



HAL
open science

À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III,9 - x+IV,2)

Ivan Guermeur

► **To cite this version:**

Ivan Guermeur. À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III,9 - x+IV,2). Ivan Guermeur; Christiane Zivie-Coche. " Parcourir l'éternité ". Hommages à Jean Yoyotte, 156, Brepols, pp.541-555, 2012, Bibliothèque de l'École des Hautes Études • Sciences Religieuses, 978-2-503-54756. hal-01179318

HAL Id: hal-01179318

<https://hal.science/hal-01179318>

Submitted on 22 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



« PARCOURIR L'ÉTERNITÉ »

Hommages à Jean Yoyotte

Tome I

sous la direction de

CHRISTIANE ZIVIE-COCHE

IVAN GUERMEUR

BREPOLS



À PROPOS D'UN PASSAGE DU PAPYRUS MÉDICO-MAGIQUE
DE BROOKLYN 47.218.2 (X+III, 9 – X+IV, 2)

Ivan GUERMEUR*

*Quand je suis triste, je pense à vous, comme l'hiver on pense au soleil, et quand
je suis gai, je pense à vous, comme en plein soleil on pense à l'ombre.*

Victor HUGO

Les hasards de la vie ne m'ont pas permis d'évoquer avec Jean Yoyotte, au milieu des volutes bleutées de ses « cibiches », le document dont il est question ici, son étude, en collaboration avec Paul O'Rourke, n'ayant pu être entreprise qu'à compter de l'été 2009¹. Et pourtant, comme il nous aurait éclairés de son savoir encyclopédique, de ses remarques fines et érudites, de son « flair » légendaire face à l'inédit. Aussi, ai-je choisi pour honorer la mémoire du maître disparu de présenter ici un passage pour le moins original de ce traité médico-magique. Jean Yoyotte ayant témoigné à de nombreuses reprises son intérêt pour les *naturalia* et la faune égyptienne, notamment dans leur rapport au divin : il y est question des liens unissant des divinités et des animaux.

Le manuscrit d'où est extrait ce passage (x + III, 9 – x + IV, 2) traite de la protection pré et post-natale de la mère et de son enfant (pBrooklyn 47.218.2), datable, d'après la paléographie, des v^e-III^e siècles av. n. è. Ce document, conservé au Brooklyn Museum de New York, fait partie d'un important lot de papyri (essentiellement hiératiques et araméens²) légués au musée en 1947 par

* Chargé de recherche au CNRS, UMR 5140 « Archéologie des sociétés méditerranéennes », équipe « Égypte nilotique et méditerranéenne », CNRS – Université Paul Valéry (Montpellier III).

1. Ce projet éditorial a été entrepris dans le cadre de l'*Exzellenzcluster Asia und Europa* de l'université de Heidelberg, dont un des axes de recherche a été placé sous la responsabilité de St. Maul et de J. Fr. Quack. Il m'est agréable de remercier ce dernier pour ses conseils éclairés et ses expertes suggestions. Il se poursuit maintenant au CNRS. Le papyrus a été brièvement décrit par S. SAUNERON, « Some Newly Unrolled Hieratic Papyri in the Willbour Collection of The Brooklyn Museum », *BMA* 8 (1966-1967), p. 100-101.

2. Les papyrus araméens, dans un parfait état de conservation, ont été restaurés et publiés dès 1952/1953 : E. G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic papyri: New Documents of the Fifth Century B. C. from the Jewish Colony at Elephantine*, Yale, New Haven, 1953 ; B. PORTEN (éd.),

Mme Theodora Wilbour, en souvenir de son père l'égyptologue collectionneur Charles Edwin Wilbour³. Triés au début des années cinquante par Georges Posener, ils ont été en grande partie déroulés et les nombreux fragments (près de 100000) regroupés sous la conduite de Serge Sauneron en 1966 et 1968 ; la mort prématurée de ce dernier, en 1976, mit un arrêt brutal à ces travaux éditoriaux, et les nombreux manuscrits dont il préparait la publication sont demeurés inédits : sur les quatorze manuscrits restaurés et montés sous verre, seuls sept ont été publiés⁴.

Ce papyrus mesure dans son état actuel, en dehors d'une quarantaine de fragments appartenant aux trois ou quatre premières pages⁵, 2,43 mètres de longueur et contient la partie supérieure (de 20 à 23 lignes) de huit pages, écrites d'une main ferme sur un papyrus d'une grande finesse et dont l'encre est encore très noire.

Le papyrus est organisé de façon très logique, distinguant les éléments magiques d'autres, purement médicaux. Le début du texte, que l'on caractérisera de magique (fragments supplémentaires et col. x + i, 1 – x + iv, 7), traite des problèmes liés à la fécondité de la femme, aux fausses couches, et à la bonne santé de l'embryon. Puis vient la préparation de l'accouchement :

The Elephantine papyri in English : three millennia of cross cultural continuity and change, Leyde, 1996, p. 205-254. Pour une vue d'ensemble de cette archive, on verra également Ed. BLEIBERG, *Jewish life in ancient Egypt : a family archive from the Nile Valley*, New York, 2002.

3. À l'exception des papyrus araméens, achetés à Assouan et provenant d'Éléphantine, les carnets et les archives de Charles E. Wilbour ne portent aucune mention des dates et des circonstances de l'acquisition de ces papyri. Il a généralement été conjecturé, du fait de leur contenu, que ces documents provenaient d'Héliopolis : D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (MIFAO 125)*, Le Caire, 2006, p. 1, n. 1-2. Toutefois, l'existence dans les collections de la *Papyrus Sammlung* de Berlin de fragments de papyrus, découverts par O. Rubensohn à l'occasion de ses fouilles sur l'île d'Éléphantine, à l'écriture et au contenu très comparables à certains manuscrits de Brooklyn, a conduit J. Fr. Quack et H.-W. Fischer-Elfert à suggérer que Wilbour aurait pu acquérir son lot à Éléphantine, dans des circonstances peut-être comparables à l'archive araméenne.

4. Richard Parker a déroulé, identifié et publié avec J. Černý un papyrus oraculaire historique (*A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 47.218.3] [BES IV]*, Providence, 1962). Bernard V. Bothmer et Serge Sauneron avaient confiés à Jean-Claude Goyon la publication du pBrooklyn 47.218.50 (*Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [BdE 52]*, Le Caire, 1972 ; [*WilMon VII*], Brooklyn – New York, 1974) et Sauneron avait personnellement publié un papyrus magique (*Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, [*WilMon III*], Brooklyn – New York, 1970) et pratiquement achevé l'édition d'un traité d'ophiologie, lequel a été publié posthument (*Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum 47.218.48 et 85 [BiGen 11]*, Le Caire, 1989). Depuis, le texte d'une sagesse a été publié par Richard Jasnow (*A Late Period Hieratic Wisdom Text [P. Brooklyn 47.218.135] [SAOC 52]*, Chicago, 1992) et un important papyrus mythologique a récemment été publié par Dimitri Meeks (*op. cit.*). Par ailleurs, Paul O'Rourke a préparé, dans le cadre d'une thèse de doctorat, la publication d'un traité médico-magique de protection de l'oreille (*An Egyptian Royal Book of Protection of the Late Period [P. Brooklyn 47.218.49]*, UMI, Ann Arbor, 2002, à paraître dans la collection *Yale Egyptological Studies*).

5. Ces fragments identifiés et regroupés par Paul O'Rourke ont été, comme le manuscrit lui-même, collationnés à l'occasion d'un séjour effectué en octobre 2009 et financé par l'Université de Heidelberg. Ils sont parfois d'une écriture légèrement plus grande que le reste du manuscrit, mais leur appartenance à celui-ci n'est pas discutable ; ils constituent des éléments de la partie supérieure des trois ou quatre premières colonnes.

plusieurs charmes évoquent la protection de la chambre de la parturiente, son lit, etc. (x + iv, 7 – x + v, 14)⁶. De manière curieuse, la délivrance proprement dite est passée sous silence⁷, et on aborde alors une partie purement médicale, *post-partum*, intitulée « Commencement des diagnostics et des remèdes qui sont faits pour une femme qui a récemment donné naissance (*hꜣtj-^c m nꜣ šsꜣ.w nꜣ phr.wt ir.tw n s.t m ms wꜣd*) ». Cette partie occupe les colonnes x + v, 14 à x + vi, 16; elle est médicale dans le sens le plus orthodoxe du mot, avec les différents stades de la procédure médicale : description de la douleur et autres symptômes; diagnostic de la maladie comme origine des troubles; décision quant au traitement (ou non traitement) de la maladie; et enfin, la prescription⁸. Puis, l'enfant étant né, on cherche à remédier aux cris qu'il pousse et à son éventuel mauvais sommeil. Les cris et les cauchemars qui le perturbent étant identifiés à la crainte et à l'effroi provoqués par de mauvais génies ou bien (pour les cauchemars), à la « fornication » d'un mort ou d'une morte pendant le sommeil. Le manuscrit, incomplet s'achève en x + viii, 23 sur ces considérations⁹.

Voyons maintenant le passage en question :



Autre amulette destinée à une femme dont les enfants viennent au monde sans que vive sa progéniture. Ô Rê, ô Atoum, ô Khépry, ô Chou, ô Tefnout, ô Geb, ô Nout, ô Osiris, ô Isis, ô Bê, ô Nephthys, ô les dieux et déesses qui sont dans le ciel et dans la terre^(a), voyez-vous ce qu'un ennemi, une ennemie^(b), un mort et une morte, et ainsi de suite, les dieux, les gens, les hommes, les

6. Ce passage trouve quelques parallèles chez A. PRIES, *Das nächtliche Studienritual zum Schutz des Königs und verwandte Kompositionen. Der Papyrus Kairo 58027 und die Textvarianten in den Geburtshäusern von Dendara und Edfu* (SAGA 27), Heidelberg, 2009.

7. On se demandera si l'accouchement lui-même ne faisait pas l'objet d'un traité spécifique. Dans le corpus des textes médicaux on trouve des formules qui traitent de cette question et des complications qui peuvent arriver : Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 441-446; W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, Leyde, 1999, p. 425-426.



8. Dans cette partie, le passage x + v, 22 – x + v, 23 trouve un parallèle exact dans le papyrus gynécologique de Kahun UC 32057, col. I, 8-12, cas n° 3, lequel date du Moyen Empire : M. COLLIER – St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri : Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical* (BAR IS 1209), Oxford, 2004, p. 58, pl. IV.

9. Dans cette dernière partie, où l'on traite des cauchemars de l'enfant, « Les chapitres de chasser la fornication d'un mort, d'une morte pendant le sommeil » (*nꜣ rꜣ.w n hꜣf nk n mwt mwt.t m rs.wt*), un long passage mythologique évoquant la main d'Atoum et ses cinq doigts (chacun étant pourvu d'un nom) est intégré au charme magique.

femmes qui accomplissent toutes sortes de méfaits ont fait contre Unetelle née d'Unetelle^(c)? Ils ne permettent pas que vive pour elle un fils ou bien une fille!

(a) L'interpellation des dieux pour leur faire constater une injustice ou les appeler à l'aide est courante dans la pratique magique¹⁰ et médicale¹¹. Dans un texte médico-magique dont le but est d'accélérer la délivrance de la femme enceinte, laquelle est assimilée à Isis – dont l'accouchement est délicat –, on trouve un contexte assez comparable : J. F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348 (OMRO 51)*, Leyde, 1971, p. 30-31 et ID., *Ancient Egyptian Magical Texts (NISABA 9)*, Leyde, 1978, p. 40, n° 63.

(b) *Pf.t/pfj* peut désigner dans ce contexte énumératif l'ennemi féminin : A. H. GARDINER, *Chester Beatty Gift (HPBM III)*, Londres, 1935, vol. I, p. 125, n. 2; Y. KÆNIG, « Les effrois de Kenikerkhepeshef (P. Deir el-Médineh 40) », *RdE* 33 (1981), p. 30, n. (b); ID., « Le contre-empoisonnement de Ta-i-di-Imen (Pap. Deir el-Médineh 44) », *BIFAO* 99 (1999), p. 266-267, n. (s); ID., « Le papyrus de Moutemheb », *BIFAO* 104 (2004), p. 292, n. (b); G. VITTMANN, « Ein Amulett aus der Spätzeit zum Schutz gegen Feinde », *ZÄS* 111 (1984), p. 169, n. (v).

(c) Pour la lecture bien établie de ce groupe, on verra les remarques de H. W. FISCHER-ELFERT, « Drei Personalnotizen », *GM* 119 (1990), p. 15-16 et de L. LIMME, « Derechef le "nom du propriétaire" du Papyrus Vandier (verso) », *CdE* 69 (1994), p. 5-8. D'une manière générale, dans l'ensemble du pBrooklyn 47.218.2, le scribe ne marque pas systématiquement le point diacritique qui distingue le  du .



Et voilà que les âne(s)^(a) entendirent cela^(b) et aussitôt les âne(s) moururent et leurs ânon(s) trépassèrent^(c). Donc ce pays sera privé d'incarnation^(d) de Seth! Comment se comportera donc ce pays^(e) sans que n'y existe plus d'incarnation de Seth?

(a) Le suffixe =*sn* qui suit le nom de l'ânon *sk*¹², implique de restituer ici un pluriel. P. Vernus a montré que le féminin morphologique (*i*)*ṣ.t* a cessé, vraisemblablement dès les *Textes des pyramides*, de désigner explicitement l'ânesse. Pour nommer celle-ci on recourait soit à l'emploi du complément *id.t* soit à l'article

10. E. g. E. JELINKOVA-REYMOND, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-sauveur (BdE 23)*, Le Caire, 1956, p. 35. Sur le papyrus hiéroglyphique Tebtynis SAE 6396, un phylactère dont je prépare l'édition, ce ne sont pas moins de trente-six dieux ou groupes de divinités qui sont ainsi interpellés, depuis le démiurge solaire sous ses trois aspects, jusqu'aux « dieux du sud et du nord », en passant par l'Ennéade, l'Ogdoade, etc.

11. E. g. pBM 10059, XIV, 1 : Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom (HPBM VII)*, Londres, 1999, p. 80, pl. 39. Voir aussi, H. VON DEINES – W. WESTENDORF, *Wörterbuch der Medizinischen Texte I (Grundriß der Medizin der alten Ägypten VII)*, Berlin, 1961, p. 16.

12. G. ROQUET, « Le nom de l'ânon en égyptien et en copte », *BIFAO* 76 (1976), p. 37-63.

(possessif ou non) féminin¹³. Dans les sections qui suivent (§ 3 à 11), jamais le .t du féminin n'est indiqué, ce qui tend à démontrer qu'il s'agit toujours des espèces en général, sans précision de genre.

(b) Sw pour st : voir H. DE MEULENAERE, « Un notable mendésien de la xxvi^e dynastie », dans P. Posener-Kriéger (éd.), *Mélanges Eddin Gamal Mokhtar I* (BdE 97), Le Caire, 1985, p. 192, n. (g). Aux § 6 et 7, on a écrit s(t).

(c) Les dix paragraphes qui suivent sont introduits par l'auxiliaire d'énonciation 'h'.n suivi d'un sdmꜣf (aux § 6 et 7, avec un sdm.nꜣf apparent) et de deux formes sdm pw ir.nꜣf consécutives. Pour l'emploi de la forme sdm pw ir.nꜣf dans les textes de l'époque tardive : Å. ENGSHEDEN, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition 400-30 avant J.-C.* (USE 3), Uppsala, 2003, p. 302-304, qui relève qu'« il s'agit d'une construction marquée, employée dans la narration pour exprimer l'accompli ponctuel. (...) On y introduit volontiers l'idée que l'action est survenue brusquement (...) ».

(d) La traduction « majesté », traditionnellement et conventionnellement admise pour hm n'est pas signifiante dans ce contexte. J. Spiegel¹⁴ avait suggéré d'admettre comme sens premier « Körper », « Leib », « Gestalt », ce que A. H. Gardiner avait vertement rejeté¹⁵. Plus récemment, J. P. Allen a adopté la traduction « incarnation »¹⁶ : « The hm is the individual in whom the divine power of kingship is incarnated »¹⁷. Ces dernières années, le concept de hm a fait l'objet de nouvelles études aux approches très divergentes : T. Hofmann¹⁸ suggère qu'il s'agit avant tout de l'efficacité et de l'autorité divine (dans un premier temps) déléguée pour accomplir une action. Cette position a été critiquée par E. Windus-Staginsky¹⁹, laquelle montre que dans certains contextes l'analyse de Spiegel est assez pertinente : le sens de « Körper, Gestalt » n'en est pas éloigné (e. g. PT § 226a²⁰; § 435a; § 680a-b). Au regard de la documentation et dans notre contexte, la position de T. Hoffmann ne paraît guère tenable. G. J. Shaw²¹ pour sa part montre que le hm de la divinité intervient dans le cadre d'une interaction entre la sphère divine et le monde terrestre, une manifestation physique qui peut s'incarner dans les statues de culte ou bien, par exemple, sous la forme d'un animal. C'est ainsi que dans le Conte d'Horus et Seth, les deux protagonistes empruntent la forme (hpr) d'hippopotames, lesquels deviennent alors les hm de Seth et d'Horus, des hm qui vont être percés tour à tour par le harpon d'Isis²². Le contexte de cet exemple du pChester Beatty I (la version du pCaire 86637 donne hft en lieu et place de hm²³) s'apparente à celui de notre texte : le hm de la divinité X constitue à la fois la forme

13. « Noms d'animaux et distinction sexuelle. Le cas de l'ânesse », dans G. Moers et al. (éd.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 2006, p. 693-698

14. « Die Grundbedeutung des Stammes hm », ZÄS 75 (1939), p. 112-121.

15. « The Word hm in "His Majesty" and the like », JEA 29 (1943), p. 79.

16. « Rewer's Accident », dans A. B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths (EES OP 8)*, Londres, 1992, p. 18.

17. J. P. ALLEN, *Middle Egyptian: An Introduction*, Cambridge, 2000, p. 31-32.

18. « Majestät und Diener – zur Dialektik des Begriffes hm », ZÄS 128 (2001), p. 116-132.

19. *Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie (Philippika 14)*, Wiesbaden, 2006, 165-195, en particulier p. 193.

20. Ainsi Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten », Or 65 (1996), p. 392.

21. « The Meaning of the phrase m hm n stp-s2 », JEA 96 (2010), p. 175-179.

22. M. BROZE, *Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I (OLA 76)*, Louvain, 1996, p. 75, et p. 79, qui le traduit, comme Spiegel, par « corps ».

23. G. POSENER, « Sur l'emploi euphémique de hftj(w) "ennemi(s)" », ZÄS 96 (1969), p. 30-35.

terrestre dans laquelle il peut s'incarner – *mutatis mutandis* « l'hypostase » –, mais aussi l'espèce animale, le « peuple » sur lequel il exerce son autorité (le *kingship* de Allen en quelque sorte) : si les animaux et leur descendance meurent, alors la divinité X ne pourra plus s'incarner sur cette terre (*tpn*). On ne manquera pas de relever que dans le papyrus Jumilhac et dans le pBrooklyn 47.218.48+85 on exprime la manifestation de la force divine dans un animal en utilisant l'expression 'h' X n Y que les éditeurs ont traduite par « X est une hypostase de Y »²⁴ ou « X est une manifestation de Y »²⁵, cette « manifestation » est vraisemblablement d'une autre nature que celle véhiculée par le concept de *hm*²⁶.

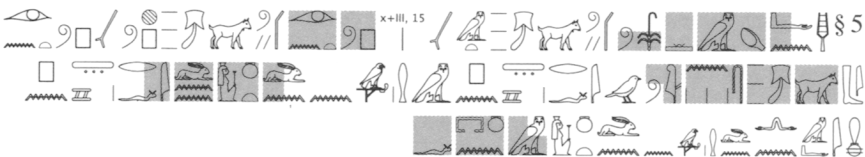
(e) On retrouve la même construction en Sinuhé B43 : H. W. FISCHER-ELFERT, « Ammunenshi und die Tagewählerei oder der präsumtive Todestag Amenemhet's I. (Sinuhe B 43-45 und R 5-6) », dans K. Zibelius-Chen et H. W. Fischer-Elfert (éd.), « Vom reichlich ägyptischem Verstand ». *Festschrift für Waltraut Guglielmi zum 65. Geburtstag* (Philippika 11), Wiesbaden, 2006, p. 23-27.



Et voilà que les ovins entendirent cela et aussitôt les ovins moururent et leurs agneaux trépassèrent. Donc ce pays sera privé d'incarnation de Ba ! Comment se comportera donc ce pays sans que n'y existe plus d'incarnation de Ba ?



Et voilà que les bovin[s] entendirent cela et aussitôt les bovins moururent et leurs veaux trépassèrent. Donc ce pays sera privé d'incarnation d'Apis ! Comment se comportera donc ce pays sans que n'y existe plus d'incarnation d'Apis ?

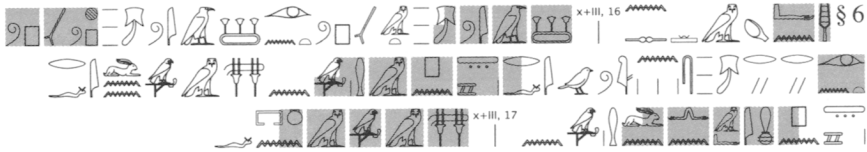


24. J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 81-83.

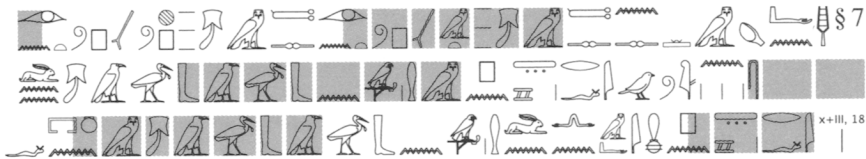
25. S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum 47.218.48 et 85* (BiGen 11), Le Caire, 1989, p. 11, n. (7).

26. Voir l'analyse et les remarques de A. VON LIEVEN, « Das Göttliche in der Natur erkennen: Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestation des Göttlichen; Mit einer Edition der Baumliste P.Berlin 29027 », *ZÄS* 131 (2004), p. 159-169.

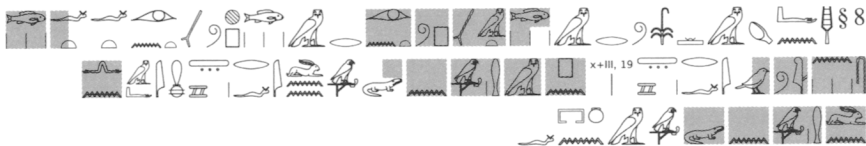
Et [voilà que] les caprins [entendirent ce]la et aussitôt les caprins mou[rurent] et [leurs] chevreau[x] trépassèrent. Donc ce pays sera privé d'incarnation d'Ounout! Comment se comportera donc ce pays sans que n'y existe plus d'incarnation d'Ounout?



[Et voilà que les porc]s entendirent cela et aussitôt les porcs moururent et leurs porcelets [trépassèrent]. Donc ce pays sera privé d'incarnation de Chésémou! [Comment] se comportera donc ce pays sans que n'y [existe] plus d'incarnation de [Chésémou]?



Et voilà que les chie[ns] entendirent cela [et aussitôt les chiens moururent] et [leurs chiots] trépassèrent. Donc ce pays sera privé [d'incarnation de Ba]ba! Comment [se] comportera donc ce pays] sans que n'y existe plus d'incarnation de Ba[ba]?



Et voilà que [les] poisson[s] entendirent cela et aussitôt les poissons [moururent] et [leurs] alevins trépassèrent. Donc [ce] pays [sera privé d'incarnation de] Sobek! Comment se comportera donc (ce) pays [sans que] n'y [existe] plus d'incarnation de Sobek]?



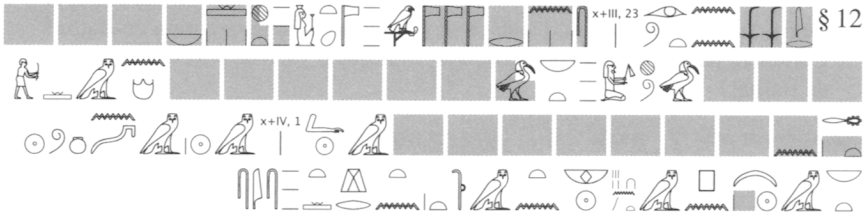
Et voilà que [les oiseaux] entendirent [ce]la [et aussitôt les oiseaux]x [moururent] et [leurs] oisillon[s] trépassèrent. Donc ce pays [sera privé d'incarnation de Sekh]et! [Comment] se comportera donc [ce] pays sans que n'y [existe] plus d'incarnation de] Sekhet?



[Et voilà que les serpents entendirent cela] et [aussitôt les serpents] moururent et [leurs serpents] enfants trépassèrent. [Donc] ce pays sera privé d'incarnation de [Oudjyt! Com]ment [se comportera donc ce pays sans que n'y] existe plus d'incarnation de Oudj[yt]?



[Et voilà que] les souris [entendirent] cela et aussitôt [les souris] moururent et leurs [souris]ceaux trépassèrent. [Donc ce pays sera privé d'incarnation de] Âmâm! [Comment] se comportera [donc ce pays] sans que n'y existe plus d'incarnation de Âm[âm]?



[Quant à] ce qu'ils ont fait [contre] les [dieux] et les déesses [toutes mauvaises choses...] tous les esprits âkhous [... afin] de sauver le ventre [d'Unetelle née d'Unetelle...] la nuit, le jour, à chaque instant, pendant ce mois, pendant cette fête du 15^e jour du mois^(a), pendant cette année, et ce qui en dépend (*i.e.* les jours épagomènes)^(b).

(a) La fête du 15^e jour du mois lunaire est le « jour de remplir l'œil oudjat : grande fête dans le pays tout entier. Faire une grande offrande [...] »²⁷. Ce 15^e jour, qui correspond à la pleine lune, est le moment où l'œil à nouveau complet, resplendissant et puissant, peut affronter la période de décroissance qui va suivre²⁸. Comme pour les jours épagomènes, cités justement après, il s'agit d'un moment crucial et délicat de changement de cycle (du croissant vers le décroissant) où les ennemis de Rê (puis d'Osiris) doivent particulièrement être tenus à l'écart et abattus.





27. Edfou V, 354²⁻³ : M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées I* (BdE 20), Le Caire, 1949, p. 231 ; A. GRIMM, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche* (ÄAT 15), Wiesbaden, 1994, p. 197.

28. Ph. DERCHAIN, dans *La lune. Mythes et rites* (SourcOr 5), 1962, p. 23-27 ; Fr. R. HERBIN, « Un hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82 (1982), p. 237-282.

(b) On retrouve la même expression sur le sarcophage d'Ânkhesneferibrê²⁹; elle est analysée P. VERNUS, « La position linguistique des *Textes des sarcophages* », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts (EgUit IX)*, Leyde, 1996, p. 184, n. 233-234.



À réciter sur une entrave^(a) en saule^(b), une houe en^(c) [... fil]celées avec du « tendon-de-phénix »^(d) sur une toile grossière de fil noir^(e). Oindre la tête de la femme avec du suif de petit bétail^(f). Placer l'amulette à son cou.

(a) *K'h*. Il existe un vocable ³⁰ qui désigne une mesure de papyrus³¹, voire une simple page³². Ici, le terme est déterminé par la branche de bois () , ce qui implique qu'il ne saurait être question d'une feuille de papyrus, il doit en effet s'agir d'un objet en bois. On songe à la branche mais celle-ci, utilisée en médecine, se nomme généralement *d'*³³ ou *hm* quand il s'agit du rameau avec son feuillage³⁴. En revanche, il existe un mot *kh* bien attesté, lequel désigne « une entrave, un pieu, des menottes (en bois) »³⁵, dont certaines graphies pourraient être rapprochées de notre terme : . Un obstacle pourrait contredire ce rapprochement : le vocable s'écrit dans ses emplois les plus anciens, au Nouvel Empire,  avec un *ḥ* et non un *ḥ'*. Toutefois, ceci ne constitue pas une difficulté dirimante puisqu'on trouve à l'époque tardive des exemples de l'emploi d'un *ḥ'* pour un *ḥ*³⁶, notamment lorsqu'il se trouve dans la proximité d'un *h*³⁷. Notons

29. C. E. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhague, 1937, p. 56, l. 126.

30. *Wb V*, 21⁷.

31. G. POSENER, « Pap. Anastasi I, restitutions d'après les ostraca », *Mélanges Maspero I (MIFAO 66)*, Le Caire, 1934, p. 333-334.

32. J. ČERNÝ, *Coptic Etymologic Dictionary*, Cambridge, 1976, p. 68; W. WESTENDORF, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1977, p. 513; W. VYČIČL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1986, p. 92.

33. H. VON DEINES – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen (Grundriß der Medizin der alten Ägypter VI)*, Berlin, 1959, p. 596; H. VON DEINES – W. WESTENDORF, *Wörterbuch der Medizinischen Texte II (Grundriß der Medizin der alten Ägypter VII, 2)*, Berlin, 1962, p. 998.

34. H. VON DEINES – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, p. 108-109.


35. *Wb. V*, 66¹¹; H. W. FAIRMAN, « The Myth of Horus at Edfu : I », *JEA* 21 (1935), p. 31-32, n. 7; G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1949, p. 128, n. 16; Ph. DERCHAIN, « Miettes § 2 : L'objet KH (*Wb. V*, 66¹¹) », *RdE* 26 (1974), p. 9-12; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon (OLA 78)*, Louvain, 1997, p. 1068.

36. H. W. FAIRMAN, « An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and their Values », *ASAE* 43 (1943), p. 219, qui signale à Edfou les exemples *bḥ* « phallus » écrit *b'ḥ* ou bien *ḥ'ḥ.w* « adolescents » écrit *ḥ'ḥ.w* et aussi D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische I*, Hützel, 2009, p. 490-491 qui en relève d'autres significatifs. Voir aussi les remarques de W. SPIEGELBERG, *Demotische Grammatik*, Heidelberg, 1925, p. 4.


37. H. W. FAIRMAN, « An Introduction », p. 250-251; J. OSING, *Die Nominalbildung des ägyptischen*, Mayence, 1976, p. 746-747; D. KURTH, *Einführung*, p. 501, n. 5.

enfin que l'amuissement de ḥ et $\text{ḥ}'$ était complet puisqu'en démotique les différents vocables $k\text{ḥ}$ et $k'\text{ḥ}$ se réduisent simplement à $k\text{ḥ}$ ³⁸.

(b) Selon R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen* (Philippika 21), Wiesbaden, 2008, p. 159-160 : « Ägyptische Weide (*Salix mucronata* Thunb) ».

(c) hnn n [...], déterminé par un  désigne la houe³⁹, cet instrument que notamment l'ouchébtî se doit d'employer : CT VI, 1-2 (*spell* 472)⁴⁰. Comme pour l'entrave mentionnée avant, il doit s'agir d'un modèle réduit de l'outil, fait dans une matière dont la nature était précisée dans la lacune. Des modèles réduits de houe en bois sont connus : e. g. W. M. Fl. PETRIE, *Tools and Weapons* (BSAE 22), Londres, 1917, pl. 68, nos 57-58. Certains figurent notamment parmi les éléments constitutifs des dépôts de fondation⁴¹, notamment en rapport avec les rituels de fondation où cet objet était utilisé par le cérémoniaire⁴².

(d) $rwḏ$ n bnw . Le $rwḏ$ est un tendon humain ou animal que l'on retrouve utilisé dans des contextes magico-mythologiques, comme en *Urk.* VI, 5¹² : « [...] Ou bien, branche d'acacia, branche d'arbre-héma, nouée ($snḥ.w$) avec un tendon de bœuf rouge ($rwḏ$ n $iḥ$ $dšr$) »⁴³, et *Urk.* VI, 37¹³. Comme l'a noté P. Grandet, c'est également le tendon dont on fait la corde des arcs⁴⁴. On utilisait également une matière $rwḏ$ en pharmacopée pour réaliser des pansements comme il est précisé en pEbers 758⁴⁵.

Étant donné le déterminatif employé () , $rwḏ$ n bnw doit être le nom d'une plante, non identifiée, dont l'aspect devait évoquer celui du tendon, sans doute particulièrement long, de l'échassier bnw (> φοῖνῖξ), animal certes divin mais qui avait les traits d'un oiseau bien réel, le héron (en général)⁴⁶. Le *Wb.* I, 457²⁻³, propose pour sa part, avec incertitude, d'identifier primitivement l'oiseau bn à la bergeronnette (Bachstelze : *Motacilla alba*), puis plus tard au héron. Le $rwḏ$ n bnw est mentionné dans le pChester Beatty VII, r^o 3⁹⁻⁴¹ (réf. D. Meeks) : « That phoenix (bnw) which sat, two ends (?) of a sinew ($rwḏ$) were drawn from its brow and made into seven knots »⁴⁷ et Gardiner signale l'expression dans un papyrus magique de Turin (pTurin 1995 [= CGT 54050], r^o II, 6)⁴⁸ :

38. W. ERICHSEN, *DemGl*, 547-548.

39. *Wb.* III, 114⁶.

40. H. D. SCHNEIDER, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes* (CNMAL 2), Leyde, 1977, p. 53-54.

41. LABIB HABACHI, « A Collection of Foundation-Deposits of Tuthmosis III », *ASAE* 47 (1947), p. 149, fig. 35 ; W. C. HAYES, *The Scepter of Egypt* II, New York, 1959, p. 85, fig. 47 ; B. LETELLIER, dans *LÄ* II (1977), col. 908, s. v. « Gründungsbeigabe ».

42. B. LETELLIER, dans *LÄ* II (1977), col. 913, s. v. « Gründungszeremonien ».

43. P. P. KEMOTH, « Le buisson $ḥm(m)$ et l'arbre $ḥm(ḥ)$: du mythe égyptien aux *Materia medica* », *WdO* 37 (2007), p. 58 sq.

44. « La route de Thèbes comparée à une corde », *RdE* 40 (1989), p. 192 et n. 15.

45. H. VON DEINES – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, p. 323.

46. P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, p. 406-410, s. v. « Phénix ».

47. A. H. GARDINER, *Chester Beatty Gift*, vol. I, p. 58 et n. 5 ; vol. II, pl. 33-34.

48. W. PLEYTE – Fr. ROSSI, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869-1876, vol. II, pl. CXVIII, 6 et désormais A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati* (*AnOr* 56), Rome, 2011, p. 23.



[...] Untel né d'Unetelle est comme le *rwḏ n bnw* qui s'est créé lui-même.
Placer ces dieux en tant qu'amulette à son cou dans la maison de Rê⁴⁹.

(e) Le *šnt nt mnw km* est utilisé dans divers contextes médicaux et magiques, il sert notamment à nouer (*snh*) une figurine de Seth, le jour de la navigation de la barque Néchemet⁵⁰. On le mentionne également dans le pBremner Rhind⁵¹, où là encore on l'utilise pour lier (*snh*) des figurines en cire du mauvais. Faulkner, dans sa traduction, précise que « according to *Wb.* IV, 518, *šnty* is but a late variant of *šny* "hair", but "hairs" of thread cannot be taken literally, so that it would seem that the bonds of thread with which the evil images were bound were called "hairs" on account of their thinness »⁵². Dans le pBM 10081, dans un passage d'un rituel pour anéantir l'ennemi, on manipule une figurine de Seth en cire qui est finalement :



Gebunden mit einem Haar von schwarzer Farbe⁵³.

On retrouve ce même *šnt nt mnw km* employé dans le papyrus médical de Londres (pBM 10059), dans une incantation pour prévenir les saignements de la femme, *a priori* pendant la grossesse⁵⁴. Dans son *Handbuch der altägyptischen Medizin*, p. 423⁵⁵, W. Westendorf comprend qu'il s'agit des « Faser eines schwarzen Fadens ». Comme on le constate, l'analyse du terme *šntj* est problématique et le *Wörterbuch* IV, 518¹²⁻¹³ en a figé l'interprétation « als jüngere Schreibung oder Form für *šnj* "Haar" », traduction dont

49. Plutôt que la traduction : « il Tale, figlio della Tale è come fiorisce la fenice, che esiste spontaneamente, che pone questi dei nell'Occhio sano al suo collo nel tempio di Ra » proposée par A. ROCCATI, *Magica Taurinensia*, p. 163. Voir aussi A. H. GARDINER, *Chester Beatty Gift*, p. 58, n. 5.

50. *Dend.* X, 299⁵ : J.-Cl. GOYON, « Textes mythologiques, I. – Le livre de protéger la barque du dieu », *Kêmi* XIX (1969), p. 62 dont la traduction « lien de fil noir » est reprise par S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction (BdE 117)*, Le Caire, 1997, p. 161.

51. 26³.

52. « The Bremner-Rhind Papyrus, III », *JEA* 23 (1937), p. 179.

53. S. SCHOTT, « Totenbuchspruch 175 in einem Ritual zur Vernichtung von Feiden », *MDAIK* 14 (1956), p. 185 et n. 8. Je remercie François Herbin qui m'a amicalement transmis une photo de la colonne XXXV du pBM 10081 encore largement inédit et Richard Parkinson qui m'a permis de consulter le papyrus original.

54. Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri*, p. 69, pl. 34 : « the hair of a black fibre » ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 489, traduit « le duvet d'un tissu-menou noir (?) ». On indique que l'on destine « à toi », *i.e.* l'enfant dans le ventre de sa mère, identifié à Ihy, le *šnt nt mnw km* et d'autres éléments qui sont noués ensemble en quatre nœuds et placés dans l'anus de la mère.

55. *Handbuch der Orientalistik* I/36, Leyde, 1999.

Faulkner (lien) et Westendorf (fibres) se sont un peu éloignés sans toutefois la remettre fondamentalement en cause. En effet, l'interprétation du *Wb.* semble bien s'imposer dans un passage du *Conte des deux frères* où le pin-*š* arrache une « mèche de cheveux (*nbd šntj*) » à la jeune fille⁵⁶. Notons également que si le déterminatif $\overline{\text{D}}$ est utilisé dans plusieurs exemples, en revanche dans notre texte et dans le passage de Dendara déjà mentionné, on lui a préféré un $\overline{\text{Y}}$, ce qui s'accorde bien avec l'idée d'un produit textile. Par ailleurs, si l'on admet à la suite du *Wb.* que *šnty* est une « jüngere Schreibung oder Form für *šnj* "Haar" », alors il faut relever que ce terme peut aussi désigner une toile grossière, comme me le signale D. Meeks⁵⁷; ce dernier sens s'accordant bien avec celui de notre passage et des divers exemples réunis de l'expression *šnt nt mnw km* « toile grossière de fil noir ».

(f) Le '*d n 'w.t.*, « suif de petit bétail (ou de caprinés) » est utilisé dans plusieurs recettes médicales : H. VON DEINES – H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, p. 82.

Le texte que nous venons de lire déplore le fait qu'une femme puisse mettre au monde des enfants mort-nés et prend à témoin de cette injustice l'Ennéade héliopolitaine. Le cas paraît si désespéré qu'il provoque chez certaines catégories d'animaux – lesquels sont les « incarnations » (*hm*) de certains dieux –, un choc si considérable que, dans une réaction quelque peu apocalyptique, ils meurent avec leur descendance, situation qui fait craindre le pire (« Comment se comportera donc ce pays sans que n'y existe plus d'incarnation de NN? »). La forme générale du charme, que l'on doit réciter, est donc celle de la menace d'un bouleversement cosmique adressée à l'Ennéade héliopolitaine que l'on a prise à témoin de l'iniquité de la situation et dont on espère un secours⁵⁸.

Les liens que l'on peut établir entre ces animaux dont on craint la disparition et les dieux dont ils sont des hypostases sont dans huit cas sur dix assez bien établis⁵⁹. Ainsi au § 2, la disparition des ânes risque ne plus permettre à Seth d'avoir de personnification sur terre, l'âne étant connu de longue date

56. pOrbiney 10, 9; 11, 4 : A. H. GARDINER, *LES*, p. 20-21.

57. R. A. CAMINOS, *LEM*, p. 432 : *šnw rpw* « bags of hairy fabric (?) », qui précise « I incline to think, however, that *šnw* is not strictly a woollen fabric here, but rather some hirsute-looking, rough-haired material, like a coarse sackcloth or perhaps even a shaggy hide »; IBRAHIM HARIRI, « Nature de la stèle de donation de fonction du roi Amôsis à la reine Ahmès-Nefertari », *ASAE* 56 (1959), p. 141, pl. II, 9 : *ifd n šnj.w 80* « voiles de chevelure : 80 », que M. GITTON, « La résiliation d'une fonction religieuse : nouvelle interprétation de la stèle de donation d'Ahmès Néfertari », *BIFAO* 76 (1976), p. 76, n. q, interprète comme « la perruque ronde qui moule le crâne des Épouses du dieu », il s'agit plus vraisemblablement de « draps de toile grossière »; Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri*, p. 90, n. 50 (réf. D. Meeks). Il faut remarquer qu'en démotique un mot *šnt* désigne un « vêtement », une « pièce d'étoffe dont on peut draper le corps » : P. W. PESTMAN, *Recueil de textes démotiques et bilingues* II, Leyde, 1977, p. 71, n. (n); Sch. ALLAM, « Un contrat de mariage (Pap. démotique Caire J.68567) », *RdE* 35 (1984), p. 13, n. 40, et *Demotic Dictionary of Chicago*, fasc. Š/2, p. 55.

58. Sur le procédé : Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, 1994, p. 69-71.

59. Sur le principe général des animaux « véhicules » des puissances divines : P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 25-30, s. v. « Les animaux dans la religion égyptienne ».

comme un avatar « séthien »⁶⁰. De même, on peut déterminer les liens qui existent entre les ovins et Ba (§ 3)⁶¹; les bovins et Apis (§ 4)⁶²; les canidés et Baba (§ 7)⁶³; la faune aquatique et Sobek (§ 8)⁶⁴; les oiseaux et Sekhet (§ 9)⁶⁵; les serpents et Ouadjyt (§ 10)⁶⁶ et enfin les muridés et Âmâm (§ 11)⁶⁷. En revanche, deux rapprochements demeurent problématiques : ceux de Chésémou avec les suidés (§ 6) et d'Ounout avec les caprins (§ 5).

Les liens qui unissaient Chésémou et les suidés sont pour le moins difficiles à établir, je ne connais pas de représentation de celui-ci en porc⁶⁸, alors

60. Au moins depuis le Moyen Empire : E. BRUNNER-TRAUT dans *LÄ II* (1977), col. 28-29, s. v. « Esel »; P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 468-470, s. v. « L'âne domestique ». À propos du règne de Seth et de sa perception à l'époque tardive : M. SMITH, « The Reign of Seth : Egyptian Perspectives from the First Millenium BCE », dans L. Bareš et al. (éd.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague, 2010, p. 396-430.

61. Bꜣ est en soi un bélier : *Wb.* I, 414; P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 474-476, s. v. « Bélier ». Comme divinité, Ba – ici vraisemblablement celui de Mendès (Bꜣ-nb-Ddi) –, était depuis l'Ancien Empire la manifestation immanente de Rê et d'Osiris d'abord connue sous une forme ovine puis, suite à de multiples réinterprétations (depuis au moins l'époque saïte), sous la forme d'un capriné : P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 490-496, s. v. « Bouc ».

62. Comme Ba est un bélier, Apis est un taureau objet d'un culte depuis les époques pré-dynastiques : P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 584-593, s. v. « Taureau ». Voir aussi Cl. JURMAN, « Running with Apis. The Memphite Apis Cult as a Point of Reference for Social and Religious Practice in Late Period Elite Culture », dans L. Bareš et al. (éd.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague, 2010, p. 224-267.

63. Les rapports qui existent entre le chien et le dieu Bébon/Baba sont bien connus : J. VANDIER, « La légende de Baba (Bébon) dans le papyrus Jumilhac (Louvre E. 17110) », *RdE* 9 (1952), p. 121-123; Id., *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 84-86; Ph. DERCHAIN, « Bébon, le dieu et les mythes », *RdE* 9 (1952), p. 26-29; Id., « Nouveaux documents relatifs à Bébon (Bꜣbꜣwꜣ) », *ZÄS* 90 (1963), p. 22-25; Id., « L'auteur du papyrus Jumilhac », *RdE* 41 (1990), p. 23-25. Un passage du papyrus de Genève MAH 15274 est de ce point de vue éloquent : « Tu es un chien Baba qui descendra de la montagne, tandis que ses soixante-dix-sept chiens sont derrière lui. » (A. MASSART, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *MDAIK* 15 [1957], p. 172).

64. Les zones marécageuses sont son domaine de prédilection et le chapitre 113 du *Livre des morts* précise qu'il est le « seigneur des zones marécageuses (nb phw) », celui qui possède les poissons et le panier de pêche avec lequel il retrouve les mains d'Horus qu'Isis avait coupées. Il est aussi qualifié de *rm wr* « grand poisson » en *CT VII*, 183j, 203h (P. VERNUS, *Athribis* [BdE 74], Le Caire, 1978, p. 270-277), en effet, il était considéré comme tel : un poisson. Voir P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 222-224, s. v. « Crocodile ».

65. Sekhet, la campagne personnifiée, est la maîtresse ou la mère des oiseaux et des plantes : *LGG VI*, 496a-b; Fr.-R. HERBIN, « Une liturgie des rites décadaires de Djemê. Papyrus Vienne 3865 », *RdE* 35 (1984), p. 117, n. 37.

66. Là encore, le rapprochement tombe sous le sens : Ouadjyt est un cobra. Cf. *LGG II*, 269c, 271a.

67. Âmâm est une divinité figurée sous la forme d'une musaraigne : *LGG II*, 114c-114a; E. BRUNNER-TRAUT, « Spitzmaus und Ichneumon als Tiere des Sonnengottes », dans S. Schott (éd.), *Göttinger Vorträge* (NAWG 1965), p. 145-150; P. O'ROURKE, « The 'm'mt-woman », *ZÄS* 134 (2007), p. 166-172; Id., « The 'm'm-Male », *ZÄS* 137 (2010), p. 45-53. Quoique la musaraigne soit d'un autre genre que celui des muridés, pour les Égyptiens, le rapprochement devait paraître évident.

68. On verra ainsi les sources iconographiques réunies dans ABD EL-HAMID M. EL-HUSENY, *Die inkonsequente Tabuisierung von Sus scrofa Linnaeus, 1758 im Alten Ägypten. Seine ökonomische*

qu'il est figuré sous forme de lion⁶⁹, de taureau⁷⁰, de faucon⁷¹, et de serpent⁷². Par ailleurs, rien dans ses épithètes ne le rapproche du cochon. Tout au plus peut-on tirer argument, pour essayer d'étayer un éventuel rapprochement, du fait qu'il est non seulement le dieu du pressoir à huile et à vin, mais aussi préposé à la chasse⁷³ et à la boucherie⁷⁴ et que la viande de porc faisait l'objet d'une consommation courante⁷⁵, mais il faut bien admettre que c'est là un fil fort arachnéen. Pareillement, les rapports qu'entretenait la déesse Ounout⁷⁶ avec les caprins⁷⁷ – considérés ou non comme des animaux des contrées désertiques –, ne sont guère documentés. Ounout est généralement figurée anthropomorphe, lagomorphe, serpentiforme ou léontocéphale⁷⁸, mais nullement en capriné. Déesse de la Hase (xv^e sépat de Haute Égypte), déesse Uræus, elle participe également à la destruction de Seth⁷⁹. Assimilée à Hathor⁸⁰, elle est une protectrice de l'accouchement⁸¹, et on dit d'elle : « Car NN est Hathor, maîtresse des béliers (*h̄nw.t b̄j.w*), Ounout qui sourit de Ouadjyt (*Wnw.t sb̄.t m Wdy.t*) »⁸². Cette assimilation Hathor/Ounout est peut-être l'élément qui permet de justifier la proposition du texte de Brooklyn, en effet, étant donné que 'w.t désigne avant tout le « petit bétail », notamment les ovins et caprins, une confusion a pu être opérée entre les chèvres et les moutons dont-il est question deux paragraphes plus haut (§ 3).

Toutefois, on doit peut-être considérer le fait que des rapprochements entre certains animaux et certaines divinités ont pu se faire au coup par coup. Dans la liste que présente ce passage du papyrus de Brooklyn, tous les animaux courants et familiers sont représentés, et parmi ceux-ci les suidés et

und religiöse Bedeutung, Berlin, 2006.

69. LGG VII, 121a; Chr. LEITZ, *Der Sarg des Panehemis in Wien (Studien zur spätägyptischen Religion 3)*, Wiesbaden, 2011, p. 64-65.

70. LGG VII, 121a.

71. *Ibid.*

72. LGG VII, 121b.

73. *Edjou* I, 565⁴⁻⁵.

74. H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata* (Cairo JdE 36418) (*OLA* 70), Louvain, 1996, p. 437-438.

75. J. C. MORENO GARCIA, « Production alimentaire et idéologie : les limites de l'iconographie pour l'étude des pratiques agricoles et alimentaires des Égyptiens du III^e millénaire avant J.-C », *DHA* 29 (2003), p. 73-82; P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 556-560, 787, s. v. « Porc »; P. VERNUS, « Des porcs pour Sakhmis! », *infra* p. 1059-1060; ABD EL-HAMID M. EL-HUSENY, *Die inkonsequente Tabuisierung*, p. 38-118.

76. A. H. GARDINER, *AEO* II, p. 82*; Er. GRAEFE, dans *LÄ* VI (1986), col. 859-860, s. v. « Unut »; LGG II, 390b-391c.

77. 'w.t désigne généralement le petit bétail (*Wb.* I, 170⁷-171¹), en particulier les ovins et les caprins, par opposition aux bovins : P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 101, s. v. « Animaux du désert », puis par extension, les animaux en général. Dans le cas présent, la mention de *ib* (*Wb.* I, 61⁷), le chevreau, en tant que jeune animal invite à admettre qu'il est question des caprinés (P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, p. 511-512, s. v. « Caprins »).

78. LGG II, 390c.

79. *Dend.* X, 225⁵; 365⁵; J. OSING – Gl. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998, p. 160.

80. LGG II, 390c-391a.

81. pLeyde I 348, v^o XII⁵ : J. F. BORGHOUTS, *Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, p. 152, n. 361.

82. *CT* VI, 225 *l-m*.

les caprins ont pu paraître peu « marqués » par rapport à une divinité donnée, ce qui a pu permettre ou provoquer certaines approximations ou originalités ; d'ailleurs, on ne manquera pas de remarquer que les deux cas problématiques sont consécutifs (§ 5 et 6).

Toutes les subtilités et les difficultés de ce passage ne sont pas encore complètement élucidées ; toutefois, espérons que cette note « préliminaire » donnera un avant-goût de ce que contient ce texte passionnant de Brooklyn dont on peut espérer une publication prochaine.

Jean Yoyotte (1927-2009), directeur d'études à l'EPHE, Section des sciences religieuses, professeur au Collège de France, directeur de la Mission des fouilles de Tanis pendant vingt ans, fut un immense savant dont les curiosités multiples et intarissables ont fait qu'il n'y a guère de thèmes et de périodes de l'histoire, de la géographie et de la pensée religieuse de l'Égypte ancienne qu'il n'ait abordés à un moment ou un autre de sa carrière. Il eut cependant des sujets de prédilection qu'il n'a jamais abandonnés et pour lesquels il fut un initiateur et un maître hors pair. C'est lui qui suscita l'intérêt, qui ne s'est jamais démenti depuis, pour la Troisième Période Intermédiaire, et plus généralement le premier millénaire avant notre ère, époque longtemps négligée, voire tenue en mépris, par nombre d'égyptologues. Il développa avec bonheur la « géographie religieuse » sous tous ses aspects : monographies régionales, géographie sacerdotale telle que la donnent à voir les processions des temples, particulièrement à l'époque ptolémaïque, analyse des « titres spécifiques » sacerdotaux éclairant les cultes locaux qui se développèrent dans toutes les villes d'Égypte. Il fut particulièrement attentif aux « relations extérieures » de l'Égypte, contribuant ainsi à rendre caduque l'idée d'un pays autarcique, indifférent aux cultures autres. L'acribie de sa méthode qui faisait passer au crible de l'analyse tous les documents, même ceux en apparence les plus insignifiants, lui permettait de remettre en cause des « vérités » mal établies sur des prémisses douteuses. L'étendue de son érudition l'autorisait à des rapprochements inédits et fructueux portant la lumière sur le nom d'une localité, la raison d'un culte obscur.

Pour honorer sa mémoire, de très nombreux égyptologues ont souhaité apporter leur contribution dans leur champ propre, venus de pays et d'horizons différents, de toutes les générations, depuis ses amis de jeunesse jusqu'à ses derniers étudiants, en passant par la succession de ses élèves et disciples. Ainsi, leurs recherches témoignent de l'influence prégnante, directe ou indirecte, qu'a eue la pensée de Jean Yoyotte au fil du xx^e siècle et jusqu'à maintenant sur toute l'égyptologie. Sans qu'aucun ne se soit concerté, on voit aussi se dessiner à travers ces articles touchant des thèmes très divers, des fils qui s'entrelacent et qui évoquent la figure de l'égyptologue disparu.

Christiane Zivie-Coche, ancien membre scientifique de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, directeur d'études à l'EPHE, Section des sciences religieuses.

Ivan Guerneur, ancien membre scientifique de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, chargé de recherche au CNRS (UMR 5140 « Archéologie des sociétés méditerranéennes », CNRS – Université Paul Valéry-Montpellier III), chargé de conférences à l'EPHE, Section des sciences religieuses.

Publication de l'École Pratique des Hautes Études - Sciences religieuses

Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses 8
Série fondée par Mohammad Ali Amir-Moezzi

ISBN 978-2-503-54474-8



9 782503 544748