*, 245, 12 et 287, 12.

⁶⁶ Cf. Fr.R. HERBIN, « Une nouvelle page du *Livre des Respirations* », *BIFAO* 84, 1984, p. 277, où, en compagnie d'autres divinités, elle est chargée en tant qu'Hathor d'assurer la protection du défunt au moyen de vêtements au moment de sa « sortie au jour » (*LGG I*, 538-539, particulièrement 538c, comme mère du soleil).

⁶⁷ Cf. R. EL SAYED, *La déesse Neith de Saïs I*, *BdE* 86/1, Le Caire, 1982, p. 76-80.

⁶⁸ *LGG I*, 538b ; cf. *supra*, n. 66.

dī=š twk hr mnty=š : à Opet (*Opet* 80, B), cette action est réalisée par les « deux Demoiselles » (Isis et Nephthys) : *ʒt tw rḥty hr wʿrty=š<s>n*.

šps hʿw=k m ʿʒt nṯr : séquence d'apparence ambiguë en raison du substantif lu ici *ʿʒt-nṯr*, mais dans lequel on pourrait voir un tout autre mot. On peut en effet hésiter entre les lectures , *ḥwt-nṯr*, et , *ʿʒt-nṯr*. La première amène à comprendre : « (de sorte que) ton corps est auguste dans le temple » ;  est une variante graphique bien connue à l'époque tardive du substantif  écrit  en r^o, 3⁶⁹ ; mais l'emploi absolu du mot *ḥwt-nṯr*, sans précision aucune, est inattendu et ne favorise guère cette hypothèse. La seconde, retenue ici, implique une traduction « ton corps est pourvu de l'onguent de pierre divine » qui s'adapte mieux au contexte. *ʿʒt-nṯr* est le nom d'un onguent composé de bitume (*mnnn*), de divers aromates, d'or et d'argent ainsi que de six variétés de pierres précieuses à l'état pulvérulent, dont la recette se lit par deux fois au temple d'Edfou⁷⁰. Lié à la momification, il est cité principalement dans des contextes funéraires ou rituels⁷¹. Dans le cas présent, il symbolise, probablement en rapport avec sa couleur noire⁷², la régénération du dieu. Une autre mention de ce produit se lit dans la chapelle osirienne ouest n° 1 à Dendara, où figure une procession de divinités ayant fonction de suivre la renaissance d'Osiris lors des rites de Khoiak ; parmi elles, Neith de Saïs, en tant que « mère du dieu » (*mwt-nṯr*) s'adresse à Osiris en des termes qui rappellent singulièrement ceux de la tablette⁷³ : *īn=ī hr=k rr=ī hʿw=k smnh=(i) tw m mnḥt šps=tw sḥ=k m ʿʒt-nṯr*, « Je suis venue à toi, je nourris ton corps, (je) te pare de vêtements, et ta momie est pourvue de l'onguent de pierre divine ». De la comparaison des deux textes il ressort qu'Osiris, solarisé dans sa forme de dieu rajeuni (Ahet-ouret mère du soleil dans la tablette, Neith mère du dieu à Dendara), est considéré comme momie renaissante, avec équivalence entre les termes *hʿw* de la tablette et *sʿh* de l'inscription tentyrite.

V^o, 5-6

dī=w n=k mw hr wdḥw R^c snw ḥtpw m ḥwt Wsīr.

Sur les libations sur (mais aussi devant), l'autel-*wdḥw*⁷⁴, cf. Fr.R. Herbin, *Books of Breathing and Related Texts*, Londres, 2008, p. 130.

ḥwt Wsīr : ce toponyme, qui s'applique à tout sanctuaire osirien (cf. *GDG* III, 60), fait probablement référence ici au temple même où sont effectués les rites précités de la renaissance du dieu. Comme cadre de ces rites, cf. *Dendara* X, 246, 14, où il est dit à Osiris : *ḥwn=k* (var. *Dendara* X, 245, 11 : *snḥ=k*) *ḥnt ḥwt Wsīr*, « Tu rajeunis dans le château d'Osiris ».

⁶⁹ Cf. D. KLOTZ, « Two studies on the Late Period Temples at Abydos », *BIFAO* 110, 2010, p. 141 et n. 92. La confusion entre les signes  et  est totale dans le texte de la tablette, cf. leurs formes respectives dans les mots *ḥt* (v^o, 2) et *ʿʒt-nṯr*.

⁷⁰ É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* II, Le Caire, 1968, p. 351-358 ; S. AUFRÈRE, « Études de lexicologie et d'histoire naturelle IV-VI », *BIFAO* 84, 1984, p. 2-4 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, p. 138-139.

⁷¹ Cf. par ex. *Edfou* II, 213, 1 : *ʿʒt-nṯr r ḥkr wtyw.k r smnh dt=k r dt*, « L'onguent de pierre divine est pour décorer tes bandelettes et pour parfaire ton corps, éternellement » ; *Dendara* X, 413, 14 (discours de Chesemou à Osiris) : *mn n=k ʿʒt-nṯr m rdww=s nbw ḥmḥg=tw=k im=s šsp n=k ʿʒt-nṯr r swnḥ ʿwt=k*, « Prends pour toi l'onguent de pierre divine avec toutes ses humeurs, tu es momifié, tu es oint ; reçois pour toi l'onguent de pierre divine pour revêtir tes membres » ; aussi P. Salt 825, XVIII, 2-3 (éd. Derchain, p. 144) : *dīt ḥtp=f m-ḥnw sʿh n imḥ mrḥ m ʿʒt-nṯr*, « Faire qu'il repose à l'intérieur d'une momie en bois d'arbre-*imḥ* enduite d'onguent de pierre divine ».

⁷² É. CHASSINAT, *op. cit.*, p. 352.

⁷³ *Dendara* X, 278, 11.

⁷⁴ Sur ce terme, voir P. WILSON, *op. cit.*, p. 280-281.

V°, 6-7

*s3z=k wr mr ibz=k sh3wzf twk r nfr*⁷⁵ *r-gs t3stz=k*⁷⁶ *nt r' nb.*

wr est suivi du signe de la divinité. Même titre *s3 wr* d'Horus en *Dendara X*, 404, 8⁷⁷. Sur le rapport entre le titre d'« aîné » attribué à Horus et les offrandes à son père Osiris, par lequel est exprimée sa fonction d'héritier légitime, cf. Fr. Labrique, *Stylistique et théologie à Edfou*, OLA 51, Louvain, 1992, p. 206.

sh3 r nfr. Sur l'expression, cf. *Wb IV*, 233, 10 ; P. Vernus, *Athribis*, BdE 74, Le Caire, 1978, p. 204-205 (g), qui signale plusieurs exemples de *sh3 rn r nfr*. Pour la commémoration à côté d'offrandes, cf., sur le mode négatif, P. BM 10288, A, 13 (R.A. Caminos, « Another hieratic manuscript from the Library of Pwerem son of Kiki », *JEA* 58, 1972, pl. 40) : *nn sh3ztn r-gs htpw*, « Le souvenir de vous ne sera pas à côté des offrandes-*htpw* ».

V°, 7-8

*styzf mw hrz=k prz=k r hrwzf ntf s3 mnh*⁷⁸ *n itzf sn3dm ibz=k Wsir n Hr-p(3)-'3 Hr pr im.*

Le groupe , dont l'aspect rappelle sans lui être vraiment identique la forme hiératique du signe  (G. Möller, *Pal.* III, n° 167), est probablement à lire *st3*, « verser » (*sty mw* : R.A. Caminos, *LEM*, p. 423 [13 b, 8]). Après le suffixe *zf* se trouvent deux signes non interprétables et qui semblent parasites. On notera aussi la construction inattendue de ce verbe avec la préposition *hr*.

Hr pr im : la traduction proposée impose de comprendre *Hr <pw> pr im<z=k>*, le contexte évoquant clairement la relation du défunt avec son fils aîné⁷⁹ qualifié ici de « fils efficient de son père » et remplissant la fonction d'Horus vis-à-vis d'Osiris. Le trait vertical sous le groupe *pr* fait difficulté. Une lecture *z3* (pronom suffixe), bien attestée aux époques tardives, ne peut être retenue ici, le texte ne présentant aucun passage à la 1^{re} personne.

V°, 8

šspz=k mw htpw r tp ssw 10 hft w3h hwt n Wn-nfr m3'z-hrw.

Un parallèle de cette phrase se lit avec quelques variantes dans le *Livre de parcourir l'éternité* (P. Leyde T 32, VII, 8 ; *LPE*, p. 239) :

šspz=k mw hr htpw tp ssw 10

« Tu reçois de l'eau sur les autels⁸⁰ au début de chaque décade,

hft w3h hwt n Wn-nfr m3'z-hrw

au moment de déposer les offrandes à Ounnefer justifié ».

⁷⁵ Avec le signe 9 pour *o f < iw f*.

⁷⁶ Devant ce mot s'observe une trace verticale noirâtre qui descend au-dessous de la ligne de séparation et est manifestement sans rapport avec lui.

⁷⁷ Noter la désignation plus courante d'Horus comme *s3 smsw*, *Opet* 81, 3 ; 135 ; 142 ; *Dendara VI*, 126, 4 ; 173, 3 ; X, 413, 5 (aspect Iounmouf) ; plus rarement : *s3 tpy n Wsir*, *Edfou II*, 103, 3 ; etc.

⁷⁸ Écrit ici avec le seul signe ayant l'aspect  que l'on retrouve en v°, 4, dans le verbe *smnh*. L'hypothèse d'une graphie de *tpy* ne semble pas à retenir ici.

⁷⁹ Ce fils est déjà mentionné à la ligne 2 du recto sans le qualificatif d'« aîné ».

⁸⁰ Une lecture *hr htpw*, « avec des offrande-*htp* », reste peu probable malgré l'ambiguïté de la graphie  que l'on retrouve en VII, 13, dans l'association *htpw df3w*, « offrandes-*htpw* et aliments ».

ssw 10 : M. Smith, *The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing*, Oxford, 1993, p. 41 (II, 1, d) et n. 36 ; pour l'offrande décadaire, cf. *LPE* p. 143-145 (II, 30-31).

V°, 8-9

*wn pꜣwt=k rwd ssw nb hr wdḥw n nb Ddw ḥrt snw<=k> (?)*⁸¹ *mn mꜣ hr hrw hr wdḥw n nb ʒbdw*.

Séquence dissociée de la précédente dans la version parallèle du P. Leyde T 32, VII, 18-19, *LPE*, p. 243-244 et p. 475 :

<i>wnn pꜣwt=k srwd rꜥ nb hr wdḥw n nb Ddw ḥrt</i>	« Tes offrandes- <i>pꜣwt</i> sont établies chaque jour sur l'autel du maître de Busiris supérieur,
<i>snw=k mn=ṯi m ḥrt-hrw hr 'bꜣ nt(y) nb ʒbdw</i>	et tes pains- <i>snw</i> sont stables chaque jour sur l'autel du maître d'Abydos ».

⁸¹ Bien qu'attendue d'après le parallèle du P. Leyde T 32, la lecture *snw* du groupe  reste malaisée à justifier. Le signe , avec ses deux petits traits obliques, paraît lui-même indéfinissable, et un rapprochement avec le hiéroglyphe  (cf. P. Leyde T 32, VII, 19 :  ; *Wb* IV, 155, 11 [*Belegt.*], P. Moscou 4659, 5 [Fr.R. HERBIN, « Trois papyrus hiéroglyphiques d'époque romaine », *RdE* 59, 2008, pl. 13) : ) ne force pas la conviction. Au-dessous de ce signe, on distingue nettement, malgré la disparition partielle du pigment noir, la trace d'un  maladroitement gravé (de même en v°, 1 dans le mot *mp*) dont la présence n'est guère explicable ici mais qui ne peut être confondu avec les rayures affectant à cet endroit la surface de la pierre.



Planche 1. Tablette MMA 55.144.1, r° (© The Metropolitan Museum of Art).



Planche 2. Tablette MMA 55.144.1, v° (© The Metropolitan Museum of Art).

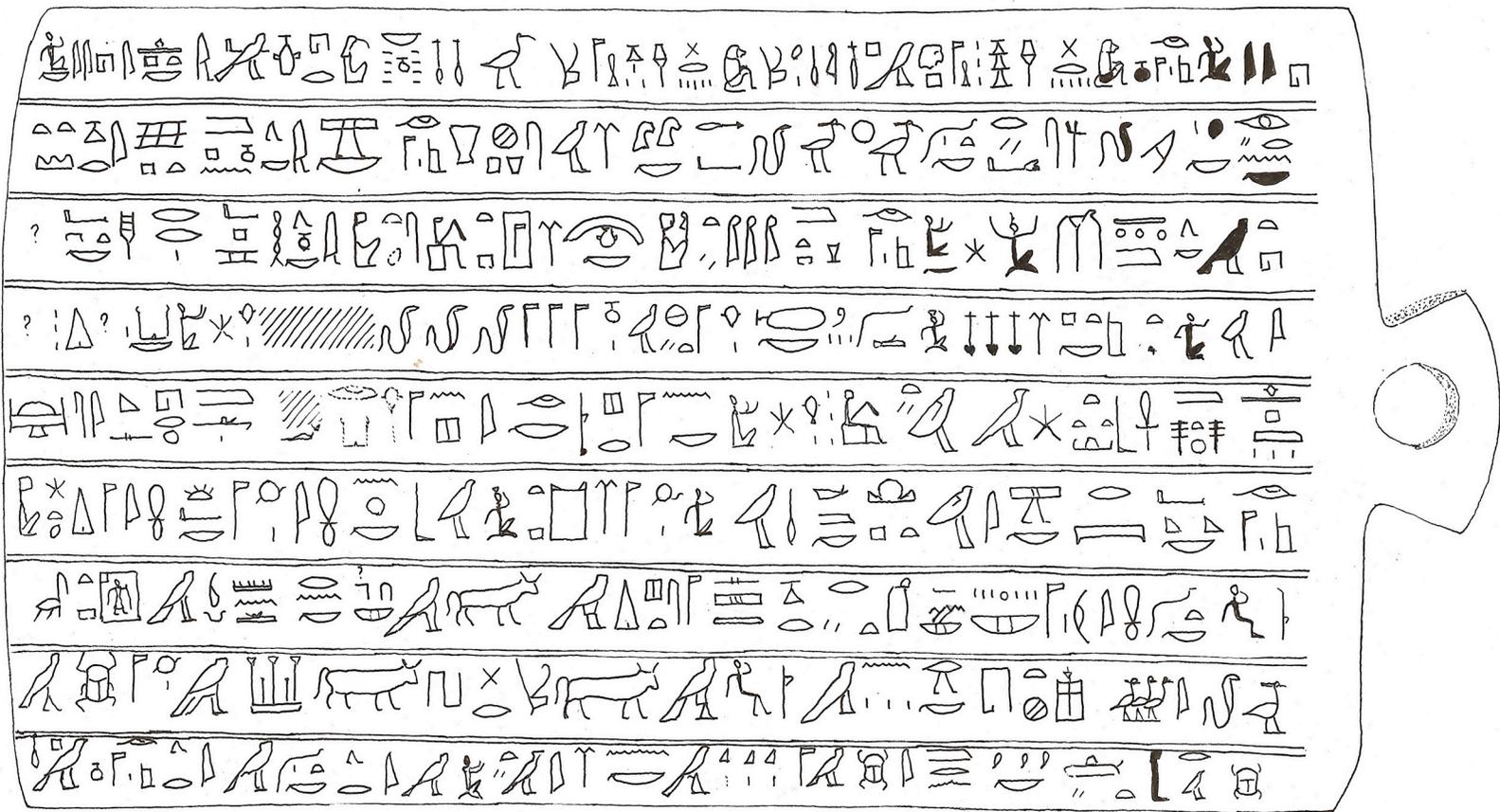


Planche 3. Fac-similé du recto.



Planche 4. Fac-similé du verso.

U
Plaquette en albâtre, munie d'une ceillière de suspension, couverte des deux côtés par un texte funéraire au nom d'un grand-prêtre d'Hermopolis, HORAA, fils de THOTERIEUS. Époque ptolémaïque.

Ce texte, encore inédit, est une composition ressemblant à celles des Papyrus Rhind, qui datent du I^{er} siècle avant notre ère.

RECTO.

O Osiris scribe, Grand des Cinq, primat des Deux-Sièges, prophète de Thot, HORAA, justifié, fils du scribe, Grand des Cinq, primat des Sièges, prophète de Thot, deux fois grand seigneur d'Hermopolis, THOTERIEUS, viens, jouis de l'acclamation que ton fils aimé fait pour toi !

Tu vas et viens à l'intérieur de la chambre funéraire, tu foules le sol dans le Pavillon des Milliers d'années.

Tu adores Osiris dans la Salle du Justicier, on te commémore dans le temple de la Puissante.

Le Nil vient à la porte de ton tombeau, ta place est inondée de ses biens.

Ton nom est prononcé avec celui de l'Ennéade des dieux, les déesses adorent ta personne.

On te donne des offrandes à Busiris, les habitants de l'Hadès te rendent grâce.

Tu contemples Anubis d'Osiris, le jour de l'ensevelissement.

Tu pénètres au ciel, tu vas à l'horizon, tu entends la voix de Rê dans son palais.

Tu brilles comme Rê, tu te lèves comme Sothis, ton corps se rajeunit comme la lune au sixième jour du mois.

Tu es muni d'un protecteur, équipé en Taureau du premier jour de l'an.

Ton nom demeure dans le Château du Prince, ton esprit est exalté par les Ames d'Héliopolis.

Tu apparais en jouvence comme un taureau de Hnévis, que Rê a prédestiné à se manifester.

Ton corps est confirmé en jeunesse, parce qu'il est devenu dieu, les Contrées d'Horus t'appartiennent, en adoration.

VERSO

Viens dans ton corps, viens, ô Osiris HORAA, le souffle de vie t'est donné, rajeuni en jeune taureau.

Tu t'éveilles sur ton lit funèbre, tu vois les déesses, belles jeunes femmes qui t'adorent en jouant du sistre.

Ton corps est rendu durable comme les statues des dieux, ta momie se conserve dans la nécropole.

Tu marches sur tes pieds, tu parles avec ta langue, tu renouvelles ta vie en jeunesse.

Nekhbet assure ta garde avec sa couronne blanche, Outo te protège avec sa couronne rouge.

Isis a étendu ses bras pour te recevoir, Nephthys te fait ta protection.

La grande Vache sacrée, mère de Rê, te fait ta protection, elle nourrit tes chairs, elle te prend sur ses genoux.

Ton corps est vénéré dans un temple, on te donne de l'eau sur l'autel de Rê, des gâteaux et des mets dans le temple d'Osiris.

Ton fils aîné, que ton cœur aime, te commémore somptueusement, à côté de ta provende, chaque jour.

Quand il verse la libation auprès de toi, tu sors à sa voix, il est le fils bienfaisant pour son père qui réjouit ton cœur.

O Osiris HORAA, ne sors pas d'ici ! Tu reçois l'eau et les offrandes, chaque premier jour de la décade, dans les sacrifices d'Onnophris.

Ta nourriture est préparée chaque jour sur l'autel du Seigneur de Busiris, tes provisions sont assurées chaque jour sur l'autel du Seigneur de l'Orient.

Henri Drioton
+ 23/1/20