Deux exemples de décrets oraculaires amulétiques en méroïtique : les ostraca REM 1317/1168 et REM 1319 de Shokan

*Claude Rilly**

La publication des ostraca découverts à Shokan par l'équipe du Musée de Leyde en 1962-1964 (Jacquet-Gordon 2000) coïncide avec celle de nouveaux textes de Qasr Ibrim (Edwards et Fuller 2000) dans cette *Meroitic Newsletter*. Par le plus curieux des hasards figurent justement parmi les documents de Shokan deux grands ostraca qui appartiennent sans nul doute au type de textes étudié par MM. David N. Edwards et Dorian Q. Fuller. Il s'agit de REM 1317/1168 et de REM 1319. Le premier, dont le verso avait déja été publié il y a vingt ans (Schneider 1979, p. 50 et fig. 42,A) et répertorié sous le numéro REM 1168 (Leclant et *alii* 2000, pp. 1724*sq.*), est pratiquement illisible au recto (REM 1317) : seuls subsistent quelques signes visibles. Le second, bien que le *verso* en soit semblablement très abîmé, présente au *recto* assez de signes lisibles pour faire l'objet principal de cette étude.

REM 1317/1168 (Shokan F1964/8.148, journal de fouilles cat. n° 479)
Recto (REM 1317) :

ligne 1 : *[... ...]w⌈tel⌉i⌈:⌉pk[e]*
2 : *[... ...]tew[... ...]*
3 : *[... ...]q....d...te[... ...]*
4 : *[... ...] ... [... ...].d.*

---

* Groupe d'Études Méroïtiques de Paris.

1. *Sigla :*
   : ..... : signe de séparation.
   point souscrit ..... : signe de lecture incertaine.
   : ..... : signe de séparation incertain
   ⌈ ⌉..... : signe partiellement conservé mais dont la restitution est sûre.
   [x]..... : restitution de signe(s) disparu(s).
   . (point)..... : signe illisible ou disparu.
   *[*ca. x*]* ..... : lacune d'environ x signes.
   [... ...] ..... : lacune de longueur incertaine.
   {} ..... : signe originellement rectifié par le scribe.

ligne 5 : *[… …].b*
6 : *[… …]l*
7 : *[… …]..d.bm[… …]te*
8 : *[… …]*
9 : *t{.}k..[… …]*
10 : *ml.[… …]*
11 : *..[… …].t*
12 : *..y:k.[… …]*
13 : *se:yo[… …]:mt:*
14 : *teli:.[… …]a*
15 : *⌈te⌉wi..[… …]e*
16 : *[… …]*
17 : *d[… …]*

Verso (REM 1168)

ligne 1 (?) : *[… …]w[… …]*
2 : *wedi:tti:de:wi:*
3 : *.w:pkete:dse*
4 : *kel…i:sh{.}re:*
5 : *wse..keti:wi:*
6 : *shre⌈:⌉pitwi:*
7 : *heseno:kekeyi*
8 : *..h:adolise*

Notes sur la translittération :

Nous avons utilisé les deux clichés (*recto* et *verso*) du Rijksmuseum van Oudheden sur lesquels a travaillé Mme Jacquet-Gordon, ainsi que le cliché du *REM* (Leclant et *alii* 2000, p. 1724), présentant uniquement le *verso* et transmis au professeur Leclant par les autorités du Rijksmuseum. Une première translittération du *verso* avait été réalisée par M. Hainsworth (Hainsworth et Leclant 1982, p. 27). Le document semble entier en largeur malgré la dégradation de la surface, comme en témoignent les nombreux séparateurs visibles en fin de ligne sur les deux faces. La première ligne conservée contient la formule initiale des décrets oraculaires et doit être par conséquent la première ligne originelle du texte. Il est donc assez plausible que le document soit également entier en hauteur. Le piètre état de conservation de l'inscription n'en est que plus regrettable.

Recto

Le texte est réduit sur cette face à quelques signes pâles et dispersés, sauf à la fin des premières lignes et au début des dernières. Nous avons préféré ne translittérer que les lettres les plus reconnaissables. Les nombreuses divergences avec la lecture de Mme Jacquet-Gordon

s'expliquent par ce choix ainsi que par le pitoyable état du texte. Il serait fastidieux et inutile d'entreprendre une comparaison systématique des deux translittérations. Nous nous bornerons donc aux lignes 1 et 12-13 où figurent des éléments significatifs.

l. 1 : *wteli:pk[e]* : il s'agit de la formule (a) des décrets oraculaires amulétiques (voir *infra* p. 107). L'anthroponyme ou le titre qui précédait a totalement disparu. Le *w* initial est visible et figure sur le fac-similé de Mme Jacquet-Gordon. Le *te* qui suit est presque effacé et Mme Jacquet-Gordon trace à cet endroit un *t*, notamment en raison d'une longue trace claire horizontale. Mais la comparaison avec les *t* conservés au *verso* montre que leur ductus reste toujours oblique. Ce qu'elle lit *el* un peu plus loin doit être en fait *li*, un groupe de tracé très proche.

l. 12-13 : ces lignes correspondent aux 11-12 de Mme Jacquet-Gordon. L'état du texte, qui ne permet guère d'isoler chaque ligne, explique ce décalage. La principale divergence entre la lecture de Mme Jacquet-Gordon et la nôtre concerne la présence de chiffres. La seconde de ces lignes présente en effet un groupe de quatre grands traits quasi verticaux isolés du signe précédent *se* par un séparateur bien visible. Mme Jacquet-Gordon lit ici le chiffre 4. Or les chiffres méroïtiques ne sont jamais séparés du groupe qui les précède et sur lequel ils portent, bien qu'ils puissent à l'occasion être eux-mêmes suivis d'un séparateur. On pourra à cet égard consulter l'étude de l'inscription REM 1138 par l'équipe de Vienne (Hofmann et *alii* 1989, pp. 143, 146). Les quatre traits sont donc plutôt des lettres et peuvent se lire *yo*. Les trois barres très semblables, à la ligne précédente, représentent par conséquent plutôt la lettre *y* qu'un éventuel chiffre 3. La verticalité et le parallélisme des traits du *y* sont dus au ductus particulier de l'inscription et peuvent être vérifiés sur le *verso* de l'ostracon (ligne 7 *in fine*, voir aussi le signe *se* ligne 3 *in fine*).

Verso

l. 1 : il n'est pas sûr que cette ligne existe vraiment. Les deux clichés sont ici contradictoires : la photographie utilisée dans le *REM* (Leclant et *alii* 2000, p. 1724) semble montrer quelques caractères dont le seul reconnaissable serait un *w*. Sur le cliché utilisé par Mme Jacquet-Gordon, on ne distingue que des traces blanchâtres qui ne ressemblent pas à de l'écriture, alors que la ligne qui suit est bien conservée. On ne peut exclure que le décret oraculaire ait été inscrit après effacement d'un texte antérieur, dont quelques traces subsisteraient çà et là, notamment au *recto* (lignes 10-15) et ici, sur le haut du *verso*.

l. 2 : *wedi* semble sûr. La séquence suivante, lue *tli* par M. Hainsworth et Mme Jacquet-Gordon, est apparemment *tti* : le ductus particulier du premier *t* fort lisible est répété sur le corps du second signe, mais son extrémité supérieure a disparu.

l. 4 : un point inexplicable apparaît dans le groupe *sẖre* après le *ẖ*. Le même mot figure à la ligne 6 sans ce point. Sans doute s'agit-il d'une erreur du scribe, qui avait peut-être commencé à écrire un *o*, particulièrement fréquent derrière la lettre *ẖ*.

l. 5 : *..keṭi* : M. Hainsworth lit *iwkeli*, qui est impossible derrière *wse*. Mme Jacquet-Gordon donne *yekeli*. Nous préférons ne pas nous engager sur les deux premiers caractères, vraiment trop effacés. Un *t* avant le *i* final paraît plus vraisemblable qu'un *l*, qui serait plus ramassé : on pourra comparer avec la séquence *-li* à la ligne 8.

l. 6 : *pitẇi* : cette lecture correspond à celle de M. Hainsworth. La première lettre semble raturée. La translittération *pitdi* de Mme Jacquet-Gordon n'est cependant pas impossible, en raison d'un trait oblique (parasite ?) à gauche du signe. Le ductus arrondi rappelle cependant plutôt un *w*.

l. 7 : *ḥeṣeno :* M. Hainsworth lit *dese..*, Mme Jacquet-Gordon *deseno*. Le premier signe n'est probablement pas *d* : le trait en bas à gauche semble clairement parasite et ne remonte pas comme pour un *d*. Les deux derniers signes du mot sont ambigus.

l. 8 : M. Hainsworth lit *l:ḫ :*, ce qui paraît philologiquement étrange même si les traces sur la photo du *REM* peuvent justifier une telle lecture. Mme Jacquet-Gordon donne *lḫ:*, mais il semble bien qu'il y ait entre ces deux lettres un signe, celui que M. Hainsworth avait interprété comme un séparateur.

REM 1319A&B (Shokan F1964/8.129, journal de fouilles cat. n° 417)
Recto (REM 1319A)

ligne 1 : *⌈s ⌉tm⌈d ⌉e⌈ti: ⌉w[teli:pkeli:]*
2 : *yir⌈oḫ ⌉e⌈to ⌉[wi:* ca. 7*]*
3 : *ms:arbli[se:mlowi:yni:]*
4 : *bnebe⌈se ⌉ni:[*ca. 10*]*
5 : *resiṣerw:a[... ...]*
6 : *niptṭke:q[... ...]*
7 : *se:betroḫe.[... ...]*
8 : *te:mlow{k}i{e}:l⌈ḫ ⌉[... ...si]*
9 : *remroke:weṣe[... ...]*
10 : *ked:ye{n}yki[... ...]*
11 : *aḫrke.i:y[... ...]*
12 : *roḫekeṣe:y[...*
13 : *...]li:.nt..k.[...*
14 : *...].roteli[...*
15 : *...]yi...:[...*
16 : *...]..:ḫe[*

Verso (REM 1319B)

ligne 1 : *[... ...]..te...*
2 : *[... ...].y.te..*
3 : *[... ...]...we..*
4 : *[... ...]..i..nki*
5 : *[... ...]..:pe...dḫi.*

ligne 6 : *[... ...]....dk*
7 : *[... ...]...dye..*

Notes sur la translittération :

Nous avons utilisé pour la lecture deux clichés, l'un transmis au professeur Leclant par les autorités du Rijksmuseum van Oudheden, où est conservé ce document, l'autre étant l'original sur lequel a travaillé Mme Jacquet-Gordon pour sa présentation des ostraca de Shokan (voir son article dans cette *MNL*). Nous nous sommes également reporté aux deux fac-similés qu'elle a dessinés, l'un au moment de la fouille, l'autre tout récemment à l'occasion de l'article cité. Nous n'avons néanmoins pas perdu de vue qu'un fac-similé est déjà une lecture, et doit être utilisé comme tel. Quelques divergences avec Mme Jacquet-Gordon apparaissent dans notre translittération, comme on pourra le constater en se reportant aux pages42-43 de cette *MNL*. Elles restent cependant peu nombreuses sur la partie qui nous préoccupe le plus ici, c'est-à-dire le *recto* de l'ostracon. Contrairement à Mme Jacquet-Gordon, nous pensons que la partie supérieure de l'ostracon n'est pas perdue, et que la première ligne visible était donc originairement la première ligne du texte : elle correspond en effet trait pour trait aux autres documents du même genre, comme nous le montrerons ultérieurement. La partie gauche de l'ostracon a été coupée net, si bien que la fin des lignes au *recto* et leur début au *verso* comportent une lacune d'une petite dizaine de signes dans la partie haute. L'arête du bas est peut-être d'origine, auquel cas aucun signe ne serait perdu sur la droite du *verso*. La forme initiale de la pièce devait être très proche de l'ostracon d'Arminna REM 1096 (cf. Leclant et *alii* 2000, pp. 1578-1579).

Recto

l. 1 : *stmdeti* : le second *t*, peu visible sur l'ostracon, est cependant sûr en raison de la longueur du trait inférieur, et parce qu'il permet de décomposer le mot en *stmdese-li*, selon la loi de Griffith[2]. Le titre *stmdese* est bien connu par ailleurs, et *-li* est le déterminant.

l. 2 : *yiroḫetowi* : du signe *to* ne subsiste que la barre horizontale, d'où sa lecture *te* par Mme Jacquet-Gordon. Le point caractéristique est cependant encore visible sous la barre et la restitution ne fait aucun doute en raison des nombreux parallèles avec les textes de ce genre.

l. 5 : *resiserw* : Mme Jacquet-Gordon lit *yesiseyw*, mais indiquait cependant un *r* initial dans son fac-similé de fouilles. Cette lettre est curieusement empâtée et il semble impossible de se prononcer pour l'une ou l'autre lecture. Il en va de même pour ce que nous avons considéré comme un second *r*. La séquence est inconnue et ne peut donc être précisée par des moyens philologiques.

2. La succession graphique *-se+-l* devient *-t* , à partir de la seconde moitié du premier siècle de notre ère, selon cette loi de Griffith, appelée faussement " loi d'Hestermann " dans certains travaux (il s'agit en fait d'une confusion due à une indication fautive de Zyhlarz 1930, p. 419 note 18).

l. 6 : *nipttke* : la lecture est ici assez sûre. La version *niptlke* donnée par Mme Jacquet-Gordon s'explique par l'apparente absence du point caractéristique, occulté par la queue du *k* suivant.

l. 8 : *mlow{k}i{e}* : le cliché du Rijksmuseum laisse voir assez clairement un *e* en dernière position, ce qui exclut que la lettre précédente soit un *n* (*ne* est transcrit par un signe unique). Il est difficile de savoir si l'on a affaire à *mloke* rectifié en *mlowi* ou l'inverse, mais la pâleur du *e* final laisse supposer que c'est la première solution qu'il faut envisager. L'interprétation de cette séquence reste cependant très incertaine.

l. 8 : *lḫ-* : le second signe n'est pas un *ḫ*, contrairement à ce qu'indique la translittération de Mme Jacquet-Gordon. Il doit cependant s'agir d'une simple coquille, car ses deux fac-similés portent bien un *ḫ*, partiel certes, mais parfaitement reconnaissable.

l. 10 : *ye{n}yki* : un *n*, ou éventuellement un *s*, semble avoir été gratté avant d'être remplacé par le premier trait d'un *y*. Il ne semble pas que ce puisse être un séparateur entre *e* et *y*, comme le suppose Mme Jacquet-Gordon. La séquence *yeyk* est en effet connue ailleurs (REM 0094/10 et 1173A/8).

Verso

L'inscription sur cette face est fort abîmée, et les divergences de translittération sont donc plus nombreuses. Comme toujours dans la partie spécifique des décrets oraculaires, le contenu est lexicalement si divers qu'il est pratiquement impossible d'assurer les lectures par des moyens philologiques. Aucune séquence n'étant significative, il semble assez inutile de comparer ligne à ligne les translittérations.

La similitude entre l'ostracon REM 1319 et les textes étudiés dans cette *Meroitic Newsletter* par David N. Edwards et Dorian Q. Fuller est frappante. Dans leur article, ces deux auteurs ont montré en effet que cinq documents inédits de Qasr Ibrim et un ostracon d'Arminna[3] se conformaient à un schéma régulier, exposé il y a vingt ans par Nicholas B. Millet dans *Ägypten und Kusch* (Millet 1977). Mais le grand méroïtisant canadien, qui ne disposait alors que d'un corpus réduit et surtout limité à des ostraca, avait pensé à des textes de nature épistolaire.

Selon Millet, trois formules notées (a), (b) et (c) se suivent au début de chaque document :

(a) Nom de personne + *wte-li:* + *pke-li:* + *yiroḫetowi*

(b) Nom de divinité + épithète + *mlo-wi*

(c) *yni: bnebese-ni: wyekite-lowi* ou *d* [...] (uniquement en REM 0361)

Millet interprète la première expression comme une formule d'envoi : «X sends the letter (? *wte-li*) (to) Y», la seconde comme une bénédiction impliquant une divinité (Isis ou Amon

3. Il s'agit de AWK.6-1. Nous pensons en effet que l'autre ostracon AWE.S-1 ne peut être rangé dans la même catégorie, pour des raisons que D. N. Edwards et D.Q.Fuller ont fort bien explicitées (voir *supra* pp. 89-90).

de Primis) : «a pious greeting or wish of some sort», la troisième comme une formule de politesse où le destinataire se présenterait respectueusement: «I am the *wyekite*...». Suivrait le texte proprement dit de la lettre, exposant son objet, et bien sûr différent pour chaque document.

En septembre 1999, D. N. Edwards me fit parvenir, avec une première version de l'article publié dans cette *Meroitic Newsletter*, les reproductions des textes inédits de Qasr Ibrim et d'Arminna. Tous comportaient le même type de texte, avec quelques variantes. L'une d'elles complétait l'ostracon REM 0361, et, partant, s'accordait de près avec un cuir inscrit retrouvé par l'équipe de Francis Geus en 1995 dans une tombe de l'île de Saï (REM 1236)[4] , sur lequel la bienveillance de Mme Catherine Berger-El Naggar m'avait permis de travailler peu de temps auparavant. Ce fut donc avec l'équipe britannique l'occasion d'un échange fructueux, où plusieurs éléments de l'analyse de Millet se trouvaient, ou précisés, ou infirmés. Les premières conclusions de ces recherches ont été admirablement développées par D. N. Edwards et D. Q. Fuller (*supra* pp. 89-90). Il semble cependant possible de dégager quelques caractéristiques supplémentaires de ce nouveau type de textes.

La formule (a) contient soit un nom de personne au vocatif, soit un titre suivi du déterminant sous la forme *-li*. Il n'est pas impossible qu'on ait aussi dans ce second cas affaire à un vocatif, puisque nous connaissons des syntagmes terminés en *-li* dans les invocations des épitaphes : ainsi *mk-lẖ-l-i :* " ô grand dieu ! ", où *-li* doit probablement être analysé comme la combinaison du déterminant simple *-l* et du suffixe de vocatif *-i*. Ensuite vient une courte proposition en forme de bénédiction, où sont appelés sur la personne nommée deux dons divins, *wte-li* et *pke-li*, encore intraduisibles[5] (" protection ", " santé ", " force ", etc.), mais connus dans des contextes de bénédictions royales (*wte*)[6] ou d'offrandes (*pke*)[7] . Le complexe verbal qu'elle contient se présente sous deux formes, *yiroẖetowi* (à décomposer en *y-iroẖe-se-lowi*)[8] ou *diroẖetowi* (à décomposer en *d-iroẖe-se-lowi*). Edwards et Fuller supposent à juste titre que les préfixes *y-* et *d-* sont des marques de personnes. On peut certes constater que le préfixe *y-* semble plus fréquent dans les textes commençant par un nom propre, mais encore n'est-ce pas général (le cuir de Saï REM 1236 en est un contre-exemple). Aussi semble-t-il difficile d'opposer une deuxième personne (à la suite des noms propres) et une troisième

4. Leclant et *alii* 2000, pp. 1860-1861. Dans le *REM*, ces textes sont référencés en partie " de type *yiroẖe*".
5. Il ne me paraît pas impossible que *wte*, pour lequel on a longtemps suggéré une traduction " vie ", à la suite de Monneret de Villard, soit en fait un emprunt à l'égyptien *wḏ3.t* : " œil sain d'Horus ", et désigne donc une protection magique. Ce mot est transcrit en lettres grecques ουατι(ον) (Griffith et Thompson 1904-1909, p. 64), ce qui se rapprocherait du méroïtique *wte*, prononcé /wate/ ou /wat(ə)/. Le mot pour " vie " est très probablement *pwrite* (cf. Rilly 2000).
6. Par exemple au début de la stèle de Taneyidamani REM 1044 ou en REM 0405.
7. Voir Hofmann et Tomandl 1986, p. 52.
8. Selon la loi de Griffith (voir *supra* n. 2), la présence dans des formes verbales de la copule *-lo(wi)*, habituellement connue dans des propositions nominales (cf. Hintze 1979, pp. 192-194 ; Hofmann 1981, p. 331), ne doit pas surprendre : elle est attestée ailleurs, par exemple dans le complexe verbal *tk-bẖe-lo* en REM 0521/28. Il s'agit sans doute de formes auxiliées : on pourra comparer avec l'utilisation de la copule *jw* en moyen-égyptien.

(à la suite des titres), surtout si les titres sont eux-mêmes au vocatif. Il se peut d'ailleurs que le méroïtique, contrairement à l'égyptien mais comme la plupart des langues, ait connu plusieurs marqueurs de la deuxième personne selon le degré de respect[9] . De plus, il n'est pas possible de préciser si les morphèmes *y-* et *d-* représentent un sujet ou un objet. Il est tout de même intéressant de constater qu'il existe en méroïtique des marques personnelles préfixées[10].

La formule (b) comporte soit un, soit deux noms de divinités, souvent suivis de qualificatifs ou de locatifs qui les définissent comme autant d'hypostases particulières. Le syntagme n'est pas au vocatif, et ne comporte aucun déterminant : peut-être constitue-t-il le sujet d'une forme verbale, mais il est actuellement impossible de préciser laquelle. On pencherait naturellement pour un des complexes contenus dans la formule (c), dans la mesure où l'élément *-lowi* (en formule (a)) est habituellement attesté en fin de proposition, mais on possède par ailleurs des cas de sujet manifestement postposés et dénués de déterminant comme ici[11]. Nos connaissances sur la langue méroïtique sont trop partielles pour que nous puissions définir dans tous les cas la place du sujet et ses éventuelles marques flexionnelles.

La formule (c) comporte un complément d'objet *mlowi*, connu par ailleurs à Naga pour désigner un autre don divin, ainsi qu'un complexe verbal (?) dont l'initiale ainsi que le suffixe varie comme précédemment : on trouve parfois *yni*, sans doute à décomposer phonologiquement en /y-an-ni/[12] , parfois *dneto*, à décomposer en /d-an-tu/[13] , suivi alors d'une reprise de *mlowi*. Dans les deux cas, la formule (c) se termine par un complexe obscur *bnebeseni*. Peut-être s'agit-il d'une forme verbale de 3ème personne du pluriel dont les théonymes constitueraient le sujet, mais on ne peut l'assurer car les possibilités de segmentation sont multiples et contradictoires. On notera que la formule (c) est totalement absente en AWK.6-1 (REM 1321), et qu'en REM 1236 (cuir de Saï) elle s'arrête à *dneto*.

Ensuite commence dans tous les cas un texte principal non stéréotypé, au lexique extrêmement varié, qui contient probablement l'objet principal du discours et devait être adapté à chaque destinataire. On peut l'appeller « la partie spécifique» de chaque document.

---

9. C'est le cas de 58% des langues actuelles (Hagège 1982, p. 114).
10. On rappelle que dans son étude des verbes de bénédictions, Hintze considère que les marques personnelles sont systématiquement suffixées (Hintze 1979, p. 76). Il refuse d'autre part de voir en *y-* un véritable préfixe verbal : il s'agit selon lui d'une simple convention orthographique marquant l'initiale vocalique du radical verbal en l'absence de préfixe (*op. cit.* pp. 72-73).
11. Ainsi sur le recto de la petite stèle de Taneyidamani à Méroé (REM 0405A), un syntagme *mk dqri-te* : " le dieu (qui réside) à Daqari " constitue apparemment le sujet non déterminé d'un verbe qui précède (*etoḫto*).
12. L'hypothèse de Millet faisant de *yni* un pronom dépendant de la 1ère personne du singulier (cf. Edwards et Fuller 2000, p. 89), reposait sur l'identification de ce type de document comme épistolaire. Avec la nouvelle identification proposée ici, elle tombe d'elle-même puisque ce sont plusieurs dieux, et non un seul humain, qui sont censés s'exprimer dans ces textes.
13. Dans le cas de *yni* comme de *dneto*, la racine est apparemment -/an/-. Les conventions orthographiques du syllabaire méroïtique brouillent la relation entre les deux formes : /a/ interne n'est jamais écrit, le signe graphique *e* transcrit (entre autres) l'absence de voyelle en syllabe fermée, et les voyelles doubles sont écrites comme simples (haplographie) : voir Hintze 1979, p. 15.

1er cas : préfixes *y-* :

(REM 0345, 1096, 1152 (?), 1321, 1325, 1326)

formule (a)

X-*i* ou substantif + *-li* / *wte-li* / *pke-li* / *y-iroḫetowi*

Nom ou titre au vocatif / Objet$_1$ / Objet$_2$ / Complexe verbal (?)

formule (b)

nom(s) divin(s)+qualificatif(s)

Sujet (?)

formule (c)

mlowi / *y-ni* / *bnebeseni*

Objet / Complexe verbal (?) / Complexe obscur

2ème cas : préfixes *d-* :

(REM 0361, 1174 (?), 1236, 1322, 1323, 1324)

formule (a)

X-*i* ou substantif + *-li* / *wte-li* / *pke-li* / *d-iroḫetowi*

Nom ou titre au vocatif / Objet$_1$ / Objet$_2$ / Complexe verbal (?)

formule (b)

nom(s) divin(s)+qualificatif(s)

Sujet (?)

formule (c)

mlowi / *d-ne-to* / *mlowi* / *bnebeseni*

Objet / Complexe verbal (?)/ (Objet) / Complexe obscur

L'ostracon de Shokan REM 1319 se conforme à la première formulation. Il comporte les mêmes repères lexicaux: *wteli*, *pkeli*, *yiroḫetowi*, *mlowi*, *yni*, *bnebeseni*. On peut donc le présenter selon ce schéma :

formule (a):

stmdese-li : wte-li : pke-li : yiroḫeto[wi] :

formules (b) :

[ca.7] *Ms* : *arb-li-[se* :

formule (c):

mlowi : *y-ni* :*]* *bnebeseni* :

texte principal

[ca. 10] *resiserw : a[... ...]nipttke : q[... ...]se : betroḫe.[... ...]te : mlow{k}i{e} : lḫ [... ...si]remroke : wese[... ...]ked : ye{n}yki [... ...] aḫrke.i : y[... ...]roḫekese: y[... ...]li : .nt..k.[... ...].roteli[... ...]yi... :[... ...]..: ḫe[... ...]..te...[... ...].y.te..[... ...]...we..[... ...]..i..nki[... ...].. : pe...dḫi[... ...]....dk [... ...]...dye..*

Dans la formule (a), le destinataire est désigné par son titre *stmdese*, dont la finale est contractée avec le déterminant *-li*. Cette charge administrative, parfois rattachée au bureau du vice-roi (*peseto*), est attestée par de nombreuses occurrences sur tout le territoire méroïtique[14], notamment dans les épitaphes de Basse-Nubie. On remarquera la présence du préfixe de forme *y-* dans *yiroḫeto[wi]*, plutôt rare lorsque le destinataire est désigné par son titre.

En formule (b), le nom de la première divinité invoquée a disparu, mais il était assez bref (environ 7 signes), en tout cas trop pour avoir comporté une épithète ou un locatif étendus. La seconde divinité est le dieu Mash, dont le nom est suivi d'une épithète *arb-li-se* : « de l'araba», sans qu'on puisse préciser ce que désigne ce génitif. On notera que le papyrus de Qasr Ibrim REM 1325 (Edwards et Fuller 2000, p. 86) comporte en formule (b) la même hypostase divine en seconde position : *Pedemk Tketore-te Ms arb-li-se* «Apedemak (qui réside) à Taketure (et) Mash de l'"araba"». Peut-être la première divinité invoquée sur l'ostracon de Shokan était-elle également Apedemak, un nom qui sous sa forme simple, sans extension, correspondrait bien au nombre de signes manquants.

Le texte spécifique qui suit les formules d'introduction est très abîmé, mais on peut relever quelques termes significatifs. Le radical *-(i)roḫe-* semble apparaître deux fois : dans *betroḫe.[* en ligne 7 et *]roḫekese* en ligne 12. Une telle fréquence semble indiquer que l'action représentée par ce verbe est l'objet principal et récurrent de la communication divine au destinataire[15]. On comparera, outre sa présence dans la formule (a) de tous les documents du même genre, les formes *wtroḫete* dans les parties spécifiques de REM 1096 (Arminna) et REM 1326 (Qasr Ibrim).

A la ligne 8 de notre texte, la séquence incomplète et raturée *mlowi : lḫ[* n'est pas sans rappeler les bénédictions de Naga à la famille royale (REM 0005-0020), où devant chaque déesse est proclamé : *pwrite : l-bḫ-te : mlowi : l-bḫ-te* " donne-leur la vie, donne-leur *mlowi* ". Le suffixe manquant après *lḫ[* en REM 1319 était peut-être une marque d'indicatif (« il(s) lui donne(nt) ») plutôt que le suffixe d'impératif *-te* de Naga, puisqu'aucun théonyme n'apparaît au vocatif dans le texte. Ainsi se trouverait confirmé ce qui semble l'objet principal du document : l'assurance d'une protection divine, plutôt qu'une simple prière adressée aux dieux.

---

14. Il apparaît à Napata (REM 0077, 0078), à Karanog (REM 0217, 0221, 0227, 0249, 0256, 0268, 0279), à Faras (REM 0534, 0538, 0544).

15. Millet proposait «envoyer». Une traduction comme «garantir» s'accorderait mieux avec le contexte amulétique (voir *infra* pp. 111-112).

On notera aussi l'apparition aux lignes 8-9 du titre administratif connu *siremroke*, attesté à Méroé (REM 0065), Shablul (REM 0371), Faras (REM 0518), Sedeinga (REM 1122, 1281 et le linteau inédit II T87s1) ainsi que dans un texte inédit du Gebel Adda (GA 37). Sa présence dans un document destiné à un *stmdese* indique peut-être un lien ou une subordination entre les deux charges, dont l'une est parfois rattachée à l'administration royale (*siremroke*) et l'autre à l'administration du vice-roi (*stmdese*).

Enfin, en ligne 10, apparaît peut-être, si la lecture est correcte, un lexème *ked* attesté dans les parties spécifiques d'autres textes du même genre (REM 1152, 1321, 1326, voir Edwards et Fuller 2000, p. 81). Le sens " tuer " proposé par Griffith (1917, pp. 167, 173), puis par Millet (1996, p. 611) repose sur l'identification de certains passages des stèles royales ou funéraires avec un récit de campagne militaire[16] . Peut-être s'agit-il ici de " ne pas être tué ", ce qui s'accorderait bien avec un texte de protection magique comme celui-ci, mais notre ignorance des morphèmes de négation et la dégradation du passage ne nous permettent pas de l'affirmer.

L'autre ostracon de Shokan, REM 1317/1168, est trop abîmé pour qu'une analyse détaillée soit possible. Le *recto* en particulier ne montre de significatif[17] qu'un fragment de la formule (a) : *]wteli : pke[*, néanmoins suffisant pour indiquer qu'on a probablement affaire au même type de texte. Le support, un ostracon de grande taille, ainsi que le contexte archéologique, une maison particulière comme pour le document précédent, permettent de corroborer cette hypothèse. Le *verso* de l'ostracon ne présente malheureusement presque aucune séquence analysable, même si certains termes sont attestés ailleurs, comme *wedi* (également en REM 1096 et 1321 parmi les textes du même genre). On relèvera tout de même le titre sacerdotal *dseke*, pour lequel Hofmann (*in* Török 1997, p. 276) a prudemment avancé la traduction de «porteur (porteuse) de sistre», en raison du petit instrument figuré après ce mot dans l'inscription sur jarre REM 1009.

Quelle est la nature exacte de ces textes[18] ? L'hypothèse " épistolaire " de Millet, que D. N. Edwards et D. Q. Fuller n'ont pas totalement exclue, comme le montre le titre prudent de leur article, est vraisemblablement inexacte. Nulle part dans l'introduction de ces documents n'apparaît de mention d'une seconde personne, qui pourrait représenter un quelconque expéditeur. Néanmoins, chaque texte s'adresse clairement, par le biais du vocatif initial, à un être humain. Le complexe *wyekite-lowi* où Millet voyait une formule du genre «je suis votre serviteur» n'est en fait attesté qu'en REM 1096. Il ne figure pas à Qasr Ibrim, et il semble que Millet l'ait suppléé à tort en REM 0345, 0361 et 1152. Le contenu de ces textes n'est donc pas de nature épistolaire. Le format très réduit de ces documents ne correspond d'ailleurs guère à un tel usage. Il est vrai cependant que certains éléments de nature formelle rappellent la correspondance. Le matériau tout d'abord : les ostraca et le papyrus sont connus pour avoir

16. *Contra* : Hofmann, 1981 pp. 294-295, 297-298, qui propose «affecter à un culte».

17. La séquence *:mt :* (encadrée par deux séparateurs) en ligne 13 pourrait cependant représenter le nom de la déesse Mout, si la lecture est avérée.

18. L'analyse qui suit est le fruit de longues et fréquentes discussions avec Mme Catherine Berger-el Naggar, ingénieur d'études au CNRS, que je voudrais ici remercier pour ses remarques, ses suggestions et ses indications bibliographiques.

servi de support à des lettres ou des messages. De plus, certains papyri de Qasr Ibrim, ainsi que le cuir inscrit de Saï (REM 1236), présentent au *verso*, à la fin du texte, une ou deux lignes qui, une fois le texte plié, apparaissaient à l'extérieur et comportaient apparemment la mention d'une personne, à qui sans doute le document était destiné[19].

Il semble très probable que ces documents soient de nature religieuse. Comme Edwards et Fuller l'ont précédemment avancé, la présence de noms de divinités diverses, en un passage d'introduction beaucoup trop long pour n'être qu'une simple formule épistolaire, va dans ce sens. Et surtout, ces théonymes sont vraisemblablement en position de sujet syntaxique. Il ne s'agit donc pas, comme dans une prière, d'une adresse de l'homme vers la divinité, mais, comme dans un oracle, d'une adresse de la divinité vers l'homme, lequel est d'ailleurs mentionné au vocatif. La présence d'un véritable " gisement " de tels textes à Qasr Ibrim, siège d'un oracle réputé[20], n'est dans ce cas pas surprenante. Un passage de l'historien latin Ammien Marcellin[21], décrivant l'oracle de Bès à Abydos vers 350 après J.-C., nous apprend que " les morceaux de papyrus (*chartulae*) ou les parchemins (*membranae*) contenant les requêtes, même après que les réponses eurent été données, restaient quelquefois dans le temple ". Certaines requêtes se présentaient déjà formellement comme des oracles, puisque le suppliant, pour une question posée à un dieu, fournissaient lui-même deux réponses formulées en termes opposés, entre lesquels la divinité choisissait[22]. Même si, nous le verrons, le genre de texte qui nous occupe ici n'était pas proprement une réponse à une question, il n'est pas impossible que plusieurs formulations aient été proposées au choix, et que celles qui n'avaient pas reçu l'agrément divin soient demeurées dans les archives du temple, avant d'être plus tard jetées ensemble ou utilisées à d'autre fins, d'où la concentration particulière de textes de ce type dans les remblais de Qasr Ibrim.

Une autre source d'information nous est apportée par l'archéologie. Comme nous l'avons déjà évoqué, deux petits cuirs inscrits ont été récemment trouvés dans une tombe de l'île de Saï par la mission archéologique française[23]. L'un de ces " parchemins ", REM 1236, portait un texte du même type que les papyri de Qasr Ibrim ou que l'ostracon de Shokan REM 1319. L'autre, REM 1237, n'est conservé que dans sa partie inférieure, mais il est possible qu'il s'agisse du même genre de document. Les deux cuirs étaient repliés pour former de petits paquets probablement assujettis autrefois par une cordelette, maintenant disparue, mais qui a laissé de profondes traces d'usure, comme par suite d'une longue suspension, autour d'un cou par exemple. Il semble bien que l'on soit en présence d'une amulette, d'un genre particulièrement fréquent autrefois en Égypte et aujourd'hui encore en Afrique : une inscription magique

---

19. Pour le cuir de Saï, on se reportera au REM (Leclant et *alii* 2000, p. 1860) où figurent deux photographies du document avant et après dépliage. Le titre de prêtre (*ant*) y apparaît. Pour Qasr Ibrim, l'existence de telles «adresses», observée apparemment sur des textes encore inédits, nous a été rapporté par David N. Edwards (communication personnelle).

20. Voir Edwards et Fuller 2000, p. 90 et Zauzich 1999.

21. *Amm. XIX, XII, 4.* Traduction d'après le texte édité aux Belles-Lettres (1970).

22. Cf. Schubart 1931, p. 113 ; Erichsen 1942, p. 17 ; Kákosi 1980 in *Lexikon*, 27, col. 600.

23. Sur cette campagne de fouilles, voir Geus 1996.

serrée d'une cordelette et portée autour du cou ou du bras[24]. Mais il ne semble pas que ce talisman soit entièrement dû aux talents d'un quelconque magicien local. On remarquera en effet que le cuir de Saï est inscrit au verso dans le sens de la largeur, et au recto dans le sens de la longueur. Ce détail s'explique très facilement si l'on admet que le texte a été recopié avec un scrupule tout religieux d'après un morceau de papyrus: sur ce support en effet, cette alternance est nécessaire pour que le pinceau suive les fibres, horizontales d'un côté, et verticales de l'autre. Une telle précaution n'avait évidemment pas lieu d'être sur un morceau de cuir. Le papyrus originel devait être l'oracle rendu par les prêtres d'Amon à Qasr Ibrim, si l'on en croit du moins le seul nom divin reconnaissable dans la formule (b), qui est *Amni Pedeme-te* : " Amon de Primis[25]". Peut-être en allait-il de même des différents textes de ce genre sur ostraca, qui pourraient avoir été recopiés sur ce matériau moins périssable afin d'être conservés dans les maisons des particuliers où ils ont été retrouvés, tant à Karanog (REM 0361) qu'à Arminna (REM 1096) ou à Shokan (REM 1317/1168 et 1319). La très grande homogénéité des paléographies[26] (voir Tableau 1) malgré la distance considérable entre les sites laisse penser que la copie pouvait s'effectuer dans des ateliers dépendant du temple.

Adresse de la divinité à un humain, origine oraculaire, valeur de talisman, toutes ces caractéristiques nous mènent logiquement vers un type de textes bien attesté en Égypte à la Troisième Période Intermédiaire, et qui a fait l'objet d'une édition magistrale par Iorwerth E. S. Edwards : les décrets oraculaires amulétiques[27]. Il s'agit de petites bandes de papyrus inscrites en hiératique, édictant des mesures de protection individuelle garanties au destinataire, généralement un enfant, de la part des dieux. Le document, après avoir été agréé par un oracle thébain, était roulé, assujetti d'un cordon, et placé dans un étui de cuir, de bois, voire d'or[28]. L'individu qui le portait était ainsi censé rester à l'abri des maladies, des maléfices et des malheurs divers qui auraient pu le frapper, et qui sont explicitement énumérés sur le document. Les quelques extraits suivants du Papyrus de Turin n°1984 donnent un bon exemple de ce genre de textes :

> «Inyt, qui réside à Thèbes, dit ; Montou, seigneur du grand Trône, dit ; Khonsou, qui réside à Thèbes, dit : "Nous préserverons Bouirouharkhons, dont la mère est Djedkhons, notre servante et notre progéniture. Nous la garderons saine dans sa chair et ses os. Nous ouvrirons sa bouche pour qu'elle mange et nous ouvrirons sa bouche pour qu'elle boive. Nous ferons qu'elle mange pour vivre et nous ferons qu'elle boive pour être en bonne santé. Nous rendrons ses rêves favorables, et favorables aussi

24. Voir par exemple Sauneron 1970, pp. 8-9.
25. *Pedeme* est le toponyme méroïtique transcrit en grec par Primis ou Prêmis. On l'identifie traditionnellement avec le moderne Qasr Ibrim, dont le second élément est clairement issu du nom antique. Mais la mention de charges héréditaires à «Primis» pour un notable de Sedeinga (REM 1090/1091) est un argument en faveur de la théorie de Török, selon laquelle ce nom aurait été porté par deux cités : Qasr Ibrim (Πρημις μικρα chez Ptolémée), et Amara (Πρημις μεγαλη). Voir Török 1997, pp. 417, 454.
26. L'ostracon de Shokan REM 1317/1168 montre cependant un ductus légèrement différent : il pourrait être légèrement antérieur aux autres textes oraculaires, ou avoir été recopié à Shokan même par une main habituée à des ductus plus anciens.
27. Edwards I.E.S. 1960 (édition de 21 documents). Voir également Luft 1978 : *Schutzbriefe* pp. 25-31 ; Kákosy et Roccatti 1985, pp. 118-119.
28. Voir Edwards I.E.S. 1960, pp. XVIII (+ note 5), XIX, (+ Fig.) ; Ray 1972 ; Ogden 1973 ; Bourriau et Ray 1975 ; Leclant 1980.

ceux que tout homme et toute femme fera à son sujet. (...) Nous la préserverons de tout démon mâle et de tout démon femelle. Nous la préserverons d'un démon du fleuve, d'un démon d'un canal, d'un démon d'un puits, de tout démon d'un lac. (...) Nous la préserverons d'une affection du cœur, d'une affection des poumons, d'une affection de la rate, d'une affection de la tête, d'une affection de l'abdomen (...). Nous la préserverons de tout trouble et de toute maladie. Nous la préserverons des étoiles malignes du ciel ; nous la préserverons des étoiles du ciel porteuses de maladies. Nous la préserverons d'Amon, de Mout, de Khonsou, de Rê, de Ptah, de Bastet et de tout dieu ou toute déesse qui exercent leur puissance quand ils ne sont pas apaisés. (...)"»[29]

Outre les caractéristiques déjà notées, d'autres points de convergence peuvent être relevés. La première concerne le format : les papyri et les cuirs méroïtiques sont très étroits, leur largeur oscillant entre 3,3 et 5,3 cm, alors que leur longueur varie de 11 à 16,5 cm. Les décrets oraculaires amulétiques égyptiens sont de longueur originelle très variable (de 32,5 à 147 cm), mais ont une largeur relativement standardisée autour de 6 cm. Dans les deux cas, la fonction amulétique explique l'étroitesse des documents, qui, une fois roulés ou repliés, devaient occuper le plus petit volume possible pour rester portables sans gêne. Les plaquettes de bois de Qasr Ibrim ont approximativement le même format que les papyri, à l'imitation desquels elles ont sans doute été conçues. Quant aux ostraca, leur format ne pouvait être similaire pour d'évidentes raisons techniques, ce qui n'avait guère d'importance, puisqu'ils étaient manifestement prévus pour servir de protection domestique dans les maisons où ils ont été retrouvés[30].

On notera ensuite que trois décrets oraculaires amulétiques égyptiens sur vingt et un[31] comportent au bas du verso une «adresse» indiquant le nom du destinataire de l'oracle, ainsi que nous l'avions également constaté pour certains des documents méroïtiques, notamment le cuir de Saï. Comme le fait observer I. E. S. Edwards, il semble probable que pour d'autres papyri égyptiens incomplètement conservés, elle ait figuré sur la portion disparue, mais pas plus en Égypte que plus tard dans le royaume méroïtique, cette disposition n'est-elle systématique. Une hypothèse plausible serait d'y voir une information destinée à la personne chargée de recueillir le message divin, puis de le ramener à son destinataire final : il n'est pas impossible qu'elle ait pu effectuer cette commission pour plusieurs personnes, notamment si, comme dans le cas des cuirs de Saï, elle venait de loin. Les «adresses» auraient dans ce cas servi à identifier les destinataires parmi plusieurs documents, sans qu'il fût besoin de les déplier. Si le destinataire ou un membre de sa famille s'était rendu en personne auprès de l'oracle, ou si le mandataire n'était chargé de le consulter qu'à l'intention d'un seul bénéficiaire, l'«adresse» était alors inutile.

Le texte des décrets oraculaires amulétiques égyptiens présente également plusieurs points communs avec celui, tout obscur qu'il nous soit, des documents méroïtiques. Tous deux suivent le même schéma général : une courte introduction comprenant les noms et les épithètes des divinités tutélaires ainsi que le nom du bénéficiaire, puis une longue série de promesses.

---

29. D'après Edwards I.E.S. 1960, pp. 63-65.

30. Il est possible que les plaquettes de bois aient eu le même usage.

31. Edwards I.E.S. 1960, pp. XI-XII : il s'agit des Pap.Louvre E.3234, NY Metropolitan 10.53, Berlin 10462.

En Égypte comme en Nubie, les divinités protectrices sont souvent multiples, généralement au nombre de trois dans les textes égyptiens, de deux dans les textes méroïtiques. Il peut arriver qu'une seule divinité soit nommée sous forme de plusieurs hypostases différentes, comme c'est le cas pour Khonsou sur les deux papyri hiératiques BM. 10083 et Turin 1985, et pour Isis sur l'ostracon méroïtique REM 1096. Dans les documents hiératiques comme dans les textes méroïtiques, les divinités apparaissent, non au vocatif, mais en position de sujet syntaxique. Enfin à la très grande diversité des situations évoquées dans les " promesses " des papyri égyptiens correspond la très grande variété observée dans le vocabulaire de la " partie spécifique " des textes méroïtiques.

Des divergences existent, ce qui n'est pas surprenant en raison de la distance chronologique, géographique et culturelle entre la Thébaïde de la Troisième Période Intermédiaire et la Nubie méroïtique. On pourra même s'étonner qu'elles ne soient pas plus nombreuses. La longueur du texte hiératique dépasse de loin les équivalents méroïtiques qui sont de trois à dix fois plus courts. Le support des décrets égyptiens semble exclusivement le papyrus, et l'on ne connaît pas de copies sur cuir ou sur ostracon. On remarquera cependant qu'il existe des décrets divins égyptiens, bien que de nature légèrement différente, sur plaquette de bois, témoin l'un des deux décrets de déification de la princesse Nes-khons (Le Caire 46891), vers 995 avant notre ère[32]. On notera aussi que les décrets oraculaires amulétiques égyptiens semblent principalement destinés à de jeunes enfants[33], alors que leurs équivalents méroïtiques nomment expressément des dignitaires de haut rang, comme un vice-roi (*peseto*) et un grand-prêtre (? *beliloke*), qu'on imagine mal posséder de telles fonctions à un âge précoce. Les dieux protecteurs, à part Amon, sont également différents : Isis est bien représentée dans les textes méroïtiques (REM 1096, 1324), alors qu'elle figure paradoxalement sur les papyri démotiques comme une divinité dont les maléfices pourraient nuire aux humains (Pap. B.M. 10251/49[34]). Khonsou, omniprésent dans les textes égyptiens, n'apparaît pas dans les documents méroïtiques, ni sous son nom égyptien probablement transcrit *Ḫs*[35], ni même sous son nom méroïtique *Aqedise*[36]. Dans les textes méroïtiques sont également attestés des dieux indigènes comme Apedemak ou Mash, évidemment absents des textes égyptiens. Remarquons enfin qu'aucun des décrets oraculaires amulétiques hiératiques, contrairement aux documents méroïtiques, ne s'adresse directement au bénéficiaire par l'intermédiaire d'un vocatif, mais que c'est la troisième personne qui y est employée, probablement en raison du jeune âge des protégés, comme le suppose I.E.S. Edwards.

La principale difficulté tient en fait à l'éloignement chronologique des deux types de documents, égyptien et méroïtique, et à l'absence de relais connus. Les décrets oraculaires

32. Cf. Gunn 1955 , avec un «Appendix» d'I.E.S. Edwards.
33. Edwards I.E.S. 1960, p. XVI.
34. Edwards I.E.S. 1960, p. 21. Notons cependant que dans le même papyrus, le dieu tutélaire Khonsou-de Thèbes-Neferhotep est censé protéger la bénéficiaire de l'influence néfaste de Khonsou !
35. Hapax en REM 0269/8. Probablement vocalisé /ḫansa/, et donc emprunté à l'égyptien avant 1300 av. J.-C.
36. Apparaît en REM 0009 (en légende de sa représentation à Naga), 0023, 0036, 0038, 0128B, 0230, 1041, 1044.

amulétiques hiératiques publiés par I.E.S. Edwards ont été assez sûrement datés des XXIème-XXIIème dynasties (vers 1000-800 av. J.-C.), notamment parce qu'y apparaît le nom d'un pharaon Osorkon[37]. La datation des textes parallèles méroïtiques peut se faire sur des bases paléographiques. Nous avons précédemment relevé une remarquable uniformité dans l'écriture, sans doute due à la diffusion de ces textes à partir d'un centre unique, en l'occurrence l'oracle de Qasr Ibrim. Une synthèse paléographique figure en annexe (voir Tableau 1). Nous l'avons fait suivre d'une étude paléographique de la stèle inédite du vice-roi Abratoye (voir Tableau 2)[38]. Ainsi que l'ont rappelé D.N. Edwards et D.Q. Fuller dans leur article, on possède pour ce personnage deux dates précises, 253 et 260 après J.-C. La proximité des ductus de cette stèle avec ceux des textes oraculaires indique qu'ils sont approximativement contemporains. L'épitaphe de Makheye retrouvée à Faras (REM 0544), où sont cités trois vice-rois après Abratoye, montre une ressemblance paléographique plus étroite encore avec nos textes. Ils peuvent donc être replacés avec une certaine assurance autour de la fin du IIIème siècle.

Une distance de plus d'un millénaire sépare donc les décrets oraculaires amulétiques de leur lointaine descendance méroïtique. Or on ne connaît pas de source égyptienne qui atteste une continuité de ce genre de texte après la période libyenne. Aucun document démotique de ce type n'est actuellement publié ou connu[39]. Il paraît donc assez vraisemblable que cette tradition se soit plutôt conservée dans le royaume napatéen, puis méroïtique, et ait été introduite en Basse-Nubie depuis le Sud, et non depuis la Thébaïde. Quelques faibles preuves sont constituées par la découverte d'étuis tubulaires proches de ceux qui étaient utilisés pour les décrets oraculaires amulétiques. Neuf pyramides royales de Nuri ont fourni de tels cylindres en métal précieux[40], aux noms des rois napatéens Aspelta, Amanistiarbarqa, Amani-Nataki-Lebte (VIIème/Vème siècle av. J.-C.). En raison de leur structure particulière, ouverte vers le haut, on ne pouvait y conserver en sécurité des amulettes, mais un système de double manchon emboîté à l'intérieur devait permettre d'y glisser, puis d'y bloquer une feuille de papyrus de faibles dimensions, qui n'a malheureusement jamais été retrouvée en place : on peut supposer qu'après la mort de leur porteur, les décrets, devenus inutiles et peut-être néfastes puisqu'ils concernaient la vie terrestre, étaient retirés de leur étuis. Les décors très délicats gravés sur le métal représentent des divinités souvent citées dans les papyri publiés par I.E.S. Edwards : Mout, Amon, Montou, ainsi que Hathor, qui, elle, apparaît dans le papyrus de Qasr Ibrim REM 1323. D'autres porte-amulettes tubulaires en or ont été retrouvé à Méroé, mais il s'agit de cylindres fermés qui se rapprochent plutôt d'un type connu de manière universelle autour de la Méditerranée. Ils n'ont sans doute pas contenu de papyrus amulétique[41].

---

37. Edwards I.E.S. 1960, pp. XIII-XV ; Luft 1978, p. 26. Ce dernier auteur penche plutôt pour la XXIème dynastie.
38. Nous remercions chaleureusement Claude Carrier, qui a bien voulu mettre à notre disposition cette annexe d'une étude en préparation sur la stèle d'Abratoye (Carrier *à paraître*).
39. Communication personnelle de M. Chauveau, directeur d'études en démotique à l'École Pratique des Hautes Études de Paris.
40. Leur hauteur varie de 7,5 à 12,4 cm, et leur diamètre de 2,9 à 3,2 cm. Voir Leclant 1980, pp. 106-107 (avec une abondante bibliographie), Wildung et Priese 1997, pp. 226-230.
41. Cf. Leclant, 1980 p. 106 et note 27.

La façon dont se sont perpétués durant plus de mille ans les décrets oraculaires amulétiques reste donc encore à découvrir, mais il ne faut pas douter que les sites du Soudan, encore si partiellement fouillés, nous le révèlent un jour, car la filiation entre les papyri de I.E.S. Edwards et ceux de Qasr Ibrim semble difficilement réfutable. Il serait également du plus grand intérêt de savoir si, parmi les nombreux documents démotiques retrouvés à Qasr Ibrim et actuellement inédits, il ne s'en trouve pas qui soient parallèles aux décrets oraculaires amulétiques rédigés en méroïtique, ce qui permettrait de notables avancées vers la compréhension de cette langue.

Bibliographie :

Bourriau et Ray 1975
Janine D. Bourriau et J.D. Ray, «Two further decree-cases of S3k», *JEA* 61, Londres 1975, pp. 257-259.

Edwards et Fuller 2000
David N. Edwards et Dorian Q. Fuller, «Notes on the Meroitic «Epistolary» Tradition : New Texts from Arminna West and Qasr Ibrim», *MNL* n° 27, Paris 2000, pp. 77-98.

Edwards I. E. S. 1960
Iorwerth E.S. Edwards, *Hieratic Paryri in the British Museum. Fourth Series. Oracular amuletic decrees of the late New Kingdom. Vol. I. Text.* Londres 1960.

Erichsen 1942
W. Erichsen, *Demotische Orakelfragen.* Copenhague 1942.

Geus 1996
Francis Geus, «Les nouvelles fouilles de l'île de Saï», *CRAIBL* (Fasc. IV), Paris 1996, pp. 1165-1195.

Griffith 1917
Francis Ll. Griffith, «Meroitic Studies III», *JEA* 4, Londres 1917, pp. 21-27 et pl. V.

Griffith et Thompson 1904-1909
Francis Ll. Griffith et Henry F. Thomson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leyden, Vol. I-III*, Londres 1904-1909.

Gunn 1955
Battiscombe G. Gunn, «The Decree of Amonrasonthêr for Neskhons (avec un Appendice de I.E.S. Edwards)», *JEA* 41, Londres 1955, pp. 83-105.

Hagège 1986
Claude Hagège, *La structure des langues,* Paris 1986.

Hintze 1979
Fritz Hintze, «Beiträge zur meroitischen Grammatik» *Meroitica* 3, Berlin 1979, pp. 1-214.

Hainsworth et Leclant 1982
Michael Hainsworth et Jean Leclant, «Préliminaires à un Répertoire d'Epigraphie Méroïtique», *MNL* n° 22, Paris 1982, pp. 21-48.

Hofmann 1981
Inge Hofmann, *Material für eine meroitische Grammatik*, Vienne 1981.

Hofmann et *alii* 1989
Inge Hofmann, Hans-Peter Huber, Beathe Lethmeyer, Herbert Tomandl, Michael Zach et Manuela Zeller, «Die meroitische Wandinschrift REM 1138 vom Jebel Barkal», *BzS* 4, 1989, pp. 139-156.

Hofmann et Tomandl 1986
Inge Hofmann et Herbert Tomandl, «Die Meroitische Inschrift München ÄS 2624», *BzS* 1, 1986, pp. 38-57.

Jacquet-Gordon 2000
Helen Jacquet-Gordon, «Les ostraca méroïtiques de Shokan», *MNL* n° 27, Paris 2000, pp. 25-75.

Kákosy 1980
László Kákosy, «Orakel», in *Lexikon der Ägyptologie*, Éd. W. Helck and W. Westendorf, Wiesbaden1980, Lief. 27: col. 600-606.
Kákosy et Roccati 1985
László Kákosy et Alessandro Roccati, *La magia in Egitto ai tempi dei Faraoni (catalogo della mostra)*, Modène 1985.
Leclant 1980
Jean Leclant, «À propos des étuis porte-amulettes égyptiens et puniques», *Oriental Studies presented to Benedikt S. J. Isserlin*, R. Y. Ebied and M. J. L. Young, Leyde 1980, pp. 102-107.
Leclant et *alii* 2000
Jean Leclant, André Heyler†, Catherine Berger-el Naggar, Claude Carrier et Claude Rilly, *Répertoire d'Epigraphie Méroïtique. Corpus des Inscriptions publiées. Vol. I. II. III*, Paris 2000.
Luft 1978
Ulrich Luft, «Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung», *Studia Aegyptiaca* IV, Budapest 1978.
Millet 1977
Nicholas B. Millet, «Some Meroitic Ostraka», *Ägypten und Kusch. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, Éd. E. Endesfelder, Berlin 1977, pp. 315-324.
Millet 1996
Nicholas B. Millet, «The Wars against the Noba», *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, Éd. P. D. Manuelian, Boston 1996, pp. 609-614.
Ogden 1973
J. M. Ogden, «Cylindrical amulet cases», *JEA* 59, Londres 1973, pp. 231-233.
Priese 1997
Karl-Heinz Priese, «Les Royaumes de Napata et de Méroé», *Soudan, Royaumes sur le Nil. Catalogue d'exposition I.M.A. (Paris) 1997*, Éd. D. Wildung. Paris 1997., pp. 204-250.
Ray 1972.
J.D. Ray, «Two inscribed objects in the Fitzwilliam Museum, Cambridge», *JEA* 58, Londres 1972, pp. 247-253.
Rilly 2000
Claude Rilly, «Piankhy, a Meroitic Name? - A New Interpretation», *Ninth International Conference for Meroitic Studies. Munich 24-27 Août 2000 - Abstracts*, Munich 2000, pp.15-16.
Sauneron 1970
Serge Sauneron, «Le rhume d'Anynakhté (Pap. Deir el-Médinéh 36)», *Kêmi* XX, Paris 1970, pp. 8-18.
Schneider 1979
Hans Schneider, *Taffeh, Rond de wederopbow van een Nubische temple. Uitgave ter gelegenheid van de inauguratie van de Tempel van Taffeh in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden op 4 april 1979*, Leyde 1979.
Schubart 1931
W. Schubart, «Orakelfragen», *ZÄS* 67, 1931, pp. 110-115.
Török 1997
László Török, *The Kingdom of Kush. Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*, Leyde 1997.
Zauzich 1999
Karl Th. Zauzich, «Zwei Orakelbitten aus Qasr Ibrim», *Enchoria* 25, 1999, pp. 178-182.
Zyhlarz 1930
Ernst J. Zyhlarz, «Das Meroïtische Sprachproblem», *Anthropos* 25, Vienne 1930, pp. 409-463.

a	; REM 1152
b	;
d	
e	; REM 1326
ḫ	; REM 1326
h̲	
i	; REM 1326
k	
l	; REM 1321
m	; REM 1323
n	; REM 1321
ne	
o	
p	; REM 1325A
q	
r	
s	
se	
t	; REM 1321
te	; REM 1096
to	; REM 1325A
w	; REM 1323
y	; REM 1322

Tableau 1
Synthèse paléographique des décrets oraculaires amulétiques

a	(20); (20); (21);
b	(20); (20); (21);
d	(20); (21); (21); (21);
e	(20); (20); (20); (20); (20); (20); (21); (21); (21); (21); (21); (21);
ḫ	(20); (20); (21);
ḥ	(20); (21); (21);
i	(16); (17); (17); (17); (17); (17); (21);
k	(20); (20); (20); (21); (21); (21);
l	(20); (20); (20); (21); (21); (21);
m	(20); (20); (21); (21); (21); (21); (21); (21);
n	(20); (21);
ne	(9); (10);
o	(20); (20); (21); (21);
p	(8); (8); (8); (21);
q	(20); (21);
r	(20); (20); (20); (20); (21); (21); (21);
s	(20);
se	(20); (21); (21);
t	(20); (20); (20); (21);
te	(17); (21);
to	(23); (23);
w	(20); (20); (21);
y	(18); (19); (19);

Les chiffres entre parenthèses indiquent le numéro de ligne de la stèle.

Tableau 2
Étude paléographique de la stèle d'Abratoye (Caire, JE n° 90008)
(avec l'aimable autorisation de Claude Carrier)

MEROITIC NEWSLETTER

BULLETIN D'INFORMATIONS MÉROÏTIQUES

Paris

MNL n° 1 ..... octobre 1968
MNL n° 2 ..... avril 1969
MNL n° 3 ..... octobre 1969
MNL n° 4 ..... avril 1970
MNL n° 5 ..... octobre 1970
MNL n° 6 ..... avril 1971
MNL n° 7 ..... juillet 1971
MNL n° 8 ..... octobre 1971
MNL n° 9 ..... juin 1972
MNL n° 10 ..... juillet 1972
MNL n° 11 ..... décembre 1972
MNL n° 12 ..... avril 1973
MNL n° 13 ..... juillet 1973
MNL n° 14 ..... février 1974
MNL n° 15 ..... octobre 1974
MNL n° 16 ..... octobre 1975
MNL n° 17 ..... octobre 1976
MNL n° 18 ..... octobre 1977
MNL n° 19 ..... juillet 1978
MNL n° 20 ..... mai 1980
MNL n° 21 ..... septembre 1981
MNL n° 22 ..... (octobre 1982) 1983
MNL n° 23 ..... juin 1984
MNL n° 24 ..... mars 1985
MNL n° 25 ..... septembre 1994
MNL n° 26 ..... septembre 1999
MNL n° 27 ..... novembre 2000

★