

Marc ÉTIENNE

Le veau du dessinateur Hormin (P. Louvre E 32309)

in

Crossing Boundaries (ed.), *New Kingdom Hieratic Collections From Around the World*, Vol. 2, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2024 (= *Ægyptiaca Leodiensia*, 13.2), p. 51–88.

DOI 10.25518/978-2-87562-432-1.04

Le veau du dessinateur Hormin (P. Louvre E 32309)

Marc ÉTIENNE

Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes

ABSTRACT

In 1995, the collections of the Louvre's Department of Egyptian Antiquities were augmented with a group of papyri acquired from a Paris dealer. These papyri were found folded with a preserved binding for some of them. The lot from Deir el-Medina had been acquired in the 1930s in Luxor, then remained in the family of its original owner, according to the seller. It includes several magical papyri and two letters: one in Coptic, intact, and the other from the Pharaonic period, in several fragments, which is the subject of this contribution.

1. LE DOCUMENT

La documentation photographique remise avec le lot montre qu'avant son ouverture, cette lettre se présentait à l'origine sous la forme d'un « paquet » rectangulaire fermé par 9 tours d'une ficelle de lin qui avait été nouée autour du papyrus (fig. 1). Celui-ci mesurait 7,3 cm de long pour 1,6 de large; l'épaisseur n'a pas été mesurée mais elle indique

un pliage. Des dommages, lacunes et cassures sont visibles en plusieurs endroits. Une intervention de dépliage par voie mécanique, conduite avant la proposition d'achat, a entraîné des pertes supplémentaires. Le document se présentait, à l'issue de celle-ci, sous la forme de neuf fragments de hauteur sensiblement égale mais de longueurs variables. Plusieurs étaient jointifs.



Fig. 1. La lettre dans son état d'origine
(© Musée du Louvre, photo : Marc Étienne)

Après acquisition, une restauration complète a été réalisée par E. Ménei, qui a permis la consolidation des fragments subsistants et leur remontage. Dans son état actuel (fig. 2), ce papyrus se présente sous la forme d'une bande comportant trois fragments opisthographes non jointifs, mesurant respectivement :

- fragment 1 : h. = 6,9 à 7 cm ; la. = 6,9 à 7,1 max. (fragment comportant le bord latéral droit) ;
- fragment 2 : h. max. = 6,8 à 7 cm ; la. max. = 14 cm (fragment central) ;
- fragment 3 : h. = 7,5 cm à gauche, 6,8 cm à droite ; la. max. = 5,2 (fragment comportant le bord latéral gauche).

Chacun de ces fragments se compose de trois autres plus petits qui ont été raccordés. Les trois grands fragments ont pu être repositionnés en s'aidant des formules épistolaires. Ainsi, la lacune la plus importante entre les fragments 2 et 3 peut être évaluée entre 4,3 cm et 4,6 cm. La longueur totale du document peut quant à elle être estimée à environ 29–30 cm pour une hauteur moyenne de 7,5 cm. Comme pour d'autres lettres, notamment de la XX^e dynastie, le scribe a utilisé une bande de papyrus découpée dans un rouleau, ou peut-être une chute de papyrus, si la forme irrégulière d'un des fragments est bien celle d'origine. Le papyrus de couleur beige clair est de bonne qualité et ne comporte pas de joints dans les parties subsistantes. Bien que sa dimension ne corresponde pas à une demie hauteur (env. 22 cm) ou un quart de hauteur (env. 11 cm) d'un rouleau de taille standard de l'époque, la largeur estimée du document — qui est la hauteur du rouleau d'origine —, s'accorde avec certains modules employés au Nouvel Empire¹.

Le début de la lettre avec sa formule d'introduction se trouve sur la face — que nous

désignerons par « recto » — où les fibres se présentent de façon verticale. Cette disposition est commune à beaucoup de lettres écrites sur des bandes de papyrus coupées dans un rouleau et tournées à 90° en vue de leur nouvel usage. Ces fibres verticales correspondent de ce fait à celles de la face perfibrile constituant l'intérieur du rouleau d'origine. Une fois le bas de la bande atteint, le scribe a continué d'écrire sa missive en retournant le papyrus (rotation à 180° par rapport à l'axe horizontal). Le « verso » de la lettre comporte ainsi des fibres dans le sens horizontal, appartenant à la face transfibrile du rouleau d'origine. Le haut du « recto » correspond ainsi au bas du « verso ». Ce document suit donc les usages en vigueur pour beaucoup de lettres ramessides².

L'écriture est belle et soignée au début du document et tend, comme sur d'autres lettres, à devenir plus nerveuse et moins appliquée sur le verso, sans pour autant perdre son élégance³. Les lignes de texte ont aussi une direction ascendante sur les deux faces. Ce phénomène d'écriture montante peut avoir pour cause une mauvaise disposition de la bande de papyrus au moment de la rédaction. Cependant il peut traduire aussi la manifestation d'une cause passagère de nature émotionnelle et suffisamment intense pour susciter cette dynamique du geste. La mise en page est assez resserrée mais claire. Il y a cependant très peu de marges en haut et en bas du feuillet et encore moins de marges extérieures. Le recto comporte trois lignes de texte et le verso quatre, la dernière ligne comportant un trait noir qui précède la salutation finale. Les lignes sont alignées à droite et leur espacement assez régulier, bien qu'il augmente quelque peu avec la remontée de l'écriture. À une exception près et qui est peut-être délibérée (r^o 2–3), le scribeur n'a pas sous-estimé

1 Černý (1939 : XVIII) ; Bakir (1970 : 21–22). Remarquer les modules du P. Phillip (32,5 cm) qui est aussi une lettre, ainsi que ceux du P. Turin Cat. 1966 (38,5 cm) et du P. Chester Beatty III (33,5 cm) ; un module voisin se rencontre aussi dans les lettres démotiques avec une utilisation et des types de pliages similaires (Depauw 2006 : 71–80).

2 Černý (1939 : XVIII) ; Dorn & Polis (2019 : 25).

3 Cf. Janssen (1987) pour l'appréciation de l'écriture.

la place dont il disposait pour la rédaction de son message. Il s'agit d'une erreur d'appréciation qui entraîne généralement une césure des mots et chasse des signes à la ligne suivante.

Les cassures horizontales que présentaient les plus petits fragments correspondent aux plis de la lettre lors de sa fermeture par pliage ou enroulement, phénomène que l'on rencontre également dans le cas des papyrus-amulettes⁴. L'usage voudrait que le scribe ait plié sa lettre à partir du bas du verso ce qui aurait pu pour effet ici d'avoir la formule de salutation visible sur l'extérieur. Or, la photographie de la lettre dans son état d'origine semble plutôt indiquer que le recto avec les fibres verticales se trouvait à l'extérieur, peut-être avec le nom et les titres du destinataire visibles. Les traces de signes hiératiques y sont cependant trop imprécises sur la photographie. Il est fort vraisemblable que la partie supérieure de la lettre a été rabattue sur l'ensemble formé par la partie inférieure rabattue sur la partie centrale⁵. L'état initial du document montre qu'un nouveau pliage a été effectué, cette fois dans un sens latéral, masquant ainsi les pliages horizontaux. Il a été fait au moins à deux endroits qui peuvent correspondre à l'emplacement des lacunes du papyrus. Ce type de pliage en vue d'une fermeture est bien attesté au Nouvel Empire pour divers types de documents (dont les lettres et les papyrus-amulettes), comme l'ont établi les recherches menées par M. Krutzsch sur cette question⁶.

2. LA TENEUR DE LA LETTRE

2.1. Translittération

Recto

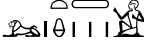


1. šs qd Hr-Mnw n p³ Hr [hr] nd hr.t n jmy-r(š)
hmw.w n S.t M³.t Rw[ty m 'nh wd³ snb m
hs.wt] Jmn-R^c
2. n(y)-sw.t ntr.w r-nty tw=j hr dd n [Mr=s-]gr
hnw.t Jmnt.t jw=j 'h'=kw hr d³d³ n³ dw[.w ...]
n Jmn-R^c n(y)-sw.t ntr.w P-
3. th n t³ S.t-Nfr.w n(y)-sw.t Jmn-htp 'w.s nb
p³ dmj jm snb=k jm 'nh=k [jm rnp]=k wnn
t³y=j

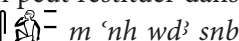
Verso

1. šc.t hr spr r=k jw[=k] (r) dj.t jn=tw n=j w^c bhš
hr h³by sp-sn wd [Pth p³]y=f b³w r=j
2. šd n m drt=f hr [dj] Pth jry=k 'h'w q³ j³w.t 's.t
ptr [...] jnk m jr w³h
3. hrw n hrw dj.t jr[y]=tw w^c(.t) mn(.t) n hnq.t
j.jr sjn p³ [... p³] wdn n Pth
4. nfr snb=k

Notes de transcription

Recto 1



Rw(ty) Plusieurs graphies sont possibles pour la restitution de cet anthroponyme dont il ne subsiste que le début, avec une trace de la partie supérieure du signe de rw au bord de la lacune. On peut restituer  Rw^t,  Rwtj ou  Rwtj selon les diverses occurrences et graphies attestées de ce nom. La graphie Rwtj a été retenue compte tenu de l'identité probable de ce personnage, cf. *infra* § 3.2.

m 'nh wd³ snb m hs.w(t) On peut restituer dans la lacune  m 'nh wd³ snb m hs.w(t), selon le formulaire usuel de


4 Donnat (2016 : 3–5).



5 Černý (1939 : XIX), mais il existe plusieurs cas de pliages singuliers; voir par exemple le cas du P. Ermitage ДВ-1119 : Makeeva & Nikolaev (2015 : 366) et Nikolaev & Bolshakov (2024 : 194–195).

6 Krutzsch (2008 : 173). Ici, le type de pliage correspondrait à celui des *Faltpäckchen* II ou III pour ce document.

salutation qui précède la séquence de vœux (Bakir 1970 : 5). Le choix de la graphie de *hs.w(t)* se base sur le parallèle fourni par le P. DeM XVI, r° 1 (Černý 1978 : 27, pl. 30–30a, l. 1), graphie présente également sur l'O. DeM 429, r° 1–2 (Černý 1951 : 24, pl. 23,) qui est aussi une lettre du dessinateur Hormin. Deux autres lettres du même personnage donnent les leçons suivantes :  sans les traits du pluriel sur le P. Ashmolean 1958.112, r° 1 (Eyre 1984 : 197);  sur l'O. DeM 10096, r° 2 (Grandet 2006 : 99, 292).





Recto 2

Jmn-R^c La graphie  est aussi présente sur le P. Ashmolean 1958.112, r° 2 (Eyre 1984 : 197).



Ny-sw.t ntr.w La graphie  de *ny-sw.t* pour l'épithète d'Amon *ny-sw.t ntr.w* est attestée par la variante graphie  présente sur le P. DeM IV, r° 2 (Černý 1978 : 15–16, pl. 19–19a).

hr d³d³ n Le repositionnement des fragments à l'aide des lignes de fracture et de l'alignement des fibres permet de lire *hr d³d³ n*, la préposition composée ayant le sens de « au sommet de, sur ». Du fait de la présence de l'article défini *n³*, le *n* avec lequel elle se construit généralement a été élidé. On a deux ligatures différentes d'un même groupe [*d³* et *ʒ*] en raison d'une interruption du tracé du premier groupe et de la reprise du tracé par une attaque du pinceau pour écrire le deuxième groupe. La graphie s'accorde avec la paléographie de la XX^e dynastie (Wimmer 1995 : 306).


jm snb=k jm 'nh=k jm rnp=k Dans le cas de *jm 'nh=k*, Hormin a groupé assez étroitement les signes : le *h* est assez proche du signe *ankh*, et ce groupe est très proche du trait oblique du signe *k*. Le signe *n* est très court, comme dans la graphie de *snb*, ce qui est courant dans l'écriture d'Hormin (Keller 2001 : 77). On attend pour la graphie du

verbe *'nh* la présence probable, comme pour celles de *snb* et *rnp*, de la ligature . Cependant, compte tenu de la proximité des signes, la graphie  est aussi envisageable. On peut restituer dans la lacune *jm=k rnp* avec comme graphies possibles  ou , ce qui a un impact minime sur l'écartement des fragments. Ces éléments de la formule épistolaire permettent de positionner les fragments avec un espacement assez précis. La lacune peut être estimée entre 4,3 et 4,5 cm, selon la graphie de *rnp* retenue.

Verso 1

ju=k (r) dj.t jn=tw n=j w^c bhs Restituer  dans la lacune par comparaison avec la graphie  de *ju=k* présente d'autres documents de la main d'Hormin, comme le P. Ashmolean 1958.112, r° 4 (Eyre 1984 : 197), l'O. DeM 429, r° 3 (Černý 1951 : 24, pl. 23), et l'O. LACMA M.80.203.194 (= O. Michaelides 79), r° 6 et v° 2; elle est aussi employée par d'autres scribes de l'époque ramesside tardive, par exemple dans la lettre que porte le P. Nevill, r° 1 et 5 (Barns 1949 : 70).



Verso 2

dr.t=f Remarquer le signe de remplissage  au-dessus du *f*, qui correspond à une caractéristique des pratiques d'écriture d'Hormin. On en trouve de similaires dans le P. Ashmolean Museum 1958.112 au-dessus de certains signes, notamment des *d* : Keller (2001 : 77, n. 52), qui renvoie à Eyre (1984 : 202).

[p³y]=f b³w Restituer *p³y=f* dans la lacune, =*f* renvoyant au dieu Ptah possesseur des *baou*, terme souvent traité comme un collectif masculin singulier (Borghouts 1982 : 39, n. 3; Mathieu 1994 : 336–337), à propos de l'O. DeM 1690.

hr dj Pt^h Les traces subsistantes penchent en faveur de la restauration de *dj* plutôt que


dd dans la lacune, ce qui correspond au contexte et à la formule attendue.

[...] *jnk* Le papyrus est endommagé à cet endroit avec une lacune, un assombrissement et un effacement partiel des signes. Le pronom indépendant *jnk* est employé ici comme marquant la possession « à moi, mien, qui me revient » (Neveu 1996 : 241, § 41.4), interprétation qui serait ici la plus plausible compte tenu du contexte. Il porte sur le mot en lacune se terminant par la ligature qui le précède. Cette dernière peut s'interpréter comme , qui correspondrait à la fin du mot *bt* « faute ». Ce terme est en effet régulièrement employé dans un contexte de l'aveu d'une faute morale ayant entraîné un châtement (Vernus 2003 : 321) et conviendrait bien ici. Une autre lecture possible est , qui correspond à la fin de la graphie de la particule optative *bsj*. On aurait dans ce cas *bsj* \emptyset *jnk*, alternative à la construction *bsj sw jnk* exprimant une possession à caractère hypothétique non réelle (Neveu 1996 : 197, § 36.3). Cette lecture, qui serait séduisante dans le contexte de cette lettre, ne m'est pas connue. Elle n'a pas été retenue car elle ne s'accorde pas avec les traces subsistantes.

Verso 3

sjn Il y a sous le signe du poisson *jn* des traces d'un trait horizontal qui correspond au *n* servant de complément phonétique, ce qui est conforme à l'écriture de ce groupe (Wimmer 1995 : 160). Le trait vertical visible sous cet élément horizontal est en revanche curieux. Il correspond peut-être à une façon singulière de terminer le retour du signe *n* en tournant le calame ou à un trait de remplissage assez typique des fioritures dont Hormin use fréquemment (Keller 2001 : 77).

*p*³ [...] Une partie des fibres est repliée et celles-ci n'ont pu être séparées en vue de leur repositionnement. Il y a de plus à cet endroit une

tache et une délamination du support qui gênent la lecture des signes, qui ont pâli. Les traces de l'aleph de l'article *p*³ sont visibles et il y a peut-être la préposition *n* devant l'article. Les traces subsistantes de traits horizontaux et concaves autoriseraient, sous toutes réserves, la restitution du signe , par comparaison avec son tracé en *v*⁰ 1. Le signe serait alors une graphie abrégée de *bhs*, ce qui conviendrait bien au contexte.

2.2. Traduction

*Ro*¹ Le dessinateur Hormin (**a**) (de l'institution) de la Tombe s'enquiert du chef des artisans de la Place de Vérité (**b**) Rou[ty (**c**) en vie, force, santé dans la faveur d']Amon-Rê, roi *Ro*² des dieux : je dis à Mér[es]ger maîtresse de l'Occident (**d**) tandis que je me tiens (**e**) au sommet des montagnes (**f**) [...] à Amon-Rê, roi des dieux, et Pt *Ro*³ ah de *Ta-set-neferou* (**g**), ainsi qu'(au) roi Amenhotep v.s.f., seigneur du village, (**h**) qu'ils fassent que tu sois en bonne santé, que tu vives et [que tu rajeunisses] (**i**) chaque jour.



Dès que cette *vo*¹ lettre te parviendra, tu me feras chercher un tout jeune veau (**j**)! [Ptah (?)] a laissé éclater sa colère divine (*baou*) (**k**) contre moi. *vo*² Sauve-nous de sa main (**l**) et puisse Ptah [faire en sorte que] (**m**) tu accomplisses une grande durée de vie et une longue vieillesse. Vois (**n**) [...] qui est la mienne! Ne cesse pas, *vo*³ jour après jour, de faire en sorte que l'on prépare une jarre-*menet* de bière (**o**) (et) fournis vite le [veau (?)]...pour (?) l'offrande destinée à Ptah.

*vo*⁴ Puisse ta santé être bonne!

Notes de traduction

- (a) Pour le dessinateur Hormin, fils de Hori, personnage bien connu de la communauté de Deir el-Médineh (Davies 1999 : 24–25, 168–170, où il est référencé comme Hormin (i) fils de Hori (ix) avec le point sur la question de savoir s'il existe un second personnage portant ce nom). La mention du titre intégral

- d'Hormin comme dessinateur de la Tombe retient l'attention car elle est peu fréquente dans la documentation hiératique et sur les graffiti, où l'on rencontre plutôt les titres de $sš\ qd\ n\ S.t\ M^{\prime}.t$ ou la variante $sš\ qd\ ^{\prime}hty\ h\dot{h}$ (Keller 2001 : 356–359). Le titre de $sš\ qd\ n\ p^{\prime}\ Hr$ est plus rare dans la documentation des papyrus et ostraca. Elle l'est tout autant dans les lettres connues de ce personnage, où ce dernier mentionne son titre sous la forme $sš\ qd$, parfois abrégé en $sš$. Il figure néanmoins sur le papyrus P. Ashmolean Museum 1958.112, r^o 1, si l'on suit la restitution de C. Eyre (1984 : 198, note a). On remarquera la variante unique $sš\ qd\ n\ p^{\prime}\ Hr\ hnj$ « dessinateur de la Tombe enclose » que présente l'O. LACMA M.80.203.194 (= O. Michaelides 79). Pour les caractéristiques de l'écriture de ce personnage et les dates de son activité, cf. *infra* § 3.1.
- (b) $Jmy-r^{\prime}\ hmw.w$: on a ici une variante de la graphie du mot $hmw.w$ comportant le déterminatif de la maison, par confusion avec la graphie de $hmw.t$ « atelier ». Il se retrouve écrit de façon abrégée dans le même titre sur l'O. DeM 10387, daté par P. Grandet (2017 : 144) d'entre l'an 16 de Ramsès III et l'an 6 ou 7 de Ramsès VI (?). Cette lettre fournit ainsi une autre attestation de ce titre à la XX^e dynastie. Le mot $hmw.w$ est à traduire « artisans » et non « charpentiers ». Le titre « chef des artisans » se rapporte ici à *Set Maât*, l'institution administrative chargée de travaux en divers endroits de la rive gauche de Thèbes et souvent distinguée soigneusement de l'institution de la Tombe dans la documentation (Ventura 1986 : 56–58).
- (c) $Rw(ty)$: cet anthroponyme n'est pas courant dans la documentation de Deir el-Médineh. Il reste rare avant et pendant la XIX^e dynastie, avant d'être à nouveau attesté à la XX^e dynastie (Gutgesell 2002 : 42). Ce personnage serait à identifier avec le Ruta (ii) de B. Davies (1999 : 245–246), du fait de sa période d'activité et de la date de cette lettre, cf. *infra* § 3.2.
- (d) La primauté accordée à Méresger dans l'énumération des divinités du formulaire des salutations est rare. C'est en général Amon-Rê qui vient en tête de cette dernière. Il en existe cependant quelques exemples, comme sur l'O. Berlin P 10664 datant de l'époque de Ramsès II (KRI 7, 164–165; Wente 1990 : 238). La *Deir el-Medina Database* renvoie à 8 occurrences de l'épithète $hnwt\ Jmnt.t$ portée par Méresger, complétant celles recensées par B. Bruyère (1930 : 135, 300–313), dont 3 sont sur des ostraca et 5 sur des papyrus. Toutes figurent dans des lettres.
- (e) Le verbe $'h^{\prime}$ est à comprendre ici dans son sens littéral « se tenir en un endroit » (*Wb* 1, 218.3–219.20). Cependant, compte tenu du contexte, le sens d'« attendre » (*Wb* 1, 220.4–6), attesté par le P. BM EA 75019+10302, r^o 4–7 (Demarée 2006a : pl. 14) ou celui ou d'« être inactif » attesté par l'O. DeM 1010, r^o 7 (Grandet 2006 : 109) pourraient également convenir compte tenu du contexte. Cette tournure est aussi à comparer à des expressions similaires dans des lettres concernant un personnage qui se tient devant une divinité (Aménophis I^{er} dans le P. Phillipps B.20.12, r^o 15–1, cf. Luiselli 2011 : 300) ou dans l'avant-cour (wb^{\prime}) d'un lieu consacré à une divinité (Amon-de-la-bonne-rencontre dans le P. Turin Cat. 1971, r^o 6–7, cf. Luiselli 2011 : 298). Son emploi peut avoir été induit par la proximité physique existant entre Hormin et la cime thébaine au moment de la rédaction de la lettre, cf. *infra* § 3.2.
- (f) L'expression $p^{\prime}\ dw$ est bien connue pour désigner un massif montagneux, notamment celui de la Vallée des Rois dans l'O. DeM 834, v^o 2 et l'O. DeM 232, col. II,9 (Grandet 2003 : 15). L'expression $n^{\prime}\ dw.w$ est en revanche moins fréquente. On la trouve avec la graphie $\overline{\text{𓂏}}\overline{\text{𓂏}}\overline{\text{𓂏}}\overline{\text{𓂏}}$ dans les lettres de la fin de la XX^e dynastie pour désigner les massifs montagneux désertiques de Nubie, comme dans le P. Phillipps, r^o 5–6 (Černý 1939 : 28–30; Luiselli 2011 : 300, avec bibliographie) et le

- P. Cat. Turin 1971, r° 5 (Černý 1939 : 31–33 ; Luiselli 2011 : 298, avec bibliographie). Ici, ces montagnes désignent celles de la zone désertique de la rive gauche thébaine. Par ailleurs, il faut désormais ne plus considérer *ḥnw.t ḏw.w* comme une épithète d’Ahmès Néfertary, mais comme un anthroponyme (Gabolde 1992 : 165–166, n. d).
- (g) Il s’agit de Ptah de la Vallée des Reines (LGG III : 175) qui possède un sanctuaire commun avec Méresger à proximité de ce lieu (Leblanc 1989 : 5–6 ; Bruyère 1930 : 11–13 ; Luiselli & Dorn 2016). Le passage à la ligne au milieu du groupe servant à écrire le nom du dieu Ptah mérite d’être remarqué. Il peut être dû à une erreur d’appréciation de la place disponible, phénomène qui est attesté sur d’autres documents, dont des lettres (Ragazzoli & Tallet 2018 : 75 ; Winand 2020 : 18–19). Cependant, compte tenu de la disposition régulière du reste du document et l’unique occurrence de ce procédé, cette césure pourrait-être délibérée du fait des circonstances particulières de la rédaction de la lettre, cf. *infra* § 3.3.
- (h) Cet « Aménophis du village », (LGG I : 335) est l’une des formes d’Aménophis I^{er} divinisé vénérées à Deir el-Médineh (Černý 1927 : 167–170 ; Hollender 2009).
- (i) La restitution dans la lacune est assurée par la fréquence de la formule de souhaits *jm snb=k jm ‘nh=k jm rnp=k* dans les lettres d’époque ramesside. Pour la difficulté de traduction induite par le passage du discours indirect au discours direct, cf. Winand (1992 : 172, n. 58) et Grandet (2006 : 70) dans son commentaire de l’O. DeM 10066, r° 1.
- (j) Lit. « tu feras en sorte que me soit apporté » c’est-à-dire « tu me feras chercher ». Pour l’absence de l’écriture de la préposition *r* dans le Futur III, cf. Winand (1992 : 504–510, § 791 et 507) ainsi que Vernus (2021 : 97, n. i). L’expression *bḥs ḥr ḥby* est rare et pose un problème d’interprétation du fait de sa graphie. Le mot *bḥs* désigne bien ici un veau et non, comme parfois, le jeune animal d’autres espèces. Dans les papyrus relatifs aux ventes de bétail des époques saïtes et perses étudiés par E. Cruz-Urbe (1985 : 48–49), on remarque que les veaux concernés par les transactions sont souvent décrits par rapport à leur posture (« alors que le veau est debout ») et la proximité avec leur mère (« qui est avec elle (la vache) à ses pieds »), ou comme suivant celle-ci. On pourrait avoir ici une indication similaire notée à l’aide d’un complément adverbial formé avec la préposition *ḥr* suivie d’un infinitif. Le verbe employé pourrait être *ḥʿb* (Wb 2, 229.7–11, 3ae lit.) « se pencher, se courber, s’incliner », avec une variante graphique, et évoquerait alors la posture du veau accédant aux pis de sa mère. Le verbe *ḥbj* « danser, sautiller » et par extension « gambader » (Wb 3, 250.5–13) pourrait aussi convenir si la finale *-y* marque bien l’infinitif d’un verbe 3ae inf., cf. Winand (1992 : 57–58, § 103), tout comme l’un de ses synonymes *ḥbb* (FCD 187) ou *ḥbʿ* (Wb 3, 253), qui n’est peut-être qu’une variante graphique de *ḥbj* employé pour évoquer des danses comportant des acrobaties ou des contorsions. Le déterminatif employé reste néanmoins incongru. Je suggère de rapprocher cette expression d’une autre tout aussi rare, *bḥs ḥʿbw*, qualifiant également un veau, étudiée par P. Lacau (1951). Elle désigne un veau nouvellement né, qui n’a pas encore de dents et tête encore sa mère. Les graphies ramessides de *ḥʿbw* sont toutes du type . On en aurait ici une variante sous la forme *ḥr ḥbwy*, le sens de « têter » pouvant mieux expliquer le déterminatif. On notera cependant qu’aucun verbe *ḥbj* « têter » n’est attesté, cf. Prada (2018).
- (k) Littéralement « Ptah a lancé ses *baou* contre moi » ; la graphie *wdn* employée est en fait celle du verbe *wdj* (Wb 1, 384.15–387.25). Une graphie de ce verbe avec le déterminatif  se rencontre déjà dans les *Textes des Sarcophages* (CT I, 31d–32a). Ce verbe se construit avec la préposition *r* avec le sens de « lancer contre,

darder ». Cette construction est utilisée pour la flamme ou le souffle brûlant (*hh*) qui jaillit violemment de la bouche de divinités contre des ennemis pour les anéantir. On trouve également ce verbe avec le sens de « lancer un sort » contre quelqu'un (Yamazaki 2003 : 42, n. e). Il ne figure cependant pas au nombre de ceux qui décrivent généralement la façon dont une divinité déchaîne sa colère (Vernus 2003 : 317–319). Compte tenu du contexte, cette formulation est particulièrement intéressante. La graphie utilisée est porteuse de sens et résulte d'un choix délibéré, cf. *infra* § 3.3.

Pour le terme *b³w* et ses traductions « manifestation, capacité d'action, colère divine », cf. Green (1979), Borghouts (1982), Vernus (2003) et Winand (2003 : 659, n. h).

- (l) On attend normalement après l'impératif l'expression du COD pronominal sous la forme du pronom dépendant ou du nouveau pronom COD (Winand 1992 : 155–156, § 252–253); la graphie $\text{e}_{1111}^{\text{m}} \text{m}$ est signalée par F. Junge (2005 : 77, § 2.2.1) comme une graphie du pronom dépendant de la 1^{re} personne du pluriel et absente de la plupart des grammaires de néo-égyptien. On pourrait aussi la considérer comme une graphie défective du nouveau pronom dépendant (*t*)*w=n*, ce qui semble moins probable. On attendrait plutôt un pronom singulier *wj* et il est difficile de voir une erreur ou un emploi euphémique de « nous » pour « moi ». Le pluriel ne fait pas de doute, indiquant qu'Hormin associe ainsi le destinataire de la lettre à son sort, cf. *infra* § 3.5.

Pour le transgresseur qui se trouve dans la main (*dr.t*) d'une divinité dans la phase où il subit le châtement qu'elle inflige, voir les exemples rassemblés par P. Vernus (2003 : 318–319). L'emploi du verbe *šdj* « retirer », « éloigner » et aussi « sauver » (*Wb* 4, 560,8–562,19) est dans ce contexte plus souvent employé pour exprimer l'action de la divinité

qui sauve un individu d'un élément néfaste ou de sa colère. Ici, il s'applique à l'action d'un être humain soulignant l'importance que le rédacteur lui confère, cf. *infra* § 3.3.

- (m) Il existe de nombreux parallèles à cette expression introduite par la particule *hr* employée comme élément de liaison pour exprimer le souhait lié à l'action d'une divinité (Neveu 2002 : 40, § 1.8.1, rem. 2). La forme est ici suivie du verbe *jrj* au prospectif complétif avec *-y* marqué (Winand 1992 : 242 et 252, § 399g). La particule *hr* est employée comme élément de démarcation, très bien justifié ici par le contexte opposant punition et octroi de bienfaits.
- (n) On peut traduire « vois », introduisant un point d'attention dans le corps de la lettre comme le fait Hormin dans le P. Ashmolean 1958.112, r^o 5 (Eyre 1984 : 197). La traduction « prête attention à cela », serait aussi séduisante dans ce contexte. Dans ce cas, *ptr* constituant alors un élément interpellatif ou présentatif, d'une situation patente aux yeux du locuteur et qu'il chercherait à faire constater par son interlocuteur (Winand 2004 : 108).
- (o) Bien que l'expression *w³h hrw n* « ajouter un jour à » suivie d'un mot exprimant une unité de temps soit attestée (Fischer-Elfert 1999 : 58, § 3.2), il faut ici considérer *w³h* dans son sens de « cesser (de), (s')arrêter (de) » (*Wb* 1, 256.4–5), que l'on rencontre dans la documentation de Deir el-Médineh, notamment sur l'O. DeM 10259 avec une construction analogue (Grandet 2010 : 142–143). L'expression *hrw n hrw* est à considérer comme une locution adverbiale, variante de *hrw hr hrw* « jour après jour » (*Wb* 2, 500, VIIIc), qui est aussi attestée avec ce sens (Leitz 1999 : 91–92, pl. 51). La construction verbale consiste en un vétitif catégorique *m jr* suivi de l'infinitif du verbe opérateur *w³h* régissant ce qui paraît être l'infinitif complétif du verbe *rdj* en dépit de la graphie. Ce verbe est lui-même un verbe

opérateur régissant un prospectif complétif (*jry=tw*).

- (p) Le verbe *jry* a ici le sens de « fournir », attesté dans la documentation de Deir el-Médineh, comme sur l'O. DeM 10380 (Grandet 2017 : 136–137). Employé à l'impératif, il est suivi du verbe *sjn* « se hâter » (*Wb* 4, 38.9–39.9), et non *sjnj* (« attendre quelque chose ou quelqu'un ») qui se construit avec la préposition *n*, comme l'a montré A.H. Gardiner (1911 : 100–102), et est employé de façon adverbiale. Cette proposition forme avec la précédente une séquence (un vétitif suivi d'un impératif). On rencontre cet enchaînement sous une forme inversée (impératif suivi d'un vétitif) dans les textes littéraires à caractère sapientiel, notamment dans la *Sagesse d'Ani* (P. Caire CG 58042, r° 18,7); il sert à exposer deux aspects d'une même conception, comme l'ont souligné S. Polis (2009 : 198, ex. 284) et J.Fr. Quack (1994 : 98–99, 293).

3. COMMENTAIRE GÉNÉRAL

3.1. Le scripteur et rédacteur : Hormin, un dessinateur renommé

Le rédacteur de la lettre est un personnage bien connu de Deir el-Médineh. Il s'agit du dessinateur Hormin (*Hr-Mnw* ou *Hrj-Mnw* selon les graphies⁷ de son nom). Sa maison figure dans le registre de recensement des habitations du village, où il réside avec les membres de sa famille⁸. Il a œuvré en compagnie de son collègue et frère Nebnefer dans la tombe du chef d'équipe d'Inerkhâou le jeune (TT 359). Son style soigné et élégant, voire

maniériste, a pu être bien identifié sur les parois de cette tombe⁹. De plus, il est même possible de mettre un visage sur ce nom. Hormin s'y est en effet lui-même représenté et, fait exceptionnel, a signé l'une de ses réalisations¹⁰.

Cette élégance de tracé se retrouve dans son écriture. L'étude très détaillée qu'en a faite C. Keller (2001 : 76–80) sur les papyrus, ostraca et graffiti, a permis de mettre en évidence ses caractéristiques. Dans la paléographie des documents hiératiques qui lui sont attribués, on remarque, dans sa belle écriture soignée et aérée, l'élanement des signes verticaux, l'allongement du signe de l'œil et l'axe oblique marqué du signe du faucon dans les graphies de son nom. Elle s'accompagne fréquemment de quelques fantaisies, tels des petits signes de remplissage d'espaces vides en forme de virgules ou de crochets, notamment au-dessus du signe de la main¹¹. Tous ces marqueurs spécifiques se retrouvent dans ce document (fig. 3). Hormin est donc le scripteur de cette missive, laquelle constitue une nouvelle lettre autographe à ajouter à la liste de celles sûrement connues à ce jour, à savoir :

- P. Ashmolean Museum 1958.112, conservé à l'Ashmolean Museum à Oxford (Eyre 1984).
- P. DeM 16, conservé à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (Černý 1978 : 27, pl. 30–30a).
- O. DeM 429, conservé à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (Černý 1951 : 24, pl. 23).
- O. Michaelides 79 (= LACMA M.80.203.194), conservé au Los Angeles County Museum (KRI 6, 254, A.25).

7 Hormin (i) fils de Hori (ix) selon la nomenclature de B. Davies (1999 : 23–24, 168–170, avec discussion sur l'existence peu probable d'un deuxième personnage portant ce nom). Cf. Grandet (2010 : 157–161) concernant l'O. DeM 10273, où il est mentionné avec ses frères Nebnéferou et Pamedounakht.

8 Demarée & Valbelle (2011 : 43–44; SC 13a, frag. 74).

9 Keller (2001); Cherpion & Corteggiani (2010 : 22–26, 149–150, 153–159) pour le style de ce dessinateur et sa part de travail dans la tombe d'Inerkhâou.

10 Cf. Cherpion & Corteggiani (2010 : 114, 146, pl. 139 et 141) pour ce portrait et le tableau signé.

11 Cf. Keller (2001 : 77–78) et Eyre (1984 : 202) concernant ces signes de fantaisie.

1.						
2.						
3.						
4.						
5.						
6.						
7.						

Fig. 3. Paléographie des documents hiératiques écrits par le dessinateur Hormin :

1) O. DeM. 1197; 2) P. Ashmolean. 1958.112; 3) P. DeM. 16;

4) O. ÖNB. Aeg.3; 5) O. LACMA M. 80.203.194 (= O. Michaelides 79);

6) O. DeM 10096; 7) P. Louvre E 32309.

D'après Keller (2001 : 79, fig. 6) et Grandet (2006 : 292)

- O. ÖNB Aeg 3, conservé à la Bibliothèque nationale de Vienne (Goedicke 1963–1964 : 2–3).
- O. DeM 1009, conservé à l’Institut français d’archéologie orientale du Caire (Grandet 2006 : 99, 290).

D’après les papyrus, les ostraca et les nombreux graffiti¹² qui le mentionnent, Hormin a exercé son activité entre l’an 2 du règne de Ramsès IV et l’an 17 du règne de Ramsès IX. Cette lettre est donc à replacer dans cet intervalle de temps de la XX^e dynastie. Il est le plus souvent nommé comme le « dessinateur Hormin » ou le « dessinateur Hormin fils de Hori »¹³. Ici, il se désigne comme « dessinateur de (l’institution) de la Tombe », mention inhabituelle en dépit des variantes qu’il peut apporter à son titre principal¹⁴. L’utilisation par Hormin d’un positionnement social par rapport à l’institution de la Tombe est peut-être un trait qu’il a adopté à la suite de son père Hori (Hori (ix) dans la nomenclature de B. Davies), qui l’utilisait déjà volontiers. C’est aussi probablement une façon de montrer qu’il est l’héritier de son père à ce poste et peut-être déjà de se donner une importance équivalente, ce dont témoignent aussi les titres ronflants qu’il peut adopter¹⁵.

En effet, Hormin appartient au milieu cultivé de Deir el-Médineh. Son père Hori a rédigé un enseignement qui nous est connu par l’O. Gardiner 2¹⁶. Hormin est par ailleurs le destinataire de l’enseignement composé par Amennakht (v) fils d’Ipouy¹⁷, un autre dessinateur collègue de son père dont il a été l’assistant et auquel il s’associe sur

des graffiti¹⁸. Son statut de lettré rend donc d’autant plus pertinente une analyse des formules et tournures utilisées pour la rédaction cette missive que cette dernière se démarque par son contenu de la correspondance habituelle des habitants du village.

3.2. Le destinataire : un dénommé Routy

Le destinataire et probable récipiendaire de cette lettre est, selon toute vraisemblance, un dénommé Routa ou Routy, selon les graphies possibles pour cet anthroponyme qui est partiellement en lacune dans ce document. Le problème est de savoir qui se cache précisément derrière cet individu et s’il appartient à la communauté de Deir el-Médineh. Différentes possibilités existent; cette question a été examinée en détail par B. Davies (1999 : 245–247, § 81). À titre d’hypothèse, il propose, sous toutes réserves, de distinguer deux individus. Un premier Routy (Ruta (i)) est membre du côté gauche de l’équipe et son activité aurait débuté vers la fin de la XIX^e dynastie et serait attestée jusqu’à l’an 24 de Ramsès III¹⁹. Un second Routy (Ruta (ii)) est attesté dans l’état actuel de la documentation à partir de l’an 4 de Ramsès IV jusqu’en l’an 10 de Ramsès IX. Ce Routy ne semble pas faire partie de l’équipe de la Tombe, aucun titre ni ascendance pour ce personnage n’étant mentionnés dans les documents recensés. Aux attestations connues, on peut ajouter le Routy cité dans le texte de l’O. OIM 12073 conservé à l’Oriental Institute de Chicago et comportant plusieurs dates du

12 Rzepka (2014) catalogue [6 : 13] et cartes 1 à 4, avec une liste actualisée des graffiti d’Hormin.

13 Entre autres dans les graffiti Rzepka (2014, [6.13]).

14 Keller (2001 : 78–80) et Grandet (2006 : 99 n. l. 1).

15 Cherpion & Corteggiani (2010 : 148).

16 Bickel & Mathieu (1994 : 49–51).

17 Bickel & Mathieu (1994); Dorn (2004; 2013); Vernus (2001 : 377–378). Il s’agit Amennakht (v) fils d’Ipouy (ii) selon la nomenclature de B. Davies (1999 : 105–118, § 81).

18 Bickel & Mathieu (1994 : 37); Vernus (2001 : 369–375); Luiselli & Dorn (2016 : 102–105, Gr. 1454); Rzepka (2014 : graffito 0613b).

19 Cf. Grandet (2006 : 56) concernant l’O. DeM 10051, r^o 7, qui fait le point sur cette question.

règne de Ramsès IV²⁰. Il se rapporte à une affaire judiciaire concernant des dettes et des échanges de biens dans laquelle ce Routy est impliqué en l'an 4 de ce roi.

Il faut enfin mentionner la liste d'ouvriers datée de l'an 2 de Ramsès IV figurant sur l'O. DeM 10273, qui se raccorde à l'O. DeM 614 (Grandet 2010 : 157–161, 380–381). Un Qenna fils de Routy (r° col. I,7) y figure ainsi qu'Hori-Min fils de Hori (r° col. II,6) qui est identique à Hormin (r° col. IV, 5). Selon B. Davies (1999 : 246), c'est Routy (i) qui serait le père de ce Qenna (iv). Compte tenu de la période d'activité d'Hormin durant les règnes de Ramsès IV à Ramsès IX, c'est bien ce Routy (ii) qui serait le destinataire de cette lettre et dont on aurait ici une nouvelle attestation dans une fourchette chronologique similaire.

L'autre intérêt de ce document est de livrer une mention du titre de ce personnage, à savoir *jmy-r ḥmw.w n S.t M³.t*. Ce dernier soulève cependant des questions relatives à sa traduction (« chef des charpentiers de *Set Maât* », ou « chef des artisans de *Set Maât* ») et de la réalité qu'il recouvre. Comme R. Ventura l'a montré (1986 : 56–58), le toponyme *Set Maât* ne désigne pas ici le village des ouvriers, mais une autre structure administrative comprenant un corps d'artisans qui intervient à divers endroits de la rive gauche. Elle livre des denrées ou supervise des interventions ponctuelles requérant des spécialistes dont les compétences font défaut à l'équipe de la tombe. De ce fait, la traduction « artisans » du mot *ḥmw.w* est à préférer à celle de « charpentiers ». Ces « artisans de *Set Maât* » (*n³ ḥmw.w n S.t M³.t*) sont ainsi mentionnés dans le papyrus P. Turin Cat. 2002 (r° III, 24) daté du règne de Ramsès V ou de Ramsès IX et qui correspond à la fourchette chronologique de cette lettre²¹. Le titre porté par Routa (ii) de chef des artisans de *Set Maât* peut donc être considéré avec une portée effective comme correspondant à une réalité hiérarchique de superviseur.

Le texte de l'O. DeM 10387 peut venir conforter cette hypothèse. Il s'agit d'une brève missive de réprimande adressée au « chef des artisans de la Tombe » Amennakht (*jmy-r ḥmw.w n p³ Hr*). Selon P. Grandet (2017 : 7 et 143–144), ce titre aurait été délibérément employé par une autorité supérieure hiérarchique (le vizir ou un membre de son administration) pour « cibler » celui qui est responsable en titre des activités de l'institution de la Tombe. P. Grandet propose d'identifier cet Amennakht au scribe de la tombe Amennakht (v) fils d'Ipouy (Davies 1999 : 105–106 et 287). Cet ostracon daterait ainsi d'une période se situant entre l'an 16 de Ramsès III et l'an 6 ou 7 de Ramsès VI (?), couvrant aussi la fourchette chronologique possible pour la datation de notre lettre. Hormin aurait alors recours ici à la même tournure formelle pour s'adresser à celui qu'il considère comme le responsable des activités artisanales de *Set Maât*. Cependant, tout comme Amennakht (v), Routy (ii) pourrait ainsi avoir un autre titre correspondant de façon plus précise à sa qualification professionnelle mais qui n'est pas connu par les autres sources disponibles.

De ce fait, il est moins probable qu'il faille voir dans les titres portés par les individus mentionnés dans cette missive une expression des titres prestigieux employés entre individus en affaire dans le cadre de l'*informal workshop* mis en évidence par K. Cooney (2006). Ce type de titres apparaît dans les documents qui illustrent les rapports entre dessinateurs et charpentiers de Deir el-Médineh, basés sur une entente alliant savoir-faire et accès aux matériaux. Ils seraient l'équivalent d'une carte de visite reflétant l'importance d'un talent artisanal recherché par des clients privés ou par une institution travaillant pour le roi ou les temples. Néanmoins, ces documents concernent majoritairement des échanges de services liés à une compétence technique des protagonistes dans un contexte de la réalisation d'objets à caractère

20 Manning, Greig & Uchida (1989).

21 KRI 6, 244–245.

funéraire. Dans le cas de cette lettre, bien qu'Hormin soit un dessinateur et que la mention d'*hmnw.w* apparaisse dans le titre de Routy, son objet est d'une toute autre nature.

Le destinataire de ce document serait donc à identifier avec le Routa (ii) contemporain d'Hormin. Il n'appartient pas à l'équipe de la Tombe, mais à une autre structure administrative de la rive gauche dont il aurait supervisé les activités impliquant des artisans, ainsi que semble l'indiquer son titre. C'est tout du moins comme tel qu'il est considéré par le rédacteur de la missive.

3.3. La circonstance de la rédaction : un nouveau cas de colère divine

Cette lettre constitue un exemple supplémentaire de punition d'un membre de la communauté de Deir el-Médineh par une divinité, en l'occurrence le dieu Ptah²². Elle comporte également de nouvelles informations sur l'état de la victime subissant la colère divine. Celle-ci est la conséquence d'une faute morale, par exemple un serment mensonger ou violé. La gestion de ce phénomène au sein de la communauté suivait un déroulement bien précis se déclinant en plusieurs temps²³.

Au moment où il rédige cette lettre, Hormin sait non seulement qu'il est l'objet d'une colère divine, mais aussi que celle-ci émane du dieu Ptah. Les raisons de cette colère et le châtement qu'elle entraîne ne sont pas mentionnés. En revanche, ses effets et leurs symptômes sont subtilement évoqués à travers le vocabulaire et les graphies employées pour certains mots. Les troubles physiques sont similaires à ceux décrits par d'autres victimes de colère divine. Cette dernière est soudaine et brutale avec des conséquences sur

le corps²⁴. Cependant, les termes employés par Hormin se distinguent de ceux rencontrés habituellement dans ce genre de situation. Le dieu y est dit lancer (*wd*) ses *baou* et l'emploi délibéré de la graphie *wdn* pour le verbe *wdj*, qui renvoie au verbe « être lourd, pesant », lui permet d'évoquer les conséquences de cet acte divin agressif. En effet, il est parfois employé pour décrire l'état d'avachissement d'un malade ou d'un homme abattu (*Wb* 1, 390.14). La sensation d'oppression ressentie par la victime est l'un des effets majeurs de l'action des *baou*; elle est le plus souvent rendue par le verbe *dns* « être pesant ». Ces deux verbes, *wdn* et *dns*, peuvent qualifier les *baou* eux-mêmes en évoquant l'effet induit par leur action, laquelle va d'une difficulté à respirer à l'étouffement fatal par privation du souffle vital²⁵. Grâce à cette graphie, Hormin fait comprendre à son correspondant l'état dans lequel il se trouve, sans pour autant le détailler. Un terme plus explicite figurait peut-être à la ligne 2 du verso, maintenant en lacune. Il relève d'un procédé bien attesté de jeux de graphies dans certains textes, comme les recueils d'interprétations de songes ou des formules des papyrus-amulettes magiques ramessides²⁶.

Cette lettre en fournit un autre exemple tout à fait singulier. Dans ce moment vécu par Hormin, la punition divine semble avoir atteint une intensité extrême. Les tentatives d'apaisement par l'offrande quotidienne d'une cruche de bière semblent suivies de peu d'effet et l'objet de sa demande lui fait défaut. Sa situation de grande détresse le conduit à tenter d'en limiter par lui-même les effets. C'est à mon sens ainsi qu'il faut interpréter la césure délibérée du nom du dieu Ptah par un passage à la ligne. On pourrait la considérer comme une simple erreur d'appréciation de

22 Pour un recensement des cas de colère divine à Deir el-Médineh, cf. Borghouts (1982) et Vernus (2003). Pour l'emploi de *b³w* dans les ostraca de Deir el-Médineh, cf. Grandet (2006 : 110, à propos de l'O. DeM 10107).

23 Borghouts (1982 : 33–35).

24 Vernus (2003 : 317–319, ex. (c) à (e)).

25 Vernus (2003 : 317, ex. 18); Winand (2003 : 659–660, n. h).

26 Koenig (2004 : 318); Noegel & Szpakowska (2006).

la place disponible, comme le montre l'exemple de la lettre publiée par C. Raggazoli et P. Tallet (2018 : 75), et qui concerne aussi le nom d'un dieu. Cependant, compte tenu de la disposition régulière du reste du document et l'unique occurrence de ce procédé, il est possible de l'expliquer d'une autre façon. Ce biais d'écriture serait ici similaire à celui de mutilation ou de sectionnement de signes hiéroglyphiques représentant des êtres jugés potentiellement dangereux afin d'en neutraliser l'effet néfaste²⁷. Ici, c'est l'individu, le lettré qui maîtrise l'écriture et les effets induits par l'élaboration du mot et sa graphie, qui tente dans une tentative désespérée de contrer les effets de la colère du dieu Ptah en agissant sur son nom même. Cette dernière, qui est en train de faire souffrir le scripteur, voit le nom de son agent « brisé » graphiquement lors sa première occurrence. L'acte s'apparente une fois encore aux procédés de contrôle des forces divines par le biais de l'écriture et qui sont utilisés dans les textes des papyrus-amulettes magiques ramessides²⁸.

Une autre indication importante est fournie par cette lettre : Hormin puni par Ptah ne se trouve pas dans le village mais « au sommet des montagnes ». Cette précision traduit un sentiment de solitude. Elle appelle cependant une question : faut-il y voir une simple figure de style ou l'isolement d'Hormin est-il la conséquence d'une mise à l'écart effective, du fait de son statut de victime de colère divine ? Cette lettre fournirait dans ce cas une attestation sûre de ce type de relégation. Le corollaire de cette question est de savoir à quel lieu

dans le voisinage du village pourrait correspondre cet endroit isolé. Ce point sera abordé *infra*, § 3.6.2.

En quoi la punition divine modifie-t-elle le statut social d'un individu au point d'en provoquer le bannissement ? Ce point a fait l'objet de discussions. Certains textes dépeignent celui qui est châtié par une divinité comme un être en marge de la société des hommes, qui doit être exclu de certains espaces rituels au même titre que d'autres le sont en raison de leur état d'impureté²⁹. Cela impliquerait que son corps possède la même caractéristique du fait de l'interaction subie avec les *baou*. Elle se traduit par une souffrance physique accompagnée d'un état de faiblesse extrême et de confusion mentale. Les listes de présence d'ouvriers ne comportent pas de mention directe d'une absence due à une telle cause. Le terme *mr(=w)* « malade » peut cependant qualifier aussi celui qui est frappé par la punition divine, comme l'indique la stèle de Nebrê (Berlin 20377)³⁰ et justifier un éloignement du chantier de la tombe du souverain. Ces états anormaux et graves sont décrits de différentes façons dans les stèles de repentance. Les victimes d'ire divine disent se trouver « dans la main du dieu », indiquant ainsi une perspective de survie très incertaine, cette main (*ḏr.t* et non *ʿ*) étant rapide et violente³¹. Leur état de désarroi total et les troubles du comportement qui en résultent les font aussi apparaître aux yeux de leurs semblables comme un objet de mépris ou comme des animaux errants mus par l'instinct. Ils ne sont plus considérés comme des humains à part entière. L'exemple de Néferâbou sur une stèle du British Museum (EA 589) est particulièrement explicite³². Objet de

27 Thuault (2020 : 106–111) ; Lacau (1913).

28 Cf. Donnat (2016 : 26–27) pour cet aspect d'efficacité graphique de l'écriture hiéroglyphique.

29 Esna n° 197, Esna III 11,6–12,1 et Esna V, 341 note c, qui renvoie à S. Sauneron (1960 : 112–113), concernant le *hry b3w*, « celui qui est sous l'emprise d'une manifestation divine » (*baou*), commenté par J. Borghouts (1982 : 30).

30 Janssen (1980 : 136–137) et Luiselli (2011 : 377, G.19.17) pour la stèle de Nebrê, avec bibliographie.

31 Vernus (2003 : 318, c). Cf. Grandet (2017 : 159) au sujet de l'O. DeM 10398 qui, au sujet d'une divinité, mentionne sa main vigoureuse (*ḏr.t=f qn=tj*). Sur la distinction entre les deux termes *ḏr.t* et *ʿ* dans ce contexte et ses implications, cf. Potter (2016 : 155–159) et Shirun-Grumach (1990).

32 Cf. Luiselli (2011 : 361–362, G.19.6), avec bibliographie, et Vernus (2003 : 318, a et 329, doc. 26).

la colère du dieu Ptah, il décrit ainsi l'action de ce dernier : « il m'a rendu comme les chiens de la rue (*mj jwjwt.w n jwy.t*) alors que je me trouvais dans sa main. Il a fait en sorte qu'hommes et dieux me voient comme un homme ayant commis une abomination (*bw.t*) contre son maître. » De même, dans la supplique adressée à Rê-Horakhty du P. Anastasi 2, celui qui a commis de nombreuses fautes (*bt³.w*) se décrit comme quelqu'un « qui ne se connaît pas lui-même » (*nn rh d.t=f*). Privé de sa capacité de penser (*jwty jb=f*), il passe le jour en se conduisant selon son bon plaisir (*wrs šm m-s³ r³=j*), c'est-à-dire mû par ses instincts et non par la raison. Il se compare à une vache divagante mue par une faim d'herbe instinctive (*mj jhw m-s³ sjmw*)³³. Cet état de confusion est décrit dans des termes similaires quand il est provoqué par l'amour, comme le montre un passage de la strophe septième du P. Chester Beatty 1 (4,6). Privé de l'être cher, depuis sept jours, le frère se décrit ainsi : « mon corps est devenu pesant et j'ai oublié ma propre personne » (*hpr=kw h³.t=j wdn(=w) shm=j d.t=j ds=j*)³⁴. La perfection physique de la bien-aimée est décrite en utilisant la phraséologie religieuse propre aux corps divins et aux statues de culte³⁵. Ne pas la contempler pendant une longue période est assimilé à une absence de la divinité et, par voie de conséquence, à une punition de sa part. Il n'est pas étonnant alors que ses effets sur celui qui en est la victime (pesanteur du corps et perte de soi) soient assimilés de façon figurée à ceux de la colère divine.

Par ailleurs, le comportement anormal dû à cet état de confusion provoque aussi une désolidarisation d'éléments qui forment normalement un tout cohérent. Cette dernière peut ainsi expliquer le rejet social du corps qui l'a subie. Dans un passage du P. Anastasi 4 où un scribe réprimande

vivement son élève dévoyé qui traîne ivre dans les rues, la conséquence de l'ivresse provoquée par la bière est décrite en termes d'une dissociation entre le corps et le *ba* qu'il abrite, ce dernier devant une entité errante (*t³ hq.t rwj=f m rmt dj=f p³y=k b³ hr ht t³*). Cette même idée se retrouve dans la suite du texte concernant le jeune homme : « Tu es comme une chapelle vide de son dieu, comme une maison vide de pain » (*tw=k mj k³r šw m ntr mj pr šw m t³*)³⁶. La première expression a été rapprochée fort justement par M. Broze (1996 : 40–41, 238–239) de l'invective de Baba à l'encontre du dieu Rê dans le conte d'*Horus et Seth* du P. Chester-Beatty 1 : « Ta chapelle est vide ! » (*k³r=k šw!*). Elle y exprime la même idée de dissociation et cette insulte sacrilège prive symboliquement et magiquement le dieu-soleil de sa raison d'être. En effet, après l'avoir entendue, Rê est bouleversé (*šnn*, cf. *Wb* 4, 515.10) et tombe dans un état d'apathie avec des conséquences d'ordre physique, psychologique et cosmique. Le dieu est couché dans sa tente, étendu sur le dos (*jw=f nm^c hr psd=f*), le cœur triste (*jb=f dw=w*) et cet état dure un jour, pendant lequel il est par conséquent absent du monde. Cette description n'est pas sans rappeler celle qui est faite sur la stèle de Nebrê (Berlin 20377) de l'état du scribe Nakhtimen puni par le dieu Amon : il est couché, malade et moribond (*jw=f sdr(=w) mr(=w) m^c-mwt*)³⁷. En réponse à l'agression verbale de Baba, qualifiée de faute (*bt³*), les dieux hurlent (*š sgb*, cf. *Wb* 4, 321.5) sur ce dernier, qui est jeté dehors (*r-bnr*) ; il est l'objet de la colère de l'Ennéade, dont le jugement conjugue un éloignement physique et une condamnation d'ordre moral, qui n'est pas sans similitude avec le cas des victimes humaines d'ire divine.

Les exemples ci-dessus insistent tous sur la disparition d'un contenu justifiant l'utilité,

33 P. Anastasi 2, 10,1–11,2, cf. Luiselli (2011 : 199–200) et Vernus (2003 : 321, b).

34 Mathieu (1996 : 30, 43, n. 94).

35 Mathieu (1996 : 235–236, § 146).

36 P. Anastasi 4, 11,8–12,5 (*LEM* 47,9–48,5) et plus particulièrement 11,11, cf. Vernus (2001 : 481).

37 Luiselli (2011 : 377) et Vernus (2003 : 316).

l'importance, voire la raison d'être, du contenant. Ce dernier devient ainsi inutile, puis déliquescence ou délabré. La victime de la colère divine subit un sort comparable et devient, de ce fait, un être à part privé de sa substance et de sa raison, dont le corps et l'esprit sont dissociés, comme l'a remarqué J. Borghouts (1982 : 33). Ce statut hors de toute norme serait équivalent à celui d'un être « séthien », impliquant, de fait, une mise à l'écart dans la marge, c'est-à-dire la frange désertique ou le désert, lieux placés sous la tutelle de ce même dieu Seth. Cette relégation d'ordre physique est d'aussi d'ordre social. L'exclusion de la communauté de vie, mais aussi de celle du travail, de celui qui subit l'ire divine équivaut à une « mort sociale » temporaire anéantissant son statut et les fonctions qui en découlent. Dans le cas d'Hormin, cette mise au ban de la communauté des ouvriers pourrait expliquer la façon dont il se rattache par contraste à l'institution de la Tombe dans la formule de salutation. C'est pour lui le seul, voire le dernier, moyen de s'assurer une existence sociale dans les circonstances de son bannissement rituel de la communauté et de rendre « licite » un contact avec l'extérieur dans l'endroit isolé où il se trouve. Par ailleurs, dans le cas de cette lettre, la circonstance de sa rédaction — la punition infligée par le dieu Ptah — en détermine aussi l'objet : l'apport d'un veau d'un type bien particulier.

3.4. L'objet de la lettre :

L'apport d'un veau bien particulier

Hormin demande à Routa de lui faire chercher un veau d'un type particulier (*bḥs ḥr ḥ'by*). Cette mention est inhabituelle et notable dans la documentation de Deir el-Médineh. Quelle que soit la traduction retenue, elle se rapporte à un veau très jeune, voire nouvellement né. Cet animal constitue par ailleurs une denrée coûteuse, tant à la XVIII^e dynastie qu'à l'époque ramesside. Son prix est de 4 *snjw* et l'O. Berlin P 12060 (KRI 5,

594–595), daté du règne de Ramsès III ou Ramsès IV, mentionne un lit et un sarcophage donnés en contrepartie d'un veau (*bḥs*)³⁸. L'importance cruciale pour Hormin de l'apport d'un veau de ce type est doublement marquée dans sa lettre : cette demande vient en tête des instructions figurant au verso et elle est soulignée par l'emploi de *sp sn* à la fin de sa formulation. Bien qu'il ne soit pas explicitement formulé, la lettre établit un lien indéniable entre cet impératif matériel et la fin à venir de l'état critique d'Hormin. Elle n'en précise malheureusement pas les détails.

De plus, il existe un rapport manifeste entre l'apport de ce veau et l'offrande destinée au dieu Ptah. Cependant, le texte, qui comporte une lacune à cet endroit (v^o 3), ne dit pas si le jeune animal en est l'objet exclusif. On notera qu'il existe bien à Deir el-Médineh un bœuf ou un taureau noir spécifiquement lié au dieu Ptah et destiné à être abattu en son honneur³⁹. Par ailleurs, le sacrifice de bœufs, de taureaux ou de jeune bétail effectué en l'honneur d'une divinité fait partie intégrante des rituels de culte. Dans la plupart des cas, il donne lieu après abattage à la récupération de parties de l'animal, notamment la graisse et la viande. Or, la viande d'un très jeune veau est impropre à la consommation. Pour son usage en boucherie, l'animal est généralement abattu entre quatre et six mois d'âge. Pourquoi alors ce type de veau s'avère-t-il si indispensable aux yeux d'une victime de l'ire divine ? Est-ce en raison d'une symbolique religieuse à laquelle se rattacherait une nécessité d'ordre rituel ? Quelle serait alors la façon d'employer le bovidé ?

La valeur symbolique du veau est bien attestée dans les sources textuelles et iconographiques. Il y est très régulièrement associé au jeune soleil qui vient tout juste de naître au moment de la création ou du renouveau matinal. Dans les *Textes des Pyramides*, le dieu Rê, qui se manifeste sous cette forme, est un veau d'or (*bḥs nbw*) que

38 Janssen (1980 : 172–176).

39 Valbelle (1985 : 325–326).

le ciel a mis au monde (TP 485, § 1029a–b). Il est aussi le tout jeune veau (*bhs h'bw*) qui, sorti d'un espace verdoyant (*hsp*), évolue au sein d'une zone circulaire exempte de dangers et que délimite le corps du serpent *nâou* (TP 226,5, § 225a–226b). Cette sortie qui marque l'apparition de l'astre est illustrée par la vignette du chapitre 109 du *Livre des Morts*, connue par les fameux exemples des tombes de Sennedjem (TT 1) et d'Irynefer (TT 290) à Deir el-Médineh. Le veau solaire, au pelage blanc uni ou moucheté de noir, y est représenté passant entre les deux sycomores de turquoise qui marquent son lieu de naissance⁴⁰. La vignette de ce même chapitre dans les livres des morts du 1^{er} millénaire montre ce veau à bord de la barque du dieu Rê⁴¹. Les litanies du soleil reprennent cette idée dans l'hymne relatif à la deuxième heure du jour. L'astre y est comparé au « veau parfait (*bhs nfr*) qui est devant Mehyt-ouret »⁴². Cette association étroite entre le dieu solaire sous forme de veau et sa mère perdure à l'époque ptolémaïque dans les textes des soubassements de défilés de nomes. Dans le texte relatif au 3^e nome de Basse-Égypte (la province de l'Occident), le dieu est identifié à un tout jeune veau (*bhs h'bw*) que sa mère Sekhat-Hor met au monde, soulignant ainsi le rôle spécifique de l'Hathor d'Imaou sous son aspect de vache divine pourvoyeuse de lait⁴³. Cependant, c'est le lien immédiat avec le ventre maternel après la naissance qu'implique aussi le terme *h'bw*, dont la grande majorité des attestations se trouvent dans des textes à caractère religieux. Comme l'ont souligné M.-L. Arnette et F. Labrique (2015 : 24), ce dernier est employé seul dans la formule 575 des *Textes des Sarcophages* (CT VI, 189d) pour désigner le nouveau-né étroitement associé à sa mère. Il y remplace celui de *nḥb* « nénufar », présent

dans la formule des *Textes des Pyramides* (TP 260, § 322b), et dont il dérive. Les commentatrices y ont vu un enfant, mais le contexte solaire pourrait tout aussi bien faire allusion à un tout jeune veau. Cette dépendance au lait dès la mise-bas est un trait caractéristique de ce dernier, comme l'est sa proximité avec sa mère. Elle renvoie à une réalité biologique bien concrète. Quelques semaines avant la naissance de son petit, l'organisme de la vache commence à produire une substance particulière, le colostrum, concentrée dans les pis. De couleur jaune, riche en protéines et en antibiotiques, il est capital pour la survie du veau, dont le système immunitaire n'est pas opérationnel. Il permet l'activation des défenses naturelles du jeune animal et la régulation de sa température corporelle. Le colostrum n'est produit que pendant les six premiers jours suivant le vêlage avant d'être remplacé par du lait. Il est de ce fait un aliment vital qui évite une mort par infection du veau nouveau-né. Dans le cas du veau représentant le jeune dieu-soleil, ce liquide de couleur jaune est assimilable à l'or qui constitue la chair des dieux. Ce tout premier « lait », comme celui qui lui succède, est considéré comme le véhicule de transmission des chairs et des éléments mous qui constituent l'apport de la mère au corps de l'enfant⁴⁴. Cette tétée initiale après la naissance provoque le transfert du caractère divin des chairs. On retrouve cette même conception dans l'iconographie royale, où le souverain tête le pis d'une vache divine. Le jeune animal acquiert par l'allaitement l'intégrité physique lui permettant d'expulser toute impureté de son corps, comme le souligne un passage du P. Edwin Smith⁴⁵. Dans le contexte visant à neutraliser les effets de la manifestation d'une colère divine, la précision apportée dans la lettre sur le très jeune

40 Buhl (1947 : 88) et Quirke (2013 : 240).

41 Mosher (2018 : 346–349).

42 Graefe (2021).

43 Leitz (2017 : 399–400).

44 Volokhine (2017 : 87–88).

45 P. Edwin Smith, I.6, XIX, 14–18 (Breasted 1930 : 482–483).

âge de l'animal réclamé par la victime prend alors tout son sens et explique son caractère impératif. Le très jeune bovin se trouve dans une phase incertaine de survie qui dépend d'un apport extérieur bienveillant. L'individu puni par la divinité se trouve dans une situation tout à fait similaire et peut lui être comparé, voire assimilé. De ce fait, on peut examiner les modalités pratiques de la possible utilisation de ce veau dans le cadre de rituels mis en œuvre pour obtenir une rémission.

Le recours à de jeunes bovins est bien attesté dans le cadre de rituels où il n'y a pas de mise à mort. Celui de « conduire les quatre veaux » (*hw.t bhs.w 4*) nécessite quatre bovidés chacun ayant un pelage de couleur différente (blanche noire, mouchetée et rouge). Ce rituel royal étudié par A. Egberts (1995) montre le souverain assimilé à Horus, conduisant ces veaux pour piétiner le sol afin de dissimuler l'emplacement de la tombe d'Osiris. Dans les textes décrivant ce rituel, il n'est pas fait mention d'une caractéristique d'âge ni d'un lien particulier avec le dieu Rê. Un autre rituel nécessitant un veau est attesté dans le cadre des funérailles. Il fait l'objet d'une étude détaillée de N. Guilhou (1993) qui a montré que ce veau, dont on mutilait une partie de la patte avant à cette occasion, était assimilé à Horus dont les mains impures avaient été coupées suite à leur contact avec la semence de Seth. Le veau est manifestement jeune car il est constamment accompagné de sa mère. Le léchage du veau par sa mère pour calmer ses souffrances est comparée à l'action bienveillante et purificatrice d'Isis envers son fils. Ce rituel s'inscrit dans le cadre des cérémonies de l'ouverture de la bouche pratiquées lors des funérailles afin de restituer au défunt en état de pureté rituelle l'usage de ses sens. On peut remarquer que cette finalité est proche de celle que viserait à atteindre un rituel devant restaurer l'intégrité d'un corps altéré par l'action des *baou* divins. Dans ce cas, l'usage similaire d'un très jeune veau mutilé dans ce cadre afin d'obtenir la purification d'une souillure ferait sens. Cette

mutilation ne semble cependant pas attestée en lien avec une offrande à une divinité.

Un texte me paraît beaucoup plus pertinent concernant l'étude de cette question. Le P. Boulaq 6 comporte un passage (r° VIII, 1-5) étudié par Y. Koenig (1981 : 81-86) dont les indications sont particulièrement intéressantes. Le contexte est celui d'une guérison d'un individu et se présente ainsi :

Jm nhm t' 365 n ntr.w nty wnmy=k smhw=k jr p' 'q j.jr=k hr t'y=k mw.t m grh h'wy hr grh jw=k (hr) ksks m rd=k jw=k snb(=w) (r) sd.t=k jw=j (r) hr 7 hrw.w jrt.t jw=j (r) gš (m) r'k jw=k sdr m rq.t jw=k mj jh km h'bw m d.t=f. jw=k (hr) snq h.t=k mj Hs'.t km jnmw p'y=k hprw sn t'y=k msdr.t n' jr.ty pd(=w).

« Que les 365 dieux qui sont à ta droite et à ta gauche se réjouissent ! Quant à ta naissance (lit. « entrée »), c'est sous ta mère au cœur de la nuit que tu (l') as effectuée. Tu gambades (lit. « danses ») au moyen de ta patte, tu es bien portant jusqu'à ta queue. Je vais traire (de quoi remplir) 7 jarres de lait que je verserai dans ta bouche, alors que tu passes la nuit dans une couverture de peau. Tu es comme un très jeune (*khabou*) bœuf noir en ses membres, tu têtes, ton ventre est comme celui de Hesat. Ton apparence est de couleur noire, ton oreille est ronde et tes yeux sont larges (...) ».

Le texte du papyrus se poursuit par une demande destinée à faire entendre au patient une parole prononcée par Amon. Devenu l'objet de l'amour (*mrw.t*) de la divinité, ce dernier pourra alors être guéri. Plusieurs éléments sont à remarquer. Le personnage est assimilé à un jeune bœuf noir et non pas à un veau (*bhs*), mais il est tout nouvellement né (*h'bw*). On retrouve aussi ici le contexte nocturne de la mise au monde du bovidé divin que peut évoquer le terme « venir » ('q)⁴⁶, et de son contact immédiat avec le ventre maternel pour la

46 Cf. Arnette & Labrique (2015 : 11) pour l'expression de la naissance à l'aide de verbes de mouvement.

première tétée. Le texte insiste sur l'intégrité physique et la vitalité de l'animal qui en sont probablement la conséquence directe. Le rite manuel va transposer cette circonstance d'ordre mythique dans la réalité grâce à deux éléments en lien avec à la réalité bovine : le lait qui est trait pour remplir 7 jarres et la couverture de peau ou une dépouille d'animal. Le patient, qui en est enveloppé, se voit verser du lait dans sa bouche par l'intervenant, qui joue le rôle de la vache divine Hésat. Il est totalement passif et en situation de dépendance. C'est uniquement après cette intervention conférant vitalité et santé que le patient est assimilé à un bœuf noir nouvellement né (*h³bw*) et dont la viabilité est explicitée par l'énumération des critères physiques d'appréciation d'un bovidé en pleine santé (robe, aspect des yeux et des oreilles).

Le texte du P. Boulaq 6 ne précise pas l'animal dont provient la couverture de peau. Il est tentant de penser qu'il s'agit du cuir d'un bovidé par application de l'un des principes de la magie sympathique qui fait que le semblable agit sur le semblable. De ce fait, si le procédé employé pour secourir la victime de la colère divine s'apparente à celui décrit pour un malade par le P. Boulaq 6, il faudrait en conclure que le très jeune veau demandé par Hormin devait être tué pour en récupérer la peau. L'O. DeM 10387, contemporain de cette lettre, fournit l'attestation d'un telle de pratique : la pièce de viande (*jw^f*) qui y est mentionné est en effet destinée à fournir du cuir (*dh^j*) après décharnement⁴⁷. Cette peau constituerait ainsi un élément indispensable à un rite de passage déjà remarqué par Y. Koenig (1981 : 86, n. f.) et ayant un lien étroit avec la mise au monde d'un nouvel être, qui sera détaillé *infra*, § 3.6.2.

3.5. La structure de la lettre et la stratégie du discours

La composition de la lettre suit le schéma épistolaire classique des lettres datées de la XX^e dynastie. Elle débute par l'adresse comportant une salutation (*nd hr.t*) de l'expéditeur, avec son nom et son titre, au destinataire, avec son nom et son titre. Celle-ci est suivie d'une séquence de vœux sous forme d'invocations aux divinités locales, afin de préserver la vie, la santé et la forme physique du récipiendaire. Le corps de la lettre comprenant le contenu informatif, notamment l'objet de la missive, se trouve, comme attendu, après la formule « dès que ma lettre te parviendra » (*wnn t³y=j š^c.t hr spr r=k*), laquelle introduit une série d'instructions à suivre et d'observations relatives à son objet ou aux circonstances qui s'y rapportent. La missive se termine par la formule conclusive *nfr snb=k*.

Une intéressante comparaison peut être faite entre le style de la lettre écrite par Hormin et celui de la missive de l'O. Leipzig 1900⁴⁸. Toutes deux se rapportent à une colère divine à l'œuvre qui nécessite une intervention rapide en vue d'une rémission assortie d'une offrande. La construction de la requête et les tours employés sont cependant différents. Dans le cas de l'ostrakon, on est plus proche des formules de requête habituelles employées dans les lettres de Deir el-Médineh⁴⁹. Dans le cas d'Hormin, le ton est tout autre — tout comme les tournures employées —, ce qui invite à les analyser de plus près, vu la personnalité de ce dessinateur.

Bien qu'il se trouve en situation de détresse, Hormin n'a pas perdu tous ses moyens intellectuels : son talent littéraire est perceptible dans les deux parties constitutives de la lettre. Le point de vue qu'il adopte combine, en effet, les données objectives de sa situation de détresse (mal-être physique, isolement) à la représentation qu'il se

47 Grandet (2017 : 143–144).

48 Černý & Gardiner 1957 : 16,1 (r^o) et 114,1 (v^o) et Borghouts (1982 : 20–22).

49 Sweeney (2001 : 48–53).

fait de sa personne et de son objectif immédiat. Cette dernière conditionne la stratégie de son discours pour obtenir urgemment de l'aide afin de le sortir de son piteux état et selon des modalités ne devant pas être contestées par le destinataire. La fonction directive de sa lettre est une dominante du message. Hormin attribue et reconnaît à son destinataire une capacité d'action dans le but seul de l'obliger à exécuter une action jugée conforme à ses intérêts. Cependant, il a recours à un dosage subtil entre ordres fermes et requêtes, n'hésitant pas à jouer sur le registre affectif pour arriver à cette fin. Ainsi, comme dans le cas des scribes Boutehamon et Amennakht⁵⁰, ce document permet d'apprécier le talent d'un lettré baignant dans un milieu cultivé de Deir el-Médineh.

Le ton général de cette lettre est celui d'un supérieur — ou de quelqu'un qui se voit comme tel — qui s'adresse à un subordonné — ou de quelqu'un qu'il considère comme tel — et dont il attend une obéissance totale au regard de l'exécution des consignes exposées. Cependant, une certaine modération du propos est impérative puisque, compte tenu de son statut de victime de la colère divine, Hormin est devenu un être marginal auquel on ne doit *a priori* plus rien. Ainsi, la stratégie du discours se déploie dans les parties de la lettre selon deux registres :

- le registre de l'autorité décliné sur plusieurs modes, qui lui permet de réaffirmer son appartenance à la communauté de la Tombe et marque sa volonté de reconnexion à des structures sociales reconnues ;
- le registre de l'affectif, pour inciter le destinataire à agir par compassion et initier le registre de la morale par le devoir d'assistance.

Dans la partie « formelle » du recto, l'expression des titres d'Hormin et de Routy met en opposition deux institutions de la rive gauche, la Tombe et *Set Maât*, la deuxième venant souvent, comme on l'a vu, en appui de la première. Ainsi, en se réclamant

encore de l'institution de la Tombe, Hormin se place dans un rapport hiérarchique implicite. Ce dernier implique que Routy lui obéisse en faisant ce que son institution, *Set Maât*, fait d'ordinaire : lui procurer des biens ou des denrées. Hormin s'adresse, en outre, au responsable hiérarchique le plus élevé de cette dernière (« le chef des artisans ») avec un formalisme délibéré, impliquant qu'il le considère comme chargé de l'exécution de tâches spécifiques. En dépit de son isolement, Hormin considère de fait que les rapports qu'il entretient habituellement avec l'institution prestataire de service restent inchangés, en dépit des circonstances exceptionnelles auxquelles il fait face. Ceci pourrait expliquer l'emploi de la formule *nd hr.t* « prendre des nouvelles, s'enquérir » marquant une adresse à un interlocuteur de rang égal⁵¹. Cependant, dans cette partie, le registre émotionnel intervient également. En évoquant ensuite sa position statique au sommet des montagnes, Hormin fait allusion à son isolement, voire sa solitude. De même, par l'énumération des divers lieux du paysage contemplé par le biais de leur divinité tutélaire, Hormin évoque aussi des endroits qui font partie des trajets habituels de la vie quotidienne des ouvriers de l'institution à laquelle il appartient. Sa « désocialisation » du moment est ainsi subtilement gommée. Bien qu'ils fassent partie de la séquence usuelle des vœux épistolaires, les souhaits de santé, de longue vie, et de vigueur qu'il formule à l'égard de son destinataire auprès de ces divinités sont autant de bienfaits qui lui seraient utiles dans sa situation présente.

Mais c'est surtout sur le verso de cette lettre que cette stratégie est la plus manifeste et où s'opère un changement de ton. On trouve en effet dans ces lignes les composantes du discours directif :

- le type d'interaction qui sera engagé entre individus ;

⁵⁰ Sweeney (1994) ; Dorn & Polis (2019 : 22–23) ; Polis (2017).

⁵¹ Ragazzoli & Tallet (2018 : 66–67, n. l. 1).

- le type de situation sur laquelle Hormin choisit d'insister ;
- la façon dont il représente cette situation dans son discours pour faire admettre la nécessité de ses exigences assortie des principes de légitimation dont il use pour se justifier ;
- les actes à exécuter dans le type d'interaction considérée.

Le type d'interaction envisagé est un rapport de supérieur à subordonné⁵². Celui-ci transparait avec l'emploi de la formule usuelle (« dès que cette lettre te parviendra »). D. Sweeney (2001 : 53) a montré que cette dernière est toujours employée par un supérieur qui s'adresse à un inférieur et précède les directives à exécuter. Ici, l'instruction principale inclut l'objet même de la missive. La forme prend celle d'un ordre renforcé de *sp sn* marquant une priorité haute quant à l'exécution et soulignant l'importance que revêt l'animal qu'il cherche à se procurer. Elle permet aussi à Hormin d'exposer indirectement à son interlocuteur un état de manque.

Le type de situation sur laquelle Hormin enchaîne est son propre cas. Il est exposé de façon très directe ([« Ptah ? »] a laissé éclater sa colère divine contre moi) traduisant une conscience effective de sa condition personnelle. Cependant, elle constitue aussi la justification implicite de l'ordre visant à contribuer à réparer cet état critique et le suit immédiatement dans le texte. La façon dont Hormin va inclure cette situation dans son discours pour justifier la nécessité de sa requête le conduit sur un registre affectif et plus expressif. L'usage de l'impératif (« Sauve-nous de sa main ») est ambivalent. Il appartient au registre de l'ordre tout en adoptant le registre d'une imploration proche d'un appel de détresse. En effet, le verbe *šdj* « sauver » est employé ici pour qualifier l'action d'un individu humain et non celle d'une divinité comme c'est généralement le cas dans ce contexte. Ainsi, Hormin prête et confère à Routy une capacité d'agir similaire à celle d'une divinité,

du fait de l'importance que revêt son intervention à ses yeux. Ce tour contribue également à créer une relation d'inégalité, basée sur un constat effectif, entre la situation du requérant en souffrance et celle du destinataire dont on souligne par contraste la toute-puissance que confère sa liberté d'action. Dans le même temps, une autre relation directe et plus égalitaire est établie entre le destinataire et le rédacteur qui a recours au « nous » pour la rendre manifeste. Hormin associe ainsi Routy à son sort critique alors que lui seul *a priori* est châtié. Il y a ici le transfert de sa situation négative, tant physique qu'affective, sur le destinataire afin qu'il en soit affecté. L'argument est assez retors car Hormin fait peser sur son bienfaiteur la menace d'une punition divine par Ptah. Cette dernière surviendrait du fait d'une valeur morale transgressée : celle d'un devoir d'assistance dans l'adversité qui ne serait pas accompli. Cette notion de vertu morale annonce le futur registre du discours dans la suite du texte. Transgresser cette valeur qui sert aussi de ciment social à la communauté de Deir el-Médineh et de la rive gauche, c'est aussi s'exposer à l'ire divine. Ce manquement serait d'autant plus impardonnable que le domaine d'activité de Routy au sein de *Set Maât* est aussi placé sous le patronage du dieu Ptah.

De ce fait, Hormin expose ensuite le bénéfice pour Routy de son action à venir. Le lien de cause à effet entre la salvation et la rétribution est établi par l'emploi de la particule *hr* suivie d'un prospectif (« et puisse Ptah [faire en sorte que] tu accomplisses une grande durée de vie et une longue vieillesse »). Hormin s'engage ainsi sur quelque chose dont il n'a pas la responsabilité dans le futur. Chose plus étonnante, il préjuge de l'agissement futur du dieu dont il subit le châtement, tout en ayant la certitude de sa réalisation. Cette dernière obéit en effet à la logique de la rétribution divine d'un acte moral et vertueux conforme à la Maât sociale. Ce faisant, le dessinateur châtié s'efface et ne fait aucune allusion à l'amélioration escomptée

52 Ridealgh (2014) pour une analyse des tours employés dans les lettres indiquant ce rapport.

de son propre état que lui procurera cet acte. Il va même plus loin en énumérant les bienfaits dont Ptah gratifiera Routy pour son aide. On a ainsi l'expression indirecte d'un profit attendu par le rédacteur, qui, subtilement, l'exprime à l'avantage de son bienfaiteur. En effet, ce sont ces mêmes bienfaits qu'Hormin attend de Ptah une fois sa colère passée. Ils sont les opposés des conséquences possibles de la colère divine, à savoir une durée de vie abrégée et un corps souffrant. Ainsi, le rédacteur s'attache à démontrer que l'action demandée est non seulement légitime et juste, mais qu'elle est aussi conforme à l'intérêt du destinataire à travers le bénéfice indéniable qu'il en retirera. Le registre de l'expressivité et de l'affectif se poursuit dans la phrase suivante introduite par *ptr* et constituant une prise à témoin d'une condition présente et propre au rédacteur. Elle se situe dans la droite ligne de l'association précédemment établie entre Hormin et Routy. Un effet d'empathie, voire de compassion, est recherché. Il y a ici une montée manifeste du registre émotionnel visant à émouvoir le destinataire, voire à l'affecter, en avouant une situation négative qui est malheureusement en lacune. Ce tour renforce également le caractère pressant de la demande par l'exposé d'un cumul de malheurs. C'est aussi le point culminant de cette partie de la missive et le point de bascule qui conditionne le ton employé dans la suite du texte.

Ce dernier présente en effet une combinaison d'impératifs qui constituent autant d'injonctions fortes et directes indiquant que les ordres donnés sont catégoriques et ne souffrent aucune désobéissance ou latitude d'exécution de celui auquel ils sont adressés⁵³. C'est particulièrement visible avec l'instruction majeure introduite par un vétitif catégorique suivi d'un impératif (« Ne cesse pas, jour après jour, de faire préparer une jarre-*menet* de bière (et) fournis vite le [...] pour (?) l'offrande destinée à Ptah »). La tournure est recherchée et empruntée à la littérature sapientiale. Hormin l'a

ici subtilement modifiée en permutant l'impératif et le vétitif (« Ne fais pas ceci mais fais plutôt cela » au lieu de « Fais ceci mais ne fais pas cela »). Il transforme ce faisant le rédacteur en autorité morale qui expose deux aspects de l'idée qu'il développe, laquelle s'apparente ainsi à des conseils pour le bien-agir. À ces derniers sont substituées des tâches d'ordre purement matériel, mais liées aux offrandes à effectuer pour le dieu, et donc à un devoir religieux dont les sages se font l'écho. Cette posture est d'autant plus paradoxale que celui qui adopte le ton du sage a commis une transgression morale dont le châtement divin est la conséquence. La missive se conclut avec la formule *nfr snb=k*, que l'on trouve souvent dans le cadre de rapports de supérieur à subordonné (Bakir 1970 : 66). Elle constitue l'ultime expression du rapport hiérarchique instauré par le rédacteur.

Au terme de cette analyse, on peut constater que si les termes d'une demande ferme sont dominants, ils sont associés à des formules d'une supplique modulant le caractère directif du message. Ces dernières soulignent très discrètement l'inégalité existant entre le rédacteur-victime et le destinataire. Le premier est en situation de faiblesse totale, tandis que le second est le seul en capacité d'agir et donc en position de force pour réparer la disruption. Cet état de fait est délibérément renversé par Hormin par les tournures formelles utilisées tant pour les titres que pour les demandes exprimées. Il reste le supérieur et le destinataire, le subordonné. Par ce biais il rétablit les liens habituels qui le rattachent aux acteurs sociaux de Deir el-Médineh et de la rive ouest de Thèbes ainsi qu'aux modalités et lieux d'exercice de ces pratiques sociales. C'est cet environnement socio-historique et relationnel qui confère au dessinateur son identité ainsi que son statut social, dont il tire une légitimité à faire agir un tiers d'ordinaire au service de sa communauté. Se définissant comme dessinateur et s'affirmant aussi de ce fait comme scribe⁵⁴, Hormin agit

53 Polis (2009 : 204).

54 Cf. Laboury (2016) pour la distinction, faite ou non, entre les deux métiers.

en utilisant toutes les ressources de son art et en mobilisant avec virtuosité les tours les plus subtils de son savoir. Cependant, il sait que le destinataire de la lettre sera en mesure de comprendre les messages sous-jacents que véhiculent les jeux graphiques et les tournures subtiles qu'il emploie. Cela implique que Routy possède également des qualités de scribe lettré comparables aux siennes. D'autres documents livrant davantage d'informations sur ce personnage permettront peut-être de confirmer ce fait.

3.6. La lettre d'Hormin dans une perspective anthropologique

Il est aussi possible de proposer une lecture anthropologique de cette lettre en considérant que la manifestation de la colère divine constitue un rite de passage selon la définition qu'en a donnée A. Van Gennep et ses continuateurs⁵⁵. Ces rites de passage sont, d'une part, ceux qui concernent l'ensemble d'une communauté et, d'autre part, ceux qui marquent le cycle de la vie d'un individu, y compris dans les périodes de crises ou d'adversité (rituels *life-crisis*). Ces rites ont un rapport fondamental avec le corps qui subit un certain nombre d'actions et d'interactions accompagnant le changement de statut de l'individu. Ils distinguent aussi au sein d'une société ceux qui ont subi ce changement de ceux qui ne l'ont pas subi. Ils visent ainsi à corriger des disruptions dans le cadre d'un cours d'existence idéal qui ont des impacts physiques ou psychologiques. Dans cette optique, le fait d'être victime de la colère d'une divinité peut se rattacher à la deuxième catégorie des rites de passage. En effet, d'après la documentation existante sur cette manifestation, on peut mettre en évidence les trois temps successifs qui sont caractéristiques de ces derniers :

- la phase de séparation du groupe et ses rites (phase préliminaire);
- la phase de marge et ses rites (phase liminaire);
- la phase de réintégration et ses rites.

La lettre d'Hormin fournit des indications importantes sur ces différentes phases de façon claire ou plus allusive.

3.6.1. La phase de séparation du groupe

Au moment de la rédaction de la lettre, la phase de séparation du groupe est déjà révolue, comme l'indiquent les éléments qu'elle mentionne. Hormin sait qu'une manifestation des *baou* de Ptah est à l'œuvre et qu'il en est la victime. Cela implique que la disruption causée par celle-ci a été remarquée au sein de la communauté, qui sait alors quelle est la divinité concernée et quel membre en est la victime. Cette identification est établie par la consultation d'un oracle divin ou le plus souvent par la « voyante » (*t³ rh.t*) à la suite d'une consultation directe par la victime des *baou* ou par le biais d'un intermédiaire mandaté par le châtié ou son entourage proche⁵⁶. Cette consultation comporte un questionnement par le requérant et par la voyante également, probablement sur les troubles observés. La documentation disponible ne permet pas de connaître les critères d'identification d'une manifestation de ces *baou* ni les signes qui permettent de les rattacher à telle ou telle divinité⁵⁷. On ne sait pas non plus si des rites particuliers sont mis en œuvre lors de cette consultation de la *rekhet*. C'est à l'issue de celle-ci et du verdict de la voyante, qui semble faire autorité au sein de la communauté, que l'individu châtié se sait paria et devient un individu à part.

Comme on l'a vu *supra* (§ 3.3), cette singularité se manifeste aux yeux de tous par un état physique particulier combinant confusion mentale,

⁵⁵ Van Gennep (1909); Bourdieu (1982); Belmont (1986); Turner (1990).

⁵⁶ Borghouts (1982 : 24 et 27, § 8) et Mathieu (1994 : 336).

⁵⁷ Comme c'est le cas pour les individus sous le coup de « la mort » d'une divinité dans le P. DeM 1, v° 1,3-3,2 (Černý 1978 : 5-6).

troubles du comportement et souffrance corporelle. Elle est aussi cause de relégation ou d'évitement social. La séparation tant physique que symbolique devient alors effective pour marquer l'anormalité de l'individu au sein de sa communauté de vie et constitue le début de la phase de marge. Elle peut se traduire par un confinement au sein de son lieu d'habitation, comme dans le cas des femmes enceintes, ou une exclusion temporaire du village lui-même. C'est peut-être la nature de la manifestation de la colère divine et de la divinité qui en déterminent les conditions.

3.6.2. *La phase de marge*

La lettre d'Hormin se situe plus précisément au moment de la phase de marge et donne des indications partielles sur son déroulement. Cette phase et ses rites sont un moment délicat, voire dangereux pour celui qui s'y trouve. Son corps est l'objet d'interventions visant à abolir un état antérieur anormal hors de son groupe social d'origine et de la protection que ce dernier procure⁵⁸. Ils permettent une mise en conformité de l'individu qui débouche sur sa réintégration au sein de la communauté. C'est sur ce point que cette lettre est particulièrement intéressante, car le groupe social de la Tombe, auquel appartient Hormin, n'est pas mis à contribution pour l'aider à surmonter cette période difficile et en sortir. En revanche, une autre instance locale avec laquelle elle collabore peut lui porter assistance comme elle le fait dans la vie courante. Deux informations importantes relatives à cette phase figurent dans cette lettre : ce dont Hormin a besoin, probablement pour l'accomplissement d'un rite propre à ce moment, et le lieu où se trouve et où, peut-être, ce même rite sera accompli.

La première concerne l'objet de la demande d'Hormin : le très jeune veau qu'il réclame avec

insistance et rapidité. Il constitue un élément indispensable et déterminant pour sa délivrance, plus que la simple offrande d'une jarre de bière, qui ne suffit plus, à ce stade, pour apaiser la divinité. Cependant, la lettre n'en précise pas la justification ni l'utilisation qu'Hormin compte en faire. La rareté de la mention de cet animal invite plutôt à privilégier une autre hypothèse. Il est à mettre à mon sens en relation avec les rites devant être effectués dans cette phase. Il a été rappelé *supra* (§ 3,4) que le très jeune veau est assimilé au jeune dieu soleil après sa naissance, doté d'une intégrité physique parfaite et exempt de toute impureté. Le rituel décrit par le P. Boulaq 6 mentionne cette assimilation afin de guérir un individu. Il est possible qu'une partie des rites à effectuer pendant la phase de marge soient similaires. Ils participeraient à un processus de re-mise au monde de l'individu par la réagrégation de ses éléments épars, sa dissociation étant due à l'action de la colère divine. Les mentions conjointes dans le P. Boulaq 6 de la déesse Hésat, du lait qu'elle produit et de celui qu'il faut administrer au patient ainsi que de la couverture de peau sous laquelle il se trouve peuvent en être une confirmation. En effet, cette réagrégation est spécifique de l'action d'une peau d'animal sur des viscères⁵⁹. Elle permet l'habillage des os par les tissus, les muscles, les organes et les vaisseaux sanguins, éléments qui constituent l'apport spécifique de la contribution de la mère à la construction de l'être selon les conceptions égyptiennes de la genèse des individus. Une fois la naissance survenue, l'allaitement vient parachever la cohésion des chairs⁶⁰. Cette viabilité est d'autant plus importante qu'elle est créée par le recours à une peau d'un animal à connotation solaire. On peut citer, dans le cas de la reconstitution du corps d'Osiris, la dépouille de bélier couvrant les membres et viscères divins contenus dans une jarre, comme le montre l'une des vignettes du

58 Centlivres (2000) et Dartiguenave (2012).

59 Spieser (2006).

60 Volokhine (2017).

P. Salt 825, ou encore l'action de la peau apportée par le dieu Amon décrite dans la « liste géographique » du temple d'Horus d'Edfou, et la « procession des canopes » du temple d'Hathor à Dendéra⁶¹. Ceci explique d'autant mieux dans le cas d'un individu victime de la colère divine la nécessité d'avoir recours à une peau d'animal afin de finaliser cette nouvelle naissance pour retrouver ensuite un corps et une identité sociale viables. Au vu des indications de la lettre, il s'agirait dans ce cas, de celle d'un très jeune veau dont on envelopperait l'individu selon des modalités identiques ou voisines de celles décrites dans le P. Boulaq 6. L'absorption de lait par le même individu compléterait l'opération de viabilisation de ce nouveau corps. Ce rôle du lait serait analogue à celui qu'il tient dans les scènes d'offrande des mammisis d'époque grecque et romaine. Les textes qui les accompagnent se rapportent à un cadre similaire d'un rite de passage lié à la nouvelle vie de l'enfant divin après sa naissance⁶².

En effet, d'autres constatations permettent de conforter ce rapprochement entre la récréation symbolique du corps du châtié et la mise au monde d'un enfant. Le processus d'isolement et de réintégration est commun aux victimes d'ire divine et aux femmes en couches. Dans leur cas, à l'issue d'une naissance, l'accouchée et son enfant restent 14 jours en isolement avant de réintégrer la communauté⁶³. À l'issue de cette phase et des rites qui l'accompagnent, la mère et le nouveau-né ont tous deux des corps viables et purs, aptes à intégrer la société des hommes. Cette durée de 14 jours est identique à celle de la croissance de la lune jusqu'à sa plénitude. Il y a aussi dans ce dernier cas une re-création d'une intégrité à partir d'éléments épars, celle de l'œil-*oudjat* lunaire ou du corps

du dieu Osiris⁶⁴. Au vu de ces éléments, il serait très séduisant de considérer que cette période de 14 jours corresponde aussi à la durée de la phase de relégation de l'individu châtié par une divinité. Certaines mentions textuelles confirment aussi ce parallélisme entre la mise au monde d'un enfant et le processus de rémission. Dans le conte d'*Horus et Seth*, Rê sort de sa catatonie grâce à l'intervention d'Hathor, qui lui montre son sexe. Cet acte le ramène ainsi symboliquement dans le monde de façon tout aussi soudaine qu'il en a été soustrait. Le dieu Rê ne pouvant pas être recréé, c'est sa capacité génésique de créateur qui lui est restituée par l'excitation que provoque la vue du sexe de la déesse. Il n'en reste pas moins que ce dernier est également l'organe de la mise au monde et que cet acte correspond à une des fonctions d'Hathor en tant que maîtresse de la délivrance des femmes enceintes⁶⁵. Pour ce qui est des êtres humains, le texte de la stèle de Neferâbou (Turin, Museo Egizio CGT 50058) en est le meilleur exemple. Puni par Méresger, il se compare à une femme en couches car il est assis sur une brique et peine à reprendre sa respiration⁶⁶. L'oppression due au manque de souffle que cause la colère divine est mise sur le même plan que celle de la femme enceinte lors de sa grossesse, tous deux se déroulant lors d'une phase de marge.

La seconde information fournie par ce document concerne le lieu de relégation d'Hormin durant cette phase. Il y fait allusion de façon assez elliptique (« au sommet des montagnes »), ce qui invite à se demander où pourrait se situer cet endroit au sein de la montagne thébaine. Ce lieu n'est pas totalement isolé. Il est accessible à d'autres intervenants travaillant sur la rive gauche, dont Hormin sait qu'ils sont en mesure de transmettre

61 Spieser (2006 : 223–226, fig. 2) ; Coulon (2005 : 35–36).

62 Caßor-Pfeiffer (2017 : 82–84).

63 Arnette (2014).

64 Koemoth (1996).

65 Arnette & Labrique (2015 : 18–19).

66 Luiselli (2011 : 368–360, G.19.5) ; Arnette & Labrique (2015 : 22).

sa missive à son destinataire et lui apporter ce dont il a besoin. Hormin dispose en outre d'un minimum de matériel pour écrire ainsi que d'un peu de papyrus, la lettre n'étant pas rédigée sur un ostracon. L'énumération des divinités citées dans la formule initiale de salutation peut fournir un indice sur cet emplacement. Elle peut être comprise comme la transposition, sur un mode panoramique, des secteurs du paysage qu'Hormin contemple depuis son lieu de relégation. Le paysage et la topographie des environs de Deir el-Médineh sont en effet étroitement liés à cette phase de marge en tant que lieu de relégation mais aussi de nouvelle naissance conduisant à la réintégration. Il constitue un « micro-environnement religieux », pour reprendre les termes de J. Baines (2001 : 25), où existent des parcours à effectuer, mentalement et physiquement, qui s'accompagnent de pratiques rituelles spécifiques dans les sanctuaires qui les jalonnent. À cet égard, le texte de la stèle de Qenherkhepechef (British Museum EA 278), datée de la XX^e dynastie, constitue un bel exemple de cette conception⁶⁷. Dans le cas d'Hormin, cette énumération peut aussi se comprendre comme une évocation du trajet à effectuer et qui le ramènera chez lui, au sein de la communauté. Le point de départ serait ainsi le lieu où il se trouve, dominé par la Cime, et celui d'arrivée, le village sous le patronage du roi Aménophis I^{er} divinisé, avec la Vallée des Reines comme l'une des étapes intermédiaires. Cet itinéraire de descente correspond au mouvement inverse de la normalité des mouvements des ouvriers se rendant à la Vallée des Rois qu'exprime l'emploi du verbe *tsj* « monter »⁶⁸ dans la documentation de Deir el-Médineh.

Une partie de cet environnement est évoquée par le paysage sur la stèle d'Amennakht (Turin,

Museo Egizio CGT 50059) qui comporte la représentation rare d'une vue d'un secteur particulier de la montagne thébaine⁶⁹. La légende indique qu'il s'agit du « front rocheux vénérable de l'Occident » (*t³ dhn.t wr.t n.t Jmnt.t*)⁷⁰. Les têtes de serpents accolées figurées au sommet de la stèle ont été mises en rapport avec les serpents représentés avec la déesse Méresger sur des stèles qui lui sont dédiées. On ne s'est guère demandé si on ne pouvait pas leur trouver un équivalent avec des éléments particuliers et remarquables de cette montagne et voisin d'un front de paroi. Cette stèle comporte également un détail important qui pourrait concerner l'emplacement du lieu de la relégation, qui est aussi celui de la nouvelle naissance. Il se situerait à l'endroit où se trouve la représentation de la déesse Isis, qui porte l'épithète peu courante de « maîtresse des naissances et aux nombreuses formes » (*nb.t ms.wt 'š'.w hpr.w*). Un lieu correspondait bien à ce secteur de la montagne. Il d'agit du lieu-dit « le menhir » dans le prolongement du *ouadi* dit « du dolmen », situé à l'ouest du village. De cet endroit, on aperçoit les longues formations rocheuses verticales résultant de l'érosion et du ravinement. Ces formations peuvent parfaitement avoir été interprétées comme des serpents et elles sont situées en contrebas d'un fort éperon rocheux où passe un sentier antique. L'endroit est proche du sentier reliant Deir el-Médineh à la Vallée des Rois et est aménagé. On y a de surcroît retrouvé un petit oratoire pourvu d'un bassin et des vestiges d'habitations distinctes de celles des travailleurs⁷¹. Leur présence pourrait s'expliquer dans le cadre d'un lieu spécifique, habitable, atteignable par d'autres mais pouvant être utilisé pour une relégation. De plus, les anfractuosités que comporte la montagne à cet endroit peuvent

67 Luiselli (2001 : 400–401, G.20.2) ; Vernus (2002).

68 Berg (2014 : 184–186).

69 Kaper (2014).

70 Cf. Luiselli (2011 : 78 et 375) et Bruyère (1930 : 12, fig. 8). Cf. Yoyotte (2003 : 283–307) et Gabolde & Rondot (2018) pour la question de la *dehenet* comme désignation d'un front rocheux.

71 Bruyère (1952 : 73–75) ; Demarée (2006b), ainsi que Dorn (2011) concernant les habitations des ouvriers.

aussi abriter un homme pendant cette phase. Un autre endroit possible pour ce lieu de relégation pourrait se situer dans le voisinage de la « station du col ». De là, un observateur embrasse aussi du regard la cime thébaine, la rive opposée de Thèbes, la Vallée des Reines et le village des ouvriers. On y trouve de plus un sanctuaire à flanc de falaise où des rites peuvent se dérouler, et de l'habitat sous forme de structures construites qui constitue aussi un point de contact possible entre individus de même qu'un lieu d'activité administrative où l'on peut trouver de quoi écrire⁷². Il n'est pas étonnant dès lors de trouver de nombreux graffiti dans son voisinage, notamment ceux représentant des personnages, dont Hormin, prosternés devant des divinités locales⁷³. Une découverte archéologique pourrait venir conforter le lien existant entre cet endroit et le lieu de relégation et de nouvelle naissance. Il s'agit de l'O. WTHM 53 découvert en 2015 par la mission dirigée par J. Toivari-Viitala dans la hutte 543 de la station du col. Il porte une représentation d'une jeune femme sur un lit aux pieds en forme de dieu Bès et entouré de liserons avec peut-être l'image d'un enfant au niveau de sa poitrine⁷⁴. Cette thématique maternelle, inhabituelle et singulière pour un tel endroit, invite à étendre les fonctions de la station du col. Elle ne serait pas un simple lieu de loisir masculin mais un lieu ambivalent, tout à la fois lieu de vie dans un contexte social structuré mais aussi un lieu d'exclusion de ce corps social. Dans cette optique, le dessin de cet ostrakon n'aurait pas été fait dans le cadre de la simple distraction mais renverrait, par analogie avec le sort de la jeune accouchée, à un espoir de retour à la maison d'un individu relégué en cet endroit.

La lettre d'Hormin contient donc des informations ponctuelles relatives aux rites de la phase de marge concernant directement l'individu châtié. Si le veau sert effectivement de viatique et si les rites manuels se rapprochent de ceux décrits par le P. Boulaq 6, il passerait une ou plusieurs nuits avec enveloppement du corps dans la couverture de cuir issue de l'animal. D'autres rites (ingestion de lait?) non mentionnés peuvent compléter ces opérations. Tous ont pour but de transformer le paria en un être viable et pur à l'issue d'une nouvelle naissance. La missive fait peut-être aussi allusion aux rites relatifs à la phase de marge qui concernent cette fois la communauté à laquelle appartient l'individu relégué. Ils comprennent l'offrande quotidienne d'une jarre de bière à Ptah dont Hormin fait mention et dont il est l'instigateur. Cette offrande de bière permet de maintenir un lien rituel licite avec la divinité en lui rendant hommage⁷⁵. Il valide l'offrande de l'individu exclu des lieux sacrés qui la suscite et permet d'en assurer l'efficacité à son profit. Une offrande d'encens pour des fumigations peut aussi faire partie de ces rites si l'on se réfère au texte de l'O. Leipzig 1900⁷⁶. Cette offrande se déroule probablement dans la chapelle de confrérie propre à la divinité en colère située au sein du village, érigée au voisinage du temple de Ramsès II⁷⁷. Des dons en nature pouvaient en effet être faits par des personnes pour obtenir leur guérison ou celles de leurs proches, et consacrés dans ces chapelles à leur divinité tutélaire⁷⁸. Dans le cas d'Hormin, cette offrande de bière aurait eu lieu dans celle de Ptah. Cependant, compte tenu de l'appartenance de Routy à une instance extérieure au village, elle pourrait avoir lieu dans un autre sanctuaire, comme celui de

72 Bruyère (1939 : 347–362); Toivari-Viitala et al. (2012); Valbelle (2020 : 458–459).

73 Rzepka (2014 : 50–52); Luiselli & Dorn (2016); Ragab (2021).

74 Toivari-Viitala (2014); Andreu-Lanoë (2021 : 423–425).

75 Comme l'indique la stèle du sculpteur Qen, l. 4 (Clère 1975 : 76).

76 HO 16,1 et 114,1; Borghouts (1982 : 20–22).

77 Valbelle (1985 : 326–328; 2020 : 451–454).

78 Comme l'indique l'O. Turin CGT 57062 (Allam 1981). Cf. aussi Helck (1991) et Valbelle (2020 : 471).

Ptah et Méresger, à proximité de la Vallée des Reines. La question se pose dans les mêmes termes s'il y a abattage du veau qui pourrait s'opérer dans une chapelle de confrérie, en l'occurrence celle de Ptah. Le décor préservé dans l'une d'elles indique en effet que des sacrifices d'animaux pouvaient s'y dérouler⁷⁹.

Il subsiste cependant de nombreuses interrogations quant aux rites de la phase de marge. Ce recours probable à une peau de veau pour opérer une nouvelle naissance est-il systématique ou dépend-il du type de punition infligée par la divinité en colère? Est-elle utilisée une fois ou pendant plusieurs nuits? Existe-t-il d'autres signes physiques en dehors de l'amélioration de l'état général qui permettent de juger que l'ire divine est terminée? Est-ce la *rekhet* qui fait de nouveau ce type de constat une fois tous les rites accomplis, pour permettre le retour de l'exclu au sein de la communauté? Il n'est pas encore possible de fournir de réponses à ces questions dans l'état actuel de la documentation.

3.6.3. La phase de réintégration

Il semble que peu de renseignements se rapportent directement à la phase de réintégration, qui marque une identité retrouvée au sein du groupe. Hormin n'y fait pas allusion dans sa lettre, si ce n'est par les bienfaits que Ptah accordera à Routy une fois ses demandes d'Hormin satisfaites. On peut cependant considérer les stèles de ceux qui ont bénéficié de la clémence divine comme des témoins possibles de la phase de réintégration. Ces monuments ont une certaine visibilité de par l'emplacement choisi pour leur implantation, comme l'indique le texte de la stèle du sculpteur Qen (Bordeaux, Musée d'Aquitaine inv. 8635)⁸⁰. La transgression est exposée comme un aveu

public et la mansuétude de la divinité mise en avant, tout comme sa capacité à punir sévèrement celui qui l'offense. Les différentes phases de la colère divine y sont relatées : punition par la divinité et ses conséquences physiques résultant d'une faute commise, aveu de celle-ci, demande de rémission, puis rémission constatée suite à un changement de disposition de la divinité⁸¹. On peut remarquer que le terme '*nn* + pronom objet « faire un revirement sur soi », étudié par P. Vernus (2003 : 332–334), est employé uniquement pour cette dernière concernant sa clémence, et correspond aussi à ce qui se produit dans les faits à l'individu « pardonné » : il revient ('*nn*) au village après en avoir été exclu et avoir opéré un revirement moral suite à la prise de conscience de sa faute. De ce fait, la réalisation de ces stèles et leur installation dans une chapelle peuvent être rattachées à la phase de réintégration et aux rites qui y sont liés. L'individu sauvé rejoint par ces derniers une catégorie spécifique des « châtiés-sauvés » au sein de la communauté de Deir el-Médineh. Ils servent d'exemple pour les autres membres de la communauté afin qu'ils adoptent un comportement modèle d'un point de vue social et moral. Les textes des stèles qu'ils dédient perpétuent leur expérience. Cependant, ils restent muets sur les modalités pratiques et rituelles de leur retour. Dans le cas d'Hormin, une telle stèle n'est actuellement pas connue.

Par ailleurs, on peut se demander si certaines réunions festives ou non, notamment celles se tenant dans les chapelles de confréries, ne pourraient pas également être rattachées à des rites de resocialisation de l'individu frappé par la colère divine, tout comme pour les rites de relevailles⁸². L'étude des types de sièges, notamment les sièges nominatifs retrouvés dans ces chapelles, mais aussi dans les cabanes de la « station du col »,

79 Valbelle (2020 : 451).

80 Clère (1975) ; Luiselli (2011 : 377, G.19.16).

81 Vernus (2003 : 320–325).

82 Arnette (2015 : 38–40).

fournit des éclairages intéressants⁸³. Les formules qui y sont gravées font état du fait de « s’asseoir, siéger » dans un contexte d’assemblée, de commémoration ou de fête. Certains comportent la formule *hy p’ hms nfr*, l’expression *hms nfr* ayant reçu plusieurs traductions : elle désigne soit l’objet (« bon siège », « bon séjour »), soit celui qui s’y assied (« bon compagnon »), soit l’action de siéger agréablement⁸⁴. On remarquera cependant que dans le cas des sièges portant la formule *hms nfr n Jmn* ou sa variante *hms hr ‘ Jmn*, cette action de s’asseoir est fréquemment associée à un bien-être ressenti et à l’action protectrice et bienfaitante du dieu envers les individus, ainsi qu’une insistance sur la durabilité et la prospérité que leur procure leur bonne santé⁸⁵. Ces sièges renvoient ainsi, tant par les lieux où ils ont été retrouvés (chapelles de confrérie à caractère religieux ou lieux d’habitation de la communauté professionnelle) que par les formules qu’ils portent, à des situations qui associent individus et bien-être. On notera que le fait de s’asseoir au sein d’un groupe et le plaisir qu’il procure sont l’exact opposé de ce que connaît l’individu dans la phase de marge. Durant celle-ci, ce dernier est seul, souvent assis ou couché, souffrant douloureusement et dans une confusion mentale en étant « dans la main » de la divinité. S’asseoir (*hms*) à nouveau est le signe d’une santé recouvrée et d’une réinstallation dans un groupe. C’est précisément ce terme qui est utilisé dans le conte d’*Horus et Seth* pour marquer la reprise de fonction du dieu Rê auprès de la Grande Ennéade⁸⁶. Le bien-être résultant de cette présence au sein d’un collectif marquant l’appartenance au groupe social, religieux et professionnel est ainsi rappelé par ces sièges modestes mais témoins de pratiques collectives importantes, signes d’une identité partagée. La rémission de l’individu châtié pourrait ainsi avoir été célébrée dans la salle de réunion de

la chapelle de confrérie dédiée à la divinité qui a mis fin à sa colère.

CONCLUSION

La lettre d’Hormin P. Louvre E 32309 est un document remarquable à plus d’un titre. Elle s’ajoute à la liste des lettres autographes de l’un des plus célèbres dessinateurs de Deir el-Médineh. Elle livre également des informations supplémentaires sur le dénommé Routy mentionné à partir du règne de Ramsès IV et de son titre de « chef des artisans de *Set-Maât* ». En dépit de sa concision, le document fournit également un éclairage nouveau sur le phénomène particulier qu’est la manifestation de la colère divine. La missive permet en effet d’aborder cette question sous l’angle des rites de passage marquant une transition d’un état à un autre pour l’individu châtié et se déroulant selon des phases précises. Elle tend à confirmer l’existence d’un bannissement rituel qui se traduit ici par une relégation en un lieu inhospitalier de la montagne. Grâce à la demande inhabituelle de l’apport d’un veau d’un type spécifique qu’elle contient, on peut discerner la finalité de l’un des rituels nécessaires à la réintégration de la victime au sein de la communauté. Ce rituel s’apparente à une nouvelle mise au monde, analogue à celle du soleil, laquelle recrée une intégrité corporelle à laquelle la punition divine a porté atteinte.

En outre, cette lettre révèle la part de la personnalité de dessinateur « de chair et d’os », pour paraphraser P. Vernus, qui s’exprime dans ce moment d’adversité dû à la colère du dieu Ptah. Durement éprouvé, Hormin montre une intelligence émotionnelle remarquable face à la bascule de son quotidien. Ces lignes ont été rédigées à un moment où il a clairement analysé sa condition. Il sait également quels sont les moyens

⁸³ Valbelle (2020 : 450–456) ; Coulon (2006 : 26–28).

⁸⁴ Valbelle (2020 : 467–469).

⁸⁵ Sweeney (2014 : 228).

⁸⁶ Broze (1996 : 42–44).

envisageables et disponibles pour la gérer. Les directives qu'il donne consistent en effet à mettre en place des actions concrètes qui vont contribuer à le secourir. On peut ainsi deviner le tempérament du personnage qui veut conserver le contrôle de la situation en la gérant par lui-même. Ses remarquables talents de lettré, dont la tournure de ce texte fournit un bel exemple, y contribuent pleinement. Ils lui assurent la maîtrise de sa communication et de son ton afin de convaincre un tiers de lui fournir une aide décisive. Les psychologues

ADDENDUM

Au moment du bouclage éditorial de cet ouvrage, R. Pietri m'a très aimablement communiqué l'article de H.-W. Fischer-Elfert (2023) concernant l'ostrakon BM EA 41543 recto daté de l'an 3 d'un roi non mentionné. Il comporte un court hymne au dieu Amon écrit par le dessinateur Hormin comme le prouve le tableau paléographique présenté par l'auteur. Il s'ajoute donc à la liste des documents autographes évoqués précédemment. Par ailleurs, du fait de sa composition et de sa métrique élaborée, il est fort probable qu'Hormin en soi aussi l'auteur et fournit un exemple son remarquable talent littéraire.

De plus cet hymne comporte un certain nombre de similitudes avec la lettre du Louvre. Hormin s'y présente comme un « chacal dans ses montagnes » (*wnš n nʿy=f dw.w*) reprenant ainsi le motif de l'animal sauvage et méprisable évoluant dans une zone n'appartenant pas à la sphère des hommes. Hormin se décrit également dans une situation de détresse physique avec privation de la parole que H.-W. Fischer-Elfert interprète comme une figure de style de façon tout à fait convaincante. Cependant au vu des éléments présents dans la missive du Louvre elle pourrait être prise au pied de la lettre.

actuels y verraient volontiers une belle illustration des concepts de *coping*, d'*empowerment* et de résilience face à l'épreuve. Hormin n'a pas eu besoin d'envoyer cette lettre qui est restée scellée. Il a survécu à la colère du dieu Ptah au vu de la documentation existante le concernant. Il n'en reste pas moins que ce nouveau témoignage s'ajoute à ceux, toujours émouvants, du quotidien des habitants de Deir el-Médineh qui illustrent les relations complexes unissant ces derniers à leurs divinités tutélaires.

Enfin, l'analyse de la structure de l'hymne met en évidence une structure du texte se rapportant à des temporalités étroitement liées à des lieux bien précis de la région thébaine, notamment la Tombe enclose dont Hormin se réclame.


Ce même procédé d'évocation spatiale et temporelle se retrouve dans la lettre du Louvre. Au vu de telles similitudes de phraséologie et de la tournure stylistique très élaborée des deux documents, il est à mon sens très séduisant de les rapprocher. Ils pourraient concerner un même moment de la vie d'Hormin pendant lequel il s'est trouvé mis à l'écart de la communauté des ouvriers. L'hymne à Amon pallierait ainsi l'impossibilité d'Hormin à invoquer le dieu Ptah qui l'a châtié et constituerait, de ce fait, une tentative d'intercession auprès d'une autre divinité tutélaire de la rive gauche thébaine. Les temporalités de l'hymne et les lieux associés pourraient également correspondre aux périodes des trois phases (ségrégation-réintégration-célébration) évoquées dans la lettre du Louvre. L'approche anthropologique retenue trouverait ainsi dans cet hymne une corroboration que d'autres documents viendront peut-être compléter.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLAM, Schafik. 1981. Engagements matériels en faveur d'Anoukis, déesse guérisseuse (ostracon hiéroglyphique Turin 57062, anciennement 5941), *BIFAO* 81/1, 197–204.
- ANDREU-LANOË, Guillemette. 2021. Drôles de dames à Deir el-Médina, in Philippe COLLOMBERT, Laurent COULON, Ivan GUERMEUR & Christophe THIERS (éd.), *Questionner le Sphinx. Mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche*, Le Caire (= *BdE* 178/2), 419–428.
- ARNETTE, Marie-Lys. 2014. Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne, *BIFAO* 114, 19–72.
- ARNETTE, Marie-Lys & LABRIQUE Françoise. 2015. Amonet parturiente : sur quelques expressions rares, in Christiane ZIVIE-COCHE (éd.), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) « Égypte ancienne : Archéologie, Langue, Religion » Paris, 27 juin 2013*, Montpellier (= *CENiM* 10), 9–26.
- BAINES, John. 2001. Egyptian Letters of the New Kingdom as Evidence for Religious Practice, *JANER* 1, 8–10.
- BAKIR, Abd el-Mohsen. 1970. *Egyptian Epistolography from the Eighteenth to the Twenty-First Dynasty*, Le Caire (= *BdE* 48).
- BARNS, John. 1949. The Nevill Papyrus: A Late Ramesside Letter to an Oracle, *JEA* 35, 69–71.
- BELMONT, Nicole. 1986. La notion de rite de passage, in Pierre CENTLIVRES & Jacques HAINARD (éd.), *Les Rites de Passage aujourd'hui. Actes du colloque de Neufchâtel 1981*, Paris (= *Cheminements des pratiques des sciences de l'homme* 9), 9–19.
- BERG, Patricia. 2014. *Perspectives on Mobility and Travelling: A Study of References to Functionally-bound Forms of Individual Movement in Non-literary Texts from New Kingdom Deir el-Medina*, thèse inédite, Helsinki.
- BICKEL, Susanne & MATHIEU, Bernard. 1994. L'écrivain Amennakht et son enseignement, *BIFAO* 93, 31–51.
- BORGHOUTS, Joris F. 1982. Divine Intervention in Ancient Egypt and its Manifestation (*b3w*), in Rob J. DEMARÉE & Jac. J. JANSSEN (éd.), *Gleanings from Deir el-Medîna*, Leyde (= *EgUit* 1), 1–70.
- BOURDIEU, Pierre. 1982. Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, 58–63.
- BREASTED, James H. 1930. *The Edwin Smith Surgical Papyrus, Volume 1: Hieroglyphic Transliteration, Translation, and Commentary*, Chicago (= *OIP* 3).
- BROZE, Michèle. 1996. *Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I : mythe et roman en Égypte ancienne*, Louvain (= *OLA* 76).
- BRUYÈRE, Bernard. 1930. *Mert Seger à Deir el Médineh*, Le Caire (= *MIFAO* 58).
- . 1939. *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934–1935). Troisième partie: le village, les décharges publiques, la station de repos du col de la Vallée des Rois*, Le Caire (= *FIFAO* 16).
- . 1952. *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh. Années 1945–1946 et 1946–1947*, Le Caire (= *FIFAO* 21).
- BUHL, Marie-Louise. 1947. The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, *JNES* 6, 80–97.
- CASSOR-PFEIFFER, Silke. 2017. Milch und Windeln für das Horuskind. Bemerkungen zur Szene *Opet* I, 133–134 (= *KIU* 2011) und ihrem rituellen Kontext. Karnak Varia (§ 5), *Cahiers de Karnak* 16, 73–91.
- CENTLIVRES, Pierre. 2000. Rites, seuils, passages, *Communications* 70, 33–44.
- ČERNÝ, Jaroslav. 1927. Le culte d'Aménophis I chez les ouvriers de la Nécropole thébaine, *BIFAO* 27, 159–203.
- . 1939. *Late Ramesside Letters*, Bruxelles (= *BiAeg* 9).
- . 1951. *Catalogue des ostraca hiéroglyphiques non littéraires de Deir el Médineh (no 340 à 456)*, Le Caire (= *DFIFAO* 7).
- . 1978. *Papyrus hiéroglyphiques de Deir el-Médineh I, Nos I–XVII*, catalogue complété et édité par Georges POSENER, Le Caire (= *DFIFAO* 8).

- ČERNÝ Jaroslav & Gardiner Alan H. 1957, *Hieratic Ostraca*. vol. I, Oxford.
- CHERPION, Nadine & CORTEGGIANI, Jean-Pierre. 2010. *La tombe d'Inherkhâouy (TT 359) à Deir el-Medina*, Le Caire (= MIFAO 128).
- CLÈRE, Jacques-Jean. 1975. Un monument de la religion populaire de l'époque ramesside, *RdE* 27, 72–77.
- COONEY, Kathlyn M. 2006. An *Informal Workshop: Textual Evidence for Private Funerary Art Production in the Ramesside Period*, in Andreas DORN & Tobias HOFMANN (éd.), *Living and Writing in Deir el-Medine. Socio-Historical Embodiment of Deir el-Medine Texts*, Bâle (= AH 19), 43–56.
- COULON, Laurent. 2005. *Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne : données générales et particularismes des cultes thébains*, in Philippe BORGEAUD & Youri VOLOKHINE (éd.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, Berne (= Studia Religiosa Helvetica 2004/05), 15–46.
- . 2006. Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains, *RdE* 57, 1–31.
- CRUZ-URIBE, Eugene. 1985. *Saite and Persian Demotic Cattle Documents. A Study in Legal Forms and Principles in Ancient Egypt*, Chicago (= ASP 26).
- DARTIGUENAVE, Jean-Yves. 2012. Rituel et liminarité, *Sociétés* 115, 81–93.
- DAVIES, Benedict G. 1999. *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, Leiden (= EgUit 13).
- DEMARÉE, Rob J. & VALBELLE, Dominique. 2011. *Les Registres de recensement du village de Deir el-Medineh (le « Stato civile »)*, Louvain.
- DEMARÉE, Rob J. 2006a, *The Bankes Late Ramesside Papyri*, Londres.
- . 2006b. *A House Is Not a Home — What Exactly Is a Hut?*, in Andreas DORN & Tobias HOFMANN (éd.), *Living and Writing in Deir el-Medine. Socio-Historical Embodiment of Deir el-Medine Texts*, Bâle (= AH 19), 57–66.
- DEPAUW, Mark. 2006. *The Demotic Letter. A Study of Epistolographic Scribal Traditions against their Intra-and Intercultural Background*, Sommerhausen (= DS 14).
- DONNAT, Sylvie. 2016. Un billet contre la chaleur-séref : le papyrus hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg, *RdE* 67, 1–30.
- DORN, Andreas & POLIS, Stéphane. 2019. Le scribe de la Tombe Amennakhte : deux nouveaux documents remarquables dans le fonds de l'IFAO, in Florence ALBERT & Annie GASSE (éd.), *Études de documents hiératiques inédits. Les ostraca de Deir el-Medina en regard des productions de la Vallée des Rois et du Ramesseum. Travaux de la première Académie hiératique — IFAO (27 septembre–1^{er} octobre 2015)*, Montpellier, Le Caire (= CENiM 22/BiGen 56), 13–26.
- DORN, Andreas. 2004. Die Lehre Amunnachts, *ZÄS* 131, 38–55.
- . 2011. *Arbeiterhütten im Tal der Könige. Ein Beitrag zur altägyptischen Sozialgeschichte aufgrund von neuem Quellenmaterial aus der Mitte der 20. Dynastie (ca. 1150 v. Chr.)*, Bâle (= AH 23).
- . 2013. Zur Lehre Amunnachts: Ein Join und Missing Links, *ZÄS* 140, 112–125.
- EGBERTS, Arno. 1995. *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, Leiden (= EgUit 8).
- EYRE, Christopher J. 1984. A Draughtsman's Letter from Thebes, *SAK* 11, 195–207.
- FISCHER-ELFERT, Hans-Werner. 1999. *Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Eine Etappe auf dem "Gottesweg" des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches*, Wiesbaden (= ÄA 60).
- . 2023. Das Gebet des Zeichners Hormin (i) samt Fürbitte zugunsten verstorbener Könige auf Ostr. BM EA 41543 recto, in Simone GERHARDS, Nadine GRÄSSLER, Svenja A. GÜLDEN, Alexander ILIN-TOMICH, Jessica KERTMANN, Andrea KILIAN, Tobias KONRAD, Kyra van der MOEZEL, Monika ZÖLLER-ENGELHARDT (éd.), *Schöne Denkmäler sind entstanden: Studien zu Ehren von Ursula Verhoeven*, Heidelberg, 61–101.
- GABOLDE, Luc. 1992. Un fragment de stèle au nom d'Ahmès-Néfertary provenant de Karnak, *BIFAO* 91, 161–171.

- GABOLDE, Luc & RONDOT, Vincent. 2018. « Les *dhnw.t* de Kouch », in Tamás A. BÁCS, Ádám BOLLOK & Tivadar VIDA (éd.), *Across the Mediterranean — Along the Nile. Studies in Egyptology, Nubiology and Late Antiquity Dedicated to Laszlo Török on the Occasion of His 75th Birthday*, Budapest, 391–410.
- GARDINER, Alan H. 1911. “To wait for” in Egyptian, *ZÄS* 49, 100–102.
- GOEDICKE, Hans. 1963–1964. Hieratische Ostraka in Wien, *WZKM* 59/60, 1–43.
- GRAEFE, Erhart. 2021. Interlinearversion des Stundenrituals der Tagesstunden, <https://stundenritual.uni-muenster.de/> Stunde 2 (consulté le 28.03.2024).
- GRANDET, Pierre. 2003. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh. Tome IX (Nos 831–1000)*, Le Caire (= DFIFAO 41).
- . 2006. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh. Tome X (Nos 10001–10123)*, Le Caire (= DFIFAO 46).
- . 2010. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh. Tome XI (Nos 10124–10275)*, Le Caire (= DFIFAO 48).
- . 2017. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médîneh. Tome XII (Nos 10276–10405)*, Le Caire (= DFIFAO 50).
- GREEN, M.A. 1979. B3w Expressions in Late Egyptian, in John RUFFLE, Gaballa A. GABALLA & Kenneth A. KITCHEN (éd.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H. W. Fairman*, Warminster (= *Orbis Aegyptiorum Speculum*), 107–115.
- GUILHOU, Nadine. 1993. La mutilation rituelle du veau dans les scènes de funérailles au Nouvel Empire, *BIFAO* 93, 277–302.
- GUTGESELL, Manfred. 2002. *Die Datierung der Ostraka und Papyri aus Deir el Medineh, Teil II: Die Ostraka der 19. Dynastie*, Hildesheim (= HÄB 44).
- HELCK, Wolfgang. 1991. Ein früher Beleg für eine Kultgenossenschaft?, *SAK* 18, 233–240.
- HOLLENDER, Gabi. 2009. *Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumer Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole*, Berlin (= SDAIK 23).
- JANSSEN, Jac. J. 1975. *Commodity Prices from the Ramessid Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, Leiden.
- . 1980. Absence from Work by the Necropolis Workmen of Thebes, *SAK* 8, 127–152.
- . 1987. On Style in Egyptian Handwriting, *JEA* 73, 161–167.
- JUNGE, Friedrich. 2005. *Late Egyptian Grammar. An Introduction*, Oxford.
- KAPER, Olaf E. 2014. The Third Dimension in Stelae from Deir el-Medina, in Ben HARING, Olaf KAPER & René van WALSEM (éd.), *The Workman's Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, Leiden (= *EgUit* 28), 133–155.
- KELLER, Cathleen A. 2001. A Family Affair: The Decoration of Theban Tomb 359, in Vivian DAVIES (éd.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, Londres, 73–93.
- KRI = KITCHEN, Kenneth A. 1975–1990. *Ramesside Inscriptions*, 8 vols., Oxford.
- KOEMOTH Pierre P. 1996. Osiris-Lune, l'horizon et l'œil oudjat, *CdE* 71, 203–220.
- KOENIG, Yvan. 1981. *Le papyrus Boulaq* 6, Le Caire (= BdE 87).
- . 2004. Le papyrus de Moutemheb, *BIFAO* 104, 291–326.
- KRUTZSCH, Myriam. 2008. Falttechniken an Handschriften aus dem alten Ägypten, in Burkhard BACKES, Irmtraut MUNRO & Simone STÖHR (éd.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Wiesbaden (= SAT 11), 167–80.
- LABOURY, Dimitri. 2016. Le scribe et le peintre. À propos d'un scribe qui ne voulait pas être pris pour un peintre, in Philippe COLLOMBERT, Dominique LEFÈVRE, Stéphane POLIS & Jean WINAND (éd.), *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, Louvain (= OLA 242), 371–396.
- LACAU, Pierre. 1913. Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, *ZÄS* 51, 1–64.

- . 1951. Sur le mot  (Pyr. § 225 b, W., Col. 302), *JNES* 10, 13–19.
- LEBLANC, Christian. 1989, *Ta Set Neferou. Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire. vol. 1 : Géographie — Toponymie, historique de l'exploration scientifique du site*, Le Caire.
- LEITZ, Christian. 1999. *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, Londres (= HPBM 7).
- LEITZ, Christian. 2017. *Die regionale Mythologie Ägyptens nach Ausweis der geographischen Prozessionen in den späten Tempeln: Soubassementstudien IV. Teil 1: Text*, Wiesbaden (= SSR 10).
- LEM = GARDINER, Alan H. 1937. *Late-Egyptian Miscellanies*, Bruxelles (= BiAeg 7).
- LGG = LEITZ, Christian (éd.). 2002–2003. *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, 8 vols., Louvain (= OLA 110–116).
- LUISELLI, Maria M. 2011. *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches*, Wiesbaden (= ÄAT 73).
- LUISELLI, Maria M. & DORN, Andreas. 2016. Carry Along Divine Protection as a Gift. The Exceptional Case of O. Birmingham 1969.W.71, *JEA* 102, 97–109.
- MAKEEVA, Natalia V. & NIKOLAEV, Andreï N. 2015. Observations on a Ramesside Letter: Papyrus Hermitage ДВ-1119, *JEA* 101, 365–376.
- MANNING, Joseph G., GREIG, Gary & UCHIDA, Sugihiko. 1989. Chicago Oriental Institute Ostrakon 12073 Once Again, *JNES* 48, 117–124.
- MATHIEU, Bernard. 1994. Sur quelques ostraca hiéroglyphiques littéraires récemment publiés, *BIFAO* 93, 335–347.
- . 1996. *La Poésie amoureuse de l'Égypte ancienne : recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*. Le Caire (= BdE 115).
- MOSHER, Malcolm. 2018. *The Book of the Dead. Saite through Ptolemaic Periods. A Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes. Volume 6 (BD 93–109)*, North Charleston (= SPBDStudies 6).
- NEVEU, François. 1996. *La langue des Ramsès. Grammaire du néo-égyptien*, Paris.
- . 2002. *La particule hr en néo-égyptien. Étude synchronique*, Paris.
- NOEGEL, Scott & SZPAKOWSKA, Kasia. 2006. “Word Play” in the Ramesside Dream Manual, *SAK* 35, 193–212.
- NIKOLAEV, Andrei N. & BOLSHAKOV, Andrey O. 2024. The State Hermitage Museum, in CROSSING BOUNDARIES (éd.). 2024. *New Kingdom Hieratic Collections From Around the World. Part 1*, Liège (= AegLeod 13.1), 189–200.
- POLIS, Stéphane. 2009. *Étude de la modalité en néo-égyptien*, vol. 1, thèse inédite, Université de Liège.
- . 2017. The Scribal Repertoire of Amennakhte Son of Ipy: Describing Variation Across Late Egyptian Registers, in Jennifer CROMWELL & Eitan GROSSMAN (éd.), *Scribal Repertoires in Egypt from the New Kingdom to the Early Islamic Period*, Oxford, 89–126.
- POTTER, Daniel M. 2016. *Linguistic Understanding of Divine Interaction in Ramesside Egypt*, these inédite, Université de Liverpool.
- PRADA Luigi. 2018. Of Sucking and Suckling: A Note on the Evolution of the Verb *snq(y)/CWNK* from Old Egyptian to Coptic (“However Ignoble This May Seem”), in Koenraad DONKER VAN HEEL, Francisca A.J. HOOGENDIJK & Cary J. MARTIN (éd.), *Hieratic, Demotic and Greek Studies and Text Editions. Of Making Many Books There Is no End. Festschrift in Honour of Sven P. Vleeming*, Leiden (= P. L. Bat. 34), 46–59.
- QUACK, Joachim Fr. 1994. *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, Wiesbaden (= OBO 141).
- QUIRKE, Stephen. 2013. *Going out in Daylight — prt m hrw. The Ancient Egyptian Book of the Dead—Translation, Sources, Meanings*, Londres.
- RAGAB, Muhammad. R. 2021. Transformation of a Sacred Landscape: Veneration of Amun-Re in Graffiti in the Valley of the Kings, *JEA* 107, 191–205.

- RAGAZZOLI, Chloé & TALLET, Pierre. 2018. Bons baisers d'Héliopolis : la lettre de la dame Maâtka à sa soeur Iryt, *BSFE* 198, 62–76.
- RIDEALGH, Kim. 2014. Yes Sir! An Analysis of the Superior/Subordinate Relationship in the Late Ramesside Letters, *LingAeg* 21, 181–206.
- RZEPKA, Slawomir. 2014. *Who, Where and Why. The Rock Graffiti of Members of the Deir el-Medina Community*, Varsovie.
- SAUNERON, Serge. 1960. Les possédés, *BIFAO* 60, 111–115.
- SHIRUN-GRUMACH, Irene. 1990. Bedeutet „In der Hand des Gottes“ Gottesfurcht?, in Sarah ISRAELIT-GROLL (éd.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2, Jerusalem, 836–852.
- SPIESER, Cathie. 2006. Vases et peaux animales matriciels dans la pensée religieuse égyptienne, *BiOr* 63, col. 219–234.
- SWEENEY, Deborah. 1994. Idiolects in the Late Ramesside Letters, *LingAeg* 4, 275–324.
- . 2001. *Correspondence and Dialogue: Pragmatic Factors in Late Ramesside Letter Writing*, Wiesbaden (= ÄAT 77).
- . 2014. Sitting Happily with Amun, in Ben HARING, Olaf KAPER & René van WALSEM (éd.), *The Workman's Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, Louvain (= EgUit 28), 217–231.
- THUAULT, Simon. 2020. L'iconicité des hiéroglyphes égyptiens. La question de la mutilation, *ZÄS* 147, 106–115.
- TOIVARI-VIITALA, Jaana, PAULIN-GROTTE, Elina, ALSHEIMER, Tanja, PERUNKA, Virpi & EKLUND, Annika. 2012. Academy of Finland and University of Helsinki. Workmen's Huts in the Theban Mountains Project. Preliminary Report of the Work Performed during the Fourth Season in 2011–2012, https://www.egyptologinenseura.fi/wp-content/uploads/sites/9/2019/09/Preliminary-report_WHTM-Project_fourth-field-season-2011-2012.pdf (consulté le 11.03.2024).
- TOIVARI-VIITALA, Jaana. 2014. A Lady of a Hut in the Theban Mountains, in Ben HARING, Olaf KAPER & René van WALSEM (éd.), *The Workman's Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, Louvain (= EgUit 28), 233–236.
- TURNER, Victor W. 1990. *Le Phénomène rituel. Structure et contrestructure*, Paris.
- VALBELLE, Dominique. 1985. *Les Ouvriers de la Tombe. Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, Le Caire (= BdE 96).
- . 2020. Sièges nominatifs et « chapelles de confréries », *BIFAO* 120, 449–478.
- VAN GENNEP, Arnold. 1909. *Les rites de passage*, Paris.
- VENTURA, Raphael. 1986. *Living in a City of the Dead. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis*, Fribourg (= OBO 69).
- VERNUS, Pascal. 2001. *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris.
- . 2002. La déesse Hathor et la piété personnelle : la stèle de Qenherkhepeshef, in Guillemette ANDREU (éd.), *Les Artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, catalogue d'exposition, Musée du Louvre, Paris, 15 avril–22 juillet 2002, Paris, 239–242.
- . 2003. La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l'idée de pardon, in Guillemette ANDREU-LANOË (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire, actes du colloque du Musée du Louvre, les 3 et 4 mai 2002*, Paris, 309–347.
- . 2021. Un oracle d'Hathor à Dendara. À propos de l'égyptien de la deuxième phase dans les temples gréco-romains, *BSEG* 32, 91–121.
- VOLOKHINE, Youri. 2017. Le lait et l'allaitement dans le discours égyptien sur la constitution du corps, *Anthropozoologica* 52, 83–90.
- Wb = ERMAN, Adolf & GRAPOW, Hermann (éd.). 1926–1961. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*, 5 vols., Berlin.
- WENTE, Edward. 1990. *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta (= Writing from the Ancient World 1).

- WIMMER, Stefan. J. 1995. *Hieratische Paläographie der nicht-literarischen Ostraka der 19. und 20. Dynastie*, Wiesbaden (= ÄAT 28).
- WINAND, Jean. 1992. *Études de néo-égyptien, 1. La morphologie verbale*, Liège (= AegLeod 2).
- . 2003. Les décrets oraculaires pris en l'honneur d'Henouttaouy et de Maâtkarê (Xe et VIIIe pylônes), *Cahiers de Karnak* 11, 603–707.
- . 2004. L'ironie dans Ounamon : les emplois de *mk* et de *ptr*, *GM* 200, 105–110.
- . 2020. Quand le texte ne suffit plus. Éléments de réflexion sur la notion de paratexte dans l'Égypte ancienne, in Nathan CARLIG, Guillaume LESCUYER, Aurore MOTTE & Nathalie SOJIC (éd.), *Signes dans les textes. Continuités et ruptures des pratiques sribales en Égypte pharaonique, gréco-romaine et byzantine. Actes du colloque international de Liège (2–4 juin 2016)*, Liège (= PapLeod 9), 11–39.
- YAMAZAKI, Naoko. 2003. *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027*, Berlin.
- YOYOTTE, Jean. 2003. À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras, in Guillemette ANDREU-LANOË (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire, actes du colloque du Musée du Louvre, les 3 et 4 mai 2002*, Paris, 283–307.