

## Philologie et archéologie égyptiennes

M. Georges POSENER, professeur

I. - *Recherches sur le dieu Khonsou* (suite). — L'étude de cette divinité lunaire a retenu notre attention pendant deux ans au cours desquels on a essayé de dégager les traits originaux du dieu à travers les textes de l'Ancien et du Moyen Empire. Entré dans la triade thébaine, Khonsou devient bien connu dans l'ensemble. Aussi bien, l'abandonnant à sa gloire, on a, cette année, porté l'attention sur une de ses formes secondaires qui avait acquis une certaine renommée à l'époque tardive.

Cette recherche particulière présente un double intérêt. D'une part, le dieu choisi, Khonsou *p3 irw shr*, était étroitement spécialisé dans la chasse aux démons et les soins aux malades. On s'accorde pour reconnaître en lui un des spécimens les plus purs de la catégorie des dieux guérisseurs qui étaient nombreux dans le panthéon égyptien. Il constitue un exemple simple dont l'analyse est plus aisée et promet des résultats plus sûrs que les cas des divinités associant la guérison à des activités multiples. D'autre part, ce dieu est apparu à une date récente ; il s'est détaché, en quelque sorte, du grand Khonsou à une époque où la documentation de tout ordre est abondante et cela est particulièrement vrai pour la région thébaine où il a vu le jour. Les conditions favorables se trouvent ainsi réunies pour essayer de comprendre dans quelles circonstances, pour quelles raisons, de quelle façon le dédoublement s'est opéré. En fait, ce n'est pas un dédoublement qui eut lieu, mais une véritable multiplication car la même époque a vu apparaître plusieurs Khonsou distingués par des épithètes qui définissent leurs fonctions particulières, comme si différentes vertus du dieu s'en étaient séparées pour se matérialiser en entités divines plus ou moins indépendantes.

Parmi ces Khonsou, le mieux connu, le plus populaire a été Khonsou *p3 irw shr*. Il doit sa notoriété dans la science à la stèle C 284 du Louvre, appelée Stèle de Bentresh ou de Bakhtan et qui a été trouvée à Karnak. Peu d'inscriptions égyptiennes ont été aussi souvent publiées, traduites et commentées que ce faux sacerdotal, que l'on a attribué aussi bien au XI<sup>e</sup> qu'au II<sup>e</sup> s. av. J.-C. et qui serait à dater sans doute aux environs du IV<sup>e</sup>. D'après les données chronologiques du texte lui-même, le monument est censé remonter au règne d'un Ramsès II de fantaisie, qui reçoit les trois premiers noms de Toutmosis IV. L'erreur est révélatrice du caractère composite de l'inscription et le protocole hybride fait connaître, dès la première ligne, deux des sources utilisées par le rédacteur : l'histoire de la XVII<sup>e</sup> dynastie et celle de la XIX<sup>e</sup>.

Au début du récit (l. 4-5), il est question des expéditions annuelles du pharaon au pays de Nahari<na> (on pourrait lire aussi Nahrima, ce qui répond aux formes accad. et hébr. de ce nom géographique) où le roi se

rend pour recevoir le tribut de tous les souverains d'Asie. Ces données ne correspondent plus à la situation internationale qui était celle du temps du grand Ramsès ; elles sont inspirées par des réminiscences des campagnes et des conquêtes de la xviii<sup>e</sup> dynastie. Plus loin (l. 5-6), quand le roi de Bakhtan offre sa fille aînée en mariage au roi d'Égypte, on pense naturellement à Aménophis III et à son fils, Aménophis IV, qui ont épousé des princesses mitaniennes ; on pense surtout à Thoutmosis IV qui, après de longs marchandages, a obtenu la main de la fille d'Artatâma, qui a peut-être franchi l'Euphrate et atteint le Naharina, et qui, on l'a vu, a prêté quelques-uns de ses noms au Ramsès de la Stèle de Bentresh.

Mais en poursuivant la lecture de l'inscription, on voit que l'épisode du mariage a pour modèle principal l'union de Ramsès II avec la fille de Khattusil. Le nom égyptien que reçoit la reine du conte dérive de celui qui a été donné à la princesse hittite. Différents rapprochements textuels montrent que, pour rédiger ce passage du texte, l'auteur a utilisé les Stèles du Mariage de Ramsès II, dont deux exemplaires se trouvaient à sa portée, à Karnak même.

Il reste, dans la partie initiale de la Stèle de Bentresh, un élément que les souvenirs du Nouvel Empire ne permettent pas d'expliquer. Jusqu'à présent, il n'a été trouvé, dans les textes de cette époque, aucun toponyme qui ressemblât au nom du pays de Bakhtan. Ce qu'on a proposé de plus approchant, la Bactriane, n'apparaît dans les textes égyptiens que sous le règne de Darius I. La longueur du voyage, qui demande, selon la stèle, 17 mois pour aller d'Égypte à Bakhtan (l. 17), serait un argument en faveur de cette identification. Qu'on l'accepte ou qu'on la rejette, il est un fait qui demeure assuré, c'est l'extrême éloignement de ce pays, et ceci suggère que le rédacteur du texte était informé et a tenu compte des conquêtes lointaines que la légende attribuait à Sésostris, auquel la tradition thébaine substituait Ramsès.

L'auteur aborde le fond de son sujet à la ligne 6. Un messenger de Bakhtan arrive à la cour d'Égypte et demande qu'un homme de science soit envoyé pour examiner la fille cadette de son roi qui est souffrante. La description du conseil que le pharaon réunit aussitôt (l. 9-11) suit le schéma traditionnel dans la littérature égyptienne pour ce genre de scènes ; on y retrouve des phrases employées, dans les mêmes circonstances, au Moyen Empire (Néferty) et au temps de Ramsès II (Stèle de Koubân). Quant au fond même de l'histoire, il n'a rien de fantastique ; on sait que les princes hittites et les rois perses faisaient venir en consultation des médecins égyptiens. Dans le cas présent, le bref récit de la visite médicale est émaillé de termes techniques bien choisis. Le pronostic du praticien est réservé (l. 11-12), et le père de la malade envoie un nouveau message au pharaon pour le prier de lui envoyer un dieu guérisseur. Cette démarche rappelle une lettre d'Aménophis III à Toushratta.

Ici se place une scène intéressante, celle où Ramsès II consulte le dieu Khonsou (l. 13-16). Pour écrire ce passage, le rédacteur a utilisé le langage particulier aux textes oraculaires, nombreux à partir de la XXI<sup>e</sup> dynastie. Travaillant à Karnak, il ne manquait pas de modèles pour trouver les expressions dont il avait besoin. Répondant au vœu du pharaon, le dieu désigne pour se rendre à Bakhtan Khonsou *p3 irw shr* et lui communique son fluide. Nous avons ici la première mention, sur la Stèle de Bentresh, de cette divinité qui nous intéresse et qui tient la première place dans la suite du récit.

Les lignes consacrées à la guérison de Bentresh contiennent surtout les politesses que se font le dieu égyptien et l'esprit possesseur qui se déclare vaincu et accepte de se retirer (l. 17-23). L'incident qui se place ensuite présente un intérêt supérieur. Le roi de Bakhtan ne veut pas se séparer d'une statue guérisseuse dont il a pu apprécier l'efficacité ; il la retient plusieurs années et la laisse partir seulement après que la divinité lui soit apparue en songe. On ne connaît pas de parallèle pour ce passage, dans la littérature égyptienne, mais le post-scriptum d'une lettre de Touthratta à Aménophis III laisse à penser que l'aventure arrivée à Khonsou *p3 irw shr* a eu des précédents.

De retour à Thèbes, le dieu guérisseur se rend au temple du grand Khonsou et lui remet les présents reçus du roi de Bakhtan (l. 26-28). Dans cet épisode qui constitue l'épilogue de l'histoire, une phrase ambiguë a fait supposer que le voyageur avait gardé une part des dons pour lui, mais cette interprétation est assez peu vraisemblable.

La Stèle de Bentresh présente des analogies d'intention évidentes avec la Stèle de la Famine, un autre faux sacerdotal. Œuvre des prêtres de Khnoum à Éléphantine, il était destiné à établir l'ancienneté des droits de leur dieu sur la Dodécaschène, et on devine, à l'arrière-plan, un conflit d'intérêts avec le clergé d'Isis qui avait des prétentions sur le même territoire. Ce parallèle conduit à se demander si l'histoire de Bentresh ne cache pas une rivalité entre les deux Khonsou et, dans ce cas, compte tenu de toutes les données du texte, on en vient à penser qu'il a été écrit par le sacerdoce du grand Khonsou thébain pour contrecarrer les ambitions des prêtres de Khonsou *p3 irw shr*.

Sans nier l'intérêt de cette interprétation du document, on doit reconnaître qu'il se prête à une explication plus simple. Dans le monde des dieux, il est d'usage qu'un supérieur confie une mission à un subordonné particulièrement qualifié pour l'accomplir. La délégation des pouvoirs que décrit la Stèle de Bentresh répond à cette coutume et il n'est pas nécessaire d'y chercher des raisons cachées. L'inscription présenterait ainsi, sans arrière-pensée, les relations entre les deux dieux, telles qu'elles étaient admises par leurs clergés respectifs ; elle servirait également leurs intérêts solidaires. La scène qui occupe le cintre du monument s'accorde avec cette façon de comprendre le texte : les deux Khonsou y ont droit à une place égale et la supériorité de l'un sur l'autre y est marquée avec discrétion.

Le Khonsou guérisseur occupe sans doute un rang inférieur à celui du fils d'Amon et Mout, mais il a une personnalité bien distincte, il possède son propre temple, il dispose de prêtres qui ne servent que lui. Cet état de choses ne date pas de l'époque où la Stèle de Bentresh a été fabriquée ; il remonte au Nouvel Empire. On a voulu trouver une allusion à *p3 irw shr* dans la grande inscription des années 7 et 9 d'Aménophis II (*ASAE* 45, 113-115), ce qui aurait situé les origines du dieu avant le milieu du xv<sup>e</sup> s. av. J.-C. ; cette conjecture n'a pas été retenue. On admet communément que la plus ancienne mention de Khonsou *p3 irw shr* se trouve dans la chapelle des barques divines, à l'entrée du temple de Louqsor, dans les inscriptions de Ramsès II (*AcOr* 8, 160). Cet exemple est à écarter aussi car il a été obtenu au moyen d'un déplacement de signes et d'une restitution dans une lacune qui n'existe pas. A cet endroit, le texte porte en réalité « Khonsou le savant » (*rh-s < w >*) comme l'avaient vu Daressy et Sethe.

Pour rencontrer la première attestation certaine du dieu, il faut descendre au milieu de la xx<sup>e</sup> dynastie. Un fragment de papyrus administratif, attribuable à cette époque, porte la mention du domaine du temple de Khonsou *p3 irw shr* (*RAD*, 68). Un peu plus tard, sous le règne de Ramsès XI, les documents relatifs au pillage des tombes royales de Thèbes signalent à plusieurs reprises, parmi les individus compromis, un chargé d'affaires du temple d'Amon, qui remplissait les fonctions de prêtre *w'b* du même Khonsou. Le personnage avait pour nom l'épithète de son dieu et cette circonstance indique que sa famille était attachée au service de *p3 irw shr*. Une scribe du temple d'Amon, mentionné dans le même dossier, porte un nom identique et on calcule qu'il est né vers le règne de Ramsès VI. Ainsi, au xii<sup>e</sup> s. av. J.-C., le dieu a un culte autonome à Thèbes avec un temple et un clergé ; il possède aussi des terres qui lui procurent des revenus réguliers, même si l'administration centrale du temple d'Amon les gère, comme elle le fait pour d'autres divinités thébaines.

Cette situation est certainement antérieure à la date des premiers documents qui nous la font connaître et il convient de rechercher à quelle époque peuvent raisonnablement remonter les origines du dieu. A cet égard, on ne dispose que d'un seul indice, celui qui est fourni par l'épithète caractéristique de ce Khonsou, servant à le différencier des autres dieux du même nom. L'expression *p3 irw shr*, qui est immuable, appartient par sa forme à la langue néo-égyptienne ; d'après sa construction, il est douteux qu'elle ait pu être forgée avant le schisme amarnien, et comme on imagine mal l'apparition d'un nouveau Khonsou à Thèbes pendant les persécutions religieuses d'Akhenaton, la naissance effective du dieu, que marque l'entrée en usage de cette épithète, ne devrait sans doute pas être antérieure au milieu du xiv<sup>e</sup> s. av. J.-C.

L'examen de l'expression *p3 irw shr* conduit aussi à avancer des conclusions d'un ordre différent. Par sa forme, elle s'écarte du type usuel des épithètes et des appellations divines qui, d'habitude, sont formulées dans la langue noble qui ignore l'article. Celui-ci ne sera admis dans les inscriptions des

temples et les textes officiels qu'à une époque récente pour désigner les dieux, et son emploi restera toujours limité à certaines locutions. C'est à tort qu'on a cru trouver l'une des plus banales, *p3 hrd* « l'enfant », dans la Stèle du Sphinx qui date du règne de Thoutmosis IV. Si on en juge d'après les exemples cités dans le Dictionnaire de Berlin, même sur les monuments privés on ne la trouve pas avant la fin du Nouvel Empire, l'exemple de la stèle du Louvre C 50 étant à écarter. De nombreux sondages confirment cette aversion durable pour l'utilisation de l'article. Pour ne citer qu'un exemple, beaucoup de divinités sont nommées sur les colonnes de la Salle Hypostyle de Karnak ; une seule parmi elles porte une épithète construite avec un article et on la rencontre dans les inscriptions de Ramsès IV, les plus récentes de cet important ensemble.

Les qualificatifs divins exprimés dans le parler vulgaire se multiplient à l'Époque Ramesside dans les textes qui, en matière de langue et de religion, ne sont pas soumis à la contrainte de la tradition. Figés dans cette forme et anoblis par l'âge, ils finiront pas accéder aux murs des temples, parfois plusieurs siècles après leur création. Le choix des mots, l'idée exprimée trahissent la date à laquelle certaines de ces épithètes ont vu le jour. Osiris « le sauveur », Osiris « qui secourt le malheureux », nommés dans les chapelles éthiopiennes de Karnak, remontent au mouvement de piété personnelle, antérieur d'un demi millénaire à la xxv<sup>e</sup> dynastie.

Ces expressions désignent très souvent des formes particulières de certains dieux, qui étaient adorées dans des lieux de culte mineurs, ainsi les différents Aménophis I pourvus chacun d'un « beau nom » qui permettait de l'identifier. La multiplication des épithètes répond à un phénomène religieux concret : la Thébaïde des xix<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> dynasties connaît une prolifération de ces petits cultes. Leur nature populaire, qui est dans bien des cas probable, ne fait pas de doute quand la divinité adorée porte une de ces épithètes qui sont tirées de la langue parlée.

Khonsou *p3 irw shr* remplit cette condition. Puisqu'on trouve son culte solidement implanté à Thèbes au milieu de la xx<sup>e</sup> dynastie, cette forme divine a dû se détacher du grand Khonsou quelque temps plus tôt, sans doute au cours de la xix<sup>e</sup>. On classera volontiers le nouveau venu au nombre de ces divinités familières et accessibles vers qui s'est tourné le petit peuple pour chercher conseil, aide et consolation quand les grands dieux traditionnels, intimidants et invisibles dans leurs magnifiques temples de l'ère impériale, sont peut-être devenus trop distants.

II. - *Essai de reconstitution d'une Sagesse du Moyen Empire.* — L'œuvre dont on entreprend, cette année, l'étude était connue depuis longtemps pour sa partie initiale qui figure sur la stèle abydénienne de Séhétepibrê (Le Caire 20538), datée du règne d'Amménémès III. Cette stèle a été publiée pour la première fois par Mariette et Maspero, il y a bientôt 90 ans, et dès lors elle a été souvent reprise. La section du texte qui nous intéresse consiste en un long panégyrique royal qui se présente comme un Enseignement donné

par Séhétepibrê à ses enfants. La présence d'un écrit de ce genre sur un monument funéraire ne manquait pas de surprendre. On pouvait se demander s'il était à sa place originale, et le doute se trouvait accru par une constatation de Daressy qui avait montré que Séhétepibrê, dans d'autres parties de son inscription, avait reproduit mot pour mot de larges extraits de la stèle de Mentouhotep, vizir de Sésostris I.

Un nouveau fait, important à cet égard, a été la découverte, faite par Ch. Kuentz, d'un duplicata fragmentaire du panégyrique dans un papyrus de Rîfeh qui date du Nouvel Empire. Le texte de Séhétepibrê n'était plus isolé ; la nouvelle copie remplaçait l'Enseignement dans le milieu qui répondait le mieux à sa nature, celui de la littérature hiératique. On était porté à penser que c'était là sa vraie origine et que l'auteur de la stèle avait transcrit sur son monument une Sagesse populaire à son époque. Par sa date, le papyrus apportait aussi la preuve que l'éloge du pharaon, loin d'être une création sans lendemain, a survécu au Moyen Empire et était encore connu et lu cinq siècles après le règne d'Amménémès III.

Les découvertes ultérieures allaient montrer, d'une part, que l'Enseignement avait joui d'une grande estime au Nouvel Empire au point d'être inscrit au programme des études scolaires, et d'autre part, qu'il ne se limitait pas à la glorification du roi ; beaucoup plus long qu'on ne pouvait le soupçonner initialement, il traite des sujets différents dans sa deuxième partie négligée par Séhétepibrê et perdue dans le Papyrus de Rîfeh. Ces découvertes ont été faites par étapes et ont demandé plusieurs années de travail. Il suffira d'en donner ici les lignes générales.

On connaît bien la Tablette Carnarvon I qui porte, sur une de ses faces, le début des Maximes de Ptahhotep et, sur l'autre, la copie de la partie initiale de l'inscription historique de Kamosé. La tombe dans laquelle a été trouvé ce document célèbre a livré une deuxième tablette, mal conservée, qui n'a suscité aucune étude bien qu'elle contienne de larges morceaux d'une nouvelle œuvre didactique. Le début de ce texte figure sur un ostracon du British Museum que Maspero, dans un compte rendu, avait jadis rapproché d'un papyrus parisien inédit. Celui-ci a été retrouvé au Louvre ; acheté par Devéria à Thèbes, il est entré en 1865 au musée où il porte le n° E. 4864. Dans sa première page, incomplète, il contient le même panégyrique royal que la stèle du Caire et le Papyrus Rîfeh et, à partir de la deuxième, il donne le même écrit moral que la tablette et l'ostracon. Trait d'union entre les deux groupes de manuscrits, ce papyrus montre qu'ils se rapportent aux différentes parties d'une seule et même Sagesse ; il apporte à leur texte bien des éléments nouveaux et permet de combler nombre de leurs lacunes. A cet ensemble de copies, sont venus s'ajouter, avec le temps, plusieurs duplicata partiels identifiés sur des ostraca, témoins d'exercices scolaires, qui reproduisent différents paragraphes de l'Enseignement et contribuent à compléter et à établir le texte.

A l'heure actuelle, l'inventaire des manuscrits dont on dispose pour essayer de reconstituer la Sagesse s'établit de la façon suivante :

- 1 stèle
- 2 papyrus
- 1 tablette
- 26 ostraca.

La Stèle de Séhétepiabrê représente la copie la plus ancienne. Elle apporte la preuve que la Sagesse remonte au Moyen Empire et date du milieu du  $xx^e$  s. av. J.-C. au plus tard. Elle contient une version de la première partie du texte qui s'écarte de la version, dans l'ensemble uniforme, que donnent les copies du Nouvel Empire, la principale différence étant que de nombreuses phrases qui figurent dans ces dernières sont absentes sur la stèle. Son antériorité incite à penser qu'elle conserve le noyau original de l'œuvre, développé et embelli au cours de la transmission. En revanche, la suspicion qui pèse sur Séhétepiabrê conduit à évaluer inversement la qualité des deux versions et à soupçonner l'auteur de la stèle d'avoir abrégé son modèle aux mesures de la place disponible sur le monument. S'il en était ainsi, les autres manuscrits, bien qu'ils soient plus récents, fourniraient un texte supérieur. Entre ces points de vue extrêmes, il reste la place pour une solution plus nuancée qui, retenant les deux possibilités, verrait, selon les cas, des omissions chez l'un ou des interpolations chez les autres. On gardera cette question présente à l'esprit en procédant à l'étude comparée des copies et de la structure des versets.

Le deuxième en date des manuscrits est la Tablette Carnarvon II conservée au Musée du Caire où elle porte les n<sup>o</sup> J.E. 43261<sup>D</sup> + 56802. Attribuable par son écriture au milieu du  $xvi^e$  s. av. J.-C., cette tablette appartient à une époque où la langue classique était encore bien connue et les livres anciens correctement copiés. Les difficultés d'utilisation tiennent seulement à la cursive peu soignée et à la condition médiocre dans laquelle l'objet nous est parvenu. Le vrai problème que pose ce manuscrit réside dans le texte inscrit au verso de la Sagesse. Ce texte en partie hymnique, en partie sapiential, peut provenir d'une œuvre différente comme il peut représenter la continuation de l'Enseignement, que les autres copies n'ont pas conservée. Dans l'état actuel de la reconstitution, il est impossible d'en décider.

Le Papyrus du Louvre E. 4864 date des environs de 1400 av. J.-C. et se distingue par la qualité de sa calligraphie. Au verso, il porte un texte médical nouveau qui a été utilisé par Grapow et coll. pour le *Grundriss der Medizin*. La Sagesse qui occupe le recto est incomplète du début et de la fin. Si les duplicata permettent de calculer qu'il manque une page avant la première partiellement conservée, on ne peut pas actuellement déterminer l'étendue des pertes à l'autre extrémité du papyrus. Les fautes de copie sont assez rares et, dans l'ensemble, ce manuscrit est digne de foi.

Le Papyrus Rîfeh, d'un siècle environ plus récent que celui du Louvre, conserve le tiers de la première page du rouleau avec sa bande de garde. Le verso porte des bribes d'un livre magique qui ressemble fort à un grimoire du Musée de Turin sans lui être identique. Au recto, le texte de la Sagesse se réduit à quelques éléments du titre et des paragraphes initiaux ; on y observe de curieuses erreurs.

Les vingt-six ostraca, tous en calcaire, proviennent de la nécropole thébaine, surtout de Deir el-Médineh, et datent approximativement de 1250 à 1150 av. J.-C. Témoins les plus récents de la Sagesse, ces devoirs d'écoliers et d'apprentis déforment son texte, mal compris, et le rendent dans un état souvent très corrompu. Ils sont précieux parce qu'ils montrent que ce livre était utilisé dans l'enseignement, et utiles dans la mesure où ils conservent des passages perdus dans de meilleures copies. Deux ostraca seulement sont intacts et, parmi les autres, plusieurs ne sont que de petits éclats qui gardent à peine quelques mots. Certains de ces morceaux se raccordent comme on le verra dans l'inventaire qui suit.

- o. Brit. Mus. 5632 (*HO* 87,4).
- o. Bruxelles E. 6780 (inédit).
- o. Gardiner 97 (inédit).
- o. Gardiner 347, l. 4-10 (*HO* 103,4) [+ o. IFAO, Cat. 1056].
- o. Gardiner 358 (*HO* 105,1).
- o. Gardiner 373 (inédit).
- o. Gardiner 314 v° (*HO* 95,1 v°).
- o. Gardiner 379 (inédit).
- o. Gardiner 380 (inédit).
- o. Gardiner 381 (inédit).
- o. Ashm. 1938. 912 (*HO* 76).
- o. Petrie 80 (*HO* 40,2 ; 114,5).
- o. Michaélidès 39 (Goedicke-Wente, pl. 21) [+ o. IFAO, Cat. 1198].
- o. Caire 25222 v° (Daressy, *Ostraca*).
- o. Strasbourg H 163 (inédit).
- o. IFAO, Cat. 1198 [+ o. Michaélidès 39].
- o. IFAO, Cat. 1199.
- o. IFAO, Cat. 1200.
- o. IFAO, Cat. 1201.
- o. IFAO, Cat. 1202.
- o. IFAO, Cat. 1203.
- o. IFAO, Cat. 1056, l. 4-5 [+ o. Gardiner 347].
- o. IFAO, inv. 2048 (inédit).
- o. IFAO, inv. 2151 (inédit).
- o. IFAO, inv. 2164 (inédit).
- o. Berlin, P. 14277 (inédit, communiqué par H. Goedicke).

Ainsi, tous les manuscrits de la Sagesse sont partiels et le texte qu'ils conservent est, dans la majorité des cas, émaillé de lacunes souvent longues. Il faut essayer de les combler à l'aide des duplicata pour déterminer, autant que

possible, l'économie du texte de chaque copie. En ce qui concerne les ostraca, la connaissance des usages scolaires aide à faire ces reconstitutions particulières : on sait que les élèves reproduisaient sur un tesson ou un éclat de calcaire un paragraphe entier ou un groupe de paragraphes, en y ajoutant parfois l'incipit de l' « alinéa » suivant. Tenant compte de cette coutume, on découvre des divisions du texte qui ne sont pas toujours indiquées par une rubrique. Et les restitutions des passages perdus ou la comparaison de l'étendue des manques permettent de rapprocher des bribes d'une même phrase qui subsistent dans différentes copies comme elles font apparaître, entre les duplicata, des divergences parfois sérieuses que le texte conservé ne révèle pas. De bons exemples de raccords ainsi obtenus et de désaccord mis en évidence se rencontrent dès les premières lignes de la Sagesse.

Son titre ne se lit en entier que sur la stèle du Caire. Il y est écourté, et en attribuant la paternité de l'œuvre à Séhétepibrê, ce document suscite des doutes. Les autres manuscrits, très lacuneux, n'ont pas conservé le nom de l'écrivain. Les ostraca lui donnent une titulature plus longue que le Papyrus Rîfeh, ce qui ne surprend pas si on compare la présentation de l'auteur dans les copies anciennes et les copies récentes de Ptahhotep ou de Sinouhé. En combinant les mots qui subsistent, on voit que le sage occupait de hautes fonctions auprès du roi et dans l'administration ; la séquence des titres inviterait même à restituer dans la lacune finale, devant le nom, ceux de vizir. On s'est demandé, en conséquence, si la Sagesse ne provenait pas d'une stèle perdue du vizir Mentouhotep, que Séhétepibrê aurait pillée comme il a démarqué la stèle qui nous est parvenue. On a essayé aussi d'identifier l'auteur de l'Enseignement parmi les écrivains nommés dans le Papyrus Beatty IV verso. Ce sont des conjectures fragiles et on attendra qu'un nouvel ostracon, qui ne manquera pas de se présenter et qui garderait la fin de l'intitulé, apporte la solution du problème.

Le discours du sage débute par un bref exorde pour lequel on connaît de nombreux parallèles et qui montre l'importance et l'utilité des conseils qui vont suivre. Pour équilibrer cette strophe, il ne faut pas interpréter le verbe *sb.t* de la stèle comme étant un infinitif, ainsi qu'on le faisait jusqu'à présent, mais y voir un passif en *tw* avec sens final. D'ailleurs le Papyrus Rîfeh donne, devant le verbe, *iw* qui doit représenter la préposition *r*. Selon Séhétepibrê, l'Enseignement est destiné à assurer une existence heureuse ; selon les manuscrits récents, il conduit à la béatitude après la mort.

La strophe suivante débute par le conseil de vénérer le roi. Séhétepibrê, actualisant le texte, y a interpolé le nom de son pharaon, Ammémès III ; la leçon correcte, qui est impersonnelle, se lit sur un ostracon et figurait certainement dans les autres copies du Nouvel Empire. Ces copies s'accordent pour donner, à la fin du passage, un distique qui ne figure pas sur la stèle, et dans ce cas, il est difficile de décider laquelle des deux versions est la meilleure.

Dans la suite du texte, l'auteur s'emploie à justifier sa recommandation d'adorer le souverain et de propager son culte : c'est le panégyrique royal proprement dit. Il consiste à comparer ou à identifier le pharaon avec des

dieux et des déesses, à lui attribuer des vertus, des pouvoirs égaux ou supérieurs à ceux du soleil, de l'inondation, etc. Ici encore les manuscrits récents contiennent de nombreux vers que Séhétepihrê ignore : par exemple, le pharaon « est un Rê sous la direction duquel on vit » ou « Son souffle ardent brûle plus que la flamme du brasier, il [consume] en son moment (d'activité intense) plus que le feu ». Ces phrases et bien d'autres trouvent des parallèles dans la littérature égyptienne quand elles ne s'y retrouvent pas mot pour mot. Il est visible que beaucoup de scribes ont cherché leur inspiration dans ce chant à la gloire du monarque.

#### PUBLICATIONS

Georges POSENER, *Quatre tablettes scolaires de Basse Époque (Aménémopé et Hardjédef)* (*Revue d'Égyptologie*, 18, p. 45-65 et pl. 1-2).

— *Une réinterprétation tardive du nom du dieu Khonsou* (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 93, p. 115-119).

— *Les textes d'envoûtement de Mirgissa* (*Syria*, 43, p. 277-287).