MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 104 (2004), p. 291-326

Yvan Koenig

Le papyrus de Moutemheb.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Le papyrus de Moutemheb

Yvan KOENIG

LE PAPYRUS de Moutemheb provient de Deir al-Médîna. Acquis par le musée du Louvre en 1995, il faisait partie d'une collection particulière. Il porte le numéro E 32308 et mesure 14,6 cm de haut sur 21,6 cm de large [fig. 1]. Il a été présenté lors de plusieurs expositions organisées par ce musée, notamment celles consacrées à la magie égyptienne [1] et au site de Deir al-Médîna [2]. Le catalogue de cette dernière donne une bonne photo en couleurs accompagnée d'une notice.

Il fait partie des amulettes qui, une fois pliées, étaient suspendues au cou de la personne. Il est en cela très semblable au P. Deir al-Médîna 44 avec lequel il partage aussi une représentation. Pour ce type d'amulettes, on se référera à l'étude de cet autre document [3]. Le papyrus du Louvre se signale à l'attention par l'abondance des vignettes qui occupent les trois quarts de la page. Le texte [fig. 2] qui comporte dix lignes occupe le tiers inférieur gauche. Il contient plusieurs séquences et expressions que l'on retrouve dans l'un des papyrus magiques de Turin (PR [4] 123 et surtout 124) [5]. Ces séquences ne sont toutefois pas des parallèles au sens strict, elles ne sont pas disposées dans le même ordre et présentent des variations orthographiques qui s'expliquent soit par un choix volontaire du scribe, soit par des similitudes graphiques ou phonétiques. C'est pour cette raison que je n'ai pas présenté les textes en parallèle, et que j'ai choisi de les étudier à la suite du texte. De fait, le scribe tout en s'écartant de ce qui fut son modèle probable a introduit des variantes qui donnent un sens cohérent qui mérite d'être étudié pour lui-même.

1 M. ÉTIENNE, *Heka, magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne,* Paris, 2000, p. 59, cat. 159 avec une photographie et notice p. 108.

2 *Les artistes de Pharaon. Paris, musée du Louvre, 15 avril-22 juillet 2002*, Paris, 2002, p. 132, nº 72.

3 Y. KOENIG, « Le contre-envoûtement *Ta-ỉ dỉ.ỉmen* (Pap. Deir el-Médineh 44) », *BIFAO* 99, 1999, p. 259-260.

4 L'abréviation PR renvoie à W. PLEYTE, Fr. ROSSI, *Papyrus de Turin,* Leyde, 1869. Le numéro qui suit l'abréviation est celui de la planche.

5 Il ne s'agit cependant pas forcément du texte publié par W. Pleyte et Fr. Rossi car, comme le note A. Roccati, une partie des rouleaux magiques de Turin a fait l'objet de nombreuses copies à Deir al-Médîna et, dans la seule collection de Turin, on n'en compte pas moins de sept duplicata (A. ROCCATI, « Les papyrus de Turin », *BSFE* 99, 1984, p. 20).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

I. Texte et commentaire

[1] Ô [a] ennemi, ennemie [b], mort, morte, adversaire [2] qui vient pour assaillir [c] Moutemheb [d] née de Ese pendant [3] la nuit, pendant le jour et à chaque instant. On te détruira [e] dans [4] ton caveau. On te recherchera avec violence (?), [f] [5] et (on) placera un filet [g] contre toi dans le ciel, et Seth [h] sera contre toi sur terre [i]. [6] On (*mtw=tw*) fera que tu navigues vers le nord sans pouvoir aborder [j] et je (*mtw=ỉ*) détruirai ton caveau [k] et je (*mtw=ỉ*) briserai ton sarcophage [l] [8] avec toi qui a fait des manifestations malignes (*ỉr ḫrb.w*) [m] dans Moutemheb [9]; c'est elle [n] Horus dans le nid de Chemnis [o]. [10] Elle est cet adolescent fils de Bastet [p].

a. Il pourrait éventuellement s'agir d'un *sḏm=f* initial autonome à sens passé, mais cela semble peu vraisemblable car à la ligne 2, on trouve *nty ḫr ỉy* qui est la relative du présent en néo-égyptien. Il vaut mieux voir dans cette première phrase l'adresse traditionnelle *ỉ* que l'on trouve dans de nombreux textes magiques. Il reste alors le problème de lecture du groupe *ỉy*. On peut aussi se demander s'il ne faut pas voir ici plutôt une orthographe du *ỉ* du vocatif que l'on attend normalement au début de cette phrase, et comprendre : « Ô ennemi mâle, etc. » Ainsi, dans les papyrus hiératiques de Tebtynis, le groupe *ỉy* est employé pour la voyelle *ỉ* ou *e* [6]. De plus, c'est la façon habituelle de commencer ce genre de formule, par exemple, P. Leyde I 348, r° 4, 3 (J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, Leyde, 1970) : « Ô (*ỉ*) ennemi, ennemie, mort, morte, adversaire mâle, adversaire femelle. »

b. A.H. Gardiner a noté que *pf.t/pfy* est le féminin de *ḫfty* dans ce genre d'énumérations (cf. A.H. Gardiner, *HPBM 3rd Series*, Londres, 1935, vol. 1 *Text*, p. 125, et Y. Koenig, *BIFAO* 99, 1999, p. 266-267, n. s).

c. « Qui vient pour assaillir. » Expression fréquente dans les textes magiques pour décrire l'action de l'être hostile. Voir en dernier lieu le P. Deir al-Médîna 44 à la ligne 12 et à la ligne 18 : « C'est la magie hostile qui vient (*nty ỉy r ḥɜy*) pour s'abattre sur *Tɜ-ỉ.dỉ-ỉmn* ».

d. Ce nom est connu à Deir al-Médîna, ainsi Moutemheb épouse d'Ipouy (pour cette dernière, voir B.G. Davies, *Who's who at Deir el-Medina*, *EgUit* 13, Leyde, 1999, p. 150 et tableau 10). On connaît aussi une Moutemheb qualifiée de *ḥbswt*, terme discuté signifiant pour les uns « épouse, ou épouse secondaire » et pour les autres : « concubine [7] ». Certaines références [8] montrent que le terme pourrait s'appliquer aussi à une femme qui n'a pas pu avoir d'enfant [9]. Mais il est hasardeux d'en tirer une conclusion quelconque pour notre texte.

6 J. OSING, dans J. Osing, G. Rosati, *Papiri Geroglifici e Ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998, p. 131.

7 J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina*, *EgUit* 15, Leyde, 2001, p. 35-36.

8 *Ibid.*, p. 36, n. 180. Ces références sont données par J.F. Borghouts.

9 I.E.S. EDWARDS, *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, *HPBM 4th Series*, Londres, 1960, L.7, 39-40 (vol. 1, p. 48, vol. 2, pl. XVII et pl. XVIIa) et P. Westcar (5,10-5,13), A.-M. BLACKMAN, W.V. DAVIES, *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)*, Berks, 1988, p. 6.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

e. *ḫyḫy*, orthographe de *ḫrḫr,* cf. *Wb* III, 330, 7 « détruire » ; ajouter *CT* VII, 491d = formule 1143 (R.O. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* III, Warminster, 1978, p. 177, n. 6). Avec le déterminatif de la voile, dans un contexte magique, voir P. Genève MAH 15274 (A. Massart, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *MDAIK* 15, 1957, p. 172-185), r° VI, 6 et surtout PR 124, 4 : *ỉry Spd nb ỉꜣbt ḫrḫ pꜣy=k mḥ sd.t=f tꜣy=k swḥ.t*. C'est, bien sûr, un Futur III avec sujet nominal : « Soped maître de l'Orient dispersera ton nid et brisera ton œuf. » Sur ce thème, cf. P. Leyde I 348, r° 7,1 et la note de J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, p. 101, n. 183. Ce passage n'est pas sans rapport avec notre texte, puisque nous avons un peu plus loin (7) : « Je briserai ton œuf (sarcophage = *swḥ.t*). » Un peu plus loin dans la même page du P. Turin nous trouvons : *Ỉr ỉw=k r thj tw=f r ỉrt rsw* (12) *tp n grḥ r ỉr.t ʿb ḫr mtrw ỉw=tw ḫḥj=k m ḫrt-nṯr mtw=tw wḫꜣ pꜣy=k ỉz nty tw=k m ḫnw=f*, « Si tu viens pour l'agresser, pour créer l'état de veille pendant la nuit et pour faire le petit-déjeuner à midi, alors on te cherchera dans la nécropole, et on cherchera le caveau (*ỉz*) dans lequel tu te trouves. » Les textes de Turin seront examinés plus loin. La menace de détruire le tombeau du revenant perturbateur n'est pas rare dans les textes magiques, par exemple dans le P. Deir al-Médîna 37, (2) « (...) Que le feu jaillisse contre le tombeau de celui qui se répand ! (3) Que le feu jaillisse contre le tombeau de celui qui se répand en elle ! » Y. Koenig, « Un revenant inconvenant ? », *BIFAO* 79, 1979, p. 103-119, et, en particulier à propos de la destruction de la tombe du revenant, p. 108-110, avec les références et les commentaires.

On peut comparer avec la menace semblable dirigée contre les criminels dans les formules imprécatoires : « The loss of a ritual burial, a punishment attested from the royal decrees, represented the total extinction of the condemned party. Threats of this type invoke the denial of burial itself in consecrated ground ; or else the destruction of the corpse through decay or cremation [10]. » On peut noter que dans notre texte, il ne s'agit pas d'une menace, mais d'une action qui va être exécutée, cela ne veut pas dire bien sûr que le magicien va effectivement rechercher la tombe du revenant pour la détruire, mais que le caractère performatif de la langue dans la culture égyptienne rend cette action effective sur un autre plan que celui de la réalité sensible, celui de la réalité « spirituelle » qui est celui de l'existence du revenant. *A contrario* un rite d'origine agraire, celui de « frapper les veaux », consistait à évoquer le piétinement du lieu d'ensevelissement d'Osiris pour mieux le dissimuler aux ennemis éventuels [11].

f. Comparer avec *ḫꜣd*, « être disloqué », que l'on trouve dans les archives d'Abousir, signalé par D. Meeks, *AnLex* 1, 77.3003 (P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)*, *BiEtud* 65/1, Le Caire, 1976, p. 202). À mettre aussi en relation avec *ḫꜣd* de *Wb* III, 236, 11, « arracher », et peut-être aussi *Wb* III, 236, 11, avec le sens d'« épuiser ». Le parallèle de Turin montre qu'il s'agit vraisemblablement ici d'une déformation du graphique du groupe *ḫr.t-nṯr*, « nécropole » (voir l'étude du texte du papyrus de Turin).

10 Sc. MORSCHAUSER, *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1991, p. 120.

11 A.M. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, « Significance of the Ceremony *ḤWT BḤSW* », *JEA* 36, 1979, p. 79. Ce rite complexe a été étudié en détail par A. EGBERTS, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the "Merets"-Chests and Driving the Calves*, *EgUit* 8, Leyde, 1995.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

g. C'est le mot *ʿḥ*, « filet », de *Wb* I 213, 17-18, qui, depuis le Moyen Empire, peut s'écrire *iḥ*. Employé comme verbe, il décrit l'action de prendre l'ennemi au filet comme, par exemple, en P. Berlin 3048, 8,7 (sur ce texte, voir J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, *OBO*, 2e éd., Fribourg, Göttingen, 1999, no 143, p. 337-350) ; *Urk.* IV, 661, 6 etc. Dans les Textes des Sarcophages, *CT* V, 341c-d (= formule 464) : « Il attrape au filet les maux et peines d'Isis, il attrape au filet les maux et peines de dieux. » (P. Barguet, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, Paris, 1986, p. 76). On sait qu'il existe aussi tout un groupe de formules funéraires pour échapper au redoutable filet de pêche de l'au-delà, groupe qui a été étudié par D. Bidoli, *Die Sprüche der Fangnetze*, *ADAIK* 9, Glückstadt, 1975. Voir, au sujet de ces formules, P. Barguet, *Textes des Sarcophages*, p. 303-318 : « La peur du filet de pêche », par exemple, *CT* IV, 353d : « Tu parcours cette vallée du filet *iḥ* ». Voir aussi P. Leyde I 346, I, 7 qui se lit : « *nn iḥ=tn im=i* » et se traduit : « Nicht soll das Umspannen eures Netzes in mir sein », d'après M. Bommas, *Die Mythisierung der Zeit*, *GOF* IV/37, Wiesbaden, 1999, p. 12, et commentaire p. 42, n. 36-37. Mais la lecture du signe mot avec le sens de « filet » n'est pas sûre et M. Müller, dans son compte rendu (*LingAeg* 10, 2002, p. 420-421), propose une lecture différente qui semble meilleure avec le sens de « Stengel » (*Wb* I, 208, 8). On notera toutefois que, dans ces formules, le terme le plus fréquent est *ỉɜd.t*.

Dans notre passage, on ne peut pas écarter complètement le mot *iḥ* avec le sens de corde (*Wb* I, 213, 15-16). Ainsi, dans le Livre des Portes, un serpent hostile est attaché à une corde [12]. Les forces du chaos peuvent être partout et nulle part, on sait que le « lieu » d'Apophis est dans le ciel, ce qui ne l'empêche pas de s'opposer sans cesse au dieu soleil dans la Douat [13]. Cependant le texte parallèle de Turin montre qu'il s'agit plus vraisemblablement d'une déformation du mot *ỉʿḥ*, « lune », voir l'étude, *infra*, chap. IV (no 6).

h. Dès une époque très ancienne, une relation étroite est établie entre Geb, dieu du sol, et Seth (sur ce point, voir Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825*, Bruxelles, 1965, p. 32 avec les références), au point qu'à l'époque de sa proscription, à Abydos, lieu de culte d'Osiris où il était difficile d'évoquer ouvertement Seth, le nom de Geb le remplace [14]. Il sera assez fréquemment remplacé par le nom de Geb dans les caveaux saïtes de Saqqâra [15], là aussi, pour des raisons plus liées à l'importance particulière du culte d'Osiris, qu'à la proscription systématique de Seth en relation avec les invasions étrangères, alors que par la suite, ce dernier aspect deviendra dominant. La présence de Seth et le caractère positif qu'il joue ici peuvent s'expliquer par l'évolution de la pensée religieuse à l'époque ramesside : la suprématie d'Amon va se transformer dans la tri-unité d'Amon-Rê-Ptah à laquelle Ramsès II va ajouter le dieu Seth. Celui-ci est représenté à plusieurs reprises sur des stèles de particuliers provenant de Deir al-Médîna, et sur l'une d'entre elles il transperce un serpent de sa

12 J. Zandee, *Death as an Ennemy*, New York, 1977, p. 126 (B.2.b).

13 E. Hornung, « Chaotische Bereiche in der geordneten Welt », *ZÄS* 81, 1956, p. 32, et n. 4.

14 H. Kees, *Horus und Seth als Götterpaar* II, *MVG* 29, Leipzig, Berlin, 1924, p. 84

15 G. Soukiassian, « Une étape de la proscription de Seth », *GöttMisz* 44, 1981, p. 62 et n. 26.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

lance, sans doute pour évoquer son rôle dans la barque solaire [16]. Son caractère violent est aussi un argument pour le faire intervenir dans les textes magiques de l'époque dans le but de lutter contre l'entité perturbatrice. Dans le P. Deir al-Médîna 44, le magicien s'identifie directement à Seth [17], qu'il peut utiliser car sa « magie est puissante lorsqu'il (Seth) repousse ses ennemis » (P. Magique Harris V, 8 ; Chr. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* VII, Londres, 1999, p. 37 et pl. 16).

i. « Seth sera contre toi sur terre » : on trouve un parallèle exact en PR 124, 13. Un texte très semblable à tout ce passage se rencontre dans le P. Leyde I 343 + I 345, r° XXI, x + 2 :

wnn ỉʿḥ r=k m pt° ỉw=ỉ r=k m zȝṯw
La lune sera contre toi dans le ciel et je serai contre toi sur terre [18].

Malheureusement le texte est lacunaire.

j. On pourrait traduire : « sans te donner ton piquet d'amarrage ». Pour les orthographes de *mnỉt*, « pieu d'abordage », *Wb* II, 72-73. Les textes parallèles montrent qu'il s'agit plus vraisemblablement d'une interprétation graphique du mot *ḫnty*, « naviguer » vers le Sud, qui est mis en opposition dans les textes avec le fait de « naviguer vers le Nord », voir l'étude des variantes de Turin. On peut aussi rapprocher ces navigations des navigations symboliques accomplies par le défunt, cf. J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003, p. 448 sq.

k. *Whn* : détruire. Ce texte est assez proche de deux autres textes provenant de Deir al-Médîna :

1. P. Chester Beatty V, v° 5, 4-5 :
(…) Ỉw=ỉ whn pȝy=k ḫnw ỉw=ỉ m-sȝ pȝy=k ỉz r tm dỉ.t šsp=k snṯr
(Si tu es un dieu) je détruirai ton reposoir et je m'attaquerai à ton tombeau pour t'empêcher de recevoir de l'encens.

Ce passage est intéressant dans la mesure où il souligne la relation entre la tombe et les rites funéraires nécessaires à la survie dans l'au-delà tout en mettant sur le même pied le dieu et un revenant. À noter qu'à Deir al-Médîna, le mot *ḫnw* se rapporte plutôt à une esplanade, un reposoir (cf. E.S. Bogoslovsky, dans *Vestnik Drevnej Istorii* 1 (147), Moscou, 1979, 12 sq) ou encore à la « cour » d'une tombe (cf. J.J. Janssen, P.W. Pestman, « Burial and Inheritance in the Community of the Necropolis Workmen at Thebes », *JESHO* 11, 1968, p. 161-162). J. Černý hésita sur le sens du mot, se prononçant d'abord pour le sens de « caveau » (*ASAE* 27, 1927, p. 194, n. 7). Il changea ensuite d'avis car plusieurs attestations se rapportent au *ḫnw* d'une divinité. C'est le cas

16 J. Vandier, « Le dieu Seth au Nouvel Empire. À propos d'une récente acquisition du Louvre », *MDAIK* 25, 1968, p. 188-197, et, pour les représentations de Seth sur des stèles transperçant un serpent, *ibid.*, p. 191, et C.J. Manouvrier, *Ramsès le dieu ou les dieux ou la théologie politique de Ramsès II, s. l.*, 1996, p. 653-655.

17 Cf. Y. Koenig, *BIFAO* 99, 1999, p. 272, n. (hh).

18 A. Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*, *OMRO-suppl.* 34, Leyde, 1954, p 26, et traduction p. 90. A. Massart signale le texte du P. Turin en note.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

au moins pour deux ostraca de Deir al-Médîna (ODM 248,3 et ODM 297, recto 5), pour lesquels le sens de « chapelle », « reposoir » convient mieux. Mais dans les textes étudiés par J.J. Janssen et P.W. Pestman, le mot se rapporte à une construction qui n'est pas en relation avec une divinité mais avec une tombe de particulier ; dans ce cas, il semble bien que le mot s'applique à la chapelle de la tombe ou plus probablement, comme l'expliquent les auteurs, à la cour, l'esplanade qui se trouve devant la chapelle. Le texte joue sans doute sur le double sens du mot car il s'agit d'une divinité qui agit comme un revenant et dont on menace de détruire le tombeau. Ce parallèle entre la divinité et le revenant est renforcé par un passage du P. Turin (*infra*). Les textes magiques de l'époque mettent sur le même plan l'action néfaste d'un dieu ou d'une déesse et celle d'un revenant, soulignant ainsi que les anciens Égyptiens craignaient les agressions des uns comme des autres. Dans le texte du Papyrus Chester Beatty V, ainsi que dans celui de son doublet, la divinité perturbatrice suscite la migraine chez le patient.

2. P. Deir al-Médîna I, v° 7, 7-8,1 (J. Černý, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh* I, *DFIFAO* 8, Le Caire, 1978, p. 11). C'est en fait un doublet du P. Chester Beatty V en meilleur état, il permet de le compléter : « Si tu es un dieu, je démolirai ton reposoir, (v° 8,1) je m'attaquerai à ta tombe dans laquelle tu te trouves, pour t'empêcher de recevoir l'encens. »

l. Le mot *swḏt*, « œuf », désigne couramment au Nouvel Empire le sarcophage intérieur (*Wb* IV, 74, 4). C'est, depuis les Textes des Pyramides, une image courante de la mort comme retour à l'origine [19]. Par association d'idées, le scribe introduit alors la problématique du dieu Horus enfant qui le conduit à l'évocation du fils de Bastet. Il faut aussi expliquer pourquoi on menace le revenant de détruire sa tombe et son sarcophage. Comme l'a bien montré E. Hornung, le monde des morts bien que ne faisant pas partie à proprement parler du chaos qui entoure le monde créé, est situé à l'extérieur de la création [20] : « Die Dat ist zwar nicht identisch mit dem Chaos, aber die Kategorien jener "Unwelt" vor und ausserhalb der Schöpfung sind in ihr in besonderem Masse präsent, in ihr lebt das Chaos weiter, wie in Nun und Finsternis. » Il ajoute un peu plus loin : « So ist naturgemäss die Hauptsorge des Toten, sich in jener unheimlicher-unberechenbaren Welt zu behaupten, in seiner irdischen Form und in einer dem Irdischen entsprechenden Ordnung zu dauern. Dazu gehört, dass seine Glieder heil und beisammen sind, und er somit über körperliche Ganzheit verfügt (...). Dann kann er furchtlos dem Finster-Abgründigen entgegentreten, dann kann die harmonische Ordnung dieser Welt in jener nicht zerbrochen werden. Diesem Ziel, die errungene Ordnung über den Tod hinaus, für die "Ewigkeit" des Chaos zu bewahren, dient die Magie des Totenbuches ebenso wie das Ritual der Pyramidentexte [21]. »

En conséquence, la destruction de la tombe et du sarcophage facilite l'action des forces du chaos qui se trouvent dans l'au-delà, dans le monde des morts, et cette action négative empêche le mort de conserver sa cohérence, et donc l'annihile dans la négativité, ce qui l'empêche de

19 Sur ce thème, cf. J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003, p. 251-281.

20 E. HORNUNG, *op. cit.*, p. 30.

21 *Ibid.*, p. 31.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

se maintenir et donc de revenir parmi les vivants. Les forces du chaos éprouvent un impérieux besoin de reconquérir l'espace qui leur a été ravi par l'acte créateur [22] et que le rituel funéraire contribue à contenir en prolongeant magiquement l'ordre de la création. D'une certaine façon, le mort dangereux est déjà un vecteur de ces forces négatives, ce qui le maintient en activité, c'est le rituel funéraire dont il a été l'objet. La destruction de la tombe le fait passer complètement du côté du négatif, et l'empêche d'avoir une activité quelconque dans le monde de la création. En fait, comme le montre la variante de Turin, l'image d'origine était celle du nid et de l'œuf, qui est devenue dans notre texte le caveau et le sarcophage, par association d'idées et d'images : voir *infra*, chap. IV, les variantes de Turin.

m. *ỉr ḫrb.w :* la lecture n'est pas sûre et je ne la présente que comme une hypothèse en la rattachant à *ḫrb* de *Wb* III 396,8 : « forme », « aspect », comme en démotique (W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954, p. 342). Le copte ϩⲣⲃ pouvant avoir le sens de « fantôme », « revenant » (W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1962, p. 704b). Le déterminatif de la pustule est le même que celui de l'attestation du *Wb*. Le mot est sans doute plus proche du sens de « forme » que de celui de « revenant », qui en dérive, avec sans doute la nuance de « manifestation maléfique ». Mais on ne peut guère séparer les deux sens dans la culture égyptienne, puisque les anciens Égyptiens considéraient de façon courante que les maladies étaient le fait de revenants. Dans un contexte magique, S. Sauneron, *Le Papyrus magique illustré de Brooklyn*, Brooklyn, 1970, p. 22, n. y (= I, 3,5), écrit *ḫɜrwbɜ* avec un déterminatif divin. Cette attestation est relevée par J.E. Hoch, *Semitic Words in Egyptian Texts*, Princeton, 1994, p. 249, nº 347, qui l'interprète comme signifiant « le destructeur », et donc comme provenant de la racine sémitique *ḫrb*, « détruire ». D. Meeks, dans le compte rendu de cet ouvrage, s'oppose avec raison à son interprétation qui n'était pas non plus celle de S. Sauneron (*BiOr* 54, 1997, col. 47) : « Aucun déterminatif (excepté le déterminatif divin) ne vient étayer cette interprétation entièrement fondée sur une comparaison avec les langues sémitiques. Il semble que le même terme apparaisse encore dans un surnom d'Apophis enregistré par *Wb* III, 326, 5 sous la forme "*ḫrbḏ* (?)" (R.O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind* <*BiAeg* 3, Bruxelles, 1933>, 91 (32, 40). En fait, le mot est écrit *ḫɜrb-ḏw* "le mauvais *ḫɜrb*". (...) On notera encore, comme le signale le *Wb*, que *ỉrỉ ḫrb m*, "prendre la forme de...", s'applique, dans le mythe d'Horus, à Seth par opposition à Horus pour lequel on emploie la tournure *ỉrỉ ḫprw m* de même sens. Cela donne ici à *ḫrb* une connotation négative que *ḫprw* n'a pas. » Voir aussi la longue note de J. Osing, *Die Nominalbildung des Ägyptischen* II, Mayence, 1976, p. 550, n. 420, qui montre comment on passe de *ḫprw* à *ḫbr* ; voir également D. Meeks, *AnLex* 1, 77.3279 et H. Buchberger, *LÄ* VI, 1986, *s. v.* Verwandlung, col. 1023 et col. 1027, n. 5-6, avec d'autres références.

Pour les *ḫpr.w* d'un démon, voir P. Leyde I 348, vº 2,2, et la note de J.F. Borghouts, *OMRO* 51, p. 180, n. 442. Sur ce mot, cf. aussi H. Buchberger, *LÄ* VI, col. 1024 et col. 1026, n. 9-11.

22 Cf. D. Meeks, Chr. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 31, n. 17 ; et P. Magique Harris II, 6 = H.O. Lange, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927, p. 20, l. 15 (et dernièrement, Chr. Leitz, *HPBM* VII, Londres, 1999, p. 33) : « Tu repousses l'avidité qui vient du Noun. »

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

n. Orthographe du pronom indépendant *nts* qui s'écrit couramment au Nouvel empire (*m)nts*, même orthographe dans PR 136, 8

o. Horus, on le sait, est né dans le « nid de Chemnis ». Voir par exemple, A. Klasens, *A Magical Statue Base in the Museum of Antiquities at Leiden*, *OMRO* 33, Leyde, 1952, p. 82-83, avec les références. J.F. Borghouts, *OMRO* 51, p. 34, Spell nº 39 = P. Leyde I 348, vº 3-5, etc. [23]. Le marais de Chemnis bénéficie d'un statut spécial, il est certes en dehors du territoire des dieux, mais protégé par un décret de Rê-Atoum, Seth ne peut y accéder, il est de plus spécialement défendu par Our Hékaou, comme en témoigne un passage des Textes des Sarcophages : « Then Atum-Rēʿ said, 'As you are pregnant, then that which you should conceal, O mistress, is that your pregnancy is (to result in) your giving birth to godhead which was [formerly] the seed of Osiris, lest that [very] enemy come who lew his father that he might break the seed within its infancy, [the one] whom [even] the Great of Magic fears » = *CT* II, 217c-e (R.H. O'Connel, « The Emergence of Horus », *JEA* 69, 1983, p. 73-74). On trouve un texte très semblable dans la stèle Metternich aux lignes 185-187 : « (...) das Kind geschützt ist gegen das Böse seines Bruders. Da das Gebüsch versteckt ist, kann der Feind nicht in es hineindringen. Nachdem Atum, der Vater des Götter, der im Himmel ist und dein Leben macht, gezaubert hat, kann Seth nicht in dieses Distrikt eindringen, und er kann nicht Chemmis durchziehen » (C.E. Sander-Hansen, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956, p. 71). Sur le buisson, voir aussi J.F. Borghouts, *OMRO* 51, p. 79, n. 118, et la synthèse de D. Meeks, Chr. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux Égyptiens*, Paris, 1993, p. 116-117). On peut noter aussi que dans le passage des Textes des Sarcophages *CT* II, 217g, *sḏi=f swḏt m-ḫnw nḫn=s*, « That he might break the seed within its infancy », on retrouve la même expression que dans notre texte à la ligne 7, dans le premier cas il s'agit de briser « l'œuf » du revenant, c'est-à-dire son sarcophage. Dans notre texte, la patiente est identifiée avec Horus de Chemnis, peut-être aussi pour éviter le « choc en retour » d'une telle menace, de la même façon que les représentations vont se concentrer sur la protection de la tombe, là aussi pour annuler le choc en retour de la menace dirigée contre la tombe du revenant. Cette naissance miraculeuse d'Horus à Chemnis se répète à chaque nouvelle accession au trône, ainsi à Deir al-Bahari où Hathor, sous la forme de vache, joue le rôle d'Isis qui allaite Horus, qui représente Hatchepsout. Ce thème est largement attesté [24]. Ouadjet-Sekhmet étend sa protection à Horus car, à l'époque tardive, elle se confond avec Isis, sans doute en raison de la proximité de Bouto et de Chemnis, mais surtout parce que toutes les déesses tendent à s'assimiler entre elles. Ainsi, dans le P. Jumilhac, Ouadjet, sous l'aspect d'un uraeus, domine le fourré où se trouve Horus [25].

p. *Ḥwn* peut désigner un jeune dieu (E. Hornung, *LÄ* II, 1977, *s. v.* Götter, alternde, col. 632 et H. Brunner, *LÄ* II, 1977, *s. v.* Götter, Kinder, col. 648 [26]).

23 On peut ajouter aux références, P. Boulaq 6, IV-6 (Y. KOENIG, *Le papyrus Boulaq 6*, *BiEtud* 87, Le Caire, 1981) ; P. Jumilhac VI, 10-12 (J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, s. d.) ; P. Leyde I 347, 5, 6-7 (C. LEEMANS, *Monumens égyptiens du musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde* II. *Monumens civils* 2, Leyde, 1846, pl. CXLIII). Voir entre autres aussi le passage de *Edfou* VII, 258, 16-17 ; J.J. CLÈRE, *ZÄS* 84, 1959, p. 94. Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde*, *AegHelv* 9, Bâle, Genève, 1981, p. 161.

24 J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344* II, Leyde, 1992, p. 671 et sq.

25 Sur tout ceci voir Ph. GERMOND, *op. cit.*, p. 161.

26 Pour le « fils de Bastet » et ses différentes identifications voir maintenant Chr. LEITZ, *LÄGG* VI, *OLA* 115, Louvain, p. 79, avec de nombreuses références.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

1. Il peut s'agir de Miysis (Miôs, Mahès), le « lion terrifiant » de L.-V. Žabkar, *LÄ* IV, 1982, col. 163-165, *s. v.* Miysis. Divinité léonine fils de Bastet autant que de Sekhmet qui était adorée dans le Delta à Boubastis et à Léontopolis. En tant que fils de Bastet, il était aussi adoré à Aphroditopolis de Haute-Égypte sous le nom de *Wꜣḏt*. Il est représenté sous une forme animale ou composite, avec un corps d'homme et une tête de lion. Comme dieu guerrier, il est identifié avec plusieurs formes d'Horus comme Horus-Hékénou, sous le nom de Harmios, Horus-Montou, et Horus de Hébénou, il est aussi identifié à Néfertoum léontocéphale ou à Soped (cf. L.-V. Žabkar, *LÄ* IV, col. 163-166). Horus-Hékénou incarnant le souffle enflammé du soleil repousse les puissances du mal (cf. H. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, Leipzig, 1879, 1389, XVIII). Cet aspect spécifique semble être le sien dans notre texte et c'est sans doute pour cette raison que son évocation suit la mention d'Horus enfant, cf. P. Bremner-Rhind 30, 24 où Apopis est dit destiné à « Mahès, fils de Bastet, la maîtresse du carnage. » Il existe également une tendance à l'assimilation de Bastet et de Sekhmet. Mahès est un dieu redoutable qui massacre les ennemis et auquel le roi est identifié (C. De Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leyde, 1951, p. 21 sq.). Représenté sous forme de gargouille, il canalise les eaux de pluie tout en éliminant leurs influences séthiennes (*ibid.*, p. 84 sq.). Il se confond également avec le siège royal (*ibid.*, p. 159). Après la XXII[e] dynastie, la scène du lion dévorant un homme était régulièrement consacrée à Mahès (*ibid.*, p. 231). En tant que divinité des heures, il combat à Dendara les adversaires d'Osiris (*ibid.*, p. 233). Un ostracon démotique d'époque romaine publié par W. Spiegelberg (*OLZ* 5, 1902, p. 6) nous donne une liste des étoiles qui croisent dans les douze mois, le lion y figure en cinquième place, au mois de *Mechir*. Parmi les « cinq étoiles de vie (les planètes) » la planète Mars est décrite comme « Horus le rouge, c'est là l'étoile de Mahès ».

Parmi les textes magiques, citons la formule contre le démon Sehaḳeḳ, telle que J.F. Borghouts a pu la rétablir [27] : « You will not fall upon *Ḳꜣ-ḏr.t* born of <...> in the night, by day, at any moment. He is Horus the son of Isis, the heir of Osiris Onnophris ! If you fall down upon him again you will be surrendered to the Fierce Lion (*mꜣỉ ḥsꜣ*), the son of Bastet, and it will burrow (*ḥrḥr*) into your flesh through your skin, in the presence of the lords of Heliopolis. You will be cut up, *Shꜣḳḳ*, at your departure from heaven. » Il note que Mahès peut aussi être identifié à Nefertoum, comme on l'a vu plus haut. Dans les décrets oraculaires publiés par Edwards, on se protège de Mahès le fils de Bastet [28]. Dans les pratiques de lycnomancie [29] du P. Magique démotique de Londres et de Leyde, on fait constamment appel au dieu lion, ainsi col. IX, 21-22 : « Mahès, le puissant, enverra un lion parmi les fils de Mahès avec l'obligation de me les rapporter (bis), les âmes du dieu, les âmes de l'homme, les âmes de la Douat [30]. »

27 J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, Leyde, 1978, p. 17-18, nº 22. Sur Sehaḳeq, voir H.-W. Fischer-Elfert, « Der Nachtdämon », *Amun. Magazin für die Freude der ägyptischen Museen* 4/12, 2002, p. 20-23.

28 Par exemple, I.E.S. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees*, L4, 1-2.

29 Sur cette pratique, voir en dernier lieu J. Gee, « The Structure of Lamp Divination », dans K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh international Conference of Demotic Studies*, *CNIP* 27, Copenhague, 2002, p. 207-218.

30 Voir F.Ll. Griffith, H. Thompson, *The Leyden Papyrus. An Egyptian Magical Book*, New York, 1974, p. 71.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

2. On ne peut pas écarter complètement le fait qu'il pourrait s'agir de Nefertoum. Car si celui-ci apparaît au Nouvel Empire comme le dieu fils de la triade memphite avec Ptah et Sekhmet, il est aussi parfois considéré comme le fils de Bastet, d'autant que les deux déesses tendent à se confondre ou à apparaître comme deux aspects complémentaires. Dans ce cas, Bastet peut se présenter comme l'aspect apaisé de Sekhmet. Nefertoum peut ainsi être considéré comme le fils de Bastet [31]. Dans le Livre des Morts, il se présente comme un dieu combattant et dangereux qui punit les fautifs (formule 17 [32]), et dans la formule 125, il fait partie des assesseurs du tribunal qui juge le défunt [33]. Cet aspect de Nefertoum ainsi que son rôle dans les textes magiques a été analysé par J.F. Borghouts [34]. On sait aussi que Nefertoum fils de Bastet est le nom de l'une des sept flèches de cette dernière [35].

3. Il peut tout aussi bien s'agir d'Horus, qui dans les textes magiques apparaît en tant que fils de Bastet et qui s'oppose aux influences néfastes. On lit ainsi, dans le P. Edwin Smith (50) 18, 1-11 : « Retreat, murderers ! No breeze will reach me so that passers-by (*swȝ.w*) would pass on, to rage against my face. I am Horus who passes along the wanderings demons (*šmȝy.w*) of Sakhmet. Horus, sprout of Sakhmet ! I am the Unique One (*wʿ.ty*), the son of Bastet–I will not die on account of you ! », avec un jeu de mot sur *wʿty* qui peut avoir le sens de lion [36]. Dans ce texte, il s'agit vraisemblablement d'Horus Hékénou [37]. Cet « Horus acclamé » ou « acclamant » était tenu dans la Bubastis tardive pour une figure céleste et solaire, un « seigneur de protection », comparable au Behdeti classique [38].

Horus est en quelque sorte l'archétype de l'enfant, il peut aussi être qualifié de rejeton de Sekhmet : « Tu es Horus rejeton de Sekhmet, seigneur des papyrus, régent des fourrés de joncs dans les marais à papyrus en sa forme d'oisillon (*ṯȝ*) à Chemnis [39]. » Cette solution a l'avantage d'identifier le fils de Bastet au dieu Horus dans Chemnis cité plus haut.

4. Khonsou fils de Bastet apparaît dans quelques contextes très spécifiques, comme étant le nom de l'une des flèches de la déesse, dont le nom complet est Khonsou Horus seigneur de joie [40]. Parfois fils et auxiliaire de la Bastet dangereuse : « De fait le cruel dieu lunaire qui massacrait les humains et leur infligeait des maladies était anciennement connu comme l'enfant de Smithis, homologue de Bastet (*CT* IV, 65i) [41] ». Comme le constate V. Rondot, « les dieux qui sont désignés de façon régulière comme "fils de Bastet" sont Anubis, Mahès et Néfertoum [42] ».

31 G. Roeder, *Aegyptische Bronzefiguren* I, *Mitteilungen aus der ägyptische Sammlung* 6, Berlin, 1956, 20.

32 Chapitre 17, É. Naville, *Das ägyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin, 1886, pl. XXV, col. 62-65.

33 Chr. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts*, *MÄS* 35, Munich, 1976, p. 32.

34 J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, Leyde, 1970, p. 66-67, n. 94.

35 V. Rondot, « Une monographie bubastite », *BIFAO* 89, 1989, p. 267.

36 Sur ce passage, voir également J.F. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, p. 15, nº 15, voir aussi *ibid.*, le texte nº 20, p. 17.

37 Sur ce rôle de Horus Hékénou, cf. *id.*, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, p. 67.

38 J. Yoyotte, *AEPHE Ve Section* 92, 1983-1984, p. 208. Il cite aussi Harmaïs, « l'Horus en fête ».

39 *Edfou* VII, 258, 16-17 ; J.J. Clère, *ZÄS* 84, 1959, p. 94. Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, p. 161. Voir aussi E. Feucht, *Das Kind im alten Ägypten*, Francfort, New York, p. 547- 549.

40 Voir l'analyse de V. Rondot, *op. cit.*, p. 267.

41 J. Yoyotte, *op. cit.*, p. 208.

42 V. Rondot, *op. cit.*, p. 268.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

5. Anubis est désigné dans plusieurs textes comme « fils de Bastet » [43], et précisément dans un contexte où il est mis en relation avec Horus de Chemnis, ce qui est particulièrement intéressant pour notre texte. L'analyse que fait V. Rondot est à ce sujet éclairante [44] : « Dès la XIX^e^ dynastie à Abydos (embrasure de la porte du sanctuaire de Séthi I^er^), le roi, après avoir été comparé à Horus dans les marais de Chemnis, l'est à Anubis fils de Bastet dans un récitatif destiné à protéger le lieu (...), un texte d'un montant de l'entrée du portique du mammisi d'Edfou en a conservé l'écho. De même, le P. Louvre N 3176 (S) assimile Anubis fils de Bastet à Horus dans les marais de Chemnis dans un texte où il est présenté comme le défenseur de son père Osiris. Cette documentation (...) fait d'Anubis un équivalent efficace d'Horus enfant, fils d'Osiris et Isis, dont les fonctions de dieu protecteur – ou vengeur – sont clairement exprimées. Il en est de même dans la littérature magique où les fils de Bastet – Mahès et Nefertoum sont de ceux-là – sont invoqués ou identifiés à la victime pour guérir l'effet du poison. Cette épithète (sc. Fils de Bastet) apparaît comme la désignation technique de l'efficacité du dieu (ce sont les dieux-enfants assimilés à Horus qui sont guérisseurs) placé sous le patronage de Bastet, forme apaisée de Sekhmet et donc plus apte que tout autre à contrer le mal répandu par cette dernière. » Cette assimilation avec Anubis est encore attestée dans le P. Jumilhac où Ouadjet sous forme d'uraeus au sommet d'un papyrus domine le fourré où se trouve Horus ; et le texte précise : « Quant à Ouadjet, maîtresse de Dounâouy, c'est Isis, mère d'Anubis. Quant à Horus l'enfant qui est dans ce lieu, c'est Anubis, fils d'Osiris, quand il était un enfant auguste, dans les bras de sa mère Isis [45]. » Tout cela me semble convaincant et je me range aux conclusions de V. Rondot. Une remarque de Ricardo A. Caminos [46] va dans le sens de cette interprétation, et on peut peut-être ajouter qu'au Nouvel Empire les dieux comme les déesses ont tendance à s'assimiler les uns aux autres et qu'il en est de même pour les dieux enfants. Les différentes personnes divines assumant un aspect tantôt redoutable et tantôt apaisant, ces aspects sont bien caractérisés par les épithètes fils de Sekhmet ou fils de Bastet, qui n'impliquent pas une filiation réelle, mais plutôt le fait que la divinité assume tel ou tel aspect. Sous l'aspect de Bastet, la divinité est plus apte à apaiser, à combattre l'influence dangereuse ; mais il en va de même lorsque la divinité assume l'aspect de Sekhmet où l'on combat le mal par le mal. Cela explique aussi que, dans certains textes, le dieu, par exemple Horus, assume tantôt l'aspect de « fils de Bastet » et tantôt celui de « fils de Sekhmet ». Un bon exemple se trouve dans le passage du P. Edwin Smith cité plus haut [47].

On peut aussi comparer ces identifications avec celles qui sont proposées pour le roi dans l'*Enseignement loyaliste :* « C'est Bastet protectrice des deux pays ; celui qui l'adore sera abrité par son bras. C'est Sekhmet contre le violateur de son ordre ; celui qu'il disgracie sera réduit à la mendicité [48]. »

43 Pour les références, voir *ibid.*, p. 269 et n. 3.

44 *Loc. cit.* Pour les notes, on se rapportera à son article.

45 P. Jumilhac VI, 2-4.

46 On peut remarquer aussi que R.A. Caminos (« Another Hieratic Manuscript From the Library of Pwerem son of ḲiḲi (Pap. B.M. 10288) », *JEA* 58, 1972, p. 209, n. 5) explique, à ce propos, que : « in our opinion the phrase 'son of Bast' was sometimes used figuratively and not meant to express actual soonhood or physical filiation, exactly like our 'son of Mars' ».

47 Cf. *supra*, n. 36. Voir également, dans l'ouvrage cité dans la note en question, le texte nº 18 (p. 16), où l'on invoque Horus, rejeton de Sekhmet, contre les génies émissaires ; la formule est à réciter sur des représentations de Sekhmet, Bastet, Osiris et Nehebkaou (cf. aussi le texte nº 20 [p. 17]). Tous ces passages proviennent d'un même groupe de formules que l'on rencontre dans le P. Edwin Smith. Voir aussi J. ASSMANN, *LÄ* II, 1977, col. 361, *s. v.* Furcht.

48 G. POSENER, *l'Enseignement loyaliste*, Genève, 1976, p. 26, selon la leçon de la stèle qui est supérieure à celles des copies cursives. Voir aussi l'article de H. BRUNNER, « Das Theologische Bedeutung der Trunkenheit », *ZÄS* 79, 1954, p. 81-83, et J. ASSMANN, *LÄ* II, col. 361-362.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Comme le remarque J. Yoyotte : « Identique avec l'œil divin, toute déesse possède un caractère agressif, inhérent à l'œil universel ; sa force brûlante coexiste nécessairement avec sa luminosité. Cette structure de la déesse égyptienne s'exprime par différentes oppositions terminologiques (Sekhmet/Hathor, Sekhmet/Bastet, tissu rouge/faïence verte) et est bien définie par le surnom Hetepes – Khoues : "Quand elle est paisible, elle est protectrice". Cause des catastrophes qui menacent l'univers, le royaume, les individus, la déesse dangereuse peut devenir leur défenseur, être l'arbitre bienveillant des grâces et des guérisons, si les dieux et les hommes, par l'entremise du roi et des rites l'apaisent (*sehetep*), en avouant la terrible souveraineté que détient "celle qui dissimule son maître", le soleil dans son halo de lumière [49]. » Et aussi : « (…) le syncrétisme fit que toute déesse majeure, tenue pour compagne du dieu solaire, en vient à revêtir les deux aspects "hathorien" et "sakhmien". (…). Les deux rôles peuvent être répartis entre deux fauves. Bastet est magnanime et Sekhmet est répressive. La gentillesse éventuelle de la lionne Bastet (…) n'annule pas pour autant son pouvoir sakhmien : "*Quant au serviteur fidèle à son Maître, la Majesté de Bastet n'aura pas de pouvoir (*sekhem*) sur lui*" [50]. » On notera aussi que Bastet joue un rôle de premier plan dans les noms propres imprécatoires [51] dirigés contre les étrangers : « Bastet a prévalu contre eux », « Que Bastet prévale contre eux ! », ou « Que Bastet fasse dégât contre eux [52] ! » Comme aussi le passage de PR 124, 1-2 : « Ne viens pas contre un tel né d'une telle (…) en tant que feu sorti de la gueule de Bastet, en tant que la flamme issue de la gueule de Sekhmet », ou celui de la statue Louvre E 1077, 12-13 : « … Bast … elle s'emparera de (tout) ennemi de tout serpent mâle, de tout serpent femelle, de tout scorpion, de tout animal venimeux, qui aura piqué (ou mordu) *cet homme qui boit cette eau* (…) [53]. »

Comparer le passage du P. Louvre avec celui de PR 123, 6 : *ỉw=f mỉ ḥwn pwy sꜣ Ḥwt-ḥrt*, « Il est comme cet adolescent fils d'Hathor », et l'étude des variantes de Turin.

II. La langue du texte

Le néo-égyptien domine largement, et les emprunts au texte de Turin sont pratiquement tous en néo-égyptien, alors que ce n'est pas l'élément dominant du papyrus de Turin écrit en égyptien de tradition, c'est-à-dire une langue qui imite imparfaitement la langue classique. Par là, le texte de Turin montre un souci de sacralisation, ce qui est assez courant pour les recueils magiques du Nouvel Empire. Mais ce qui intéresse le scribe rédacteur de l'amulette, ce n'est pas la sacralité du texte mais bien son efficacité, et pour cela il choisit, dans le papyrus de Turin, des passages écrits en néo-égyptien. Cet exemple montre bien comment la sacralité se distingue de l'efficacité performative. On passe ainsi de la sacralité relative du recueil de formules à une recherche de l'efficacité plus accentuée dans le cas de notre amulette.

49 J. YOYOTTE, *AEPHE V^e section* 90, 1981-1982, p. 193.

50 *Id.*, « Une monumentale litanie de granit », *BSFE* 87-88, 1980, p. 54 et n. 22, avec les références.

51 M. GUENTCH-OLGOUEFF, « Noms propres imprécatoires », *BIFAO* 40, 1941, p. 117-133.

52 *Ibid.*, p. 121-122.

53 G. LEFEBVRE, « Statue "guérisseuse" du musée du Louvre », *BIFAO* 30, 1930, p. 92 ; et E. JELÍNKOVÁ-REYMOND, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-Le-Sauveur*, *BiEtud* 23, Le Caire, 1956, p. 12, n. (2).

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans le texte, les conjonctifs constituent un système corrélatif dont l'apodose renferme un Futur III, ce qui est assez courant dans les textes néo-égyptiens [54].

Quant à la performativité, il faut là aussi distinguer entre ce qui relève du caractère créateur du signe dans la civilisation égyptienne de ce qui relève de la performativité dans la langue elle-même, c'est-à-dire dans les tournures et les formes grammaticales employées, comme l'a bien mis en valeur Fr. Servajean [55]. Dans le texte du Louvre, il s'agit essentiellement d'affirmations péremptoires au futur. Le Futur III convient en effet particulièrement à la performativité de l'acte magique, car il véhicule une valeur « déontique », le sujet étant alors poussé à l'action par une obligation transcendante [56].

III. Les vignettes

1. *Les quatre flambeaux*

Cette vignette fait allusion au Rituel des quatre flambeaux aussi nommé Rituel de la torche. Il a été bien étudié [57]. Le plus ancien article sur la question est celui de J. Duemichen [58], qui déjà remarquait que le mot torche (*tkȝ*) peut être déterminé par le signe du pilon au lieu de celui de la torche et il poursuit : « Auch erinnere ich mich deutlich in irgend einem Grabe eine Darstellung gesehen zu haben, in welcher die vier Todtengenien *Amset Hapi Tuamutef* und *Kebesenuf* abgebildet waren, ein jeder in der erhobenen Hand das Zeiche () tragend, dasselbe über je ein Kästchen halten () [59]. » Ces quatre torches sont mises en relation avec quatre bassins de lait qui servent à les éteindre à l'aube.

La vignette correspondante de la formule 137 A [60] du Livre des Morts, ainsi que celles de papyrus qui s'en inspirent directement ont été étudiées dans l'article de S. Schott [61]. On rencontre cette vignette également dans la formule 145 ainsi que dans les papyrus mythologiques de Djedkhonsouioufânkh, de Pédiamun et Nesitanebettaouy [62]. Les torches n'ont pas toujours été bien interprétées par ceux qui les ont reproduites comme par les commentateurs surtout en raison de leur forme. Dans plusieurs de ces exemples, on rencontre une déesse hippopotame porteuse de la torche [63]. A. Gutbub cite plusieurs exemples tirés du Livre des Morts en particulier de la formule 186 [64]. Dans la formule 137 B, la déesse qui allume la torche est une déesse hippopotame qui n'est

54 Cf. Fr. Neveu, *La langue des Ramsès,* Paris, 1996, p. 135 (11).

55 Fr. Servajean, *Les formules de transformations du Livre des Morts*, *BiEtud* 137, 2e éd., Le Caire, 2004.

56 Fr. Neveu, *op. cit.*, § 19.1, p. 93.

57 Cf. S. Schott, « Das Löschen von Fackeln in Milch », *ZÄS* 73, 1937, p. 1-25 ; H. Altenmüller, *LÄ* III, 1980, col. 1078-1079, *s. v.* Löschen der Fackeln in Milch ; A. Gutbub, « Un emprunt aux textes des Pyramides dans l'hymne à Hathor, Dame de l'ivresse », dans *Mélanges Maspero* 1/4, *MIFAO* 66, Le Caire, 1961, p. 31-72, et, en dernier lieu, Fr. Labrique, « Du lait pour étendre les torches à l'aube, à Deir el-Médineh », dans D. Mendel, U. Claudi (éd.), *Ägypten in afro-orientalisch Context. Gedenkschrift Peter Behrens*, Cologne, 1991, p. 205-212.

58 J. Duemichen, « Die Ceremonie des Lichtanzuendens », *ZÄS* 21, 1885, p. 11-15.

59 *Ibid.*, p. 12.

60 Voir aussi l'analyse que fait de ce chapitre P. Eschweiler, *Bildzauber im alten Ägypten*, *OBO* 137, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 136 sq.

61 S. Schott, *op. cit.*, § 3 (*Milchbecken zum Löschen von Fackeln*), p. 6-10.

62 Cf. aussi H. Altenmüller, *LÄ* III, col 1078-1079.

63 S. Schott, *op. cit.*, p. 7 et n. 5.

64 A. Gutbub, dans *Mélanges Maspero* 1/4, *MIFAO* 66, p. 45, et n. 3-6.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

pas sans rapport aussi avec la déesse Asbet, déesse de la flamme, préposée à la torche, qui joue un rôle lors de la veillée d'Osiris. Le fait qu'elle porte le nom d'Ipi peut être dû à une influence locale du culte thébain de la déesse Ipet [65]. On se rapportera au développement d'A. Gutbub, qui explique pourquoi les porteurs de torches sont assimilés aussi aux fils d'Horus : « On voit aisément comment les fils d'Horus de *Pyr.* 1333a-1334c ont pu s'introduire dans le rituel de la torche, ils doivent faire la veillée d'Osiris jusqu'au matin, ainsi que l'indique le paragraphe 1334 a. Mais ils ne sont pas primitivement les porteurs de torches de la cérémonie en question. » Voici le passage des Textes des Pyramides en question dans la traduction de R.O. Faulkner : « <§ 1333> O you children of Horus, Ḥapy, Duamūtef, Imsety, Ḳebḥsenuf, spread the protection of life over your father Osiris the King, since he was caused to be restored by the gods. <§ 1334> Smite Seth, protect this Osiris the King from him at dawn. Mighty is Horus, he of himself protects his father Osiris the King. Whoever shall act on behalf of the King, you shall worship him [66]. »

On trouve peut-être aussi une allusion à ce rituel dans un texte magique de Deir al-Médîna, le Papyrus Chester Beatty VIII, v° I, 8-9 où les quatre torches sont mises en relation avec les quatre Chepeset : « N. a conjuré les quatre Nobles Dames, dans la bouche desquelles sont leurs flammes accompagnées de leurs souffles embrasés », allusion se retrouvant aussi sur l'O. Ifao inv. 2241 [67]. Le commentaire de J. Assmann mérite d'être cité : « In einem Spruch zur Beisetzung im Theb. Grab 23 (31)/(32) wird zum Toten gesagt : *jw n.k jfdw špssw*, „zu dir kommen die erlauchten Vier", hier offenbar in bezug auf männliche Wesen, vielleicht die vier Horussöhne. In der Tat sind die Grenzen fließend : die vier Fackeln können mit den vier „magischen Ziegeln" (...) [68]. » On retiendra donc cette correspondance entre les quatre flambeaux et les quatre fils d'Horus.

À côté de la Chepeset unique, les textes magiques font parfois allusion aux quatre Chepeset [69]. On les trouve aussi mentionnées dans la stèle de Metternich, comme quatre déesses qui montent la garde auprès du corps du défunt [70]. Le commentaire que fait J. Quaegebeur de ces passages est particulièrement éclairant [71] : « Selon Gardiner, elles symboliseraient les quatre faces d'une chambre, alors que Janine Monnet les a mises en relation avec les briques magiques qu'on trouve parfois dans les tombes du N[ouvel] E[mpire] ». Un passage des inscriptions sur le couvercle extérieur du sarcophage de Merenptah jette une vive lumière sur la nature des quatre Chepeset. Citons la traduction de J. Assmann :

> *Ich* <c.-à-d. Neith> *veranlasse, daß ‚die vier Edeldamen' für dich brennen*
> *Daß sie dir leuchten auf allen deinen Wegen,*
> *Daß sie dir deine Feinde abwehren Tag für Tag,*
> *Daß sie den Rebellen vertreiben, den Bösartigen.*

65 *Ibid.*, p. 43.

66 R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, 1969, p. 210 (*Spell* 541).

67 J. ASSMANN, « Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah », *MDAIK* 28, 1972, p. 63 et n. 60.

68 J. MONNET, « Les briques magiques du musée du Louvre », *RdE* 8, 1951, p. 151-162 ; M. HEERMA VAN VOSS, « An Egyptian Magical Brick », *JEOL* 18, 1964, p. 314-316.

69 P. Caire 58035, 54-59 (C1) = I.E.S. EDWARDS, *Oracular Amuletic Decrees* I, p. 97, II, pl. 38.

70 C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956, l. 83, p. 44 et p. 46 ; É. DRIOTON, *Pages d'égyptologie*, Le Caire, 1957, p. 307, n. 1.

71 J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï*, *OLA* 2, Louvain, 1975, p. 158. Pour les références, on se rapportera à son texte, où il est question des quatre Chepeset.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'auteur remarque qu'il doit s'agir d'une désignation des quatre torches qui apparaissent dans la formule 137 du Livre des Morts. Mention est encore faite d'un texte inédit d'une tombe thébaine (n° 23) qui nous fait connaître les *ỉfdw špssw :* quatre êtres masculins s'identifiant aux quatre fils d'Horus [72]. Le lien entre les Chepeset et les torches s'explique sans doute par le fait que les déesses-hippopotames sont, en tant que déesses de la flamme, porteuses de torches [73]. Comme on l'a vu plus haut, une déesse hippopotame est mise en relation avec la torche, elle est décrite comme étant celle qui « porte la torche dans la Maison de la torche [74] ». Plus récemment, J. Berlandini [75] est revenue sur ces textes et un article récent met en relation les quatre briques avec les briques de la naissance [76].

Il est peut-être possible, à partir de ces éléments, de rendre compte de la vignette de la façon suivante :
– la croix centrale est issue de la représentation des quatre bassins ;
– les quatre torches sont suffisamment explicites par elles-mêmes.
– l'animal qui se trouve au sommet de la croix et qui oscille entre l'hippopotame et le crocodile est sans doute directement issu de la Chepeset et des déesses hippopotames porteuses de torches que l'on rencontre dans le Livre des Morts. Les Dames hippopotames (Thouéris, Opet) assument aussi le double aspect des déesses assimilées à l'œil solaire, elles sont à la fois protectrices et génies des torches embrasées [77]. On sait que l'hippopotame est un élément constitutif important de la morphologie de la Dévoreuse de la formule 125 du Livre des Morts.

2. *Osiris sur son lit et les quatre fils d'Horus avec les quatre étoiles*

2.1. LA VIGNETTE

Cette vignette est bien sûr à mettre en relation avec la vignette précédente. Le fait d'appliquer le rituel des quatre torches accompli par les quatre fils d'Horus en faveur d'Osiris pour le protéger est précisément décrit par la formule 137 A du Livre des Morts, je cite le passage dans la traduction de P. Barguet :

> Les quatre torches entrent vers ton ka, Osiris chef des Occidentaux ; les quatre flambeaux entrent vers ton *ka*, Osiris N. Ô fils d'Horus, Amsit, Hapy, Douamoutef, Qebehsenouf, constituez une protection pour votre père Osiris chef des Occidentaux, constituez une protection pour N., comme depuis le moment où vous avez écarté la souffrance d'Osiris chef des Occidentaux pour qu'il vive auprès des dieux ; qu'il frappe Seth de sa main jusqu'à l'aube ! Horus est puissant, il prend soin de son père Osiris, lui-même ; faites cela en ce qui concerne votre père, écartez-le [78] !

72 J. Assmann, *MDAIK* 28, 1972, p. 63 (et p. 53 pour la traduction précédente).
73 Cf. A. Gutbub, dans *Mélanges Maspero* 1/4, p. 41, p. 43-44 et p. 46 : les fils d'Horus comme porteurs de torches. Voir aussi S. Schott, *ZÄS* 73, 1937, p. 7-8.
74 *Ibid.*, p. 7 et n. 5.
75 J. Berlandini, « Ptah-Démiurge », *RdE* 46, 1995, p 18-19, avec les références.
76 A.M. Roth, C.H. Roehrig, « Magical Bricks and the Bricks of the Birth », *JEA* 88, 2002, p. 121-139.
77 J. Yoyotte, « Une monumentale litanie de granit », *BSFE* 87-88, 1980, p. 54.
78 Invocation aux fils d'Horus reprise des Textes des Pyramides, *Pyr.* § 1333-1334, avec quelques modifications minimes ; la dernière phrase, seule, est très différente et peu claire.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

(Ils entrent) vers ton *ka*, Osiris chef des Occidentaux, l'œil d'Horus est ton protecteur, il constitue une protection pour toi, il renverse pour toi tous tes ennemis, tes ennemis sont renversés pour toi depuis le moment où vous avez écarté la souffrance de l'Osiris N. pour qu'il vive auprès des dieux ; frappe(z) l'ennemi de l'Osiris N., protégez-le jusqu'à l'aube ! (...)
Paroles à dire sur quatre flambeaux d'étoffe rouge imprégnés d'huile de Libye de première qualité, (mis) dans la main de quatre hommes sur le bras desquels est tracé le nom des fils d'Horus, et allumé(s) en plein soleil (?) ; (c'est) faire que ledit bienheureux ait pouvoir sur les Étoiles Impérissables. Celui pour qui est récitée cette formule, il ne peut pas périr, jamais, son âme vivra pour l'éternité, (car) ce flambeau fait prospérer le bienheureux comme Osiris chef des Occidentaux.

Ainsi est bien explicitée la relation entre les quatre torches, les étoiles – Étoiles Impérissables –, Osiris et les quatre fils d'Horus, lesquels, on l'a vu à la note précédente, sont mis en relation avec la Veillée d'Osiris [79], qui a été enterré la nuit, car c'est durant la nuit que se produisent les événements qui rappellent les gestations originelles [80]. Il est donc clair que ces deux vignettes renvoient à la veillée nocturne d'Osiris (*Stundenwachen*). Ce rituel est ici utilisé par un particulier comme il l'est aussi dans le Livre des Morts. Il y a bien sûr une grande différence, comme l'a noté S. Schott, avec le rituel tel qu'il était accompli dans le temple de Deir al-Bahari. On peut noter que le texte de la formule 137 A du Livre des Morts est structuré comme un texte magique, le rite oral est suivi du rite manuel. On peut se demander aussi si les vignettes de notre papyrus ont simplement été choisies pour évoquer ce rituel de protection accompli en faveur d'un particulier, ou bien si elles sont ce qui nous reste d'un rite manuel accompli après que le magicien a prononcé les formules d'un rite oral. Cette question ne peut que rester sans réponse.

Quant à la deuxième vignette du texte, elle a pu être inspirée par la vignette de la formule 151 du Livre des Morts [81] qui représente la Veillée d'Osiris [82] dont le premier exemple complet remonte à la moitié de la XVIII[e] dynastie [83]. Cette vignette a été reprise aussi pour la décoration des sarcophages [84]. Au centre, la momie du défunt est représentée allongée sur un lit funéraire dans le pavillon de la momification ; Anubis-Imy-Out, avec un corps humain et une tête de chacal, est à sa gauche et accomplit les derniers préparatifs de la momification ; sous la bière sont représentés les quatre vases canopes. Sur le panneau situé juste en dessous, c'est-à-dire à la gauche du défunt est représenté Anubis-Khenty-Seh-Neter en chacal noir avec un linge autour du cou et allongé sur un coffre reliquaire. Sur le panneau situé à la tête de la bière, Nephthys est représentée agenouillée, tandis qu'Isis occupe le panneau situé au pied de celle-ci. Aux quatre coins sont représentés les

79 On sait que ce rituel pouvait être accompli au bénéfice de particuliers, cf. en dernier lieu M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *CDPBM* 3, Londres, 1987, p. 25 sq.

80 D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, p. 34, n. 40.

81 Sur ce chapitre, voir B. LÜSCHER, *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*, *SAT* 2, Wiesbaden, 1998.

82 Voir aussi l'analyse de P. ESCHWEILER, *Bildzauber*, p. 142, à la suite de l'étude concernant le chapitre 137 A.

83 Cf. É. NAVILLE, *Das aegyptische Todtenbuch des XVIII. bis XX. Dynastie*, vol. 1, pl. CLXXIII et p. 48-54.

84 W.C. HAYES, *Royal Sarcophagi of the XVIII Dynasty*, Princeton, 1935, p. 92, et l'étude de J. ASSMANN, « Neith spricht als Mutter und Sarg. Interpretation und metrische Analyse der Sargdeckelinschrift des Merenptah », *MDAIK* 28, 1972, p. 115-140.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

quatre fils d'Horus momiformes. Une bonne reproduction de cette vignette se trouve dans l'ouvrage de P. Barguet, où la formule porte le numéro 151 A [85]. La vignette qu'il reproduit comporte en plus une représentation des quatre briques magiques, comme d'ailleurs la vignette reproduite par É. Naville [86] ; la formule qui leur est consacrée dans certaines versions suit immédiatement la formule des quatre torches (137 A). Par conséquent la vignette de notre texte s'inspirerait directement du panneau central de la vignette de la formule 151 A [87]. On peut aussi remarquer que ce groupe de vignettes est centré sur la veillée funèbre et la protection de la tombe, on peut se demander si elles ne sont pas là en contrepoint positif à la menace contenue dans le texte qui se rapporte précisément à la destruction du caveau et du sarcophage, comme pour annihiler magiquement les effets nocifs que l'évocation de cette menace pourrait avoir pour Moutemheb.

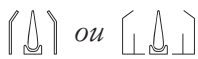
2.2. LES INSCRIPTIONS

Cette vignette est accompagnée de deux lignes d'inscriptions, l'une placée au-dessus du lit et de la momie, l'autre en dessous.

a. *L'inscription placée au-dessus du lit funèbre*

Elle peut se décomposer en deux parties dont la première est placée à la hauteur de la tête du sarcophage et la seconde à la suite, au-dessus du corps momifié.

Première partie, elle peut se lire :

 *ou*

rsy-wḏꜣ
Celui qui s'éveille sauf.

C'est une épithète qui s'applique souvent à Osiris et s'écrit d'une façon particulière. Celle-ci est attestée depuis les Textes des Pyramides [88]. Le monogramme combine le signe *wḏꜣ* entouré de deux signes *rs* qui s'inclinent vers lui comme pour l'abriter et pour S. Schott cette disposition aurait son origine dans les Textes des Pyramides [89]. Toutefois comme le note P. Vernus, « "*Rsy-wḏꜣ*" désigne moins une divinité précise qu'une épithète, susceptible de s'appliquer à diverses entités, et exprimant la capacité de sortir, en quelque sorte indemne, d'une phase critique. Dès le Nouvel Empire, elle se répand dans les langages religieux de toute l'Égypte, principalement, mais non exclusivement, dans ceux centrés autour d'Osiris. » B. Van de Walle, qui a étudié cette épithète [90] ne signale pas de document hiératique la contenant avant l'époque ptolémaïque, nous en aurions

85 P. Barguet, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, Paris, 1967, p. 213-217, et P. Eschweiler, *Bildzauber*, pl. XXI (35 a).
86 É. Naville, *op. cit.*, vol. 1, pl. CLXXIII.
87 On peut rencontrer une telle représentation en bien d'autres endroits, dans les papyrus mythologiques. Ainsi, par exemple, la scène 6 du papyrus de Ta-ched-Khonsou (nº 18), publié par A. Piankoff, *Mythological Papyri*, *BollSer* 40/3, New York, 1957, p. 154 et planche nº 18. On retrouve cette scène bien sûr dans les temples ptolémaïques, en particulier dans les chapelles osiriennes.
88 *Wb* II, 451, 14. Je remercie M. Étienne qui m'a suggéré cette lecture.
89 Sur tout cela, voir l'article de B. Van de Walle, « *Rs-wḏꜣ* comme épithète et comme entité divines », *ZÄS* 98, 1972, p. 140-149.
90 *Loc. cit.*

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

donc ici la première attestation. À l'époque ramesside, l'attribution à Osiris se précise pour devenir très fréquente à l'époque ptolémaïque et romaine. Ainsi dans le P. Bremner-Rhind I, 10, 2, c'est une épithète d'Osiris, maître du lit funèbre (*nmj.t*) etc. (voir par exemple l'index des Chapelles osiriennes de Dendara) [91].

Deuxième partie, elle se lit :



ỉr sꜣw=f
Faire sa protection.

Il s'agit bien évidemment de celle d'Osiris, car tel est aussi le sens de l'ensemble de cette vignette ; faire la protection d'Osiris lors de sa veillée funèbre dont l'issue nous est donnée puisqu'il « s'éveille sauf ».

b. *L'inscription placée en dessous du lit funèbre*

tr. ///



ỉr sꜣw Mwt-m-ḥb
Faire la protection de Moutemheb.

Le nom de Moutemheb est écrit de façon moins cursive que dans le texte, sans doute en raison du caractère sacralisateur de la vignette. Le sens de cette dernière est bien explicité. De même qu'elle est censée faire la protection d'Osiris, elle doit effectuer celle de Moutemheb. La légende hiératique explicite mais aussi renforce l'action du dessin. La superposition de l'événement situé dans le monde des dieux avec celui destiné à Moutemheb rend « efficace » la protection, c'est en quelque sorte une illustration du principe de la « procession inversée [92] ».

Pour une fois les vignettes magiques trouvent une explication claire, ce qui n'est pas si fréquent.

Entre la vignette montrant Osiris couché sur le lit funèbre avec les quatre fils d'Horus et les quatre étoiles figurées sur la gauche, on trouve enfin deux autres motifs. Il s'agit vraisemblablement de :

1. Un grand signe *ouadj*, dont la partie supérieure manque, peut-être surmonté d'un disque solaire et autour duquel est enroulé un serpent. Le sens de ce thème est sans doute à mettre en relation avec le sceptre *ouadj* de la déesse Sekhmet remarquablement analysé par J. Yoyotte : « Détenant ainsi "la vie et la mort en sa main", la Puissante détient *ipso facto* le privilège de préserver la vie. Le papyrus qu'elle présente est le signe de la fraîcheur et de la santé qu'elle sait restituer, cet *ouadj* qui avait été aux hautes époques le sceptre des seules déesses lionnes et qui était devenu, à l'époque ramesside, le talisman détenu par toute déesse. En récitant les noms Sekhmet-Bastet

91 S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Index*, *BiEtud* 119, Le Caire, 1997, p. 325.

92 Y. KOENIG, « Pour une meilleure prise en compte de la magie », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre (Paris, septembre 2000)*, Paris, 2002, p. 410.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

devant Hathor, tandis qu'il lui consacrait "l'offrande litanique" (*oudenet*), l'officiant (...) présentait le sceptre papyriforme pour satisfaire la déesse et s'immuniser lui-même. Il fallait pour échapper au mal, accomplir les conjurations pour "apaiser la Puissante" (*sehetep sekhmet*) [93]. »

D'une certaine façon, c'est aussi le sens de cette représentation, l'uræus qui l'entoure figurant précisément l'œil de Rê et les dangers que porte en elle la brûlure du soleil, dangers apaisés par le sceptre *ouadj ;* l'ensemble ayant à lui seul une valeur de protection magique, une sorte de condensé du rituel d'apaiser Sekhmet.

Horus est qualifié aussi de « *ouadj* de Sekhmet [94] », le roi pour sa part peut aussi être qualifié de « sceptre-*ouadj* de Sekhmet / Ouadjyt [95] ». On trouve une figuration semblable dans le P. Jumilhac où Ouadjet sous l'aspect d'un uraeus au sommet d'un papyrus domine le fourré où se trouve Horus [96] ;

2. Une torche ; la symbolique de la torche a été particulièrement bien analysée dans ce contexte par P. Eschweiler et il donne toutes les références nécessaires [97].

On peut se demander toutefois si cette représentation n'a pas ici une signification plus spécifique. Dans la formule 151, le texte qui accompagne une mèche enflammée est le suivant : « Je suis celui qui retient le sable d'obstruer la place secrète, celui qui repousse au moyen du flambeau de la nécropole. J'ai embrasé la nécropole, et (ainsi) j'ai détourné (son) chemin (sc. celui de l'être malfaisant). Je suis la protection de l'Osiris N.[98]. » On peut remarquer que ce texte possède certaines similitudes avec le nôtre. Ainsi que l'a souligné D. Meeks : « L'événement nocturne est potentiellement négatif et l'obscurité susceptible d'abriter l'ennemi cosmique. Aussi lorsqu'un dieu sort la nuit, c'est environné de lumière et accompagné de forces protectrices et redoutées [99]. » Par ailleurs, à Deir al-Médîna, une torche allumée était souvent déposée dans la tombe avant sa fermeture [100], et comme le note J. Zandee [101] : « Zum Totenkult gehört das Entzünden eines Lichtes, „Dir wird eine Kerze entzündet in der Nacht (*tkȝ.tw n.k tkȝ m grḥ*), bis die Sonne aufgeht über deiner Brust (*r wbnt sw ḥr šnbt.k*) [102]". Es ist alsob die Kerze stellvertretend für das Sonnenlicht ist, und dem Toten Heil bringt. Das günstige Schicksal des Toten wird folgendermassen beschrieben : "Du bist am Leben geblieben, dein *bȝ* ist wohlbehalten, dein Körper besteht und wächst. Du hast die Fackel gesehen und die Luft geatmet, dein Gesicht ist geöffnet worden im Haus des Finsternis [103]". Die Fackel (*tkȝ*) wirkt wie das Leuchten (*tkȝ)* der Sonne. Das Licht vertreibt die Finsternis und Licht ist Leben. Re ist als Flamme dem Toten hilfreich nahe (...). » La vignette représente une torche de chaque côté du catafalque d'Osiris.

93 J. YOYOTTE, « Une monumentale litanie de granit », *BSFE* 87-88, 1980, p. 57.

94 Voir l'interprétation de J. Yoyotte et, également, Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde*, p. 311-315 (la colonnette papyriforme *ouadj*), mais corriger la lecture d'Horus « enfant » de Sekhmet en Horus *ouadj* de Sekhmet comme le démontre J. Yoyotte.

95 Cf. J. YOYOTTE, *AEPHE V^e section* 85, p. 198-199.

96 Cf. J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, p. 251 et pl. II, et Ph. GERMOND, *op. cit*., p. 161.

97 P. ESCHWEILER, *Bildzauber*, voir en particulier p. 147.

98 P. BARGUET, *Le Livre des Morts,* p. 215, et P. ESCHWEILER, *op.cit.*, p. 146

99 D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, p. 34.

100 B. BRUYÈRE*, Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1934 - 1935), FIFAO* 15, Le Caire, 1937, p. 136-137.

101 J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344 verso*, vol. 2, Louvain, 1992, p. 450.

102 *Urk.* IV, 117, 3-4.

103 Livre des Morts, formule 169 ; E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, Londres, 1898, 438,14-439,1 ; E. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zurich, Munich, 1979, p. 81-84 (Spruch 169).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

3. *Les représentations situées à la droite du papyrus*

Il s'agit de la représentation du démon contre lequel le magicien lutte ; il est représenté en rouge assailli par des crocodiles noirs. On rencontre des représentations comparables à plusieurs reprises à Deir al-Médîna.

1. Sur une bandelette de lin accompagnée de représentations de divinités [104], on voit deux hommes aux bras levés attaqués pas des crocodiles, de part et d'autre d'une figure momiforme centrale et une série de divinités (Rê, Osiris, Horus, Seth, Isis et Nephthys). L'ensemble est à l'encre noire. C'est la bandelette de lin décrite par S. Sauneron [105] à laquelle était suspendu le papyrus d'Anynakhté ; il est donc vraisemblable que les autres bandelettes du même type aient été elles aussi des colliers d'amulettes.

2. Une bandelette de papyrus représentant, à gauche, Seth attaqué par deux crocodiles et, à droite, une série de divinités accompagnée d'un œil *oudjat* et d'un serpent [106].

3. Sur un autre papyrus amulette [107], on voit un personnage debout en rouge attaqué par une douzaine de crocodiles et, à gauche, un Anubis séthien tenant une sorte de lasso rouge qui pourrait commander un filet encerclant le personnage, suivi d'un œil *oudjat* droit. L'emploi du rouge pour le personnage ne pose pas de problème en raison de son caractère maléfique, la présence de rouge dans l'œil *oudjat* doit s'expliquer autrement. Comme l'a bien souligné J. Gwyn Griffiths [108], l'emploi du rouge n'est pas systématiquement négatif dans la pensée religieuse des Anciens Égyptiens. Il peut être utilisé pour représenter le soleil, certaines amulettes comme le « nœud d'Isis » qui, selon la formule 156 du Livre des Morts, doit être en cornaline ou en jaspe rouge, le pilier *Djed*, qui peut être rouge en partie ou en totalité, mais aussi l'œil *oudjat* qui est souvent décrit comme étant rouge et vert : « An allusion in the early literature provides a conscious equation of a red carnelian ornament with the eye of Horus, which is, of course often identified with offerings ; and the equation implies a mythological reminiscence of the Eye being torn out and savaged by Seth : "Horus says to Seth, bring me my eye which became carnelian-red (?) for thee, which became blood-red in my mouth (Dramatic Ramesseum P. 75) [109]." »

On peut également se demander si ce caractère protecteur du dieu Anubis n'est pas à mettre en relation avec Anubis fils de Bastet étudié plus haut [110], quant au caractère séthien du dieu, il ne doit pas surprendre. On sait qu'à l'époque de Ramsès II « à la tri-unité d'Empire formée par l'alliance d'Amon-Rê-Ptah, telle qu'elle apparaît dans le Papyrus de Leyde <I 350 IV,21> : "Trois

104 Reproduite dans Y. KOENIG, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne,* Paris, 1994, p. 80 ; et dans P. ESCHWEILER, *Bildzauber*, pl. II (4 [2]).

105 S. SAUNERON, « Le rhume d'Anynakhté (Pap. Deir el-Médinéh 36) », *Kêmi* 20, 1970, p. 7.

106 B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (années 1948 à 1951), FIFAO* 26, Le Caire, 1953, p. 72 (2), et P. ESCHWEILER, *op. cit.*, pl. II (4).

107 Voir Y. KOENIG, *Magie et magiciens*, cahier de photographies entre la p. 108 et p. 109 et T. DUQUESNE, « Seth and the Jackals », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* I, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 628, pl. 1. 2.

108 J.G. GRIFFITHS, « The Symbolism of Red in Egyptian Religion », dans *Ex Orbe Religionum, Fs. G. Widengren* I, Leyde, 1972, p. 81-90, repris dans *id.*, *Atlantis and Egypt. With Others Selected Essays*, Cardiff, 1991, p. 208-216.

109 Sur tout cela voir *ibid.*, p. 212-213, avec les références.

110 *Supra*, n. (p), 5, avec les réf.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

sont tous les dieux : Amon, Rê et Ptah [111]", succède le quatuor ramesside car le dieu Seth obtient désormais une place prépondérante [112]. » Ainsi sur une stèle ex-voto de particulier, provenant peut-être de Deir al-Médîna, Seth transperce un serpent de sa lance. Le dieu est appelé « Seth d'Ombos, grand de puissance maître du ciel [113] ». Seth est aussi traditionnellement celui qui terrasse Apophis de sa lance [114] à la proue de la barque solaire, une scène semblable se retrouve à la sixième heure du Livre du Jour [115]. On peut se demander aussi si, plutôt qu'une sorte de lasso, ce n'est pas le contour du filet que le dessinateur a voulu représenter, comme dans la vignette du Livre des Morts du chapitre 153 A [116], « formule pour échapper au filet », qui peut aussi prendre les morts coupables ou peu avertis.

4. Comparer aussi avec la représentation que l'on rencontre au bas du P. Chester Beatty VII, v° 8 [117], où un personnage vu de face est représenté entre deux crocodiles.

5. Une représentation du P. Chester Beatty VI, v° 1, dans laquelle plusieurs crocodiles attaquent un être allongé dont la moitié manque [118]. Dans les Textes des Sarcophages (formule 342, *CT* IV, 347f-g), une formule permet déjà au défunt de « repousser le crocodile. Celui qui vient pour enlever à quelqu'un son pouvoir magique. » Faut-il comprendre que la fonction de ces représentations est non seulement de détruire le revenant, mais aussi d'annihiler son pouvoir magique ? Le mauvais génie est parfois représenté dans les textes, ainsi le démon Sehaḳeḳ est figuré sur l'O. Leipzig 42 [119], lequel est figuré « avec sa langue dans son anus », ou encore l'ennemi transpercé par une lance du Pap. Deir al-Médîna I [120].

4. *La représentation centrale*

Cette représentation est particulièrement importante puisqu'elle occupe la partie centrale de la page. Cet ensemble comprenant un hippopotame, un grand signe *s*ꜣ [121], un personnage coiffé d'une couronne blanche tenant un crocodile par la gueule, fut étudié dans le *BIFAO* 99 [122]. Il s'explique comme étant une représentation des grandes constellations du ciel du Nord et du Sud. La déesse hippopotame nommée *Wr.t* est une divinité protectrice du ciel du Nord. Souvent représentée avec un piquet d'amarrage, elle est identifiée à Isis et maintient la cuisse de Seth [123] (la grande ourse), étoiles redoutables dont on se protège, et l'empêche de tomber. Car la chute

111 La suite donne « leur semblable n'existe pas ». Voir A.H. GARDINER, « Hymns to Amon from a Leiden Papyrus », *ZÄS* 42, 1905, p. 35.

112 C.J. MANOUVRIER, *Ramsès le dieu et les dieux ou la théologie politique de Ramsès II*, Paris, 1996, p. 653 (thèse EPHE V[e] section).

113 *Ibid.*, p. 657, et J. VANDIER, « Le dieu Seth au Nouvel Empire. À propos d'une acquisition récente du Louvre », *MDAIK* 25, 1968, p. 193-197.

114 E. HORNUNG, A. BADAWY, *LÄ* I, 1975, col. 351, *s. v.* Apophis. G. NAGEL, « Set dans la barque solaire », *BIFAO* 28, 1929, p. 33-39 ; et *id.*, « Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire [Louvre 3292 (inv.)] », *BIFAO* 29, 1929, p. 65 sq. H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, *ProblÄg* 6, Leyde, 1967, p. 99-108, avec références.

115 A. PIANKOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, *BiEtud* 13, Le Caire, 1942, p. 16.

116 P. BARGUET, *Le Livre des Morts,* p. 220.

117 A.H. GARDINER, *HPBM 3rd Series*, Londres, 1935, vol. 2, pl. 38 A et P. ESCHWEILER, *Bildzauber*, pl. V (9).

118 A.H. GARDINER, *op. cit.*, pl. 32 A et P. ESCHWEILER, *op. cit.*, pl. IV (8).

119 J. ČERNÝ, A.H. GARDINER, *Hieratic Ostraca*, Oxford, 1957, pl. IIIA (1 r°). Aussi J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, n° 22, p. 17-18, avec les parallèles, et P. ESCHWEILER, *op. cit.*, pl. VII (12).

120 *Ibid.*, pl. I (1), avec références.

121 Pour Thouéris avec le signe *s*ꜣ, voir M. VERNER, « Statue of Twêret (Cairo Museum no. 39145) Dedicated by Pabêsi and Several Remarks on the Role of the Hippopotamus Goddess », *ZÄS* 96, 1969, p. 56.

122 Y. KOENIG, *BIFAO* 99, 1999, p. 277-279, un dessin de la vignette du texte du Louvre se trouve p. 279.

123 Cf. aussi M. VERNER, *op. cit.*, p. 57.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

des étoiles de Seth au sol a des conséquences néfastes comme l'attestent les mentions que l'on rencontre dans les décrets oraculaires publiés par I.E.S. Edwards : « vous la protégerez des sept étoiles de la cuisse [124]. » La représentation similaire de l'hippopotame, que l'on rencontre dans le P. Leyde I 354, vº 7, semble s'appuyer elle aussi sur un signe *sꜣ* [125]. Quant au personnage porteur d'une couronne blanche, on sait qu'il s'agit d'Orion, « divine et grande âme d'Osiris [126] ». Le crocodile animal sethien a été étudié dans le *BIFAO* 99 [127] : « On a donc une représentation des grandes constellations du ciel du Nord et du Sud dominées par la figure de l'hippopotame » et du dieu Orion qui musèle un crocodile. C'est donc bien un jeu subtil entre Thouéris, la grande Ouret, au Nord, assimilée à Isis, et Orion, au sud, assimilé à Osiris, muselant l'animal néfaste, tout cela dans le but de lutter contre les influences néfastes dont souffre Moutemheb. Cette mise en relation des astres avec un mal dont souffre une personne en vue de la guérir n'est pas si fréquente dans les textes magiques pharaoniques. Enfin, les parties de la Dame Hippopotame constellation servaient aussi pour indiquer les heures des horloges stellaires ramessides [128].

On peut remarquer que la déesse hippopotame assume également les deux aspects protecteur et dangereux, mentionnés ci-dessus, soulignés par les couteaux (aspect dangereux) et par le grand signe *sꜣ* (aspect protecteur). Le plus souvent, d'ailleurs, l'hippopotame céleste s'appuie sur un signe *sꜣ*, parfois remplacé par un petit crocodile [129].

Cet hippopotame céleste peut aussi être représenté avec un crocodile dans le dos [130], ce qui ne semble être le cas ni dans la figuration qui nous occupe ni dans la vignette du Papyrus Deir al-Médîna 44.

Le « bonhomme têtard » de ce même papyrus peut peut-être s'expliquer par une représentation que l'on rencontre sur des statues guérisseuses et dans un papyrus mythologique. Ainsi sur la statue magique Florence 8708 publiée par L. Kákosy [131], sur le pilier dorsal, on rencontre la représentation suivante : « A god like a dwarf with a sun disk on his is standing within a ourobouros-frame (cf. the statue Turin Cat. 3031 back pillar reg. X + IV.1 [132] and the papyrus of Heruben with the sun child within the sun disk in the form of a ourobouros. Piankoff, *Myth<ological> Pap<yri>*, pl. I). » Il pourrait alors s'agir d'une variante du thème connu du nain solaire (Y. Koenig, *Le papyrus Boulaq 6*, *BiEtud* 87, Le Caire, 1981, p. 71-72).

On peut rapprocher cet emploi magique de la représentation des constellations de pratiques en usage à l'époque tardive, et en particulier aux *apotropiasmoi* pratiqués par les Égyptiens à l'époque gréco-romaine dont un des grands spécialistes était Nékhepso. Une mise au point

124 I.E.S. EDWARDS, *Oracular Amuletic Decrees*, par exemple, vol. 1, texte L1, r° 14-15, p. 2 et n. 10 ; *ibid.*, vol. 2, pl. 1.

125 C. LEEMANS, *Monumens égyptiens du musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde* II. *Monumens civils* 2, Leyde, 1846, pl. CLXIX.

126 O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* III, *Brown University Studies* 6, Providence, Londres, 1969, p. 201, avec les renvois.

127 Y. KOENIG, *BIFAO* 99, 1999, p. 278.

128 O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* II, *Brown University Studies* 5, Providence, Londres, 1964, p. 7 R, 1-8.

129 H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum* I, *ÄgAbh* 51, Wiesbaden, 1991, p. 100.

130 Voir l'intéressante explication proposée par H. Beinlich de ce crocodile, *ibid.*, p. 100 (renaissance de Sobek).

131 L. KÁKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy*, *CGT* 9, Turin, 1999, p. 54-55 (fig. 8, registre 8).

132 *Ibid.*, p. 100.

133 J.-L. FOURNET, « Un fragment de Néchepso », dans H. Melaerts (éd.), *Papyri in honorem Johannis Bingen Octogenarii*, *Studia Varia Bruxellensia* 5, Louvain, 2000, p. 61-71.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

récente de Jean-Luc Fournet attire l'attention [133]. Il cite un passage du *Tetrabiblos* de Ptolémée (I, 3) [134] particulièrement intéressant ; voici sa traduction : « Reconnaissant qu'il en est ainsi (sc. l'efficience du pronostic et des pratiques "prophylactiques"), les Égyptiens, qui ont poussé le plus loin ce pouvoir de l'art, ont totalement lié la médecine au pronostic astronomique. Car ils n'auraient jamais mis au point des *apotropiasmoi*, des phylactères et des remèdes contre les conditions universelles ou particulières, futures ou présentes, résultant de l'environnement, si n'était accréditée chez eux l'opinion que l'avenir est inamovible ou inaltérable. Mais, au contraire, plaçant, au second rang après les principes de la destinée, la faculté de contrecarrer selon les séries d'éléments naturels, ils ont combiné au pouvoir du pronostic celui, utile et profitable, résultant des systèmes dits "iatromathématiques". Il en résulte qu'ils connaissent, grâce à l'astronomie, les qualités des tempéraments soumis [sc. aux influences astrales], les événements futurs résultant de l'environnement et leurs causes particulières – étant donné que sans la connaissance de ces données les remèdes échouent nécessairement la plupart du temps puisqu'ils ne conviennent pas à tous les corps ni à toutes les affections –, et que, grâce à la médecine, en se fondant sur la connaissance de ce qui est, dans chaque cas, proprement en sympathie ou en antipathie, ils continuent à mettre au point des moyens pour se protéger des affections futures et des remèdes infaillibles (dans la mesure du possible) contre les maux présents ». J.-L. Fournet conclut : « Les *apotropiasmoi* prennent donc le relais du pronostic astral une fois que celui-ci a déterminé les affections que peut encourir telle ou telle personne. En bref, ils s'inscrivent dans le cadre de la médecine astrale appelée par les Anciens iatromathématique, et concernent non la collectivité mais l'individu. » Cette utilisation d'une certaine forme de médecine astrale est peut-être préfigurée par cette utilisation des représentations des constellations dans les textes magiques d'époque pharaonique.

On notera aussi que les trois principales vignettes font allusion à la légende osirienne et que le caractère protecteur de ces figurations est mis au service d'un particulier.

Le lien aussi est souligné entre la situation vécue par la patiente et la veillée funèbre d'Osiris. Celle-ci, comme Osiris, est appelée à surmonter son mal d'origine séthienne. On peut considérer que les vignettes avec les crocodiles renforcent cet aspect salvateur, et que ce qui est représenté en rouge, couleur néfaste dans la magie égyptienne, c'est en fait le revenant qui agresse Moutemheb. Les deux yeux *oudjat* soulignent ce rétablissement de la patiente en étant à la fois des symboles de la puissance destructrice du soleil et des évocations de la guérison de celle-ci. L'expression *ỉry wḏ3* ayant clairement le sens de guérir dans le P. Deir al-Médîna I (J. Černý, *DFIFAO* 8, pl. 10, 6).

On peut noter aussi que, si l'introduction du texte ne précise pas nettement la nature de l'agresseur, le contenu du texte ne laisse pas de doute : il s'agit d'un revenant dont on menace de détruire la tombe. Ce revenant s'est introduit dans le corps de Moutemheb pour y générer des troubles.

134 *Ibid.*, p. 67-68.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

IV. Les variantes du papyrus du Louvre : un cas d'intertextualité sacrée ? [135]

Nous divisons les textes magiques en deux groupes :

a. Les grands recueils de formules magiques, comme ceux de Turin, Leyde, Berlin, les insertions magiques des papyrus Chester Beatty, etc.

b. Les textes qui ont été utilisés dans la pratique surtout sous forme d'amulettes. J'exclus ici les autres textes comme les textes funéraires, etc. en limitant la notion de « texte magique » à ceux qui sont traditionnellement considérés comme tels en égyptologie. Un bon exemple de ce genre d'amulette est donné par le P. Deir al-Médîna 44, publié dans le *BIFAO* 99. On peut logiquement supposer qu'une partie au moins de ces amulettes fut rédigée à partir des textes que l'on trouve dans les recueils de formules. Mais, jusqu'à présent, le nombre de textes d'amulettes, que l'on a pu effectivement mettre en relation avec les textes des recueils, est relativement réduit, et il s'agit le plus souvent de simples parallèles. Avec le papyrus du Louvre, nous nous trouvons devant un autre cas de figure. On peut raisonnablement supposer que le scribe n'a pas purement et simplement recopié les passages correspondants du P. Turin mais qu'il s'en est servi comme d'une véritable source d'inspiration pour composer un texte original. Les variantes avec Turin s'expliquent soit par un choix volontaire du scribe, soit le plus souvent par des confusions graphiques ou phonétiques qui malgré tout font sens. Ce qui signifie que le scribe était suffisamment compétent pour donner un sens aux variations qu'il a introduites. À une exception près, il ne s'est pas contenté de recopier le texte, mais il a introduit quasi systématiquement des variantes. Par ailleurs, il a aussi modifié l'ordre des phrases, et on peut se demander pour quelle raison il a agi ainsi.

Examinons ces variantes une par une en prenant comme point de départ la version de Turin en la comparant avec celle du Louvre [fig. 3-5].

1. *Le parallèle exact de PR 123, 5-6* [136]

5 | *... (m)ntf* 6 | *Ḥr m zš n ʒḫ-bỉt :*
5 | *Il est Horus dans le nid de Chemnis.*

Ce passage se retrouve tel quel dans le papyrus du Louvre (9). Le début de la ligne (6) est absent du fac-similé de l'édition de W. Pleyte et Fr. Rossi, mais se trouve sur la fiche du *Wb* correspondante. C'est là le seul parallèle exact, tous les autres sont le fruit de modifications systématiques.

135 Cette étude a fait l'objet d'une communication au colloque de Rhodes organisé par l'université de l'Égée et l'université de Liverpool sur le thème : « Egyptian Theology and Demonology : Studies on the Boundaries between Divine and Demonic in Egyptian Magic », Rhodes, juin 2003.

136 Passage cité par Chr. LEITZ, *LÄGG* V, *OLA* 114, Louvain, 2002, p. 291.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

2. *Le changement de déictique de PR 123, 6*

ỉw=f ỉḫwn pwy sꜣ Ḥwt-Ḥr
Il est cet adolescent fils d'Hathor,

qui devient (Louvre, 10) :
ỉw=se m ḫwn pf sꜣ Bꜣstt
Elle est cet adolescent fils de Bastet.

Peu significative, on pourrait même se demander s'il s'agit d'une variante, si elle n'était pas suivie par d'autres plus intéressantes. L'opposition *pwy* / *pf* pourrait introduire une opposition subtile entre le maintenant du locuteur et le *in illo tempore* des dieux, le déictique *pf* marquant l'éloignement [137].

3. *Les variantes de PR 124, 4*

ỉry Spd nb ỉꜣbt° ḫrḫr pꜣy=k mḥ° sd.t tꜣy=k swḫt°
Soped, maître de l'Orient, dispersera ton nid (et) brisera ton œuf.

Ce passage est à l'origine de deux passages différents du P. Louvre.
– Louvre, 3-4 :
ỉw=tw (r) ḫyḫy=k m pꜣy=k ỉz
On te détruira dans ton tombeau.

Dans un certain sens, la métaphore du P. Turin s'appliquant à un revenant signifie la même chose.
– Louvre, 7-8 :
mtw.ỉ sd tꜣy=k swḫt
Et je briserai ton œuf (sarcophage).

Les deux séquences ont été séparées dans le texte du Louvre, où l'on accentue l'idée de la destruction de la tombe.

4. *La variante de PR 124, 12*

ỉw=tw ḫḥj=k m ḫr-nṯr° mtw.tw wḫꜣ pꜣy=k ỉz
On te cherchera dans la nécropole, et on ira à la recherche de ton tombeau.

137 P. Vernus, « La structure ternaire du système des déïctiques dans les Textes des Sarcophages », *SEAP* 7, 1990, p. 27-45.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

qui devient dans le papyrus du Louvre 4 :
Mtw.tw wḫɜ=k m ḫ(ɜ)d.t
Et on ira à ta recherche avec violence.

La difficulté de cette séquence vient du mot *ḫ(ɜ)d.t*, d'un emploi rare et à l'orthographe défectueuse. Cette difficulté se résout si on considère la variante de Turin et la ressemblance graphique qu'offrent en hiératique les mots *ḫr-nṯr* et *ḫ(ɜ)d.t*, qui est une déformation de ce mot, et le sens devient évident : « On te cherchera dans la nécropole. » Sans la variante de Turin, on n'aurait jamais pu envisager une telle hypothèse. L'association d'idées doit également être soulignée, au moins dans l'esprit du scribe, entre l'au-delà et la violence, qui recoupe celle de la mort comme déchirement [138].

5. *La première variante de PR 124, 13*

mtw=tw tm dỉ.t ḫd=k° mtw=tw tm dỉt ḫnty=k (m) ṯɜw°
Et on t'empêchera de naviguer vers le nord, et on t'empêchera de naviguer vers le sud (au moyen du) vent.

Le balancement nord/sud est bien connu et on le retrouve, par exemple, en PR 136, 11, et, sous forme de menace, il est attesté à plusieurs reprises dans le P. Chester Beatty VIII, v° 4, 7-8 et 12, v° 5, 5-6 et 11, v° 6, 4 et 10. On menace le revenant en lui disant :
bn ỉw=ỉ r dỉ.t ḫdj=f r Ḏd.w bn ỉw.ỉ r dỉ.t ḫntj=f r ɔbḏ.w.
Je l'empêcherai de naviguer vers le nord vers Bousiris, je l'empêcherai de naviguer vers le sud vers Abydos.

Cette variante correspond à Louvre, 5-6 :
mtw.tw dỉ.t ḫdj=k m tm dỉ.t mnj=k
On fera que tu navigues vers le nord sans que tu puisses aborder (ou sans te donner de pieu d'amarrage).

Cette variante fait sens, mais, si on la compare avec les autres textes, on s'aperçoit que *ḫntj* s'est transformé dans notre texte en *mntj*, et que cela s'explique probablement par la ressemblance graphique que peuvent avoir les signes *ḫntj* et *mnj* en hiératique, et plus précisément entre le groupe hiératique *ḫnt* [139] suivi du complément phonétique *n* tel qu'on le rencontre dans le papyrus de Turin (PR 124, 5 : Horus qui préside à *ḫnty* Létopolis) et le groupe *mn* [140] régulièrement écrit avec son complément phonétique.

138 J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, chapitre 1 : « La mort, déchirement », p. 47 et suivantes.

139 G. Möller, *Hieratische Palaëographie* II, Leipzig, 1927, 540 B (Harris H.M.).

140 *Ibid.*, 504.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

6. *La deuxième variante de PR 124, 13*

La deuxième partie de la ligne 13 se lit de la façon suivante :
Mtw=tw dỉ.t ỉʿḥ r=k m tɜ pt° ỉw Stš r=k m zɜṭw
Et on fera que la lune soit contre toi au ciel, alors que Seth sera contre toi sur terre.

Cette leçon correspond à la ligne 5 du texte du Louvre :
Mtw(=ỉ) dỉ.t ỉḥ r=k m pt ỉw Stš r=k mzɜtw
Et je ferai que le filet soit contre toi au ciel, alors que Seth sera contre toi sur terre.

Dans la version du Louvre, la lune *ỉʿḥ* est devenue *ỉḥ* par chute de l'aspirée ʿ. Cette chute du ʿayn fait partie du principe fondamental de la formation de l'écriture ptolémaïque, tel qu'il fut établi par H.W. Fairman, à savoir le « principe consonantique [141] ». Selon ce dernier, « un signe peut acquérir une valeur simple de trois manières : ou bien par la perte des consonnes faibles entourant ou suivant une consonne forte, seule conservée ; ou bien par perte d'un ʿ au voisinage d'un *ḥ*, réduisant un groupe bilitère à un son unique ; ou enfin par coalescence de deux consonnes identiques ou voisines, en l'absence d'une troisième consonne qui les sépare. Autrement il s'agirait d'une évolution phonétique normale, sans intervention d'un système purement artificiel comme l'acrophonie [142] ». Toutefois, dans notre cas, il ne s'agit pas de l'acquisition par un seul signe d'une valeur simple, mais bien de la création d'un nouveau mot par la mise en œuvre d'une loi phonétique normale qui préfigure en quelque sorte l'exploitation systématique de cette règle phonétique à l'époque ptolémaïque. En ce sens, il ne s'agit pas d'une invention, mais d'une sorte d'explicitation en s'appuyant sur une amphibologie phonétique. Nous nous trouvons dans le domaine de la philologie sacrée.

V. Philologie et intertextualité sacrées dans le papyrus du Louvre

La philologie sacrée « fut un système d'explication du monde, qui passa sans doute en son temps, apparemment très reculé, pour le dernier mot de la science ; il était fondé sur le postulat que, le langage étant d'institution divine, les mots expriment par leurs sons la réalité profonde et les propriétés essentielles des choses, si bien que les rapprochements verbaux permettent d'atteindre avec certitude les rapports métaphysiques ou historiques réglés par les dieux [143] ». Ce procédé aboutira à l'alchimie graphique des textes d'Esna [144].

141 « Consonantal principle » ; définition dans H.W. Fairman, « Notes on the Alphabetic Signs Employed in the Hieroglyphic Inscriptions of the Temple of Edfu », *ASAE* 43, 1943, p. 296-297, p. 300 et n. 1, et p. 320, n. 2.

142 S. Sauneron, « L'écriture ptolémaïque », dans *Textes et langages de l'Egypte pharaonique. Hommage à Jean François Champollion* I, *BiEtud* 64/1, Le Caire, 1972, p. 52.

143 É. Drioton, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1944, p. 138.

144 S. Sauneron, *L'Écriture figurative dans les textes d'Esna*, *Esna* 8, Le Caire, 1982, p. 55-56.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans notre cas, l'auteur du texte utilise aussi bien des procédés qui reposent sur une amphibologie phonétique, que sur des procédés se fondant sur une amphibologie graphique en utilisant des similitudes propres à l'écriture hiératique. On a déjà noté l'emploi de jeux de signes en démotique [145], mais ces jeux sont plutôt de véritables jeux de lettrés qui n'ont pas de fonction éditoriale. Avec le papyrus du Louvre, il ne s'agit pas d'un jeu gratuit et ces modifications servent à élaborer un nouveau texte, c'est pourquoi on peut parler d'intertextualité sacrée, l'intertextualité étant une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes « c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre [146] ».

Cette intertextualité peut être définie comme un aspect de la philologie sacrée.

Dans les textes magico-religieux, il ne s'agit pas de jeu gratuit car : « Comme bien d'autres peuples, les Anciens Égyptiens considéraient l'image non seulement comme la représentation d'une réalité, mais aussi comme un de ses modes de manifestation, une hypostase, pour ainsi dire. Dès lors l'exploitation des potentialités de l'écriture ne visait à rien de moins qu'à saisir le monde partout où se manifestait sa substance, à débusquer l'entrelacs des apparentements, des analogies et homologies derrière l'apparence des êtres et des choses. On a parlé, à très juste titre, de "philologie sacrée" ; on pourrait dire que les recherches sur l'écriture étaient une philosophie [147]. » Dans une certaine mesure, l'écriture des Anciens Égyptiens, surtout dans un contexte sacralisé, fait toujours référence à d'autres mots formulés par le Démiurge, elle est toujours dans une relation de transtextualité sacrée avec ceux-ci. Pour tenter de mieux cerner cette « philosophie », il nous faut examiner de près la technique éditoriale du scribe qui, on vient de le voir, repose sur un certain nombre de procédés :

1. Simple copie ;
2. Changement de déictique ;
3. Explicitation d'une métaphore (PR 124, 4 et P. Louvre, 10) ;
4. Amphibologies graphiques propres à l'écriture hiératique ;
5. Exploitation d'une loi phonétique (passage de *i'ḥ* à *iḫ*).

Cette exploitation est fondée culturellement et même cultuellement car on sait que l'œil lunaire fut repêché au filet pour être replacé au ciel. Les scènes de la « pêche de l'œil » sont représentées sur les parois des temples ptolémaïques [148] en relation aussi avec Sokaris et la résurrection d'Osiris, ce qui n'est pas sans rapport avec les vignettes du texte. On peut même se demander si la légende de la pêche de l'œil ne repose pas à l'origine précisément sur le même jeu de mots. Le parallélisme existant dans ce texte entre la lune et Seth repose aussi sur un substrat culturel car,

145 M. MALININE, « Jeux d'écriture en démotique », *RdE* 19, 1967, p. 163-166, et P.W. PESTMAN, « Jeux de déterminatifs en démotique », *RdE* 25, 1973, p. 21-34.

146 G. GENETTE, *Palimpsestes,* Paris, 1982, p. 8.

147 P. VERNUS, « Les écritures de l'Égypte ancienne », dans A.-M. Christin (éd.), *Histoire de l'écriture : de l'idéogramme au multimédia*, Paris, 2001, p. 62

148 Ph. DERCHAIN, « La pêche de l'œil et les mystères d'Osiris à Dendara », *RdE* 15, 1963, p. 11-25.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'une part, « selon des représentations fort anciennes, la lune était une divinité violente et cruelle qui poursuivait et châtiait les criminels [149] », et d'autre part Seth pouvait être le représentant de Thot [150] qui est parfois considéré comme son père [151].

C'est aussi une paronomase, procédé bien attesté depuis les Textes des Pyramides, et comme l'a noté O. Firchow : « Auch in der Paronomasie wird man demnach mehr als eine spielerische Häufung stammverwandter Lautverbindungen zu sehen haben, in ihrem magisch bedingten Ursprung ist sie mehr eine Verstärkung der Kraft, die das Wort enthält und die damit zu erhöhter Wirkung kommt [152]. » La paronomase renforce et développe la force contenue par le mot, elle n'est pas gratuite, elle a aussi une efficacité magique. Mais dans le cas du papyrus du Louvre, la paronomase est sous-jacente, elle n'existe que dans la mesure où le texte de Turin est considéré par le scribe comme agissant effectivement du simple fait de sa mise par écrit. Il s'agit en quelque sorte d'une paronomase à distance, mais qui est tout aussi effective dans le contexte culturel des Anciens Égyptiens pour lesquels : « Der Name ist die geistige, abstrahierte Form der Wesen und Dinge, in der Urzeit vom Weltschöpfer durch seinen Ausspruch geschaffen*, unabhängig von Raum und Zeit* (je souligne) [153]. »

« Le nom est la forme immatérielle, abstraite de l'être et de la chose que le démiurge a créée à l'origine par sa parole, indépendamment de l'espace et du temps ». Il n'est pas faux de dire que le nom est l'essence de la chose. De plus, dans un certain sens, tout texte fait référence à cette imposition du nom initiale et l'on peut dire que, dans le cas du texte du Louvre, il y a un double rapport, avec l'origine et avec le texte de Turin.

On peut se demander aussi dans quelle mesure la remarque d'O. Firchow sur la fonction magique de la paronomase comme développant la potentialité magique des mots ne rend pas compte aussi de la création systématique de variantes par le scribe. Je veux dire par là que la remarque de O. Firchow pourrait aussi expliquer pourquoi le lettré-magicien se lance dans le jeu complexe des variantes telles qu'on peut les saisir dans les rapports entre le texte de Turin et celui du Louvre, bien loin d'être un jeu gratuit, ce jeu développe les potentialités magiques contenues dans les mots au même titre que l'étymologie sacrée.

De plus, il y a aussi un certain jeu sur le sens, comme on l'a montré plus haut en raison du caractère dangereux de la lune. Le trait commun à toutes ces variantes, c'est qu'à aucun moment il n'y a « invention » véritable d'un nouveau texte, mais le scribe du texte du Louvre s'inspire constamment de celui de Turin qui est quasiment sacralisé et qu'il explicite en suivant un certain nombre de règles interprétatives.

149 G. POSENER, *ACF*, 1963-1964, p. 302. G. Posener fait ici allusion à Khonsou lunaire et à son rôle en particulier dans les Textes des Sarcophages, cf. *id.*, *ACF* 1965-1966, p. 343 et surtout *ACF* 1966-1967, p. 339-342, p. 339 : « La supériorité de Khonsou tient à sa force et surtout à la brutalité foudroyante de son attaque : de même que Seth est caractérisé par sa vigueur, Khonsou a pour qualité spécifique son impétuosité (*CT* VII, 161i).

150 Cf. E. OTTO, « Thot als Stellvertreter des Seth », *Or* 7, 1938, p. 69-79.

151 H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, p. 43 sq.

152 O. FIRCHOW, *Untersuchungen zur ägyptischen Stilistik* II. *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*, Berlin, 1953, § 14 (plus particulièrement, « Alliteration, Paronomasie und Wortspiel », p. 216).

153 *Loc. cit.*

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Dans le premier cas, c'est évident puisqu'il y a un parallèle exact. Dans le deuxième, il y a changement de déictique ; dans le troisième, il y a explicitation de la métaphore ; le quatrième repose sur une amphibologie graphique présente dans les signes et le dernier sur une loi phonétique.

Tout se passe comme si pour son édition du texte, le scribe choisissait de faire constamment référence au texte initial. Il exploite les diverses possibilités que le texte présente, en suivant pour cela les techniques interprétatives dont il dispose en tant que lettré, comme s'il voulait activer de nouvelles possibilités d'un texte préexistant. Le texte initial fonctionne comme un texte de référence quasi sacré que l'on ne peut pas modifier, mais que l'on peut reproduire ou utiliser comme modèle suivant des techniques données. Dans un certain sens, le scribe développe des possibilités déjà contenues dans le texte initial pour produire un texte nouveau. Nous ne sommes pas très loin de certaines techniques interprétatives utilisées dans la mystique juive qui prennent en compte la forme même des lettres du texte biblique.

Le caractère relativement plus sacré du texte de Turin se manifeste également par l'emploi d'une langue différente : le texte de Turin est écrit en égyptien de tradition, en égyptien classique avec des formes néo-égyptiennes, alors que le texte du Louvre est écrit presque exclusivement en néo-égyptien, le scribe ayant choisi des passages néo-égyptiens dans un souci d'efficacité comme on l'a vu.

Enfin, les variations entre le texte de Turin et celui du Louvre font penser à ce que J.F. Quack nomme « édition ouverte [154] », dans la mesure où le rapport du copiste avec le texte archétype semble avoir été assez libre dans la civilisation égyptienne, pour devenir plus rigide à la Basse Époque [155]. Mais ces variations déjà repérées sont plutôt des adaptations à de nouveaux contextes, alors que dans notre texte il s'agit plus d'une « recherche scientifique », une volonté de « saisir le monde partout où se manifestait sa substance, de débusquer l'entrelacs des apparentements, des analogies et homologies derrière l'apparence des êtres et des choses [156] ». Cette profusion peut assumer une fonction précise depuis les Textes des Pyramides : débusquer le mal partout où il se trouve, « plus on multipliera les dénominations du mal, plus on aura de chance de le neutraliser. On comprend que cette démarche intellectuelle implique une surenchère perpétuelle, engendre une exégèse sans cesse renouvelée et amplifiée, de crainte de ne pas être exhaustif ; le même phénomène s'applique, du reste, lorsqu'il s'agit d'exprimer les forces positives, celles du dieu créateur, dont les manifestations et les hypostases sont elles aussi multiples [157] ». Ce deuxième aspect, cette recherche positive, s'applique assez bien à notre texte, on peut noter aussi que cette surenchère dans l'exégèse s'exprime avec particulièrement de force dans le cas du papyrus du Louvre, car le scribe joue sur plusieurs niveaux, un niveau qui est pour ainsi dire implicite, à savoir le jeu textuel avec le papyrus de Turin, un jeu plus explicite avec le texte du papyrus du Louvre dont l'action magique est renforcée par une grande abondance de vignettes.

154 J.F. QUACK, *Die Lehren des Ani*, *OBO* 141, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 17 sq.

155 Sur ce sujet, voir P. VERNUS, « La position linguistique des Textes des Sarcophages », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts*, *EgUit* 9, Leyde, 1996, p. 161-162, et n. 98.

156 *Id.*, dans *Histoire de l'Écriture*, p. 62.

157 B. MATHIEU, « Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes », dans Y. Koenig (éd.), *La Magie en Egypte : à la recherche d'une définition*, Paris, 2002, p. 190-191.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tout cela éclaire d'un jour nouveau à la fois la création des textes magiques et les rapports régissant les grands recueils de formules et les textes qui en sont issus. Le scribe exploite toutes les possibilités offertes par l'écriture hiératique, soit en ayant recours au phonétisme des mots, soit en utilisant l'image fournie par les signes. Ce double jeu préfigure d'une certaine façon celui que l'on rencontrera dans l'écriture ptolémaïque [158], qui s'intègre parfaitement avec les représentations et l'architecture du monument [159], laquelle donne aux textes un « sens ajouté [160] ». Ces techniques magiques conduisent à la « philologie sacrée », forme de philosophie qui devient une véritable spiritualité à l'époque hellénistique.

158 « Moins que jamais les prêtres considéraient les hiéroglyphes comme de simples outils orthographiques : ils étaient parvenus à en faire, pratiquement, un mode d'expression triple, pouvant à volonté (et parfois simultanément) servir de *lettres* (éléments phonétiques constitutifs d'un mot), figurer des *tableaux* parallèles à l'idée exprimée, doublant la perception auditive d'une conscience visuelle, et même *suggérer à l'avance*, au-delà du mot qu'il sert à écrire, les épithètes et les fonctions que l'on pourra ultérieurement prêter à ce mot... Partis sans doute de simples jeux graphiques, les scribes sacrés en étaient venus à considérer que la riche écriture dont ils disposaient permettait, au-delà de son usage immédiat comme moyen d'expression, de parvenir à une définition à la fois visuelle et symbolique du monde : l'univers, ses lois et son histoire, étaient nés jadis de la prononciation des paroles divines : une partie de cette secrète efficience, de cette toute-puissante énergie initiale, demeurait incluse dans le secret de leurs hiéroglyphes » (S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, 1957, p. 141).

159 Cf., pour Dendara, Chr. LEITZ, *Die Aussenwand des Sanktuars in Dendera. Untersuchungen zur Dekorationssystematik, MÄS* 50, Munich, 2001, et, pour Edfou, Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne. Étude de la composition*. *OLA* 51, Louvain, 1992.

160 Ph. DERCHAIN, « Kabbale et mystique à propos d'un livre récent », *SAK* 31, 2003, p. 102.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

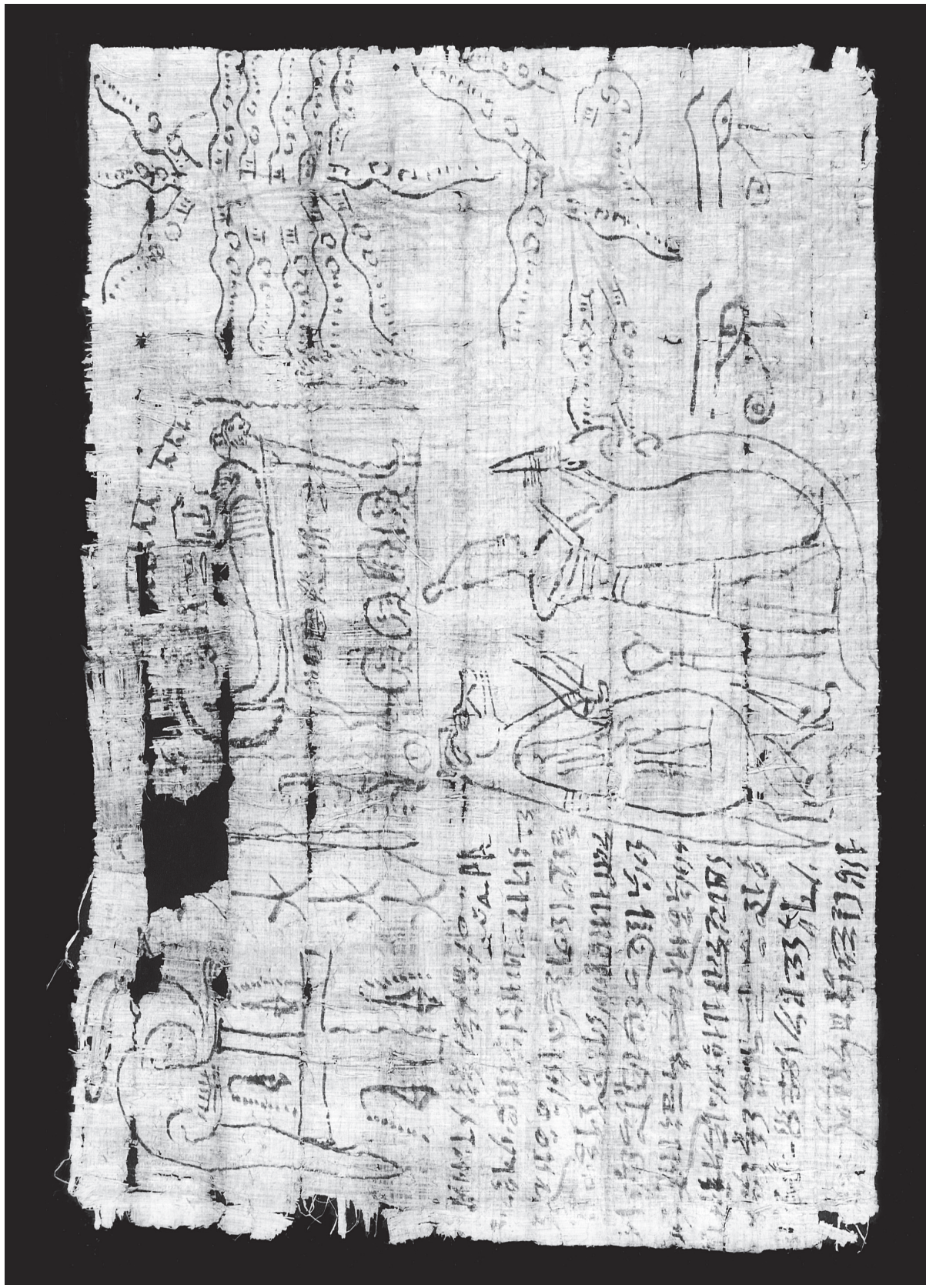


Fig. 1. P. Louvre E 32308 (cliché Chr. Larrieu/musée du Louvre).

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

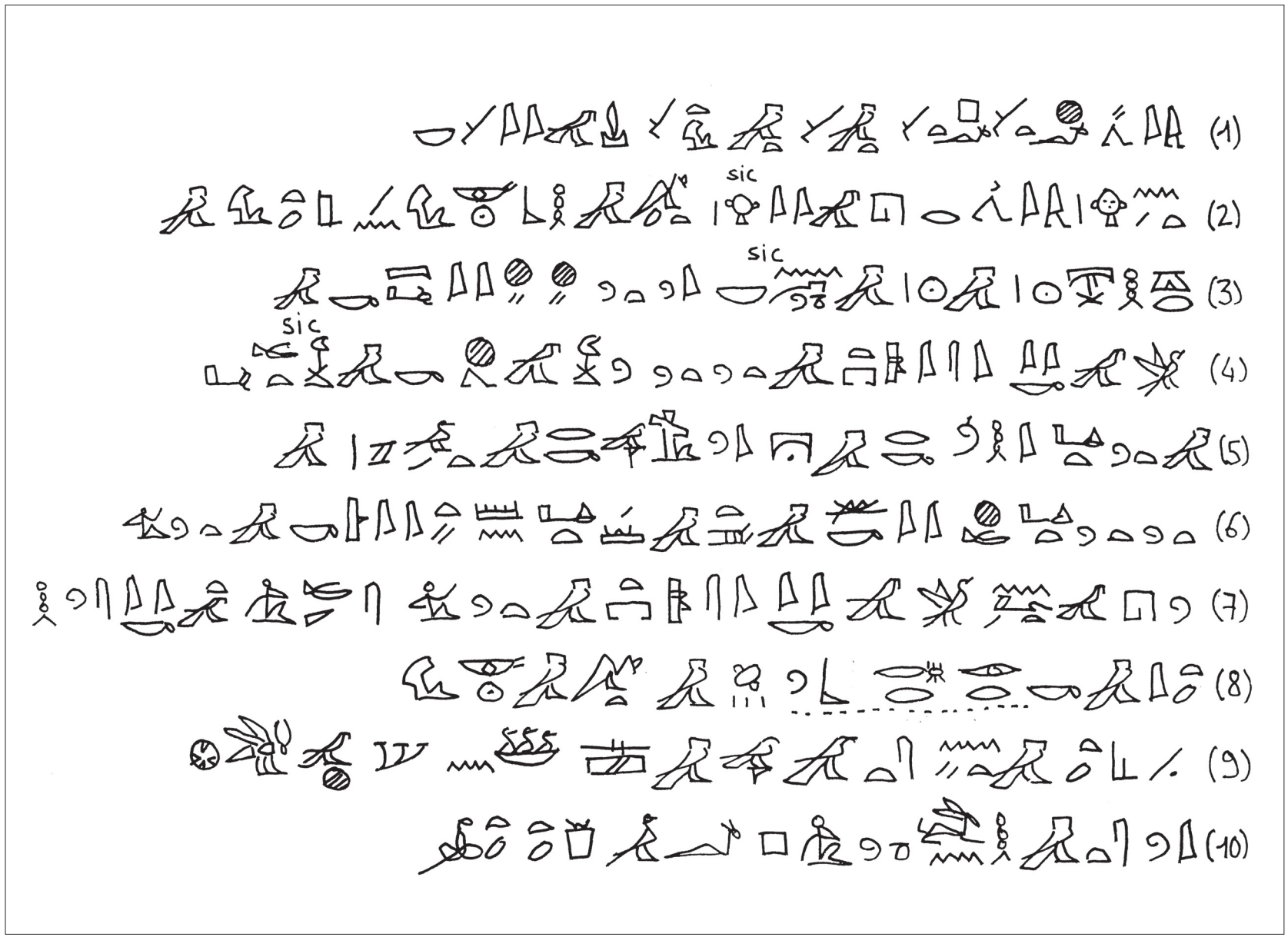


Fig. 2. Transcription du P. Louvre E 32308.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026
BIFAO en ligne
https://www.ifao.egnet.net

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026

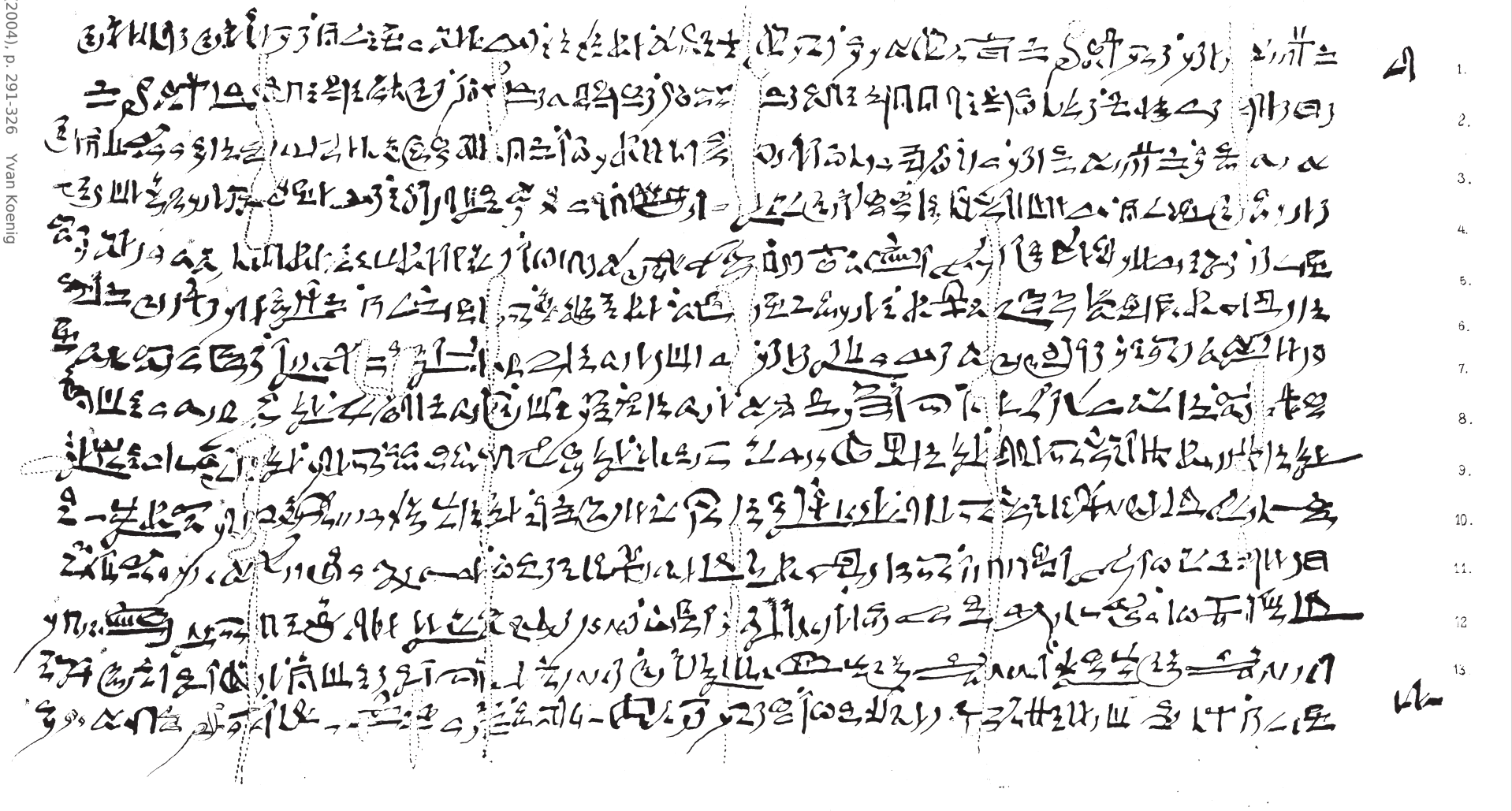
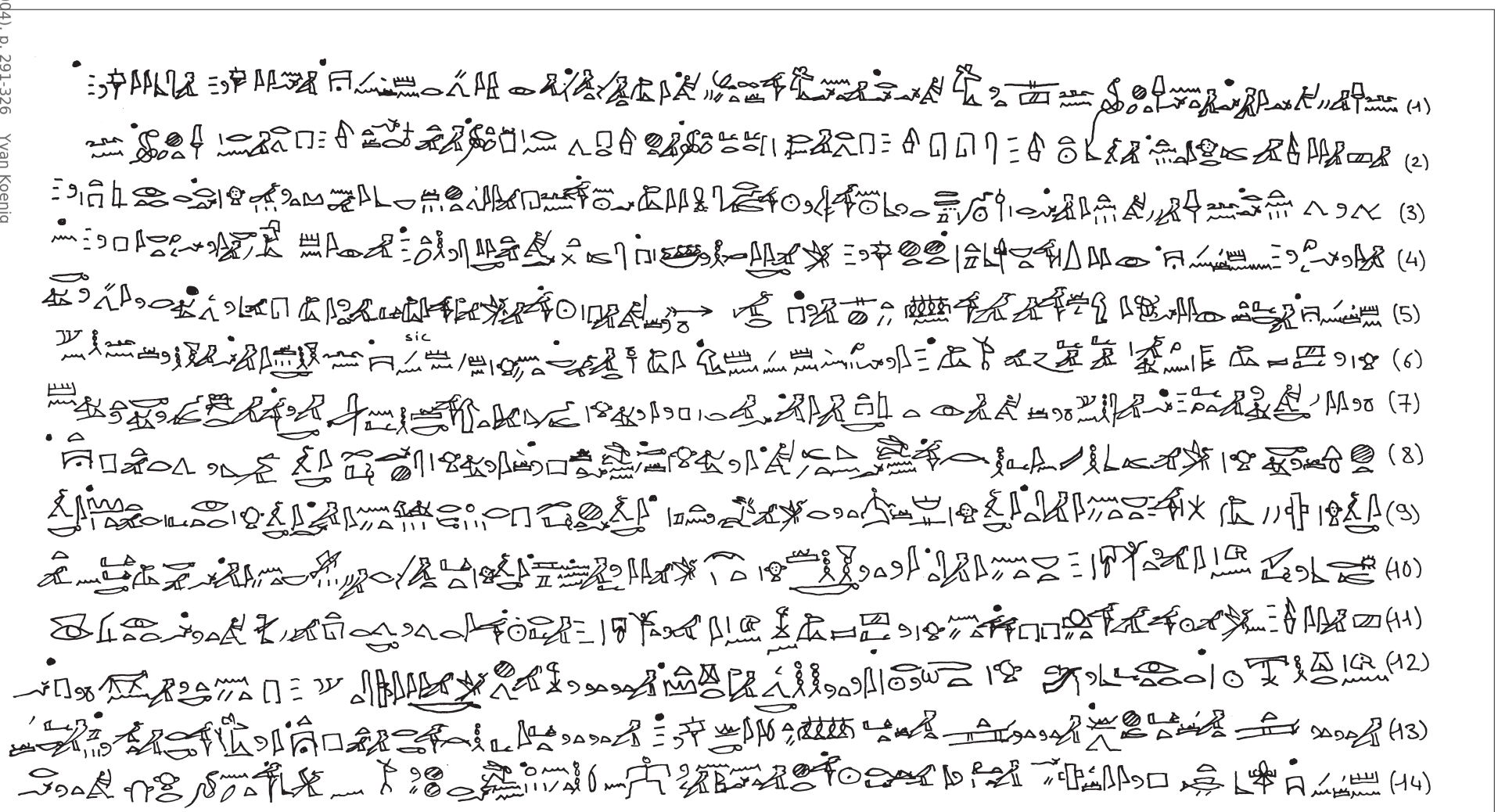


Fig. 3. Fac-similé PR 124.

BIFAO en ligne
https://www.ifao.egnet.net

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026



BIFAO en ligne
https://www.ifao.egnet.net

Fig. 4. Transcription de PR 124.

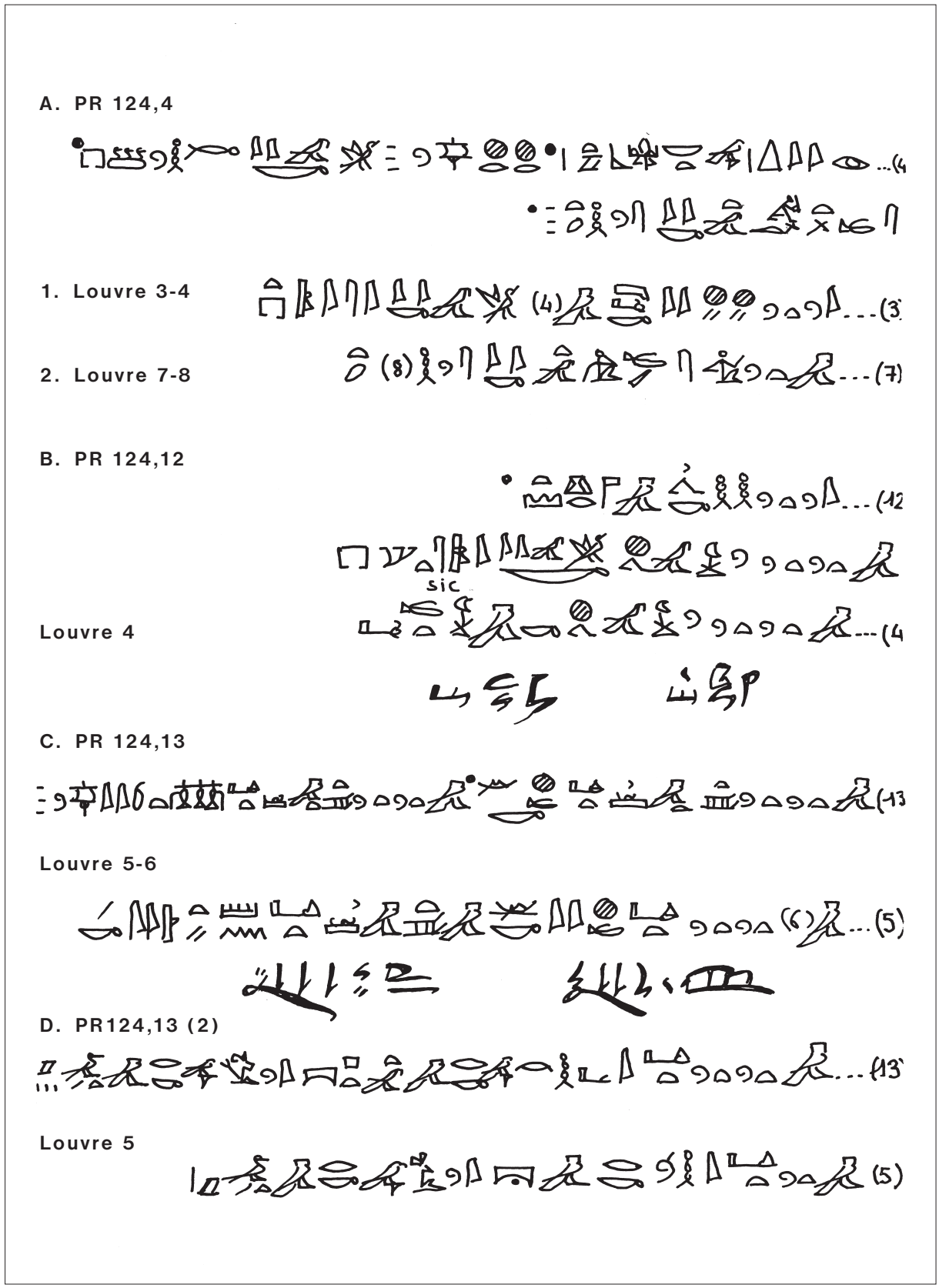


Fig. 5. Les parallèles PR 124 et P. Louvre E 32308.

BIFAO 104 (2004), p. 291-326 Yvan Koenig
Le papyrus de Moutemheb.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net