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 99 (2000), p. 259-281

Yvan Koenig

# Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.

*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**

| | | |
|---|---|---|
| 9782724711219 | *Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts* | Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.) |
| 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 |

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

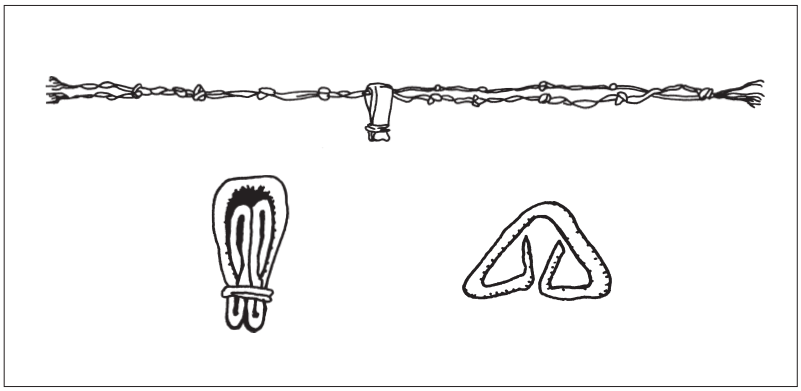
# Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen

## Pap. Deir el-Médineh 44

*Yvan KOENIG*

LA DÉCOUVERTE du papyrus est signalée par B. Bruyère à propos de la fouille de la tombe 1444 dans le secteur nord de Gournet Marei en 1951 [1]. Le journal de Bruyère, conservé aux archives de l'Ifao, comporte les indications suivantes à la date du 7 février 1951 : « Mercredi 7 février : ... Papyrus P. 1444. Un collier de ficelle et de toile de 55 cm de longueur avec neuf nœuds à droite et quatre à gauche, au milieu duquel se trouve un petit paquet, ficelé par un brin de fil et traversé par un collier [2]. »

Ce papyrus-amulette ressemble beaucoup à celui publié par S. Sauneron en 1970 [3]. On trouvera dans son article une description de ce type de documents qui furent découverts en assez grand nombre à Deir el-Médineh [4].



**1** B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1948-1951)*, p. 112-115 = Tombe nº 1444 (cf. fig 34 avec le plan et la coupe) et pl. XX. La découverte du papyrus est signalée aux p. 113-114 avec une rapide description, cf. aussi la fig. 17, p. 72.

**2** Suite de la description de Bruyère : « Le papyrus déplié (le soir même) mesure 23 cm de hauteur et 22,8 cm de largeur. Il avait été plié en commençant par le bas 17 fois sur lui-même puis en largeur 2 fois de chaque côté du milieu (= de son centre). Il comporte 19 lignes d'hiératique et dans l'angle supérieur une figure de 0m10 de hauteur et de 0m5 de largeur représentant Toëris hippopotame debout face à droite tenant un bouquet (? *sic*). Elle est dans une enceinte elliptique formée par un serpent dont la tête est au-dessus de la sienne ; sous Toëris est dessiné ce schéma humain. Sur sa tête Toëris porte un symbole difficile à déterminer. Le papyrus, un peu usé extérieurement (partie sup.) a quelques lacunes peu importantes. »

**3** S. SAUNERON, « Le Rhume d'Anynakhté (Pap. Deir el-Médineh 36) », *Kêmi* XX, 1970, p. 7 et sq.

**4** *Ibid.*, p. 8-9, notre document est cité à la note 9 de la p. 9. Sur ce type d'amulette, voir aussi Peter ESCHWEILER, *Bildzauber im alten Ägypten*, *OBO* 137, 1994, chap. IX, p. 197 : « Knotenamulette ». Les amulettes à nœuds sont attestées depuis les Textes des Pyramides. Le papyrus est conservé à l'Ifao.


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

## Description du document

### 1. Aspect et dimensions

Déplié, le papyrus mesure 21,5 cm de large sur 22,5 cm de haut. Le texte et la vignette sont sur le *verso* (fibres verticales/fibres horizontales) et non au recto. Il porte un dessin magique au coin supérieur gauche, et 19 lignes d'hiératiques, écrites d'une encre peu foncée, qui par endroit ne se détache pas très nettement sur le fond du papyrus. L'écriture est rapide, les signes sont très cursifs, parfois abrégés et souvent réduits à de simples traits. On trouve quelques fautes. C'est un document assez négligé, fait rapidement et sans grand soin.

L'état de conservation est presque parfait, à l'exception de quelques lacunes, dans les premières lignes, dues à l'usure des plis au contact de la terre. Deux autres petites lacunes, aux lignes 13 et 16, ne gênent pas la lecture. Seule la grande cursivité de l'écriture fait obstacle, et en quelques points délicats, la lecture est hypothétique.

### 2. Nature et contenu

Le texte est assez général. On notera une nouvelle version du *Livre de protéger le corps* (*mk.t-ḥʿw*) au début du texte et un petit parallèle au Pap. Chester Beatty VIII à la fin. Le contenu du texte est discuté dans les notes auxquelles je renvoie. Il y a peut-être une allusion à la protection d'une femme enceinte contre un avortement et la mention d'une maladie qui agresse la région costale (*ḏr.w*). Enfin le texte protège la patiente d'une « magie mortelle » c'est-à-dire de formules d'envoûtement dites par un sorcier. Il s'agit donc aussi d'un rituel de contre-envoûtement.

De par sa paléographie, le papyrus se situe à la fin de l'époque ramesside (XX$^{e}$ dynastie). Il appartient à une femme, une certaine Ta-i.di-Imen « née de l'étranger Syrien » (*ḫɜst.y Ḫɜrw*). Cela est une façon très inhabituelle d'indiquer la filiation et il faut sans doute corriger « l'étranger » en « l'étrangère ». Quant à la vignette, elle sera étudiée à la fin de l'article.

Ce papyrus fait donc partie des amulettes sur papyrus de Deir el-Médineh. Il est peut-être issu d'un recueil de textes magiques comme ceux que nous connaissons par ailleurs [5].

**5** *E. g.* voir les grands recueils constitués par les textes magiques des papyrus Chester Beatty, ceux du musée de Turin ou de Leyde, etc.


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

## Traduction du texte

1 Livre de protéger le corps (**a**) (de) Thouéris (**b**), copie du document (**c**) trouvé dans les archives (**d**) d'Hermopolis(**e**). (Thouéris) est en bonne santé et protège (**f**).

2 Ma protection est sa protection, ma protection est sa protection (**f**), ma protection est la protection de la flamme dans l'œil d'Horus (**g**), il est en bonne santé.

3 Sa protection est ma protection, sa protection est ma protection, elle ? /.../protection/ .../de la terre est ma protection.

4 Sa protection est la protection de *Nwj* et de Hapi quand il déborde (**h**). Sa protection (à elle) est la protection

5 du ciel et la protection de la terre. Ma protection est celle de *Nwj* (**i**), sa protection (à lui) est ma protection.

6 La protection du ciel est celle de *Tȝ-ỉ.dỉ(.w)-Ỉmn* (**j**) née de l'étranger (*sic*) Syrien (**k**). La protection du ciel

7 est sa protection. Elle (?) le protège (**l**) de lui (?) et le délivre (**m**) de la magie mortelle en son lieu (**n**). L'ennemi l'agresse (**o**), qui entre dans sa bouche et sort (**p**)

8 de son nez. Il repousse celui qui n'a pas de sursaut (*i.e.* Osiris) (**q**). Tu as avalé l'œil d'Horus au moyen de ta bouche (**r**), tu es venu pour (le) faire

9 savoir à cet ennemi, ennemie (**s**), revenant, morte, adversaire mâle, adversaire femelle qui vient pour agresser (faire avorter ?) (**t**) *Tȝ-ỉ.dỉ(w)-*

10 *Ỉmn* née de l'étranger Syrien, pendant la nuit, pendant le jour, à chaque instant et à chaque moment de l'année (**u**).

11 Certes, il a parlé contre Osiris ! (**v**) le grand, le maître d'Hermopolis, la noble momie, la flamme (?) (**w**) ! Qui n'a pas de visage (**x**).

12 Il a révélé sa titulature par un acte de gravure ! (**y**).
Ô (**z**), ce n'est pas moi qui l'ai dite (**aa**), ce n'est pas moi qui l'ai répétée, (mais) c'est la magie mortelle qui vient pour s'abattre sur

13 *Tȝ-ỉ.dỉ(.w)-Ỉmn* qui l'a dite, c'est elle qui l'a répétée, (car) elle a révélé la nature d'Osiris et le... de l'Ennéade est à son service,

14 mais Osiris ne connaît pas son nom (**bb**). Halte ! (**cc**) Ô ennemi, en arrière ! (**dd**) Où es-tu ? Je connais, je connais le nom (**ee**), tu connais mon nom :

15 tu es mort (**ff**) (et) moi je suis Mehtyer la maîtresse des formules magiques (**gg**). Je suis Seth (**hh**) grand de puissance (**ii**), je suis Horus grand de frayeur (**jj**), le préposé (?) aux secrets (*ḫry-sšt*ȝ)

16 de l'Ennéade (**kk**), mon nom est contre toi, tu n'agresseras pas, tu n'agresseras pas (sa) région costale, pendant la nuit, pendant le jour et à chaque instant. Tu as parlé de ce coffre

17 de bois d'acacia qui est sous Horus maître de Sekhem (**ll**) : c'est le poing, ce sont les yeux, c'est la tête d'Osiris. Ô

18 ce n'est pas moi qui ai dit cela, ce n'est pas moi qui l'ai répété (mais) c'est la magie mortelle qui vient pour s'abattre sur *Tȝ-ỉ.dỉ(.w)-Ỉmn*

19 qui l'a dit et qui l'a répété. Halte ! Ô ennemi, en arrière ! Où es-tu ?


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

## Commentaire

**a.** Le groupe  est le plus vraisemblable, cf. *Wb* où *ḥʿ.t* peut être écrit  au NE (cf. *Wb* III 38, 22-24). Le « Livre de protéger le corps » est bien connu. Voir en particulier S. Schott (*Bücher u. Bibliotheken im Alten Ägypten*, Wiesbaden, 1990, nº 149, p. 81-84) et F. Abdel-Malek Ghattas (*Das Buch Mk.t ḥʿw* « *Schutz des Leibes* » (Dissertation), Göttingen, 1968). L'existence de ce « livre » est attestée depuis le Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque. Ce rituel fut utilisé contre les dangers les plus divers.

Sur l'histoire de ce texte cf. H. Altenmüller (*Ein Spruch zum* « *Schutz des Leibes* », *GM* 33, 1979, p. 7-10). Ce texte semble, à l'origine, avoir été conçu pour le roi et le plus souvent utilisé contre les animaux venimeux. Il consiste aussi bien en formules *ḫkɜ.w* que *ɜḫ.w* (cf. stèle d'Abydos Caire 757 et Korostovtsev, *BIFAO* 45, 159).

**b.** Sur Thouéris et son rôle dans ce texte voir l'étude de la vignette.

**c.** *Mjtj* : voir *Wb* II 39, 10-11, « copie d'un document (10) » et l'orthographe du NE.

**d.** *ʿrrwt* : voir *Wb* I 211, 8-14 avec le sens de « portail, portique, passage, etc. » et J. Vergote (« L'étymologie de ég. *ʿrrw.t* "portail" », dans *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leiden, 1982, p.138-140). Le texte de Mes est particulièrement intéressant : cf. G.A. Gaballa, *The Memphite Tomb-Chapel of Mose*, Warminster, 1980, pl. LXII (S6) :
*ỉrw m* 
Gaballa le traduit ainsi : « A copy was made / and placed in the Ha/ll of judgement of pharaoh ». C'était déjà la traduction de Gardiner, *The Inscription of Mes*, Untersuch. IV, trad. de S6, p. 10 ; cf. aussi note 69, p. 22 : salle de la *qenbet* où étaient conservés les documents. Personnellement, je suis la suggestion de D. Meeks (*AnLex* 1, 1977, nº 77.0702, p. 68) qui traduit *ʿrrjt* par « archives ».

**e.** Orthographe influencée par celle du nom de l'Ogdoade. L'endroit de la trouvaille d'un texte, où l'origine du papyrus sur lequel il fut copié, est fréquemment indiquée par les scribes-copistes, *e. g.* LdM, ch. 148 (Naville, Pc.l 15-21), *ibid.*, ch. 64 (= Naville, *Variantes*, p. 139) ; ch.137a (Naville, pl. CL) ; ch.30b (id. *Variantes,* p. 99) et Pap. math. Rhind, introduction.

À titre d'exemple, un des chapitres du LdM cité porte le texte suivant : « Cette formule fut trouvée à Hermopolis sur une tablette en basalte du sud, inscrite de vrai lapis, sous les pieds de la Majesté de ce dieu au temps de la Majesté du roi Mykérinos, par le fils du roi Hordjedef, justifié. Il la trouva pendant qu'il se déplaçait pour faire des inventaires dans les temples. Comme il avait eu des difficultés à cela, il la demanda en dédommagement. Il la rapporta comme une merveille au roi » (trad. É. Drioton, *ASAE* 40, 1000).

On peut aussi comparer cette expression avec une autre bien connue : *mỉ gmyt m sš* qu'on trouve dans des colophons où elle sert à garantir l'exactitude des copies (*e.g.* G. Lefebvre, *Grammaire*, § 612). Elle correspond alors à notre formule « pour copie conforme ».


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

**f.** *wḏ3-mkyt :* cette expression, qui fait penser à *ʿnḫ-wḏ3-snb,* se retrouve à la fin de la ligne suivante.

Tout ce passage fait penser à la formule du « Livre de protéger le corps » : « ma protection est la protection du ciel, ma protection est la protection de la terre ». Mais la version que nous avons ici s'écarte sensiblement des versions connues tout en étant plus complexe. Sur cette formule cf. H. Altenmüller *(op. cit.*, p. 8) ainsi que A. Erman (*Zaubersprüche für Mutter und Kind*, Berlin, 1901, p. 45) et Ghattas (*op. cit.* p. 21 sq. et 66 sq.).

**g.** *nbj* qui a le sens de flamme, peut avoir aussi, dans un contexte magique, celui de « douleur cuisante » cf. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts* (abr. *AEMT*), Leyde, 1978, p. 62 (90).

La lumière du soleil et de la lune est souvent dite venir des yeux de Horus céleste ; cette lumière est généralement décrite comme une flamme. Voir *e. g.* l'hymne à Amon du temple d'Hibis à Khargeh ainsi que son parallèle à Karnak, cf. R.A. Parker, J. Leclant, J.-C. Goyon, *The Edifice of Taharqa*, Brown University Press, 1979, p. 74 et pl. 42.

Ces mêmes deux yeux d'Horus peuvent être identifiés avec les deux uraei de la couronne ou les deux barques solaires, cf. J. Zandee, « Prayers to the Sun-god from Theban Tombs », *JEOL* 16 (1959-1962), p. 57.

**h.** *Nwj* désigne le flot, l'eau, l'élément liquide (*Wb* II 221, 3-13 et Corteggiani dans *Hommages Sauneron* I, p. 127). Dans les Textes des Pyramides c'est aussi une divinité du flot primordial (cf. T. Pyr. 1964 d = Sp. 669). Dans les CT (II 34 g = Sp. 80), Atoum s'adresse à lui.

*Hwj* avec le sens de « couler, irriguer » dans les textes magiques, cf. Borghouts, *AEMT*, p. 46 (74).

**i.** Jeu de mots évident avec le nom de la divinité de la crue. Cette divinité est mise en relation avec le verbe *nw* « voir ». Dans un autre texte magique, on connaît une divinité féminine  attestée dans le Pap. mag. Harris XI, 6 (= section Y de l'édition de Lange, l. 17).

**j.** Pour ce nom, comparer avec *T3-dj(.t)-Ỉmn,* Ranke, *PN* I, 372,21.
Ce nom est absent de la « *Deir el-Medîna Data Base* » de Leyde.

**k.** Cette façon d'exprimer la filiation est tout à fait inhabituelle. On s'attend à un féminin car dans les textes magiques la filiation est toujours exprimée par rapport à la mère. Dans le texte rien n'indique que nous ayons affaire à un féminin. On a bien *ḫ3st.y* et non pas *ḫ3st.t ;* le déterminatif de *Ḫ3rw* est bien celui de l'homme et pas de la femme, je n'exclus pas complètement une erreur de la part du scribe.

Le nom *Ḫ3rw* = *Ḫr* est connu. Mais ici il ne s'agit pas du nom propre mais bien de l'ethnique comme l'indique précisément l'expression « l'étranger Syrien ». On sait que le


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

terme *ḫɜsty* dans les textes de la pratique s'applique plutôt aux étrangers non intégrés par opposition avec *ɜʿw*, cf. P. Vernus, *Affaires et scandales*, Paris, 1993, p. 208, note 155 avec les références.

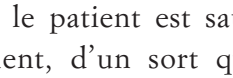
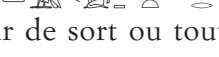
Pour le nom cf. Ranke, *PN* I, 273, 20, N. Aimé-Giron, *BIFAO* 38, 1939, p. 13, note 7, Albright, *The Vocalisation of the Egyptian Syllabic Orthography*, 1934, p. 54, nº 6, et à Deir el-Médineh, Leibovitch, « Une imitation d'époque gréco-romaine d'une stèle de la déesse Qadesh », *ASAE* XL, 1942, p. 83, note (i).

Le jugement de G. Maspero, *BIE* 29, 1913 = *Études de mythologie et d'arch.* VII, « Les papyrus Amherst », p. 140, note 1 : « Je considère que des gens appelés Pakharoui, le Syrien (IX, 1), Nahasi, le Nègre (X, 19), Tashasouî, la Bédouine (XIV, 9), ne sont pas plus des étrangers en Égypte que chez nous, les Lallemand, les Langlais, les Suisse, les Lenègre. » Cela ne semble pas démenti par ce texte puisqu'on éprouve le besoin de préciser qu'il s'agit d'un étranger.

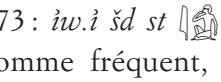
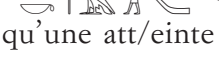
**l.** *stp-sɜ* : la lecture n'est pas sûre. Cette expression, qui a le plus souvent le sens de « protéger », peut aussi avoir celui « d'escorter », cf. Meeks, *AnLex* 1, 1977, nº 77.3969, 354.

**m.** *sfḫ* <*mʿ*> *ḥkɜw, sfḫ* au sens de « délivrer » d'une (*m-ʿ*) influence néfaste, cf. Pap. Ebers /2/1, 12-2,1 = H.Grapow, *Grund. Med. der Alt. Äg.* V, p. 532-533, où le mot est employé parallèlement avec *whʿ* et Bln 190 (21, 3-9) = *Grund. Med.* IV, 171 = V 298.

Pour délivrer de (*m-ʿ*), cf. Borghouts, *AEMT,* 49 (81) et *Wb* IV, 116,6 et pour la référence au Pap. magique Leyde I 347 IV, 7, cf. Leemans, *Monuments égyptiens du musée des antiquités* II Monuments civils (2e partie), 1846, pl. CXLII.

*Ḥkɜw* : avec un sens néfaste peut être déterminé par le signe de la mort. On trouve cette orthographe à plusieurs reprises dans le Pap. Chester Beatty VIII où le mot a différentes orthographes :  (vº 4,3),  (vº 5,4 et pass.),  (vº 5,9). Au recto, le même mot n'est pas déterminé de la même façon, même avec un sens néfaste, *e. g.* rº 1,4 : le patient est sauvé *m-ʿ* . Il s'agit bien de magie orale, d'envoûtement, d'un sort que peut jeter un magicien ou une magicienne, cf. rº 9,7 :  « Aucun sort ne pénétrera que fit tout jeteur de sort ou toute jeteuse de sort contre toi. »

Cette magie néfaste, déterminée par le signe de l'homme qui porte la main à la bouche est dite « entrer » (*ʿq,* rº 9,7) ; « venir pour s'abattre sur » : *ỉy r ḫɜy* (Pap. Leyde I 348, vº 2,1 avec mention de  à la ligne 2) ; « venir contre untel » (*ỉy r* = Pap. Chester Beatty VIII, vº 4, 4-5 ; vº 5-6).

Pour des textes plus récents voir Edwards, *Oracular Decrees* (abr. *OD*), *HPBM* IV, pl. V (= L2 rº, 72-73 : *ỉw.ỉ šd st* . *D*ans ces textes, le déterminatif de la mort est rare, celui de l'homme fréquent,  cf. L1, vº 34-38 et *pass.* ; Pap. magique de Brooklyn, 2,6 (= pl. II A) :  « Tu ne permettras pas qu'une att/einte mauvaise quelconque/ puisse avoir pouvoir sur lui ; tu repousseras / toute / magie mauvaise qu'ils exerçaient contre lui. » La note (s) de la publication de


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

S. Sauneron précise : « Il s'agit donc de contre-magie, de protection contre l'enchantement que peut jeter un autre magicien. » Voir aussi S. Sauneron, dans *Le monde du sorcier*, *SourcOr* 7, 1966, p. 50 - 51 « Contre-magie ».

**n.** *ḥr st.f :* à l'endroit qui est le sien, cf. Kuhlmann, *Der Thron in Alten Ägypten*, *ADAIK* 10, 1977, p. 25, et l'expression *m st.f*, cf. Leitz, *Tagewählerei*, *ÄgAbh* 55, 1994, pl. 3 (= c rº III, 7-8) et texte p. 14 :  « Sie hatten den Apophis zu Fall gebracht an jedem seiner Orte. »

**o.** *pḥ* peut avoir le sens « d'agresser » au moins depuis le ME, cf. *Wb* I, 534,5 et au NE l'expression *pḥ-sw :* « Celui qui l'agresse, son agresseur » déterminé avec le signe de l'ennemi (cf. *Wb* I, 534,7). . Pour le sens « d'attaquer » voir aussi Meeks, *AnLex sub loc.*, et en particulier III, 79.1016 pour les expressions *pḥ r* : « attaquer quelqu'un » et *pḥ-sw* : « celui qui l'attaque ».

**p.** *ʿq / pr* : « entrer et sortir » en parlant de l'influence néfaste. On a déjà vu plus haut (Pap. Chester Beatty VIII, rº 9, 7), que le charme magique est dit « entrer » sans plus de précision. L'influence néfaste « entre » par les orifices naturels du corps. C'est là quelque chose de banal, cf. H. von Deines, W. Westendorf, *Wb. der Mediz. Texte*, *GMAÄ* VII (1), p. 154. Elle peut pénétrer par l'œil (Eb. 855 h). Le souffle du prêtre lecteur, c'est-à-dire du magicien par excellence puisqu'il a accès aux textes, pénètre dans les poumons par l'intermédiaire de la bouche (Eb 855 u). Le souffle de la vie entre par l'oreille droite alors que celui de la mort pénètre par l'oreille gauche (Eb. 854 f et 856 g) ou encore par les yeux (Ostr. DeM 1062, 2 pass.).

Mais parfois l'influence néfaste est dite « entrer » directement dans les membres ou dans le corps (Pap. Chester Beatty VIII, rº 7 et sq.) ou encore dans les vaisseaux (*Mutter und Kind* B, 5). Dans un passage fameux, le revenant entre « dans l'obscurité et en se faufilant » (Borghouts, *AEMT,* nº 65, p. 41). La bouche est un lieu de passage privilégié (Eb. 191 = *GMAÄ* V, 153 = Eb 194 et *GMAÄ* IV, 89) : « Dann sollst du sagen : es ist etwas, das durch den Mund eingetreten ist ; es ist der Tod, der ihm naht. »

Le mot *sʿq*, *sʿqw* peut avoir le sens « d'intrusion » dans les textes magiques (J.F. Borghouts, *The magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* LI, 1970, p. 98-99, note 171) ou encore *ʿq* employé sans précision (Pap. Turin PR 122,1).

Le mot *pr* s'applique à la « sortie » de cet agresseur (*e. g.* Pap. Leyde I 348 rº 6,6). Dans le Pap. magique de Brooklyn (4,8 = pl. IV), la menace est de « féconder par les oreilles ». Dans son commentaire S. Sauneron (*op. cit.*, p. 10-11) renvoie au Pap. Chester Beatty I : « C'est par l'oreille de Seth que la semence d'Horus est invitée à sortir, ce qu'elle se refuse d'ailleurs à faire : "Est-ce que je puis sortir par son oreille, moi qui suis un fluide divin ?". Cela laisse supposer que c'était là un cheminement peu honorable. Enfin, note S. Sauneron, il faut ajouter qu'un papyrus du lot Wilbour, sans doute issu de la même bibliothèque (nº 47.217.49), qui traite des maladies pouvant affecter les oreilles d'un pharaon Psammétik, invoque les


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

génies funestes qui seraient tentés de s'y introduire. L'idée était donc courante parmi les scribes qui rédigeaient ces écrits de protection : les orifices naturels du corps étaient des points menacés de l'organisme, par lesquels des génies malfaisants risquent de s'y introduire. »

**q.** *iwty bnbn.f.* « Il repousse "celui qui est sans sursaut" » (*i.e.* Osiris). Comparer avec l'épithète *Wrd-jb* appliquée au même dieu.

La transcription n'est pas sûre et le mot *bnbn* rare. Voir *Wb* I, 459, 18 et Meeks, *AnLex* I, 1977, p. 11, n° 77.1251 :  « bondir, sauter en l'air de douleur » avec les références et en particulier J. Leclant, « Les textes de la pyramide de Pépi I^er^ », *CRAIBL* 77, 1977, p. 77, où Horus sursaute de douleur en raison de la souffrance qu'il ressent lorsque Seth porte atteinte à son œil.

On peut noter le passage intéressant du Pap. Leyde I 348 r° 3,1 (= Borghouts, *op. cit.*, pl. 3) où le mot *bnbn* a un déterminatif en lacune que Borghouts transcrit  et traduit par « to lie stretched out (?) ».

Toutefois le contexte du passage du Pap. Leyde I 348, r° 2, 9 est le même que celui du Texte des Pyramides, et c'est bien à ce contexte que notre texte pourrait faire allusion. Il semble bien que dans tous les cas il s'agisse du même mot. En revanche le contexte du passage du LdM (chap. 172 = Budge 148, 14-15) est différent, le déterminatif est clairement celui du lit et va dans le sens de la traduction « s'étendre », cf. en dernier lieu E. Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zurich, 1979, p. 355 (l. 106-107) et commentaire du Sp. 172, p. 515-516.

**r.** Je propose de comprendre ce curieux passage de la façon suivante : l'acte néfaste est mis sur le compte du patient, ce qui lui donne la force de combattre le mal par le mal en quelque sorte, il informe de sa puissance l'ennemi qui l'agresse. On verra un peu plus loin que le magicien n'hésite pas à s'identifier à Seth (cf. ligne 15 et note **ee**). On sait que dans la tradition égyptienne cet acte est mis sur le compte de Seth, cf. J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth,* Liverpool, 1960, p. 28-41 (The wounding of the eye of Horus). Les textes magiques se réfèrent à cet acte, *e. g.* Pap. Leyde I 343, r° 27, 3-4 (cf. Massart, *OMRO* Suppl. XXXIV-XXXV, Leyde, 1954, p. 30 où le magicien n'hésite pas à dire : « S'il n'obéit pas à ce que je dis, je ne donnerai pas (4) son œil à Horus, ni ses testicules à Seth. » On trouve la menace inverse dans le Pap. Chester Beatty V où le magicien menace de couper les testicules d'Horus et d'aveugler les yeux de Seth s'il n'obtient pas satisfaction (cf. Gardiner, *HPBM III,* 2 pl., pl. 29). Comparer avec la menace sous-jacente du papyrus de Turin (PR 125, 3-4) et du LdM, chap. 99 (Naville I, p. 110, col. 1).

Dans un papyrus magique du Ramesseum on trouve une allusion à cet événement mythologique (Pap. Ram. C, v° 2, 9-10 = Gardiner, *The Ramesseum Papyri*, pl. XXX A et p. 11) : le magicien reproche à l'ennemi d'avoir dit que Seth n'avait plus de testicules.

**s.** *pft* / *pfy* est le substitut du féminin de *ḫfty*, cf. Gardiner, *HPBM* 3, I Text, p. 125, note 2. L'énumération peut se faire dans le même ordre, *e. g.* Pap. Chester Beatty V, v° 4,5,

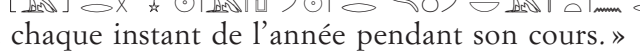

BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans un ordre un peu différent, *e. g.* Pap. Chester Beatty VIII, vº 4,1, là, les revenants précèdent l'ennemi.

**t.** L'expression *ỉy r ḥɜy* est fréquente dans les textes magiques, cf. aussi plus haut note **m**. *ḥɜy* peut aussi s'employer seul (*e. g. Mutter und Kind* E (2,10-5,7) = Erman p. 15 sq). Dans une litanie contre l'influence néfaste qui « s'abat » sur les différentes parties du corps, le sens de « agresser » convient mieux. Pour « agresser » pendant une période de temps déterminée, cf. Leitz, *Tagewählerei*, p. 417 = C vº XVI, 1.

Cependant Te Velde, *Seth God of Confusion,* Leyde, 1967, p. 28-29, fait remarquer qu'un des sens de *ḥɜy* est « faire avorter » (*Wb* II, 473, 15), et que cela peut être en relation avec un des noms de Seth : *Ḥɜy* ou *Ḥy* (*Wb* II, 483, 15). Isis craint Seth qui provoque les fausses couches (cf. aussi W. Westendorff, « Beiträge aus und zu den medizinischen Texten », *ZÄS* 92, 1966, p. 128-154). On sait aussi que Thouéris fut la concubine de Seth (cf. Plutarque, *De Iside et Osiride*, chap. 19) et qu'elle abandonna celui-ci, comme le fait remarquer Te Velde : « Thoeris, the pregnant hippopotamus, is the protection of women in pregnancy. »

Voilà qui éclaire singulièrement notre texte et le rôle joué par Thouéris. On peut donc avancer l'hypothèse qu'un des buts de ce texte, et peut-être le principal, était de protéger la patiente contre un avortement provoqué par une influence néfaste. Dans le Pap. magique de Turin (PR, 134-135), Seth est clairement mis en relation avec l'absence de conception (cf. PR 135, 4-5 et les références de Te Velde ainsi que celles du *LÄ,* art. Schwangerschaft, Thoeris).

**u**. *rnpt ḥry.st* : l'expression *rnpt*  semble signifier « l'an passé » (?), cf. CT VI, 163 j. Mais ici il faut plutôt comparer cette expression avec le texte du Pap. Chester Beatty IX, vº B 12, 9 :  « Pendant la nuit, pendant le jour, à chaque instant de l'année pendant son cours. »

Cf. aussi en B 12, 2-3 et É. Drioton, « Une statue prophylactique de Ramsès III », *ASAE* 39, 1939, p. 77-78 (= 7ᵉ formule, ligne 17) :  « En ce jour, en ce mois, en cette année et sa durée. » La présence de *pw* montre que *ỉs* a une valeur plus emphatique que conjonctive.

**v.** L'ennemi est accusé d'avoir dit des choses qu'il n'aurait pas dû dire. Le contenu de ce qu'il a dit est évoqué à la ligne suivante (cf. note).

**w.** Osiris la momie sans visage. Sur Osiris acéphale voir maintenant la petite synthèse de D. Meeks, « Dieu masqué, dieu sans tête », *Archéo-Nil* 1, 1991, p. 5-15 avec les références, et en particulier p. 8 : « La momie d'Osiris semble subir un traitement qui se départit, au moins en apparence, des schémas que l'on vient de dégager. Le rituel de Khoiak nous apprend que le sarcophage du dieu ne contenait qu'une momie sans tête celle-ci étant renfermée, séparément du corps, dans un reliquaire de type abydénien placé en avant du sarcophage. Le texte est évidemment tardif ; on sait que le reliquaire d'Abydos représentait le dieu dans sa totalité et ne sera censé représenter la tête seule qu'après le Nouvel Empire.


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

Cependant, de proche en proche, la tradition d'un Osiris acéphale paraît assez ancienne. Sur certains phylactères datant de l'époque couchite le défunt, pour échapper aux méfaits des démons qui s'attaquent aux corps reposant dans les tombes, prétend s'identifier au « cadavre sans tête, la momie sans visage » faisant de cet aspect d'Osiris une entité à part entière. L'ancienneté relative de cette divinité est confirmée par un petit lot de statuettes momiformes sans tête, datant toutes du Nouvel Empire. »

D. Meeks ajoute en note qu'il laisse de côté ce qui touche au pilier Djed qui peut être, d'une certaine façon, considéré comme un Osiris acéphale et que par ailleurs, le papyrus du Ramesseum en fait également le bénéficiaire de l'oie et de la chèvre décapitées.

Ainsi nous aurions ici la plus ancienne source écrite qui mentionne explicitement cette tradition, quant aux phylactères couchites, j'ai publié l'un d'entre eux dans le *BIFAO* 79, 1979, fig. 2, en face de la p. 118. Le passage des deux textes qui nous intéresse se lit ainsi :



« Il est le cadavre sans tête, la momie sans visage » (Leyde).



« Elle est la momie sans visage, le cadavre sans tête » (Deir el-Médineh).

Pour Osiris à Hermopolis, cf. Satzinger, *JARCE* 12, 1975, 39 h ; 40 note h. G. Roeder, *Hermopolis 1929*, Hildesheim, 1959, § 26 p. 179 et R. Weill, *RT* 36, 92.

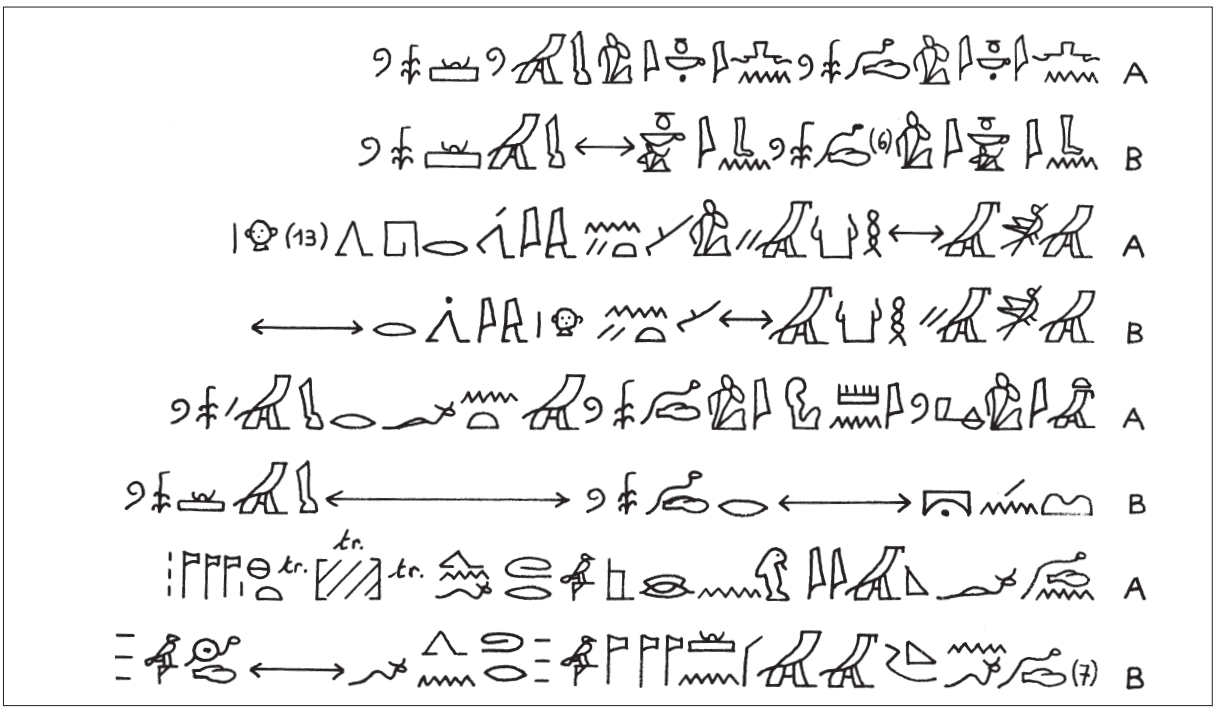
**x.** La transcription *nbjw* « flamme » est satisfaisante, mais le sens ne convient guère. S'agit-il d'une erreur ?

**y.** *Wdn n ḫtỉ*. L'expression est difficile. Je prends *wdn* avec le sens de « rédiger la titulature » cf. Bonhême, *BIFAO* 78, 353 et *ḫtỉ*, *ibid*., p. 372-373 : « *Ḫtỉ* est un terme technique désignant l'acte de graver sur un support dur et parfois épais. » Par conséquent, l'ennemi a révélé la titulature d'Osiris brisant ainsi la consigne de secret qui entoure le dieu. Si cette consigne fut globalement respectée dans les textes, ce n'est cependant pas toujours le cas. Un texte ptolémaïque nous donne une titulature d'Osiris (*Dend.* II, 100-101 = S. Cauville, *Dendara* II (trad.). Ce texte fut étudié par J. Yoyotte, « Une notice bibliographique du roi Osiris », *BIFAO* 77, p. 145-149, et en particulier, p. 146 : « Selon Diodore I, 44,4, des compilations existaient dans les bibliothèques des prêtres égyptiens, qui étaient censées avoir été composées au cours des âges, règne après règne, depuis les origines, et « consignant la taille de chaque roi, son caractère et ce qu'il avait fait durant son règne ». Incluant une précision sur la taille du roi, le texte de Dendara est, selon toute vraisemblance un extrait du genre de papyrus dont on a parlé aux Grecs. Comme, dans son ensemble, la littérature égyptienne ne s'embarrassait guère de descriptions psychologiques, il est tentant de voir sous l'expression οποῖός τις τῇ φύσει « en quoi consistait sa nature », non point une description du caractère de chaque souverain, comme on comprend d'habitude (et comme Diodore comprenait sans doute), mais une allusion à la titulature canonique qui avait défini, lors de son avènement, les attributs idéaux, la « nature » (φύσις) du nouveau roi. » Il est tout aussi tentant de rapprocher ce passage de la ligne 13 de notre texte « *ḏd.n.f qj n Wsỉr* » : « Il a dit la "nature"


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'Osiris. » Nous aurions ainsi l'équivalence φύσις = *qj* = titulature et avec le parallèle de Chester Beatty VIII = *qmȝ*.

On sait qu'Hérodote insiste sur le silence qu'il convient d'observer à l'égard de la Passion d'Osiris. Cela est loin d'être un « dogme » pour les anciens Égyptiens, cf. A.B. Lloyd, *Herodotus II* (Commentary 1-98), *EPRO* 43, Leyde, 1976, p. 206-207 et 279. Puis suit un passage qui revient comme un refrain dans le Pap. Chester Beatty VIII, v° 4-6 = Gardiner, *HPBM* 3, II pl. 45-46. Je donne ici la version de v° 4, 5-6 = B (pl. 45).




A : « (12) Ce n'est pas moi qui ai dit cela, ce n'est pas moi qui l'ai répété, c'est cette magie mortelle qui vient pour s'abattre (13) sur Ta-i.di-Imen qui l'a dit, c'est elle qui l'a répété : elle a révélé la nature (*qj*) d'Osiris et le... de l'Ennéade est à son service. »

B : « (5) Ce n'est pas moi qui (6) l'ai dit, ce n'est pas moi qui l'ai répété, c'est cette magie mortelle qui vient contre Untel né d'Unetelle qui l'a dit et répété. Elle a révélé la nature (*qmȝ*) des dieux et l'Ennéade est à son service. »

Les deux versions présentent suffisamment de particularités pour permettre de supposer qu'elles sont issues chacune d'un original, le remplacement du *nn* par *bn* pourrait être un indice de la plus grande ancienneté de la version dont est issue notre texte qui lui-même est plus récent paléographiquement que le papyrus Chester Beatty VIII.

Comme souvent à cette époque, notre texte est un mélange d'égyptien de tradition et de néo-égyptien. On peut noter que dans le texte du Pap. magique Chester Beatty VIII la magie mortelle est aussi accusée d'avoir révélé les *štȝ.w*, mot qu'il faut sans doute mettre en relation avec les « rites secrets » *sštȝ.w* d'Osiris pour lesquels voir la mise au point de A.B. Lloyd, *op. cit.*, p. 279, et aussi *LÄ* article « Mysterien ». Cela confirme qu'il s'agit bien de la


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

transgression d'un « secret » et non d'un simple silence qu'il convient de garder en présence d'un dieu (à ce sujet, voir l'article de E. Brunner-Traut, « Weiterleben der ägypt. Lebenslehre in den koptischen Apophtegmata am Beispiel des Schweigens », dans *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, E. Hornung, O. Keel (éd.), *OBO* 28, 1979, p. 198-201).

**z.**  dans notre texte mais  dans l'expression parallèle du Pap. magique de Brooklyn I, 1-2, cf. S. Sauneron, *op. cit.*, note b, p. 20 et pl. I A. Pour cette interjection, cf. *Wb* II, 471, 1-9 : *hɜ* s'écrit  lorsqu'employée de façon absolue devant un substantif. La graphie  conjugue les deux orthographes.

À rapprocher du *hôy* hébraïque ? Notons que celui-ci était à l'origine un cri de deuil et qu'il a connu un usage prophétique, cf. J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique* I, Gabalda, 1977, p. 103 et note 1 et t. II, p. 625-626.

**aa.** *nnỉnk ỉ.ḏd sw* : Pour S. Sauneron : « C'est une formule classique, par laquelle le magicien montre que le texte récité n'émane pas d'un simple mortel, mais vient d'une force très supérieure à lui », cf. S. Sauneron, *Le monde du sorcier*, *SourcOr* 7, p. 60, n. 39 : exemples dans Pap. Chester Beatty VIII, v° 4, 6 ; Pap. Turin PR 136, 8 ; Pap. magique Harris IX, 10-11 (éd. Lange, p. 80) ; Pyr. § 1324 et aussi Gardiner, *RT* 34, 1912, p. 55. Voici le texte habituel : « Ce n'est pas moi qui ai dit et ce n'est pas moi qui l'ai répété, mais c'est le dieu X qui dit cela, et c'est assurément le dieu X qui l'a répété. »

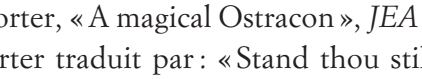
Ici il faut bien voir le vrai sens de cette assertion : parler contre Osiris, révéler sa nature constitue un sacrilège terrible. Rien que le fait de l'évoquer peut mettre la personne en danger par un effet en retour. C'est pourquoi, pour que cet effet en retour retombe sur la puissance néfaste qui agresse la patiente, il lui attribue cette révélation et donc l'expose à la vindicte des dieux contribuant par là à la guérison de la patiente. Mais le simple fait d'avoir révélé cette nature secrète d'Osiris donne aussi d'une certaine façon un pouvoir, un peu comme Isis qui connaissait le vrai nom du démiurge solaire. Cette puissance explique la phrase : « le... de l'Ennéade est à son service. » C'est bien là toute l'ambiguïté du procédé utilisé par le magicien qui va devoir mobiliser des forces importantes pour lutter contre le mal dont souffre sa patiente.

**bb.** La cause de la faiblesse d'Osiris vient de ce que, ne connaissant pas le nom de son agresseur, il ne peut donc pas agir sur lui, car pour un Égyptien le nom est d'une certaine façon la personne qu'il désigne. La faiblesse du démiurge solaire dans l'histoire d'Isis et Rê vient aussi de ce qu'il ignore le nom de ce qui l'a agressé : car le serpent qui l'a mordu ne fait pas partie de l'univers qu'il a créé mais a été façonné par Isis. Cependant le magicien, lui, connaît le nom de l'agresseur et de ce fait a pouvoir sur lui. Cette connaissance risque aussi de le faire passer pour un agresseur, c'est aussi pour cela qu'il utilise la formule commentée note (aa). Tout ce passage est très ambigu. Le magicien navigue avec habileté entre des forces redoutables et antagonistes.

**cc.** L'orthographe de *n.k* « datif éthique » qui renforce l'impératif est influencée par celle du mot *njk*  qui peut être déterminé par le signe de la mort . Il s'applique


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

souvent à Apophis (*Wb* II 205, 14-15) qu'il faut très vraisemblablement mettre en relation avec le verbe *njk* « punir, être puni » (Wb II 205, 9-13), d'où vient le substantif *njk* (*Wb* II 205, 14-15) : « le puni, le damné » ou encore « celui qui punit » (*Wb* 205, 6). On peut se demander s'il ne faut pas établir une relation peut-être plus ou moins consciente avec le verbe *nk* signifiant « s'accoupler » (cf. *Wb* II, 345, 3-10 et *LÄ* II 1272 qu'on retrouve dans le français « niquer » par l'intermédiaire de l'arabe), et cela d'autant plus qu'on redoute souvent la *mtwt* « semence / venin » du reptile ou de l'entité néfaste qui s'introduit dans le corps, cf. « Un revenant inconvenant », *BIFAO* 79, 1979, p. 111 note (h).

C'est une expression fréquente dans les textes cf. Pap. magique Harris VI, 8 (= Lange, p. 51) :  et surtout dans l'Ostracon magique de l'Ermitage (= A.W. Shorter, « A magical Ostracon », *JEA* 22, 1936, pl. VII, 5 :  ce que Shorter traduit par : « Stand thou still ! where art thou ! » et p. 167, note 13 : « Stand thou still, where (or wherever) thou art » et J.-F. Borghouts, *AEMT*, texte 2, p. 1 : « where are you going with regard to me ? » et Gardiner, *Grammar,* § 503 (12). « where art thou ? »

Il y a une confusion intéressante dans le Pap. Chester Beatty VIII, v° 7, 4-5 où  semble bien avoir été écrit pour . Cette confusion ne peut guère être que d'origine phonétique et on doit la retrouver ailleurs (cf. les calendriers des jours fastes et néfastes).

**dd.** *ʿn :* l'influence néfaste est incitée à déguerpir, cette expression n'est pas rare dans les textes magiques, *e. g.* Pap. Chester Beatty VIII, v° 7,8 .

**ee.** Dans une civilisation où le signifiant équivaut au signifié, connaître le nom d'une chose c'est posséder l'essence de la chose et donc avoir puissance sur cette chose. C'est pourquoi « connaître le nom » revient comme une ritournelle dans les textes magico-religieux. Cette connaissance permet le plus souvent à la personne de surmonter un obstacle, de triompher d'une difficulté. Le texte topique à cet égard est l'*historiola* insérée dans un papyrus magique de Turin (= PR CXXXII, 8-9) connue sous le nom d'histoire ou de légende d'Isis et de Rê, pour l'expression : « connaître le nom de la magie hostile, cf. *e. g.* le Pap. Chester Beatty VIII, v° 4,4 :  « Let there be made known to me the name of this magic who come to fetch N., born of M. »

**ff.** Comparer avec le passage du Papyrus Leyde I 343 + I 345 r° X, 2-3 et v° V, 11. :  « ... so thou shalt die and then the gods shall learn that thou art dead. »

**gg.** Cette allusion à Mehtyer s'explique par la relation existant entre la déesse et les paroles créatrices de l'univers. Dans le récit de la création du temple d'Esna, la déesse Neith sous sa forme de Mehtyer créa l'univers à l'aide des Sept Propos qui devinrent sept êtres divins (*ṯsw* > *ḏɜ̈sw*). S. Sauneron (*Esna* V, *Les fêtes religieuses,* p. 268-269) explique que : « Les dieux *ḏɜ̈sw* (les anciens *ṯsw*) ne sont donc autres, selon cette explication latopolitaine, que l'élément actif des paroles de la déesse, individualisé après leur création, et figé désormais


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

sous l'aspect de principes divins défunts. Nous savons que ces Sept Dieux – Propos étaient ensevelis dans la nécropole divine de Pinéter. »

En 206,4 = *Esna* III § 9 p. 30 = *Esna* V § 8, p. 259-260, le texte nous dit : « Je vais vous informer de ce qui va naître (*nty r ḫpr*). Inventorions (*ỉp)* (encore) quatre propos générateurs-d'être , donnons forme (*sbɜq.n*) à ce qui remplit nos ventres, formulons (*šd.n)* ce qui vient sur nos lèvres et (de la sorte) nous connaîtrons cela aujourd'hui même. »

Dans son commentaire (*Esna* V, p. 260-261), S. Sauneron voit dans ce passage la description du processus qui conduit à la création par le verbe, *ỉp* se référant au « choix » que le créateur « en son cœur », va faire des créations souhaitables. Puis on passe à *sbɜq :* « l'élaboration intellectuelle », travail qui consiste à transformer une intuition des possibles en une idée nette, susceptible d'être exprimée par un mot. Enfin *šd* est la formulation sonore qui déclenchera la création matérielle. La création et ses multiples aspects sont dans l'esprit de la déesse. Le mot *ɜḫ* s'appliquant à l'ensemble du processus, c'est une « vertu qui transforme une idée formulée en une réalité physique », ce que Sauneron appelle un « propos-générateur d'être ».

J.F. Borghouts, (« Akhu and Hekau », dans = *La magia in Egitto, Atti convegno internazionale di studi* (Milan, 1985), 1987, p. 29-46), étudie la spécificité des termes *ɜḫw* et *ḥkɜw* dans le LdM et les CT. Il en déduit que l'Akhou est consubstantiel à la nature des dieux et, dans un contexte de création, « represents the spiritual output of the divine essence » (cf. CT VI, 344, b-c). Du point de vue de la magie défensive, l'akhou représente une « émanation » du dieu créateur susceptible de substituer le monde ordonné au chaos alors qu'hékaou est plutôt une force neutre qui peut être utilisée par les hommes aussi bien que par les dieux. C'est plutôt une force de déplacement, de « substitution ». De toutes façons, les deux termes peuvent avoir le sens de « formules magiques ». Ici *ḥkɜw* serait employé pour *ɜḫw*.

Il faudrait donc comprendre que la création n'incluait pas le mal. C'est ce qui sous-tend aussi la légende d'Isis et de Rê. En faisant référence aux propos générateurs d'êtres, on rétablit la création dans son principe, c'est-à-dire comme le démiurge l'a voulue, alors que le mal, ici la magie malfaisante, n'avait pas sa place.

**hh.** « Je suis Seth. » Le magicien s'identifie à Seth, puis à Horus. Dans le Pap. Leyde I 343 + 345 où le rôle joué par Seth est important, A. Massart (*OMRO, Suppl.* XXIV-XXV, Leyde, 1954, p. 80) note : « le magicien... presque toujours souligne le caractère divin de son action et de sa mission d'une manière ou d'une autre : il est le serviteur d'Horus, en son nom et en celui de Seth, il fait fuir l'esprit maléfique... le magicien au moment précis où il exorcise, agit en tant que représentant d'Horus et de Seth, par leur pouvoir magique auquel il participe, il parle en leur nom. » (= §7 introduction à la traduction de Pap. Leyde I 343 + 345 r° X,9 – XI,1 et v° XVI, r° X,10-12). Dans ce texte, l'agresseur *smn* est dit fuir, repoussé par le magicien qui parle au nom d'Horus et de Seth (cf. les références de Massart, *op. cit.*, p. 82, note 7). Ce procédé est ancien, ainsi dans un papyrus magique du Ramesseum (Pap. Ramesseum III B, 11), le magicien fait référence au pouvoir des dieux pour guérir un enfant (cf. Barns, *Five Ramesseum Papyri,* pl. 12 et p. 21).


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth,* Liverpool, 1960, p. 36-37 (avec les réf.), voit dans ce passage une popularisation du thème plus ancien du roi qui incorpore en lui les deux divinités.

Comparer aussi avec le Pap. Leyde I 348 (r° 13,9) où le magicien affirme : « Je suis Horus-Seth » et la longue note de Borghouts (*OMRO* LI, 1971, note 325, p. 138-139, avec les réf.) qui montre comment le « dieu aux deux visages » (*ḥr.wy.fy)* fut identifié ou associé avec une divinité qui a la double nature d'Horus et de Seth. De la même façon dans le papyrus magique publié par R. Weill (= *Un recueil magique du début du Nouvel Empire*, bibliothèque de l'EPHE IV^e^ section n° 234 = *Recueil d'études égyptologiques dédiées à la mémoire de J.-F. Champollion*, Paris, 1922, p. 651-671), à plusieurs reprises (A, 5 ; B.R.N. 4-5), Horus et Seth agissent de concert contre l'influence maléfique.

**ii.** *ꜥ pḥty* est, on le sait, l'épithète traditionnelle de Seth (cf. *LÄ* V ; 909, art. Seth). Toutefois dans la stèle Metternich (Klasens, *Socle Behague*, p. 62 = St. Mett. 149), cette « force » de Seth semble bien avoir la connotation sexuelle de Seth qui abuse du jeune Horus (cf. Te Velde, *Seth, God of Confusion* ; *ProblÄg* 6, 1967, p. 38). Des synonymes comme *nḫt, ṯnr, qn,* et *qnr* se retrouvent dans le nom de Seth (Te Velde, *op. cit.*, p. 137-138). Si donc cette épithète est caractéristique de Seth, elle peut cependant aussi s'appliquer à d'autres divinités (cf. Christophe, « Les divinités du papyrus Harris I et leurs épithètes », *ASAE* 54, 1957, p. 373, note 1). Pour Zandee, « Seth als Sturmgott », *ZÄS* 90, 1963, p. 156 : « Für ein rechtes Verständnis des Seth müssen wir von seinem viel gebrauchten Epitheton "gross an Kraft" ausgehen ». W. Westendorff, (« Beiträge aus und zu den Medizinnischen Texten », *ZÄS* 92, 1966, p. 142) suppose que le sens premier de *pḥty* est : « testicule » (cf. aussi Te Velde, *Seth god of Confusion,* p. 132 et note 7). Bref, il se dégage de tout cela que l'épithète avait une forte connotation sexuelle.

**jj.** *ꜥ nrwt :* sur la notion de frayeur dans les textes magiques voir *RdE* 33, 1981, p. 34-35. Horus, en tant que « ouadj de Sekhmet » a le pouvoir de calmer « l'irascibilité » de la déesse dangereuse. De fait, la frayeur est plus souvent mise en relation dans les textes avec une déesse qu'avec un dieu, la déesse symbolisant l'aspect dangereux de l'œil solaire. Il existe aussi une ancienne relation entre Horus divinité céleste et l'œil solaire.

**kk.** *Ḥr ḥry sšꜣ n psḏt* : Il y a peut-être une relation entre cette épithète d'Horus et celle qui suit où on nous parle d'Horus de Létopolis qui est sur un coffre.

On sait qu'Oupouaout, représenté allongé sur le ventre, généralement sur un coffre, est le « gardien des secrets », le *ḥry sšꜣ*, c'est-à-dire « über alles, was mit dem Sarg und den Kanopenkästen zu tun hat » (cf. *LÄ* II 327). Lors de la première partie des mystères d'Osiris, Oupouaout joue le rôle principal, il est d'abord « celui qui ouvre les chemins ». Dans les anciens rituels qui ont trait au couronnement ou à des fêtes royales, il est identifié au jeune Horus dans la mesure où celui-ci incarne le jeune roi par opposition au roi mort : « Dieser Auszug des Upuaut = Horus = Thronfolger ist nun ein engstens mit der Thronbesteigung verknüpfter Ritus. Daher wird in diesem Zusammenhang vom "Niederwerfen" der Feinde gesprochen... Dieser


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

erste Teil der Osirismysterien bedeutet Machtergreifung und Herrschaftsantritt des neuen Königs.» Cf. E. Otto, M. Hirmer, *Osiris und Amun*, 1966, p. 39. Dans ce cas, cette arrivée triomphale liée à la victoire sur les ennemis serait transférée dans le domaine de la magie.

Comparer avec un passage du LdM (chap. 44, 10 = Naville, *Todt.* I, pl. LIX (= CT 787) = Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*,1979, p. 119) : «Je suis ton fils Horus qui voit ton secret (*mɜ.i štɜw.k).*» Sur ce passage voir les intéressantes remarques de S. Morenz, *Die Zauberflöte,* 1952, p. 86, note 1, ainsi que l'article «Mysterien» du *LÄ* IV, 276. Pour la notion de «rites secrets» voir Morenz, *Religion Égyptienne,* p. 290 : «La littérature funéraire est par nature une littérature magique et elle l'a été de plus en plus. C'est pourquoi, précisément, elle est entourée de ce voile de secret que le magicien aime à jeter sur sa collection de formules» et A.B. Lloyd, *Herodotus II (Commentary 1-98), EPRO* 43*,* Leyde, 1976, p. 279.

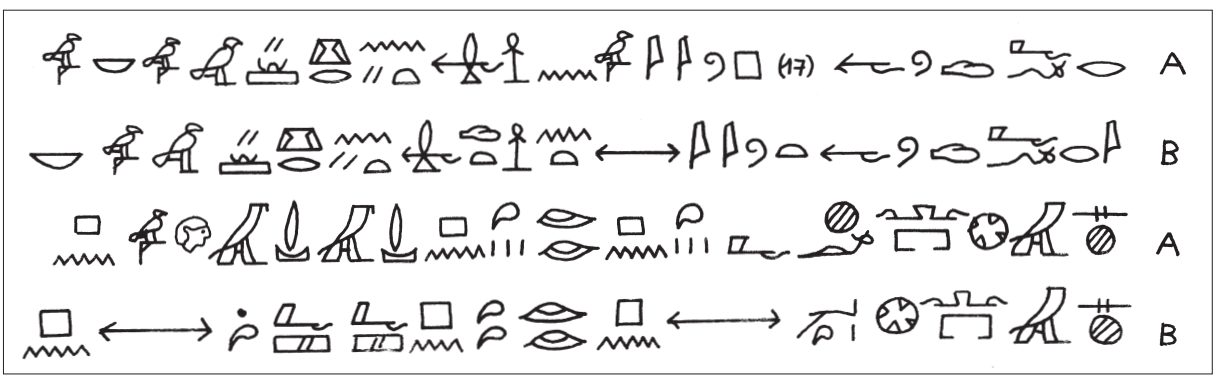
Cependant l'expression *ḫry sšt*ɜ peut aussi avoir le sens de «préposé aux affaires confidentielles» (cf. *LÄ* II, 510).

On rencontre assez souvent l'Ennéade dans les textes magiques, mais deux références me semblent plus intéressantes :

a. «L'Ennéade qui accompagne (*šmsy)* celui dont le mystère est grand (*wr štɜw).*» = Pap. Leyde I 348, v° 11 = Borghouts, *op. cit.*, note 432 p. 176 ;

b. «Gardez le silence vous les dieux, et obéissez vous l'Ennéade (4,1) écoutez donc les bonnes paroles qu'Horus a dites à son père Osiris.» = Pap. Chester Beatty IX, r° III, 12 - IV, 1.

**II.** Ce coffre reliquaire est cité dans le Pap. Chester Beatty VIII, v° 5,7. Voici les deux textes, (A) étant celui de l'amulette et (B) celui du Pap. Chester Beatty.



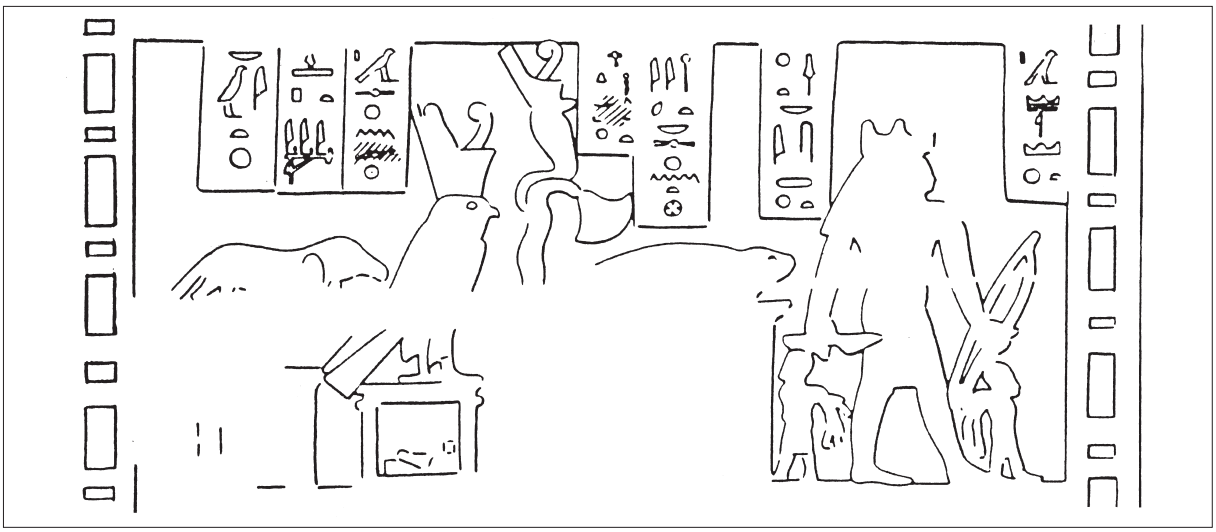

«Ce coffre de bois d'acacia qui est sous Horus Seigneur de Létopolis.»
Puis les deux textes divergent quant au contenu du coffre reliquaire :

A : «C'est le poing, ce sont les yeux, c'est la tête.»

B : «C'est la langue, ce sont les yeux, c'est la gorge (larynx ?).»

Il y a peu d'attestations de ce coffre. Les chercheurs qui travaillent à la publication de textes magico-religieux (H.W. Fisher-Elfert, D. Meeks, J. Osing) ne l'ont pas rencontré. J. Osing me signale le catalogue des divinités du temple d'Hibis avec une représentation d'Horus de Létopolis sur un coffre (= Davies, *The Temple of Hibis*, pl. 5 = nord IV-V).


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



Horus de Létopolis sur son reliquaire.

Il y a peut-être représenté sur le coffre un dessin de ces reliques, mais E. Cruz-Uribe (*Hibis Temple Project* I, San Antonio, 1988, p. 40) préfère y voir des traces de signes hiéroglyphiques.

D. Meeks me signale que le coffre contenant les viscères d'Osiris est mentionné dans LdM, chap. 17 (Rössler-Köhler, *Kapitel 17 des ägyptischen Totenbuches,* 165 (Z. 96) et 258). Les coffres osiriens sont connus voir Chassinat (*Khoiak* I, 60 et II, 360) et J.-F. Borghouts (« The Enigmatic Chests », *JEOL* 23, 1973-1974, p. 358-364).

Le bois dont on fait les coffres est évoqué dans ce qu'il est convenu d'appeler le chap. 193 du Livre des Morts (cf. *ZÄS* 100, 103-104 avec pl. VII, col. 18 pour l'acacia).

La relique de Létopolis était, on le sait, l'omoplate et le papyrus du Delta, encore inédit, « identifie explicitement l'emblème de Létopolis avec l'omoplate, rendant caduques les interprétations qui en avaient été proposées jusqu'à présent. » D. Meeks, « Un manuel de géographie religieuse du Delta », *BSAK* 3, 1989, p. 299.

Un intéressant passage du même texte (*ibid.,* p. 301) contient une tradition originale sur Horus de Létopolis qui capture au filet les âmes de ses ennemis (= Pap. du Delta, VIII, 6-9).

Les textes magiques mentionnant Horus de Létopolis furent rassemblés et étudiés par J.-F. Borghouts, *OMRO* LI, 1970, p. 199-201 (Excursus II, *The s3b.t snakes*) et, pour les textes magiques, p. 209. Horus de Létopolis avait la réputation de terrasser les serpents *s3b.t* depuis les T. Pyr. Ces serpents sont d'abord les ennemis du soleil. Puis les figures de Horsaese et de Horus de Létopolis en vinrent à se confondre. Dans les textes magiques, Horus de Létopolis est invoqué contre les serpents dès le Moyen Empire (CT VII, 95, t-u, Pap. Ramesseum X, 2, 8).

Donc, c'est à double titre qu'Horus de Létopolis est invoqué ici : comme dieu combattant les ennemis du soleil ainsi que les siens propres (cf. Pap. du Delta), et aussi en raison de son assimilation avec Horsaese, les reliques osiriennes mentionnées dans le texte ne figurant pas parmi les « Osirisreliquien » attribuées à Létopolis.


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

Dans le texte et son parallèle, on remarque l'hésitation des scribes quant au genre du mot alors que le mot est bien *ʿfd.t (Wb I* 183, 15-18) peut-être dû au fait que le mot se termine par une dentale ? Quant à *pwy,* il s'agit bien de l'adjectif démonstratif sous sa forme récente (cf. Gardiner, *Grammar*, § 110).

Le procédé employé est courant et ancien : on accuse l'ennemi d'avoir révélé quelque chose qu'il n'aurait pas dû dire concernant la Passion d'Osiris, ce qui l'assimile à Seth, au mal qu'il faut à tout prix éliminer tant du point de vue cosmique que du point de vue individuel. Par ce procédé, ce transfert, le mal qui frappe Ta-i.di-Imen est identifié au mal cosmique.

C'est un véritable contre-envoûtement, un envoûtement du mal. On comparera avec le procédé employé dans ce Sp. des CT : « Voici cet ennemi etc. qui est parmi les humains de la nécropole (= les morts) ou parmi les bêtes sauvages (= le petit bétail qui rôde dans le désert et vient souvent dans la nécropole) et qui est venu pour détruire sa maison, pour démolir (*swgg*) sa porte, pour que se réjouissent à ses dépens ses ennemis qui sont dans l'Ile de la flamme. Ô Osiris, voici cet ennemi qui est parmi chaque animal sauvage, qui s'est allié à Seth. *Il a raconté ta faiblesse, il a dit tes mutilations cachées* (je souligne YK), il a dit : « Certes, la peine est pénible. » Puisses-tu donc être plus ferme que lui, que ton âme soit forte ! etc. Paroles à dire sur l'image de l'ennemi faite en cire et sur la poitrine de laquelle on a écrit le nom de cet ennemi avec la nageoire du poisson-ouha et placée dans la terre à l'endroit où se trouve Osiris (*i.e.* la nécropole). »

## Excursus : étude de la vignette

La vignette peut se décomposer en trois éléments :

a. L'ourobouros ;

b. La représentation centrale comprenant Thouéris, un personnage royal et un crocodile dressé sur la queue ;

c. Le « bonhomme-tétard » aux bras levés.

Un quatrième élément ne fait pas directement partie du dessin mais l'explicite : l'inscription hiératique *wr.t.*

### *Examen des éléments*

A. L'OUROBOUROS

Son sens fondamental est clair : « L'Ourobouros signifie toujours les ténèbres extérieures qui encerclent le monde, c'est-à-dire le non-existant ou la circonférence extrême du monde, deux versions équivalentes [6]. » Ici l'Ourobouros définit un champ en érigeant une frontière entre l'univers ordonné et le chaos.

**6** E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte*, 1986 (trad. française), p. 162 et note 130-133. La plus ancienne représentation connue date de l'époque de Toutânkhamon. Voir aussi l'intéressante contribution de A. NIWINSKI, « Noch einmal über zwei Ewigkeitsbegriffe », *GM* 48, 1981, p. 41-53, et en dernier lieu l'importante synthèse de L. KAKOSY, *LÄ* VI, 886-893 (art. Uroboros)


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

## B. La représentation centrale

### *1. Points de contacts avec d'autres vignettes de papyrus-amulettes de Deir el-Médineh*

Le Pap. magique Leyde I 354, v° [7] :

On notera parmi les représentations une Thouéris debout s'appuyant sur un signe *s3*, un dieu avec un bras levé dessiné sur le ventre de l'hippopotame.

Pap. Louvre E 3208 (inédit) :

Ce papyrus récemment acquis par le musée présente le parallèle le plus complet. D'époque ramesside, il est au nom de Moutemheb née de Ese. Le tableau qui nous intéresse est composé des représentations suivantes :

- Thouéris debout tenant des couteaux dans ses pattes, une représentation d'Amon dessinée sur le ventre ;
- un très grand signe *s3* ;
- un dieu coiffé de la couronne blanche muselant de ses mains ;
- un crocodile dressé sur la queue.

### *2. Analyse des éléments composant la représentation centrale*

Thouéris et le dieu Amon

Peut-être allusion au fait qu'un rapport ténu s'établit entre Thouéris, la crue du Nil [8] et Amon ; Thouéris, on le sait, est une déesse de la naissance. Identifiée au site même du Gebel Silsila et à l'inondation. Amon-inondation est lui aussi solide [9]. On sait également qu'à la même époque une tradition fait surgir Amon de l'eau dans une région méridionale [10].

Cependant, c'est peut-être aller trop loin et, le plus simple, est de voir dans cette représentation une déformation issue de la représentation d'Orion que l'on verra plus loin. De toutes façons la représentation du Pap. Leyde I 354 v° est plus proche d'Onouris que d'Amon. Mais on connaît le lien Onouris-Sothis-Inondation.

L'ensemble Thouéris + personnage royal + crocodile

Pour ce groupe nous sommes sur un terrain plus solide. Il s'explique par la représentation des constellations du Nord [11] et aussi du Sud, comme on le verra. Ainsi, on peut aisément identifier la constellation représentée comme un hippopotame debout. Le plus souvent, une de ses pattes repose sur un piquet d'amarrage et l'autre sur un petit crocodile vertical. Cette constellation peut porter simplement le nom d'*Wrt* [12]. Cette forme abrégée du nom n'a rien

**7** C. Leemans, *Monuments égyptiens du musée des antiquités des Pays-Bas à Leyde* II *Monuments Civils* (2e partie), 1846, pl. CLXIX.

**8** C. Desroches-Noblecourt, C. Kuentz, *Le petit temple d'Abou Simbel* I, CEDAE 1968, p. 111-113.

**9** J. Zandee, *Der Amonshymnus des Papyrus Leides I 344 V°*, Leyde, 1992, II p. 778-779 et strophe 17, VII, 6-7 (= vol. III, p. 1093) : « Der den Lebensunterhalt der Beiden Länder erschafft in seiner Gestalt des Hervorquellens der Nilüberschwemmung. »

**10** P. Boulaq 6, r° II, 1-5 et surtout Ostr. DM 1072 ; cf. H.W. *Fischer Elfert*, *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh*, *Kleine ägyptische Texte* 12, Wiesbaden, 1997, p. 1-4 avec les références.

**11** O. Neugebauer, R. Parker, *Egyptian Astronomical Texts (EAT), III Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, Text, *Brown Egyptological Studies* VI, 1969, Chap. IV, p.183 et sq.

**12** Cf. Esna V = *op. cit.*, p. 190.


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

d'exceptionnelle ; c'est une épithète de la déesse « la grande » qui peut ou non être pourvue de l'article [13]. Entre autres rôles, Thouéris apparaît souvent comme protectrice. Une rubrique du Livre des Morts (ch. 137 b) la présente comme : « Opet en possession de la protection magique (*nb.t sꜣ.w)* ». À Deir el-Bahari [14], on l'appelle « Maîtresse de la protection (*ḥw)*, fille de Rê, qui protège son père... grande de magie sur la tête du Maître Universel ». Les textes magiques eux-mêmes font allusion à son rôle : « Opet la grande, te protège en vie, durée et bonheur » [15] ou « Je suis la truie (*ʿrr.t)* qui protège son maître et grâce à laquelle le vieillard redevient jeune [16]. »

La fonction de cette divinité est claire : identifiée à Isis elle maintient la cuisse de Seth (la Grande Ourse) fixée au ciel et l'empêche de tomber.

Bref, Isis protège des influences néfastes des étoiles qui composent la cuisse de Seth.

Le personnage royal

Il représente Orion « divine et grande âme d'Osiris [17] ». Il porte en général la simple couronne blanche comme dans le Pap. magique Louvre E 32308. Il peut aussi porter la double couronne [18]. C'est la grande constellation du ciel du Sud.

Le crocodile dressé

Celui représenté sur la vignette peut être un mélange de plusieurs crocodiles :

1. Celui qui, parmi les constellations, est représenté dressé devant Thouéris et sur lequel Thouéris semble appuyer une de ses pattes ;

2. Celui qui, placé devant un homme aux bras levés mais sans lance, remplace souvent Serket dans les constellations [19].

On a donc une représentation des grandes constellations du ciel du Nord et du Sud dominées par la figure de l'hippopotame à laquelle il faut rattacher l'inscription *wr.t.*

C'est un jeu subtil entre Thouéris à la fois *wr.t* et Isis au Nord et Orion-Osiris avec le crocodile, animal séthien, au Sud. L'ensemble est clairement dirigé contre les esprits malins. Par ailleurs Seth est bien présent dans la théologie de Thouéris. Non seulement l'*wr.t* peut être mise en relation avec le *bꜣ.w* de Seth, manifestation redoutée et dangereuse, comme le montre le texte de l'ostracon DM 251 : « Fais-moi, je te prie, une *Wr.t* car on m'a volé celle que tu as faite pour moi de sorte qu'elle peut produire une manifestation de Seth contre moi [20]. » De plus le baou de la déesse est craint car il est capable de persuader le dieu Seth, et la déesse avait des démons sous ses ordres, elle peut envoyer la vie ou la mort et fournir une protection à ceux qui la recherchaient [21].

**13** Cf. l'invocation adressée à Thouéris : « Ô Grande (*wr.t)*, ô Reret. Salut à toi, Grande (*wr.t)*, Puissante (*ʿꜣ.t*), princese de l'horizon, qui protège son maître, et combat pour son bien » dans ROEDER, *Roscher's Lexikon, s. v.* Thueris, 885, nº 5 ; cf. aussi *ibid.*, 879, p. 46-55.

**14** *Deir el-Bahari V*, 1906, p. 149-150.

**15** PR. 148.

**16** Pap. magique Leyde I 346, 3, 9.

**17** *EAT* III, 201 avec les renvois.

**18** *EAT* III, p. 68 (= nº 50, Philae A).

**19** Il se trouve aussi dans le ciel du Sud (cf. *EAT* III, 194), et pour le tableau de l'homme avec le crocodile (*EAT*, III 184, fig. 27 ; 186, fig. 29, où l'homme tient une lance ; 187, fig. 30 et 188, fig. 31)

**20** Sur l'*wr.t* et l'analyse de l'ostracon, voir J.F. BORGHOUTS, *Divine intervention,* dans Desmarée, Janssen, *Gleanings from Deir el-Medîna*, 1982, p. 15 sq.

**21** *Ibid.,* notes 76-78.


BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

On sait par Plutarque que Thouéris fut la concubine de Seth [22] et Maga, fils de Seth, représenté sous la forme d'un crocodile a des traits communs avec Thouéris [23]. Bref tout cela explique l'atmosphère « séthienne » d'une partie du texte. Le caractère ambigu de la déesse ressort bien d'un texte qu'on trouve sur une de ses statues : « Je suis la Truie (Réret), qui attaque avec sa voix et qui dévore, quand elle s'approche, celui qui élève la voix et qui pousse des cris, mais qui protège celui qui sort de son corps. Je suis Thouéris dans sa puissance, celle qui combat pour ce qui lui appartient et qui repousse ceux qui font violence à son fils Horus. Je suis Ipet qui réside dans l'horizon et dont le couteau protège le Maître Universel, la maîtresse que l'on craint, celle dont l'aspect est orné et qui décapite ceux qui se rebellent contre lui. Je suis celle qui compte les dons des Khétémiou et sous le sceau de laquelle se trouvent les Chémaiou, alors que les Kédeftiou disent : "Que faisons-nous donc ?", quand j'ai envoyé la mort vers la vie.

« J'exerce ma protection sur... Djeddjéhoutiioufânkh, justifié, en sorte que rien de mal ne puisse l'atteindre. Je multiplie sa descendance, je protège ses enfants, et je les magnifie dans l'exercice de leur service [24]. » Comme le constate D. Meeks : « Thouéris, bienveillante de nature, mais dont l'aspect menaçant trahissait une férocité sous-jacente, demeure en fait la déesse hippopotame type, susceptible d'appellations variées [25]. »

En outre l'Ouret céleste pouvait être considérée comme la supérieure de la multitude des Ourets terrestres souvent mises en relation avec des pièces d'eau [26].

## C. Le « bonhomme-têtard »

Une source d'inspiration a pu être le grand signe *s3* placé devant Thouéris qui se fait avec des « pattes » très hautes à l'époque ramesside comme le montre la vignette du Pap. magique du Louvre.

Une autre source a pu être la divinité tripartite représentée à l'intérieur des Ourobouros qu'on rencontre sur une des chapelles de Toutânkhamon [27].

**22** J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, p. 105.

**23** Cf. Stèle Turin N. 50057 et Bonnet, *RÄRG*, 532.

**24** J. Vandier, « Une statuette de Thouéris », *Revue du Louvre* 12/5, 1962, p. 199-201.

**25** D. Meeks, dans : *Génies Anges et démons, SourcOr* VIII, 1971, p. 52.

**26** Edwards, *HPBM* IV, *Oracular Amuletic Decrees* II, pl. IV-IV a = L2 r° 32-33 : « Je la sauverai de l'Ouret du ciel qui préside aux Ourets ». Sur ces démons en général, voir l'analyse de Borghouts, *op. cit.* et D. Meeks, *op. cit.*, p. 49, et aussi la synthèse sur la déesse hippopotame qui joua un rôle majeur à Deir el-Médineh.

**27** A. Piankoff, « Une représentation rare sur l'une des chapelles de Toutânkhamon », *JEA* 35, 1949, p. 113-116.

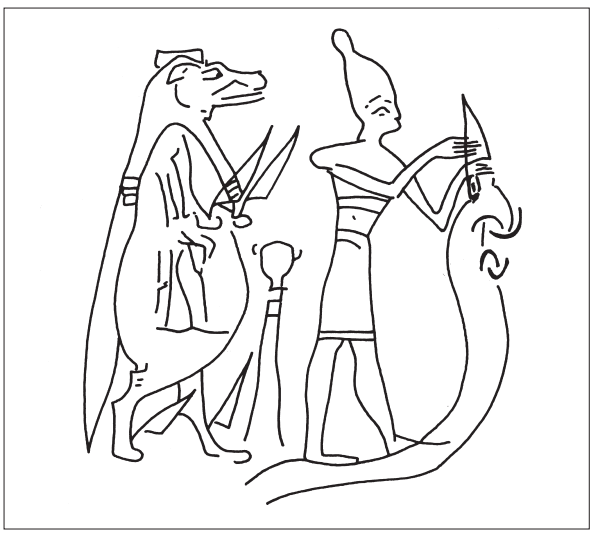
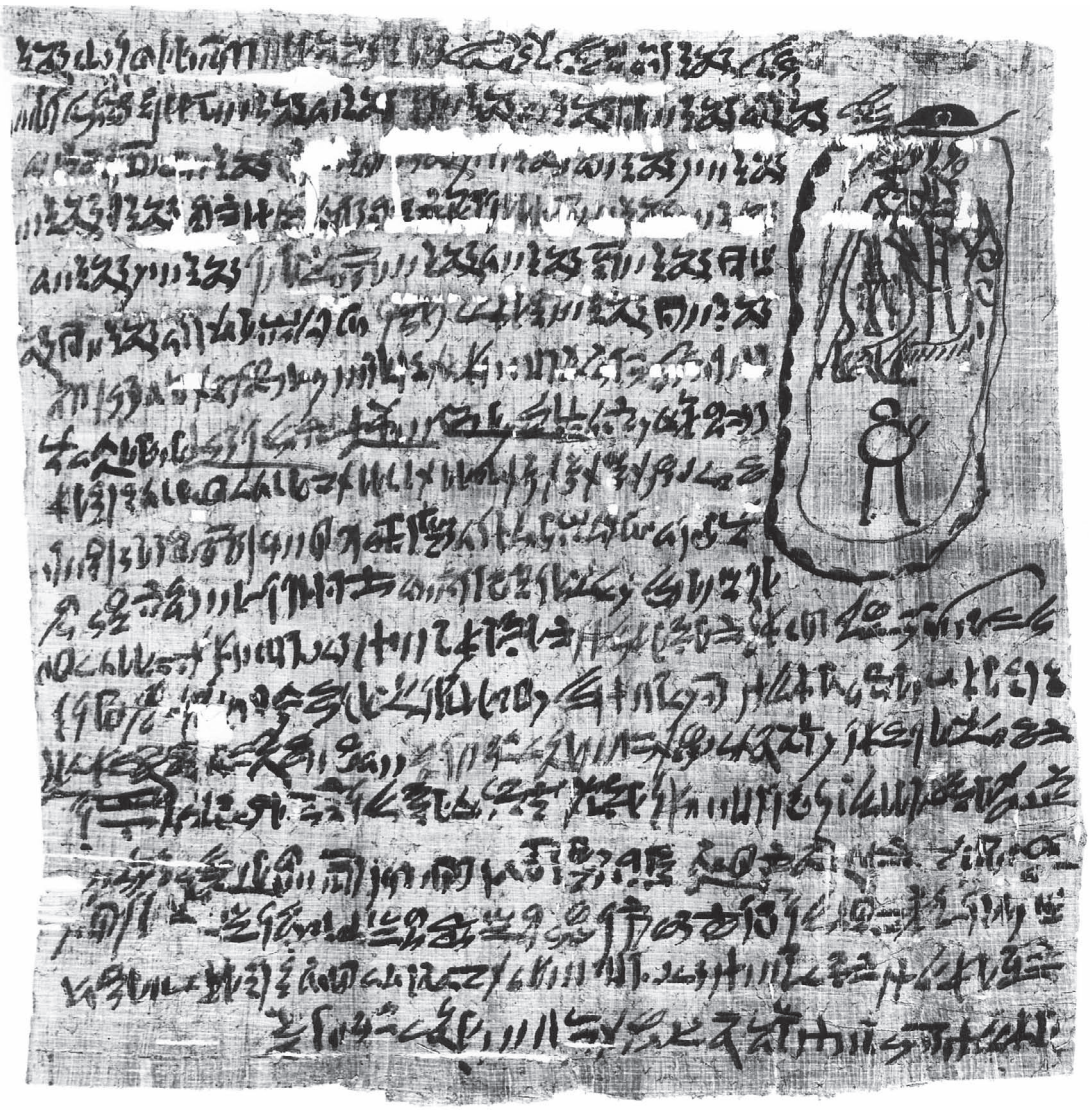
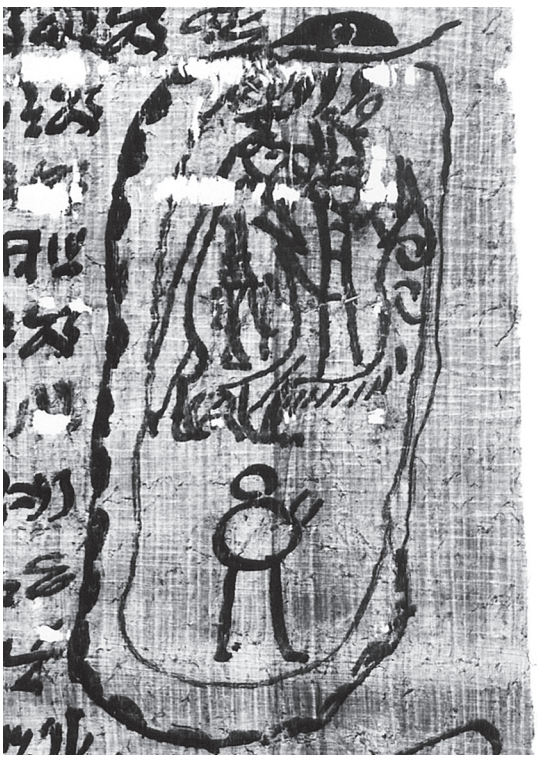


Tableau du papyrus magique du Louvre E 32 308.


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






BIFAO 99 (2000), p. 259-281 Yvan Koenig
Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net