

Religion de l'Égypte ancienne

Une introduction à la magie dans la religion de l'égypte antique

Robert K. Ritner



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/794>

DOI : [10.4000/asr.794](https://doi.org/10.4000/asr.794)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 101-108

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Robert K. Ritner, « Une introduction à la magie dans la religion de l'égypte antique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 27 janvier 2011, consulté le 18 juillet 2024. URL : <http://journals.openedition.org/asr/794> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.794>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Chaire : Religion de l'Égypte ancienne

Conférences de M. Robert K. Ritner
Oriental Institute Chicago (États-Unis)
Directeur d'études invité

Une introduction à la magie dans la religion de l'Égypte antique

I. Création et rôle de la magie (13 mai 2009)

Toute tentative pour comprendre le rôle et la fonction de la « magie » dans la religion égyptienne doit passer par l'examen de l'origine de Heka et de sa situation comme force au sein des cycles mythologiques relatifs à la création. Le mieux connu d'entre eux, le système héliopolitain avec sa butte primordiale, la *benben*, est enchâssé de manière perceptible dans des formes architecturales telles que la grande pyramide de Giza et le temple solaire d'Abou Gorab. Ces constructions à grande échelle ne servent pas simplement de mémoriaux de la création, mais, à chaque aube, elles fonctionnent comme médium pour recréer et, par conséquent, régénérer le commencement du monde, lorsque le soleil brille au-dessus d'elles. Une lampe d'albâtre en forme de lotus du Nil, provenant de la tombe de Toutankhamon, répond à la même fonction par rapport à un mythe de la création comparable car, quand elle est allumée, la lampe recrée le moment où le dieu solaire ouvrit les yeux dans le lotus de Nefertoum et qu'alors l'espace, le temps et la création vinrent à l'existence. Comme témoignages aussi bien de l'architecture monumentale que du simple art décoratif, ces œuvres égyptiennes sont véritablement « magiques ». Par le biais d'une image ou « double », elles commandent un résultat. Le pouvoir qui lie l'image au résultat est le dieu Heka. Le rôle théologique de Heka est déjà établi dans l'Ancien Empire, mais il est explicité dans les *spells* 261 et 648 des *Textes des sarcophages*, où le dieu est désigné comme le fils aîné du créateur et l'agent grâce auquel les images-*ka* prennent forme de dieux et de réalités du monde physique. Comme l'avait noté W. Spiegelberg en 1930 (*ZÄS* 65, 1930, p. 119-121), le bas-relief de l'Oriental Institute de Chicago 9002, au nom de Nefermaât, prouve de manière décisive que la notion fondamentale que recouvre le mot « dieu » en égyptien est celle d'« image », et que le principe de l'image est impliqué dans tous les aspects de la magie égyptienne qui manipule des statues, des éléments architecturaux, des figures amulettes, des cadavres animaux et même humains et, en raison du caractère pictographique de l'écriture égyptienne, des mots prononcés ou écrits. La transformation de vocables énoncés ou écrits en tant qu'images, accessibles,

de ce qu'ils représentent est d'une importance particulière pour Heka qui est couramment associé à Hou, le Verbe d'autorité, dont les propres représentations peuvent être accompagnées de celles des instruments de l'écriture, et dont la force se manifeste au travers de hiéroglyphes mutilés, de noms et de déterminatifs endommagés (ou de reliefs associés qui fonctionnent en tant que déterminatifs dans les inscriptions et les peintures murales).

La contrainte exercée sur des divinités par la force de Heka s'inscrit dans ce modèle, et dans les figures qualifiées de « panthéistes » utilisées dans des contextes de magie coercitive (Papyrus Brooklyn 47.218.156 et cippes d'Horus par exemple), la divinité tout entière dans toutes ses manifestations pouvant être soumise à des manipulations appropriées. Le rôle de Heka comme force agissant dans le cosmos est indiqué de manière explicite par l'utilisation symbolique du signe de l'arrière-train d'un lion (Gardiner Sign List F 22) à la place de la graphie phonétique de son nom. La statuette Louvre E 4875 en est un exemple représentatif, montrant ce hiéroglyphe posé sur la tête de Heka, soulignant par un jeu d'écriture symbolique que Heka est à la fois un « pouvoir » ou une « force » (*pehty*) et un protecteur qui apparaît de manière régulière « derrière » le dieu solaire dans sa barque et « derrière » Osiris sur son trône, particulièrement dans les scènes de l'*Amdouat* relatives au cycle cosmique. Les textes égyptiens en langue grecque (les Papyrus magiques grecs) traduisent de manière appropriée Heka par « magie sacrée » et « énergie sacrée ». Heka, comme toute divinité, peut bénéficier d'un culte local, et c'est de cette manière qu'il apparaît dans le Delta (cf. stèle Caire JE 85 647), dans l'oasis de Bahariya (tombe de Banintiou) et à Esna. Dans ce temple, cependant, il remplace dans les représentations son père, le dieu créateur, et est figuré sur les colonnes comme la divinité solaire, accroupie dans le lotus primordial. Heka était devenu si central dans la théologie tardive que son image assise pouvait remplacer le signe plus ancien du bâton entouré d'une bandelette (Gardiner Sign List R 8) pour écrire le mot « dieu » dans les textes ptolémaïques. Les divinités sont ainsi identifiées à la fois comme dépositaires et créations de Heka, une conception déjà exprimée dans les *Textes des sarcophages*.

II. Malédiction et « charmes d'amour » (13 mai 2009)

L'un des usages les plus courants de la magie égyptienne est l'exécration et l'assujettissement des ennemis. De tels rituels peuvent aller d'actions contre les ennemis cosmiques ou ceux de l'état, menées dans les temples, à des rites contre des ennemis personnels dans la pratique individuelle, bien que dans tous les cas le praticien soit un prêtre instruit dans un temple et capable de lire et d'écrire (fréquemment un prêtre-lecteur), agissant pour le compte de l'état ou d'un client privé. Les images de cérémonies d'exécration s'étendent des plus anciens témoignages égyptiens (comme la tombe 100 de Hiérakonpolis) jusqu'aux plus récents (y compris les Papyrus magiques grecs) et furent transmises aux traditions postérieures de malédiction, bibliques (Jérémie 19 : 1-11 ; peut-être Amos 1 : 2-2 : 16), européennes et islamiques. De telles scènes, fort courantes, varient depuis les représentations en deux dimensions de combats, présentes

sur la palette de Narmer et sur les pylônes de temples, y compris à l'époque romaine, jusqu'aux figurines en trois dimensions destinées à être suspendues à une cordelette (R. K. Ritner, *SAOC* 54, Chicago, 1993, p. 114, fig. b), empalées et foulées au pied comme crapaudines et seuils de portes (*ibid.*, fig. c), entraînées irrémédiablement comme moyeux des roues de chars (*ibid.*, p. 130), frappées par des rames en guise de butées de rame, ou malmenées et enterrées en tant qu'images des peuples et des forces ennemis dans leur globalité ou comme représentations d'individus (« poupées vaudou »). La tombe de Toutankhamon a fourni un large assortiment de telles images apotropaiques : les boucliers du roi, ses cannes, ses sandales et ses repose-pieds sont tous décorés d'images de prisonniers vaincus. Simplement en marchant ou en s'asseyant, le roi accomplissait un acte de défense magique. Le décor architectural des palais autorisait un élargissement de ces protections, car les carreaux de revêtement du sol, les peintures et les rebords de fenêtres (à Medinet Habou) fournissaient des images de prisonniers permettant au roi de les écraser sous ses pieds.

Si ces pratiques de malédiction ne requéraient pas de cérémonie supplémentaire pour être opérantes, les rituels d'exécration plus élaborés, tels que « le bris des vases rouges », étaient, eux, véritablement complexes, et les dépôts de telles cérémonies qui subsistent, associés à des textes plus tardifs, hostiles à Seth et à Apophis (Papyrus Bremner-Rhind), indiquent des actions multiples et des récitations. Dans le fort nubien de Mirgissa en particulier, un dépôt intact avait conservé les pots brisés et les figurines inscrites de la formule traditionnelle de malédiction contre les forces politiques et démoniaques, ainsi que les figurines à usage individuel. Ces dernières traduisent la destruction des ennemis de manière symbolique (oiseaux sauvages et arcs) et physique (images de prisonniers ligotés, têtes et pieds coupés), de leur nourriture (bétail et bols de nourriture) et de leurs moyens de transport (bateaux). L'examen au musée de Boston du matériel provenant du fort comparable d'Uronarti révèle l'existence de figures similaires et suggère un modèle commun de défense magique dans ces forteresses frontalières. Les rituels d'exécration se sont poursuivis et diversifiés jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, en passant par les « ombres » des ennemis brûlés par la divine adoratrice dans la Chapelle rouge d'Hatchepsout et les figures de prisonniers piégés dans des filets avec des animaux sauvages par les Ptolémées, à Edfou.

Au Nouvel Empire, si ce n'est plus tôt, la magie par envoûtement avait été adaptée à de nouveaux besoins individuels. Des textes en néo-égyptien, démotique et copte sont composés pour contraindre des individus rétifs à devenir des partenaires sexuels. De tels « charmes d'amour » ont peu à voir avec l'amour romantique ; en revanche, ils occasionnent à la victime une liste souvent détaillée de troubles causés par le mal d'amour : perte de sommeil, d'appétit et de volonté. La collection la plus élaborée de ce genre de textes provient d'Antinoopolis (Louvre E 27145) et invoque le pouvoir d'Antinoos défunt, suivant la tradition du dépôt de textes magiques d'exécration dans des lieux de sépulture, pour les morts oubliés ou disparus de manière prématurée.

III. Les outils de la magie (18 mai 2009)

Comme il ressort clairement de l'analyse des malédictions et des « charmes d'amour », la magie égyptienne utilisait une grande variété d'ustensiles en complément de la récitation de formules. Ceux qui sont passés en revue dans ce chapitre incluent des bâtons en forme de serpents, des couteaux apotropaïques (appelés ailleurs « baguettes ») et l'ensemble des objets associés à la « boîte du magicien » du Ramesseum, mise au jour par Quibell et publiée en 1896. Les bâtons serpents ont depuis longtemps été associés aux magiciens égyptiens, à cause de l'épisode biblique (Exode 7 :8-12) au cours duquel les bâtons d'Aaron et des prêtres égyptiens avaient été transformés en serpents (cf. le tableau de Poussin, Louvre 7274). Les bâtons serpents sont fréquemment représentés en deux dimensions dans l'art égyptien, variant de la hampe ondulante et serpentine d'un sceptre-*ouas* dans la tombe de Rekhmirê au bâton serpent élongé, tenu en l'air par un magicien, dans la composition funéraire illustrée, connue sous le nom d'« Anubis et les sept démons ». La transformation de tels bâtons dans l'Exode a été considérée comme une particularité propre aux pratiques égyptiennes et, en 1936, Paul Brunton (dans *A Search in Secret Egypt*) publia les photographies du numéro d'un certain sheikh Moussa qui, soi-disant, rendait un serpent si rigide qu'on pouvait le brandir. Une figuration réelle, en trois dimensions, d'une telle posture existe effectivement, sous l'apparence d'une Beset debout, tenant des serpents en extension dans chaque main. Provenant de la « boîte du magicien », datée du Moyen Empire, et retrouvée sous les magasins du Ramesseum, la pièce est aujourd'hui conservée au musée de Manchester.

Cette boîte était également accompagnée d'une baguette, bien réelle, en bronze, en forme de cobra (aujourd'hui à Cambridge, Fitzwilliam Museum E. 63.1896). Huit exemplaires de telles baguettes en bronze ou en bois sont connus, dont deux au Louvre (E 4851 et E 3855), et une que j'ai identifiée au musée du Caire (Reg. Temp. 4/12/21/2). C'est le Museum of Fine Arts de Boston qui détient la plus importante collection de tels items, avec deux exemplaires en bois (21.11941 et 72.4816) et, par acquisition récente, une paire, unique, de baguettes de bronze à double tête de serpent (N° 2002.31-32). Une recherche sur l'iconographie des pièces à double tête de serpent suggère que les artefacts en bronze de Boston datent de la Troisième Période intermédiaire. Les baguettes en forme de cobra sont tout particulièrement associées à Heka, de sorte que le lien biblique entre les magiciens égyptiens et les bâtons serpents se révèle pertinent. Le corpus des bâtons subsistants présente des variations de taille, d'exécution et de date, s'étalant depuis le Moyen Empire jusqu'à l'époque tardive. L'usage de ces objets est représenté dans la tombe de Bebi à El-Kab, où des nourrices sont figurées, tenant ces bâtons et des couteaux apotropaïques, un appariement qui correspond à la trouvaille de tels objets associés au bâton serpent dans la boîte du magicien au Ramesseum. Ces couteaux sont habituellement taillés dans l'ivoire d'une canine d'hippopotame, les rapprochant par ce biais de la déesse protectrice Thouéris. Des marques d'usure indiquent qu'ils étaient utilisés pour tracer des cercles de protection. Les représentations sur les couteaux

apotropaïques montrent régulièrement des divinités tenant à la fois ces couteaux et des serpents comme bâtons.

À l'époque hellénistique, l'évolution des baguettes serpents se poursuivit, avec une image de la déesse des moissons Renenoutet adaptée, sur la stèle de Canope de Ptolémée III, comme couronne pour la princesse défunte Bérénice, et comme caducée pour Thot, dieu guérisseur, sur les reliefs de Dendour, Dakka et Alexandrie. Dans la littérature hermétique, les qualités de guérisseur de Thot furent transférées à Hermès Trismégiste, « Hermès trois fois grand », de sorte que d'abord dans l'Angleterre de la Renaissance, et maintenant encore aux États-Unis, le bâton à double serpent d'Hermès est utilisé pour symboliser la médecine de préférence au bâton à serpent unique d'Asclépios (communément employé en Europe). Pour une discussion sur ces points, voir R. K. Ritner, « « And each staff transformed into a snake » : The serpent wand in Ancient Egypt », dans K. Szpakowska (éd.), *Through a Glass Darkly*, Swansea, 2006, p. 205-225.

IV. Nouvelles perspectives sur la littérature magique (20 mai 2009)

Les *Sprüche* 232-238 et 284-286 des *Textes des pyramides* sont deux séquences de conjurations contre les serpents, contenant de nombreux passages en charabia, qui généralement n'ont pas été traduits. Résultat des nouvelles recherches de Richard Steiner, ces passages ont été identifiés comme du proto-sémitique, avec des traductions qui font tout à fait sens et qui complètent le texte égyptien. D'après la traduction de Steiner, les conjurations fournissent une *historiola* qui décrit la défaite d'un serpent gibilite (ainsi désigné en égyptien), qui est contraint par sa mère ophidienne, parlant une langue sémitique, et nommée Rir-Rir (aleph-aleph-aleph en transcription égyptienne), de s'en aller. Que ces lectures du sémitique archaïque soient acceptées ou pas, sur la base de la répétition et du développement thématique on peut arguer avec force que ces conjurations comportent une séquence cohérente, un rituel de l'Ancien Empire récemment identifié, qui a été divisé en deux pour être localisé en deux points liminaux de la structure de la pyramide : la chambre funéraire qui protège le cadavre du roi et l'antichambre qui assure sa survie. Les traductions de Steiner, que j'accompagne d'un avant-propos, seront prochainement publiées dans la collection *Harvard Semitic Studies*.

Les *Textes des pyramides* offrent également un éclairage sur des pratiques magiques beaucoup plus tardives, telles que la compétition décrite dans le conte démotique de Setna I (col. IV/28-34), où Setna joue une partie de *senet* pour acquérir le rouleau de Thot. Le *Spruch* 254, § 285-286 des *Textes des pyramides* offre un antécédent évident pour la descente de Setna dans la profondeur du sol en trois étapes (épaisseur, centre et épaules). De plus, la graphie du terme « centre » utilise le signe du phallus, préfigurant le passage de « centre » à « phallus » dans Setna, et le nom du locuteur pourrait être (mal) interprété par des lecteurs ultérieurs comme « Celui qui est à la tête de trois jeux de *senet* ». La conclusion du *Spruch* qui déclare que la divinité « te donnera son document » correspond précisément au résultat obtenu par Setna en utilisant une conjuration

magique non nommée. Un texte de restauration laissé par le prince Khaemouaset sur la pyramide d'Ounas, où se trouve une occurrence de ce *Spruch* particulier des *Textes des pyramides*, accroît la probabilité qu'un examen postérieur du *Spruch* 254 ait effectivement inspiré l'épisode dans la composition démotique. Mon étude sur cette influence potentielle vient de paraître : « Setna's Spell of Taking Security (Setna I, col. IV/31-34) », dans C. Leitz, H. Knuf et D. Von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense, Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, OLA 194, Louvain, 2010, p. 425-428.

L'importance des formules funéraires par rapport à des questions plus vastes de la théologie est bien connue, aussi est-il surprenant que la publication récente du sarcophage de la Troisième Période Intermédiaire au nom de Meresamon par l'Oriental Institute de Chicago ait manqué à traduire l'unique inscription de l'objet. Bien qu'il s'agisse d'une formule de *hotep-di-ny-swt* de structure courante, le texte possède une caractéristique significative en déclarant que « Rê-Horakhty-Atoum, seigneur du Double Pays, l'Héliopolitain, Ptah-Sokar-Osiris, seigneur du sanctuaire de Sokaris, Ounnefer, seigneur de la terre sacrée, le grand dieu, seigneur du ciel » est une entité unique qui est subsumée dans le pronom singulier « il ». Ce procédé « panthéiste » a été noté de manière exceptionnelle dans la zone proche du petit temple de Medinet Habou, d'abord par J. Leclant (*BdE* 36, Le Caire, 1965, p. 285 et 306), et plus récemment par M. Valloggia dans deux papyrus de la collection Bodmer (*RdE* 40, 1989, p. 131-144, et *CRIPÉL* 13, 1991, p. 129-136). Le sarcophage de Chicago comporte la plus longue liste de dieux associés, et ces textes pourraient être liés à la théologie qui se développait à Medinet Habou, plus tard vénéré comme le lieu de sépulture des forces de la création (l'Ogdoade).

Le caractère éminemment sacré de Medinet Habou est également reflété par une série de graffiti démotiques qui utilisent une invocation présente dans les textes funéraires les plus récents, écrits sur un seul feuillet de papyrus (ainsi le Papyrus Munich AS 826) : « Puisse le *ba* de NN vivre à jamais. Puisse NN être rajeuni à jamais. Sois rafraîchi ! Prends pour toi l'eau de sur la table d'offrandes d'Osiris... ». De tels graffiti ne se rencontrent pas couramment, et dans la région thébaine sont circonscrits à Medinet Habou, à une catacombe d'ibis publiée dans le rapport de W. C. Northampton de 1908, et à la tombe de Nespakachouty. Ces derniers exemples incluent des graffiti écrits au nom de certains des mêmes individus repérés dans le petit temple de Medinet Habou. La présence de textes aussi sacrés dans une tombe privée s'explique par l'usage tardif de la sépulture de Nespakachouty par des pèlerins venus chercher la guérison dans la proche chapelle guérisseuse, ptolémaïque, consacrée à Imhotep et à Amenhotep fils de Hapou à Deir el-Bahari. Les textes de Nespakachouty font partie de la publication à venir de la tombe.

Les textes funéraires fournissent également des aperçus sur les transformations sociales, et les études consacrées aux *Livres des morts* de la Troisième Période Intermédiaire, composés pour des femmes, rendent compte d'un nouveau

degré de leur indépendance par rapport à la domination masculine. Ces textes peuvent désormais être rédigés pour des femmes seulement, non accompagnées par leurs époux qu'il n'y a pas même besoin de nommer. Deux *Livres des morts* (l'un à Houston et l'autre à Brooklyn) furent écrits pour des chanteuses ordinaires qui étaient sûrement mère et fille, mais ni le père ni les époux ne sont mentionnés. Tandis que les hommes nomment habituellement leur mère dans les textes rituels, les pères peuvent être ignorés par l'un et l'autre sexe. Les théories concernant la supposée virginité des chanteuses, fondées simplement sur l'absence de mentions d'époux, sont dès lors à mettre en question. J'ai donné une étude de ces deux papyrus pour des *Mélanges* qui devraient paraître prochainement aux États-Unis.

Peut-être l'usage des textes funéraires égyptiens qui suscite le plus de controverses est-il celui des papyrus de la fin de l'époque ptolémaïque qui furent jadis en la possession de Joseph Smith et « traduits » pour produire le texte sacré des Mormons, « le Livre d'Abraham ». Le corpus de Smith est aujourd'hui en partie perdu, mais les parties qui subsistent incluent un « Document de respiration fait par Isis », des fragments de deux *Livres des morts*, et un hypocéphale connu uniquement par des copies à la main. L'examen des documents révèle des restaurations factices sur les papyrus et sur les copies manuelles, avec des morceaux entiers réduits par découpage en fragments incorrectement recollés. Certains passages existent seulement dans de pauvres copies à la main du XIX^e siècle. Une édition révisée du « Document de respiration » a été publiée en 2002-2003 (R. K. Ritner, *JNES* 62, p. 161-180), et une édition complète des papyrus est désormais prête pour la publication.

5. Médecine et démons (27 mai 2009)

Membres de l'élite lettrée, les médecins égyptiens bénéficiaient d'un statut élevé comme le reflètent ceux de leurs monuments qui subsistent. Un seul exemple d'un médecin femme est connu avant l'époque ptolémaïque (Peseshet, à l'Ancien Empire), bien qu'elle soit désignée comme directeur des médecins femmes. La relative rareté d'informations spécifiques concernant les praticiens connus, hommes ou femmes, gêne sérieusement l'étude de la profession médicale, néanmoins de nombreux traits en sont clairs. Le fondement religieux de l'éducation médicale est mis en lumière par le biais de certains mythes et de divinités guérisseuses, par la révérence accordée aux saints Imhotep et Amenhotep fils de Hapou, de haut niveau social (et par conséquent gratifiés de pouvoirs divins), par la préséance accordée à la pratique chirurgicale de la circoncision (voir *Livre des morts*, chap. 17, § S 10), aussi bien que par la conception de divinités et de démons de la maladie. La théorie et la pratique de la médecine sont détaillées dans une série de papyrus médicaux, datant de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque romaine. Ces textes incluent la remarquable théorie des *oukhedou*, trop peu mise en valeur dans les études modernes, qui attribue aux déchets alimentaires non transformés et non rejetés par le corps, la cause du vieillissement, des maladies internes, de la mort et de la corruption subséquente du cadavre. Cette théorie universelle explique les remèdes égyptiens

courants, comportant des purgatifs et des lavements, les prescriptions diététiques dans les papyrus médicaux, la technique usuelle de prendre le pouls dans tous les membres, l'embaumement séparé des organes saturés de *oukhedou* dans les vases canopes, et l'application tardive du terme de « docteur » (*swnw*) aux embaumeurs et à Anubis. Les soins rationnels étaient accompagnés par des formules pour serrer ou défaire les bandages et pour administrer des remèdes. Certains d'entre eux, tels que le lait d'une femme qui avait donné naissance à un enfant mâle, étaient sous l'empire de la mythologie (Isis et Horus), et des flasques d'un type particulier avaient été créées au Nouvel Empire pour les contenir. Par transsubstantiation, les produits provenant de la panse de tels vases se transformaient en fluides guérisseurs d'Isis, d'Hathor, ou de Thouéris, dans le cas des récipients utilisés pendant les grossesses.

La gynécologie était l'objet d'attentions particulières et était traitée dans des papyrus séparés. Des formules de protection de type amulettique étaient inscrites sur les briques de naissance, sur les coupes pour nourrir les bébés et sur les couteaux apotropaïques utilisés pour tracer des cercles de protection autour des lits. À l'époque romaine, des amulettes utérines, particulières, en hématite, reproduisent la forme des clés contemporaines, ouvrant et fermant l'utérus, tandis que les dieux égyptiens maintiennent l'organe en place en le piétinant pour empêcher la matrice de divaguer.

On rejetait fréquemment la faute sur un assaut de démons pour expliquer des maladies internes dont la cause ne pouvait être déterminée autrement. Un exemple célèbre d'une telle possession par un esprit est consigné sur la stèle de Bentresh conservée au musée du Louvre, tandis qu'un nouvel exemplaire de ce texte a été retrouvé dans un dépôt de blocs à Louxor. Datant peut-être du tout début de l'époque ptolémaïque, le texte de Louxor complète désormais la petite partie manquante sur la stèle du Louvre. Une édition du texte paraîtra par mes soins dans une nouvelle série de *l'Epigraphic Survey*.

La méthode par laquelle les démons sont censés infliger la possession a été mal comprise, mais le terme égyptien *khyt*, traduit de manière variée - extase, furie, malédiction ou inspiration - semble fournir la réponse. Déjà attesté dans le récit d'Onamon (*Wb. III, 226, 9-10*), et devenu d'un usage plus fréquent dans les textes religieux et les contes démotiques, le terme a probablement un lien avec les *khatyou* (*Wb. III, 236, 6-7*) ou « démons massacreurs », nommés de manière similaire. L'histoire démotique d'Inaros (Papyrus Krall) raconte comment Osiris somme deux de ces démons de « créer un différend dans le cœur » d'un protagoniste. Quand les deux démons-*khyt* furent arrivés, ils « entrèrent en lui » de sorte qu'il ressentit la tentation de combattre « par le *khyt* » d'un dieu. Les jeux de mots sont explicites, de même que l'est le processus de pénétrer dans un corps.

C'est avec grand plaisir que je tiens à remercier chaleureusement Madame C. Zivie-Coche, directeur d'études, pour son aide et son amabilité durant mon séjour, ainsi que l'Institut Khéops qui m'a si généreusement accueilli lorsque la Sorbonne était fermée pour cause de grèves.