

La route d'*Outénet* au mont *Laban*

Une nouvelle étude de deux conjurations du papyrus médical Louvre E 32847

Thierry Bardinet

EN 2006, un grand papyrus médical provenant d'une collection privée entrait dans les collections nationales¹. Dénommé désormais Papyrus Louvre E 32847, il sera publié en 2018². Le papyrus était découpé en grands fragments insérés entre huit doubles vitres qui permettaient d'en voir le recto comme le verso. Le texte, parfois très dégradé et effacé, comportait 56 colonnes. Six doubles vitres contenaient des parties hautes du papyrus et deux des parties basses, une répartition due probablement au fait que le papyrus avait été déchiré en deux parties par ses découvreurs. Au moment de la publication du papyrus, la fondation Carlsberg de Copenhague révéla que, depuis 2015, elle détenait trois autres doubles vitres achetées à Bruxelles qui ne contenaient que des parties basses³.

J'ai pris connaissance de ces fragments additionnels grâce à l'obligeance des professeurs K. Ryholt et Fr. Hagen que je remercie de m'avoir invité à Copenhague en juin 2018 pour faire une présentation de la récente publication du papyrus du Louvre. Deux des trois doubles vitres de Copenhague, même avec guère plus de trois ou quatre lignes par colonne, et parfois moins, ajoutent néanmoins des fins de texte à 23 colonnes du papyrus du Louvre. La troisième double vitre, avec davantage de lignes, reste isolée car elle n'a pas son correspondant avec les parties hautes du Louvre. Elle contient des médications rencontrées dans les autres papyrus médicaux comme le papyrus Ebers. Les correspondances des doubles vitres actuellement connues prouvent qu'il manque encore, au minimum, trois doubles vitres des parties basses et deux doubles vitres des parties hautes, soit cinq doubles vitres. C'est beaucoup car, de son côté, l'ensemble Louvre-Copenhague n'en comprend que onze. De ce fait, une édition commune Louvre-Copenhague ne pourrait toujours pas être présentée comme l'édition définitive du papyrus. Elle serait, par rapport à l'édition actuelle du papyrus du Louvre, une édition augmentée d'un peu plus de vingt pour cent de textes nouveaux, édition

¹ Il s'agissait d'une préemption de l'État lors d'une vente suivant une succession, vente organisée à Drouot par *Pierre Bergé & Associés*. L'achat pour le classement du papyrus comme trésor national aboutit grâce au mécénat de la société Ipsen.

² Th. BARDINET, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32848*, Paris, 2018 (cité dorénavant : *Médecins et magiciens*). Dans la revue *ENiM* sont parues deux études préliminaires sur ce papyrus : *id.*, « La contrée de Ouân et son dieu », *ENiM* 3, 2010, p. 53-66 ; *id.*, « Osiris et le gattilier », *ENiM* 6, 2013, p. 33-78. Ailleurs, fut publié *id.*, « Hérodote et le secret de l'embaumeur », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guérmeur (éd.), *Parcourir l'éternité. Hommages à Jean Yoyotte I*, *BEPHE* 156, Turnout, 2012, p. 59-82.

³ Cette partie est cataloguée pCarlsberg 917. Elle sera étudiée et publiée par S. Schiødt, doctorante, dans une thèse en cours. Dans une conférence faite à Leyde en 2019), S. Schiødt a parlé des correspondances existantes entre les parties Louvre et Copenhague : (weblectures.leidenuniv.nl/Mediasite/Play/ab1499fa52ec4f59b15937c13f9822fa1d).

qui resterait à priori provisoire en attendant que les textes manquants sortent de leur cachette et viennent la compléter.

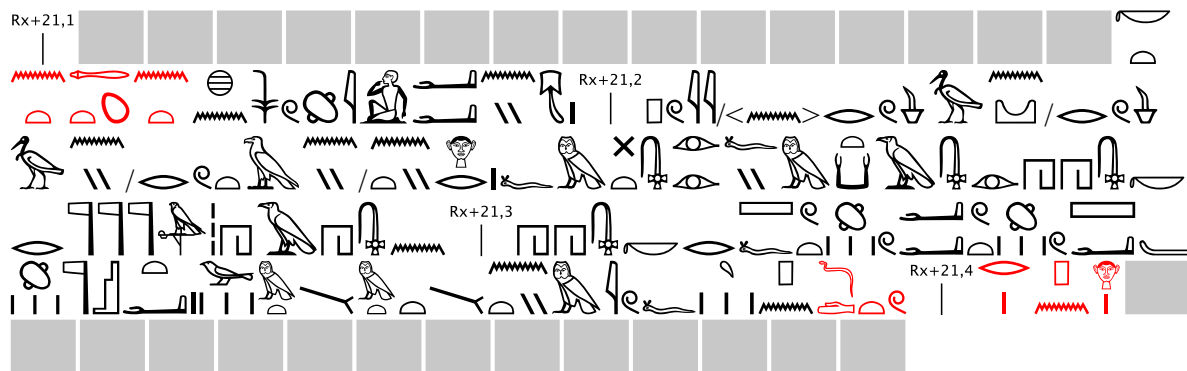
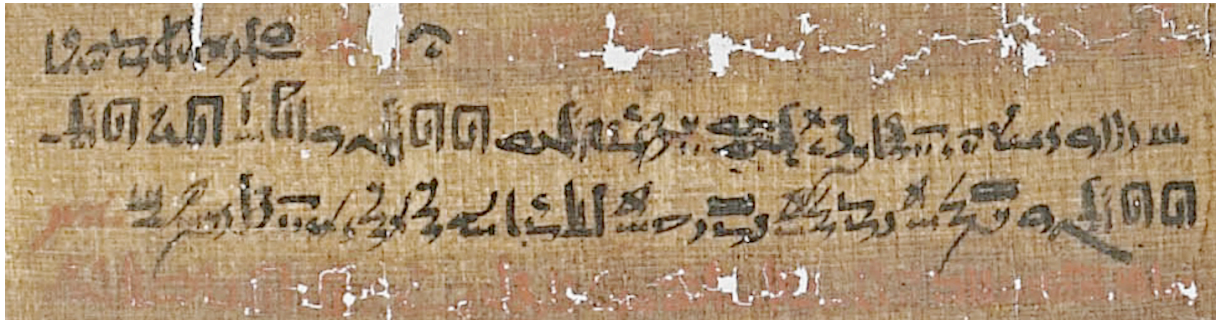
Les textes de Copenhague les plus intéressants sont ceux qui complètent le *Livre des tumeurs de Khonsou*, l'un des trois traités qui constituent la partie la plus novatrice du papyrus du Louvre. Des deux autres traités de même importance du papyrus du Louvre, le *Préambule du Livre des tumeurs de Khonsou* et les *Instructions pour l'embaumement des grands personnages de la cour royale*, seul le premier voit lui aussi le bas de ses colonnes augmenté par les textes de Copenhague. Cinq bas de colonnes complètent ainsi les sept colonnes du *Préambule*. Plus nombreux, les textes complétant le *Livre des tumeurs de Khonsou* ajoutent dix-huit bas de colonnes aux vingt huit colonnes de ce livre et l'augmentent de presque 30%. Ce sont des textes d'un grand intérêt, car souvent très originaux, et aussi passionnants à étudier car parfois très difficiles. Cependant, la partie Louvre est suffisante pour donner une idée exacte de la composition du *Livre des tumeurs de Khonsou*. De plus, elle contient toute une série de colonnes concernant la clinique des tumeurs qui est pratiquement absente dans Copenhague. Si l'on ne possédait que la partie Copenhague on n'aurait même pas l'idée de l'existence du *Livre des tumeurs de Khonsou*. Les ajouts au *Livre des tumeurs de Khonsou* que la partie Copenhague permet restent donc mineurs et ne remettent pas en question l'édition actuelle du papyrus du Louvre dans son ensemble ⁴.

Le but de cette étude est de reprendre l'analyse de deux importantes conjurations du papyrus du Louvre que j'ai étudiées une première fois il y a neuf ans dans un article de la revue *ENiM* avant d'en continuer l'étude dans la publication du papyrus ⁵. Les nouveaux textes de Copenhague apparus depuis n'ajoutent rien à leur sujet. Présentes dans le *Livre des tumeurs de Khonsou*, ces deux conjurations sont des éléments clés pour comprendre ce livre. Je veux reprendre plus en détail cette analyse et retrouver les manières de penser du médecin-scribe qui les a rédigées. A deux endroits, les deux conjurations sont écrites de façon ambiguë ce qui permet alors de proposer plusieurs transcriptions et plusieurs traductions (signalées par /). On verra que cette indétermination est voulue par le scribe afin de dissimuler des sens cachés.

⁴ S. Schiødt a une opinion différente. Dans le résumé introduisant la conférence citée à la note précédente, elle écrit : « the addition of pCarlsberg 917 has enabled a more in-depth understanding of the manuscript as a whole, and of Egyptian medicine and medical writings in general » (pour ce résumé, cf. <http://asegyptology.com/wp/wp-content/uploads/2019/08/Booklet-ICYE-DIGITAL-1.pdf>). Je ne suis donc pas d'accord sur l'importance de l'apport de Copenhague et, par ailleurs, je ne partage pas l'approche utilisée dans cette conférence, les divergences portant sur la façon d'étudier le papyrus du Louvre ou les fragments de Copenhague ainsi que sur la compréhension du texte lui-même et des pratiques médicales qu'il révèle.

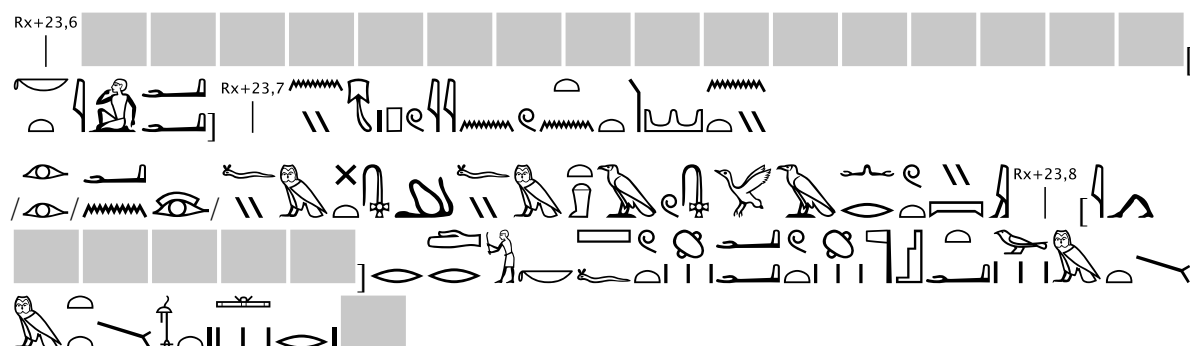
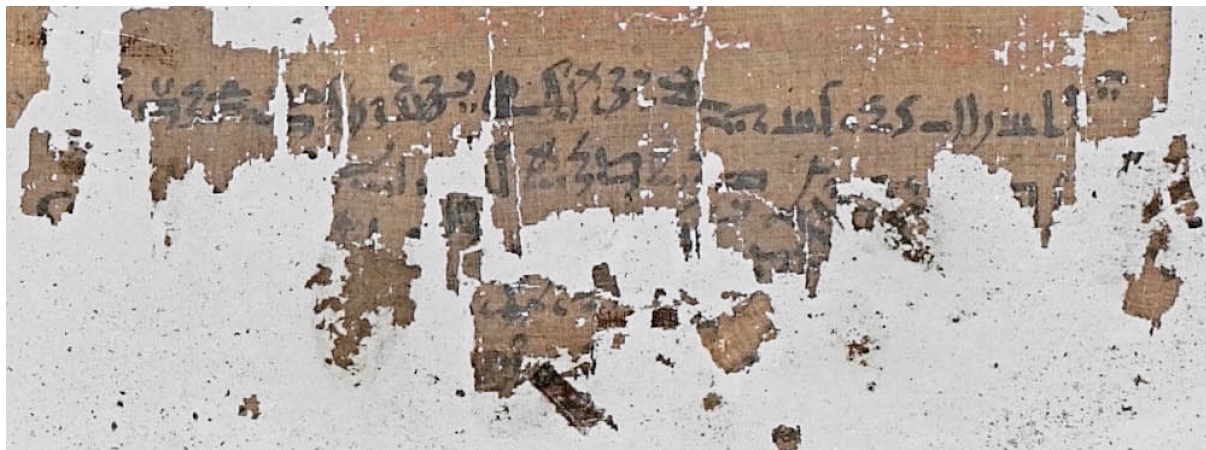
⁵ Th. BARDINET, « La contrée de Ouân et son dieu », *ENiM* 3, 2010, p. 53-66. Dans l'édition du papyrus du Louvre ces conjurations sont analysées dans les chapitres 3 et 6.

(I) pLouvre E 32847, recto 21, 1-4



Autre (conjuración), pour la tumeur de Khonsou : Ô ce babouin /<du> mont *Laban* (<n>*Rbn*) /Celui du mont *Laban* (*Rbny*)/ – « restez éloignés (de moi) ! » (*rw.tiwny*)/, celui dont la face est de feu, (dont) les yeux sont des flammes. (De même que) ton souffle brûlant a été lancé contre les (autres) dieux, (que) la chaleur de ton souffle brûlant se porte contre les ganglions, les sécrétions montantes, les substances qui rongent, l'action néfaste d'un dieu, d'un mort, d'une morte qui est dans cette chair. **Que l'on dise cette formule sur [...].**

(II) pLouvre E 32847, recto 23, 6-8



[Autre (formule) : Ô ce babou]in d'*Outénet*, celui dont les yeux (*irty/n(y)*) sont de feu et le derrière comme un brasier, Celui (= le dieu) de l'étranger ! Viens [...] afin de chasser les ganglions, les sécrétions montantes, l'action néfaste d'un dieu, d'un mort, d'une morte, etc. [...].

L'étude de ces deux petits textes se fera en cinq étapes :

I. Une première étape replacera ces deux conjurations au sein des pratiques médicales égyptiennes. Il est en effet impossible de comprendre des textes de ce type, qui sont très techniques, sans les insérer au préalable dans une représentation schématique de l'activité médicale qui les « consomme ». Il faut donc, dans un premier temps, les mettre à leur place dans un schéma décrivant cette activité.

II. Une deuxième étape concernera quatre noms qui jouent un rôle de premier plan dans les deux conjurations. Il s'agit de deux toponymes étrangers, *Laban* et *Outénet*⁶, du surnom d'un dieu non égyptien, « Celui de l'étranger », et du nom d'une des parties du corps de ce dieu. Dans cette deuxième étape seront étudiées uniquement les graphies hiératiques de ces noms, des formes graphiques parfois très inhabituelles et qui permettent plusieurs lectures.

III. Une troisième étape permettra d'étudier la nature du dieu appelé « Celui de l'étranger » en précisant la situation géographique des toponymes *Laban* et *Outénet* auxquels il est lié. Il s'agira d'un exercice de géographie religieuse placé dans une perspective historique. Ce sera aussi la partie la plus spéculative. Nos deux petits textes parlent tout à la fois d'un dieu non égyptien ennemi de tous les autres dieux et de territoires dont certains sont connus par d'autres sources proche-orientales. De ce fait, ils font naturellement partie des textes dont pourrait faire son miel un historien des religions. Cette perspective historique et religieuse a déjà été traitée dans la publication du papyrus du Louvre⁷. On verra que de nouvelles considérations prises en compte vont compléter de façon importante ce premier travail.

IV. Une quatrième étape s'intéressera de façon plus précise au point de vue du médecin qui est l'auteur du papyrus. Il était au sommet de la hiérarchie médicale de son époque comme il était aussi le médecin personnel du pharaon. On ne peut comprendre ces deux conjurations et même le contenu du papyrus médical du Louvre en faisant abstraction de la personnalité du médecin de haut rang qui en a rédigé le texte, un médecin dont même les origines pourraient expliquer le choix de la divinité étrangère qu'il recrute pour l'aider à combattre les émissaires de Khonsou.

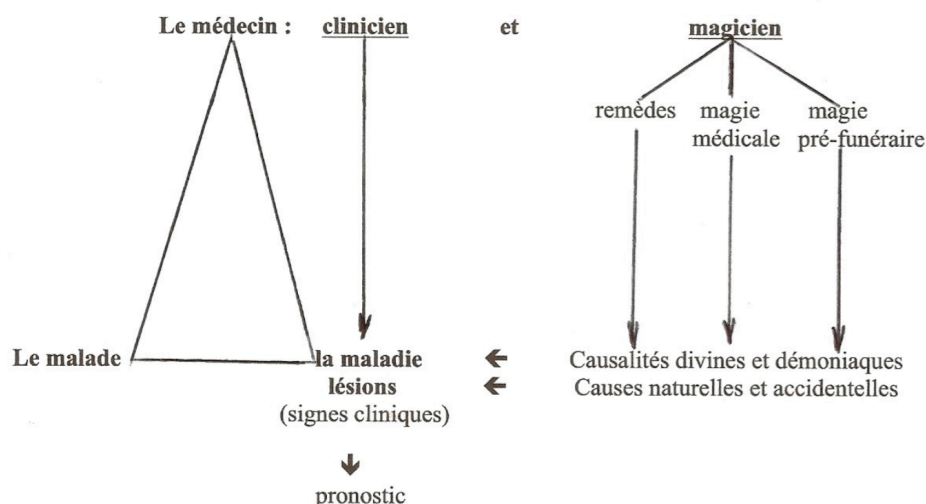
V. La dernière et cinquième étape veut tester la validité d'un procédé d'analyse modèle qui me semble adapté à la traduction des textes médicaux et qu'il faudrait, à mon avis, utiliser chaque fois que cela est possible. Il sera appliqué aux deux conjurations qui sont étudiées dans cet article ainsi qu'à deux autres petits textes choisis comme exemples d'application.

I. La place des deux conjurations au sein de la pratique médicale égyptienne

Il est possible de placer ces conjurations à l'intérieur d'une représentation très schématique de l'activité du médecin égyptien, une représentation où ce médecin est considéré à la fois comme un clinicien et comme un magicien.

⁶ Qu'il faille transcrire ce toponyme *Wtnt* et non *W'n* est une proposition qui m'a été faite par J.Fr. Quack au début de l'année 2018. Je tiens à lui exprimer ici ma reconnaissance.

⁷ *Médecins et magiciens*, chap. 6.



Dans la partie gauche du schéma, le médecin, le malade et la maladie, occupent les sommets d'un triangle relationnel. On y reconnaîtra le traditionnel *triangle hippocratique*. Mais on est en Égypte où le médecin est à la fois clinicien et magicien, d'où l'ajout de la partie droite du schéma. Comme clinicien, notamment dans ses « descriptifs médicaux » (*šs3w*), il reconnaît les signes des maladies, juge les symptômes et les lésions, qu'elles soient accidentelles ou non. Le malade, bien entendu, s'intéresse en premier lieu au pronostic. Pour le malade, seul est médecin celui qui peut se prononcer sur les dangers et l'évolution de sa maladie ce que ne sait pas faire le simple magicien⁸. Concernant les maladies, les Égyptiens leur reconnaissaient presque toujours une origine « parasitaire » comme l'incursion de morts, de démons et de dieux à l'intérieur du corps, ou encore l'envahissement du malade par ces fameux *whdw* qui pouvaient le ronger un peu partout. C'est ce qui explique que l'action du médecin pour s'opposer à ces facteurs pathogènes multiples sera surtout magique (partie droite du schéma). Même les drogues les plus efficaces, parfois des drogues que nous utilisons encore de nos jours, étaient accompagnées de formules magiques que le médecin récitait en les préparant. La petite chirurgie des tumeurs bénignes et des abcès était elle aussi accompagnée de formules magiques comme le montre à plusieurs reprises le papyrus médical du Louvre. On craignait en outre l'infection des plaies les plus banales par l'attaque secondaire des *whdw*. La magie avait là aussi un rôle à jouer. Le médecin est donc tout à la fois un clinicien et un magicien.

Dans son activité de clinicien, les capacités d'observation et de synthèse clinique du médecin égyptien ont été reconnues par les historiens de la médecine qui citent souvent le descriptif médical n° 7 du papyrus Smith comme un modèle de l'intelligence clinique des médecins de l'Antiquité. Ils pourraient ajouter maintenant certains descriptifs du papyrus médical du Louvre.

Concernant son activité de magicien, le schéma proposé ici distingue les formules magiques médicales proprement dites et les formules magiques médicales pré-funéraires. La magie des livres de médecine voulait protéger le médecin tout en s'attaquant aux démons qui envahissaient le corps de son malade. Mais pas de promesse de guérison extravagante à

⁸ Dans l'Égypte ancienne le médecin est toujours un magicien mais l'inverse n'est pas vrai.

attendre de la magie médicale égyptienne. Les pratiques magiques médicales ne transgressent jamais les limites du possible. Dans les derniers moments du malade, une magie médicale pré-funéraire, faite par le médecin, le débarrassait des démons qui étaient en train de le tuer, avant que la magie des ateliers funéraires réalisée par d'autres intervenants n'accompagne la préparation de son corps au voyage dans l'au-delà. Il s'agit d'un nouveau concept que j'ai développé récemment et qui permet d'expliquer l'usage par le médecin de formules magiques destinées à des mourants⁹. On n'est plus dans un contexte de soins médicaux. Le médecin a alors un rôle de préparateur pour l'au-delà. Il doit faire en sorte que le corps du mourant soit débarrassé des démons qui le tuent. Il ne se livre donc pas, comme certains égyptologues le croient encore, à des incantations magiques extravagantes pour essayer de guérir des formes terminales de maladies dont il connaissait pourtant le sombre pronostic¹⁰.

Dans le papyrus du Louvre, la première des deux conjurations objet de cet article se trouve au début du *Livre des tumeurs de Khonsou*. C'est la formule de tête d'un groupe de formules magiques qui définit ce que l'on peut appeler l'environnement magique de la chirurgie des tumeur¹¹.

Cette conjuration était donc récitée avant toute opération d'une tumeur. Elle associe au médecin chirurgien un dieu étranger choisi pour son caractère particulièrement violent. Récitée avant l'opération d'une tumeur bénigne, car les Égyptiens n'opéraient que celles-ci, elle était censée éviter que cette tumeur ne se transforme en une tumeur dangereuse, du type de ces fameuses « tumeurs de Khonsou » que décrira le papyrus dans la suite du traité et qui, elles, n'étaient pas opérables et toujours mortelles. C'est pour ces dernières tumeurs que la magie médicale devenait pré-funéraire et essayait au moins de chasser les démons présents dans le corps du malade pour éviter que, restés nichés dans son corps, ils ne l'accompagnent dans l'au-delà. Rien de semblable ici. Notre conjuration ne renforce que l'acte chirurgical normal d'une tumeur opérable en conjurant la « tumeur de Khonsou », la tumeur mortelle que l'on ne souhaite pas voir s'installer après l'opération. Dans notre schéma cette conjuration doit être placée dans la zone « magie médicale ».

La deuxième conjuration que nous étudions se trouve dans un contexte qui était très souvent dramatique : celui des tumeurs non opérables, de mauvais pronostic ou pas accessibles aux moyens chirurgicaux de l'époque¹². En cas de tumeurs de mauvais pronostic, la mort attendait le patient. Si la tumeur était inaccessible, même bénigne, elle risquait de s'étendre avec des conséquences fâcheuses plus ou moins lointaines.

Cette deuxième conjuration nous donne des indications supplémentaires concernant le dieu appelé à la rescousse qui est le même dieu que dans la première conjuration. Il est désigné par un nouveau surnom : « Celui de l'étranger ». On révèle ensuite une précision géographique, *Outénet*, qui, probablement, devait se rapporter à son lieu de naissance et donc normalement

⁹ Communication faite début septembre 2019 lors du colloque « Fluides corporels » organisé à Montpellier par B. Mathieu, Cl. Audouit et E. Panaite.

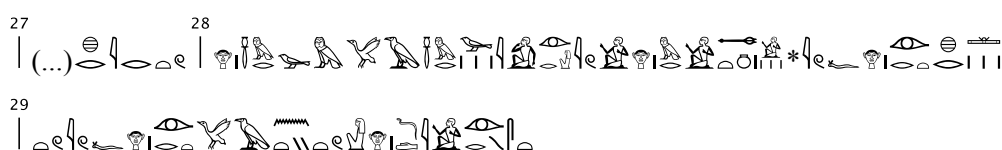
¹⁰ Certes, le recours à la magie pouvait être tenté en désespoir de cause par les malades et par leurs proches comme aujourd'hui on a recours à la prière et aux pèlerinages. Mais ce n'était pas le rôle du médecin égyptien d'accompagner de telles pratiques qui auraient mis son art en échec et pouvaient détruire sa réputation. On sait que, de son côté, le médecin hippocratique abandonnait son patient quand il le croyait perdu. On pourrait le lui reprocher mais il avait l'excuse de ne pas croire à la magie. Le médecin égyptien croit à la magie et combat les démons qui assaillent son patient jusqu'au dernier moment mais, à ce stade, il ne s'agit plus d'obtenir une guérison.

¹¹ Recto x+21,1-23,6, cf. *Médecins et magiciens*, p. 131, sq.

¹² Recto x+23,6 - 26,1, cf. *Médecins et magiciens*, p. 147, sq.

aurait dû être tenue secrète pour un dieu dont on voulait cacher le vrai nom à moins de vouloir l'impliquer davantage. Si le texte de la deuxième conjuration paraît peu différent de celui de la première, il appartient cependant à un contexte médical très différent. C'est que les maladies mortelles qui sont le sujet de cette partie du papyrus n'ont pas d'espoir de guérison. Seule la magie pré-funéraire pourra être envisagée et le magicien devra se battre pour expulser un démon particulièrement retors puisqu'il a réussi, malgré les traitements antérieurs, à conduire son patient aux portes de la mort. Dans notre schéma cette conjuration doit être placée dans la zone « magie pré-funéraire ». Concernant ce type de magie terminale on notera que le contexte osirien est prégnant dans le *Livre de la tumeur de Khonsou*. À ce sujet on peut se reporter à la partie de ce traité qui contient un grand hymne magique destiné à apaiser Khonsou¹³. Dans cet hymne, il ne s'agit pas de guérir le patient. Le médecin lui promet, ce qui est plus qu'une consolation, un séjour au tombeau paisible et de ne pas être « dénoncé au crocodile ou au purificateur ». On lui assure que certains de ses os seront semblables aux verrous magiques qui ferment aux dieux la porte de la nécropole et donc qu'il en sera fini pour lui des attaques des démons, même dans l'au-delà.

Un petit texte connu depuis longtemps pourrait apporter un témoignage direct de l'activité pré-funéraire des médecins. Il s'agit d'une lettre aux morts¹⁴. Le veuf s'adresse à sa défunte épouse qui le tourmente et il lui rappelle que quand elle dut partir pour l'au-delà, on appela pour elle un directeur / chef des médecins. Elle ne peut donc rien reprocher à son mari. Ce texte, volontairement euphémique, car on y parle de la mort, nous dit :



* Transcrire  et non 

Quand tu fus malade de la maladie que tu fis (= de la maladie qui t'emporta), je fis <aller chercher> un directeur des médecins et il fit le nécessaire pour toi, et il le fit avec ton entier accord (litt. « ce pour quoi tu (lui) dis : fais-le »).

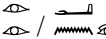
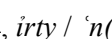
Curieux est ce rappel d'un accord qu'aurait donné la mourante au médecin pour ce qu'il lui fit et qui n'est pas autrement précisé. Il est peu probable qu'il s'agisse d'une tentative de soin faite par un médecin de haut rang pour essayer de la faire échapper à la mort. On peut penser plutôt à une préparation magique à l'au-delà et peut-être aussi à quelques drogues qui, avec son accord, la soulagèrent et facilitèrent son départ. Quoi qu'il en soit, les activités magiques pré-funéraires des chefs des médecins auprès de malades qui tenaient absolument à partir dans l'au-delà purifiés de tout démon pourraient avoir été une source de revenus importante pour ces praticiens de haut rang qui ne se seraient pas contentés de seulement surveiller l'activité des médecins placés sous leur coupe.

II. Étude graphique de quatre noms rencontrés dans les deux conjurations

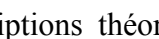
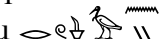
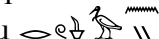
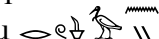
L'auteur de notre papyrus n'était pas seulement un grand médecin. Il était aussi un excellent scribe et je pense qu'il a probablement rédigé lui-même le papyrus que nous avons entre les

¹³ Recto x+26, 2 - 29, 7.

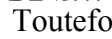
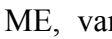
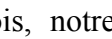
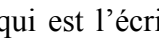
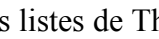
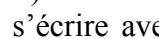
¹⁴ pLeiden I 371, 27-29 = A.H. GARDINER, K. SETHE, *Egyptian Letters to the Dead*, Londres, 1928, p. 9.

- B.  / , *irty* / 'n(y), « les yeux » ;
- C. , *P3-n-rwty*, « Celui de l'étranger » ;
- D. , *Wtnt*, « la région d'Outénet ».

A. L'écriture de , *Rbn* / *Rbny* / *rw.tiwny*, « mont *Laban* » / « Celui du mont *Laban* » / « – restez éloignés (de moi) ! »

Les transcriptions théoriquement possibles sont  ou  (*Rbn*) ou encore  ou  (*Rbny*) et encore  *rw.tiwny*.

Pour *Rbny* et *rw.tiwny*, la transcription tient compte des formes hiératiques des signes  et , parfois proches. Pour *Rbny*, la transcription avec un  final serait déficiente par absence de déterminatif mais serait possible, comme nous le verrons, si cette absence de déterminatif était volontaire, par exemple pour écrire le surnom d'un dieu qui ne doit pas être représenté. La lecture *rw.tiwny* plutôt que *Rbn* ou *Rbny* avec  à la place de  donne un sens tout à fait différent mais nous verrons qu'il ne faut pas l'exclure. L'indétermination dans la transcription des signes hiératiques est connue et vient du fait qu'étant des tachigraphies de hiéroglyphes certaines formes hiératiques de signes et surtout de groupes de signes ont tendance à se ressembler¹⁸. Mais nous verrons qu'ici, on a affaire à des formes ambiguës choisies comme telles pour véhiculer des sens cachés. Il faut préciser toutefois qu'une des difficultés de cette étude graphique viendra du fait que les formes hiératiques de la période d'Aménophis II ne sont pas assez représentées dans le tableau de Möller et qu'on pourra, en plus de graphies inhabituelles, avoir affaire à des formes graphiques nouvelles.

Pour les deux premiers signes   on peut penser à un groupe de deux consonnes *r+w* dont l'emploi serait le même que *n3*, *h3*, *ti*, *ky*, *ny*, *tw*, *bw*¹⁹ dans l'écriture syllabique. Ce groupe serait une variante graphique du plus commun  qui, dans l'écriture syllabique, alterne avec , voir ainsi  ME, var. :  au NE²⁰, ou encore : , var. : ²¹. Toutefois, notre mot aurait été « mieux écrit » sous une forme comme  qui est l'écriture du toponyme *Laban* à Soleb²², ou encore , nom d'un territoire des listes de Thoutmosis III²³. On verrait mieux notre mot avec un  (sinon un ) initial. Mais cette écriture aurait empêché les jeux graphiques de notre scribe médecin. La possibilité d'une graphie avec  conduit en effet à la lecture , *rw.tiwny*, c'est-à-dire à , une formation grammaticale sur un verbe qui est égyptien () et qui ne peut s'écrire avec le  de l'écriture syllabique. Déjà, dès les deux premiers signes étudiés, on commence à percevoir qu'un jeu de construction graphique très élaboré est mis en œuvre.

¹⁸ Des exemples dans M. MEGALLY, *Considérations sur les variations et la transformation des formes hiératiques du papyrus E 3226 du Louvre*, BdE 49, Le Caire, 1971, p. 31.

¹⁹ Par exemple G. LEFEBVRE, *Grammaire de l'égyptien classique*, 2^e éd., BdE 12, Le Caire, 1955, p. 34, § 48 ; M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Liège, 1999, p. 49-51 ; J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton, New Jersey, 1994, p. 503, 509 (attestations D18).

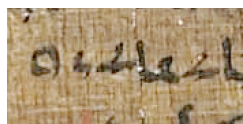
²⁰ R. HANNIG, *HWb*, p. 1359a.

²¹ *Ibid.*, p. 1359b.

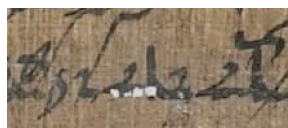
²² Voir *infra*, n. 55.

²³ *Urk.* IV, 781, 6 (10a).

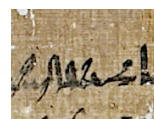
Pour le signe suivant, , on peut proposer une première lecture qui serait  ou . On sait que  *b3* est tout d'abord utilisé comme phonème dans les mots commençant par les consonnes *b+3*. Ce bilitère est très souvent encadré des deux compléments phonétiques *b* et *3* ce qui donne la graphie complète , graphie régulière en hiératique. Dans le papyrus du Louvre, on trouve ainsi :



Recto x+20, 3.



Verso 3, 4.



Verso 7, 1.

Voir aussi recto $x+10, 2$; $x+15, 2$; $x+20, 6 (x^2)$; verso $8, 2$; $14, 1$; $23, 6$.

Si on se reporte aux volumes I et II du Möller²⁴ on voit que notre scribe-médecin n'emploie dans le groupe   qu'une seule des trois formes graphiques qu'utilise de son côté le papyrus Ebers. Les tableaux des formes graphiques de  et  sont :

	Hiéro.	Abusir	Elephan.	Hatnub	Prisse	Illahun	Sinuhe	Bulaq 18	Math.	Westcar	Golen.	Ebers
			Dyn. 5.	Dyn. 6.	Dyn. 10/11	Dyn. 11/12	Dyn. 12.	Dyn. 12/13.	Dyn. 13.	Hyksoszeit b. Anfang d. Dyn. 18.		
208.		 Kairo Jr. 9 Dyn. 5.	 Stu (6g) 72	 25, 3.	 14, 10 7, 12	 h Thymer II, 3 h 4r. Kuch V, 20	 Sin 5.  3 Libman. 63	 15, 4, 11."	 5, 2.	 3, 1	 100, 11 19, 5 39, 19.	
209.					 15, 12.		 Sin 208  h			 7, 2	 a 3, 1 z	

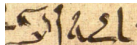
Hierogl.	Louvre 3226	Lederhs	Gurôb	P. Rollin	Ennene	Pentoere	Harris Th.	Harris H. M.	P. Abbott	Ngm.t
208	 Dyn. 18.	 Leipsig.	 a2, 18	 Tell Amarna	 12, 1	 12, 1				 12, 1
209	 Dyn. 18.				 211 c 8.			 3, 6	 32, 2	
	Thutmosis III.	Amenophis II.	Amenoph. III/IV.	Sethos I.	Menephthah, Sethos II.		Ramses IV.		Ramses IX.	21. Dynastie

²⁴ G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* I, Leipzig, 1909 ; II (Neudruck), Osnabrück, 1965.

Les trois graphies différentes de  du papyrus Ebers sont :

1. Eb. 39, 19,  dans .

Voir aussi Eb. 6, 8 ; 39, 3.19 ; 49, 20 ; 65, 15 ; 86, 13 ; 97, 18(x2).19.20 ; 99, 12, graphie utilisée par le papyrus du Louvre pour le même groupe .

On trouve aussi cette graphie dans le papyrus Smith²⁵ (10, 16) :  dans . Voir aussi 3, 19 ; 10, 20 ; 15, 21-16, 1.

2. Eb. 100, 15,  dans .

Voir aussi Eb. 93, 2.12 ; 97, 18(x2).19.20 ; 99, 17.

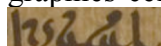
On ne la trouve ni dans le papyrus Smith ni dans le papyrus du Louvre.

3. Eb. 19, 5,  dans  (Eb., 19, 5-6).

Cette graphie apparaît encore une autre fois dans Ebers, en 49, 14, dans le mot .

On la trouve aussi dans le papyrus Smith (3, 10)  dans . Voir aussi 3, 19 ; 14, 1.

On ne la trouve pas dans le papyrus du Louvre.

Même si cela n'est pas précisé dans son ouvrage, Möller joint probablement à ces deux graphies celles où l'extrémité antérieure du signe n'est pas retournée comme dans Eb. 4, 9,  et Eb. 26, 1, .

Si on se reporte à nouveau aux tableaux de Möller on voit que pour l'époque d'Aménophis II, qui est celle du papyrus du Louvre, Möller ne relève qu'une seule graphie du signe  pour le groupe . Elle se trouve dans un texte sur rouleau de cuir de Berlin²⁶. Elle correspond à celle d'Ebers n° 3 mais avec un « point » latéral ajouté : , trouvée dans le mot ²⁷. Cette graphie ne se trouve pas dans notre papyrus.

En résumé, dans le groupe , notre papyrus n'utilise que le signe , une des trois graphies utilisées par Ebers.

Le signe  que nous étudions dans le mot  est différent de toutes les graphies hiératiques que nous venons de citer, sans exception. Ce signe n'est pas inclus dans un groupe  et il sert à écrire un nom étranger.

Or, on sait que dans les transcriptions égyptiennes des mots étrangers, qu'ils soient sémitiques ou non sémitiques, que ce soit des noms désignant des objets ou des noms propres, la consonne -b est représentée de différentes façons, comme le montrent les listes géographiques

²⁵ L'édition du papyrus Smith par Breasted est postérieure à la paléographie hiératique de G. Möller.

²⁶ G. MÖLLER, *op. cit.*, II, p. 18, n. 5.

²⁷ pBerlin 3029, 2, 11, cf. *ibid.*, pl. II, l. 10. Facsimilé ancien de L. STERN, *ÄZ* 12, 1874, p. 85, sq., taf. II.

de l'époque de Thoutmosis III :

𐀀 (Urk IV, 785, 8) ; 𐀁 (Urk. IV, 786, 2-6) ; 𐀂 (Urk. IV, 781, 6 et Urk. IV, 782, 1 et 5) ;
𐀃 (Urk. IV, 789, 7).

Ou encore toutes les variantes de l'onomastique du Nouvel Empire²⁸ :

𐀀, 𐀁, 𐀂, 𐀃, 𐀄, 𐀅, 𐀆, 𐀇, 𐀈, 𐀉, 𐀊, 𐀋, 𐀌, 𐀍.

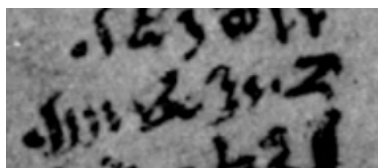
Voir en particulier les noms²⁹ :

𐀀𐀁𐀂 var. 𐀀𐀁𐀂 var. 𐀀𐀁𐀂 ; 𐀀𐀁𐀂 et ses variantes avec 𐀀 et 𐀁.

Voir encore 𐀀𐀁³⁰.

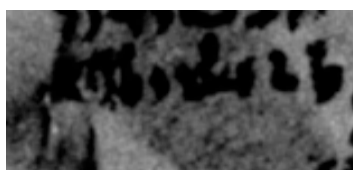
Par ailleurs, il y a une identité de forme évidente entre le  du papyrus du Louvre et deux graphies hiératiques utilisées pour écrire des noms étrangers que Möller date de l'époque de Thoutmosis III³¹. Ceux-ci se trouvent aux lignes 12 et 17 d'un ostrakon de Leipzig publié par Steindorff³² et qui contient une liste de noms d'esclaves syriens :

1. Ligne 17 :



Steindorff transcrit 𐀀𐀁𐀂𐀃. C'est le nom *Imbj*³³.

2. Ligne 12 :



Steindorff transcrit 𐀀𐀁𐀂𐀃. C'est le nom *Hbt*³⁴. On notera le -w accolé à la graphie hiératique du signe de l'oiseau *b3*.

²⁸ En parcourant le livre de Th. SCHNEIDER, *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, OBO 114, Freiburg Schweiz, Göttingen, 1992.

²⁹ *Ibid.*, n° 5 et n° 505.

³⁰ Urk. IV, 781, n° 10, a.

³¹ G. MÖLLER, *op. cit.*, II, p. 18, n° 208.

³² G. STEINDORFF, « Eine ägyptische Liste syrischer Sklaven », *ZÄS* 38, 1900, p. 15-18.

³³ *RPN I*, p. 26, n° 7 ; Th. SCHNEIDER, *op. cit.*, n° 19 et p. 22.

³⁴ H. RANKE, *op. cit.*, I, 268, 20 ; Th. Schneider, *op. cit.*, n° 370 et p. 174-175.

Le fait que ces graphies  et  que G. Möller relève dans son tableau semblent bien correspondre à celle utilisée pour écrire le nom *Laban* dans le papyrus du Louvre ne répond pas à toutes les questions.

En effet, même si les formes hiératiques , , et  sont très proches, elles sont trop différentes de la forme hiératique du signe  que l'on trouve dans le groupe  partout ailleurs le papyrus du Louvre.

Une solution est de reconnaître dans  le groupe , c'est-à-dire de l'oiseau  précédé de la cassolette  ³⁵. Ce groupe a deux emplois. Il sert tout d'abord à écrire le mot Ba « âme » , écriture où le signe *b3* est suivi du trait. Il sert ensuite à écrire la consonne *b* dans l'écriture syllabique où le trait est inconstant.

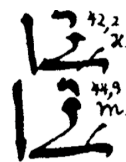
Or, les formes hiératiques du double signe  sont apparemment absentes pour le Nouvel Empire avant Séthi 1^{er}, si l'on en croit le volume II de la paléographie de Möller (voir tableau plus haut). Cela ne nous indique donc pas comment était représenté le  devant le signe  à l'époque de Thoutmosis III ou d'Aménophis II. Pourtant, le volume I de la paléographie de Möller donnait des graphies hiératiques du groupe  très anciennes, connues depuis le papyrus Prisse. Soit ces graphies n'ont pas encore été retrouvées dans les textes de l'époque qui nous intéresse, soit il y a une erreur de classement dans le vol II de la paléographie concernant le groupe  dont les graphies hiératiques auraient été placées dans la case correspondant au simple oiseau . On peut penser que c'est le cas.

On comparera ainsi le  du Louvre avec les formes plus tardives du mot , comme



(Sethi I)

et surtout



(Ramses IV)

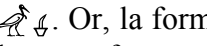
Ces formes graphiques postérieures peuvent avoir conservé certaines particularités antérieures de la représentation hiératique de la cassolette devant le signe de l'oiseau *b3*, une représentation qui ressemble vaguement à un *-t* comme le montrent les graphies du mot *b3* « âme » relevées par Möller dans le papyrus Harris I, papyrus qui est daté du règne de Ramses IV ³⁶.

Noter que si pour le papyrus Harris I Möller transcrit comme de juste , Erichsen, dans sa transcription du papyrus Harris I, choisit de transcrire  ³⁷.

³⁵ A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar, Sign-list*, R7 et G29.

³⁶ pHarris I, 42, 3 et 44, 9. Voir aussi 3, 5 ; 3, 6 et 22, 2.

³⁷ W. ERICHSEN, *Papyrus Harris I. Hieroglyphische Transkription*, BAe 5, Bruxelles, 1933. P. GRANDET, *Le papyrus Harris I, Glossaire*, BdE 129, 1999, p. 46, suit pour ce signe les transcriptions d'Erichsen.

Il en est de même de Gardiner qui, dans sa transcription du nom divin Banebdjed, « le *Ba* de la ville de Djedou »³⁸, rend  par . La « bonne » lecture, en suivant Möller, serait . Or, la forme hiératique du signe de l'oiseau-*b3* avec la « cassolette » se trouve encore dans un fragment Carlsberg correspondant à la dernière ligne du bas de la colonne recto x+17 du papyrus du Louvre, dans le même nom divin Banebdjed et dans l'expression  *n B3-nb-ddw*, « à Banebdjed ». Ce signe est ligaturé à la préposition *n* qui précède le nom du dieu et dont il doit être distingué.



L'extrémité antérieure du signe à l'endroit qui correspond à la « cassolette » est en partie effacée mais se reconnaît sans hésitation car la partie supérieure de cette extrémité est conservée.

Pour conclure : les formes hiératiques ,  et  du papyrus médical du Louvre + Carlsberg représenteraient respectivement  et .

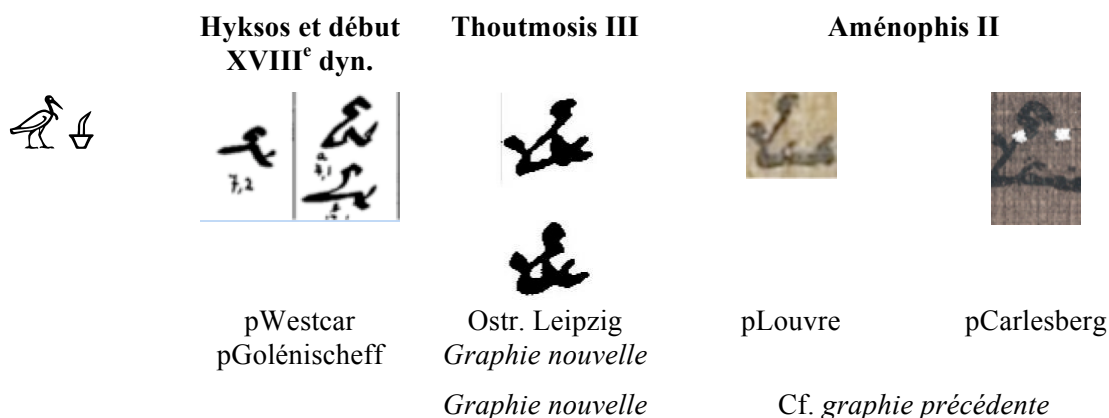
Ces graphies devraient être ajoutées au tableau paléographique de Möller qui, de son côté, devrait être modifié en mettant les graphies de l'ostracon de Leipzig à leur vraie place, en face de  et non en face de .

En conséquence, les transcriptions de Steindorff des noms syriens de la ligne 12 et 17 de l'ostracon de Leipzig devraient être légèrement modifiées en les remplaçant par . Ma lecture antérieure  dans le nom géographique *Laban* devrait être modifiée de même.

Le tableau de Möller une fois légèrement modifié montre qu'à l'époque d'Aménophis II, le signe  est noté par une graphie ancienne que l'on trouve dans le papyrus Ebers, et aussi par une nouvelle modifiant un ancien signe trouvé lui aussi dans le papyrus Ebers mais muni maintenant d'un « point » ajouté qui la rend originale. Le groupe  qui apparaît avec une nouvelle forme dans l'ostracon Leipzig daté de l'époque de Thoutmosis III serait celui qui est utilisé ensuite pour le nom *Laban* dans le papyrus du Louvre.

Hyksos et début XVIII ^e dyn.	Thoutmosis III	Aménophis II
		
 100,15 19,5 39,19.		
pEbers+pSmith		pLouvre <i>graphie ancienne</i> = Ebers
		pBerlin <i>graphie nouvelle</i> = Ebers modifié

³⁸ pChester Beatty n°1, recto 2, 5 = A.H. GARDINER, *The Chester Beatty Papyri*, N°I, London, 1931, pl. II.



En ce qui concerne maintenant le signe qui termine , la forme hiératique peut correspondre, comme on l'a déjà dit, autant à un qu'à un . Les deux traits du // sont en général bien plus écartés tout au long du papyrus médical du Louvre, mais pas toujours, comparer nty, recto x+21,2, avec recto x+21, 1, et , recto x+ 23,7, trois terminaisons du même mot ('ny).

Les deux traits du signe // sont parfois reliés par un trait de liaison oblique donnant au signe l'aspect général d'un (N inversé), comme le montre la paléographie de Möller ³⁹ :

560		3,5 11,5	1,2	P 9784,11 P 9784,12	205,7 211,10
	Dyn 18	25,2 10,1			
		Thutmosis III.	Amenophis II.	Amenoph. III/IV.	Sethos I.

L'aspect du signe est un peu différent. Il existe là aussi une barre de liaison mais pratiquement horizontale sinon un peu dirigée dans l'autre sens et se rapprochant vaguement de l'aspect général d'un N normal.

Dans sa paléographie, Möller relève plusieurs formes hiératiques pour le signe , *dw*, dont certaines sont très simplifiées et pourraient convenir. Toutefois, la première attestation relevée par Möller est tardive (Aménophis III / IV).

³⁹ G. MÖLLER, *op. cit.*, II, n° 560.

Thout. III	Amén. II	Aménophis III / IV
820  Dyn. 18	 P 10615,2	 B.N 202,6
		 Gurna 2.  P 9784,6

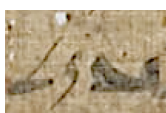
Après la première attestation donnée par Möller la graphie simplifiée deviendra régulière. Toutefois, elle alterne avec les plus anciennes graphies du signe, parfois dans le même papyrus :

 N A 10,7	 3, 11.  14 a 14	 4, 8.  9, 7
Menephtah / Sethi II	Ramsès IV	21 ^e dynastie

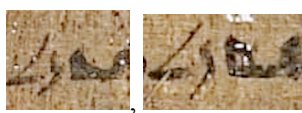
Il est possible que la forme  de notre papyrus soit la forme hiératique la plus anciennement attestée de ce signe très simplifié. Comme déterminatif, elle alternerait dans le papyrus du Louvre avec des formes plus classiques utilisées de leur côté comme phonèmes :



Recto x+25, 6.



Verso 7, 3.



Verso 12, 2.



Verso 15, 1.

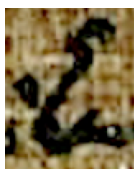
La graphie  étant isolée et attestée une seule fois dans le papyrus médical du Louvre, on doit étudier les deux possibilités de lecture suivantes :    , *Rbn*, « mont *Laban* » et    , *Rbny*, « Celui du mont *Laban* ». Que la deuxième lecture soit déficiente par absence de déterminatif ne doit pas nous la faire rejeter, dans des textes qui comme nos deux conjurations sont écrits autant pour être lus que pour être prononcés.

La lecture    , *Rbn*, « mont *Laban* » avec  comme déterminatif paraît justifiée par le parallélisme du début des deux conjurations qui semblent bien renvoyer à deux toponymes :

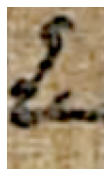
1.                     

Les formes hiératiques connues pour le début du Nouvel Empire sont celles que donne le papyrus Louvre 3226⁴². Ce papyrus comptable est daté des années 28 à 35 de Thoutmosis III. Elles sont donc antérieures à celles du papyrus médical du Louvre qui, par sa datation, est devenu un grand pourvoyeur de formes hiératiques de l'époque d'Aménophis II.

Dans le papyrus médical du Louvre la forme hiératique du signe  diffère de celle que donne le papyrus comptable par la présence d'un appendice latéral. C'est la suivante :

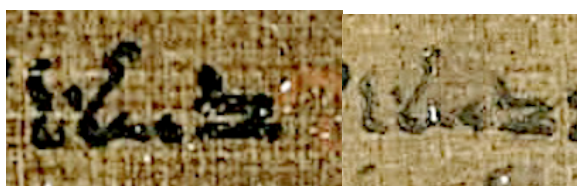


Verso 22, 4



Verso 9, 1

Le signe de la buse qui se translittère *tyw*, *t'w* prend souvent le complément phonétique . Dans les formes hiératiques qui correspondent à  les signes  et  sont habituellement séparés. Exemples du papyrus médical du Louvre :



Verso 22, 4 (x2)

Mais on trouve aussi dans le papyrus médical du Louvre quelques graphies où le  est collé au signe de la buse (peut-être par manque de place), exemples :



Recto x+9, 1



Verso 30, 3-4

On comparera avec la forme hiératique du nom *Laban*     :

⁴² M. MEGALLY, *Considérations sur les variations et la transformation des formes hiératiques du papyrus E 3226 du Louvre*, BdE 49, Le Caire, 1971, pl. VI n° 191.



On voit qu'il y existe une ressemblance formelle entre la graphie de *tyw* précédé du *-t* et celle du signe 𓂏 (*b3*) dans $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, même si la partie antérieure qui correspond au 𓂏 est un peu différente du *-t* qui est collé au signe 𓂏 . Elle semble plus élancée vers le haut, ce qui doit correspondre à la flamme de la cassolette, flamme qui est encore mieux distinguée sur les formes plus tardives du règne de Ramsès III (voir plus haut).

La transcription $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ que nous avons proposée plus haut repose en grande partie sur la forme hiératique de $\text{𓂏} \text{𓂏}$ dans le mot $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ trouvée dans la partie additionnelle au papyrus du papyrus du Louvre qui se trouve à Copenhague⁴³ et qui est .

Elle semble permettre d'éliminer la lecture *tīw*. On a vu toutefois, qu'en deuxième intention, une lecture entièrement phonétique $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, *Rb3ny*, était possible, lecture dissimulée qui aurait pu se rapporter à un qualificatif caché du nom du dieu du *Laban*. Cette lecture reposait sur une double lecture possible du signe hiératique terminant le nom *Laban*, signe hiératique qui pourrait être considéré comme correspondant autant à un 𓂏 qu'à un 𓂏 . Il serait possible de songer encore ici à une lecture phonétique dissimulée qui reposerait cette fois encore sur une similitude apparente entre deux formes hiératiques : la forme hiératique du groupe $\text{𓂏} \text{𓂏}$, *b3* aurait pu être « lue » comme si elle correspondait au groupe $\text{𓂏} \text{𓂏}$, *tīw*.

Cela donnerait l'expression $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, « restez éloignés ! »⁴⁴. Il s'agirait d'une exhortation magique faite par le médecin-magicien pour éloigner les démons tout en prononçant la formule magique où il appelle à l'aide le dieu du *Laban*. Ce serait une sorte d'incise dans le discours du magicien, une exclamation introduite au milieu d'une phrase qu'il pourrait lancer ou non et dire en aparté aux démons qui infestent son malade et le menacent lui-même.

En conclusion, les jeux graphiques sur le nom *Laban* laisseraient au médecin-magicien la possibilité de prononcer trois discours différents :

1. *Ī 'ny pwy <n> Rbn (𓂏)nty hr.f m ht.*

Ô ce babouin <du> mont *Laban*, celui dont la face est de feu.

2. *Ī 'ny pwy Rbnny (𓂏)nty hr.f m ht.*

Ô ce babouin, Celui du mont *Laban*, celui dont la face est de feu.

3. *Ī 'ny pwy rw.tīwny (𓂏)nty hr.f m ht.*

Ô ce babouin (*s'adressant aux démons* : – « restez éloignés (de moi) ! » – celui dont la face est de feu.

⁴³ pCarsberg 917, recto 17, 21.

⁴⁴ Les graphies sans déterminatif de *rwī*, « s'en aller, chasser, éloigner, mettre à l'écart », sont attestées à l'Ancien Empire, cf. *Wb* II, 406. Pour le sens comparer avec *hr.tī r* et *hr.tīwny r*, *Wb* III, 145, 17-20, et A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar*, § 313 (*The old perfective. Exclamatory use of the 2nd and 3rd persons*).

La « bonne » lecture de  est *Rbn* « mont *Laban* ». C'est une lecture « officielle » qui est assurée par un texte dont l'écriture est conforme aux usages de l'écriture hiéroglyphique. La seconde lecture possible « Celui du mont *Laban* », est seulement indiquée par le phonème « et paraît n'être qu'une possibilité que le magicien pourrait choisir à sa guise lorsqu'il prononce sa formule magique sans s'occuper de l'écriture peu académique du texte qu'elle suppose puisqu'il s'agit d'une formule qui, en tant que formule magique, doit seulement être prononcée pour être efficace. Il s'agirait de la lecture d'un surnom caché d'un dieu qui, en plus, ne devait pas être représenté, d'où l'absence de déterminatif. S'il s'agit bien d'un surnom caché et de l'interdiction de toute représentation de ce dieu, le rédacteur obéirait alors à un interdit qui n'est pas égyptien, ce qui permettrait de s'interroger sur la nature de ses propres croyances religieuses dans un empire comme celui d'Aménophis II où le culte des divinités asiatiques en Égypte était très répandu. Ce surnom, *Rbny* « Celui du mont *Laban* », serait dissimulé dans une graphie équivoque – à double sens – du nom du lieu où ce dieu était adoré grâce à un jeu portant sur les formes hiératiques assez semblables des signes  et «. Nous avons vu plus haut que notre médecin-scribe était un redoutable calligraphe capable d'écrire six fois différemment le même mot dans une même ligne. En fait, il utilise ici un procédé de surcodage qui consiste à mélanger l'écriture de deux mots différents dont l'un est davantage apparent alors que l'autre ne se révèle au lecteur qu'en considérant les particularités graphiques de façon attentive. La dernière lecture possible *rw.tiwny* « restez éloignés (de moi) ! » montrerait que le *Laban* et son dieu peuvent même être entièrement dissimulés à ceux qui écouterait (ou même liraient *en passant*) la formule du médecin-magicien et ceci grâce encore à une subtilité graphique qui laisse à ce dernier la possibilité de remplacer par une exhortation toute allusion précise au dieu du Mont *Laban* et à son lieu de culte.

Avec des graphies aussi ambiguës le risque est de partir dans des développements philologiques injustifiés et de surjouer le texte étudié. Il faut donc retourner aux problèmes de base que posent ces graphies. Tout traducteur de texte égyptien essaie de partir d'un texte bien transcrit. La recherche du sens exact du mot étudié peut être ensuite envisagée. Maintenant, la forme hiératique du mot *Rbn*, en première analyse, montre que le dernier signe du mot est autant le déterminatif de la montagne, ce qui serait en contexte, qu'un simple -y, une formation *nishé* possible qui supposerait que le déterminatif du mot n'est pas écrit. En outre, une fois résolue l'identification de la forme hiératique du groupe  à l'époque d'Aménophis II, celle-ci n'étant pas dans le Möller, on s'aperçoit que cette forme hiératique conviendrait assez bien à l'écriture du phonème  *tiw*. On aurait donc le choix entre *Rbn*, *Rbny* ou *rw.tiwny*. Le traducteur a alors deux possibilités. Soit admettre que l'écriture est ici défective, choisir une des transcriptions comme la plus probable et corriger le texte, ce qui serait curieux dans un papyrus où l'écriture est aussi châtiée. Soit admettre que l'on a affaire à un processus de surcodage avec des sens cachés sous des graphies volontairement ambiguës. Deux observations font penser que cette dernière explication est la bonne. La première observation est que les mots *Rbn* et *Rbny* renvoient à une divinité étrangère qui n'est nommée que de façon indirecte : « Babouin du *Laban* », « Babouin de *Outénet* » et « Celui de l'étranger » sont des désignations égyptiennes. La deuxième observation est que deux modifications comparables de signes hiératiques apparaissent dans des mots se rapportant à cette même divinité. Nous les étudierons plus avant. L'une permet un jeu graphique entre *irty* et *'n(y)* pour désigner les yeux remplis de flammes du dieu. L'autre semble mettre en évidence le premier des signes hiératiques servant à écrire le surnom « Celui de l'étranger ».

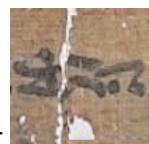
Toutes ces graphies compliquées ou remaniées montreraient une volonté de ne pas dévoiler trop facilement l'identité réelle d'une divinité particulière. Le magicien aurait déjà tenu à préserver la nature secrète de ses formules magiques. On sait que le pouvoir des formules magiques était d'autant plus efficace qu'elles étaient peu divulguées⁴⁵. Par de telles graphies, qu'il fallait savoir interpréter, le médecin magicien pouvait en outre réserver le contenu de certaines formules magiques importantes à ses yeux à quelques confrères qui avaient été initiés à leur lecture réelle.

B. L'écriture de *irty* / *n(y)*, « les yeux »

Un procédé graphique comparable à celui utilisé pour l'écriture du mot *Laban* me paraît avoir encore été utilisé, pour ce qu'on peut en juger du fait du mauvais état du papyrus à cet endroit, pour parler des yeux de la divinité étrangère concernée dans la deuxième conjuration que nous étudions. L'écriture est la suivante (recto x+23, 7) :



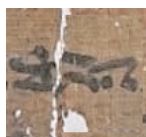
que l'on restaurera par

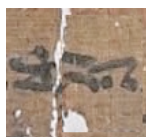


La graphie hiératique correspondant au signe  à l'époque d'Aménophis II n'est pas attestée dans le Möller. L'écriture que nous étudions est proche de celle bien plus tardive de ce signe, qui est :



(pChester Beatty n°1, recto 7, 2)



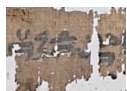
L'écriture  est proche aussi de l'écriture banale de  que l'on trouve par exemple dans la première conjuration magique. La partie supérieure de l'œil du dessus semble toutefois juste ébauchée comme pour laisser une alternative de lecture.



On notera que les deux traits obliques qui pourraient justifier une lecture  sont reliés à la conjonction *nty* qui précède. Celui du haut, qui pourrait être un  « oblique » – mais le bord du fragment du papyrus est abîmé et laisse un doute – se dirige vers la lettre *n* de *nty*. Le

⁴⁵ Cet usage malvenu concernait aussi les médications dont le pouvoir magique pouvait être diminué en cas d'usage incontrôlé, voir *Médecins et magiciens*, p. 62.

deuxième trait est relié intimement au y de même mot assurant le duel 'n(y). Les deux lectures *irty* et 'n(y) seraient donc toutes les deux possibles. Mais on n'aurait pas à choisir l'une plutôt que l'autre. La lecture *irty* est celle qui s'impose dans une lecture rapide, « normale ». La lecture 'n(y) ne se découvrirait qu'après un examen plus précis de la graphie. Ce serait une lecture cachée. Elle correspondrait à un sémitisme ⁴⁶.



C. L'écriture de **P3-n-rwty**, « Celui (= le dieu) de l'étranger »

La graphie de ce surnom de divinité se trouve à un endroit abîmé et lacunaire comprenant deux fragments mal positionnés (trop rapprochés) et la transcription  demande à être justifiée.

Le verso qui correspond à notre fragment est



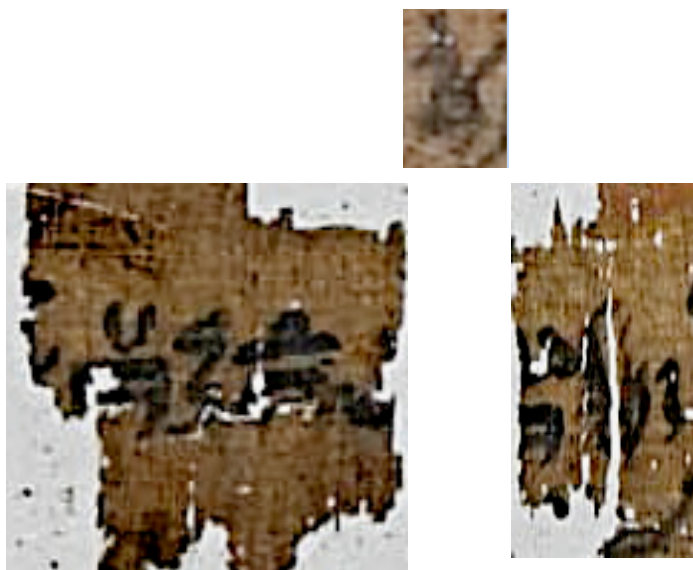
Verso 8, 6.

On restitue *hnw mrht* « une mesure-hnw de graisse » avec une graphie incomplète pour *hnw*. On cherchera ailleurs dans le papyrus la graphie permettant de compléter la lacune, comme ici en recto x + 11, 9 :



Le signe  manque dans verso 8, 6, et correspond à la lacune que l'on retrouve côté recto. Il peut donc servir d'étalon de largeur pour évaluer la largeur de cette lacune et donc l'espacement des deux fragments du recto :

⁴⁶ Cf. Th. BARDINET, « La contrée de Ouân et son dieu », *ENiM* 3, 2010, p. 64, n. 52, citant P. LACAU, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, Paris, 1970, § 85-89, qui pense que le mot sémitique '(i)n a disparu en Égyptien du fait de sa signification péjorative. Mais ici, la signification ne serait pas péjorative. Elle correspondrait à un mot tabou.

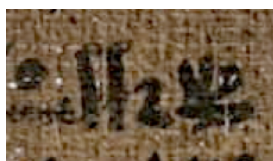


Il y a, à l'évidence, de la place pour deux signes avant $\overline{\text{rw}} \text{ty}$, *n rwty*. Le groupe p3 est la seule lecture qui s'impose.

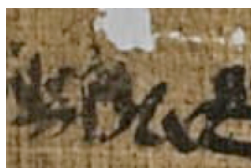
La graphie hiératique de p3 est reconnaissable après le p3 , cf.

p3
 p3
 p3

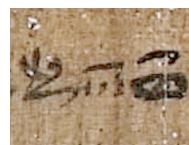
Mais on remarquera que le signe hiératique du p3 est particulier. Comparer avec d'autres graphies du signe dans le papyrus :



Recto x+17, 19B.



Recto x+30, 1.



Verso 14, 6.

Le signe *p3* dans p3 est comme amplifié avec la représentation des deux pattes de l'oiseau qui sont très marquées et parallèles et il est dommage que la moitié postérieure de ce signe soit absente. On a l'impression que le scribe médecin avec ses goûts pour les calligraphies originales et les sens cachés, a voulu mettre en évidence le premier signe d'écriture qui sert à écrire le surnom de « Celui de l'étranger », créant une sorte de « majuscule » hiératique du signe p3 , un type de modification de signe non attestée ailleurs dans le papyrus.

Un élément déterminant dans l'identification de ce signe est la corde qui est parfois attachée au cou de l'oiseau-*p3* dans des représentations hiéroglyphiques diverses du genre ⁴⁷.



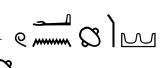
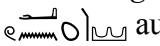
1



2

On retrouve dans la graphie ci-dessus 1 cette corde (cf. ci-dessus 2) que notre scribe médecin a tenu à rajouter en la faisant passer sous l'épaisse ligature oblique qui relie par ailleurs la tête de l'oiseau retournée vers l'arrière au signe  qui la précède : une double liaison du nom du dieu avec le signe du feu, feu qui renvoie à la nature profonde de ce dieu destructeur.

D. L'écriture de , *Wtnt*, « la région d'Outénet »

Dans *Médecins et magiciens* nous avons proposé la transcription  bien qu'une transcription  aurait été plus correcte, avec  à la place de .



Le signe  pourrait être un signe abîmé correspondant au signe  que l'on trouve parfois comme déterminatif de *w'n*, « genévrier de Phénicie », ou de 'š, « pin parasol ». Il pourrait représenter une carre, l'entaille que fait le gemmeur pour récolter la résine des conifères. Cette carre est le plus souvent représentée par le signe  faussement dit de la « pustule » (Aa2) et qui, en fait, est une représentation plus exacte de cette entaille avec deux bourrelets de résine de chaque côté⁴⁸. Pour *w'n*, « genévrier », ou pour 'š, « pin parasol », le signe dit de la « pustule », sera préféré par l'écriture hiéroglyphique, étant une représentation plus fidèle que celui de la carre en forme d'œuf qui reste une représentation mal définie. Möller remarque, à propos du mot šzw, « excrément », l'existence d'une alternance entre la forme hiératique du signe de la pustule qui est régulier et un signe qui pour lui représente un œuf et qui, en fait, est à mon avis la forme hiératique presque jamais attestée et ambiguë d'une carre⁴⁹.

La lecture *W'n* que j'ai proposée jusqu'à présent reposait sur la lecture  du deuxième signe du mot, signe qui aurait été contaminé par un bout de signe comparable à ces nombreux fragments de signes plus ou moins gros qui parsèment les pages du papyrus, que ce soit en ayant migré sous la vitre de protection, que ce soit collés à cette même vitre pendant que le support écrit se déplace de son côté. La partie du papyrus où est écrit le nom *W'n*, en se détachant du reste du papyrus, a subi deux translations : une horizontale et une plus importante qui est verticale. Le petit bout de signe qui manquerait pour fermer le quatrième signe de notre mot dans le cas où ce dernier aurait été un , une fois détaché, aurait pu se

⁴⁷ A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar, Sign List*, G41a = monogramme G41+T14.

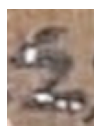
⁴⁸ Voir *Wb I*, 285, 16-20-286, 1-4, et Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires en Méditerranée orientale et en Lybie au temps des pharaons*, EME 7, Paris, 2008, p. 32.

⁴⁹ G. MÖLLER, *op. cit.*, I, p. 22, n. 4.

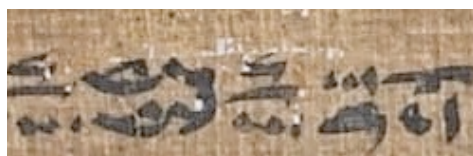
retrouver très exactement à la fin de son périple au dessus et presque en contiguïté du bras du signe 𐤊 . Toutefois, il est aussi très possible que la lacune entourant le bord du signe supposé être un 𐤋 ait respecté l'intégrité de ce signe. Dans ce cas, on aurait simplement affaire à un 𐤋 .

Ma position a évolué depuis, et je soutiens maintenant la proposition de lecture que m'a adressée J. Fr. Quack qui préfère lire plus simplement 𐤊𐤋𐤍𐤏 , *Wtnt*.

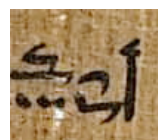
Du point de vue graphique, dans le papyrus du Louvre, on ne trouve un *-t* suivi d'un *-n* que dans le groupe de trois signes 𐤋𐤍𐤏 . Le signe du *-t* est alors bien centré au dessus du *-n* et de petite dimension. Ce n'est pas le cas du groupe ci-dessous dans l'écriture de notre toponyme :



Comparer avec :

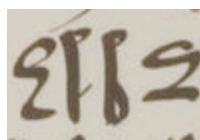


Recto 25, 2.

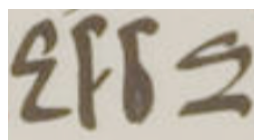


Verso 15, 5.

On trouve cependant dans le papyrus Ebers un *-t* suivi d'un *-n* dans un groupe de deux signes, qui conviendrait à la lecture de J.Fr. Quack :



Ebers 56, 18.



Ebers 57, 13.

Ces deux graphies ressemblent en effet de très près à celle du papyrus du Louvre.

Le quatrième signe de l'écriture de notre toponyme, vu le mauvais état du papyrus à cet endroit, peut être un 𐤋 ou un 𐤋 abîmé. Le choix doit se faire selon la lecture retenue, soit *Wtnt*, soit *W'n*. S'il s'agit bien d'*Outénet*, ce sera un 𐤋 .

Une raison supplémentaire est évoquée par J.Fr. Quack pour retenir la lecture *Wtnt* : c'est la lecture qui convient mieux à la mention des babouins puisque ceux-ci, dans les textes religieux, sont traditionnellement mis en relation avec cette région où avait lieu la naissance de Rê.

Si la lecture de J.Fr. Quack paraît s'imposer, il reste toutefois à expliquer les rapports qui furent établis dans nos deux formules magiques entre les babouins, la région d'*Outénet* et le

mont *Laban* car ces rapports sont loin d'être évidents. C'est ce qui va être étudié maintenant.

III. « Celui de l'étranger », le dieu du mont *Laban* qui vient de la région d'*Outénet*

La personnalité de « Celui de l'étranger » a été considérée dans un article de la revue *ENiM* puis dans l'édition du papyrus du Louvre⁵⁰. Elle se résume aux qualificatifs que nos deux conjurations lui confèrent. Voici un dieu colérique qui pouvait envoyer son « souffle brûlant » contre toutes les autres divinités. Il ne supportait aucune concurrence. Son aspect terrifiant en faisait apparemment une forme séthienne de Thot et on retrouverait dans ce dieu irritable, sauvage et dangereux, la violence du dieu Bébon qui, comme lui, avait un pouvoir particulier sur le feu⁵¹. Il s'agirait d'une assimilation magique qui conférerait à cette divinité des attributs égyptiens. L'auteur de la conjuration procède par comparaisons et assimilations en ne quittant pas des yeux les caractéristiques fondamentalement étrangères de ce dieu. Ce sont elles qui l'intéressent pour organiser sa lutte magique. Il recrute ce dieu pour contrer Khonsou, dieu égyptien révolté contre les autres divinités égyptiennes. Ce sont ses relations avec un lieu-dit, le *Laban* comme endroit de culte, et *Outénet* comme région d'origine et lieu de naissance, qui vont permettre au médecin-magicien de mieux mettre en situation le rôle de ce dieu dans les deux conjurations qu'il a composées.

A. « Celui de l'étranger » et le mont *Laban*

Comme toponyme, *Laban* est bien attesté dans les textes égyptiens et désigne des lieux-dits géographiquement très éloignés les uns des autres⁵². C'est pour les Égyptiens un nom étranger assez commun trouvé dans les listes de Thoutmosis III à Karnak⁵³ ainsi que dans les lettres de Tell el-Amarna⁵⁴.

Il existe une attestation particulière qui est « *Laban* en territoire *chasou* », expression trouvée dans une liste trouvée à Amarah Ouest (Nubie), copie d'une liste du temple de Soleb⁵⁵ :



Séir en territoire *chasou*, *Laban* en territoire *chasou*, *Pyspys* en territoire *chasou*, *Samath* en territoire *chasou*, *Yahwe* en territoire *chasou*, *Arbel* en territoire *chasou*.

L'interprétation de Givéon est la suivante :

Il se peut que *Laban* soit la ville mentionnée dans *Deut.* I, 1 et située au sud de la Transjordanie. Ceci concorderait avec la mention de Séir. Le lien de Yahwe avec ces régions est marqué, entre autres textes bibliques, par le cantique de Déborah : «Yahwe, quand tu sortis de Séir, quand tu

⁵⁰ Th. BARDINET, « La contrée de Ouân et son dieu », *ENiM* 3, 2010, p. 53-66 ; *id.*, *Médecins et magiciens*, chap. 6.

⁵¹ Ph. DERCHAIN, « Bébon, le dieu et les mythes », *RdE* 9, 1952, p. 23-47 ; *id.*, *ZÄS* 90, 1963, p. 22-25.

⁵² Voir *Médecins et magiciens*, p. 265, avec références.

⁵³ *Urk.* IV, p. 781, n° 10 ; J. SIMONS, *Handbook for the study of Egyptian topographical lists relating to Western Asia*, Leyde, 1937, p. 111 ; H. GAUTHIER, *DG* III, p. 116, donne la bibliographie ancienne concernant cet endroit (Mariette, de Rougé, Maspero).

⁵⁴ S. AHITUV, *Canaanite toponyms in ancient Egyptian documents*, Jérusalem, Leyde, 1984, p. 128.

⁵⁵ Voir R. GIVÉON, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leyde, 1971, p. 26-28 (liste de Soleb, époque d'Aménophis III) et p. 74-77 (liste d'Amarah Ouest, époque de Ramsès II, cf. *KRI* II, p. 217).

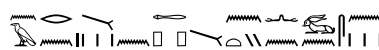
sous la ligne pour la deuxième.

Il s'agit de la transcription du même mot sémitique que le précédent auquel les Égyptiens accolent un déterminatif différent, celui de l'arbre. Pour le changement de déterminatif H.-W. Fischer-Elfert relève à juste titre l'identité de nature entre les montagnes du levant et les massifs forestiers résineux qui les coiffent ⁶¹. Sa traduction ajoute entre parenthèses la nuance de sens qu'apporte le déterminatif  : « eine hoher Berg ist vor dir, tritt ein in das wilde (Wald)gebirge, das du nicht kennst ! »

La traduction de J.E. Hoch est différente : « A lofty mountain is before you, and you've set foot on the raging mountain (although) you are unfamiliar with it ». L'expression 'q m voulant dire « entrer à l'intérieur de », dans une note, J.E. Hoch lui donne le sens pas attesté par ailleurs en égyptien de « grimper » ce qui, dit-il, conviendrait mieux en parlant d'une montagne. Selon lui, si le changement de déterminatif concerne la vision qu'avaient les Égyptiens des montagnes du Levant – et il suit H.-W. Fischer-Elfert sur ce point – il n'a pas à être introduit dans la traduction ⁶². On peut plutôt penser que l'alternance de  avec  trahit en fait l'existence de deux sens différents du mot sémitique – même s'ils sont fondamentalement proches – qui seraient « massif montagneux » d'un côté et « massif forestier » de l'autre. L'écriture égyptienne a cette possibilité, avec le jeu des déterminatifs, de spécifier le sens retenu sans se référer au contexte d'emploi du mot.

2. Encore plus intéressant pour notre sujet, un *deuxième exemple* va montrer comment le remplacement d'un déterminatif  par  permet, dans une région donnée () , de renvoyer à la montagne sacrée () qui porte le même nom que ce territoire et où est pratiqué le culte d'une divinité.

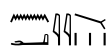
Une section du Papyrus Bremner Rhind (Livre d'Apophis), papyrus daté du tout début de l'époque ptolémaïque ⁶³ a posé à R.O. Faulkner, son traducteur, un problème d'interprétation qu'il signale au passage ⁶⁴. Il s'agit du livre V, dont le titre est écrit :

 (32, 13)

The names of 'Apep, which shall not be (traduction de Faulkner).

Ce titre est suivi d'une liste de noms. On en a déduit qu'il s'agissait de différents noms ou épithètes du dieu. Or, certains de ces « noms » sont des pluriels ou des collectifs, comme :

 (32, 33), *h3kw-ib*, « les pervers » ;

 (32, 35), *n 'yw*, « les serpents-n 'yw ».

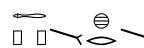
⁶¹ H.-W. FISCHER-ELFERT, *loc. cit.* Les grands conifères sont des arbres de l'hémisphère Nord qui, sous des latitudes aussi basses que celles du Liban vont chercher l'eau et la fraîcheur en altitude. Mis à part les pins, on ne les trouve donc que sur les hauteurs (Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires*, p. 4).

⁶² J.E. HOCH, *op. cit.*, p. 214 (aussi p. 213, n° 291).

⁶³ R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind*, (British Museum N° 10188), *Bae* III, Bruxelles, 1933.

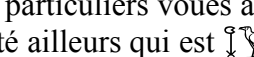
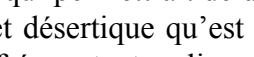
⁶⁴ *Id.*, « The Papyrus Bremner-Rhind-IV », *JEA* 24, p. 52 : « This text... consists of a series of epithets of Apep which are often unintelligibles ».

Des pluriels ne peuvent être utilisés pour qualifier un dieu ou un individu quelconque. En fait, dans le titre du livre, *rnw n 'pp* ne veut pas dire « les noms d'Apophis » mais « les noms **qui sont à** Apophis », c'est-à-dire les noms ou les épithètes désignant des entités et des êtres **voués à** ce dieu et donc promis à la destruction. Ils sont « liés à » (sens de *n*) Âpophis dans une énumération présentant la même structure :

 +N(s).

(Voué(s) à) Apophis-le-tombé, est (sont) le(s) N(s).

Un des noms de la fin de la liste est  (32, 40), que Faulkner transcrit *Hrbd*. Le *Wb* refuse lui aussi le pluriel et remet la graphie au singulier avec un doute sur la transcription qu'il rend par *Hrbd* (?). Mis au singulier, ce nom pourrait passer pour une épithète du dieu Apophis⁶⁵.

Mais il n'y a aucune raison de corriger le texte et ne pas garder le pluriel : il s'agit d'un *nisbé* mis au pluriel désignant des ennemis particuliers voués à Apophis⁶⁶. Ce nom peut être mis en relation avec un toponyme bien attesté ailleurs qui est , *Hrb*, avec un changement de déterminatif ( à la place de ) qui permettrait de désigner la montagne sacrée éponyme de ce vaste territoire géographique et désertique qu'est le *Hrb*. Le mot  *Hrbyw* désignerait tous les gens qui fréquentent ce lieu sacré et on devrait traduire le passage de Bremner Rhind les concernant :



(Voués à) Apophis-le-tombé, (sont) ceux du mont Horeb.

Le *Hrb* comme territoire désertique (déterminatif ) est une région très peu arrosée qui correspond en gros au terrain semi-désertique et steppique caractéristiques du vaste désert jordano-syrien, cet immense territoire qui rejoint, au nord, la ville éponyme d'Alep⁶⁷.

Dans le grand désert jordano-syrien se trouvaient des tribus bédouines dont les rapports avec les pouvoirs centraux de la région étaient connus pour être complexes. Pour les Égyptiens, le désert était ainsi peuplé d'ennemis réels ou potentiels que l'on trouve cités très anciennement et régulièrement dans les comptes rendus des expéditions militaires égyptiennes.

Ainsi, à propos de ses opérations de police pour protéger les flancs de l'armée de Thoutmosis III en route vers l'Euphrate des rapines des Bédouins, Amenemheb raconte qu'il a rencontré un groupe de 13 tribus installées dans un lieu particulier et dont il fit prisonniers les chefs. L'endroit de la prise d'otages est précisé en ces termes :

⁶⁵ *Wb* III, 326, 5.

⁶⁶ Pour la formation grammaticale, voir P. LACAU, *Études d'Égyptologie* II. Morphologie, *BdE* 60, Le Caire, 1972, p. 127-131. Le premier déterminatif correspond à la formation *nisbé* initiale « celui du Horeb » avec référence démoniaque, les trois déterminatifs suivants (les mêmes) indiquent le pluriel « ceux du Horeb ». Comparer avec l'orthographe de *nmhyw*, donnée par Lacau, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁷ Pour la discussion, voir *Médecins et magiciens*, p. 257, *sq.* L'idée que ce nom renvoie à un type de terrain sec et désolé est acceptée par les auteurs, voir la bibliographie donnée dans *Médecins et magiciens*, p. 257, n. 8. Ajouter maintenant J. COOPER, *Toponymy on the Periphery : Placenames of the Eastern Desert, Red Sea and South Sinai in Egyptian Documents from the Early Dynastic until the end of the New Kingdom*, Thèse Macquarie University, février 2015, p. 202.



Je fis d'autres captures à l'occasion de cette même expédition dans la zone montagneuse du Mont du genévrier-de-Phénicie (*tst w'n*), (qui se trouve) à l'ouest du désert-*Hrb* ⁶⁸.

L'arbre-*w'n* des Égyptiens est le genévrier-de-Phénicie, arbre dont le nom moderne ne correspond pas à la position de ses peuplements ⁶⁹. Au Levant, on trouve le genévrier-de-Phénicie à des endroits très particuliers. Selon Michael Zohary, il est absent en Syrie, au Liban et en Israël mais se trouve très étrangement sur les sommets de l'Édom et, encore plus au sud, sur les chaînes septentrionales du désert du Sinaï ⁷⁰. C'est aussi un arbre de Cyrénaïque (montagne Verte). Ces localisations particulières font de cet arbre un excellent marqueur géographique renvoyant les noms de lieu qui lui sont associés dans les textes à des endroits précis. Pour le Mont du genévrier-de-Phénicie seule la région de l'Édom peut être évoquée. Entouré de tribus bédouines, on peut penser à un lieu de rassemblement et de culte, à une montagne sacrée ⁷¹. Ainsi situé, le Mont du genévrier-de-Phénicie serait bien « à l'ouest » du désert-*Hrb*, le grand désert jordano-syrien ⁷².

Les trois toponymes , *Hrb*, « désert jordano-syrien », , *Hrb*, « mont Horeb » et , *tst w'n*, « Mont du genévrier-de-Phénicie » ont des accointances géographiques telles qu'ils devaient être parcourus par les mêmes populations. Il s'agit certainement de ces fameux bédouins *chasou* organisés en tribus turbulentes. Pour le Mont du genévrier-de-Phénicie, le contexte policier de la razzia d'Amenemheb l'assure. Par ailleurs, on sait que ces bédouins parcouraient le désert jordano-syrien et que Ramsès II en rencontre tout en haut de ce désert près de la ville d'Alep. En tant que « ceux du mont Horeb » et liés à Apophis, ces bédouins mal considérés étaient les victimes toutes désignées des textes d'exécration égyptiens.

Le mont *Laban* du papyrus du Louvre, lieu de culte d'un dieu jaloux, est directement relié par la liste géographique d'Amarah Ouest aux tribus *chasou* de l'Édom. Dans mon article d'*ENiM* 3 ⁷³, j'ai proposé de voir dans le Mont du genévrier-de-Phénicie de la biographie d'Amenemheb un autre nom du *Laban* qui ne ferait pas référence au blanc sommet de cette montagne mais à sa végétation caractéristique, le genévrier-de-Phénicie. Tout nous ramène à cette région d'importance pour des tribus qui y plaçaient leur montagne sainte. Ce lieu ne peut être qu'unique pour le groupe de *Chasou* qui suivent le dieu tribal que le rédacteur du papyrus du Louvre va recruter. C'est pourquoi les deux toponymes, le *Laban* du papyrus du Louvre et le Mont du genévrier-de-Phénicie de l'expédition d'Amenemheb apparaissent comme des

⁶⁸ *Urk.* IV, 891, 2-3 ; Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires*, p. 88, sq. ; *id.*, *Médecins et magiciens*, p. 256.

⁶⁹ Pour l'identification, *id.*, *Relations économiques et pressions militaires*, p. 85-96 ; pour la nomenclature scientifique et traditionnelle, *ibid.* p. 85. Un arbre encore plus mal nommé est le pin-d'Alep. Il n'a jamais poussé dans les steppes de la région d'Alep, *ibid.* p. 107, n. 548.

⁷⁰ Il ne faut pas croire que les peuplements de conifères du Levant aient changé de place au cours des millénaires. Ils ont pu disparaître (voir la disparition très récente du cèdre-du-Liban en raison du surpâturage) mais ces arbres sont liés à des conditions climatiques particulières et de types de terrain qui n'ont pas changé en quelques millénaires (voir aussi *supra*, n. 61).

⁷¹ Pour une suggestion de localisation (Har Karkom), voir Th. BARDINET, *loc. cit.*, p. 90.

⁷² Pour la façon égyptienne de situer cet endroit, *ibid.*, p. 89.

⁷³ Cf. *supra*, n. 2.

variantes très probables pour désigner un même lieu ⁷⁴.

Ce qui va encore dans ce sens est la présence du toponyme Horeb comme nom de mont sacré et éponyme du désert adjacent. Dans l'inscription d'Amenemheb, c'est à l'ouest de ce désert, donc en Édom et en territoire *chasou*, que le Mont du genévrier-de-Phénicie est dit être situé. On peut penser que le mont Horeb est une désignation plus tardive du même lieu. Cette désignation, dont on aurait une trace dans le *Livre d'Apophis*, serait celle qui est transmise par la Bible.

Dans sa thèse sur la toponymie des voisins de l'Égypte, Julien Cooper renvoie à l'attestation du nom de lieu *Hrb* dans le papyrus magique Leyde 343+345, où il désigne un endroit désertique ⁷⁵. Julien Cooper ajoute cette conclusion :

From the papyrus, it is clear that *Hrb* had some ritual or mythological significance, and thus it is possibly paralleled by the biblical 'Horeb', which was also important to the cult of Yahweh. That biblical Horeb was associated with Sinai and Edom can be taken for certain, and the mention of the har Horeb 'Mountain of Horeb' (Exodus 33:6) in association with the Mountain of God suggests that Horeb is connected with Yahweh's southern theophany. As Hoffmeier notes, one of the most diagnostic texts for locating Horeb is Deuteronomy 2:1, where it is said that Horeb is 11 days from Kadesh Barnea (modern Ain el-Qadis) by way of Mount Seir. This would place 'Horeb' either in the southern Sinai or in Edom / Midian. But, it would be simplistic to use this as evidence for the location of Egyptian *Hrb* and one must conservatively locate the toponym somewhere in the Levant, Edom or Sinai ⁷⁶.

J. Cooper ne tient pas compte ici de la mention du mont Horeb dans le *Livre d'Apophis*, mention qui désigne, je pense, une montagne en plus qu'un désert, selon le jeu égyptien des déterminatifs différents pour rendre les nuances de sens des mots étrangers qu'ils transcrivent.

Le nom *Hrb*, quand il désigne un mont sacré, témoignerait encore plus précisément de l'existence de ce lieu biblique qu'on placera, en suivant les remarques de J. Cooper, en Édom, sources bibliques et égyptiennes confondues.

En conclusion on aurait trace d'un lieu de culte *chasou* dans la région de l'Édom, lieu de culte marqué par la présence d'un mont sacré appelé *Rbn* « le mont *Laban* » ou *W'n* « le Mont du genévrier-de-Phénicie », ou encore *Hrb* « le mont Horeb » appellation certainement la plus tardive et, des trois, la seule que la Bible nous a transmise comme toponyme. Certaines tribus appartenant au groupe des *Chasou* y adoraient un dieu violent et exclusif que les Égyptiens nommaient « Celui de l'étranger ». L'auteur des conjurations que nous étudions va faire appel à ce dieu conçu comme dieu unique par ces tribus bédouines de Transjordanie méridionale et nous allons voir comment une lecture revisitée d'un autre toponyme trouvé dans ces conjurations, *Outénet*, ferait en outre venir ce dieu du sud de la péninsule Arabique. Comme dieu tribal unique et violent originaire du Sud, il pourrait correspondre à une forme ancienne de la divinité Yahvé.

⁷⁴ Dans l'article précité de la revue *ENiM*, l'identification était encore plus affirmée puisque la deuxième des deux conjurations que nous étudions était traduite « O ce babouin du Mont du genévrier-de-Phénicie (*Ouân*) », alors que la première donnait la variante « O ce babouin du mont *Laban* ». La traduction *Outénet* et non plus *Ouân* va permettre de tenir compte de considérations nouvelles mais ne met pas en cause l'identification entre le *Laban* du papyrus du Louvre et le Mont du genévrier-de-Phénicie de l'expédition d'Amenemheb.

⁷⁵ S. BECK, *op. cit.*, p. 55-56 (recto VII, 8).

⁷⁶ J. COOPER, *Toponymy on the Periphery*, p. 202.

B. « Celui de l'étranger », Pount, la région d'*Outénet*, le Sinaï et l'Édom

Les auteurs sont d'accord pour mettre en relation Pount et *Outénet* bien qu'aucune localisation précise n'ait été proposée pour cette dernière région.

Il faudra tout d'abord se demander où était situé Pount, dont les produits, importés en Égypte au cours des siècles par voie maritime et terrestre, évoquent, selon les auteurs, tant l'Afrique que le sud et la partie occidentale de la péninsule arabique en remontant jusqu'à l'Arabie pétrée. Le dossier, très ancien, a été entièrement renouvelé grâce à des publications récentes dues à D. Meeks⁷⁷, P. Tallet⁷⁸, J. Cooper⁷⁹, R. Cavašin⁸⁰ et Fr. Servajean⁸¹.

Il faudra ensuite essayer de savoir comment situer *Outénet* par rapport à Pount et si sa mention dans le papyrus médical du Louvre ajoute ou non quelque chose au débat. Cette mention est liée à un dieu, « Celui de l'étranger » qui est un dieu *chasou*, un dieu de nomade que l'on retrouve dans la région de l'Édom où il possède un lieu de culte sur une montagne isolée. Par ailleurs, on sait que *Outénet* est un lieu mythique où le soleil prend naissance, ce qui pour les Égyptiens ne pouvait se passer qu'à un endroit géographique bien lointain mais très précis : là où ils plaçaient l'extrême sud-est, là où Rê sort du Monde inférieur, comme la montre J. Cooper⁸². Comment ce « dieu de l'étranger » pourrait-il relier l'extrême sud-est des Égyptiens réel et mythologique avec les régions du sud de la Transjordanie méridionale ?

La région du Nord-Sinaï et les régions voisines, ainsi l'Édom, ont été magnifiquement décrites par R. Cavašin : « La région du Nord-Sinaï constitue une interface culturelle et religieuse entre l'Égypte et le Proche-Orient. L'introduction dans le panthéon égyptien de divinités levantines et cananéennes s'est opérée, selon toute logique, depuis cette région dès les premières dynasties pharaoniques, mais plus nettement encore à la fin de la Deuxième Période intermédiaire et au début du Nouvel Empire. C'est dans une région voisine, probablement entre le sud de la Jordanie et le nord-ouest de la péninsule arabique, que les Âpirou entrèrent en contact avec d'autres nomades adorateurs de Yahvé, nommés « Chasous de Yahô » dans les temples de Soleb et d'Amarah-ouest. Le récit biblique de la théophanie se produit au sommet d'une montagne où la divinité se manifeste à Moïse. Cette montagne constitue donc le point spatial précis où Moïse incarne le rôle de médiateur entre Yahvé et son peuple, tout comme le point de rassemblement de ces deux groupes nomadisant. La sacralité de ce type de relief se retrouve en Arabie Pétrée, notamment dans un certain nombre de sites, dont le Jabal Nmayr, au sud de Pétra (...) »⁸³.

⁷⁷ D. MEEKS, « Coptos et les chemins de Pount », *Topoi*, Suppl. 3, 2002, p. 267-334 (publication de base concernant le sujet et qui sera celle qui sera citée).

⁷⁸ P. TALLET, « Deux notes sur les expéditions au pays de Pount à la lumière de nouvelles données archéologiques », *RdE* 64, 2013, p. 189-210.

⁷⁹ J. COOPER, *Toponymy on the Periphery*, p. 249 ; *id.*, *Between this world and the Duat. The land of Wetenet and Egyptian cosmography of the Red Sea*, dans C. Di Biase-Dyson, L. Donovan (éd.), *The Cultural Manifestations of Religious Experience. Studies in Honour of Boyo G. Ockinga*, *Ägypten und Altes Testament* 85, Münster, 2017, p. 383-394 ; *id.*, « Punt in the 'Northern' Topographical List », *JEA* 104, 2018, 93-98.

⁸⁰ R. CAVASIN, « Tell Defenneh et la route de l'encens », *ENiM* 12, 2019, p. 1-24.

⁸¹ Fr. SERVAJEAN, « Les dimensions des navires d'Hatchepsout et autres remarques sur la navigation en mer Rouge », *ENiM* 9, 2016, p. 179-226 ; *id.*, « Les radeaux de Pount », *ENiM* 10, 2017, p. 103-115 ; *id.*, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *T3-ntr* », *ENiM* 12, 2019, p. 87-122.

⁸² J. COOPER, *Between this world and the Duat*, *passim*.

⁸³ R. CAVASIN, « Tell Defenneh et la route de l'encens », p. 22.

C. Situation géographique de Pount

Les arguments traditionnels qui situent Pount au Soudan et en Érythrée le long de la mer Rouge ont été réunis et défendus par K. Kitchen dont les travaux ont toujours servi de point de départ aux réflexions de ses successeurs⁸⁴. Les études de D. Meeks et de Fr. Servajean, ont apporté des arguments pour une position géographique différente, non africaine : « la partie occidentale de la péninsule arabique, de l'Arabie pétrée au Yémen »⁸⁵. D. Meeks dont l'étude est particulièrement complète par les textes consultés, a montré que le territoire de Pount a englobé plusieurs contrées et que différents toponymes et aussi des noms de peuplades, lui sont étroitement associés. Il est difficile de résumer une étude aussi riche. Les arguments basés sur la faune et la flore reconnaissables dans les représentations et dans les textes de Deir el-Bahari n'imposent pas une situation africaine mais ne s'y opposent pas : les babouins se trouvent à la fois sur le continent africain et dans le sud de la péninsule arabique ; l'ébène citée parmi les produits importés de Pount n'est pas seulement africaine et D. Meeks rappelle l'existence d'une ébène yéménite auquel le terme botanique égyptien que l'on traduit par « ébène » pourrait renvoyer tout aussi bien. Plus délicate est la représentation de girafes qui sont bien africaines. D. Meeks rappelle que certains animaux emblématiques peuvent voyager comme cadeaux diplomatiques... Même si on ne retient pas cette explication, il reste que des contacts entre l'Arabie et l'Afrique devaient être la règle à toutes les époques. Concernant ce point, D. Meeks ne réfute pas le fait que les expéditions maritimes d'Hatshepsout ont pu toucher les deux rives de la mer Rouge ce qui aurait laissé des traces dans les représentations retenues par les Égyptiens, toujours enclines à montrer l'extraordinaire et même l'inattendu. En fait, la démonstration de D. Meeks montre que les éléments de la faune ou de la flore évoqués par les représentations et les textes égyptiens ne peuvent interdire de penser à une localisation de Pount sur la péninsule arabique. Il ne nie pas cependant que des produits africains aient pu s'ajouter aux productions relevant, elles, typiquement de Pount, le pays des aromates, productions qui sont l'encens et encore plus la myrrhe. Les arbres producteurs étaient cultivés dans de véritables plantations près des régions côtières comme l'a montré Fr. Servajean⁸⁶. Ce sont des arbres à myrrhe que les expéditions égyptiennes vont rapporter en Égypte pour les transplanter dans les jardins des temples et recréer ainsi un biotope pountite, un *T3-ntr*, un « Pays du dieu ».

En dehors des expéditions maritimes, il y avait une route qui allait vers le Nord amenant les produits de Pount et qui, selon D. Meeks, aboutissait au Sinaï qui « apparaît non plus seulement comme le lieu de destination d'expéditions minières, mais aussi comme un lieu d'échange privilégié pour des produits qui ne provenaient pas tous de Palestine »⁸⁷. Par ailleurs, ajoute D. Meeks, « l'association étroite de Pount et de Byblos telle qu'elle apparaît dans quelques textes, à partir du Moyen Empire, pourrait indiquer que le port était, lui aussi, un point d'aboutissement des routes commerciales pountites »⁸⁸.

⁸⁴ K.A. KITCHEN, « Punt and how to get there », *Orientalia* 40, 1971, p. 185-206 ; *id.*, « The land of Punt », dans Th. Shaw *et al.* (éd.), *The archaeology of Africa. Food, metals and towns*, Londres, New York, 1993, p. 587-608 ; *id.*, « Further thoughts on Punt and its Neighbours », dans A. Leahy, J. Tait (éd.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, Londres, 1999, p. 174-178.

⁸⁵ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 330.

⁸⁶ Pour ces « terrasses (des arbres) à myrrhe » comme régions arboricoles : Fr. SERVAJEAN, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *T3-ntr* », p. 100, *sq.*

⁸⁷ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 308.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 309. Noter que J. COOPER, « Punt in the 'Northern' Topographical List », p. 93-98, propose de corriger la lecture Pount dans les listes de Soleb, nom apparaissant à côté de la mention des *Shosou*. La correction ne

La localisation de Pount sur la péninsule arabique établie par D. Meeks est acceptée par Fr. Servajean et Pierre Tallet.

Fr. Servajean défend l'existence de rapports réguliers entre Pount et la côte opposée africaine avec des radeaux traversant la mer Rouge « là où le passage est le plus étroit de l'Arabie à la côte opposée, c'est-à-dire au niveau du Bab el-Mandeb et cela, depuis la plus haute antiquité »⁸⁹. Dans le dernier article qu'il consacre à la question, Fr. Servajean propose de recréer la géographie botanique de Pount, telle qu'elle aurait été définie par les Égyptiens. Cette géographie botanique concerne la partie utile de Pount, celle qui est l'objet de leurs expéditions consacrées avant tout à la recherche de la myrrhe et de l'encens. Cette partie utile correspondrait à la Tihâma yéménite⁹⁰.

J. Cooper tient à une approche plus globale, remarquant que la géographie politique des régions bordant la mer Rouge à l'époque égyptienne nous est inconnue – presque une mauvaise question – et qu'il serait préférable d'envisager Pount « as encompassing all those lands in the southern Red Sea where exotic produce could be obtained »⁹¹. Pount concernerait alors les deux côtés de la mer Rouge, comme cela a été proposé ailleurs⁹², tout en étant un lieu mythique, le domaine de différentes divinités égyptiennes associées au *Pays du dieu* avec ses aromates⁹³.

D. *Outénet* comme partie de Pount

D. Meeks note que *Outénet* est « une partie intégrante de Pount », que deux textes, un texte religieux du Nouvel empire et un papyrus médical du Moyen Empire nous apprennent qu'on y trouvait des babouins, et qu'il ne peut pour l'instant qu'être « situé que vaguement au sud-est de l'Égypte »⁹⁴. Pour Fr. Servajean, c'est une région mal située. En tant que région productrice d'ébène⁹⁵, elle pourrait (*ou* semblerait) être située sur le continent africain sans que cela soit assuré⁹⁶.

De son côté, J. Cooper a procédé à une analyse complète de la documentation concernant *Outénet* et de la bibliographie, même ancienne, concernant cette région mal située. Il y a consacré deux études complémentaires. La première étudie le pays d'*Outénet* comme lieu géographique en rapport avec les expéditions égyptiennes à Pount⁹⁷. La deuxième considère *Outénet* comme l'endroit mythique de la naissance de Rê⁹⁸.

J. Cooper rappelle que l'existence d'*Outénet*, comme lieu géographique et non comme endroit mythique est montrée par différents textes historiques de la première période intermédiaire pour les plus anciens. Deux d'entre eux évoquent la présence d'ébène et même l'abattage de

serait pas justifiée. Voir à ce sujet N. GRIMAL, *Les Égyptiens et la géographie du monde*, ACF, année 2002-2003, p. 714, *sq.*

⁸⁹ Fr. SERVAJEAN, « Les radeaux de Pount », p. 109.

⁹⁰ *Id.*, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *T3-ntr* », p. 92.

⁹¹ J. COOPER, *Toponymy on the Periphery*, p. 259.

⁹² Par ex. S. BALANDA, *JARCE* 42, 2005-2006, p. 33 et 36.

⁹³ Pour ces divinités, D. MEEKS, *op. cit.*, p. 291.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 296-297.

⁹⁵ Selon une inscription datée des IX^e et X^e dynasties héracléopolitaines publiée par E. Edel, voir Fr. SERVAJEAN, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *T3-ntr* », p. 91 et n. 15.

⁹⁶ *Loc. cit.*

⁹⁷ J. COOPER, *op. cit.* ; *id.*, « Punt in the 'Northern' Topographical List », *JEA* 104, 2018, 93-98.

⁹⁸ *Id.*, *Between this world and the Duat. The land of Wetenet and Egyptian cosmography of the Red Sea*.

bois d'ébène ce qui va dans le sens d'une présence de ces arbres *in situ*, dans le pays d'*Outénet*⁹⁹. Selon lui, l'idée ancienne selon laquelle *Outénet* se trouvait dans la partie sud de la péninsule arabique ne peut pas être retenue car l'ébène ne serait pas trouvé dans cette région¹⁰⁰. L'argument, on le sait, n'est pas suffisant¹⁰¹. Cette localisation en Arabie fut jadis soutenue par É. Chassinat qui situait *Outénet* dans le golfe d'Aden¹⁰². Les auteurs plus récents, comme le rappelle Cooper, sont partisans de situer *Outénet* le long de la partie est de la côte africaine ainsi E. Edel¹⁰³, E. Zyhlarz¹⁰⁴, et K.A. Kitchen¹⁰⁵. Lui même conclut que, « in summary, *Wtn.t* probably designated a coastal region of the Red Sea in Eastern Sudan »¹⁰⁶.

Mais dans son étude consacrée à *Outénet* comme lieu de naissance du soleil, J. Cooper étudie cet endroit mythique situé à l'extrême sud-est du monde imaginé par les Égyptiens, un lieu où le soleil sort du monde souterrain pour commencer son périple diurne, entouré de babouins, les « âmes » de l'Est qui accompagnent le dieu à son lever et avec lesquelles il peut se fondre¹⁰⁷. Un texte religieux de la tombe de Ramsès VI cité par J. Cooper, écrit que ces babouins du dieu Rê habitent Pount, sur une terre dont le nom est *Outénet*, terre qui est située près de « l'océan de l'Est ». Pour J. Cooper, « l'océan de l'Est » serait une dénomination de la mer Rouge¹⁰⁸.

Il ne me semble pas que la région d'*Outénet*, comme réalité physique, puisse être toute entière placée en Afrique. Certes, les Égyptiens n'ont jamais pensé arriver à l'extrême sud-est du monde accessible mais leurs expéditions leur ont fait parcourir un territoire qui, prolongé mentalement vers l'Est, jusqu'à l'horizon, représentait pour eux cette extrémité de la terre où le soleil sortait du monde inférieur. Ce territoire faisait partie d'*Outénet*, pays où ils plaçaient les babouins qui acclamaient Rê à son lever, comme il est dit dans les grands textes religieux du cycle solaire. Les babouins nous amènent déjà au sud de la mer Rouge. Ils accompagnaient les populations humaines des deux côtés du détroit de Bab el-Mandeb. L'établissement au sud de la péninsule arabique de colonies de babouins venant d'Afrique rend certainement compte de ces migrations humaines immémoriales¹⁰⁹. De son côté, le lieu de naissance de Rê, sa sortie du monde inférieur, renvoie à l'extrême Est du monde et donc du côté de la péninsule arabique. Au moins une partie d'*Outénet* devait se trouver à l'Est.

⁹⁹ J. COOPER, *Toponymy on the Periphery*, p. 242.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 242.

¹⁰¹ Cf. D. MEEKS, *op. cit.*, p. 279-280.

¹⁰² É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* II, IFAO, Le Caire, 1968, p. 456-457. Cette idée est suivie par S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BdE* 105-2, 1992, p. 757, n. a.

¹⁰³ E. EDEL, *Beiträge zu den ägyptischen Sinaiinschriften*, *NAWG* 6, Göttingen, 1983, p. 180, n. 34, pour qui *Outénet* est une région de l'Éthiopie placée à proximité de Pount, en Afrique de l'Est.

¹⁰⁴ E. ZYHLARZ, « The Countries of the Ethiopian Empire of Kash (Kush) and Egyptian Old Ethiopia in the New Kingdom, tr. by M. Jackson », *Kush* 6, 1958, p. 7-8.

¹⁰⁵ K.A. KITCHEN, « Further thoughts on Punt and its Neighbours », p. 178. Dans cet article, Kitchen situe *Outénet* à l'est de Trinkitat, sur les hauts plateaux d'Erkowit.

¹⁰⁶ J. COOPER, *Toponymy on the Periphery*, p. 244.

¹⁰⁷ Voir l'interprétation de J. COOPER, *Between this world and the Duat*, p. 386, *sq.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 388.

¹⁰⁹ Pour la présence de babouins des deux côtés du détroit de Bab el-Mandeb, voir la bibliographie donnée par Fr. SERVAJEAN, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *T3-ntr* », p. 91, n. 18.

Contrairement à J. Cooper mais à la suite de D. Meeks et de Fr. Servajean, je pense donc que, pour les Égyptiens, les régions de Pount, d'*Outénet* et autres lieux apparentés, faisaient partie d'un ensemble géographique cohérent et n'étaient pas seulement des régions exotiques bénies des dieux et mal localisées mais d'où on pouvait toutefois se procurer quelques produits rares.

La localisation d'*Outénet* dans le bas de la péninsule arabique et ses relations avec l'Afrique la ferait correspondre au point de départ d'une route commerciale qui remonterait jusqu'au Sinaï et à la région où se trouve la contrée du mont *Laban*, contrée située en Transjordanie méridionale. Cette route commerciale se poursuivait plus avant, vers le Nord notamment à travers le grand désert syro-jordanien ¹¹⁴.

Le dieu surnommé « Celui de l'étranger » ou le « babouin d'*Outénet* » était né dans une région comprenant à la fois le *Pays du dieu* et le lieu de la naissance mythique du dieu Rê. Cette origine supposée de « Celui de l'étranger » dans le sud de la péninsule arabique en faisait, comme Rê, un dieu suprême. L'association commune de Rê et de « Celui de l'étranger », avec les babouins qui vivent au sud de la péninsule arabique, s'expliquerait ainsi sur un plan théologique et géographique. Bien plus au Nord, sur le mont *Laban* était finalement adoré « Celui de l'étranger » un dieu qui ne naissait pas tous les matins à l'extrême sud-est de la péninsule arabique comme c'était le cas du dieu Rê, mais qui était jadis venu du Sud ¹¹⁵ pour devenir un dieu de tribus bédouines, après avoir suivi les routes commerciales des aromates entre la péninsule arabique et les régions du Sinaï.

IV. Le point de vue du médecin égyptien

Comme les renseignements que nous donne le médecin égyptien concernant ce dieu ne sont pas, à priori, objectifs, mais adaptés au contexte magique et médical qui l'intéresse, il importe maintenant de se demander comment il a construit les deux formules magiques que nous étudions. Il s'agit en fait de s'interroger sur l'interprétation religieuse qu'il a volontairement choisie ainsi que sur son choix des référents magiques appropriés aux situations médicales qu'il veut affronter. Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord déterminer ce que l'on sait de l'auteur de notre papyrus.

Les noms des auteurs ne sont jamais cités dans les papyrus médicaux. Les traités médicaux restent anonymes car considérés comme des dons du roi d'Égypte à son peuple. Cette règle ne souffre aucune exception ¹¹⁶. Ceci précisé, l'auteur de notre papyrus a laissé différents indices permettant de connaître ses titres, ses fonctions et même sa personnalité.

Que l'auteur anonyme du papyrus du Louvre fut un grand médecin peut être montré par un passage magique de ce papyrus où il se présente comme chef des médecins du palais et donc médecin personnel du pharaon, ce qui est une première dans un papyrus médical. Il ne s'agit pas, pour le médecin magicien et auteur de notre papyrus de jouer le rôle du plus grand des médecins égyptiens pour effrayer les démons. Il s'agit réellement d'une fonction que l'auteur du papyrus du Louvre tient à rappeler au passage. En la rappelant au détour d'une formule magique il situe le papyrus qu'il a composé au plus haut de la réflexion médicale de son époque. On a affaire à un auteur qui reste anonyme par obligation puisque la connaissance ne peut venir que du roi, mais met en avant sa fonction afin de promouvoir l'excellence de sa démarche thérapeutique auprès de ses futurs lecteurs médecins.

¹¹⁴ Les routes commerciales de l'Arabie ont été étudiées par P. Tallet et R. Cavaşin (*supra*, aux notes 78 et 80).

¹¹⁵ Pour les populations du Sinaï et des régions proches, le sud-est des Égyptiens se trouvait au sud.

¹¹⁶ Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 33.

Dans ce passage magique, l'auteur du papyrus du Louvre se présente comme étant *Chef des médecins du palais*. Il s'estime attaqué (« rongé », dit le texte) par les éléments pathogènes dont il veut délivrer son patient mais qui s'en prennent à lui en même temps :

[Dire comme formule magique : Ô toi qui es] dans mon corps, qui es en train de ronger sans cesse au niveau de mon aine, garde toi de Seth-et Horus-réunis, de sa langue et de (sa) mâchoire équipée de sa denture, garde toi < de > Thot et des paroles avec lesquelles t'ont (déjà) conjuré Horus seigneur du désert et sa mère Isis qui se tient debout (= qui se dresse comme un cobra). Vois, < tu > seras abattu dans le corps d'un tel né d'une telle, de même que < tu > as été abattu dans le (corps du) dieu Seth, etc. Que l'on dise cette formule tout en crachant ¹¹⁷.

L'expression *Seth-et-Horus-réunis* désigne le dieu Thot né d'Horus et de Seth. De là, elle désigne symboliquement le *Chef des médecins du palais*, médecin personnel du roi et qui est lui même assimilé à Thot. On en est certain car le qualificatif *Seth-et-Horus-réunis* ne peut être qu'une variante d'une autre expression qui est *Thot né aux deux seigneurs*, expression trouvée dans un papyrus de Tebtunis où elle désigne le même praticien ¹¹⁸. Le mythe de référence est bien connu. À la suite de l'épisode homosexuel entre Seth et Horus, ce dernier a ses mains souillées par la semence de son rival comme nous le raconte le papyrus Chester Beatty n°1 ¹¹⁹. S'emparant de cette semence, Isis la répand sur les laitues que Seth est obligé de consommer tous les matins à son lever afin de calmer ses ardeurs matinales explosives ¹²⁰. Alors, nous dit le conte, du front de Seth sortit un disque d'or que Thot plaça sur son front. D'autres versions plus anciennes du même mythe font sortir le dieu Thot du front de Seth. L'interprétation que j'ai déjà proposée est qu'il s'agit d'un mythe de civilisation expliquant comment la rusée Isis a permis au monde civilisé, symbolisé par Horus et donc par le roi, de faire un enfant au monde du désordre, symbolisé par Seth, et d'engendrer une divinité qui, comme Thot, représente aux yeux des Égyptiens ce que sont pour nous les sciences appliquées, donc la médecine ¹²¹. Au début du papyrus Ebers, dans la grande formule de protection qui est destinée au médecin, il est écrit que Thot est le guide de tous les médecins ¹²². Dans la pratique médicale ce rôle de guide des médecins est celui du *Chef des médecins du palais* assimilé à Thot, comme dans la formule magique du papyrus du Louvre précitée.

Par ailleurs, dans le *Préambule du livre des tumeurs de Khonsou* se trouve un texte de protection spécifique des médecins-ouâb de Sekhmet, petit texte qui était déjà connu par le papyrus Smith. Dans ce papyrus, la partie chirurgicale, on le sait, concerne l'activité de ces prêtres-médecins avec des contextes médicaux très durs comme les épidémies ou la chirurgie de guerre ¹²³. Comme médecin personnel du pharaon régnant, le chef des médecins auteur de notre papyrus a dû accompagner Aménophis II en Asie pendant ses campagnes militaires.

¹¹⁷ Recto x+1, 2-5, cf. *Médecins et magiciens*, p. 48.

¹¹⁸ J. OSING, *Aspects de la culture pharaonique. Quatre leçons au Collège de France*, MAIBL nouvelle série 12, Paris, 1992, p. 52. Le titre du praticien concerné n'est pas *Chef des médecins du Palais* mais *Directeur des médecins et des dentistes* ce qui est une variante ancienne reproduisant un titre encore plus archaïque attesté chez Hésy-Rê à l'époque de Djoser, cf. Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, p. 37-38.

¹¹⁹ Voir la traduction de G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1982, p. 178 sq.

¹²⁰ On sait que le suc de la laitue vireuse a des propriétés sédatives. Ce passage du papyrus Chester Beatty n°1 tourne en ridicule le dieu Seth mais fait référence au mythe de la sexualité incontrôlée du dieu. Celui-ci est attesté par l'épisode avec Anat, cf. A. ROCCATI, « Une légende égyptienne d'Anat », *RdE* 24, 1972, p. 152-159.

¹²¹ Th. BARDINET, *loc. cit.* Voir également Fr. SERVAJEAN, « Lune ou soleil d'or ? Un épisode des *Aventures d'Horus et de Seth* (P. Chester Beatty I R°, 11, 1-13, 1) », *RdE* 55, 2004, p. 125-147.

¹²² Ebers 1 (= Hearst 78).

¹²³ Cf. *Médecins et magiciens*, p. 28.

Notre médecin était assurément un bon connaisseur des religions orientales. Parlant d'un produit aussi commun dans la pharmacopée égyptienne que le liquide-*hs3*¹²⁴, il tient à en préciser l'origine dans une formule magique inconnue jusqu'à présent :

Formule magique pour le liquide-*hs3* [...] Ô ce liquide-*hs3*, fils de (= qui tire son origine de l'action de) l'insecte-*hmm* de la Majesté de Seth ! Isis (dit) à son fils Horus [...] [...] selon ce qu'a fait la Majesté de Seth des Âpirou (...) ¹²⁵.

De nouvelles divinités orientales sont nommées comme *Iskaro* et *Iskarot*¹²⁶ et on trouve des références à Byblos et au dieu El¹²⁷. Les emprunts au monde asiatique rencontrés dans la littérature médicale égyptienne sont nombreux, ce qui s'explique par le contexte politique propre au Nouvel Empire égyptien. L'Égypte est devenue un empire dont la langue diplomatique est l'akkadien, qui utilise un nombre considérable de termes étrangers transcrits en hiéroglyphes et qui voit le culte des divinités étrangères s'installer sur son territoire¹²⁸. Un pharaon comme Aménophis II peut être considéré autant comme un pharaon que comme un potentat asiatique. Déjà, dans le papyrus Ebers, on lit : « Autre remède pour les yeux qu'a révélé un asiatique de la ville de Byblos »¹²⁹. Suit une recette comprenant deux noms qui ne sont pas égyptiens et qui doivent correspondre à des noms de produits inconnus dans la pharmacopée égyptienne et que le scribe a dû laisser dans la langue originale. Historiquement, les Égyptiens ont le plus souvent changé les noms des plantes étrangères qu'ils acclimataient. C'est évident pour les plantes de l'agriculture vivrière qui, ce que n'indique pas leur nom égyptien, sont forcément venues d'Asie depuis des temps immémoriaux. De tels changements de nom peuvent être supposés aussi pour les plantes médicinales cultivées anciennement dans les jardins égyptiens et qui avaient été importées d'Asie. Ils nous dissimuleraient une proximité bien plus importante qu'on ne le pense entre les médecines égyptiennes et mésopotamiennes puisqu'elle intéresserait les médications. Les emprunts aux conceptions magiques et médicales du monde sémitique, sont particulièrement fréquents, comme les traducteurs des textes médicaux l'ont relevé : les médications du papyrus Hearst pour lutter contre certaines maladies cutanées et aussi contre différentes formes de la lèpre comme la *tnt-3mw*, « Celle des Asiatiques », et l'*irwn3*, un terme sémitique¹³⁰ ; les conjurations en différentes langues étrangères du papyrus médical de Londres, une dite dans la langue des Bédouins contre une maladie de la peau, une autre en crétois contre la lèpre¹³¹. Dans le même papyrus se trouve une conjuration du *samana* de la magie médicale mésopotamienne elle aussi en langue étrangère¹³². On peut encore citer le papyrus de Leyde I 343+345 qui contient un ensemble de conjurations contre le *samana* et son semblable égyptien le démon *Akhou*

¹²⁴ H. VON DEINES, H. GRAPOW, *Wörterbuch des ägyptischen Drogennamen*, Berlin, 1959, s. v. (= *Grundriss* VI)

¹²⁵ Verso 23, 5-6. Ce texte montre que ce liquide-*hs3* était une solution faite avec la manne issue du tamaris, cf. *Médecins et magiciens*, p. 243.

¹²⁶ Recto x+28, 4, cf. *Médecins et magiciens*, p. 156.

¹²⁷ *Médecins et magiciens*, p. 205.

¹²⁸ Voir l'étude de Ph. COLLOMBERT, L. COULON, « Les dieux contre la mer. Le début du "papyrus d'Astarté" (pBN 202) », *BIFAO* 100, 2000, p. 217.

¹²⁹ Ebers 422.

¹³⁰ Elles sont reprises dans le papyrus du Louvre avec d'autres atteintes de la peau, cf. *Médecins et magiciens*, p. 92-98.

¹³¹ Chr. LEITZ, *Magical and medical Papyri of the British Museum*, HPBM 7, Cambridge, 1999, Incantation n° 20 = W. WRESZINSKI, *Die Medizin der alten Ägypter II. Der Londoner medizinische Papyrus (BM 100059) und der Papyrus Hearst. Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Berlin, 1912, Incantation n° 32.

¹³² Chr. LEITZ, *op. cit.*, Incantation n° 21 (= W. WRESZINSKI, *op. cit.*, n° 33).

avec des références constantes aux mythes orientaux¹³³.

Ce qui est particulier dans le papyrus du Louvre est que l'auteur du traité destiné à combattre les attaques du dieu Khonsou, un dieu présentant un danger extrême puisqu'il osa s'attaquer à Osiris lui-même, confie sa protection personnelle à une plante orientale, connue depuis longtemps en Égypte mais provenant d'Asie comme nous l'apprend le *Préambule du livre des tumeurs*¹³⁴. L'interprétation qu'il donne de l'apparition des tumeurs cancéreuses chez l'homme est égyptienne. Il utilise le mythe d'Anti qui nous est expliqué dans la documentation tardive : Anti dévore sa mère. En punition, sa chair lui est enlevée, car la chair vient de la mère selon les conceptions égyptiennes alors que les os viennent du père¹³⁵. Il ne lui reste donc que les os. De la même façon, on inflige à Khonsou les mêmes blessures qu'il a fait au cadavre d'Osiris, et il deviendra l'astre isolé, errant et crevassé qu'est la lune. Il cherchera à se venger des dieux en attaquant leur « petit bétail », les hommes¹³⁶.

À un tel dieu, il était logique d'opposer un autre dieu. Mais on peut se demander pourquoi aller chercher un dieu « de l'étranger », un dieu *chasou*. Certes ce dieu est terrible, ne supporte aucune concurrence et s'attaque à toutes les autres divinités. On pourrait dire qu'il convient à l'emploi.

Son caractère violent le fait comparer par l'auteur du papyrus à un babouin en colère. Il est très probable que l'origine sudiste du dieu qui le fait venir du sud de l'Arabie, endroit peuplé de babouins, a aidé l'auteur du papyrus dans sa comparaison. Cette comparaison imagée ne définit pas ici la nature réelle de la divinité telle qu'elle pouvait être reconnue par ses adorateurs. Il est difficile de penser que les bédouins de l'Édom qualifiaient leur dieu de babouin, un qualificatif qui ne semble issu que de l'imaginaire et des façons de parler des Égyptiens¹³⁷.

Cela dit, on a vu que certains indices qui se dévoilent après un examen minutieux du contenu du texte et même de son écriture laisseraient penser que notre médecin auteur avait une relation personnelle avec cette divinité. Le jeu à la fois graphique et sémantique sur *Laban / Labany* ; l'écriture amplifiée de l'initiale de *P3-n-rwty*, « Celui de l'étranger » ; le double aspect égyptien / sémitique dans la graphie hiératique de *irty* qui pourrait correspondre à une écriture cachée de '(i)n.

Notre médecin est né en Égypte. On le sait grâce à une formule magique destinée à lui donner courage et où est évoquée la ville de Nebiouty (Bilifya)¹³⁸. Dans ce petit texte, le médecin appelle sur lui la protection de la déesse cobra de Nebiouty, la déesse Ouadjyt, ce qui indiquerait qu'il est né dans cette ville tant les Égyptiens restaient attachés aux divinités de leur ville d'origine. Cela ne veut pas dire que sa famille n'avait pas une origine non

¹³³ S. BECK, *op. cit.*, p. 15-16.

¹³⁴ pLouvre E 32 847, recto x+13, 1-x+20, 22 cf. *Médecins et magiciens*, p. 99-129.

¹³⁵ Voir J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, Index, 'nty.

¹³⁶ *Médecins et magiciens*, p. 153, sq.

¹³⁷ Dans un compte rendu de *Médecins et magiciens*, paru dans *Égypte, Afrique & Orient*, 91, 2018, p. 61-63, Y. Volokhine écrit : « On comprend bien où veut en venir Thierry Bardin : ce dieu simiesque serait une forme historique de la divinité Yahvé... hypothèse à la fois savoureuse, ingénieuse et provocante ». Mais mon propos ne fait que relater l'interprétation égyptienne qui n'est qu'une façon de parler et qui fait référence à une forme séthienne et colérique du dieu Thoth. La comparaison égyptienne ne vaut pas identification, voir sur ce point *Médecins et magiciens*, p. 268.

¹³⁸ Formule magique pour raffermir mon intérieur-ib (verso 24, 4-8), voir *Médecins et magiciens*, p. 247. Cette ville est encore attestée dans le *Préambule du livre des tumeurs de Khonsou*, le livre dédié à sa protection dans ses combats contre Khonsou, cf. recto x +14,20 (*Médecins et magiciens*, p. 112).

égyptienne et ne révérait pas une divinité ancestrale venue d'ailleurs. Il aurait pu, selon cette hypothèse, utiliser ou renouer avec une alliance ancienne pour l'aider à combattre un dieu aussi dangereux que le dieu Khonsou.

Quoi qu'il en soit, il utilise une divinité étrangère opposée à tous les autres dieux, égyptiens et non égyptiens, afin de combattre Khonsou, révolté uniquement contre l'assemblée des dieux d'Égypte qui l'ont condamné. Ce dieu étranger peut donc être considéré comme plus puissant que Khonsou dont la haine ne s'adresse qu'aux seules divinités égyptiennes. Ce serait une raison objective du choix de ce dieu par le médecin. Mais la personnalité du médecin auteur du papyrus du Louvre, ses relations particulières avec le monde sémitique dont il est un bon connaisseur, ce qu'on devine par quelques allusions voulues, explique tout autant ses choix. On peut donc penser que le papyrus médical du Louvre se présente davantage comme une œuvre d'auteur que comme un témoignage parmi d'autres des échanges culturels entre l'Asie et l'Égypte pendant la période du Nouvel Empire.

V. Un procédé d'analyse destiné à l'étude des textes médicaux égyptien.

Cette dernière étape étudie la validité d'un procédé d'analyse qui peut être proposé pour l'étude des textes médicaux en général, procédé qui sera appliqué à l'étude de nos deux conjurations magiques. Deux autres petits textes médicaux, un magique, l'autre non, seront étudiés au préalable et serviront d'éléments de comparaison afin de tester ce procédé d'analyse et montrer qu'il est possible d'en étendre l'application à d'autres textes médicaux.

Les premiers égyptologues qui vinrent après Champollion rencontrèrent deux écueils dans la traduction des textes égyptiens. Le premier était qu'il n'était pas possible de vocaliser l'égyptien et que la translittération devait être consonantique ou presque. Le deuxième, moins anecdotique, était que les correspondances avec le copte étaient mal assurées du fait de l'évolution des significations et, pire encore, qu'aucune correspondance avec le copte et d'autres langues connues, comme par exemple les langues sémitiques, n'était possible pour une grande partie du vocabulaire. Trop de mots avaient disparu. Les principales accroches restaient, d'un côté, le déterminatif qui donne une idée générale du sens d'un mot et, d'un autre côté, les différents contextes d'emploi qui permettaient de mettre à l'épreuve les significations qui venaient à l'esprit du traducteur. C'est ce qui explique qu'un texte historique ou littéraire est plus facile à lire qu'un texte religieux. Cependant, même dans les cas « faciles » où le contexte paraît clair, les traductions vont varier. Si on traduit un texte littéraire en suivant strictement le *Wörterbuch*, on traduira comme H. Grapow. Pour le même texte, si on utilise le petit dictionnaire de R.O. Faulkner, on aura la traduction de A.H. Gardiner. Ces traductions montreront des différences d'interprétation non négligeables.

Les textes médicaux égyptiens furent écrits par des médecins, pour d'autres médecins et abondent de termes techniques pas attestés dans d'autres contextes. C'est une difficulté supplémentaire à ajouter aux problèmes ordinaires de traduction des textes égyptiens.

Concernant ce vocabulaire particulier il faut noter en premier lieu que la médecine égyptienne suivait les usages des médecins de l'Antiquité qui, plutôt que de nommer les maladies (nosographie) préféraient parler des symptômes permettant de juger de l'état d'un patient. Ce point, quand il a été mal perçu, a été une source de confusion chez les traducteurs. Noter à ce propos, l'utilisation du suffixe *Krankheit* accolé à une transcription égyptienne et qui est très utilisé dans le *Grundriss*. Elle laisserait supposer l'existence d'une nosographie égyptienne. Or celle-ci n'existe pas. La multiplicité des symptômes et des lésions pouvant être décrits

individuellement ou en association permettait au médecin de renvoyer à toutes sortes de groupes de malades présentant des situations cliniques comparables et de créer ainsi des « descriptifs » (*šsꜣw*) classant ces malades par groupes sans avoir à utiliser un classement par noms de maladies. L'utilisation de ce suffixe avec un nom d'élément pathogène, porte toujours à confusion. Prenons l'exemple de *nsj.t*-Krankheit et de *dhrt*-Krankheit¹³⁹. Le premier mot renvoie à un type de démon et pas à une maladie à moins de considérer qu'à chaque démon corresponde une seule maladie. Le deuxième mot renvoie aux souffles pathogènes qui envahissent le corps sans évoquer une maladie entraînée spécifiquement par ces souffles morbides qui sont souvent cités par les textes dans des contextes pathologiques différents. Ainsi, chercher à introduire dans les traductions des noms de maladie utilisés de nos jours serait un anachronisme. On ne trouvera dans les textes médicaux égyptiens que des mots se rapportant aux signes cliniques observés : ils désignent différents symptômes ainsi que des lésions et des anomalies pathologiques diverses. La réalité pathologique que nous pouvons reconnaître derrière ces symptômes est une autre histoire.

Quand aux causes retenues pour ces symptômes et lésions observés, sauf pour les coups et blessures, l'interprétation égyptienne fait intervenir le plus souvent (mais pas toujours¹⁴⁰) des agents d'origine divine : dieux, démons, morts dangereux. Le manque de diversité de ces entités démoniaques pathogènes par rapport au grand nombre de termes se rapportant aux signes cliniques relevés, montre que, comme dans toutes les médecines anciennes, ce sont les représentations culturelles qui donnent naissance aux causalités reconnues¹⁴¹.

De leur côté, les représentations physiologiques des Égyptiens doivent être interprétées elles-aussi dans le cadre de ces mêmes représentations culturelles et échappent volontiers au contexte médical. Cela paraît évident quand on étudie les idées égyptiennes sur la génération, sur l'action du cœur animé de souffles divins ou encore sur des substances corporelles comme le sang qui jouent un rôle prépondérant dans l'économie du corps. Les textes qu'il faut étudier quand on traite d'un tel sujet n'appartiennent pas tous, loin de là, au corpus des textes médicaux¹⁴². Les théories physiologiques égyptiennes utilisées dans les textes médicaux égyptiens vont servir à expliquer le déroulement des phénomènes pathologiques mais ne jouent pas de rôle essentiel dans la pratique médicale elle-même. En effet, cette pratique est basée avant tout sur la lecture des signes cliniques observés, le pronostic que l'on en déduit et

¹³⁹ Ces deux termes sont utilisés par W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin I (Handbuch der Orientalistik)*, Leyde, Boston, Cologne, 1999, p. 376 et 387.

¹⁴⁰ Un exemple : au verso du papyrus du Louvre (colonne 9, lignes 1-5) se trouve un petit texte qui parle des verrues (réel pathologique) que l'on trouve si répandues chez les enfants. L'origine de ce que ce texte appelle simplement des « duretés » qui viennent et disparaissent toutes seules est attribuée à la migration, dans le corps, d'éléments mal calcinés. Cela pourrait renvoyer à une théorie égyptienne pas autrement connue et concernant la physiologie des « coctions », mais certainement pas à une attaque de démons.

¹⁴¹ C'est ce qui explique que, à part des emprunts de médications, on ne trouve pas de filiations entre les médecines de l'Antiquité, même si au Nouvel Empire l'apport des religions asiatiques se traduira par quelques démons supplémentaires infestant les textes médicaux égyptiens. De la même façon, les conceptions égyptiennes et hippocratiques sur l'origine des maladies et leurs mécanismes, qui correspondent à des époques et à des civilisations différentes, ne peuvent être rapprochées. Dans l'Égypte ancienne, l'intervention divine est permanente mais peut être déviée ou arrêtée par la magie. Pour les hippocratiques les dieux n'interviennent pas à leur guise dans les mécanismes de la maladie qui paraissent être définis une fois pour toutes. Le seul point commun entre la médecine grecque et la médecine de l'Égypte des pharaons fut l'analyse des signes cliniques dans un but pronostic. Sur ce point seulement la pratique du médecin égyptien était comparable à celle du médecin grec et aussi avancée.

¹⁴² C'est un des points qu'a développé, pour le sang, Clémentine Audouit dans sa thèse *Représentations et fonctions du sang en Égypte pharaonique*, Thèse Université Paul Valéry Montpellier III, 30 juin 2017.

la connaissance des emplois traditionnels et empiriques des médications.

Ajoutons qu'une représentation de la médecine égyptienne ne se basant que sur les mythes explicatifs – aussi importants soient-ils – ainsi que sur la vision religieuse de l'activité médicale – dont il faut tout autant tenir compte – passerait à côté de la nature profonde de cette médecine qui reste avant tout un art de guérir et qui est organisée comme tel dans sa pratique et dans ses textes. Elle révélerait aussi une vision bien étroite du domaine de recherche de la part de l'égyptologue qui proposerait au lecteur de se contenter d'une étude aussi limitée.

Afin de donner une traduction de texte médical égyptien qui évite l'anachronisme et tienne compte au mieux des façons de penser du praticien de l'époque, on peut proposer d'utiliser un schéma d'analyse modèle reposant sur trois considérations successives mais liées entre-elles. La concision des textes médicaux ne permet pas toujours d'appliquer une telle grille de lecture. Mais peu importe puisqu'il y a suffisamment de textes le permettant et, parmi eux, en tête, les *šs3w*, les « descriptifs » des textes médicaux sur la nature précise desquels on reviendra plus loin. Dans ces textes et quelques autres de type différent mais aussi informatifs, on peut suivre les modes de raisonnement du médecin égyptien et donc essayer de suivre sa pensée sans en perdre le fil.

Ces trois considérations sont les suivantes :

1. Le réel pathologique

La première considération concerne ce qui peut être appelé le « réel pathologique », c'est-à-dire ce à quoi le médecin avait affaire¹⁴³. On parle ici de « notre » réel pathologique. Même si aucun terme médical égyptien ne peut être traduit par un nom de maladie moderne, il faut reconnaître la nature de la maladie que le médecin égyptien avait en face de lui. Si l'on ne peut y arriver, ce qui est assez fréquent, l'analyse du texte médical ne pourra être amenée à bon port. C'est au traducteur de reconnaître ce réel pathologique dont sa traduction va dépendre. Pour des raisons qui viennent du fait que les égyptologues n'ont pas toujours les connaissances médicales nécessaires pour ce travail indispensable, celui-ci est parfois laissé de côté, abandonné aux spécialistes ou, plus souvent encore, remis à plus tard.

Ainsi, à propos de son projet d'édition du papyrus médical du Louvre, dans un dossier thématique, M. Étienne écrit : « Après l'établissement du texte et son édition, l'apport de ce papyrus médical à l'histoire de la médecine pourra être abordé. Avec le concours de spécialistes du domaine médical et pharmaceutique, il s'agira alors de tenter d'identifier, à la lueur des connaissances actuelles, les maladies décrites et les principes actifs des remèdes afin d'apprécier le savoir de ces médecins égyptiens si renommés dans le monde antique »¹⁴⁴.

Cette méthode n'est pas bonne. Elle met à la première place l'égyptologue, ce qui est logique puisqu'il faut traduire, mais elle suppose que la traduction peut être relativement neutre et ne pas se mêler de considérations médicales en attendant qu'un homme de l'art puisse éventuellement l'agrémenter de ses connaissances techniques. Or, la traduction d'un texte égyptien quel qu'il soit, médical ou non, n'est jamais neutre car elle dépend entièrement de la compréhension du contexte. Ce contexte, pour un texte médical, est médical. Il faut qu'il soit établi pour traduire car il n'est pas possible de traduire correctement ce genre de texte sans savoir de quoi le médecin est en train de parler. Cela reviendrait à traduire dans le vide et les médecins modernes appelés au chevet d'une telle traduction n'arriveront pas à la ranimer. Il leur faudrait des compétences philologiques qui ne sont pas de leur ressort. Ils n'interpréteraient

¹⁴³ Pour ce concept, voir *Médecins et magiciens*, p. 46, 66, 138, 163...

¹⁴⁴ https://www.louvre.fr/sites/default/files/medias/medias_fichiers/fichiers/pdf/louvre-dossier-thematique-1039art-medecin.pdf.

médicalement que ce qu'on leur a traduit, contresens compris. L'approche multidisciplinaire dans la traduction de textes techniques est un leurre. Pour les textes médicaux, il faut un seul traducteur qui puisse travailler sur l'ensemble des données, philologiques, historiques et médicales et dont le manque de formation ne l'oblige pas à laisser tout un pan de la question de côté.

Le fait de ne pas arriver à déterminer ce dont parle le médecin est une difficulté fréquente. Je l'ai souvent rencontrée dans les *Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique* avec le problème des corpus qui est que l'on s'engage à essayer de tout traduire. Cette même difficulté se présente aussi dans un travail d'analyse des textes médicaux égyptiens et de leurs publications dirigé par H.-W. Fischer-Elfert à Leipzig ¹⁴⁵. On y trouvera des discussions philologiques très stimulantes mais concernant souvent des mots appartenant à un texte médical dont on n'arrive toujours pas à savoir de quoi il traite. Il faut avoir une idée de la maladie à laquelle le médecin a affaire pour analyser la façon dont il en parle et pour comprendre au mieux le sens des mots techniques qu'il utilise pour ce faire, d'où la nécessité d'essayer de définir le « réel pathologique ».

2. Les signes cliniques retenus par le médecin

La deuxième considération concerne les signes cliniques que le médecin a observés dans la maladie que nous pensons qu'il a eue sous les yeux. Quels sont les signes qu'il a retenus et pourquoi ceux-ci et pas d'autres ?

3. L'interprétation que fait le médecin des signes cliniques qu'il a retenus

La troisième considération concerne la signification que le médecin égyptien donne aux signes cliniques qu'il a reconnu être assez importants et déterminants pour être notés. Que représentent-ils pour lui, dans le texte étudié mais aussi dans les autres textes médicaux où on les trouve cités ? C'est seulement à ce stade de l'analyse que le travail de traduction d'un texte médical commence à devenir intéressant et productif.

On va maintenant donner trois exemples d'application du modèle d'analyse proposé. Le dernier concernera les deux conjurations qui sont le sujet de cette étude.

A. 1^{er} exemple : papyrus Deir el-Médineh 36 (XX^e dynastie) ¹⁴⁶

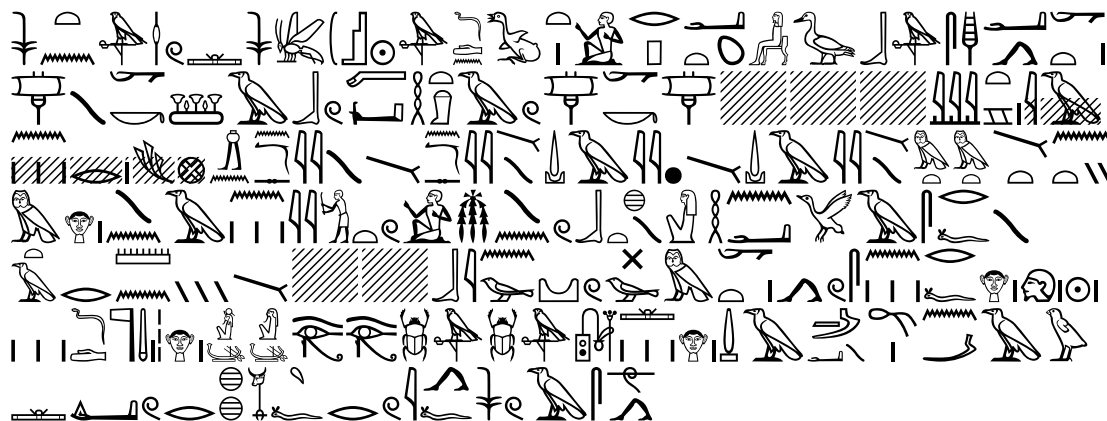
Il s'agit d'un papyrus talisman (*ou* phylactère), de ceux que les Égyptiens portaient attachés au cou et sur lequel était écrit un texte magique agrémenté de différentes images apotropaïques. Ce talisman devait repousser les démons de la maladie. Il contient un texte présenté comme un décret adressé à Geb dans lequel il est ordonné au dieu d'emmener avec lui dans l'au-delà les démons et les morts qui viennent avec un rythme bien précis provoquer chez Anynakhté des accès de « chaleur-*srf* » (*p3 srf*) et le symptôme-*rmnt*. Les démons lisent cet écrit où ils sont avertis qu'il a été rédigé selon les règles avant d'être mis au cou du malade ¹⁴⁷ ; Ils voient les images dangereuses dessinées et craignent être emportés dans l'au-

¹⁴⁵ <http://sae.saw-leipzig.de/startseite/É>.

¹⁴⁶ S. SAUNERON, « Le rhume d'Anynakhté (Pap. Deir el-Médineh 36) », *Kémi* 20, 1970, p. 7-18.

¹⁴⁷ Il ne s'agit pas d'un mode d'emploi oublié et recopié machinalement mais de l'information importante donnée aux démons afin de les effrayer davantage qu'un rituel magique d'accompagnement a été effectué.

delà par Geb¹⁴⁸. Ils ne peuvent que s'enfuir et libérer le pauvre Anynakhté de leur venue si régulière.



Décret royal du Roi de Haute et Basse Égypte adressé au vizir et prince héritier Geb : dresse ton mâ, cargue ta voile et fais route vers les Champs Ialou en emmenant (avec toi) les démons *nsy* et *nsyt*, les démons *dzy* et *dzyt*, les morts et mortes qui se sont mis contre Anynakhté né d'Oubekhet ainsi que la chaleur-*srf* et le symptôme-*rmnt* et toutes les choses malignes et mauvaises lorsqu'ils l'attaquent tous les trois jours. Les paroles divines (qui précèdent) ont été récitées sur deux barques divines, sur deux yeux-*Oudja*, sur deux scarabées divins, puis ont été écrites sur une feuille de papyrus vierge placée à son cou. (Alors) qu'il (= Geb) se hâte !

1. Le réel pathologique

C'est la régularité de la venue des démons qui permet d'assurer le réel pathologique qui se trouve derrière ce texte, une régularité qui est indiquée par l'expression $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, *hr tp hrw 3*, « tous les trois jours ».

La traduction de cette expression par « pour une période de trois jours » faite par S. Sauneron¹⁴⁹ est remise en question si on la compare à des expressions analogues dont le sens est obligé et qui utilisent les prépositions *r* et *m* à la place de *hr*. Les exemples qui suivent sont empruntés à un article de M. Doriesse¹⁵⁰. On sait que le mois égyptien est divisé en trois décades de 10 jours et que le premier jour de chaque décade (donc les jours 1, 11 et 21) est férié. La date de la fête, qui revient donc tous les 10 jours, est précisée ainsi :

- $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, « le début de chaque décade, le premier (jour) de chaque décade » ;
- $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, « pour le premier jour de chaque décade » (p. 37) $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$ (p. 40) ;
- $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, « au (/ le) premier jour de chaque décade » (p. 37, 39) ;
- $\text{𓂏} \text{𓂏} \text{𓂏}$, « au premier jour de la décade (= de chaque décade) » (p. 43) ;

¹⁴⁸ Pour cette capacité de lecture des morts / démons, voir un exemple dans *Médecins et magiciens*, p. 51. Les démons / morts reculeront devant les images du scarabée nécrophage dessinées sur le phylactère comme ils reculeront devant les élytres du même insecte posé sur les yeux de la personne à protéger. Ils s'insinuent partout, lisent les textes magiques qui les menacent les mieux dissimulés ainsi ceux qui se trouvent à l'intérieur des amulettes. On sait que les vivants peuvent même leur écrire (lettres adressées aux morts qui viennent tourmenter les vivants).

¹⁴⁹ S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵⁰ M. DORIESSE, « Le dieu voilé », *RdE* 31, 1979, p. 36-65. Pour les citations, on fera référence à chaque fois à la page concernée.

- , « au (pendant) le premier jour de chaque décade » (p. 38) ;
- , « au moment de chaque décade » (p. 41).

Or, on a une construction qui signifie la même chose et qui remplace les *r* et *m* précédents par *hr*, sur une stèle dont la date correspond à celle du phylactère d'Anyakhté :

(...)  *hr tp hrw 10*

(Une demeure (...) dans laquelle il se repose) le premier jour de chaque décade » ¹⁵¹.

L'expression  *hr tp hrw 3*, d'Anyakhte à propos de symptômes comme la « chaleur-*srf* » (*p3 srf*), le symptôme-*rmnt* (, *t3 rmnt* ¹⁵²) et « autres choses malignes et mauvaises » renvoie à des symptômes qui reviennent de façon rythmique (on dit aussi de façon intermittente) ce qui est caractéristique des accès palustres **et d'eux seuls**. Il n'y a pas d'autre réel pathologique possible. Ces symptômes surviennent, dit notre texte, « le premier jour d'une période de trois jours / le premier jour d'une période (= de chaque période) de trois jours » ce qu'on peut rendre, en français, par « tous les trois jours ». On aurait donc (avec C = crise et Ø = calme clinique) la séquence CØØCØØC.

On peut compter différemment et dire que ces symptômes reviennent le quatrième jour, après deux jours de repos puis le septième etc. C'est ainsi que comptaient les Grecs, d'où le nom de « fièvre quarte » qu'ils donnaient à l'accès palustre du type de celui qui est évoqué dans notre phylactère. Noter que la fièvre appelée « tierce », avec les mêmes symptômes, n'est pas encore attestée dans les textes égyptiens. Elle survient tous les deux jours, donc revient le troisième jour, d'où le nom « tierce » donné par les Grecs. Elle a le rythme CØCØC et est provoquée par un parasite différent de celui de la fièvre « quarte ». On connaît encore la fièvre « quinte » des grecs, qui revient le cinquième jour, rythme CØØØCØØØC. Il existe à côté des formes simples des formes plus complexes, par répétition des infestations qui se surajoutent ainsi que des formes malignes, des formes non régulières notées en début d'infestation et qui se régularisent ensuite.

La régularité des crises mais aussi les symptômes caractéristiques de ces crises ne pouvaient échapper au regard médical des Anciens. Les deux symptômes nommés dans le phylactère *p3 srf* « la chaleur-*srf* » et *rmnt* doivent logiquement correspondre aux symptômes relevés dans les descriptions classiques des accès paludéens

Considérons maintenant une description actuelle de l'accès palustre simple extraite volontairement au hasard d'un site universitaire :

L'accès palustre simple à fièvre périodique :

Cette forme clinique correspond à la description de la triade classique de l'accès palustre : « *frissons, chaleur, sueurs* » survenant tous les 2 ou 3 jours.

Frissons : ils sont violents ; le malade se blottit sous ses draps alors que sa température atteint ou dépasse 39 °C ; la rate augmente de volume, la tension artérielle diminue ; cette phase dure environ **1 heure** ;

¹⁵¹ Stèle Louxor XX^e dynastie (Ramsès III), *ibid.*, p. 39.

¹⁵² Pour cette lecture, voir J.Fr. QUACK, « Beitrage zu einigen religioesen und magischen Texte », dans M. Collier, S. Snape (éd.), *Rameside Studies in Honour of K.A. Kitchen*, Bolton, 2011, p. 415.

Chaleur : la température peut dépasser 40 °C, la peau est sèche et brûlante et le malade rejette ses draps ; cette phase s'accompagne de céphalées et de douleurs abdominales ; elle dure **3 à 4 heures** ;

Sueurs : ce sont des sueurs profuses qui baignent le malade ; le malade émet des urines foncées, la température s'effondre brusquement, avec même parfois une phase d'hypothermie ; la tension artérielle remonte ; ce stade dure **2 à 4 heures** et est suivi d'une sensation de bien-être, d'euphorie, concluant la crise »¹⁵³.

2. Les signes cliniques considérés par le médecin

Ils sont deux : la chaleur-*srf* et le symptôme-*rmnt*. Ils sont bien attestés dans les *décrets oraculaires* où ils vont être très souvent cités ensemble dans ces amulettes qui sont de nature comparable au phylactère de Deir el-Médineh¹⁵⁴. Les accès paludéens se produisent avec plusieurs phases caractérisées par des symptômes bien individualisés qui se succèdent dans le temps et qui sont les *frissons*, la *chaleur* et les *sueurs*. Aucun de ces symptômes n'a pu échapper aux médecins égyptiens. Pourtant le phylactère d'Anynakhté n'en choisit que deux. Cela vient du fait que, pour parler des symptômes présentés par Anynakhté, des « descriptifs » (*šs3w*) contenus dans les livres médicaux ont été utilisés. Anynakhté a très probablement eu droit à une consultation médicale en règle, livre en main, avant que ne lui soit fabriqué, très probablement par le médecin lui-même, ce phylactère reprenant les signes cliniques définissant au mieux le mal dont il est atteint. Ces signes cliniques se seraient trouvés dans un « descriptif » appartenant à un livre médical maintenant perdu et dans lequel les signes cliniques caractéristiques de ce que nous nommons « accès paludéen » étaient rassemblés. Or, les « descriptifs » des textes médicaux ne donnent toujours que des symptômes caractéristiques et suffisants sans chercher à être complets. Il s'agit de rassembler en peu de lignes les signes cliniques suffisants et révélateurs pour identifier un tableau clinique particulier déjà rencontré chez d'autres malades¹⁵⁵. W. Westendorf, puis Tanja Pommerening, ont proposé une division méthodique des différents types de textes médicaux où sont distingués les textes d'enseignement (*šs3w*, « Lehrtext »), les textes concernant les pronostics de naissance et de viabilité de l'enfant (*sj3*, « Prognose »), les recettes médicales (*phrt* / *sp*, « Rezept »), les différents textes magiques, puis les extraits de petits traités consacrés à un produit, ou une plante où encore aux représentations physiologiques¹⁵⁶. Cette organisation rigide des textes est une illusion¹⁵⁷. Quant à la définition même des termes, elle est trop réductrice. Ainsi, les *šs3w* ne peuvent être définis aussi simplement comme des textes d'enseignement. L'enseignement dans l'Antiquité se faisait de maître à élève et donc, pour les médecins, au lit du malade. Le maître montrait comment distinguer parmi tous les signes cliniques présents ceux qui avaient de l'importance. Les *šs3w*, « descriptifs », sont des petites unités littéraires rassemblant ces signes révélateurs dont le nombre est réduit pour ne laisser que les groupes de signes vraiment caractéristiques qu'il fallait absolument reconnaître pour

¹⁵³ <http://campus.cerimes.fr/parasitologie/enseignement/paludisme/site/html/3.html#3>.

¹⁵⁴ Cf. I.E.S. EDWARDS, *HPBM* IV, p. 20, n. 16 et index.

¹⁵⁵ Voir *Médecins et magiciens*, p. 39.

¹⁵⁶ W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin (Handbuch der Orientalistik)* I, Leyde, Boston, Cologne, 1999, p. 82, *sq.* ; T. POMMERENING, « Die *šs3w*-Lehrtexte der heilkundlichen Literatur des Alten Ägypten Traditionen und Textgeschichte », dans D. Bawanypeck, A. Imhausen (éd.), *Traditions of Written Knowledge in Ancient Egypt and Mesopotamia, Alter Orient und Altes Testament* 403, Münster, 2014, p. 7, *sq.* ; *id.*, « Egyptian Medicine », dans D.C. Snell (éd.), *A Companion to the Ancient Near East* (2^e éd.), Wiley Blackwell, 2020, p. 378.

¹⁵⁷ Voir à la note 182 où est cité l'exemple d'un groupe de médicaments créé à partir d'un *šs3w*.

être certain de l'état d'un malade. On ne pouvait pas enseigner la pratique médicale à partir de ces recueils de signes essentiels car, pour reconnaître ces signes chez un malade, il fallait savoir reconnaître, ne serait-ce que pour les éliminer, tous les autres signes : ceux qui n'avaient pas la même importance mais étaient bien présents. Les *ššw* sont des aide-mémoire pour médecins professionnels qui ne contiennent qu'une partie de leurs connaissances cliniques sur les maladies qu'ils rencontrent. Ce ne sont donc pas des livres d'enseignement en soi, un enseignement qui était essentiellement oral et pendant lequel, près du malade, le maître enseignait les signes importants qu'il fallait garder en mémoire à chaque fois. Certes, c'est l'enseignement des maîtres-médecins, celui des meilleurs médecins, que l'on trouve reproduit sous une forme littéraire et académique dans les *ššw* mais l'apprentissage de la médecine dans l'Égypte ancienne était plus complexe et demandait des connaissances de terrain qui ne sont pas dans les livres médicaux, livres dont le but principal est d'aider des praticiens déjà formés.

3. L'interprétation du médecin égyptien des deux symptômes qu'il retient

– Le symptôme *srf*

Le terme *srf* désigne au sens propre la température (chaleur) du corps¹⁵⁸. Ce terme peut renvoyer à la température normale du corps ou à celle d'une partie du corps, sa chaleur habituelle, cf. l'usage de *m srf n dbz*, « à la température du doigt »¹⁵⁹, pour vérifier si une préparation n'est pas trop chaude. Par extension, c'est la température normale pour une préparation à ingurgiter, cf. *r imy-tw srf.wy*, « entre deux températures, ni chaud ni froid, à une chaleur moyenne »¹⁶⁰. Pour une chaleur pathologique on parlera de *srf m- iwf*, « la chaleur qui se dégage du corps »¹⁶¹. On parlera encore de *srf bīn*, « chaleur mauvaise », une température du corps pathologique et de mauvais pronostic¹⁶². Le mot *srf* ne se rapporte pas à la fièvre proprement dite. C'est le substantif *šmmt* (du verbe *šmm*, « être chaud ») qui est la désignation commune de la « fièvre », cf. *šmmt.f nbī.ti*, « alors que sa fièvre est brûlante »¹⁶³, ou encore l'expression *šmmt.f m ttf ḥm*, « sa fièvre est épisodique / irrégulière »¹⁶⁴.

L'observation des symptômes qui reviennent à date fixe est une bonne observation clinique des médecins égyptiens. Elle est à l'origine de l'interprétation magique du médecin qui imagine que des démons reviennent à la charge « tous les trois jours ». Bien entendu, les médecins de l'époque n'identifient pas le paludisme en tant qu'entité nosologique. Il s'agit simplement de symptômes qui reviennent toujours groupés à intervalle régulier, ce qui n'a pas échappé aux Égyptiens : le corps a des frissons, devient trop chaud ; puis on assiste à une chute de température accompagnée de sueurs abondantes avec sensation de froid.

Pour le médecin égyptien, il y a un trouble de la *srf* du corps, de la chaleur corporelle, trouble provoqué par l'intrusion de démons, avec une température qui monte avant de descendre quand la sudation vient conclure la crise.

¹⁵⁸ Les différents emplois de *srf* (hors ceux du papyrus du Louvre qui n'était pas encore édité) sont réunis dans l'étude de S. DONNAT, « Un billet contre la chaleur-séref : le papyrus hiérat. 69 de la BNU de Strasbourg », *RdE* 67, 2016, p. 8, sq. Dans notre discussion, les exemples cités, sauf un, sont tirés du papyrus du Louvre.

¹⁵⁹ pLouvre E 32847, recto x+7, 5.

¹⁶⁰ *Ibid.*, recto x+7, 1.

¹⁶¹ *Ibid.*, verso 1, 5.

¹⁶² Tous les exemples de l'expression sont réunis par S. DONNAT, *op. cit.*

¹⁶³ pLouvre E 32847, verso 3, 3.

¹⁶⁴ *Ibid.*, recto x+31,5 ; verso 3, 5.

Cette *sr̥f*, « température, chaleur », devient mauvaise ce qui renvoie à l'idée d'une chaleur normale du corps qui subirait un trouble passager revenant par crises régulières et espacées dans le temps. On peut penser que le terme propre désignant cette chaleur anormale du corps lors des crises de paludisme était *sr̥f b̥n*, « chaleur de mauvais pronostic », une expression que l'on trouve dans d'autres amulettes comparables au phylactère de Deir el-Médineh notamment dans le phylactère de Strasbourg publié par S. Donnat. Le fait que cette expression soit réduite à *sr̥f* que ce soit dans le phylactère d'Anynakhté ou dans les *Décrets oraculaires* s'explique par le fait que *sr̥f* et *rmnt*, l'autre symptôme, font groupe et que la confusion avec l'idée de chaleur normale du corps que contient le mot *sr̥f* serait hors contexte et même impossible dans un tel groupement de deux symptômes si caractéristiques. Les textes médicaux égyptiens étaient destinés à des médecins qui, comme tous les spécialistes, aimaient bien la concision de ceux qui savent de quoi ils parlent¹⁶⁵.

En conclusion, la chaleur-*sr̥f* et plus exactement la *sr̥f b̥n*, « chaleur de mauvais pronostic », a comme réel pathologique correspondant, la « chaleur » de l'accès palustre, crise définie actuellement par la triade *frissons, chaleur, sueurs*.

– Le symptôme *rmnt*

De même que pour la chaleur-*sr̥f*, la *rmnt* était pour le médecin un signe clinique, un symptôme provoqué par l'attaque des démons. Si on se reporte à la triade de l'accès palustre, il peut s'agir, comme réel pathologique, soit de la sudation profuse accompagnant la variation de température du corps du malade à la fin de la crise, soit des frissons qui commencent cette crise.

Dans *Médecins et magiciens*, en évoquant au passage le phylactère d'Anynakhté, j'ai traduit ce terme par « sueurs profuses »¹⁶⁶. La possibilité que *rmnt* ait plutôt désigné les frissons débutant la crise ne doit pas pourtant être écartée. Pour les Égyptiens, dans l'accès palustre, les frissons du début n'ont pu que signaler le commencement de l'attaque des démons, ce qui pouvait donner de l'importance à ce signe clinique. Les sueurs profuses, au contraire, signalaient la fin de cette attaque et la guérison temporaire. Les « frissons » ou la « sueur » une fois associés à la chaleur-*sr̥f*, auraient suffi aux Égyptiens pour identifier cette crise selon la règle de rédaction *a minima* des *šsẓw*. Comme signe révélateur à ajouter à *sr̥f*, le choix des « frissons » aurait peut-être été davantage dans la mentalité du médecin-magicien qui mène un combat contre les démons dès qu'ils se manifestent. Il faudrait alors traduire *rmnt* par « frisson », en lisant peut-être *iry-mnt*, « Celui de la maladie ». Cela renverrait à une idée égyptienne du frisson de fièvre comme représentant caractéristique d'une conception de la maladie rattachée avant tout aux phénomènes fébriles qui souvent la dénoncent quand ils ne la débute pas et qui devaient concerner une grande part des manifestations pathologiques graves que les médecins égyptiens observaient dans la population¹⁶⁷. Mais la sudation,

¹⁶⁵ S. DONNAT, *op. cit.*, p. 8 et n. a. réuni les attestations de *sr̥f b̥n*, parfois inédites. Intéressante est celle de la formule magique du papyrus Chester Beatty n° VII, v° 7, qui est suivie d'une autre formule magique (v° 8) consacrée à *rmnt* formant un groupe *sr̥f b̥n + rmnt* qui paraît d'une écriture plus complète que l'habituel *sr̥f+rmnt* trouvé dans les *décrets oraculaires*. En fait, la séparation des deux termes qui entrent dans deux formules magiques indépendantes brise leur groupement habituel et oblige d'affirmer l'identité exacte de la *sr̥f* concernée, la *sr̥f b̥n*, la « mauvaise chaleur ».

¹⁶⁶ Cf. p. 52, n. 13.

¹⁶⁷ Les « fièvres » sont abondamment citées dans les textes médicaux de l'Antiquité et sont une constante préoccupation des médecins de l'époque. Ce terme désignait beaucoup de pathologies que nous définirions plus

justement du fait de la fréquence d'observation de la fièvre dans toutes sortes de maladies, reste, elle aussi, un bon candidat comme représentant symbolique de la maladie si le mot *rmnt* la désigne en tant *iry-mnt*, « Celle de la maladie ».

Nous allons voir que le phylactère de Strasbourg publié par S. Donnat va permettre d'avancer dans cette discussion en considérant de plus près les deux termes médicaux que l'on y trouve : *srf* et *šmw* (*šmmt*). Une distinction doit être faite au préalable entre *srf* comme chaleur naturelle ou pathologique et *sft*, un mot de même racine mais féminin qui est une désignation de l'inflammation cutanée comme processus pathologique, mot que l'on ne trouve pas dans un contexte de fièvre et qui désigne une chaleur et une irritation localisée à un endroit du corps¹⁶⁸.

On sait que le verbe *šmm*, « être (très) chaud » est d'emploi commun dans les textes médicaux notamment dans le papyrus Smith pour dire que le patient « a chaud », « a de la fièvre » : « il a de la fièvre à cause de cela / de cette blessure »¹⁶⁹. Le contexte est sûr dans les attestations du papyrus Smith (blessures enflammées) mais se retrouve ailleurs : le corps peut être « chaud » en présence de « vésicules », ce qui revient à avoir de la fièvre¹⁷⁰ ; la chair est chaude et « frissonnante » en présence d'un abcès dangereux¹⁷¹. En revanche, le côté du corps peut être chaud sans qu'il s'agisse de fièvre¹⁷². De même un « intérieur du corps » qui est chaud renverrait plutôt à une impression de chaleur interne¹⁷³.

Il existe un substantif dérivé *šmmt* que l'on a parfaitement le droit de traduire par « fièvre » en entendant par là un symptôme commun reconnu dans toutes les médecines de l'Antiquité avec l'idée d'un état pathologique plus ou moins prononcé et qui dure dans le temps. Dans le papyrus Smith, on trouve ainsi : « une grande fièvre en résulte »¹⁷⁴ et « si sa fièvre s'arrête »¹⁷⁵.

Selon W. Westendorf, le substantif *šmmt* ne désigne pas seulement la fièvre. Il pourrait aussi désigner une « inflammation cutanée » (*Hautentzündung*) et être alors synonyme de *sft* nom commun (voir plus haut) de « l'inflammation cutanée »¹⁷⁶. L'argument est qu'à la *šmmt* sont consacrées pas moins de 8 recettes dans le papyrus médical de Berlin¹⁷⁷ et qu'elle est soignée avec des onguents. Un ces onguents¹⁷⁸ est le même que l'on trouve plus loin dans le papyrus contre l'inflammation cutanée *sft* provoquée par les démons et les dieux¹⁷⁹. Allant dans le sens de cette interprétation il est certain qu'il serait curieux de soigner la fièvre avec des onguents. En revanche, l'identité des médications est un maigre indice puisque les mêmes drogues ont plusieurs indications. Ceci précisé, avant la série de recette du papyrus médical de

aujourd'hui comme étant des « fièvres », voir J.N. BIRABEN, « Les maladies en Europe : équilibres et ruptures de la pathocénose », dans M.D. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident* I, Paris, 1993, p. 287.

¹⁶⁸ Sur ce mot, voir W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin (Handbuch der Orientalistik)* I, Leyde, Boston, Cologne, 1999, p. 315.

¹⁶⁹ pSmith, Cas 24 (9,1) ; 28 (10,2) ; 41 (13,20 et 14,2) ; 47 (17, 11 et 12).

¹⁷⁰ pRam III B, 8-10.

¹⁷¹ Eb. 877c.

¹⁷² Eb. 188c et 189c.

¹⁷³ Bln 185.

¹⁷⁴ pSmith, Cas 41 (14,9 et 14).

¹⁷⁵ pSmith, Cas 47, (13-14).

¹⁷⁶ W.WESTENDORF, *op. cit.*, I, p. 318.

¹⁷⁷ Bln. 80-88.

¹⁷⁸ Bln 84.

¹⁷⁹ Bln 102.

Berlin consacrée à la *šmmt*, on en trouve trois consacrées aux morsures venimeuses¹⁸⁰. Ces trois recettes veulent redonner son dynamisme au blessé grâce à des fumigations qui vont chasser les effets immédiats de la morsure. Puis vient la recette qui cite la *šmmt* « Onguent à préparer pour chasser la *šmmt* » avec ses sept variantes de médications. On sait que les piqures venimeuses sont accompagnées de fièvres ce que ne manque pas de nous préciser le *papyrus des serpents* : « il a de la fièvre neuf jours de suite »¹⁸¹. Mais il y a une autre fièvre, bien plus redoutable, dont les Égyptiens devaient se prémunir, c'est la fièvre due à la détérioration de la blessure venimeuse. L'inflammation qu'elle provoque peut entraîner une nécrose tissulaire avec des problèmes infectieux de type septicémie que l'on ne savait pas traiter à l'époque. Il était normal que le médecin puisse trouver réunis au même endroit de son papyrus les différentes recettes qui lui permettront de soigner tous les problèmes qu'il devra affronter en soignant les morsures venimeuses¹⁸².

Il n'y a donc pas de raison de traduire *šmmt* autrement que par « fièvre ». Or, ce mot se trouve dans le phylactère de Strasbourg, papyrus magique dont le titre nous indique qu'il concernait une *srf bīn*, une « chaleur de mauvais pronostic » dont était victime le fils d'une certaine Ouâbet. Il a été dit plus haut que l'on pouvait penser que *srf (bīn)* renvoyait dans les textes de ce genre, comme réel pathologique, à un accès palustre. L'intérêt du phylactère d'Anynakhté est qu'il se réfère à un accès palustre classique, simple avec une fièvre rythmique qui revient tous les trois jours ce qui nous permet de la reconnaître (fièvre quarte). Or, on a précisé plus haut qu'il existait des formes plus complexes et malignes des crises de paludisme qui n'ont pas été encore identifiées dans les textes de la magie médicale égyptienne. Les signes cliniques de ces formes complexes étaient reconnus par les médecins de l'Antiquité car ils ne sont guère différents de ceux des formes simples sauf que la régularité de leur apparition est bouleversée. C'était dû au fait que le malade peut avoir été piqué par un moustique infestant plusieurs jours de suite et que les crises se superposent alors en se décalant. On parle alors de fièvre double-tierce, de double quarte etc. Pour prendre l'exemple de la double tierce les accès

¹⁸⁰ Bln 77 à Bln 79.

¹⁸¹ S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie (Papyrus du Brooklyn Museum N^{os} 47.218.48 et 85)*, BiGen 11, Le Caire, 1989, p. 13-14, § 18 ; cf. également p. 16-23, § 22-26, et p. 25-26, § 28.

¹⁸² Dans les *Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, a été réuni en un seul groupe, celui des « Morsures venimeuses », les paragraphes 77 à 88 du papyrus médical de Berlin. Le nombre de recettes destinées à se prémunir de la fièvre montre l'importance accordée à ce symptôme qu'il fallait prévenir en soignant la blessure venimeuse le temps nécessaire. Noter que plus les médications étaient nombreuses pour un même symptôme plus les chances de trouver rapidement les ingrédients étaient importantes. L'ensemble Bln 77 à 88 ressemble à un *ššzw*, « déstructuré » qui aurait à l'origine rassemblé des descriptions des symptômes clés des morsures venimeuses : atteintes de l'état général, lésions de la peau avec évolution pathologique et fièvre associée. Cette « déstructuration » du *ššzw* aurait été accompagnée d'une amplification de la partie traitements proposant de nombreuses recettes destinées à combattre ces symptômes. Les rapports possibles entre les recueils de *ššzw* et les livres de recettes sont donc à considérer, les premiers pouvant être utilisés pour rédiger les seconds où les symptômes différents des mêmes atteintes réunis à l'origine sous forme de *ššzw* vont maintenant être énumérés à la suite dans les recueils de médications avec le plus grand nombre de traitements possibles ce qui est le but des collections de remèdes. On comprend mieux l'erreur fondamentale faite dans le *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* : en faisant des symptômes et autres signes cliniques trouvés dans les livres de remèdes égyptiens des noms de maladies, H. Grapow va considérer que l'énumération des symptômes trouvée dans les recueils de médications – pour lui des maladies – est désordonnée. Il l'explique par une mauvaise transmission historique, ce qui paraît en effet être le cas si on ne considère pas ces symptômes comme ce qu'ils sont, les signes cliniques différents correspondant à une même atteinte pathologique, mais comme des maladies différentes énumérées les unes après les autres. Le souci de remettre de l'ordre dans les recueils de médications va faire complètement éclater leur structure. Ainsi, pour rester sur l'exemple cité, les traitements de la *šmmt* de Bln 80 à Bln 88 seront enlevés du contexte « morsures venimeuses », ce qui explique qu'ils puissent être ensuite considérés comme des traitements d'une simple maladie de la peau.

avaient lieu tous les jours et non plus tous les deux jours et seuls les signes cliniques de l'accès paludéen ne changeaient pas. Le fait que dans le phylactère de Strasbourg, les jours incriminés ne soient pas notés est peut être un indice d'une forme irrégulière de l'accès paludéen. Quoi qu'il en soit, la *šmnt* du phylactère de Strasbourg est évoquée dans le passage suivant où la magie est dirigée contre :



Ceux qui ont provoqué la [chaleur-*srf*] et la fièvre brûlante qui est sur tout le corps de [...] né d'Ouâbet.

- *šmw*, est une forme néo égyptienne de *šmnt*, « fièvre », qui est attestée dans les textes médicaux ¹⁸³.

- est une forme néo égyptienne de *wbd*, « brûler », et on pourrait comprendre *šmw wbd*, « fièvre brûlante ». Cette expression pourrait être renvoyée à un passage comparable du papyrus médical du Louvre où on trouve *šmnt.f nbi.ti*, « alors que sa fièvre est brûlante » ¹⁸⁴.

Dans le phylactère de Strasbourg, au début du passage cité, la restitution *p3 s[r]* « la chaleur-*srf* » me semble plausible. On trouverait réunis ici les deux premiers signes de la triade *frissons, chaleur, sueurs*. Comme dans le phylactère d'Anynakhté, le texte aurait été rédigé en se rapportant aux descriptions cliniques des accès paludéens des textes médicaux, qui sous forme de *ššw* n'auraient donnés que les signes nécessaires pour que le médecin reconnaisse facilement le paragraphe médical à consulter pour traiter la maladie de son patient. Ces signes seraient ici la chaleur du corps si particulière et considérée comme caractéristique à laquelle serait jointe la fièvre qui la précède. Les descriptifs de Deir el-Médineh et de Strasbourg utiliseraient le même signe majeur, celui de la chaleur-*srf* de mauvais pronostic (*bin*) considéré comme signe clé en lui ajoutant deux signes de confirmation, soit *šmnt* la fièvre (Strasbourg), soit *rmnt* les sueurs profuses (Deir el-Médineh). Les deux textes considérés ensemble montreraient que les Égyptiens avaient finalement reconnu les trois signes cliniques qui forment la triade de l'accès paludéen classique :

1. frissons : *šmnt wbd*, « fièvre brûlante » ;
2. chaleur : *srf bin*, « chaleur de mauvais pronostic » ;
3. sueurs : *rmnt* (*iry-mnt*), « sudation », litt. « celle de la maladie ».

Dans son étude de la chaleur-*srf*, S. Donnat ne donne pas de traduction du mot *rmnt*. Elle préfère le laisser pour l'instant en transcription en utilisant l'appellation volontairement vague de maladie-*rmnt* ¹⁸⁵. De son côté, J.Fr. Quack voit dans le couple *srf(.t)* + *rmnt* des *décrets oraculaires* des noms de maladies de la peau ¹⁸⁶. Le texte du phylactère d'Anynakhté s'y oppose pour la simple raison que les maladies de la peau n'ont pas de poussées intermittentes

¹⁸³ Cf. Bln 190m.

¹⁸⁴ Verso 3, 3.

¹⁸⁵ S. DONNAT, *op. cit.*, p. 9. L'utilisation du terme maladie + transcription nous éloigne cependant des idées égyptiennes, voir plus haut à la note 139 à propos de l'usage de *-krankheit* dans le *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter* de H. Grapow.

¹⁸⁶ J.Fr. QUACK, « Tabuisierte und ausgegrenzte Kranke nach dem *Buch vom Tempel* », dans H.-W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde. Akten der Tagung vom 15.-16. 03, 2002 in der Albertina / UB der Universität Leipzig*, Wiesbaden, 2005, p. 63-80.

qui les feraient revenir tous les trois jours. Ensuite, les crises de paludisme n'ont pu être confondues par les Égyptiens avec des maladies de la peau même si, de même que les souillures rencontrées dans ces dernières, certains symptômes propres aux crises de paludisme auraient pu rendre impur le corps du malade ¹⁸⁷.

Si on peut proposer pour le passage étudié une traduction comme « en emmenant (avec toi) les démons *nsy* et *nsyt*, les démons *dzy* et *dzyt*, les morts et mortes qui se sont mis contre Anynakhté né d'Oubekhet en même temps que la chaleur-*srf*, la sudation et toutes les choses malignes et mauvaises lorsqu'elles l'attaquent tous les trois jours », on constate qu'aucune traduction en français d'un tel texte n'arrive à rendre la pensée du médecin égyptien sans multiplier les commentaires. Ce genre de texte est trop technique.

B. 2^e exemple : papyrus Louvre E 32847, recto x+30, 21-x+31, 2



[Descriptif médical d'une ulcération-*hsd* de la mâchoire]. Si tu cherches les signes distinctifs d'une ulcération-*hsd* de la mâchoire qui laisse couler un liquide [qui ne peut être] desséché [avec] aucune médication et que tu [trouves] en outre du sang dans son ouverture [...] (?) [...] tu diras à ce propos : c'est un homme perdu.

1. *Le réel pathologique*

Aux étudiants de première année de chirurgie dentaire, afin de bien leur faire rentrer ce point dans le crâne, on résume très simplement en trois signes cardinaux (comme on le faisait dans un *ššzw* égyptien !) les caractéristiques du type de cancer buccal le plus fréquent, cancer qu'ils doivent absolument savoir dépister :

1. lésion ulcéreuse installée qui n'évolue pas spontanément vers la guérison ;
2. présence de saignement au toucher ;
3. présence de ganglions du côté de la lésion.

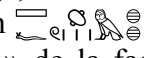
Si la présence des ganglions n'est pas notée dans notre texte (nous verrons pourquoi) les signes donnés ainsi que la sentence finale « c'est un homme perdu » imposent comme réel pathologique une lésion cancéreuse au niveau buccal.

¹⁸⁷ Dans une liste que J.Fr. Quack (*ibid.*, p. 70) a montré être une liste d'atteintes concernant la peau rendant impur le corps, on trouve ainsi le mot *srf* un signe clinique qui aurait donc une certaine visibilité au niveau de la peau (rougeur de la peau), à moins qu'il faille lire *srf*t (possibilité donnée par J.Fr. Quack), nom du signe clinique que nous nommons « inflammation cutanée ». De leur côté, les graphies de *srf* avec un -t terminal dans les *Décrets oraculaires* sont des graphies néo-égyptiennes. Même en cas de confusion tardive du sens des deux mots, mots qui restent proches par leur étymologie, le *srf*(.t) des *Décrets oraculaires*, lié au terme *rmnt* qui le suit presque toujours ne peut être que le *srf* que l'on trouve dans le phylactère de Deir el-Médineh.

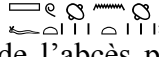
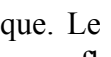
2. Les signes cliniques considérés par le médecin

Ceux-ci sont l'ulcération qui n'évolue pas vers la guérison et la présence de sang. Ce sont les deux seuls signes retenus.

3. L'interprétation du médecin

Pour lui il s'agit d'une lésion de type *hsd*. Ce mot désigne un type de lésion auquel, au plus près, notre mot « ulcération » pourrait convenir : une perte de substance localisée. Les Égyptiens savaient que les cancers peuvent se manifester par des tumeurs sans ulcérations ou par des tumeurs avec ulcérations, ce qu'il décrivaient en parlant de  « tout ce qui est surélevé (= tumeurs) ou tout ce qui s'enfonce (= ulcérations) »¹⁸⁸. Le papyrus du Louvre nous donne une très belle description d'un abcès pharyngé, donc d'une affection qui n'est pas cancéreuse. Elle est décrite par le médecin comme un  « un gonflement-*šfwt* à la gorge »¹⁸⁹ et expliquée dans le même « descriptif » de la façon suivante :  « C'est un homme atteint de ganglions remplis d'*whdw* dans la gorge. Il (= le gonflement-*šfwt*) a créé une ulcération-*hsd* et qui a formé du pus »¹⁹⁰.

Les médecins égyptiens faisaient donc la différence entre l'ulcération-*hsd* simple qui se soigne, et l'ulcération-*hsd* « que l'on ne peut dessécher » et qui correspondait, dans notre réel pathologique, à un cancer. Une autre description sera celle d'une ulcération qui s'étend sur le corps du malade et qui correspondrait, probablement, comme réel pathologique, à un furoncle nécrosant. On l'appelle  « l'ulcération-*hsd* qui s'étend en tout endroit du corps d'un homme ». Elle aussi, comme l'abcès pharyngé, n'est pas de nature cancéreuse¹⁹¹.

Il y a deux raisons pour lesquelles, en parlant du cancer buccal, le médecin n'évoque pas les ganglions pourtant toujours présents dans ce genre d'affection. La première est que ces ganglions sont communs et, qu'à eux seuls, ils ne vont pas permettre de juger de la gravité d'une affection. On sait qu'on les trouve à la fois dans les atteintes infectieuses et dans les atteintes cancéreuses. Ils ne sont donc pas significatifs¹⁹². La deuxième raison est que ces ganglions étaient considérés comme remplis des éléments pathogènes ayant provoqué l'affection constatée, qu'elle soit infectieuse ou cancéreuse. Ils faisaient donc partie des causes retenues, pas des éléments cliniques particuliers se rapportant à l'affection observée par le médecin. Ils étaient remplis des si communs *whdw* en l'occurrence considérés comme étant à l'origine des atteintes les plus diverses. L'expression égyptienne  *šfwt nt whdw*, « ganglions remplis d'*whdw* » qui, plus haut, désigne la cause de l'abcès pharyngé renvoie sans doute possible à nos « ganglions », comme réel pathologique. Le mot  *šfwt*, en dehors de cette expression, peut être traduit de façon neutre par « gonflement-*šfwt* » et les réels pathologiques qui lui correspondent très souvent dans les textes sont les œdèmes et les lymphomes. Ce mot désigne aussi les « ganglions », qui sont des petits gonflements. C'est

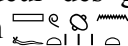
¹⁸⁸ p.Louvre E 32847, recto x+27, 2-3.

¹⁸⁹ *Ibid.*, verso 1, 1.

¹⁹⁰ *Ibid.*, verso 1, 5.

¹⁹¹ *Ibid.*, verso 7, 3-4.4.6.

¹⁹² Dans la description comparée du cancer et de l'abcès du sein du papyrus du Louvre (verso 5, 1-8), ces ganglions, pourtant présents en masse dans les deux cas, ne sont même pas évoqués : ils ne permettent pas de distinguer les deux affections.

pour parler avec plus de rigueur des ganglions comme formations remplis d'*whdw* que l'égyptien emploie l'expression , *šfwt nt whdw*, que l'on traduira littéralement par « ganglions remplis d'*whdw* »¹⁹³.

Donc pour le médecin, l'ulcération-*hsd* a une double nature. Elle peut être due à des *whdw* pas trop méchants, c'est-à-dire, dans notre réel pathologique, être de nature infectieuse ; mais elle peut être provoquée par une attaque particulièrement démoniaque de ces *whdw* exacerbés par la volonté du dieu Khonsou et ne pas être guérissable ce qui, dans notre réel pathologique renvoie aux formes ulcérées des cancers. Bien entendu, on ne peut traduire *hsd* par cancer ou par tout autre nom de maladie. Le papyrus Berlin P. 9898 ainsi que les ostraca Berlin P. 1269 et ODM 1215, parlent encore d'une *hsd bîn*, ce qui paraît renvoyer aux formes les plus dangereuses de ce type de lésion, donc avant tout aux cancers dans notre réel pathologique¹⁹⁴. Mais là encore, traduire par cancer ou par tout autre nom de maladie grave serait anachronique. Le mieux est de traduire *hsd bîn* par « ulcération-*hsd* de mauvais pronostic » pour rester au plus près de l'idée égyptienne et éviter l'anachronisme.

C. 3^e exemple : Deux passages des deux conjurations du *Livre des tumeurs de Khonsou* analysées dans cette étude

La question est maintenant de savoir si le même type d'analyse peut être proposé pour les deux conjurations qui ont été le sujet de cette étude et où sont énumérés différents facteurs pathogènes. Le but de ces conjurations n'était pas de décrire des lésions envoyées par Khonsou mais de s'opposer aux facteurs pathogènes qui peuvent provoquer ces lésions et qui sont animés par les démons et les dieux. On ne parlera donc pas dans ces conjurations des signes cliniques observés par le praticien mais seulement des facteurs pathogènes mis en cause ainsi que des dieux qui les animent. On va voir pourtant que le schéma d'analyse proposé garde tout son intérêt ce qui montre que dans la conceptualisation égyptienne de la médecine la séparation entre textes magiques et textes proprement médicaux n'existe pas. Chaque type de texte possède son domaine d'application mais tous relèvent de modes de pensées qui ne sont pas contradictoires.

1. *Le réel pathologique*

Le réel pathologique concerné par ces deux conjurations paraît varié puisque la première est située en recto x+21,1 et la deuxième en recto x+23, 6. Les nombreux textes au milieu desquels ces deux conjurations se trouvent concernent les tumeurs banales opérées, donc bénignes, puis celles qui ne l'étaient pas car faisant partie des terribles tumeurs provoquées par Khonsou et ses émissaires. Dans les cas les moins graves, il fallait toutefois faire attention aux récurrences et aux agissements du dieu Khonsou qui pouvait toujours compliquer la situation.

¹⁹³ Pour les différents sens de *šfwt*, cf. *Médecins et magiciens*, p. 137-138 et l'index, 472 et 473.

¹⁹⁴ Pour ces textes, voir : H.-W. FISCHER-ELFERT, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München. Mit einem Beitrag von Myriam Krutzsch*, Berlin, New York, 2015, p. 319-320.

2. Les signes cliniques considérés par le médecin

Dans les deux conjurations le médecin s'attaque à des facteurs pathogènes mais il a forcément en tête les signes cliniques des affections dont ils sont la cause. Les signes cliniques considérés par le médecin vont être les signes cliniques des terribles tumeurs de Khonsou et seulement ceux-là. En effet, le médecin craint de voir apparaître ces signes après l'opération des tumeurs qu'il pense bénignes et il sait qu'il va forcément rencontrer ces signes dans les tumeurs mortelles de Khonsou qu'il observera. Donc, pour la rédaction de ces deux conjurations seul le contexte médical propre à Khonsou sera considéré. Le médecin ne tiendra pas compte des affections dont il lui faut parler par ailleurs dans le *Livre des tumeurs* afin qu'elles ne soient pas confondues avec celles de Khonsou.

3. L'interprétation du médecin

Une fois reconnus les signes cliniques qui doivent être considérés, le médecin va réunir dans les deux conjurations les facteurs pathogènes mis en en cause et auxquels il veut s'attaquer magiquement. Pour lui, les complications des tumeurs opérées bénignes ou leurs récurrences sont dues aux mêmes facteurs pathogènes qui entraînent la formation des tumeurs avérées et mortelles de Khonsou. Sa réponse magique sera donc uniquement destinée à combattre les facteurs pathogènes animés par les démons qui sont à l'origine des tumeurs de Khonsou. C'est ce qui explique que le médecin nomme les mêmes facteurs pathogènes et les mêmes démons dans deux conjurations qui ne sont pourtant pas destinées aux mêmes types de tumeurs. Ces facteurs pathogènes sont les suivants :

- 1^{re} conjuration, pour une tumeur banale mais qui peut se compliquer ou récidiver après opération et devenir une tumeur de Khonsou :



les ganglions, les sécrétions montantes, les substances qui rongent, l'action néfaste d'un dieu, d'un mort, d'une morte qui est dans cette chair ¹⁹⁵.

- 2^e conjuration, pour la tumeur mortelle de Khonsou :



les ganglions, les sécrétions montantes, l'action néfaste d'un dieu, d'un mort, d'une morte, etc. ¹⁹⁶.

Dans *Médecins et magiciens*, dans la traduction de ces deux conjurations, j'ai choisi de traduire *šfwt* de façon neutre par « gonflements-*šfwt* alors que, comme cela vient d'être précisé quelques lignes plus haut, le sens « ganglions » peut être retenu pour ce mot, même si ce sens ne devient absolument certain que dans l'expression plus développée *šfwt nt whdw*, « gonflement-*šfwt* remplis d'*whdw* ». Le sens « ganglions » est en contexte ici puisque nous avons affaire à une liste de facteurs pathogènes et c'est pourquoi il est retenu dans cette nouvelle traduction des deux conjurations en précisant à nouveau que les ganglions étaient considérés par les Égyptiens comme des réservoirs d'*whdw* pathogènes pouvant être à

¹⁹⁵ Recto x+21, 3.

¹⁹⁶ Recto x+23, 8.

l'origine des lésions des tumeurs de Khonsou et ne correspondent pas à nos idées actuelles sur les ganglions considérés, en gros, comme une conséquence. Dans la deuxième conjuration, sont citées, après ces « ganglions », les « sécrétions montantes » qui forment des surélévations de matière ¹⁹⁷. Tous les facteurs pathogènes peuvent avoir des actions diverses selon la malignité des forces démoniaques qui les animent, mais ici, « ganglions » et « sécrétions montantes » sont à l'origine des deux grands types de tumeurs cancéreuses : les tumeurs avec ulcération et les tumeurs sans ulcération. Les forces démoniaques et divines particulièrement néfastes qui vont rendre actifs, animer, les *whdw* apportés par les « ganglions » ainsi que les matières pathogènes composant les « sécrétions montantes », sont nommées à la fin de la phrase : « l'action néfaste d'un dieu, d'un mort, d'une morte, etc. » Dans la première conjuration, plus complète, sont ajoutées des « substances qui rongent », dont la mention indiquerait que pour notre médecin, les *whdw* apportés par les « ganglions » et qui font partie des éléments pathogènes qui « rongent » n'étaient pas les seuls facteurs expliquant les ulcérations de certains cancers ¹⁹⁸. On voit que la rédaction de ce texte, comme d'ailleurs celle de tous les autres textes du papyrus médical Louvre E 32847 témoigne d'une réflexion médicale particulièrement élaborée qui obéit au même schéma logique que l'on trouve ailleurs dans la littérature médicale. Les textes magiques restent ancrés dans les textes de la pratique médicale et ne constituent pas un répertoire moins élaboré que les autres textes utilisés par le médecin.

VI. Pour conclure

Concernant la grille de lecture proposée ici, il faut préciser que le processus de traduction est une affaire complexe ne suivant pas souvent, dans son déroulement, une route bien droite. Ainsi, pour connaître le réel pathologique il faut s'appuyer sur les signes cliniques retenus par le médecin auteur du texte médical, mais c'est aussi la détermination de ce réel qui peut nous permettre de trouver la signification des mots choisis par le médecin pour nommer ces signes. La réflexion n'est donc pas linéaire et procède par allers retours. Par ailleurs, si ces signes cliniques ne constituent qu'une partie des signes que le médecin égyptien aurait pu reconnaître dans l'atteinte décrite, son choix dépendra de sa culture médicale au sens large et de sa faculté à créer une unité littéraire spécifique réunissant le plus petit nombre de signes significatifs pour définir un processus pathologique rencontré chez plusieurs malades. Le schéma d'analyse qui est proposé se résume, au niveau de la traduction, à un ordre d'exposition final qui veut respecter les intentions du médecin auteur : après avoir déterminé ce dont il est parlé, on étudiera ce que ce médecin en dit et comment il le dit.

Il n'y a pas de méthode parfaite pour arriver à ce résultat. Le travail de traduction dépend beaucoup de l'expérience du traducteur mais reste très intuitif et créatif avec beaucoup de retours en arrière et d'hypothèses que l'on vérifie en chemin. Aucune trace de ce travail ne subsiste lorsque la traduction apparaît finalement cohérente et que tout semble prendre sa place. Une traduction réussie semblera, au lecteur, aller de soi et ne pas avoir posé de grands problèmes au traducteur. Pourtant, ceux qui ont eu à affronter des textes techniques comme les textes médicaux savent les difficultés rencontrées presque à chaque mot pour couler sa pensée dans celle d'un auteur qui écrivait pour ses pairs et qui était assez avare d'explications à ses yeux inutiles. De façon caractéristique, les changements que l'on voit proposer pour des traductions déjà faites de textes médicaux ne jouent souvent que sur les variations de sens

¹⁹⁷ *Médecins et magiciens*, p. 132, n. 9.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 140.

possibles de certains mots et ne reposent pas sur le travail de fond qui seul pourrait permettre de proposer une véritable réinterprétation.

Les textes médicaux égyptiens sont des textes comme les autres qui ne sont réservés à personne et qui peuvent être sortis de leur contexte pour être utilisés dans des études particulières concernant certaines parties du vocabulaire, la grammaire, les structures littéraires, les idées religieuses, etc. Mais quand il s'agit de leur traduction et de leur interprétation en tant que documents de la pratique médicale et, encore plus, quand ils sont inédits, leur analyse ne doit laisser de côté aucune des considérations qui permettent d'en faire vraiment le tour. Parmi celles-ci, après l'établissement du texte, la détermination du réel pathologique, la reconnaissance des signes cliniques retenus par le médecin égyptien et l'étude de l'interprétation particulière qu'il en propose, sont trois considérations sur lesquelles, je crois, doit reposer une bonne partie du travail d'analyse entrepris par le traducteur.