



HAL
open science

Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. x + IV, 2-7)

Ivan Guermeur

► To cite this version:

Ivan Guermeur. Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. x + IV, 2-7). Magali Massiera ; Bernard Mathieu ; Frédéric Rouffet. *Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild*, 11, , pp.165-181, 2015, Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 2012-6637. halshs-01178742

HAL Id: halshs-01178742

<https://shs.hal.science/halshs-01178742v1>

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.



CEN_iM 11

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild



Textes réunis et édités par M. MASSIERA, B. MATHIEU et Fr. ROUFFET

Montpellier 2015

Université Paul Valéry Montpellier 3 - CNRS
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CEN_iM 11

Cahiers de l'ENiM

Apprivoiser le sauvage / Taming the wild

Textes réunis et édités par M. Massiera, B. Mathieu et Fr. Rouffet



Montpellier, 2015

Photographie de première de couverture : ostracon figuré inv. 3851 ; cat. 2814 ; séquestre
14276 ; photo NU_2006_2826 © Ihab Ibrahim, IFAO
Photographie de quatrième de couverture : ostracon figuré inv. 4010 ; cat. 2844 ; séquestre
14333 ; photo NU_2006_3109 © Ibrahim Mohammed, IFAO

Sommaire

| | |
|---|------------|
| Introduction | V |
| Damien Agut-Labordère, Michel Chauveau | 1 |
| La chasse aux <i>kémis</i> dans l’Oasis de Kharga à l’époque perse (O.Man. 4162 et 4164) | |
| Hartwig Altenmüller | 19 |
| Zur Bedeutung der Fabeltiere von Beni Hassan | |
| Sydney H. Aufrère | 31 |
| Au pays de l’Œil d’Horus et de l’Œil d’Osiris ou l’Égypte comme regard du faucon divin (modèle : <i>Falco peregrinus pelegrinoides</i> , TEMMINCK 1829) – Première partie | |
| Charlène Cassier | 49 |
| La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ? | |
| Alain Charron | 67 |
| Les animaux sacrés, du sauvage à l’élevage | |
| Alice Coyette | 93 |
| Hiboux et chouettes pharaoniques | |
| Jan M. Dahms | 105 |
| Apprivoiser les oiseaux dans les Textes des Sarcophages | |
| Andrés Diego Espinel | 119 |
| Angry hippos and resurrecting butterflies. Two Ancient Egyptian ethological observations? | |
| Marguerite Erroux-Morfin | 129 |
| Les transformations du défunt à Oxyrhynchos | |
| Linda Evans | 145 |
| Invertebrates in Ancient Egyptian art: Spiders, Ticks, and Scorpions | |
| Jean-Claude Goyon | 159 |
| Cygne et cormoran, représentations tardives. Deux objets d’histoire naturelle de la collection G. Maspero (MBAL G 1625 et G 323) | |
| Ivan Guermeur | 165 |
| Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. +IV, 2-7) | |

| | |
|---|------------|
| Nadine Guilhou | 183 |
| L'âne, portier et passeur de l'au-delà, ou les métamorphoses | |
| Stan Hendrickx, Merel Eyckerman | 197 |
| Les animaux sauvages dans l'Égypte prédynastique | |
| Salima Ikram | 211 |
| Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt | |
| Marc LeBlanc | 229 |
| The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival | |
| Magali Massiera | 245 |
| Des serpents entrelacés et des éléphants. Enquête sur des motifs prédynastiques | |
| Bernard Mathieu | 263 |
| Chacals et milans, pâturages et marécages, ou le monde selon Henqou | |
| Bernadette Menu | 275 |
| Aspects du symbolisme animal dans l'Égypte du IV ^e millénaire | |
| Jean-Pierre Pätznick | 287 |
| Ab Hor, le "Désiré d'Horus" et le poisson silure électrique tacheté | |
| Alessandro Roccati | 293 |
| Connaissance des animaux dans l'Ancienne Égypte | |
| Frédéric Rouffet | 297 |
| Élien et les scorpions d'Égypte | |
| Cathie Spieser | 307 |
| Animalité de l'homme, humanité de l'animal en Égypte ancienne | |
| Christiane Zivie-Coche | 321 |
| Sphinx | |
| Résumés | 331 |

Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. x + IV, 2-7)

Ivan Guerneur

Équipe ENiM, Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140
Université Paul-Valéry Montpellier 3, CNRS, MCC, Montpellier, France *

« Il appartient encore au naturaliste de considérer les premiers principes à la fois de la santé et de la maladie : c'est que ni la santé ni la maladie ne peuvent exister chez des êtres privés de vie. C'est pourquoi presque tous ceux qui s'occupent de la nature, et, parmi les médecins, ceux qui s'attachent à leur art d'une manière suffisamment philosophique, les premiers en arrivent à l'étude de la médecine, tandis que les autres commencent leurs études médicales par l'étude de la nature. »
Aristote, *De la sensation et des sensibles* ¹

L'*IATROMAGIE* QUALIFIE L'EMPLOI DE PRATIQUES MAGIQUES dans la médecine et le traitement des affections, elle est en rapport avec une théorie de la vie fondée sur la pensée magique ; elle trouve ses origines dans l'idée qu'il existe des forces hermétiques – sympathiques et antipathiques ² – qui relient les êtres humains aux divers domaines de la nature. Cette idée, développée notamment dans la théurgie néoplatonicienne en *Scientia Magica*, conduit à la *Praxis Magica* en médecine, c'est-à-dire à des applications médicales des inclinations et aversions, correspondances, similitudes entre les plantes, les animaux et les êtres humains. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle de notre ère, cette théorie fort répandue était toujours considérée comme une approche « scientifique » de la médecine. Les raisons qui conduisaient à la reconnaissance des effets thérapeutiques de l'*iatromagie* chez le malade relèvent en général d'une cosmologie dans laquelle les principes *similia similibus* ou *contraria contrariis* déterminent la marche des événements et non pas une chaîne de raisonnements et d'effets. Comme le relève Mirko D. Grmek, « la 'pensée sauvage' appréhende le lien causal entre les phénomènes d'une manière foncièrement différente de celle qui caractérise la vision scientifique occidentale du monde. Pour la première, il y a non seulement confusion entre la cause et l'effet mais aussi interpénétration des événements naturels et surnaturels » ³. Tel traitement est par exemple recommandé parce qu'une ressemblance de forme, de couleur ou de structure existe entre le symptôme de la maladie et

* Je remercie Christiane Zivie-Coche, Sandra Lippert, Jérôme Gonzalez, Stéphane Pasquali et Frédéric Servajean qui ont relu cet article et m'ont fait part de remarques et de suggestions.

¹ *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. R. Mugnier, CUF, Paris, 1953, p. 22.

² La *sympathie* dans ce contexte désigne une « sorte de penchant supposé par les anciens entre différents corps ; aptitude à s'unir, à se pénétrer » (É. Littré, *Dictionnaire*, éd. 1873, p. 2113a) et l'*antipathie*, son contraire.

³ M.D. GRMEK, « Le concept de maladie », dans M.D. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident* I, Paris, 1995, p. 214.

la médication et parfois, des ressemblances partielles ou superficielles suffisaient à rendre crédible un traitement. En 2005, Christian Leitz a déjà tiré profit de l'emploi de ce concept pour l'étude de recettes du papyrus Ebers⁴, en reprenant notamment les différentes catégories *iatromagiques* telles que définies par Karl Rothschuh (1908-1984)⁵.

Ce dernier, qui a particulièrement étudié la pensée médicale occidentale entre la fin du xv^e siècle et l'époque de Claude Bernard, distingue, tout en reconnaissant leur parenté, l'*iatromagie* de l'*iatrodæmonologie*, de l'*iatroastrologie*, et de l'*iatrothéologie*, ce qui, pour le domaine égyptien, n'a pas vraiment lieu d'être : dans la plupart des cultures antiques, toutes ces notions étaient très imbriquées les unes aux autres. Il propose un modèle avec deux formes majeures, celle établie selon le principe *similia similibus*, c'est-à-dire les effets curatifs d'une médication fondée sur l'analogie et le semblable et celle qui s'attache à la singularité : l'efficacité magique dans la pharmacopée et le traitement de ce qui est extraordinaire, rare, ou terrifiant.

Pour notre propos, nous nous arrêterons à la première forme, celle que Rothschuh appelle *Simile-Magie*, qu'il subdivise en cinq catégories :

- 1) L'isodynamie : les effets curatifs attendus sont fondés sur l'identité.
- 2) La morphoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude de forme.
- 3) La chromoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude de couleur.
- 4) La dynamoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur l'appropriation de forces supposées similaires.
- 5) L'ergoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude dans l'acte magique, comme le transfert de la maladie (*transplantatio morbi*) ou l'extirpation de celle-ci (*deletio morbi*), principe autrement qualifié de « thérapie du bouc émissaire » par W. Westendorf⁶.

En suivant ce modèle d'analyse, voyons ce qu'il en est du traitement des animaux dans une des recettes contenues dans le traité d'obstétrique médico-magique du Musée de Brooklyn (pBrooklyn 47.218.2). Ce manuscrit, qui appartient à un important lot offert au Brooklyn Museum de New York en 1947 par Mme Theodora Wilbour, en souvenir de son père l'égyptologue et collectionneur Charles E. Wilbour⁷, provient d'Éléphantine⁸. Cette recette pour prévenir d'une fausse-couche ou d'un avortement traumatique se situe dans un passage du papyrus qui traite des problèmes d'infertilité, de fausses-couches, des enfants mort-nés,

⁴ « Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers », dans H.-W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde*, *Philippika* 7, 2005, p. 41-62.

⁵ K.E. ROTHSCHUH, *Iatromagie : Begriff, Merkmale, Motiv, Systematik*, Opladen, 1978 et *id.*, *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1978, p. 106-157.

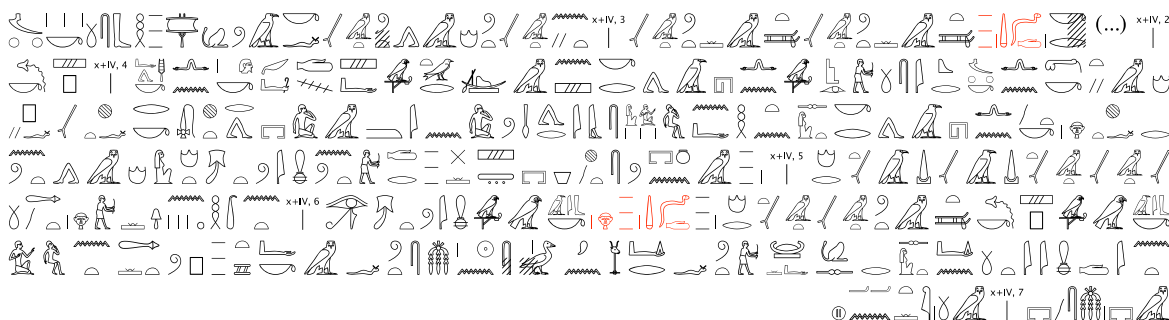
⁶ *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im alten Ägypten*, Zurich, 1992, p. 214-215.

⁷ I. GUERMEUR, « À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III, 9 – x+IV, 2) », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guerneur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte I*, *BEHE – Sciences religieuses* 156, 2012, p. 541-556 ; *id.*, « Entre médecine et magie : l'exemple du papyrus Brooklyn 47.218.2 », *Égypte, Afrique & Orient* 71, 2013, p. 11-22 et P.F. O'ROURKE, « Charles Edwin Wilbour and the Provenance of his Papyri », sous presse.

⁸ H.-W. FISCHER-ELFERT, *LingAeg* 19, 2011, p. 331 ; *id.*, *LingAeg* 20, 2012, p. 281 ; J.-Fr. QUACK, *WdO* 43, 2013, p. 246 et P.F. O'ROURKE, J.Fr. QUACK, « New Fragments of the Late Hieratic Illustrated Magical Papyrus at the Brooklyn Museum (pBrooklyn 47.218.156) and Related Fragment at Berlin », sous presse.

etc. et qui précède immédiatement des formules relatives à la préparation de la couche de la parturiente et à la protection de la pièce où se déroulera l'accouchement. Il se situe sur la page x+IV, aux lignes 2 à 7.

Texte et traduction




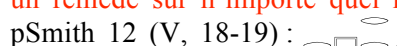
« Autre formule. **Récitation** : Tu es anéantie, la mort qui est morte ^(a) ! Tu es écartée, la mort ! Le vent a découvert tes vêtements et il est visible que tu es châtré ^(b) ! Tu ne verras pas enterrer Osiris et tu ne monteras pas à bord de la vénérable barque Néchémet ^(c) ! Ta tête sera tranchée et tu ne pourras donc pas te lever ^(d) ! Étant donné que tu tombes (à terre) au devant de toi, tu ne feras pas avorter cette femme de ses enfants (ou bien « tu n'attaqueras pas cette femme et ses enfants ») ^(e) ! Celui qui vient contre (celle qui) gémit ^(f), la flamme jaillira contre toi, l'ennemi, l'ennemie ^(g), le mort, la morte, l'adversaire, l'adversaire, et ainsi de suite, dans la salle inconnaissable ^(h). Le chat femelle t'a rejeté, le faucon t'a repoussé ⁽ⁱ⁾, tu tombes (à terre), tu n'existes plus le mort, la morte et ainsi de suite.

À réciter sur un faucon et une chatte amulette(s) en faïence ^(j), enfilés sur un fil de tissu rouge ^(k). Donné à la femme pour son anus ^(l). Dès qu'il est délié, le placer au cou de son fils le jour de sa naissance. C'est une grande protection de l'enfant dans la chambre de la naissance, c'est véritablement efficace un million de fois ».

Commentaire textuel

(a) *Tm ṭw mwt ntj mwt.tw.*

Tm, « cesser, faire périr, anéantir, annihiler » ⁹, est employé notamment pour désigner Apophis : e.g. Hymne à Rê de l'édifice de Taharqa « du lac » ¹⁰ ; pBremner-Rhind 23, 1 ; 25, 12 ; 27, 24 ; 30, 15 ; 31, 11 ; 31, 18, etc. ou pareillement Seth : pMMA 35.9.21 ¹¹, col. 35⁵ = *Dendara X*, 297, 14.

Pour le pseudo-participe qui suit le pronom relatif *ntj* ¹², comparer avec pHearst 6, 5-6 : , *r3 n w3h phr.t hr ˁ.t nb.t ntj m(h)r.tj*, « **Formule d'appliquer un remède sur n'importe quel membre qui est douloureux** » (identique à pEbers, I, 11), ou pSmith 12 (V, 18-19) : , *r prr ˁsr.t*

⁹ *Wb* V, 301, 4 – 302, 3, plus particulièrement 301, 8.

¹⁰ R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *Brown Egyptological Studies* VIII, 1979, p. 45 et n. 51 ; pl. 36, col. 31.

¹¹ J.-Cl. GOYON, *Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaès au Metropolitan Museum of Art de New York (Papyrus MMA 35.9.21)*, New York, 1999, p. 79.

¹² W. WESTENDORF, *Grammatik der medizinischen Texte, Grundriß* VIII, Berlin, 1962, § 433 a).

nb.t n.t snf ntt ts.tj m-hnw msd.tj=fj, « jusqu'à ce que sorte tout le caillot de sang (ou ver de sang), qui est lié à l'intérieur de ses narines ».

Comme la suite du récit le laisse entendre, Seth est ici l'agent mortifère, ce qui est une fonction connue du dieu, depuis au moins le Moyen Empire ¹³, e.g. *CT* III, 349^{e-f}: *rh.n=i rn=t n mwt(.w)=i n shm(w) Sts im=i*, « Étant donné que j'ai appris ton nom, je ne peux mourir et Seth ne peut exercer son pouvoir sur moi » ; *CT* VI, 294^{l-m}: *Sts nh(.w) m w3=f shm w h3w h3tj.w*, « Seth qui vit de sa rapine, le puissant qui est derrière les cadavres ».

(b) *kf3.w t3w hbs.w=k m33(.w) hm.tj=k*.

Kfi / kf3, « dévoiler, découvrir, dénuder » : *Wb* V, 119, 11-12. Comparer avec le relief Avignon 8, un extrait du Livre de la Vache céleste ¹⁴: *n kf.n=f hbs.w=f n wr.w m33=sn sw m [hmw ...]*, « il ne saurait être dépouillé de ses vêtements (var. *fn.t*, « coiffure ») par les anciens, car ils le verront tel les f[euilles ...] ».

hm.tj, ou *hm*, dont le sens de « couard », de « lâche » ou « d'efféminé » est bien établi ¹⁵, qualifie aussi celui qui est émasculé, en particulier Seth ¹⁶. La mutilation de Seth, sa castration, est un épisode bien connu du mythe osirien ¹⁷, dès les *Textes des Pyramides* (*Pyr.* 570 [§ 1462c]) ¹⁸: *sh t pf t3 pn sjn sjn im-tnj*, « Ô ce castrat, ô ce mâle, se hâte celui d'entre vous deux qui peut se hâter ».

Dans le papyrus de Brooklyn, le sens de « castré » est celui qui doit être retenu, en effet, c'est le vent qui en soulevant les vêtements permet de constater visuellement l'émasculé. Ce sens de *hm.tj*, « châtré, émasculé », est confirmé par un passage du *Rituel d'abattre le Mauvais* (*Urk.* VI, 117, 4-8) ¹⁹ où le terme est employé dans la version en égyptien de tradition: *sif.n=k hm.tj m h'q3 m iz.t bh3 m*

¹³ H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, *ProblÄg* 6, 1977, p. 91-94 ; Chr. Leitz (dir.), *LGG* VI, 692b, s. v. « *St3* ».

¹⁴ E. HORNING, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, 1982, p. 30, 49 et 73.


¹⁵ *Wb* III, 80, 7-11 ; G.E. KADISH, « Eunuchs in Ancient Egypt ? », dans E.B. Hauser (éd.), *Studies in Honor of John A. Wilson*, *SAOC* 35, 1969, p. 59-60 ; R.B. PARKINSON, « 'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature », *JEA* 81, 1995, p. 66-67 et 74 ; G. VITTMANN, *Der demotische Rylands 9*, *ÄAT* 38, 1998, vol. II, p. 462-463 ; M. DEPAUW, « Notes on Transgressing Gender Boundaries in Ancient Egypt », *ZÄS* 130, 2003, p. 50-51. Ce sens « peur, couardise » ou « honte » s'est maintenu dans le copte $\alpha\omega\mu\tau$: W.E. CRUM, *CD*, p. 681a ; J. ČERNÝ, *CED*, p. 284 ; W. WESTENDORF, *KHW*, p. 374, 566 ; W. VYČIHL, *DELCL*, p. 302.

¹⁶ *Wb* III, 80, 10-11 ; Chr. Leitz (dir.), *LGG* V, 141b-142a, s. v. « *Hmty* » ; P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, p. 650 ; R.B. PARKINSON, *loc. cit.*


¹⁷ H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 41-43 et 53-59 ; R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 65-68 ; M. DEPAUW, *op. cit.*, p. 50-51, n. 17 ; Chr. LEITZ, « Zwischen Zauber und Vernunft : Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten », dans A. Karenberg, Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur I. Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster, 2000, p. 139.


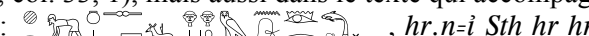
¹⁸ = J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts*, vol. V (*PT* 539-672), Brown University, Providence, 2013 ; K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten V* (éd. C.E. Sander-Hansen), Glückstadt, 1962, p. 405. Pour le terme *sh t(j)* qui y désigne le castrat : K. SETHE, « Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches », *AAWB* 5, 1926, p. 61 ; J. OSING, « Ächtungstexte aus dem Alten Reiches (I) », *MDAIK* 29, 1973, p. 117-118 ; *id.*, « Ächtungstexte aus dem Alten Reiches (II) », *MDAIK* 32, 1976, p. 153 ; G. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, *BiEtud* 101, 1987, p. 36-38.

¹⁹ D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus de Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 196 ; V. ALTMANN, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung des göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit*, *SSR* 1, 2010, p. 77-78.

Htp(.t), « tu as souillé, criminellement, l'émasculé dans la Butte de Bekhekh²⁰ dans Hétépet », lequel correspond à *ḥꜣw.tj-shm.t* dans la version en proto-dénotique : , *nk=k ḥꜣw.tj-shm.t (m) ḥwrꜥ m Pr-bꜣ.w n Htp(.t)*, « tu as violé²¹ l'eunuque dans la demeure des *baou* d'Hétépet ». M. Depauw, *op. cit.*, p. 51 a montré que *ḥꜣw.tj-shm.t* désignait assez vraisemblablement un eunuque. Dans ce passage des *Urk. VI*, se pourrait-il que le *hm.tj / ḥꜣw.tj-shm.t* soit un membre d'une corporation d'eunuques, comme il en existait peut-être à Abydos²², et que le crime de Seth ait pu consister en le viol d'un de ses membres ?

(c) *nn mꜣꜣ=k ḳrs Wsir nn ḥꜣ=k r nšm.t wr.t*.

ḳrs : le déterminatif employé, , suggère de comprendre ici le verbe « enterrer », de préférence au substantif *ḳrs.t*, « sépulture »²³.

Une telle interdiction adressée à Seth de voir l'enterrement d'Osiris rappelle le fait qu'ayant voulu profaner la dépouille d'Osiris²⁴ et sa sépulture héliopolitaine²⁵, il lui est défendu, comme à tous les dieux qui ne participent pas à sa protection et aux rites funéraires, de regarder son cadavre²⁶, comme le précise d'ailleurs l'incipit du *Livre de protéger la barque Néchémet*²⁷, récité à l'occasion des sorties processionnelles du dieu martyrisé²⁸ : , *ḥr ḥr ḥr-k m nw r ḥꜣ.t*, « Tombe sur ta face ! Ne regarde pas le cadavre ! » (*Dendara X*, 296, 11-12 = pMMA35.9.21, col. 33, 1), mais aussi dans le texte qui accompagne un génie de Pharaïthos (*Siz-m-ḥꜥ*, n° 21)²⁹ : , *ḥr.n=i Sth ḥr ḥr-f m nw r ḥꜣ.t=f*, « Je renverse Seth sur sa face lorsqu'il regarde son (= Osiris)³⁰ cadavre » (*Dendara X*, 99, 10-11). On combat

²⁰ *Bhh*, litt. le « feu crachotant » : Chr. CANNUYER, « Recherches sur l'ononasiologie du feu en Ancien Égyptien », *ZÄS* 117, 1990, p. 109. Sur le toponyme, héliopolitain dans le contexte présent, voir D. MEEKS, *op. cit.*, p. 63-64, n. 94 et p. 196.

²¹ Litt. « accouplé (*nk*) avec violence (*[m] ḥwrꜥ*) ». *M ḥwrꜥ* est un renforcement qui connote une idée de violence : P. VERNUS, « Littérature et autobiographie. Les inscriptions de *Sꜣ-Mwt* surnommé *Kyky* », *RdE* 30, 1978, p. 125, n. 61.

²² Cf. les remarques d'A. LEAHY, « Text and Image in funerary identity at Abydos in the early seventh century BC », *Imago Aegypti* 3, 2011, p. 65-66, et n. 66 ; *id.*, « Kushites at Abydos: The Royal Family and Beyond », dans E. Pischikova, J. Budka, K. Griffin (éd.), *Thebes in the First Millennium BC*, Cambridge, 2014, p. 86, n. 112.

²³ Voir I. REGEN, « À propos du sens de *qrs* 'enterrer' », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, 2009, vol. II, p. 387-399.

²⁴ J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 103-104 et 113.

²⁵ pHarris 501 (pBM 10042) r° VIII, 9 – IX, 14 : Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* VII, 1999, p. 45-46. Voir aussi D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 172-173.

²⁶ H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*, *OLA* 70, 1996, p. 163 et n. 817 ; *Urk. VI*, 125, 9-12 (V. ALTMANN, *op. cit.*, p. 105). Voir aussi Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nhḥ ph.wy dt und verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 86-88 (qui ne partage pas l'analyse d'ABD EL-MOHSEN BAKIR, *The Cairo Calendar*, Le Caire, 1966, p. 69, n. 7, qui estime pour sa part que le passage en question évoque Seth). Sur ce thème de l'invisibilité d'Osiris : D. MEEKS, *op. cit.*, p. 280-281.

²⁷ J.-Cl. GOYON, « Textes mythologiques I. 'Le livre de protéger la barque du dieu' », *Kémi* XIX, 1969, p. 23-65 ; *id.*, *Le papyrus d'Imouthès*, p. 75-81 ; *Dendara X*, 296, 10 – 299, 11.

²⁸ P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BiEtud* 37, 1962, p. 21, 23 et 24.


²⁹ J.-Cl. GOYON, *Les dieux gardiens et la genèse des temples*, *BiEtud* 93, 1985, p. 296-298. Rappelons que la seule numérotation correcte des génies de Pharaïthos est celle donnée par S. CAUVILLE, « À propos des 77 génies de Pharaïthos », *BIFAO* 90, 1990, p. 115-133.

³⁰ J.-Cl. GOYON, *loc. cit.*, comprend autrement, il considère que le suffixe *-f* renvoie à Seth lui-même, ce qui ne donne pas un sens satisfaisant ; voir S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes I. Transcription et traduction*, *BiEtud* 117, 1997, p. 55.


également, dans le *Rituel de repousser le Mauvais*³¹, la possibilité de révéler à Seth le contenu du « coffre d'Héliopolis », lequel contient le cadavre d'Osiris³².

Le dieu maudit est, à l'occasion, qualifié de *hm-mꜣꜣ*, c'est-à-dire d'« aveugle »³³, et il est combattu sous ce nom par deux des génies de Pharbaïtos qui protègent Osiris (*Ptr*, n° 9 et *Šꜣs*, n° 52)³⁴.

Nšm.t wr.t désigne la barque processionnelle d'Osiris, autrement appelée simplement *nšm.t*. On sait qu'une navigation du dieu dans cette barque, vers Abydos, se déroulait le 25 khoiak³⁵.

Hꜣ est le verbe le plus couramment employé pour exprimer l'accès à la barque *nšm.t*³⁶. Comme dans le papyrus de Brooklyn, le *Livre de protéger la barque Néchémet* interdit à Seth de regarder le cadavre mais aussi d'accéder à la vénérable barque *nšm.t* : , *n hꜣ=k r nšm.t wr.t*, « Tu ne monteras pas à bord de la vénérable barque Néchémet » (*Dendara X*, 297, 3 = pMMA35.9.21, col. 33, 10).

(d) *šꜥd tp=k n ḥꜥ=k*.

*Šꜥd*³⁷ *tp*, « trancher la tête », est l'un des actes accomplis par Horus contre Seth et ses compagnons dans le *Livre de protéger la barque Néchémet* déjà évoqué : , *dr(.w)=tn in Hr šꜥd=f tp.w=tn*, « vous êtes repoussés par Horus qui tranche vos têtes » (*Dendara X*, 298, 1 = pMMA35.9.21, col. 35, 11-12). Par ailleurs, les figurations d'ennemis prisonniers dont les têtes ont été tranchées ne manquent pas³⁸, on songe, notamment, à ceux représentés aux cinquièmes registres de la première et de la deuxième section du *Livre des cavernes*³⁹, par exemple dans la tombe de Ramsès VI⁴⁰.

Trancher la tête, un acte souvent appelé *hꜣk* en égyptien⁴¹, est aussi un des châtiments infligé au condamné à mort⁴². Notons que la décapitation est également associée au félidé Mafdet⁴³, dont nous aurons à reparler plus loin dans le commentaire général.

³¹ *Urk.* VI, 85, 13-22 et 125, 9-12 : J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », dans *AnnEPHE V^e section SR* 89, 1980-1981, p. 70 (= *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne*, OLA 224, 2013, p. 41).

³² D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 172-173.

³³ *Dendara X*, 96, 8 ; 107, 9 et *Edfou IV*, 107, 9 ; 263, 9 ; V, 296, 9. Le *Wörterbuch* (III, 280, 9) suggère de rapprocher ce terme de *hmꜣꜣ* (*Wb* III, 281, 13), lequel désigne un état maladif, mal précisé (H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte II, Grundriß VII*, Berlin, 1962, p. 657 : « krankhafter Zustand » ; D. MEEKS, *AnLex* 77.3077 : « se rider [?] »), ce qui a généralement été admis : H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 149, n. 12 ; J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 351, n. 4-5 qui propose de traduire *hm-mꜣꜣ* par « convulsionnaire [?] », analyse retenue par P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1999, p. 727. Le sens d'« aveugle » (litt. « qui ignore la vue ») est celui qui convient le mieux comme S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes III. Index*, *BiEtud* 119, 1997, p. 423 et Chr. Leitz (dir.), *LGG V*, 733a, s. v. « *Hm-mꜣꜣ* », proposent de le comprendre.

³⁴ J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 294-295 et 350-352.

³⁵ P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BiEtud* 37, 1962, p. 18-19 ; C. GRAINDORGE-HEREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* IV/28, 1994, p. 222-228 ; M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 142, n. (a).

³⁶ Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, OLA 58, 1994, p. 100 et n. 10.

³⁷ *Wb* IV, 422, 3 ; J. ZANDEE, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, *SHR* 5, 1960, p. 154.

³⁸ J. ZANDEE, *op. cit.*, p. 149-150.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI, Egyptian Religious Texts and Representations I*, *BollSer* XL, 1954, vol. I, p. 52-53, fig. 10 ; p. 54 et 64, fig. 11 et vol. II, pl. 8, 12.

⁴¹ *Wb* III, 168, 14 ; J. ZANDEE, *loc. cit.*

L'emploi du verbe ḥ^{r} , « se dresser, se tenir debout, se lever » ne manque pas d'évoquer le souhait de tous les défunts de se lever à l'image d'Osiris, dont le « redressement » est un préalable à sa renaissance, selon un rituel lié à la panégyrie du 26 khouiak⁴⁴. C'est précisément sa capacité à renaître que l'on nie à Seth et à ses compagnons en leur tranchant la tête, les empêchant par la même occasion de se (re)lever pour recevoir les rayons vivifiants du soleil matinal.

Mais on ne manquera pas de noter également que « celui à la tête dressée » (*dsr-tp*), généralement un serpent⁴⁵, est précisément l'agresseur d'Horus l'enfant dans une stèle d'Horus sur les crocodiles (Turin 3030)⁴⁶.

(e) $\text{ṣp=k r ḥft-ḥr=k nn hz=k r s.t tn ḥn}^{\text{r}} \text{ ḥrd.w=s}$.

ṣp , « s'écouler, tomber (à terre) », outre les textes médicaux⁴⁷ et magiques⁴⁸, est notamment employé pour qualifier l'état dans lequel se trouve l'ennemi de Rê, Apophis⁴⁹. Ainsi, dans le pBremner-Rhind, on dit de lui : $\text{nn wn ṣw.t=k }^{\text{ṣpp}} \text{ ḥft n R}^{\text{c}} \text{ ṣp=k sbi}$, « ton ombre n'existe plus Apophis, ennemi de Rê et tu tombes (à terre) ennemi ! » (pBremner-Rhind, 26, 17), var. : $\text{nn wn ṣw.t=f m pt m tz }^{\text{ṣpp}} \text{ ḥft n R}^{\text{c}} \text{ ṣp=k}$, « son ombre n'existe plus dans le ciel et sur la terre, Apophis, ennemi de Rê et tu tombes (à terre) » (pBremner-Rhind, 26, 19-20) ; ou bien : $\text{ṣp=k ḥr.tw }^{\text{ṣpp}} \text{ m}^{\text{3}}\text{-ḥrw R}^{\text{c}} \text{ r=k }^{\text{ṣpp}} \text{ sp-fdw}$, « Tu tombes (à terre), renversé, Apophis et Rê triomphe de toi à quatre reprises, Apophis ! » (pBremner-Rhind, 28, 15) ; mais aussi dans des textes de l'édifice de Taharqa, près du lac sacré de Karnak⁵⁰ : $\text{ṣhr(.w) }^{\text{ṣpp}} \text{ ṣp=f tm sw}$, « Apophis est renversé, il est tombé (à terre), il est anéanti ! ».

Hz(j) peut recouvrir le sens d'« attaquer », « agresser » ou de « fondre sur » : *Wb* II, 475, 1-3 ; A.H. Gardiner, « Piankhi's Instructions to his Army », *JEA* 21, 1935, p. 221 (b) ; un sens que N.-Chr. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, *MIFAO* 105, 1981, p. 28-30, n. 61, réfute à tort. En effet, c'est bien celui qu'il a en Sinouhé B53 et B60-61 et également en *CT* III, 90^f : $\text{hz.n=f Pwn.t rd.n=f }^{\text{ḥ}^{\text{r}}}\text{(w) n=i ḥz.w}$,

⁴² W. BOOCHS, dans *LÄ* VI, 69, s. v. « Strafen » ; W. HELCK, dans *LÄ* II, 1219, s. v. « Hinrichtungsgesetz » ; J. CAPART, « Note sur la décapitation en Égypte », *ZAS* 36, 1898, p. 125-126 ; W. BOOCHS, *Strafrechtliche Aspekte im altägyptischen Recht*, Sank Augustin, 1993, p. 77-78 ; R. MÜLLER-WOLLERMANN, *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*, *ProblÄg* 21, 2004, p. 197-198 ; ead., « Todesstrafe und Folter im pharaonischen Ägypten », dans R. Rollinger, M. Lang, H. Barta (éd.), *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten : unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, Wiesbaden, 2012, p. 147-161.

⁴³ W. HELCK, dans *LÄ* II, 1219, s. v. « Hinrichtungsgesetz » et e.g. : *LdM* 149, à propos de la septième butte, on évoque le serpent Rerek, et le défunt proclame : $\text{ḥw=kwi ḥsk tp=k in M}^{\text{3}}\text{fd.t}$, « je suis protégé car ta (= serpent Rerek) tête a été tranchée par Mafdet ! ».

⁴⁴ P. KOEMOTH, « Le rite de redresser Osiris », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, 1993, p. 157-174.

⁴⁵ Chr. Leitz (dir.), *LGG* VII, 665c-666b, s. v. « *Dsr-tp* ».

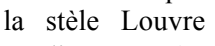
⁴⁶ L. KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, *CMET* 9, 1999, p. 80-81 ; J.-Cl. GOYON, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*, *SSR* 5, 2012, p. 63.


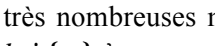

⁴⁷ H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte II*, *Grundriß* VII, Berlin, 1962, p. 844.

⁴⁸ A.H. GARDINER, *Chester Beatty Gift*, *HPBM* 3, 1935, vol. I, p. 56, n. 2 ; J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, 1971, p. 17 (spell n° 5, r° 3, 2 – 3, 3).

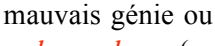

⁴⁹ *Wb* IV, 444, 5.

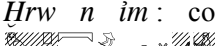


⁵⁰ R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, pl. 36, col. 31.

« Il avait attaqué Pount et il avait fait que des milliers se dressent pour moi » et dans l'hymne de la stèle Louvre C30 v^o, l. 9-10 : , *h3=f Md3(.w)*, « qui attaque les Médjaïous » (= hymne du pBoulaq XVII, 2, 4)⁵¹ ; voir également H. von Deines, W. Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte II, Grundriß VII*, Berlin, 1962, p. 561 ; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon, OLA 78*, 1997, p. 597.

Il faut surtout relever que *h3j (iwr)* peut aussi recouvrir le sens de « avorter/faire avorter »⁵². C'est ainsi un des méfaits dénoncés lors du « scandale d'Éléphantine »⁵³ : , *sh3 r p3 di.t i-ir=f h3j p3 iwr n nh.t-n-niw.t T3-rp(j.t)*, « Mémorandum au sujet du fait qu'il a fait avorter la citadine Tarép(yt) » (pTurin 1887 v^o, III, 1)⁵⁴ et, dans le traité de thanatologie de Turin, c'est une des très nombreuses morts dont on cherche à se prémunir : , *mwt n h3j {m} iwr*, « mort d'avortement » (pTurin CGT 54050, v^o III, 10-11)⁵⁵ et on se demandera si ce n'est pas le sens qu'a ce terme sur la stèle Bankes VII, l. 4 (= KRI III, 829, 1) : , *nn h3j st qw.wt ms n ms*, « les douleurs ne la font pas avorter, enfant après enfant ». Ce sens de *h3j* convient particulièrement bien au contexte de notre passage.

(f) *ij(.w) r hrw n im*.

L'épithète qui désigne le dieu qui vient à l'appel est généralement construite avec la préposition *hr* : Chr. Leitz (dir.), *LGG I*, 126c-127a. *Ij*, construit avec la préposition *r*, peut avoir le sens de « venir agressivement contre quelqu'un » (*Wb I*, 37, 10), notamment en parlant, comme ici, d'un mauvais génie ou d'un ennemi : (...) , (...) *r dr hrwj ij r s m hs3.w-hr*, « (...) afin de repousser l'adversaire qui vient contre un homme, avec un visage terrifiant » (pMéd. Berlin 3038, VIII, 8) ou , *i mwt mwt.t m ir(.w) ij r Mn.t ms n Mn.t*, « Ô le mort, la morte, ne viens pas contre Unetelle née d'Unetelle » (pMag. Turin 54050, r^o V, 1)⁵⁶.

Hrw n im : comparer avec pLeyde I 348, r^o I, 2⁵⁷ : , *kj r3 hrw imw m p.t hnnw m t3*, « Autre formule : un gémissement est dans le ciel, le désordre sur la terre » ; voir également *Edfou VI*, 67, 1 : , *hrw im m p.t rsj.t nw m p.t mh.t*, « un gémissement est dans le ciel méridional, une imploration est dans le ciel septentrional », et Seth pousse un *hrw im* lorsqu'il est capturé par Horus dans le même passage (*Edfou VI*, 67, 1-2) : , *hrw im n sn-t Sth ndr(.w) n s3-t Hr*, « le gémissement de ton frère Seth, capturé par ton fils Horus ».

Dans le passage du papyrus de Brooklyn, on comprendra que « celui qui vient (agressivement) contre (celle qui) gémit » désigne Seth/Apophis ou l'un de ses émissaires.

⁵¹ M.M. LUISELLI, *Der Amun-Re Hymnus des P.Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, *KAT 14*, 2004, p. 8, 52 qui comprend autrement.

⁵² *Wb II*, 473, 15 ; H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 28-29 ; Y. KOENIG, « Le contre-envoûtement de Ta-i-di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44 », *BIFAO 99*, 1999, p. 267, n. t (où on corrigera les *h* en *h*).

⁵³ P. VERNUS, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris, 1993, p. 123-140, en particulier p. 126.

⁵⁴ A.H. GARDINER, *Rameside Administrative Documents*, Oxford, 1948, p. 81.

⁵⁵ A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *AnOr 56*, 2011, p. 31 et 171 ; J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA 9*, 1978, p. 9.

⁵⁶ A. ROCCATI, *op. cit.*, p. 26, 87.


⁵⁷ J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, p. 15 et n. 1, p. 35.

Les bruits ou sons *hrw* qui se produisent dans le monde inférieur sont également bien attestés, notamment dans le *Livre des cavernes*⁵⁸.

(g) *pr ht r=k hft pfi mwt mwt.t d3 d3.t hmw.t-r3.*

Pfi / *pf.t* peut désigner dans ce contexte énumératif l'ennemi féminin : A.H. Gardiner, *Chester Beatty Gift, HPBM III*, 1935, vol. I, p. 125, n. 2 ; Y. Koenig, « 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) ; I. Guerneur, « À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III, 9 - x+IV, 2) », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guerneur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte, BEHE – Sciences religieuses* 156, 2012, vol. I, p. 544, n. (b).

(h) *wsh.t štz.t.*

Le terme *wsh.t*, qui désigne une cour ou une salle à colonnes, en particulier dans un temple, est bien connu, c'est un lieu où l'on disposait les offrandes⁵⁹. Cependant, l'*wsh.t štz.t* est pour sa part mal attestée. On en trouve toutefois une mention remarquable dans le temple d'Edfou, dans la longue litanie donnant les noms du « Maître des dieux (= Horus Béhédéty) » en Haute et Basse-Égypte, dans un passage qui concerne la sépat memphite, où l'on dit d'Horus Béhédéty, ici assimilé au taureau Apis qui transporte la momie d'Osiris : , *ntk pħrr inj ħc ntr(.j) 'b.tw m wsh.t štz.t*, « Tu es le coureur qui apporte le corps divin, purifié, dans la salle inconnaisseable » (*Edfou VIII*, 7, 6-7). Dans cet extrait, l'*wsh.t štz.t* pourrait désigner la sépulture d'Osiris.

Notons aussi deux *wsh.t* éminemment connues et particulièrement liées au jugement par un tribunal divin du défunt ou du conflit opposant Osiris/Horus à Seth : l'*wsh.t m3c.tj*⁶⁰ et l'*wsh.t Gb*⁶¹. Se pourrait-il que l'*wsh.t štz.t*, désigne le même type d'espace, avec des fonctions comparables ? On comprendrait alors que l'ennemi de la parturiente est jugé et annihilé dans cet espace dévolu à la réunion d'un tribunal et synonyme donc de sa défaite.

(i) *dr.n tw mjw.t hm.t⁶² hm.n tw bjk šp=k tm tw mwt mwt.t hmw.t-r3.*

mìw.t hm.t (ou *id.t*), lit. « chat femelle » : on sait que dans plusieurs cas de noms d'animaux, l'emploi du déterminant féminin *.t* tend à s'imposer comme forme standard et à remplacer

⁵⁸ C. MANASSA, « Sounds of the Netherworld », dans B. Rothöhler, A. Manisali (éd.), *Mythos und Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag, Religionswissenschaft Forschung und Wissenschaft* 5, Berlin, 2008, p. 109-135 (je remercie Isabelle Régen qui m'a amicalement signalé cet article).

⁵⁹ P. VERNUS, « Études de philologie et de linguistique (VI). – XVIII : La déesse dangereuse et le rituel de protéger la ville au début de la XII^e dynastie », *RdE* 38, 1987, p. 165, n. h ; Fr.-R. HERBIN, « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du *Livre des respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N3083, et N 3166) », *RdE* 50, 1999, p. 194 ; H. ERNST, « Der Kult in den Opferhöfen der Totentempel des Alten und Mittleren Reiches », *SAK* 29, 2001, p. 41-53.

⁶⁰ Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 177 et 183.

⁶¹ *Id.*, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican Inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 104-105 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 81, n. 190, p. 185, n. 137.



⁶² Une lecture *id.t* n'est pas à exclure : A.H. GARDINER, *AEO II*, 258*-261* ; Ph. COLLOMBERT, « Quelques précisions sur la lecture et la signification du mot $\overline{\text{f}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ », *RdE* 46, 1995, p. 206, n. 19. Voir cependant les remarques de P. VERNUS, « Noms d'animaux et distinction sexuelle », dans G. Moers *et al.* (éd.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 2006, vol. II, p. 693-694, n. 3.

l'ancienne forme masculine, comme Pascal Vernus l'a montré ⁶³ : *mīw.t* n'étant plus ressenti comme du féminin, on emploie l'adjectif *ḥm.t* (ou *id.t*) comme complément de détermination du genre. On relèvera que dans les deux exemples du mot *mīw.t* de ce passage (ici et ci-après), seul le premier est surdéterminé fémininement par l'emploi du complément *ḥm.t* (ou *id.t*) ⁶⁴.

Une tentative d'explication du choix de ces deux animaux, la chatte et le faucon est avancée plus loin dans le commentaire général.

(j) *dd mdw ḥr bik mīw.t wdꜣ.t n.t ṯhn(.t)*.

Je comprends ici *wdꜣ.t* comme une désignation de l'« amulette » en général ⁶⁵ de préférence à l'œil-*oudjat* en tant qu'amulette, en effet, dans le texte de la formule qui précède, il n'est question que d'un faucon et d'une chatte, pas de ce symbole de protection. On comprendra qu'il s'agit de réciter le texte sur un chat et un faucon sous forme d'amulettes en *ṯhn.t*, c'est-à-dire en faïence ⁶⁶.

On relèvera également que, dans la *Cérémonie de protéger la Maison (stp-sꜣ)*, on mentionne trois amulettes en faïence figurant un faucon, Mafdet et un lion :  *bik Mꜣfd.t ḥnꜥ mꜣi n ṯhn.t ir-w sꜣ=k whm=w mk.t=k*, « un faucon, une Mafdet et un lion, en faïence, font ta protection et renouvellent ta garde » (*Edfou* VI, 145, 5-6). On retrouve dans le rituel de la *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an* du pBrooklyn 47.218.50, col. XX²⁻³, une nouvelle mention de ces amulettes ⁶⁷ :  *ms wdꜣ.w n ms ꜣpd.w di r ḥḥ n [pr-ꜣꜣ ꜣ.w.s.] bik n nwb nrj.t n ṯhn(.t) mīw.t n mfk(.t)*, « apporter les amulettes (du rite) d'amener les oiseaux. Mettre au cou de [pharaon, v.s.f], (à savoir) un faucon en or, un vautour en faïence et une chatte en turquoise ».

(k) *mnḥ(.w) ḥr ꜣꜣ.t n.t idmj.t*.

Le sens « enfiler, lier, assembler » du mot *mnḥ*, notamment en parlant des amulettes, est bien établi ⁶⁸.

Le terme *ꜣꜣ.t*, d'abord de genre masculin à l'Ancien Empire, compris comme un féminin par la suite ⁶⁹, désigne la bandelette ou le fil sur lequel on enfile les amulettes ⁷⁰.

⁶³ P. VERNUS, *op. cit.*, p. 696-698 ; *id.*, « Les animaux dans la langue égyptienne », dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 82-83. Voir aussi S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum n^{os} 47.218.48 et 85*, *BiGen* 11, 1989, p. 95-96.

⁶⁴ Voir l'exemple comparable de la stèle Oxford, Ashmolean Museum 1961.232, mentionnée par P. VERNUS, *op. cit.*, p. 697 et n. 31.

⁶⁵ *Wb* I, 401, 10-11 ; H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte I, Grundriß VII*, Berlin, 1962, p. 238 ; E. EDEL, *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*, *SÖAWW* 375, 1980, p. 13 ; D. MEEKS, *AnLex* 78.1169 et 79.0815 ; A. PRIES, *Das nächtliche Stundenritual zum Schutz des Königs und verwandte Kompositionene*, *SAGA* 27, 2009, p. 40, n. 212.


⁶⁶ J.R. HARRIS, *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Materials*, Berlin, 1961, p. 135-138 ; S.H. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105, 1991, p. 521-537 (en part. p. 530-531 pour son usage en magie) ; P.T. NICHOLSON, E. PELTENBURG, « Egyptian faïence », dans P.T. Nicholson, I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 2000, p. 177-194 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 89, n. 233.

⁶⁷ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, *BiEtud* 52, 1972, p. 78 et *id.*, *WilbMon* VII, Brooklyn, 1974, pl. XIV.

⁶⁸ *Wb* II, 87, 9 ; P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, p. 435.

⁶⁹ À moins qu'il ne s'agisse de deux termes distincts : E. EDEL, « Beiträge zum ägyptischen Lexikon VI. », *ZÄS* 102, 1975, p. 13-14 ; J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, p. 59, n. 66.

⁷⁰ E. EDEL, *op. cit.*, p. 13-17 ; J.Fr. BORGHOUTS, *loc. cit.* ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 135.

Ce fil est ici dit être en *idmj.t*, c'est-à-dire fait à partir d'une étoffe, généralement de couleur rouge⁷¹, voire rouge sombre⁷², mais pas exclusivement⁷³, que l'on employait dans divers contextes, essentiellement rituels et magiques⁷⁴. Dans le pBrooklyn 47.218.138, à la col. x+XV¹⁵, c'est une amulette en faïence, en forme de lion, qui est enfilée sur l'*idmj* :
 x+XV.15 (...)  *rw n tḥn.t mnḥ(.w) n idmj rdī.t n s r dr.t=f r dd=f m sꜣ hnk.t*, « (formule à prononcer sur) un lion en faïence, lié à une bandelette rouge. Donner au patient pour sa main, afin qu'il (en) fasse une protection de la chambre à coucher »⁷⁵.

La couleur rouge est ambivalente du point de vue symbolique, tout à la fois la couleur de l'ennemi et un médium pour s'en protéger⁷⁶, c'est aussi une couleur au caractère solaire indéniable⁷⁷, c'est pourquoi le tissu *idmj* est réputé, dans certains rituels, procurer la liberté de mouvement au défunt dont on en bandelette les pieds⁷⁸.

(I) *dī(.w) n s.t r ph=s*.

L'anus, dans l'étiologie égyptienne, est considéré comme une voie d'accès naturelle des agents pathogènes qui provoquent troubles, désordres, maux et maladies⁷⁹. C'est aussi par là que pénètrent incubes et succubes, pendant les sommeil des patients. On comprend dès lors pourquoi l'amulette doit y être placée, dans un premier temps à tout le moins.

⁷¹ P. POSENER-KRIEGER, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)*, *BiEtud* 65, 1976, vol. II, p. 342 ; D. MEEKS, *AnLex* 77.0533, 78.0583 et 79.0387 ; H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*, *OLA* 70, 1996, p. 65-66 ; R. GERMER, *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im alten Ägypten*, *ÄgAbh* 53, 1992, p. 130-131 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 126-127.

⁷² ERICHSEN, *DG*, p. 47 ; M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *CDPBM* III, 1987, p. 93 ; *id.*, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 93-94.

⁷³ P. POSENER-KRIEGER, *loc. cit.* ; H. WILLEMS, *loc. cit.*

⁷⁴ *Wb* I, 153, 16-18 ; Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, *MARB* 58, 1965, p. 137, 149-150 ; R.L. VOS, *The Apis Embalming Ritual (P. Vindob. 3873)*, *OLA* 50, 1993, p. 331 ; S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes 2. Commentaire*, *BiEtud* 18, 1997, p. 111, n. 246 ; Fr. SERVAJEAN, « Le tissage de l'œil d'Horus et les trois registres de l'offrande. À propos de la formule 608 des *Textes des Sarcophages* », *BIFAO* 104, 2004, p. 547-548 ; U. RUMMEL, « Weihrauch, Salböl und Leinen: Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest », *SAK* 34, 2006, p. 381-407.

⁷⁵ J.-Cl. GOYON, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*, *SSR* 5, 2012, p. 109.

⁷⁶ E. BRUNNER-TRAUT, dans *LÄ* II, col. 124-125, s. v. « Farben » ; H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, *NAWG* 11, 1943, p. 446-464 ; G. POSENER, « Les signes noirs dans les rubriques », *JEA* 35, 1949, p. 77-81 ; W. SCHENKEL, « Die Farben in ägyptischer Kunst und Sprache », *ZÄS* 88, 1963, p. 131-147 ; J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », dans *AnnEPHE V^e section SR* 89, 1980-1981, p. 44-45 (= *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne*, *OLA* 224, 2013, p. 15-16) ; J.G. GRIFFITHS, « The Symbolism of Red in Egyptian Religion », dans *Ex Orbe Religionum : Studia Geo Widengren*, *SHR* 21, 1972, p. 81-90 ; R.Kr. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, 1993, p. 147-148 ; B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 36-37 ; S. DONNAT, « L'enfant chétif d'une femme-séthienne, ou le nouveau-né solaire d'une mère divine ? À propos de *ḥm.t dšr.t* et *ḥprw* dans *Mutter und Kind* (formule v) », *RdE* 63, 2012, p. 83-84 et 97-100.

⁷⁷ S. DONNAT, *loc. cit.*

⁷⁸ M. SMITH, *Papyrus Harkness*, p. 94.

⁷⁹ J. YOYOTTE, « Une théorie étiologique des médecins égyptiens », *Kêmi* XVIII, 1968, p. 79-84 ; H. VON STADEN, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989, p. 11-13 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 118-120.

Commentaire général

Dans l'extrait du papyrus de Brooklyn 47.218.2 que nous venons de lire, l'action néfaste de Seth, ici plus ou moins confondu avec Apophis⁸⁰, est combattue grâce aux potentiels salvateurs d'une chatte et d'un faucon, ce qui, selon le principe du *similia similibus*, ou de la *Simile-Magie* de Rothschild, se retrouve parfaitement exprimé dans la prescription qui veut que l'on place une amulette en faïence, composée d'un faucon et d'une chatte, là où l'étiologie égyptienne situait précisément l'accès principal des agents mortifères : l'anus.

Seth, agent de mort et de stérilité, dont l'infertilité⁸¹ et l'émascation⁸² sont bien attestées, exerce souvent ses méfaits, dans ce genre de circonstances, par l'intermédiaire d'émissaires, tels des incubes, mais il peut aussi à l'occasion agir directement. Le viol étant son comportement sexuel le mieux attesté⁸³, on peut se demander si ce n'est pas cette conduite et ses conséquences funestes qui sont redoutées ici et qui provoquent des troubles dont on cherche à prémunir la parturiente. Ceci expliquerait, par une sorte de préterition, pourquoi on n'évoque pas le mal redouté mais que l'on rappelle la castration de Seth. Cette émascation justifiant la nécessité de recourir à un faucon, le rapace étant l'incarnation d'Horus qui, lui-même violé par son oncle, l'a émasculé, selon l'épisode bien connu du mythe, et qui a triomphé de lui.

Le second acteur du drame est un félin, dont on précise qu'il s'agit d'une chatte. Le rapport entre la prévention d'une fausse-couche ou d'un avortement, c'est-à-dire la protection de la femme enceinte, et l'action d'un félin se retrouve dans un texte plus ancien, auquel il peut être comparé ; il s'agit d'une formule conservée dans le papyrus médical de Londres (pBM 10059), qui date du Nouvel Empire, formule n° 28 (= Wreszinski n° 38), col. IX, l. 3-7⁸⁴ :



« Ce sperme (nocif)⁸⁵ c'est celui de 'Celui-qui-est-dans-sa-fureur'⁸⁶ que Mafdet a reçu dans cette pièce, où Isis s'est réjouie et où les testicules de Seth ont été coupés. Ne sois pas retenu,

⁸⁰ Le caractère typhonien qu'acquiert Seth, notamment à partir de la Troisième Période intermédiaire, le fait ici confondre avec Apophis, ce qui est un phénomène bien attesté : J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 44-48, 79, n. 266 et 90 (= *Opera Selecta*, p. 15-18, 50-51 et 62) ; *id.*, « Apophis et la Montagne Rouge », *RdE* 30, 1978, p. 147-150.

⁸¹ Dieu des pays désertiques, il semble aussi être une divinité sans descendance : si Anubis est souvent qualifié de « fils de Nephthys », il n'est pas celui de Seth (H. TE VELDE, *Seth*, p. 54-56), mais celui de Rê (*CT VII*, 112h-m) ou d'Osiris (J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, 1977, p. 18-22). Seul le sinistre Mâga, déjà plus ou moins identifié à lui, est à l'occasion qualifié de « fils de Seth » : Chr. Leitz (dir.), *LGG VI*, 95c, s. v. « *S3-Sth* ».

⁸² *Supra* n. (b).

⁸³ D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 255-256, § 25a et *supra* n. (b).

⁸⁴ Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM VII*, 1999, p. 68, pl. 34, avec références aux précédentes éditions et traductions, dont W. WRESZINSKI, *Der londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10 059) und der Papyrus Hearst in Transkription, Übersetzung und Kommentar*, *Die Medizin der alten Ägypter II*, Leipzig, 1912, p. 155, 197, n° 38. Ajouter Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 489 et W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, *HdO* 36, 1999, vol. I, p. 422.

⁸⁵ Cf. Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 68, n. 155 ; Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 216 ; K.S. KOLTA, H. TESSENOW, « 'Schmerzen', 'Schmerzstoffe' oder 'Fäulnisprinzip' ? Zur Bedeutung von *whdw*, einem zentralen Terminus der altägyptischen Medizin », *ZÄS* 127, 2000, p. 50, n. 78 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 148, n. 522.

sors sperme (nocif) d'Horus et de 'Celui-qui-est-dans-sa-fureur' ! Sors contre un mort, une morte et ainsi de suite. (Dire) **le nom de l'ennemi, le nom de son père, le nom de sa mère.** Ô Mafdet, ouvre largement ta gueule contre cet ennemi, un mort, une morte et ainsi de suite. Ne permets pas que je le voie une (seule) fois⁸⁷. **Paroles à réciter sur un phallus d'âne en érection (fait en) gâteau-*dep*, fait au nom de l'ennemi [...], le nom de son père, le nom de sa mère. Mettre dans la graisse de viande et donner (à manger) à un chat** »⁸⁸.

Ici on mentionne aussi l'émasculatation de Seth et l'action d'un félin, en l'occurrence Mafdet, à qui l'on donne, sous le nom générique de chat (ou chatte), à dévorer un gâteau en forme de phallus d'âne, c'est-à-dire le sexe de Seth⁸⁹, recouvert de graisse animale pour le rendre plus appétant.

Mafdet⁹⁰ – que certains identifient au *Felis chaus nilotica* (syn. *Felis Rüppellii*)⁹¹ ou chat/lynx des marais ou de jungle⁹² – est, comme la plupart des félinés, un prédateur occasionnel et opportuniste de serpents⁹³, à ce titre il est un ennemi d'Apophis, donc dans ce contexte de Seth. On sait aussi qu'elle est un agent de décapitation des ennemis condamnés à mort⁹⁴.

On retrouve la mention d'une chatte (peut-être pour Mafdet ?) également aux prises avec un âne, incarnation de Seth, dans un extrait un peu obscur du *Rituel d'abattre le Mauvais*, un passage où l'on évoque à nouveau son activité sexuelle agressive et sa volonté de soumettre la

⁸⁶ Plutôt une désignation de Seth/Apophis que d'Osiris : Chr. LEITZ (dir.), *LGG I*, 239b, s. v. « *Jmy-nhd.f* ».

⁸⁷ *I.e.* l'incube en rêve : W. WESTENDORF, *op. cit.*, p. 422, n. 717.

⁸⁸ Ou une chatte, étant donné le déterminant du féminin .t qui est employé. Voir cependant, la note (h) *supra*.

⁸⁹ I. BOHMS, *Säugetiere in der altägyptischen Literatur, Ägyptologie 2*, 2013, p. 66-68.


⁹⁰ Fr. KAMMERZELL, *Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum. Bemerkungen zur Etymologie des ägyptischen Theonyms M3fd.t, zur Bildung einiger Raubtiernamen im Ägyptischen und zu einzelnen Großkatzenbezeichnungen indoeuropäischer Sprachen, LingAeg StudMon 1*, 1994 ; Chr. LEITZ (dir.), *LGG III*, 235b-234c, s. v. « *M3fdt* » (avec bibliographie) ; ajouter Th. BARDINET, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne, StudPohl SM 15*, 1990, p. 72-76.


⁹¹ Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten », *Orientalia 65*, 1995, p. 387, p. 402. Toutefois, P. VERNUS, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 180-182, l'identifie plutôt à la lionne : « selon une étymologie plausible, le nom Mafdet aurait signifié à l'origine 'lionne-qui-arrache' » (p. 182) et J. YOYOTTE, dans *ibid.*, p. 518, note : « (...) les documents d'époque archaïque font connaître une obscure déesse, Mafdet, qui faisait partie de la garde rapprochée du roi et qui sera traditionnellement chargée de pouvoirs apotropaïques. L'animal en qui elle s'incarne, et qui n'est visiblement pas un chat, a été interprété par certains savants comme figurant une panthère ou, plutôt, une genette (de la famille des mustélidés !). La bête nommée 'la mafdet' n'en sera pas moins considérée aux époques tardives comme une manifestation de Bastet. »

⁹² J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen, Beck's Archäologische Bibliothek*, München, 1988, p. 85, fig. 70 ; J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, 1993, p. 23-24 ; D.J. OSBORN, J. OSBORNOVA, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster, 1998, p. 110 ; V. LINSELE, W. VAN NEER, St. HENDRICKX, « Evidence for early cat taming in Egypt », *Journal of Archaeological Science 34*, 2007, p. 2084-2090 (réf. Stéphanie Porcier) ; W.E. DE WINTON, « Felis chaus and its Allies, with Descriptions of new Subspecies », *The Annals and Magazine of natural history, including zoology, botany, and geology, VIIth Series*, vol. 2, 1898, p. 292 ; M.-P. GASSE (éd.), *Traité de zoologie. Anatomie, systématique, biologie*, vol. XVII, *Mamifères*, Paris, 1955, p. 272-273.

⁹³ Pour l'agressivité de Mafdet vis-à-vis des serpents : A.H. GARDINER, « The Mansion of Life and the Master of the King's Largess », *JEA 24*, 1938, p. 89-90. Cet aspect du caractère de Mafdet est déjà sensible en *Pyr.* 295 (§ 438a-b) : *stp M3fd.t ir nhb.t in-di-f whm-s ir nhb.t dsr-tp*, « Mafdet bondira au cou du (serpent) 'Qui-amène-son-venin' et à nouveau au cou du serpent 'Celui-à-la-tête-dressée' » ; voir Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 423 et Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 72. Rappelons aussi que le sang de chat est utilisé, par un procédé relevant de la dynamoanalogie, dans une formule générale pour soigner de la morsure d'un serpent, quelque soit son espèce : S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, p. 122, 190, et n. 2.

⁹⁴ Cf. *supra* n. 43.

chatte : , *imj si(z)d(.w)*⁹⁵ *c3 miw.t h3i=s r=f ph.wj ks(.tj)*, « de sorte que l'âne ne rende pas misérable la chatte (au point) qu'elle lui dévoile (son) derrière prosterné⁹⁶ » (*Urk.* VI, 129, 9-12). Un autre passage des *Urk.* VI, 69, 4 met de nouveau en rapport un âne avec un félin⁹⁷, toutefois dans un contexte difficilement compréhensible du fait que le verbe principal employé dans la proposition, *bkh*, est un *hapax legomenon*.

Mais revenons à notre texte. Celui-ci n'évoque pas Mafdet, qui peut aussi être assimilée à l'uræus⁹⁸, Œil-de-Rê, mais une chatte. Or si « le grand chat » (*miw c3*), que certains identifient au serval⁹⁹, est de loin le mieux attesté parmi les félins comme ennemi d'Apophis¹⁰⁰ — dénotant au passage et au-delà simplement du mythe, l'ophiophagie occasionnelle mais bien établie des félidés —, la chatte est également un adversaire reconnu d'Apophis/Seth¹⁰¹. Elle est en effet un animal sacré de la déesse Mout¹⁰², qualifiée à plusieurs reprises d'Œil-de-Rê (le chat est un animal appartenant au monde solaire)¹⁰³, comme un papyrus récemment publié, vient précisément le confirmer : , *miw hm.t* (ou *id.t*) *ir.t R^c pw*, « La chatte : c'est l'Œil-de-Rê » (pHal. Kurth inv. 33)¹⁰⁴; elle est donc également une incarnation de l'uræus¹⁰⁵.

⁹⁵ Je ne comprends pas ici *sid*, « humilier » (*Wb* IV, 41, 8), comme V. ALTMANN, *Die Kultfrevel des Seth*, p. 122-123, mais le causatif de *isd*, « être misérable », ce qui convient mieux à la version en proto-dénotique qui donne : *bw irj p3 c3 isd t3 miw(.t)*, « de sorte que l'âne ne rende pas misérable la chatte ». On retrouve cet emploi de *isd* en *Urk.* VI, 85, 5.

⁹⁶ C'est-à-dire une attitude de soumission commune chez les chats, ou bien prête à être violée par Seth.

⁹⁷ Dans le chapitre 125 du *LdM*, après les déclarations d'innocence, on évoque une conversation entre l'âne et le chat : *ink w^b-r3 w^b-c.wj dd.w n-f ij.tw m htp sp-sn in m33.w sw hr-ntj sdm.n-i mdw pwj c3 dd.n c3 hn^c miw.t m pr H3d-r3*, « Je suis quelqu'un à la bouche pure et aux mains propres à qui ceux qui le voient disent 'bienvenue, bienvenue', car j'ai entendu cette grande conversation que l'âne a tenue avec le chat dans la demeure de Celui-qui-ouvre-la-gueule », voir aussi Chr. CANNUYER, « Le génie de Hormin. Le 'scarabée-bouquetin' et le 'Grand Chat-Âne' (TT 359) : deux cas d'hybridation dans la symbolique animalière de l'ancienne Égypte », dans Chr. Cannuyer, A. Tourovets (éd.), *Mélanges d'orientalisme offerts à Janine et Jean-Charles Balty, AOB XXVII*, Bruxelles, 2014, p. 55-56 (réf. Fr. Servajean).

⁹⁸ *Pyr.* 298 (§ 442a-c) : *h^c R^c 3h.t=f tp=f ir hf3w pn pr m t3 hrj db^c.w (W.) i.š^c=f tp=k m ds pn imj dr.t M3fd.t hr(-ib hwt-^nh)*, « Rê paraît, son uræus sur sa tête, contre ce serpent qui sort de la terre et qui est sous les doigts d'Ounas, il tranchera ta tête au moyen de ce couteau qui est dans la patte de Mafdet, qui est (dans la château-de-vie) » ; voir Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 424-425.

⁹⁹ P. MEYRAT, « *Miw c3* : grand chat ou serval ? », *GottMisz* 224, 2010, p. 87-92.

¹⁰⁰ M. BROZE, « Le chat, le serpent et l'arbre-ished (Chapitre 17 du Livre des Morts) », dans L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les chats divins d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991, p. 109-115 ; J.-P. CORTEGGIANI, « La 'butte de la Décollation' à Héliopolis », *BIFAO* 95, 1995, p. 141-151 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 522-523 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes*, p. 222 ; P. MEYRAT, *loc. cit.* ; Chr. CANNUYER, *op. cit.*, p. 46-49.

¹⁰¹ G. PINCH, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993, p. 190-194 ; Fr. SERVAJEAN, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médina », *BIFAO* 102, 2002, p. 356-358.

¹⁰² H. TE VELDE, « The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut », dans M.S.H.G. Heerma van Voss *et al.* (éd.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee, SHR XLIII*, 1982, p. 127-137.

¹⁰³ M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS, *De oudste versie van dodenboek 17a. Coffin Texts spreuk 335a*, Leyde, 1963, p. 81.

¹⁰⁴ H.-W. FISCHER-ELFERT, « Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur – Fragmente eines späthieratischen Lexikons », *ZÄS* 135, 2008, p. 115-130.

¹⁰⁵ Voir notamment la formule 759 des *Textes des Sarcophages* : *CT* VI, 388o-p ; Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 356-357 et J. YOYOTTE, « Une monumentale litanie de granit : les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse », *BSFE* 87-88, 1980, p. 54-57. Voir aussi le papyrus funéraire mythologique conservé à la Bodleian Library d'Oxford que me signale Stéphane Pasquali, sur une vignette duquel un(e) chat(te) est représenté(e) assis(e) sur un édifice dans lequel on a figuré un œil oudjat. Le chat (ou la chatte), que l'on dit être en lapis-lazuli (*mi.t n hsbq*), y est clairement identifié(e) au soleil : A.M. BLACKMAN,

En tant qu'Œil-de-Rê et uræus, la chatte n'est pas à proprement parler assimilée à Rê lui-même, mais elle en est la protectrice¹⁰⁶ ; c'est vraisemblablement pourquoi elle est, comme Mout et d'autres déesses léonines, un acteur du mythe du retour de la lointaine¹⁰⁷, plus particulièrement dans sa version démotique, le *Mythe de l'œil solaire*¹⁰⁸. Dans ce texte, on précise à nouveau : *t3 imj.t t3 ir.t ʿn t3j ntj iw t3 ʿrʿ3.t*, « La chatte c'est encore l'œil, lequel est aussi l'uræus » (*Mythus*, VII, 23-24)¹⁰⁹. Ce caractère solaire du chat est encore très sensible dans le *PGM* III, col. I, 1-5 (Louvre N 2391)¹¹⁰, d'origine thébaine et qui date, au plus tôt, du début du IV^e siècle de notre ère, où pour mettre en œuvre « le rituel du chat [valable] pour tous types d'envoûtements », le magicien expédie un chat auprès d'Osiris, où assimilé au soleil, il va combattre les ennemis :

« [Prends un] chat et [fais]-en un vénéré (Ἐσιῆς < *hsj*) [en immergeant] son corps dans l'eau. Alors que tu le noies, dis [la formule] à [son] dos. La formule au cours de la noyade [est la suivante] : “viens ici à moi, toi qui revêts l'apparence du soleil (Ἡλῖος), dieu à face de chat (αἰλουροπρόσωπος θεός), et vois ton apparence malmenée par [tes] adversaires, [eux] NN, de sorte que tu peux te venger d'eux, et accomplir l'acte NN, car je fais appel à toi, ô démon sacré, prends force et vigueur contre tes ennemis” »¹¹¹.

Si la chatte est perçue comme protectrice et symbole de régénération¹¹², au-delà de sa capacité réelle, comme de tous les félidés, à tuer les serpents et autres vermines, on mesure mal quelle observation spécifique du comportement de l'animal a pu conduire les Égyptiens à la lier à l'œil solaire. Il semble difficile de donner crédit à une explication par trop « ésotérique » comme celle que Plutarque avance à propos des rapports liant le chat à la lune¹¹³ :

« (...) on dit qu'il met au monde d'abord un petit, puis deux, trois, quatre, cinq et qu'il en a ainsi un de plus chaque fois, jusqu'à sept, si bien qu'en tout il mettrait au monde 28 petits, autant de jours qu'il y a dans une lunaison. Cela peut n'être qu'une fable : mais la pupille de l'œil du chat

« The Funerary Papyrus of Nespeher'an », *JEA* 5, 1918, pl. VI ; voir aussi B. MATHIEU, « Le voyage dans l'Au-delà. Un papyrus funéraire illustré », *Égypte, Afrique & Orient* 5, 1997, p. 19.

¹⁰⁶ H. TE VELDE, *loc. cit.* ; G. PINCH, *op. cit.*, p. 191 ; M. TOSI, A. ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina n. 50001-n. 50262*, *CMT* 1, 1972, p. 88-89, 92, 284 et 285 ; Fr. SERVAJEAN, *loc. cit.*

¹⁰⁷ H. JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, *AAWB*, 1911. Pour les allusions plus anciennes à ce mythe : G. POSENER, « Les richesses inconnues de la littérature égyptienne (Recherches Littéraires I) », *RdE* 6, 1951, p. 47-48 ; E. BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka der deutschen Museen und Sammlungen)*, Stuttgart, 1956, p. 91-92, p. XXXIII et frontispice ; A. VON LIEVEN, « Fragments of a Monumental Proto-Myth of the Sun's Eye », dans D. Devauchelle, Gh. Widmer (éd.), *Actes du IX^e congrès international des études démotiques*, *BiEtud* 147, 2009, p. 173-181.

¹⁰⁸ Fr. DE CENIVAL, *Le mythe de l'œil du soleil*, *DemStud* 9, 1988 ; Fr. HOFFMANN, J.Fr. QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, *EQÄ* 4, 2007, p. 195-229, 356-360 (avec bibliographie récente).

¹⁰⁹ Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 20-21.

¹¹⁰ K. PREISENDANZ, A. HENRICH, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I, 2^e éd., Munich, 1973, p. 30-63.

¹¹¹ K. PREISENDANZ, A. HENRICH, *op. cit.*, p. 33 ; H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, vol. I, *Texts*, 2^e éd., Chicago, 1992, p. 18.

¹¹² Voir déjà les remarques de M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS, *op. cit.*, p. 82 et E. HORNUNG, E. STAEHELIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, Mayence, 1976, p. 120 ; H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 136 ; G. PINCH, *op. cit.*, p. 195 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 525-530. Jérôme Gonzalez me signale aussi une amulette composite très originale, en forme d'œil *oudjat*, où un lion couché surmonte trois petits *oudjat* et un grand *oudjat* : M. PAGE-GASSER, A.B. WIESE, *Égypte. Moments d'éternité. Art égyptien dans les collections privées*, Suisse, Mayence, 1998, n^o 205, p. 298-299.

¹¹³ Le chat évoque dans ce cadre l'Isis lunaire, en rapport avec la fécondité : J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, p. 291, 395-396.

semble bien s'arrondir et se dilater à la pleine lune, rétrécir et se contracter pendant le décours de l'astre » (§ 63, 376 E-F) ¹¹⁴.

La fécondité remarquable du chat ¹¹⁵ est aussi, vraisemblablement, un élément à prendre en considération dans le cadre d'un charme médico-magique contre les fausses-couches ou avortements et on sait, depuis les apotropaïa du Moyen Empire ¹¹⁶, que les chats accompagnaient la santé des femmes et des enfants ¹¹⁷. Le *Mythe de l'œil solaire* en conserve aussi le souvenir ¹¹⁸, puisqu'on y évoque l'aide que la déesse chatte, sous sa forme apaisée de Bastet, doit apporter aux sages-femmes, ici qualifiées de « compagnes du début et de la fin » ¹¹⁹, c'est-à-dire Isis et Nephthys, les déesses qui assistent à la naissance ¹²⁰ et qui veillent et pleurent Osiris sur sa bière. La déesse doit même être invoquée avant Amon lui-même, dont on connaît pourtant le rôle éminent dans le mythe de la naissance divine ¹²¹ :

Inkj t3j t3 3tj.t ntj šp t3 mwt r ir s'nh=w n t3 h.t hpr i.ir=w š n=s m-dr n3 irj.w h3.t ph dd p3 snht ¹²² n s-hm.t r iw=s in-iw r ms r š r B3st.t p3 ntj iw=w ir=f r-h3.t n 'Imn (*Mythus* VIII, 23-25).

« 'Je suis l'utérus qui conçoit, la mère qui les nourrit dans le ventre'. Car elle (*i.e.* la déesse chatte) est invoquée par les 'Compagnes du début et de la fin'. C'est-à-dire, (pour) le raidissement (= contractions ?) d'une femme qui est en parturition. Alors on doit invoquer Bastet, (même) avant Amon » ¹²³.

Dans son aspect apaisé de chatte, Bastet peut en effet se révéler un efficace agent de la protection des parturientes et des nouveaux nés, comme l'avait relevé J. Yoyotte :

¹¹⁴ *Œuvres Morales. Isis et Osiris*, trad. Chr. Froidefond, CUF, Paris, 1988, p. 234 ; voir aussi *De Iside et Osiride*, trad. J. G. Griffiths, Cambridge, 1970, p. 218-219.

¹¹⁵ HERODOTE, *Enquête* II, 66 ; ELIEN, *De Natura Animalium* VI, 27 : « Chez les chats, le mâle est très porté sur le sexe, tandis que la femelle ne se soucie que de ses petits et évite de s'accoupler avec le mâle parce que la semence émise par celui-ci est brûlante et s'apparente au feu, et qu'elle brûle l'organe génital de la femelle. Conscient des sentiments de la femelle, le chat fait périr les chatons qu'ils ont eus ensemble, et la femelle, poussée par le désir d'avoir d'autres petits, se prête de bon gré à l'ardeur sexuelle du mâle » (trad. A. Zucker, *Élien. La personnalité des animaux* I, *La roue à livres*, Paris, 2001, p. 155) ; J. MALEK, *op. cit.*, p. 93, 96 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 528.

¹¹⁶ W. HELCK, dans *LÄ* VI, col. 1355, s. v. « Zaubermesser » ; H. ALTENMÜLLER, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Munich, 1965 ; *id.*, « Ein Zaubermesser aus Tübingen », *WdO* 14, 1983, p. 30-45 ; Chr. LEITZ, « Zwischen Zauber und Vernunft : Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten », dans A. Karenberg, Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur* I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster, 2000, p. 144-146 ; A.M. GNIRS, « Nilpferdstoßzähne und Schlangenstäbe. Zu den magischen Geräten des sogenannten Ramesseumsfundes », dans D. Kessler *et al.* (éd.), *Texte – Theben – Tonfragmente. Festschrift für Günter Burkard*, *ÄAT* 76, 2009, p. 128-156.

¹¹⁷ J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 520-521.

¹¹⁸ Je remercie Sandra Lippert qui m'a amicalement signalé ce passage du *Mythus*.

¹¹⁹ S.L. LIPPERT, « Komplexe Wortspiele in der Demotischen Chronik und im Mythus vom Sonnenaugen », *Enchoria* 27, 2001, p. 90.

¹²⁰ Comparer avec le récit de la naissance d'Ouserkaf dans le pWestcar, IX, 22-23.

¹²¹ H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, *ÄgAbh* 10, 1964.

¹²² Sandra Lippert me fait remarquer que sur la photographie du papyrus, un *n* très lisible suit le *s* et surmonte le *h*, lequel, quoiqu'il a été reproduit dans le facsimilé, n'a pas été pris en compte par W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenaugen*, Strasbourg, 1917, et il ne l'a pas été non plus par les traducteurs ultérieurs, où le mot a également été lu *sh*t, « Hindernis » : cf. S.L. LIPPERT, *op. cit.*, p. 99, n. 98. Pour le mot *snht*, « raidissement », cf. H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte* I, p. 768.

¹²³ Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 22-23 ; Fr. HOFFMANN, J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 211. Je remercie Sandra Lippert qui m'a fait bénéficier de sa connaissance intime de ce texte, ce qui a permis de grandement améliorer la traduction donnée ici. Elle a entrepris, avec plusieurs collègues, dans le cadre du projet international *Myth of the Sun's Eye Project*, la réédition des différentes versions de ce mythe.

« Bastet s'apparente encore à Nekbet-Ilythie, la 'Blanche de Nekhen'. Celle-ci, qui cumulait de son côté l'ensemble des attributs de la Puissante, avait développé un rôle bénéfique, corollaire de son rôle fatidique : puisque 'vie et mort sont à sa discrétion', c'est elle 'qui nourrit après la naissance et que l'on implore le jour de l'accouchement' (Schott, *ZÄS* 95, 62). L'attribution à Bastet apaisée des mêmes fonctions rendrait bien compte de la présence de chattes sur les figurines de faïence dite 'à pois' (...) Les traits dangereux de Bastet qui demeuraient bien connus à l'époque où une dévotion rassurante entourait les aimables chats de mille soins, sous-tend l'identification que les Grecs établirent entre Bastet, fauve, sagittaire et parfois nourrice, et leur Artémis. »¹²⁴

Ce rôle de protection des femmes enceintes, particulièrement bien illustré par les talismans d'heureuse maternité¹²⁵, se retrouve encore renforcé dans la forme hellénisée de Bastet, comme M. Malaise l'a récemment rappelé¹²⁶.

En tout état de cause, si la chatte est indéniablement considérée dans le pBrooklyn 47.218.2 comme un efficace agent de protection de la parturiente (en partenariat avec le faucon qui symbolise Horus), et si en tant qu'Œil-de-Rê, donc fille de Rê, elle est plus ou moins liée au mythe du retour de l'œil solaire, peut-on ajouter un niveau de lecture en considérant que le sorcier-médecin établissait un quelconque rapport entre ce mythe et le cycle menstruel ? C'est en effet l'analyse du mythe que H. Te Velde tente d'avancer :

« The cat proves to be a theriomorphous embodiment of the reconciled eye of the sun. The manifestation of the first female being to enter into a place in the cosmic order (...) Further research would be needed to see in how far the myth of the daughter of Re, the first female being, who secludes herself from the society and afterwards returns, and from a lioness becomes a cat, contains elements symbolizing woman's menstrual period »¹²⁷.

Mais une telle analyse, qui ouvrirait bien entendu un nouveau champ de recherche, demeure encore bien trop spéculative, tendue à des fils par trop arachnéens, pour être absolument convaincante. Je m'en tiendrai pour ma part à une explication plus pragmatique, le praticien identifiant la cause des troubles à une action maligne d'une entité mêlant les aspects redoutables d'Apophis et de Seth, il a recours aux pouvoirs salvateurs des deux ennemis principaux et vainqueurs de ces dieux, à savoir la chatte, qui symbolise l'Œil-de-Rê et l'uræus, et le faucon, incarnation terrestre d'Horus.

Pour reprendre la grille d'analyse de l'iatromagie proposée par Rothschild, dans la forme qu'il qualifie de *Simile-Magie*, on peut considérer que ce texte relève de trois des cinq catégories qu'il détermine : sont mis en œuvre les procédés d'*isodynamie*, puisque les effets curatifs attendus sont fondés sur l'identité, ici l'identité entre les amulettes chat/faucon et leurs correspondants mythologiques ; de *dynamoanalogie*, les amulettes s'appropriant les forces supposées similaires de l'Œil-de-Rê/Uræus et d'Horus et enfin de *chromoanalogie*, puisque l'étoffe sur laquelle sont enfilées les amulettes est rouge, couleur dont le caractère solaire est un gage de la croissance réussie de l'enfant en gestation et après sa naissance¹²⁸, l'amulette étant finalement placée à son cou.

¹²⁴ *AnnEPHE V^e section SR XCII*, 1983-1984, p. 207-210 (= *Opera Selecta*, p. 423-426).

¹²⁵ J. BULTE, *Talismans Égyptiens d'heureuse maternité. « Faïence » bleu-vert à pois foncés*, Paris, 1991, p. 102-108.

¹²⁶ *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, *MARB CL XXXV*, 2005, p. 52-55 (réf. J. Gonzalez).

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 135-136.

¹²⁸ S. DONNAT, « L'enfant chétif d'une femme-séthienne, ou le nouveau-né solaire d'une mère divine ? À propos de *ḥm.t dšr.t* et *ḥprw* dans *Mutter und Kind* (formule v) », *RdE* 63, 2012, p. 83-100.

Résumés

La publication d'un passage du papyrus iatromagique de Brooklyn 47.218.2 (col. x+IV, 2-7), traitant de la prévention des fausses-couches, est l'occasion d'appliquer le modèle d'analyse de Simile-Magie élaboré par K.E. Rothsuh. Le passage convoque un faucon et une chatte pour prévenir l'action néfaste de Seth/Apophis et met en œuvre des procédés qui relèvent de l'isodynamie, de la dynamoanalogie et enfin de la chromoanalogie.

The publication of a passage of the iatromagical papyrus Brooklyn 47.218.2 (col. x+IV, 2-7), dealing with the prevention of miscarriages, gives the opportunity to apply the analytical model of Simile-Magie which K.E. Rothsuh has elaborated. The passage summons a falcon and a female cat in order to avert the evil action of Seth/Apophis, and implements processes belonging to the principles of isodynamy, dynamoanalogie as well as chromoanalogie.



Mots-clés : âne, animaux fantastiques, animaux sacrés, animaux sauvages, arachnides, art, bétail, chasse, chat, chouette, classement, cormoran, costume, culte des animaux, cycle solaire, cygne, économie, éléphant, élevage, faucon, fertilité, hibou, hiéroglyphes, hippopotame, Horus, invertébrés, lion, magie, migration, nécropole, observations naturalistes, oiseaux, papillon, pharaon, poissons, pouvoir, pratiques religieuses, Prédynastique, ptolémaïque, religion, représentation, rituels, scorpion, serpents, sphinx, symbolisme, taureau, vache.



ISSN : 2012-6637