

Clémentine Audouit / Elena Panaite /
Bernard Mathieu (éds)

Les fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens

**Actes du colloque organisé à l'Université
Paul-Valéry, Montpellier,
5–7 septembre 2019**

**LES FLUIDES CORPORELS
EN ÉGYPTE ET AU PROCHE-ORIENT ANCIENS**

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Fondé par Othmar Keel

Comité éditorial : Susanne Bickel, Catherine Mittermayer, Mirko Novák,
Thomas C. Römer et Christoph Uehlinger

Publié au nom de la Société suisse pour l'étude du Proche-Orient ancien et de la
Fondation Bible+Orient

en collaboration avec

l'Institut d'Égyptologie de l'Université de Bâle,

l'Institut de Sciences archéologiques, section Proche-Orient, de l'Université de
Berne,

le Département d'Études bibliques de l'Université de Fribourg,

l'Institut romand des sciences bibliques de l'Université de Lausanne

et l'Institut de Sciences des religions de l'Université de Zurich

Éditrices/éditeur du volume

Clémentine Audouit (1989) est l'autrice d'une thèse de doctorat en égyptologie intitulée *Représentations et fonctions du sang en Égypte ancienne* (2017, Université Paul Valéry Montpellier 3). Son domaine de recherche principal est la perception du corps et des fluides corporels dans la pensée égyptienne.

Elena Panaite (1986) a soutenu une thèse de doctorat en égyptologie intitulée *L'image des Libyens dans la culture pharaonique : Du protodynastique au Moyen Empire* (2016, Université Paul Valéry Montpellier 3). Ses travaux de recherche portent sur les interactions entre l'Égypte ancienne et ses voisins, et sur Thèbes à l'époque ramesside, avec un focus sur les monuments de Karnak et de Deir el-Médina.

Bernard Mathieu (1959) est professeur d'égyptologie à l'Université Paul Valéry Montpellier 3 et ancien directeur de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (1999–2004). Spécialiste de la langue et de la littérature de l'Égypte ancienne, il est l'auteur de plusieurs traductions des *Textes des pyramides* et des textes littéraires égyptiens.

Les fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens

**Actes du colloque organisé à l'Université Paul-Valéry,
Montpellier, 5–7 septembre 2019**

édités par

Clémentine Audouit, Elena Panaite
et Bernard Mathieu

**Peeters
Leuven - Paris - Bristol, CT
2025**

La collection *Orbis Biblicus et Orientalis* publie des monographies, des volumes thématiques réunissant plusieurs auteurs et des actes de colloques scientifiques dans le domaine des études bibliques (Bible hébraïque et Septante), de l'assyriologie, de l'égyptologie et d'autres disciplines consacrées à l'étude du Proche-Orient ancien dans un sens large, telles que l'archéologie, l'iconographie et l'histoire des religions. Le comité éditorial et les institutions partenaires reflètent la qualité académique et la perspective interdisciplinaire de la collection. Des manuscrits peuvent être proposés par l'intermédiaire d'un membre du comité éditorial. Ils sont examinés par le comité dans son ensemble, qui peut les soumettre à des pairs de réputation internationale pour une évaluation indépendante. Lue sur tous les continents, la série s'engage à une large diffusion grâce notamment à son ouverture à la publication en *open access* sous licence CC-BY-NC-ND 4.0. L'ensemble des volumes de la série – y compris les publications épuisées – est archivé sur le référentiel numérique de l'Université de Zurich (www.zora.uzh.ch). Les auteurs ont le droit de télécharger leurs œuvres sur d'autres référentiels de leur choix.

Contact: Christoph.Uehlinger@uzh.ch



La publication en *open access* de cet ouvrage bénéficie du soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines et Sociales.

A catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

ISBN 978-90-429-5733-6

eISBN 978-90-429-5734-3

D/2025/0602/84

© 2025, Peeters, Bondgenotenlaan 153, B-3000 Leuven, Belgium

No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means, including information storage or retrieval devices or systems, without the prior written permission from the publisher, except the quotation of brief passages for review purposes.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	VII
Abréviations	IX
<i>Clémentine Audouit, Elena Panaite</i>	
Introduction : à la recherche de la symbolique des fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens.....	1
<i>Clémentine Audouit</i>	
Graisse d'ibex, sang de chauve-souris, lait d'ânesse, et fiel de Taureau... : Les fluides corporels, une panacée en Égypte ancienne ?..	15
<i>Thierry Bardinet</i>	
Le crachat du médecin en Égypte ancienne	41
<i>Nathalie Beaux</i>	
À propos du venin de serpent dans les Textes des Pyramides	52
<i>Cloé Caron</i>	
L'acte créateur au moyen des fluides corporels et au moyen de l'intellectualité dans les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages : une évolution conceptuelle ?	63
<i>Silke Caßor-Pfeiffer</i>	
« Le blanc de la déesse, le sucré de la vache » : un aperçu de la terminologie, de l'origine et de la fonction du lait dans les scènes d'offrandes des temples égyptiens d'époque gréco-romaine	83
<i>Vérène Chalendar</i>	
Fluides corporels et impureté en Mésopotamie : un examen à la lumière des tablettes cunéiformes thérapeutiques	110
<i>Salvatore d'Onofrio</i>	
Le sang et le grain	127
<i>Julie Lafont</i>	
Créer, soigner et régénérer... : quand les dieux pleurent des larmes de miel	140
<i>Lionel Marti</i>	
Existe-t-il un tabou du sang en Mésopotamie ? Le cas de la consommation des animaux	156

Bernard Mathieu

- La semence et l'effluve : nouvelle lecture de la « théogamie »
dans l'Égypte ancienne 172

Francesca Minen

- « Dans les eaux de l'acte conjugal, l'ossature s'est faite » : fluides
corporels et procréation en Mésopotamie ancienne 182

Alice Mouton

- Sang, salive, urine : les fluides corporels dans les textes religieux
hittites 202

Elena Panaite

- Sueur humaine et exsudation divine : enquête sur le terme « *fd.t* » en
Égypte ancienne 215

Markéta Preininger

- Blood in Coptic Magical Texts and Beyond 239

Frédéric Rouffét

- L'urine en Égypte ancienne : réflexions sur les termes *mwy.t* et
wsš.t 251

Natalie Schmidt

- Jnf* als göttliches Augensekret 266

- Liste des auteurs 285

- Bibliographie 291

- Index 327

AVANT-PROPOS

Ce volume rassemble les articles issus des conférences présentées lors du colloque international interdisciplinaire « Les Fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens », organisé à l'Université Paul Valéry Montpellier 3, du 5 au 7 septembre 2019. Nous sommes reconnaissants envers les participants qui ont accepté de présenter leurs travaux de recherche durant ces trois journées de colloque, riches en échanges fructueux et instructifs.

L'événement a été soutenu d'un point de vue logistique et financier par plusieurs partenaires : le LabEx Archimede (Programme IA-ANR-11-LABX-0032-01), la Fondation Hiérolexique, l'équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne (UMR 5140 – Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, Université Paul Valéry Montpellier 3), la Maison des sciences de l'Homme SUD et la Métropole de Montpellier. Qu'ils en soient à nouveau chaleureusement remerciés. Notre gratitude va particulièrement à Sandra Reboullet et Séverine Vidal qui ont accompli un travail remarquable, surtout les jours précédant le colloque.

La tenue du colloque ainsi que sa gratuité ont également été rendues possibles grâce à de nombreuses personnes qui ont financé l'organisation via la cagnotte en ligne du site Leetchi. Nous remercions aussi l'association archéologique pour l'étude du commerce et de l'artisanat antiques (2AEC2A), ainsi que l'association d'égyptologie Sébayt pour leur soutien, leurs encouragements et leur amitié.

Nos remerciements s'adressent également aux Profs. Susanne Bickel et Christoph Uehlinger qui ont accepté d'accueillir cet ouvrage dans la collection *Orbis Biblicus Orientalis*, et qui ont considérablement aidé les éditeurs dans la relecture minutieuse des épreuves.

Montpellier, septembre 2025

Clémentine Audouit
Elena Panaite
Bernard Mathieu

ABRÉVIATIONS

AMD	Ancient Magic and Divination : T. Abusch, D. Schwemer, <i>Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I</i> (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston: Brill, 2011.
AMT	Assyrian Medical Texts : R.C. Thompson, <i>Assyrian medical texts from the originals in the British Museum</i> , London/Edinburgh/Glasgow: H. Milford, Oxford University Press, 1923.
<i>AnLex</i>	D. Meeks, <i>Années lexicographiques</i> , 3 vols., Paris: Imprimerie la Margeride, 1977–1979.
ARM	Archives royales de Mari.
AUAM	Tablettes de la collection Andrews University Archaeological Museum.
BAM	F. Köcher, <i>Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen</i> , 6 vols., Berlin: Walter de Gruyter, 1963–1980.
Berl. Ph.	Berliner Photos: Photographien der Preußischen Expedition nach Nubien 1908/09 und 1909/10.
BM	British Museum, Londres.
BWL	W.G. Lambert, <i>Babylonian Wisdom Literature</i> , Oxford, 1959.
CAD	The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 1956–2010.
CBS	Catalogue of the Babylonian Section, University Museum in Philadelphia.
CT	<i>Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum</i> , 54 vols., London: British Museum, 1896–1979.
<i>CT</i>	A. de Buck, <i>The Egyptian Coffin Texts</i> , 7 vols., Chicago: The University of Chicago Press, 1935–1961.
<i>Dendara I–V</i>	É. Chassinat, <i>Le temple de Dendara I–V</i> , Le Caire: IFAO, 1934–1947.
<i>Dendara VI–IX</i>	É. Chassinat, F. Daumas, <i>Le temple de Dendara VI–IX</i> , Le Caire: IFAO, 1965–1987.
<i>Dendara X–XV</i>	S. Cauville, <i>Le temple de Dendara X–XV</i> , Le Caire: IFAO, 1997–2020.
<i>Dendara Mammisis</i>	F. Daumas, <i>Les mammisis de Dendara</i> , Le Caire: IFAO, 1959.
<i>Edfou I–XIV</i>	É. Chassinat, <i>Le temple d'Edfou I–XIV</i> (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 10–11, 20–31), Le Caire: IFAO, 1984–2009 (2 ^e éd.).

- Edfou Mammisi* É. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 16), Le Caire: IFAO, 1939.
- Esna* S. Sauneron, *Esna II–IV, VI–VII*, Le Caire: IFAO, 1963–2009.
- Grundriss* H. von Deines, H. Grapow, W. Westendorf, *Grundriss der Medizin der Alten Ägypter*, 9 vols., Berlin: Akademie-Verlag, 1954–1973.
- IFAO Institut français d'archéologie orientale, Le Caire.
- K. *Kuyunjik*, sigle du British Museum, Londres.
- KBo *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, Leipzig/Berlin, 1916–...
- KIU Karnak Identifiant Unique, base de donnée du *Projet Karnak*
- KO J. de Morgan *et al.*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique II–III: Kom Ombos*, 2 vols., Vienne: Holzhausen, 1895–1909.
- KO I A. Gutbub, *Kôm Ombo I, Les inscriptions de naos (sanctuaire, salle de l'ennéade, salle des offrandes, couloir mystérieux)*, Le Caire: IFAO, 1995.
- KUB Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, 1921–...
- LÄ H.W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (dir.), *Lexikon der Ägyptologie*, 7 vols., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975–1992.
- LAPO Littératures anciennes du Proche-Orient.
- LD K.R. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 12 vols., Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1849–1856.
- LdM Livre des Morts.
- MLC Morgan Library Collection, sigle de la Yale Babylonian Collection, New Haven.
- Opet* C. de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak*, 3 vols. (Bibliotheca aegyptiaca, 11–13), Bruxelles: Éd. de la Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1958–1968.
- Philae I* H. Junker, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae*, Wien: In Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1958.
- Philae II* H. Junker, E. Winter (éd.), *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philae* (Denkschriften der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), Wien/Graz/Köln: Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in Wien, 1965.
- Philae III* H. Kockelmann, E. Winter (éd.), *Philae III. Die Zweite Ostkolonnade des Tempels der Isis in Philae (CO II und CO II K)* (Denkschriften der Gesamtakademie, 78), Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016.
- Pyr.* K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, 4 vols., Leipzig: J.C. Hinrichs, 1908–1922.
- RINAP The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period.
- SpTU Spätbabylonische Texte aus Uruk.

TLA	Thesaurus Linguae Aegyptiaca.
TP	Textes des Pyramides.
TS	Textes des Sarcophages.
<i>Urk. IV</i>	K. Sethe, W. Helck (éd.), <i>Urkunden der 18. Dynastie</i> (Urkunden des ägyptischen Altertums, 4), 9 vols., Leipzig: J.C. Hinrichs, 1906–1958.
VÉgA	Vocabulaire de l'Égyptien Ancien.
YBC	Sigle des tablettes cunéiformes de la Yale Babylonian Collection, New Haven.
<i>Wb</i>	A. Erman, H. Grapow, <i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i> , 13 vols., Berlin: Akademie-Verlag, 1926–1982.

INTRODUCTION : À LA RECHERCHE DE LA SYMBOLIQUE DES FLUIDES CORPORELS EN ÉGYPTE ET AU PROCHE-ORIENT ANCIENS

Clémentine AUDOUIT et Elena PANAITE

1. UN SUJET D'ACTUALITÉ

Cet ouvrage fait suite à un colloque de trois jours, dédié à la question des « Fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens ». Le choix de ce sujet est original, peu conventionnel au sein de nos disciplines. Il a suscité et suscite encore un certain nombre de réactions : souvent des sourires et des plaisanteries, de temps à autre des grimaces et du dégoût, souvent de la perplexité, et parfois heureusement un profond intérêt. En réalité, cet embarras mêlé de curiosité est continuellement présent lorsque l'on discute de l'intimité liquide des corps, et ce à toutes les époques. Pourtant, les fluides sont une part fondamentale de la biologie du vivant. Que seraient l'Homme sans son sang, ses larmes ou sa salive ? Que serait l'animal sans sa graisse protectrice et son lait vivifiant ? Que seraient la plante et l'arbre sans la sève ? Ce sujet touche. Il est vivant et moderne. Et c'est là même que réside toute l'importance de cette incursion dans les origines de nos fantasmes et de nos peurs à propos des liquides corporels.

En 2016, le magazine *Miroirs/miroirs* intitulait l'un de ses numéros : « Fluides : Que reste-t-il de nos tabous ? Sperme, sang, crachat, gras... pourquoi tant de haines ? »¹. Le numéro explorait les émotions désagréables, l'inconfort ressenti par l'homme et la femme du XXI^e siècle face à des sécrétions, excréments et fluides qui semblent hors contrôle, « sauvages » et qui ne se conforment pas aux normes sociales. Mais se sont-elles, un jour, conformées aux règles des sociétés ? Ou ont-elles toujours été en marge du monde que l'Homme a souhaité dominer ? Depuis quelques années, le monde occidental assiste à une forme de renouvellement des codes sociaux liés au corps, à ses sécrétions et à son apparence. En effet, l'engouement des médias et du public pour l'écologie, le biologique, pour des pratiques « émergentes » (ou « alternatives »), destinées à corriger les excès des modes de vie consuméristes, mettent en exergue un certain idéal de « sobriété », un « mode de vie sain et durable »². Or, celui-ci tend à

¹ A. ALESSANDRIN, « Fluides : que reste-t-il de nos tabous ? », *Miroir / Miroirs* n°7 (2016).

² B. MARESCA, « Mode de vie : de quoi parle-t-on ? Peut-on le transformer ? », *La Pensée écologique* 1 (2017) 233–251.

provoquer un détachement progressif vis-à-vis d'une vision du corps jusqu'ici très hygiéniste.

Le « revenir aux sources », la fascination renouvelée pour le naturel (voire le sauvage) entraînent un affranchissement vis-à-vis du corps et de ses fluides, mais aussi une rupture par rapport aux tabous qui l'ont longtemps emprisonné. La parole et les pratiques se libèrent, comme en témoignent les campagnes publicitaires *new generation* qui visent à briser le tabou des règles sur le petit écran en montrant du sang rouge et non du « liquide bleu »³. Par ailleurs, depuis quelques années, l'édition et la presse jeunesse consacrent de plus en plus de publications aux changements corporels véhiculés par la puberté (fluides sexuels, mais aussi transpiration par exemple)⁴.

De même, des monographies grand public sont régulièrement éditées à propos des fluides corporels. Ces ouvrages ont, certes, pour objectif de faire comprendre le fonctionnement des sécrétions corporelles, mais ils s'engagent aussi dans une lutte pour les faire accepter des sociétés, voire les faire aimer. En 2012, Martin Monestier écrit son *Histoire et bizarreries des excréments*⁵ et soulignait le fait que les sociétés contemporaines continuent d'entretenir les non-dits sur un besoin naturel de l'individu, à savoir uriner et déféquer. Ce silence est contrasté par le fait qu'encore aujourd'hui « 80% de la population mondiale vit au milieu ou entourée de ses déjections ». Martin Monestier ajoute que « un demi-million de personnes en France travaillent directement ou indirectement à des activités liées à l'évacuation, au traitement et au recyclage des excréments ».

En 2017 paraissaient également plusieurs ouvrages sur « la révolution menstruelle » avec pour dessein de briser le tabou archaïque du sang des femmes. On citera, à titre d'exemple, le célèbre « Ceci est mon sang. Petites histoires des règles. De celles qui les ont et de ceux qui les font » d'Élise Thiébaud⁶. Dans le

³ C. EMMANUELLE, *Sang Tabou. Essai intime, social et culturel sur les règles*, Paris: La Musardine, 2017 ; M. CARTIGNY, « Monstrueuses menstrues ou le tabou publicitaire des règles », *Le Monde*, Série d'été « Filles de pub » (5/7), 15 août 2022.

⁴ S. DE IULIO, « Faire de l'intime une affaire commune: la presse jeunesse et les transformations corporelles de la "préadolescence" », dans N. Diasio, V. Vinel (dir.), *Corps et préadolescence. Intime, privé, public*, Rennes: PUR, 2022, 45–59.

⁵ M. MONESTIER, *Histoire et Bizarreries des Excréments : des origines à nos jours*, Paris: Le Cherche midi, 2001 (extraits provenant de la quatrième de couverture de l'ouvrage). Cf. aussi les ouvrages D. WALTNER-TOEWS, *Merde... Ce que les excréments nous apprennent sur l'écologie, l'évolution et le développement durable*, Paris: Piranha, 2015 ; C. BALMA-CHAMINADOUR, *Le livre (très sérieux) du caca*, Genève: Jouvence éditions, 2018 ; la série documentaire en quatre parties, dédiée aux relations complexes qui unissent l'homme et l'animal à leurs déchets intimes : Th. BERROD, Q. RUSSELL, « La fabuleuse histoire des excréments », par Mona Lisa Production 2007-2009.

⁶ É. THIEBAUD, *Ceci est mon sang : petite histoire des règles, de celles qui les ont et de ceux qui les font*, Paris: La Découverte, 2017. Voir aussi C. EMMANUELLE, *Sang tabou : Ne plus jamais rougir de nos règles*, Paris: La Musardine, 2017 ; J. PARKER, *Le grand mystère des règles. Pour en finir avec un tabou vieux*, Paris: Flammarion, 2017.

même temps, d'autres ouvrages prônent la libération des émotions par les pleurs (chez les femmes comme chez les hommes) et l'abolition de la honte due à une construction de la virilité moderne ayant interdit aux hommes de pleurer en public⁷.

2. CORPS ET FLUIDES : OÙ EN EST LA RECHERCHE ?

Depuis les années 1960, les recherches en sociologie et en anthropologie ont profondément évolué dans leur exploration des perceptions du corps, des organes, de la sexualité et des fluides corporels⁸. En effet, cette période a été marquée par un déplacement du regard académique, d'une vision essentialiste et biologiquement déterminée du corps à une approche plus complexe et culturellement contextualisée. Plusieurs chercheurs ont ainsi remis en question les discours dominants qui régissaient la perception du corps et de ses sécrétions, mettant en lumière la manière dont celles-ci sont socialement construites et influencées par des facteurs tels que le cadre géographique, la classe sociale, le genre, l'ethnicité. De plus, ces études ont également mis en évidence les dynamiques de pouvoir inhérentes aux normes corporelles, révélant comment les institutions médicales, politiques et sociales normalisent ou stigmatisent les manifestations physiologiques.

On citera sans exhaustivité les travaux de Michel Foucault⁹ sur la construction des normes sexuelles et sur la manière dont le pouvoir s'exerce sur le corps, l'étude de Marcel Mauss¹⁰ sur les « techniques du corps », évoquant pratiques corporelles et gestes culturels. Pierre Bourdieu¹¹ a aussi exploré la manière dont les distinctions de classe se reflètent dans les pratiques corporelles, et travaillé également sur la distinction des genres. Les travaux de Bryan Turner et d'Erving Goffman ont mis en évidence les intrications complexes entre le corps et la société¹². On pensera aussi à des figures féminines incontournables telles que Simone de Beauvoir qui, dans son ouvrage majeur *Le Deuxième Sexe*, a jeté les

⁷ A. VINCENT-BUFFAULT, *Histoire des larmes*, Paris: Payot & Rivages, 2001 ; F. METIVIER, *La joie des larmes. Une philosophie des pleurs*, Paris: Pygmalion, 2019.

⁸ Sur ce sujet, on trouvera une introduction ainsi qu'une bibliographie sélectionnée dans D. LE BRETON, *La sociologie du corps*, Paris: PUF, 2014 (8^e éd.) et D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: PUF, 2015 (7^e éd.).

⁹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité* I-IV, Paris: Gallimard, 1976-2018.

¹⁰ M. MAUSS, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* XXXII/3-4 (1936) 271–293.

¹¹ P. BOURDIEU, *La domination masculine*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

¹² Voir par exemple E. GOFFMANN, *Stigmate, Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975 ; B. TURNER, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: B. Blackwell, 1984 ; B. TURNER, « Social Fluids: Metaphors and Meanings of Society », *Body & Society* 9 (2003) 1–10.

bases d'une réflexion profonde sur la construction sociale du genre et de la perception du corps. Mary Douglas, quant à elle, apporte des contributions significatives à la compréhension des rituels corporels et des tabous dans son célèbre *Purity and Danger*¹³ tandis que George Vigarello¹⁴, Françoise Héritier¹⁵, Salvatore D'Onofrio¹⁶ ou encore David Le Breton¹⁷, par leurs recherches plus contemporaines sur la corporéité, ont exploré les mutations récentes dans la perception du corps et des fluides corporels.

Dans ces histoires du corps, les périodes les plus anciennes sont souvent exclues. Pourtant, l'étude des perceptions du corps et des fluides corporels est cruciale dans la construction de certains aspects fondamentaux des sociétés anciennes. En effet, elle offre un éclairage sur la manière dont celles-ci appréhendaient leur humanité, la nature environnante, la spiritualité, la relation entre le corps et l'esprit, le vivant et le mort, le masculin et le féminin. Notre imaginaire collectif contemporain tend à percevoir l'Antiquité (et le Moyen Âge) comme des univers où les corps, leurs effluves et leurs odeurs ne seraient pas dissimulés, mais bien visibles, tangibles. Déformée par la littérature ancienne comme moderne, par le cinéma et la télévision, l'histoire ancienne foisonnerait du sang de la guerre, du meurtre, des sacrifices, mais aussi du sang des femmes, des larmes des pleureuses, de la sueur des gladiateurs lavés dans des bassins où on se purifierait aussi parfois avec du lait d'ânesse.

Fort heureusement, depuis une trentaine d'années, plusieurs recherches académiques ont contribué à nuancer cette perception fantasmée de l'Antiquité et du Moyen Âge. Les diverses facettes du corps humain constituent désormais un vrai domaine de recherche pour l'histoire et l'archéologie. Pour l'Antiquité

¹³ M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres/ New York: Routledge, 2002.

¹⁴ G. VIGARELLO, *Le Propre et le Sale : L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil, 1987 ; G. VIGARELLO, *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVI^e – XX^e siècles)*, Paris: Éditions du Seuil, 2014; G. VIGARELLO, *Les Métamorphoses du gras : histoire de l'obésité du Moyen Âge au XX^e siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2010 ; G. VIGARELLO, A. CORBIN, J.-J. COURTINE, *Histoire du corps*, 3 vol., Paris: Éditions du Seuil, 2011.

¹⁵ Voir en particulier F. HÉRITIER, *Masculin-Féminin I. La Pensée de la différence*, Paris: Odile Jacob, 2002 (2^e éd.) et *ibid.*, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris: Odile Jacob, 2002.

¹⁶ S. D'ONOFRIO, *Les fluides d'Aristote. Lait, sang et sperme dans l'Italie du Sud* (Vérité des Mythes, 42), Paris: Les Belles Lettres, 2014. L'étude s'intéresse aux substances fondamentales qui maintiennent et reproduisent la vie tout en affirmant, d'un point de vue symbolique, la domination du masculin sur le féminin dans une aire culturelle donnée.

¹⁷ Voir en particulier D. LE BRETON, C. MECHIN, I. BIANQUIS (dir.), *Usages culturels du corps*, Paris: L'Harmattan, 1997 ; D. LE BRETON, C. MECHIN, I. BIANQUIS (dir.), *Le corps et ses orifices*, Paris: L'Harmattan, 2004 ; D. LE BRETON, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004 ; D. LE BRETON, *Anthropologie de la douleur*, Paris: Éditions Métailié, 2006 ; D. LE BRETON et al., *La peau. Enjeu de société*, Paris: CNRS édition, 2008 ; D. LE BRETON, *Anthropologie du corps et modernité*.

classique, on compte déjà plus d'une centaine d'ouvrages uniquement consacrés au corps dans les mondes grec et romain¹⁸. Le volume précurseur pour l'étude des fluides corporels est probablement celui de Manfred Horstmanshoff, Helen King et Claus Zittel publié en 2012¹⁹. Leur œuvre s'est concentré sur les notions de mutation et de persistance entre l'Antiquité et l'ère moderne, et a apporté une contribution substantielle à la compréhension des corps et de leurs fluides dans le contexte du développement de l'histoire de la médecine. En juillet 2016, à Cardiff, l'antiquité gréco-romaine était à l'honneur avec une série de conférences dédiées à la problématique *Bodily Fluids/Fluid Bodies in Greek and Roman Antiquity*. Un autre volume paru en 2019 se consacre également aux fluides corporels, en particulier le sang et les larmes, de l'époque médiévale au début de l'ère moderne : le *Fluid Bodies and Bodily Fluids in Premodern Europe*, de Anne M. Scott et Michael D. Barbezat²⁰.

En 2019 est paru en France le *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*²¹, un nouvel ouvrage de référence édité par Lydie Bodiou et Véronique Mehl, qui réunit plus de 300 notices et 90 contributeurs. L'ouvrage se place dans la continuité de deux dictionnaires de références sur la question du corps dans les sciences humaines et sociales : celui de Bernard Andrieu (*Dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales*, 2006) et celui de Maria Marzano (*Dictionnaire du corps*, 2007). Quelques années auparavant, les deux mêmes chercheuses avaient organisé un atelier scientifique à l'Université Bretagne-Sud sur le thème *Les liquides corporels dans l'Antiquité* ; à la suite d'un colloque plus spécifiquement consacré à *l'Antiquité écarlate: le sang des Anciens* dont les Actes sont parus en 2017²². Sur le même sujet, en 2018, la chaire Milieux Bibliques du Collège de France, organisait le colloque *Sang : discours, rites et pratiques*. Enfin, en 2021, paraissait l'ouvrage très riche de Mark Bradley, Victoria Leonard et Laurence Totelin englobant les centres géographiques clés du bassin méditerranéen antique, notamment la Grèce, Rome, Byzance et l'Égypte²³. Le volume explore les fluides corporels et les évolutions de leurs perceptions en

¹⁸ Comme le signale d'ailleurs B. ANDRIEU dans la préface du L. BODIOU, V. MEHL (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes: PUR, 2019.

¹⁹ M. HORSTMANSHOFF, H. KING, Cl. ZITTEL, *Blood, Sweat and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Leiden/Boston: Brill, 2012.

²⁰ A.M. SCOTT, M.D. BARBEZAT, *Fluid Bodies and Bodily Fluids in Premodern Europe*, Leeds: Arc Humanities Press, 2019.

²¹ L. BODIOU, V. MEHL (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes: PUR, 2019.

²² L. BODIOU, V. MEHL (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes: PUR, 2017. Sur cette thématique, voir aussi leur livre précédent : L. BODIOU, V. MEHL (éd.), *Rouge sang. Crimes et sentiments dans l'Antiquité*, Paris: Les Belles Lettres, 2015.

²³ M. BRADLEY, V. LEONARD, L. TOTELIN (éd.), *Bodily Fluids in Antiquity*, Oxon/New York: Routledge, 2021.

sept thèmes fondamentaux : langage, genre, érotisme, nutrition, dissolution, mort et au-delà.

Notre colloque transdisciplinaire et ses actes examinent les perceptions et les fonctions des fluides corporels humain et animal dans les mondes égyptiens et proche-orientaux antiques. En effet, les études de ce type pour ces disciplines n'en sont qu'à leurs prémices. Nous citerons l'ouvrage édité sous la direction d'Alice Mouton²⁴, qui rassemble treize contributions en anglais issues d'un séminaire de recherche interdisciplinaire intitulé *The Individual and his Body in the Ancient Mediterranean Basin* (organisé entre septembre 2016 et décembre 2018). Dans le même temps paraissait l'ouvrage collectif dirigé par John Z. Wee²⁵, dans lequel les chercheurs interrogeaient le procédé de l'analogie et de la métaphore en contexte médical à l'Antiquité. Les onze cas concrets discutés dans ce travail se sont penchés sur la manière dont ces figures de style ont pu éclairer et façonner les conceptions du corps humain et de la maladie dans le contexte de la médecine en Mésopotamie, en Égypte et dans le monde gréco-romain.

La discipline égyptologique, quant à elle, dispose encore peu de travaux sur les termes du corps et des fluides dans leur totalité²⁶ alors même que les rares travaux récents démontrent toute la fondamentale de la matière corporelle dans la pensée nilotique²⁷. L'objectif de ce colloque était de comprendre et d'analyser les perceptions des fluides corporels et de leur « mécaniques » de fonctionnement dans l'Égypte dynastique, hellénistique et romaine ainsi que chez ses voisins proche-orientaux. Il s'agissait donc d'un projet novateur par son interdisciplinarité. En effet, c'est à la croisée des disciplines historiques, médicales, sociologiques et égyptologiques que cet événement prend place afin d'aller chercher des réponses et surtout d'ouvrir la voie aux discussions et réflexions sur la complexité que portent en eux les liquides organiques. Chaque contexte, chaque époque et chaque lieu élabore des définitions, un vocabulaire, des raisonnements et des pratiques propres à expliquer la présence et la circulation des

²⁴ A. MOUTON (éd.), *Flesh and Bones. The Individual and His Body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa, 2), Turnhout: Brepols, 2020.

²⁵ J.Z. WEE (éd.), *The Comparable Body: analogy and metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman medicine* (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017.

²⁶ P. LACAU, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1970 ; G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnés par les Égyptiens*, Le Caire: IFAO, 1952 ; J.H. WALKER, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology* (Australian Center for Egyptology Studies, 4), Warminster: Aris and Philips, 1996. Toutefois, ces travaux ne sont pas exhaustifs et sont centrés sur l'étude des lexèmes égyptiens. Ils contiennent peu de discussions comparatistes et de réflexions anthropologiques ou d'informations sur la perception des organes ou des membres eux-mêmes.

²⁷ Voir notamment R. NYORD, *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts* (CNI Publications, 37), Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.

fluides et humeurs. Expression d'une individualité, d'une singularité, le corps et ses composantes sont des instruments de lecture du monde dans lequel ils évoluent. Cette rencontre a ainsi envisagé « ces parcelles d'être » et discuté de leur représentation et de leur fonction dans la sphère antique, égyptienne et orientale, sous le prisme de la lexicographie, de la science médicale ancienne, mais aussi au regard des expériences sociales, politiques et religieuses.

Nous espérons ainsi introduire davantage l'Égypte et le Proche-Orient anciens dans le vaste champ de l'anthropologie et de l'histoire du corps, un domaine déjà dynamique pour les mondes gréco-romains.

3. APPORTS DES MONDES ANCIENS

L'organisation de ce colloque trouve ses racines dans les recherches menées par Clémentine Audouit lors de la rédaction de sa thèse de doctorat, soutenue en 2017. En effet, ses travaux portaient sur les représentations et les fonctions du sang en Égypte pharaonique. Au fil des recherches, il est apparu très clairement que les liquides corporels devaient tous être interrogés. En explorant les perceptions et rôle du sang, il a fallu également réfléchir aux liens étroits qui unissaient ce fluide avec d'autres tels que le lait, le sperme, la salive, les larmes, et bien d'autres. Tous ces liquides, souvent relégués à l'arrière-plan des études égyptologiques, méritaient d'être interrogés en profondeur, car ils sont susceptibles de révéler des informations sur les conceptions égyptiennes du corps, de la santé, de la maladie, de la spiritualité, de la sexualité.

En premier lieu, la catégorie « fluides corporels » elle-même doit faire l'objet d'une analyse approfondie. Existait-il un vocable regroupant l'ensemble des liquides biologiques produits et expulsés par le corps humain dans l'Égypte et Proche-Orient anciens ? Plusieurs contributrices et contributeurs se sont penchés sur cette question. Ce groupe linguistique en tant que tel semble avoir été ignoré par les savants mésopotamiens, comme en témoigne l'analyse de **Vérène Chalendar**. En revanche, en Égypte ancienne, le terme *mw* qui désigne les éléments liquides peut dans certains contextes s'appliquer à certains fluides corporels, sans que l'on puisse parfois déterminer lesquels. Ainsi, même s'il n'existe pas de terme spécifique, ou si celui-ci n'a pas encore été identifié, il faut souligner une caractéristique commune aux deux entités culturelles : l'analogie symbolique entre plusieurs fluides qui partagent des propriétés et des caractéristiques similaires et qui seraient presque susceptibles de se confondre, de se substituer les uns aux autres. C'est la raison pour laquelle l'examen de ces fluides doit s'effectuer de façon spécifique (chaque fluide méritant son étude) mais aussi de façon globale (la catégorie « fluide » dans son ensemble), ceci en tenant compte de leurs relations d'opposition ou de complémentarité. Il est impératif

de rechercher ce qui les distingue les uns des autres, ainsi que ce qui les rapproche et les unit.

Une réponse à cette question semble déjà se dessiner de manière évidente : leur profonde ambivalence, une caractéristique qui traverse l'ensemble des travaux réunis dans notre ouvrage. Les fluides ne sont jamais entièrement positifs, mais ils ne sont pas non plus complètement négatifs ; nous pouvons les considérer comme des « substances neutres », pour emprunter les termes de Véréne Chalendar dans son article. En examinant des textes cunéiformes thérapeutiques, l'auteure met en évidence la plasticité des fluides, leur capacité à revêtir une charge positive ou négative en fonction de la nature de l'émetteur (celui qui a produit le fluide) ou de l'intention insufflée à son utilisation. Ainsi, le fluide corporel se transforme en médium autorisant le passage entre différents mondes : divin, humain ou animal.

En conséquence, les fluides corporels revêtent le statut de produits privilégiés, fréquemment utilisés dans les procédures thérapeutiques. Les différentes approches adoptées par les médecins pour exploiter ces fluides sont explorées et analysées dans le présent ouvrage. À titre d'exemple, **Thierry Bardin** illustre comment la salive devient véritable vecteur par lequel transite le pouvoir curatif et purificateur du dieu. Le liquide, expulsé et/ou manipulé par le médecin égyptien qui joue simultanément le rôle de magicien et de clinicien, transmet l'intention thérapeutique de la divinité. En effet, dans les sociétés anciennes, la médecine et les rituels magiques demeurent toujours étroitement entrelacés. **Clémentine Audouit** précise la diversité des usages médicaux des fluides corporels, humains et animaux dans la pharmacopée égyptienne. L'un d'entre eux est justement celui d'excipient, c'est-à-dire qu'il sert à acheminer le principe actif vers le corps malade et à assurer son absorption. Cette notion reflète de manière remarquable la dimension mythologique qui semble se conjuguer à la pensée pratique : le fluide est médium entre le dieu et le patient, et excipient entre le remède et le corps malade. Il s'avère que la graisse des animaux est le fluide le plus cité dans les listes des ingrédients des recettes thérapeutiques égyptiennes, mais on retrouve aussi le lait, l'urine, le sang, le fiel, la moelle, la semence, les larmes et la salive, aux multiples emplois.

Les fluides sont aussi indicateurs de bonne santé ou de maladie, lorsqu'il est connu que leur dynamisme interne et la régularité de leur mouvement maintiennent en vie. Une absence ou, au contraire, une abondance de sécrétions sont des signes pathologiques, potentiellement annonciateurs de mort et de destruction du corps ; de même que l'apparition de fluides proprement morbides, liés à la putréfaction. Par extension, si le fluide est vie et mort à la fois, il est aussi associé au concept de propre ou de sale, voire de pur ou d'impur. Notions que Mary Douglas développe longuement : tout ce qui sort du corps n'est « plus à sa

place » et bouleverse un certain ordre des choses²⁸. Ce faisant, il met en péril l'ordre et la stabilité du monde, il sera donc rejeté par la communauté et qualifié d'anormal, de dangereux, d'impur. Les religions intègrent ces données et interdisent souvent la vue, le contact, la manipulation des sécrétions corporelles : elles deviennent alors même haïes des dieux, se rapprochant de ce que nous nommons « tabou » ou « interdit »²⁹.

En posant la question du tabou du sang en Mésopotamie, **Lionel Marti** relève, lui aussi, l'ambivalence de ce fluide dans la société mésopotamienne. Il apparaît à la fois comme une des composantes fondamentales de la vie, mais aussi comme un produit pouvant salir, voire rendre celui qui y touchait impur. Lionel Marti souligne notamment un tabou de langage dans une série de textes amorrites et assyriens, liés aux pratiques de la boucherie. Ce n'est pas le terme du « sang » qui est taboué, mais l'expression même de « verser le sang », cachée par des métaphores et vocables différents.

Certaines mises à mort d'animaux ont pu réserver une place de choix au sang qui coule à terre, sur l'autel ou dans des vases, rendant parfois sacrés les objets éclaboussés. En contexte hittite, les objets de culte peuvent être consacrés en étant enduits du sang d'un animal de sacrifice, comme le montre **Alice Mouton**. Elle explique également comment, dans le monde hittite, le sang humain est bien un liquide tabou qui demeure sacré à l'intérieur du corps humain, mais devient impur lorsqu'il est versé.

La nature et les fonctions des sécrétions distinguent d'ailleurs les hommes des divinités. Si ces dernières sont porteuses de fluides, leurs sécrétions ne sont ni perdues, ni sales, mais au contraire, fertiles et productives. Elles prolongent l'acte de création et sont investies par des croyances. Les mythes polythéistes de l'Antiquité racontent alors comment le sang, la semence, la sueur, les larmes ou la salive des dieux tombèrent à terre et donnèrent naissance aux végétaux, aux minéraux et aux hommes eux-mêmes, voire à d'autres divinités. Les vertus créatrices des fluides corporels sont diversifiées et occupent une place fondamentale dans la formation du monde. C'est ce que montre l'étude de **Cloé Caron** portant sur les récits égyptiens cosmogoniques. Le dieu primordial Atoum, issu lui-même de Nouou, l'océan primordial, créé de ses fluides corporels les autres divinités qui perpétueront l'acte créateur jusqu'à ce que le monde soit constitué dans sa totalité. Mais, dans les textes funéraires égyptiens, aux modes de création

²⁸ M. DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londres/New York: Routledge, 2002.

²⁹ Pour la question du tabou dans les mondes anciens voir J.-M. DURAND, M. GUICHARD, Th. RÖMER (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (Orbis Biblicus et Orientalis, 274), Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

recourant à des métaphores physiologiques qui mettent en action des constituants du corps divin (crachat, expectoration, sperme, sueur, humeur, œil, chair, nez et narines) se joignent des modes de création par voie intellectuelle, à travers par exemple la parole ou la conscience, mettant à profit dans les deux cas l'intention même du créateur. Cloé Caron interroge dans cet ouvrage la présence et l'utilisation de ces deux modalités dans le corpus funéraire des Textes des Sarcophages.

Si le mythe raconte le fluide, le rite s'en empare également. La rencontre avec le dieu est alors marquée par l'offrande de lait, de miel, de vin, d'encens ou d'onguents censée réactiver la vie dans le corps des statues de culte. **Julie Lafont** souligne le rôle du miel dans certains rites destinés aussi bien à régénérer quotidiennement le dieu incarné dans sa forme terrestre qu'à préserver l'intégrité du corps du défunt dans l'au-delà. Son pouvoir vient du fait que le miel garde les propriétés créatrices de l'abeille dont il est issu, l'abeille elle-même étant née des larmes du dieu Rê. Fluide divin et fluide animal communiquent et se transmettent des pouvoirs génésiques et guérisseurs. C'est également le cas du lait, fluide essentiel dans des formules rituelles des scènes d'offrande égyptiennes. Associé aux éléments mous, féminins, dans les conceptions génésiques égyptiennes, le lait était un élément de base de l'alimentation, présent dans les offrandes alimentaires. L'une de scènes emblématiques de l'iconographie égyptienne, de l'Ancien Empire à l'époque ptolémaïque, est celui du roi allaité par une déesse ou une vache divine. Il acquiert alors un caractère divin, comme l'indiquent les déesses-vaches qui participent à ce rituel, fait mentionné par **Silke Caßor-Pfeiffer**. Plus encore, l'allaitement du roi intervient au moment des rites de passage, naissance, couronnement et nouvelle naissance après la mort. Ici encore, on passe naturellement du monde humain au monde divin. Le lait est le vecteur qui confère au roi la légitimité et l'aptitude à régner. À travers une série de formules issues des temples d'époque gréco-romaine, Silke Caßor-Pfeiffer met en évidence la dimension nourricière du lait, son rôle dans la transmission du pouvoir et sa capacité à rajeunir, participant ainsi au renouvellement cyclique du monde, principe essentiel de la pensée égyptienne.

Le fluide de l'animal occupe ainsi une place fondamentale au sein de la problématique : on semble prêter souvent aux animaux des caractéristiques humaines, des émotions en les montrant en train de vomir de douleur ou pleurer de tristesse. Ces fluides sont aussi largement manipulés, certains sont faciles à prélever et à utiliser à la fois dans les cérémonies officielles et dans la cuisine. On consomme la chair, la graisse, le sang et le lait des animaux d'élevage sans dégoût. L'histoire narre aussi que si la vache peut nourrir de son lait les héritiers des royaumes, le serpent quant à lui met souvent fin à la vie des héros par son terrible venin. En Égypte ancienne, le serpent Apophis, en menaçant quotidiennement le voyage du dieu Rê dans sa barque solaire, met en péril l'ordre du

monde entier. C'est aussi le voyage du défunt dans l'au-delà qui peut être perturbé par la présence d'ennemis de nature ophidienne. **Nathalie Beaux** relève plusieurs formules conjuratoires destinées à neutraliser le serpent en faisant sortir son venin. Son analyse lexicographique des termes et signes employés montre que le venin du serpent est associé à quatre autres fluides vitaux, le lait, le sperme, le sang et l'eau. L'interconnectivité des fluides se lit dans les signes hiéroglyphiques et se traduit dans des récits mythologiques. **Natalie Schmidt** en donne une illustration dans sa contribution qui analyse les occurrences de la sécrétion nommée *jnf* en égyptien ancien, apparentée à un écoulement des yeux, voire à l'œil de Rê en particulier. Mentionné dans des textes médicaux et mythologiques, par analogie *jnf* équivaut dans un contexte rituel aussi bien à un minéral, au miel et à l'encens.

Les fluides corporels se tiennent aussi au cœur de la différence masculin et féminin : sperme, sang menstruel et lait sont directement liés à la sexualité, mais aussi au concept d'amour, de famille, de grossesse, de maternité et d'enfance. Dans ce contexte, les fluides de chacun se mêlent et se partagent : le lait, par exemple, est le produit de la femme, mais est aussi la nourriture de l'enfant. La salive aussi est liée à la sexualité puisque les amants s'embrassent. **Bernard Mathieu** revient sur la question de la théogamie, conception égyptienne selon laquelle le dieu prend l'apparence du roi avant de s'unir à la reine et donner ainsi naissance au prochain héritier du trône. L'auteur souligne la nécessité dans l'acte procréateur de la présence conjointe des principes masculins, « éléments durs », et féminins, « éléments mous », tandis que c'est le dieu lui-même qui transmet les deux à travers sa semence *metout* et son effluve *iadet*. **Francesca Minen** signale aussi, pour la Mésopotamie, la complémentarité des fluides, masculins et féminins, pour une fécondation réussie. L'auteure analyse les récits sumériens qui comparent l'acte sexuel aux travaux de la terre, où la semence masculine est l'eau fertilisante. Or, cette pensée va plus loin encore dans les textes médicaux puisque c'est le corps humain entier, avec son réseau de vaisseaux sanguins et de conduits, qui est assimilé à un champ percé de canaux d'irrigation. L'eau joue aussi un rôle très important dans la conception humaine, où les eaux primitives incarnées par les dieux mésopotamiens, Tiāmat et Apsû, contribuent ensemble à l'élaboration du fœtus.

Cette analogie entre l'eau qui apporte fertilité et abondance et des fluides corporels trouve un écho particulièrement significatif dans le mythe égyptien du dieu Osiris, qui assimile les fluides du dieu à l'eau nourricière de la crue du Nil. L'un de ses fluides est l'exsudation *fedet*, dont **Elena Panaite** présente les multiples usages dans les textes égyptiens, d'un liquide corporel parfois indésirable à une sécrétion divine aux propriétés bienfaitantes.

Enfin, si le fluide corporel montre une telle ambivalence, c'est justement parce qu'il est liquide. Or, l'élément liquide a toujours revêtu de multiples

aspects dans les croyances et les religions : destructeur ou source de vie (humaine, animale, végétale). L'eau est aussi guérisseuse, purificatrice. Toutefois, les eaux trop profondes, trop sombres ou stagnantes véhiculent des miasmes, des maladies et sont le repère des démons.

Mais le fluide corporel n'est pas que « liquidité », il est polymorphe : il peut changer d'aspect, de couleur, de consistance, devient visqueux et peut même parfois se représenter sous une forme semi-solide, voire solide et sèche comme c'est le cas de la graisse ou des excréments par exemple. Le sang peut se dessécher au soleil, le lait se caille. De même, on peut s'interroger sur la nature d'excrétions solides comme les cheveux, les poils ou les ongles. Sont-ils des sortes de fluides ?

C'est la question que pose **Frédéric Rouffet** à propos du fluide nommé *wšs.t* en ancien égyptien. Celui-ci, en fonction du contexte, semble désigner soit un liquide, l'urine en occurrence, soit une excrétion corporelle plus solide. Frédéric Rouffet se trouve confronté au problème principal de la recherche sur les mondes anciens, celui de la traduction des textes. La compréhension précise d'un certain nombre de vocables des langues anciennes n'est pas encore assurée. Outre les difficultés strictement linguistiques, voire lexicographiques, la sphère culturelle peut brouiller les pistes puisque notre entendement du monde n'est pas nécessairement celui d'un ancien Égyptien. Souvent, les termes utilisés traduisent des métaphores qui donnent des indices quant à la perception de la nature du fluide. Plusieurs contributions dans cet ouvrage font remarquer l'ambivalence liée à ce manque de précision terminologique. C'est pourquoi plusieurs auteurs s'attachent à expliquer le vocable lié aux fluides corporels, tant en ancien égyptien, sumérien, akkadien ou assyrien.

Ce parcours entre différentes cultures du monde ancien trouve son terme dans la contribution de **Salvatore D'Onofrio** qui fait voyager le lecteur de l'Égypte ancienne jusqu'en Italie contemporaine, en passant par la Grèce, l'Inde ou l'Iran. L'auteur y montre comment, en partant des Osiris végétants et des jardins d'Adonis, la tradition de faire germer des pousses trouve un écho prolongé jusqu'à nos jours dans plusieurs pays. En Calabre en particulier, cette tradition, liée aussi aux sacrifices sanglants, mélange subtilement des rites païens et chrétiens, où le sang et les pousses renvoient à la fécondité de la femme et respectivement de la terre.

Le lecteur trouvera ainsi, au fil de ces lectures, des similarités entre les deux aires culturelles, l'Égypte et le Proche-Orient anciens, mais aussi des divergences. Similarités, puisqu'elles partagent leur croissance au bord de l'eau, un premier fluide vital qui a profondément imprégné les mythologies qu'elles ont développées par la suite. Divergences, puisque le corps est une donnée culturelle, dont la perception évolue avec le temps. Chaque société a pu expliquer à sa manière la présence et la circulation des fluides et des humeurs. C'est pourquoi

l'interdisciplinarité souhaitée pour cette rencontre était nécessaire pour contribuer à l'histoire anthropologique des fluides corporels avec l'apport des points de vue des mondes anciens.

GRAISSE D'IBEX, SANG DE CHAUVE-SOURIS, LAIT D'ÂNESSE, ET FIEL DE TAUREAU... : LES FLUIDES CORPORELS, UNE PANACÉE EN ÉGYPTE ANCIENNE ?

Clémentine AUDOUIT

This study aims to explore Egyptian medicinal remedies that use the bodily fluids from various animal species but also from human origin. It focuses particularly on fat, milk, faeces and urine, but also blood and gall. Handled and administered according to different methods, these healing substances help to cure circulatory problems, limbs rigidity or burns. They also fight baldness, gynecological disorders and they even drive out demons; each use reveals the virtues attributed to bodily fluids in ancient Egypt.

Cette étude propose d'explorer les remèdes médicaux égyptiens qui emploient les fluides corporels de diverses espèces animales, mais aussi d'origine humaine. Elle traite en particulier de la graisse, du lait, des excréments et de l'urine, mais également du sang ou encore du fiel. Manipulées et administrées selon différents procédés, ces substances thérapeutiques ont la capacité de soigner les problèmes de circulation, les raideurs, les brûlures, de lutter contre la calvitie, contre les complications gynécologiques et même de chasser les démons, chaque utilisation révélant alors les vertus prêtées aux fluides corporels dans l'Antiquité égyptienne.

1. GÉNÉRALITÉS : MÉDECINE ET PHARMACOPÉE

1.1. Les sources

Notre matériel d'étude est constitué de formules issues de papyrus médicaux et magiques dont la rédaction s'échelonne entre 1850 et 300 avant J.-C. Les écrits les plus anciens, à savoir le papyrus gynécologique de Kahun [UC 32057] et les papyrus du Ramesseum, remontent au Moyen Empire. Toutefois, la majorité des sources datent de la période suivante, le Nouvel Empire, entre 1500 et 1000 av. J.-C. Bien que l'arc temporel soit large, peu de documents sont parvenus jusqu'à

nous. On compte environ vingt papyrus médico-magiques rédigés en hiératique¹ auxquels s'ajoutent quelques dizaines d'ostraca². Ils forment un ensemble cohérent, déjà bien publié et richement commenté³.

Ce sont des manuels pratiques, composés par et pour les médecins, afin de diagnostiquer les pathologies courantes et proposer des traitements médicamenteux. Les textes étaient recopiés siècle après siècle dans les Maisons de Vie, institutions proches des temples ou du palais. Aussi faut-il bien considérer que si les supports à notre disposition datent surtout du Nouvel Empire, l'élaboration de certains de ces remèdes peut remonter à l'Ancien Empire (2600-2100 av. J.-C.). Beaucoup de prescriptions sont communes à plusieurs papyrus, mais, au fil du temps, les scribes médecins ont aussi ajouté des remèdes nouveaux, des alternatives jugées plus efficaces ; ils ont pu également commettre des erreurs de transcriptions...

Certains documents, comme le papyrus Ebers⁴, le papyrus Hearst⁵ ou le papyrus de Berlin [3038]⁶, sont de véritables encyclopédies des troubles du corps et offrent une vision relativement précise de la manière dont les Égyptiens interprétaient les mécanismes physiologiques. D'autres recueils sont plus spécialisés, tels le papyrus Chester Beatty VI [BM 10686]⁷ consacré aux maladies de l'anus, le papyrus Smith axé sur les traumatismes crâniens⁸, le papyrus Brooklyn 47.218.49⁹ sur les maux des oreilles, ou encore le papyrus Louvre

¹ Les documents en démotique n'ont pas été pris en compte ni ceux rédigés après J.-C.

² Liste de W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin* (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, 36), Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999, 5–79, à laquelle ont été rajoutés les papyri Brooklyn 47.218.49 et Louvre E 32 847.

³ Traductions regroupées dans Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux dans l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995 ; W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin* (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, 36), Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.

⁴ G. EBERS, *Papyrus Ebers, Das Hermetische Buch über die Arzneimittel der Alten Ägypter in hieratischer Schrift*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1875 ; W. WRESZINSKI, *Der Papyrus Ebers, Umschrift, Übersetzung und Kommentar, vol. I: Umschrift*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913 ; B. EBBELL, *The Papyrus Ebers. The Greatest Egyptian Medical Document*, Copenhagen: Levin & Munksgaard, Ejnar Munksgaard, 1937.

⁵ W. WRESZINSKI, *Der Londoner Medizinische Papyrus (Brit. Museum nr. 10 059) und der Papyrus Hearst in Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

⁶ W. WRESZINSKI, *Der Große Medizinische Papyrus des Berliner Museums (pap. Berl. 3038)*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.

⁷ Fr. JONCKHEERE, *Le papyrus médical Chester Beatty*, Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1947.

⁸ G.M. SANCHEZ, E.S. MELTZER, *The Edwin Smith Papyrus. Updated Translation of the Trauma Treatise and Modern Medical Commentaries*, Atlanta: Lockwood Press, 2012.

⁹ P.F. O'ROURKE, *A Royal Book of Protection of the Saite Period. P. Brooklyn 47.218.49* (Yale Egyptology Studies, 9), New Haven: Yale Egyptological Institute, 2015.

E 32 847¹⁰ qui traite des tumeurs malignes envoyées par le dieu Khonsou. Une attention particulière est portée aux problèmes gynécologiques et obstétriques dans les papyri de Kahoun [UC 32057]¹¹, de Berlin 3027 et de Londres [BM 10059]¹² dans lesquels les dangers qui menacent la parturiente sont chassés par les dieux. En effet, certaines sources, comme également le papyrus Leyde I 343 + I 345¹³, privilégient les formules magiques et conjuratoires aux simples recettes pharmaceutiques. En outre, notre corpus prend en considération le traité d'ophiologie publié en 1989 par Serge Sauneron¹⁴. Après une description des différentes espèces d'animaux venimeux égyptiens, le papyrus offre une liste impressionnante d'antivenins.

1.2. Animaux-médecine

La pharmacopée égyptienne recommande essentiellement l'emploi de végétaux, dont une très grande partie n'est d'ailleurs pas encore identifiée. Viennent ensuite les produits issus du monde animal, puis les matières minérales, utilisées broyées le plus souvent et qui sont les moins nombreuses.

Les prescriptions témoignent de l'intervention de plus de 200 produits d'origine animale. La majorité des animaux-médecine appartiennent à la faune d'élevage locale (bovins, caprins, ovins, volailles). Très présentes dans la vie quotidienne et l'alimentation des Égyptiens, ces espèces sont donc faciles d'accès. Les formules préconisent aussi des ingrédients prélevés sur des espèces issues de la chasse ou de la pêche. Le fleuve offre l'accès à de nombreux poissons, des grenouilles, mais aussi aux grands prédateurs aquatiques que sont les crocodiles et les hippopotames. Les activités cynégétiques dans les zones désertiques permettent de capturer des ruminants (ibex, bubales, gazelles), mais aussi de grands fauves (lions) auxquels s'ajoute la faune ailée saisie au filet (oiseaux et chauve-souris). Compagnons rapprochés des Hommes, les animaux « domestiques » (chiens, chats, ânes) font également partie des recours thérapeutiques. Enfin, d'autres espèces sauvages plus petites comme les reptiles, les rongeurs, voire certaines sortes d'insectes, sont régulièrement utilisées.

¹⁰ Th. BARDINET, *Médecins et magiciens à la cour du Pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris: Éditions Louvre/Khéops, 2018.

¹¹ M. COLLIER, St. QUIRKE (éd.), *The UCL Lahun Papyri* (British Archaeological Reports International Series, 1209), Oxford: Archaeopress, 2004.

¹² W. WRESZINSKI, *Der Londoner Medizinische Papyrus (Brit. Museum nr. 10 059)*; Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Hieratic Papyri in The British Museum, VII), London: British Museum Press, 1999.

¹³ A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden: Supplement to n.r. 34), Leiden: E.J. Brill, 1954.

¹⁴ S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie* (Bibliothèque générale, 11), Le Caire: IFAO, 1989.

Le médecin emploie aussi la matière humaine dans ses préparations pharmaceutiques et, en particulier, ses excréctions/sécrétions telles que le lait bien sûr, mais aussi les déjections ou encore le sang menstruel.

Les animaux peuvent être utilisés entiers quand ils sont de petite taille (les lézards ou les souris par exemple), mais en règle générale, le praticien exploite un produit bien spécifique de la bête : os, cornes, organes, poils, dents, œufs ou fluides. La présente étude se focalisera sur cette dernière catégorie d'ingrédients. Sur l'ensemble du corpus susmentionné, j'ai recensé plus de 570 occurrences de l'utilisation d'un fluide corporel animal ou humain¹⁵. Toutefois, ce chiffre reste approximatif puisqu'il existe de nombreuses recettes en doublons et que les découvertes de textes inédits viennent constamment enrichir les quotas. Huit excréctions trouvent leurs places sur les « étagères » du médecin égyptien. Dans l'ordre décroissant d'importance, j'ai repéré : la graisse, le lait, l'urine et les excréments, le sang, le fiel ainsi que d'autres sécrétions plus rares telles que la moelle, la semence, les larmes et la salive.

Nous ignorons la manière dont les praticiens se procuraient leurs ingrédients, de même que les processus de préparation et de conservation de ceux-ci. Pour être gardés longtemps, certains ont dû subir une forme de traitement, probablement par dessiccation et pulvérisation (ce qui a été longtemps le cas dans la pharmacopée occidentale du Moyen Âge pour le sang et les excréments, par exemple). Ces substances peuvent être employées seules ou avec un excipient. Mais, le plus souvent, elles font partie de médicaments composés de très nombreux éléments, ce qui nécessite donc une longue et complexe préparation. Cette médecine à base de membres, d'organes, mais aussi de graisse, de lait ou de sang, s'inspire très vraisemblablement des recettes culinaires égyptiennes. Les produits finis sont administrés sous forme de potions à boire, de cataplasmes, d'onguents, de collyres, de fumigations, en pessaire.

1.3. Excipient, agent actif ou noms d'emprunt ?

1.3.1. *Excipient*

Ces fluides peuvent avoir une fonction d'excipient ; autrement dit, leur adjonction est destinée à véhiculer le principe actif. Les excipients confèrent une consistance donnée (liquide, crémeuse, huileuse) ou un goût agréable à la préparation. On considère la graisse, le lait et l'urine comme des produits souvent excipients. Ils apparaissent alors plutôt à la fin des listes d'ingrédients et le

¹⁵ L'acte magique du crachat du médecin n'est pas pris en compte dans notre étude puisque Th. Bardinet lui consacre un article dans le présent volume. Notre étude ne discute que les fluides cités dans les listes d'ingrédients des recettes thérapeutiques.

médecin ne donne pas de proportion spécifique. La mesure serait accessoire et laissée à l'appréciation du médecin qui décide seul, le moment venu, de la quantité à utiliser¹⁶.

1.3.2. Agent actif

Au contraire, l'indication d'une quantité précise prouve l'efficacité de l'élément en question. Dans certains cas, tous les agents actifs entrent pour la même quantité dans les préparations : le remède est réalisé à proportions égales (noté 1 = une portion)¹⁷. Mais, les mesures peuvent aussi être plus précises avec des valeurs exactes à respecter : par exemple, pour soigner une femme qui souffre d'aménorrhée, on fera bouillir 1,125 litre de lait avec de la moelle pour ensuite y incorporer une potion à base de baies de genévrier, de cumin, d'encens et de farine. La mesure correspond alors à un traitement à prendre durant 4 jours¹⁸. En antivenin d'urgence, on pourra employer 7 cl de sang de taureau ou de daim¹⁹. Les fluides corporels possèdent des qualités propres, des facultés singulières qui en feront bel et bien de véritables *pharmaka* « médicaments » entraînant dans le corps du malade des changements physiologiques et une amélioration de l'état de santé.

Les remèdes d'origine animale ont souvent été considérés comme la résultante de croyances primitives, ridicules et inefficaces²⁰. Les raisons pour lesquelles l'homme a cru tel animal et tel produit, susceptibles de détenir des propriétés pharmacologiques importantes n'ont jamais été bien cernées. Il est probable que plusieurs explications se juxtaposent les unes aux autres : tout d'abord un motif empirique/pratique. La facilité d'acquisition, la place dans l'alimentation et l'observation naturaliste jouent sur la sélection. Les animaux choisis peuvent également posséder des singularités physiques ou comportementales apparentes.

À cela s'ajoute une pensée analogique dans laquelle l'Homme se projette sur les animaux de son environnement. Il cherche à s'emparer de leurs particularités, de leurs qualités ou simplement à remplacer une partie déficiente de son corps en s'appropriant celle, plus vigoureuse, d'un autre être. À ce type d'analogie

¹⁶ S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, 196.

¹⁷ L'indication de quantité était écrite à l'encre rouge.

¹⁸ P. Ebers n° 833 (97, 1-7). Il est indiqué « 80 r3 de lait », le r3 correspond à 1,4 cl, à peu près 2 cuillères à café.

¹⁹ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 91b (5,26-27) et § 91c (5, 27). Les mesures sont données en fraction dont l'unité usitée comme numérateur de la fraction est la *héqat* qui correspond environ à 4,5 litres.

²⁰ A.P. LECA, *La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1971, 58 : « Ce traitement (l'utilisation du sang de taureau dans P. Ebers n° 459) relève, pour nous, de la magie ».

initiale se superpose parfois un second système de similitude moins évident : par exemple, on emploiera un œuf d'autruche pour ressouder une écaille du crâne, car leurs formes, couleurs et duretés sont comparables²¹. Le choix de la partie du corps, de l'organe ou du fluide utilisé est ainsi continuellement influencé par cette célèbre « médecine des signatures » (*similia similibus*)²².

Enfin, à toute cette logique, s'ajoute la pensée religieuse au sein de laquelle chaque animal, mais aussi chaque partie du corps, peut revêtir une valeur symbolique fondamentale. La plupart des maladies sont perçues comme la conséquence d'attaques répétées de démons, de morts et de dieux ; la pharmacopée devra, elle, être associée à des divinités bienveillantes, telles que la triade osirienne ou le dieu Thot, patron des médecins.

1.3.3. Noms d'emprunt

Néanmoins, il est possible que certaines de ces matières ne soient pas ce qu'elles paraissent être²³. Il pourrait s'agir de métaphores, fondées sur une ressemblance physique entre une partie du corps et un autre élément souvent issu du monde végétal ou minéral. C'est un système de pensée présent dans toutes les langues tel notre français qui parle du rubis « sang de pigeon » ou du papillon « goutte de sang ». En égyptien ancien, on connaît déjà, par exemple, la plante « poils de babouin »²⁴ ou encore le végétal « oreille de gerboise »²⁵. Th. Bardinet²⁶ a consacré une étude aux expressions « sang de mouche » et « excréments de mouches » qui n'évoqueraient pas les sécrétions de ces insectes, mais plutôt les produits issus de la ruche, à savoir la propolis et son extrait aqueux.

²¹ P. Smith n° descriptif n° 9 (4, 19 - 5, 4), cf. analyses de Ph. LANG, *Medicine and Society in Ptolemaic Egypt* (Studies in Ancient Medicine, 41), Leiden/Boston: Brill, 2013, 155 et suiv.

²² Chr. LEITZ, « Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers », dans H.W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde* (Philippika, 7), Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 54 ; I. GUERMEUR, « Un faucon et une chatte dans une formule iatromagique », dans M. Massiera, B. Mathieu, Fr. Rouffet (éd.), *Apprivoiser le sauvage/ Taming the Wild* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2015, 165–181. L'auteur fonde son propos sur l'ouvrage de K.E. ROTHSCUH, *Iatromagie : Begriff, Merkmale, Motiv, Systematik*, Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften, 1978 (*non vidi*).

²³ G. PINCH, « Red things, the symbolism of color in magic », dans W.V. Davies (éd.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London: The British Museum Press, 2001, 183.

²⁴ J.Fr. QUACK, « Das Pavienshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48+85 3,1-6) », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996) 305–333.

²⁵ Dans P. Smith n° 20, 13-21, 3 ; cf. *Grundriss* VI, 389.

²⁶ Th. BARDINET, « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. Première partie : vocabulaire », *Göttinger Miszellen* 170 (1999) 11–23 ; Th. BARDINET, « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. Deuxième partie : Les emplois thérapeutiques », *Göttinger Miszellen* 171 (1999) 23–41.

Les désignations des ingrédients pourraient avoir été sciemment déformées par le médecin lui-même. Pour quelles raisons ? Un motif économique est envisageable, car, bien qu'on ignore contre quoi était échangé le service médical, on peut considérer que plus les substances avaient des noms attractifs, mystérieux, et plus elles étaient chères et regardées comme luxueuses²⁷. Il pourrait aussi s'agir de « noms de codes » censés préserver secrètes les recettes du médecin. Les individus non initiés à l'art médical étaient alors incapables de reproduire les préparations et d'en comprendre les mécanismes. Par exemple, le praticien aurait pu remplacer le nom « figues » (*dab*) par « graisse d'hippopotame (*déb*) »²⁸.

D'ailleurs, un papyrus magique grec²⁹ découvert en Égypte explique que les scribes du temple cachaient les véritables noms de leurs ingrédients afin que les gens n'essaient pas de les manipuler sans précaution. Il révèle certaines correspondances : le « sang du serpent » c'est de l'hématite, « les larmes du babouin » du jus d'aneth, les « crottes du crocodile » de la terre d'Éthiopie. Parfois, seule la nature de l'animal change puisque la « semence du lion » est en fait du sperme humain.

Il est impossible de savoir si ces identifications sont valables pour les recettes médicales des époques antérieures. En tous les cas, le médecin réalise sûrement une série d'actes magico-religieux sur les ingrédients afin de s'assurer qu'ils seront bien investis de toute la puissance thérapeutique nécessaire³⁰. Quand on connaît l'importance du nom en Égypte ancienne, on peut légitimement considérer que, même si une matière n'est pas vraiment ce qu'elle est, l'appellation qui lui est attribuée prévaut sur sa nature véritable : elle se « transforme » en ce que le praticien énonce et se charge de nouvelles fonctions. Enfin, ce même papyrus montre aussi que toutes ces substances ne sont pas obligatoirement des « noms de codes » puisque, par exemple, le « sang du daman : c'est réellement celui du daman ».

²⁷ W.R. DAWSON, *Magician and Leech: A study in the beginnings of Medicine with Special reference to Ancient Egypt*, London: Methuen & Co. Ltd, 1929, 66 ; J.Fr. NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*, London: British Museum Press, 1996, 145.

²⁸ Th. BARDINET, *Médecins et magiciens*, 62–63. L'auteur évoque la possibilité que ce type de nomenclature n'ait pas nécessairement été utilisée à toutes les époques de la même façon, phénomène qui renforce la difficulté de compréhension.

²⁹ PGM XII, 401–44, cf. H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells* (2nd ed.), Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992, 167–168.

³⁰ Cette question a d'ailleurs été posée pour la cueillette des plantes, cf. S. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Collection Kubaba, 13), Paris: L'Harmattan, 2007, 276.

2. LES FLUIDES : ÉTUDES AU CAS PAR CAS

2.1. La graisse

2.1.1. Généralités

La graisse arrive en tête du panel examiné avec plus de 280 utilisations. Elle est obtenue après avoir découpé et fondu le tissu adipeux des animaux mis à mort dans le cadre d'actes de boucherie ou de sacrifices³¹. Après avoir été bouillie et pressée pour retirer l'excédent d'eau, elle peut être gardée plus d'une année, sous forme liquide ou semi-liquide, dans des récipients en poterie ou des cornes de bovins scellées et entreposées³². Cette matière très nourrissante, pourvoyeuse d'énergie et de vitamines, est largement exploitée en cuisine. Elle sert également de combustible pour les lampes, elle assouplit le cuir et conserve les viandes. Enfin, elle constitue la base de la plupart des onguents utilisés dans les pratiques rituelles et lors de la momification³³.

La matière grasse porte deux appellations en égyptien ancien : « graisse-*adj* » et « graisse/huile-*méréhet* » qui partage la même racine que le verbe *méréh* « oindre », « vernir », « enduire ». Dans la pharmacopée, elle peut recevoir des qualificatifs relatifs à sa maturité : on la manipule « fraîche/crue (*ouadj*) »³⁴ ou, au contraire, « vieille de plusieurs jours »³⁵. Le médecin peut aussi l'employer « ramollie » (*généen*)³⁶ ou « desséchée » (*chou*)³⁷. La graisse reçoit à plusieurs reprises l'adjectif « douce » (*nédjem*)³⁸, ce qui pourrait supposer une matière déjà mélangée à un produit agréable au goût (type miel).

La quantité de gras varie selon le type d'animal et la zone de prélèvement. Les formules préciseront de temps à autre l'endroit d'où doit provenir la graisse,

³¹ En règle générale, la graisse est prélevée sous la peau et autour des organes (reins, cœur, intestins), parfois aussi sur et entre les muscles.

³² Pour le processus, cf. W.C. HAYES, « Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951) 91 ; S. IKRAM, *Choice Cuts : Meat Production in Ancient Egypt* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 69), Leuven: Peeters, 1995, 176–177. Pour les types de contenants et les exemples découverts à Deir al-Medina, B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh, 1934-35* (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, 15), Le Caire: IFAO, 1937, 152, 199–200.

³³ Pour une synthèse sur les utilisations de la graisse, S. IKRAM, *Choice Cuts*, 175–180 ; M. SERPICO, R. WHITE, « Oil, fat and wax », dans P.T. Nicholson, I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 390–429.

³⁴ P. Brooklyn 47.218.48, § 62c et § 85.

³⁵ *Mrh.t rm.w 2 nw hrw* ; P. Ebers n° 712 (86, 15-21) = P. Hearst n° 17.

³⁶ P. Ebers n° 712 (86, 15-21) = P. Hearst n° 17.

³⁷ P. Ebers n° 829 (96, 14-15).

³⁸ P. Berlin n° 97 (8, 6-7) ; P. Chester Beatty 10 (5, 8-12) ; P. Chester Beatty v° (1, 7-2, 2).

par exemple de la « graisse de viande »³⁹, de la « graisse de peau »⁴⁰ ou encore de la « graisse du bas de la jambe d'un hippopotame »⁴¹. Les graisses les plus usitées par le médecin sont celles des bovins et des oies. La moitié du poids de ce volatile, très présent dans les basses-cours égyptiennes, est constituée de gras et le commerce de sa graisse est développé et connu des sources⁴². De manière générale, les animaux d'élevage sont souvent sujets au dépôt de graisse à cause du gavage, de la privation d'exercice et aussi parfois de la castration qui favorise les réserves⁴³. Le médecin utilisera aussi, dans une moindre mesure, les graisses des ovins⁴⁴, des caprins, des porcs⁴⁵ ou des ânes... Certaines graisses peuvent provenir de grands mammifères sauvages chassés puis gardés en captivité pour leurs viandes et leurs graisses : le bouquetin/ibex-*niaou* est le plus cité dans les formules médicales, mais apparaissent aussi la gazelle-*gêhes*, le bubale-*chésaou* ou encore l'hippopotame et même le lion. Il semble que le gras ait pu être prélevé sur d'autres espèces beaucoup moins volumineuses, qui n'ont pu fournir que des quantités restreintes, comme les lézards, les serpents, les rongeurs, certaines espèces d'oiseaux ou de poissons.

2.1.2. Usages médicaux

La graisse n'est ni vraiment liquide ni solide ; pour autant, c'est un fluide mou, gluant, plus ou moins épais. Sa viscosité lui confère naturellement le rôle d'onguent, de cataplasme et elle sera appliquée sur les blessures, les morsures ou les tuméfactions. Dans le papyrus de traumatologie Edwin Smith, le praticien place toujours un tampon végétal imbibé de graisse et de miel sur les fractures après les opérations. Elle est aussi employée comme assouplissant et adoucissant sur les articulations et les conduits rendus trop rigides ou tendus par l'action

³⁹ P. Londres n° 38 (9, 3-7) (LEITZ, Incantation n° 26).

⁴⁰ P. Ebers n° 568 (73, 21 - 74, 1).

⁴¹ P. Ebers n° 476 (67, 5-7).

⁴² On a, par exemple, découvert beaucoup de conteneurs étiquetés « graisse d'oie-*séret* » à Tell el-Amarna : J.D.S. PENDLEBURY *et al.*, *The City of Akhenaten, Part III: The central city and the official quarters. The excavations at Tell el-Amarna during the season 1926-1927 and 1931-1936* (Memoir of the Egypt Exploration Society, 44), London: Egypt Exploration Society, 1951, 169-175. Cf. aussi R.A. CAMINOS, *Late-Egyptian miscellanies* (Brown Egyptological Studies, 1), London: G. Cumberlege, 1954, 200-212 pour une référence à la graisse d'oies *ro* (P. Anastasi IV.14.3ff).

⁴³ A.S. GILBERT, « Zooarchaeological observations on the slaughterhouse of Meketre », *Journal of Egyptian Archaeology* 74 (1988) 77.

⁴⁴ Les moutons sont très riches en graisse comme en témoignent les bœufs de Malqatta, cf. W.C. HAYES, « Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951) 159. Mais cela n'apparaît pas vraiment dans la pharmacopée.

⁴⁵ La graisse de porc est peu représentée dans les découvertes archéologiques avec seulement un bocal découvert à Amarna et une étiquette de Deir el-Médina, cf. B.J. KEMP (éd.), *Amarna reports II*, London: The Egypt Exploration Society, 1985, 66-67.

d'entités néfastes. La raideur est perçue comme un signe avant-coureur grave de morbidité, de rigidité cadavérique ; à ce titre, il est fondamental de la combattre par une substance incarnant les concepts de fluidité, de mouvement et de fertilité.

La graisse est d'ailleurs aussi utilisée pour remédier à la calvitie. Ce phénomène était très répandu en Égypte antique et une large gamme de formules médicales discutent des différentes façons de ralentir sa progression. Par exemple, pour faire repousser les cheveux d'un chauve, on pourra opter pour un mélange de graisse de lion, d'hippopotame, de crocodile, de chat, de serpent et d'ibex. Le tout sera préparé en un onguent dont on badigeonnera le crâne⁴⁶. Pascal Vernus⁴⁷ a rappelé que l'alopecie est associée au concept de sécheresse, voire de stérilité. Or les animaux dont on exploite la graisse sont, eux, synonymes de sauvagerie et évoquent le foisonnement de la nature. L'auteur signale que les espèces sélectionnées sont soit glabres, soit poilues : « deux groupes symétriques opposés par une caractéristique contraire (qui) vise à marquer la dynamique d'un processus en indiquant deux stades extrêmes ». Ce serait là un parfait exemple de juxtaposition des contraires pour équilibrer le tout. J'ajouterais à la démonstration de Pascal Vernus que ces animaux s'opposent aussi par leur environnement : aquatique et frais ou au contraire aride et chaud. Les conditions climatiques égyptiennes relient nécessairement le concept d'infertilité à celui de chaleur telle que celle du désert.

De fait, de nombreuses formules évoquent également l'utilisation de graisse contre les inflammations, les échauffements ou encore les brûlures⁴⁸, la substance agissant à la manière d'un pansement gras et apaisant.

⁴⁶ P. Ebers n° 465 (66, 9-12).

⁴⁷ P. VERNUS, « Analyse structurale d'une recette médicale contre la calvitie », *GraphMa News Letter* 3/4 (1999/2000) 119-122.

⁴⁸ P. Ebers n° 484 (68, 1-3) ; n° 490 (68, 10-12) ; n° 495 (68, 19-20) ; n° 497 (68, 20 - 69,1). À cela s'ajoutent les remèdes destinés à stopper les substances brûlantes localisées dans l'anus : P. Ebers n° 142 (31, 15-16) ; n° 144 (31, 17-20) ; n° 147 (32, 4-5) ; n° 148 (32, 6-7) ; n° 149 (32, 8-9) ; n° 151 (32, 10-12) ; n° 153 (32, 15-17) ; P. Hearst n° 69 (5, 4-5) ; n° 70 (5, 5,7) ; P. Chester Beatty VI n° 9 (5, 7-8) ; n° 10 (5, 8-12) ; n° 11 (5, 12 - 6,1) ; n° 12 (6, 1-2) ; P. Londres n° 16 (6, 2-3) (LEITZ, incantation n° 51) ; n° 17 (6, 3-4) (LEITZ, incantation n° 52) ; n° 18 (6, 4-6) (LEITZ, incantation n° 53) ; n° 50 (15, 4-5) ; n° 55 (15, 8-10) ; P. Berlin n° 155 (13, 8-10) ; n° 157 (13, 11 - 14, 3), n° 158 (14, 3-4).

2.2. « Lait de vache et autres laits »⁴⁹

2.2.1. Généralités

Le lait (*jr.t*) est le deuxième produit liquide, d'origine animale, le plus utilisé par les médecins égyptiens puisqu'il est attesté plus de 120 fois. Cette grande fréquence s'explique par le rôle d'excipient qui lui semble dévolu dans la majorité des cas : il est alors administré par voie orale et sert à diluer les autres ingrédients et à donner un goût plus agréable à la mixture, d'autant plus lorsque le patient est un enfant. Une recette contre l'incontinence urinaire précise ainsi que si le bambin est assez grand, il avalera une boulette de glaçure seule, mais s'il est encore dans les langes, elle sera imprégnée de lait par la nourrice afin qu'il puisse la sucer aisément⁵⁰.

C'est un produit largement consommé par les vivants⁵¹, mais aussi apprécié des morts qui le reçoivent en offrandes. En revanche, les Égyptiens ne semblent pas cuisiner la nourriture dans du lait, contrairement aux pratiques culinaires en vigueur au Proche-Orient⁵² ; toutefois, les drogues du médecin peuvent, elles, être plongées dans du lait « chauffé/cuit » (*pés*)⁵³. Il pourra également être appliqué en pommade sur la zone atteinte⁵⁴, en lavement⁵⁵, en injection vaginale⁵⁶.

Bien qu'il soit d'une grande facilité d'approvisionnement, le lait ne peut être stocké bien longtemps. Dénrée très périssable, il se dégrade en quelques heures s'il ne subit aucun traitement⁵⁷. Il est donc probable que le praticien ait dû se procurer le lait au moment même de l'administration du remède ; d'ailleurs, des

⁴⁹ D'après le titre de l'article de G. LEFEBVRE, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *Revue d'Égyptologie* 12 (1958) 59–65.

⁵⁰ P. Ebers n° 273 (49, 21 - 50, 2).

⁵¹ Mais J.P. Pätznick rappelle que le commerce du lait est plutôt destiné à l'élite, car la productivité est faible et la conservation limitée, cf. J.P. PÄTZNICK, « Le lait dans l'Égypte ancienne : entre divin et quotidien. Aux sources d'un élixir de jeunesse », dans M.-L. Arnette (éd.), *Religion et alimentation en Égypte et Orient anciens* (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 43), Le Caire: IFAO, 2019, 175. Toutefois, le lait était accessible aux petites gens pour leur consommation personnelle comme dans le *Conte des deux Frères* où l'un des héros rentre chaque soir à son domicile avec du lait alors qu'il n'y a pas d'enfant dans la maisonnée (P. Orbinney 1,5).

⁵² Dans les *Mémoires de Sinouhé*, le personnage précise que les bédouins cuisent toutes leurs nourritures avec du lait, ce qui semble s'opposer à ses propres habitudes égyptiennes (*Sinouhé* B 26-27 et 91-92), cf. H.G. FISCHER, « Milk in Everything Cooked (Sinuhe B 91-92) », dans H.G. Fischer, *Varia. Egyptian Studies* I, New-York: The Metropolitan Museum of Art, 1976, 97–99.

⁵³ P. Ebers n° 20 (6, 10-16) = P. Ramesseum III A 10-11 (lacune) et A 26-27 (lacune) ; P. Ebers n° 157 (33, 6-8) ; P. Ebers n° 310 (53, 10-12) = P. Berlin n° 38 (3, 12 - 4, 1) ; P. Berlin n° 163h (16, 5 - 17, 1).

⁵⁴ P. Ebers n° 368 (59, 6-10a), P. Ebers n° 765 (91, 3-5) ; P. Ebers n° 109 (25, 20 - 26, 2).

⁵⁵ P. Ebers n° 157 (33, 6-8).

⁵⁶ P. Ebers n° 819 (96, 4-5).

⁵⁷ J.P. PÄTZNICK, « Le lait dans l'Égypte ancienne », 177.

troupeaux étaient attachés aux temples et au Palais où d'ailleurs les médecins officiaient. Le lait pourra aussi se conserver sous forme de dérivés semi-solides comme cette sorte de peau de lait appelée *sémi*⁵⁸ régulièrement utilisée en pharmacopée ; une formule précise que cette substance devra être *ouadj* « fraîche », « fraîchement réalisée », tandis qu'une autre recommande de laisser le lait d'une femme reposer une nuit afin justement d'en récupérer la peau au matin⁵⁹.

Les recettes préconisent souvent du lait de vache, mais il arrive également que la nature de l'animal ne soit pas indiquée. Bien qu'on puisse supposer une origine bovine, cela reste très hypothétique, d'autant plus que des femelles d'autres espèces ont pu être mises à contribution pour leur lait, tels l'ânesse et le petit bétail (chèvre et brebis). Enfin, le lait humain est employé à maintes reprises et en particulier, celui des femmes « ayant enfanté un mâle » (*jrtjet méset tjay*) à qui on prête une considérable force de guérison, par assimilation au lait de la déesse maternelle par excellence, Isis⁶⁰.

2.2.2. Usages médicaux

Tout comme la graisse, le lait joue un rôle fondamental dans le domaine thérapeutique. C'est un adoucissant et un rafraîchissant naturel. Il atténue la plupart des maux du quotidien comme les fractures⁶¹, les hématomes⁶², les abcès⁶³. Il apaise les douleurs de l'intérieur du corps⁶⁴ et du *jb*⁶⁵ (le *jb*, situé dans le tronc, reste difficilement identifiable. Elle pourrait correspondre à la zone stomacale

⁵⁸ *Wb* IV, 130, 1-6 ; *AnLex* 77.3593 ; 78.3535 « crème » ; *Grundriss* IV, 438. Le lait, entreposé dans de bonnes conditions environnementales, effectue une solidification et crée cette sorte de peau de protection en séchant, S. HENDRIKX *et al.*, « Milk, Beer and Bread Technology during the Early Dynastic Period », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 58 (2002) 277-304.

⁵⁹ P. Ebers n° 642 (80, 15-17).

⁶⁰ Sur les pouvoirs thérapeutiques du lait humain, cf. R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, Paris: L'Harmattan, 2010, 132-149. Les qualités singulières de ce lait apparaissent aussi dans les écrits d'Hippocrate, d'Aristote, de Discorde, de Pliny l'Ancien, mais également dans la médecine copte et arabe, *ibid.*, 134-135.

⁶¹ P. Hearst n° 11 (1, 10-11) = P. Hearst n° 219 (14, 15-16) ; P. Hearst n° 15 (1, 15-16).

⁶² P. Ebers n° 734 (88, 16-19) ; P. Ebers n° 512 (69, 20-21).

⁶³ P. Ebers n° 565 (73, 12-17) ; n° 569 (74, 2-3) ; n° 571 (74, 4-9) ; n° 575 (74, 13-14) ; n° 585 (75, 5-7) ; P. Chester Beatty IV 2 (1, 8 - 2, 9).

⁶⁴ P. Ramesseum III A 10-11 ; P. Ebers n° 5 (2a, 11-15) ; n° 7 (2b, 7-11) ; n° 18 (5, 17 - 6, 1) ; n° 20 (6, 10-16) ; n° 132 (30, 1-19) ; P. Hearst n° 55 (4, 7-8) ; n° 58 (4, 9-10) ; n° 61 (4, 11-12).

⁶⁵ P. Ebers n° 193 (38, 3,10) ; n° 202 (40, 14-18) ; n° 210 (43, 8-13) ; n° 218 (44, 7-8) = P. Hearst n° 49 (4, 3).

ou thoracique)⁶⁶ et fait pénétrer les médications dans les vaisseaux⁶⁷. On le retrouvera fréquemment dans les potions qui combattent les problèmes digestifs et d'évacuation. Le lait annihilerait jusqu'aux irritations et échauffements de l'anus⁶⁸ et éviterait les incontinenances urinaires⁶⁹. Il a, en outre, une grande valeur pectorale et soigne la toux⁷⁰, les difficultés respiratoires⁷¹ ou encore les maux de bouches et de dents⁷². Le lait, aussi appelé « le blanc » (*hedj*), est souvent appliqué pour lutter magiquement contre les substances rouges, nécessairement pathologiques⁷³. On mettra par exemple du lait dans des yeux inflammés, injectés de sang⁷⁴. Le lait est d'ailleurs régulièrement employé en ophtalmologie.

Par extension, le lait arrêterait le feu et ferait cicatriser les brûlures⁷⁵. Certaines incantations identifient le médecin à Isis qui soigna à plusieurs reprises son fils Horus chétif et souffreteux. Les formules reprennent les paroles qu'elle prononça un jour en découvrant son fils brûlé :

« Je sais (comment) éteindre cela pour lui grâce à mon lait, l'eau de guérison qui est entre mes seins. Je (le) verse sur tes membres et tes conduits sont guéris. Je fais reculer le feu, aussi puissant qu'il puisse être ! »⁷⁶

La préparation qui découle de ce récit exige précisément d'être « mélangée avec le lait de celle qui a enfanté un mâle ». Le lait est profondément associé à la sphère de la féminité et de la maternité ; aussi est-il souvent présent dans les recettes à visée gynécologique. Il peut soulager les douleurs pelviennes de la

⁶⁶ Ce sujet a été bien documenté par R. NYORD, *Breathing Flesh: Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts* (CNI Publications, 37), Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009, 55–68.

⁶⁷ P. Ebers n° 642 (80, 15-17) = P. Hearst n° 111 (8, 13) ; P. Berlin 163h (16, 5 - 17, 1) ; P. Louvre [E 32847] R x + 5,3.

⁶⁸ P. Chester Beatty n° 11 (5, 12 - 6, 1) ; n° 13a (6, 2-6) ; n° 17 (6, 12-13) ; n° 26 (7, 10-12) pour refroidir à la fois l'anus et le cœur ; P. Ebers n° 30 (10, 9-14) ; n° 157 (33, 6-8) ; P. Berlin° 179 (19, 2-3) ; n° 180 (19, 3-4).

⁶⁹ P. Ebers n° 273 (49, 21 - 50, 2) ; P. Hearst n° 67 (5, 1-2).

⁷⁰ P. Ebers n° 310 (53, 10-12) = P. Berlin 38 (3, 12 - 4, 1) ; P. Ebers n° 314 (53, 21 - 54, 1) ; P. Ebers n° 315 (54, 1-3) = P. Berlin n° 29 (3, 5) ; P. Ebers n° 317 (54, 4-5) = P. Berlin n° 34 (3, 8) ; P. Berlin n° 30 (3, 5-6) ; P. Berlin n° 31 (3, 6-7) = P. Berlin n° 41 (4, 2) = P. Berlin n° 47 (4, 8).

⁷¹ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 69 (4, 17-18).

⁷² P. Ebers n° 697bis (85, 16-17), n° 698 (85, 17-18), n° 699 (85, 18-19), n° 746 (89, 10-11).

⁷³ Th. BARDINET, « Les couleurs du mal et de la maladie : pratiques magiques et examens cliniques chez les médecins de l'Égypte des pharaons », dans Fr. Collard, É. Samama (éd.), *Le corps polychrome : couleurs et santé. Antiquité, Moyen-Âge et époque moderne*, Paris: L'Harmattan, 2018, 234–235. Sur la symbolique des couleurs blanc et rouge en Égypte, cf. aussi B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approches des systèmes chromatiques », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 2 (2009) 31–32 et 34–38.

⁷⁴ P. Ebers n° 384 (60, 13-16) ; n° 408 (62, 9-10).

⁷⁵ P. Ebers n° 499 (69, 3-5) = P. Londres 14, 14 - 15, 2 (Wreszinski n° 47) ; P. Ebers n° 500 (69, 6-7) = P. Londres n° 48 (15, 2-4) ; P. Londres n° 20 (6, 6-7) ; n° 46 (14, 8-14).

⁷⁶ P. Londres n° 34 (11, 8 - 12,1). Cf. aussi P. Ebers n° 499 (69, 3-5) et n° 500 (69, 6-7).

femme⁷⁷, refroidir un utérus échauffé⁷⁸ ou stopper une montée anormale de sang dans la matrice⁷⁹. Enfin, le lait a une valeur pronostique : lors de tests de grossesse⁸⁰, on fera ingérer à la patiente de la plante *bédédou-ka* (dont nous ignorons la nature exacte) avec du lait de femme : si elle vomit le mélange, « elle enfantera », mais, dans le cas où elle aurait des vents, « elle n'enfantera pas et jamais ».

2.3. L'URINE ET LES EXCREMENTS

2.3.1. Généralités

En troisième position apparaissent les matières excrémentielles avec près de 80 utilisations recensées. L'urine et les déjections sont considérées comme sales et impures dans les corpus funéraires et rituels ; les dieux et les morts les ont en abomination et ne veulent ni s'en approcher, ni les toucher et encore moins les consommer⁸¹. Pourtant, elles ont de très nombreuses utilités dans la vie courante telles que l'épandage comme engrais sur les champs, la fabrication de combustibles ou de matériaux de construction⁸². L'urine trouve aussi sa place lors des activités de lavage du linge et de tannage des peaux. Médecins et patients sont très souvent en contact avec ces substances, ce qui suggère qu'elles n'étaient pas si taboues que les grands textes religieux le laissent supposer.

2.3.2. Usages médicaux

La matière fécale (*hésou*)⁸³, parfois aussi appelée *chaou* « crottes »⁸⁴, est très fréquente dans la pharmacopée. C'est une des excréments corporels les plus aisés à collecter, bien sûr, et à stocker puisqu'avec le climat égyptien, les copro-

⁷⁷ P. Kahun n° 3 (1, 8-12), n° 5 (1, 15-20).

⁷⁸ P. Ebers n° 822 (96, 8-9).

⁷⁹ P. Ebers n° 833 (97, 1-7).

⁸⁰ P. Berlin n° 193 (verso, 1, 3-4), n° 194 (verso, 1, 5-6) ; R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait*, 165-179.

⁸¹ Situation chaotique qui pourrait se produire si les Hommes arrêtaient d'approvisionner leurs autels.

⁸² J. CLUTTON-BROCK, *A Natural History of Domesticated Mammals*, London: Cambridge University Press, 1987, 62.

⁸³ *Wb* III, 164, 4-10.

⁸⁴ *Wb* I, 402, 1-2 ; ce lexème sera uniquement employé pour les drogues et jamais pour les déjections des patients. Employé sans précision dans P. Ebers n° 794 (94, 5-7) P. Ebers n° 523 (70, 20-21) et P. Londres n° 46 (14, 8-14), avec la précision « crottes humaines » dans P. Ebers n° 793 (94, 3-5) ou « crottes de chien » dans P. Ebers n° 625 (79, 2-4).

lithes se dessèchent et se conservent très bien. Vraisemblablement, les excréments ont pu être utilisés « frais »⁸⁵ ou « séchés »⁸⁶. De manière générale, ils seront « broyés »⁸⁷ pour faciliter le mélange avec les autres ingrédients. Dans une recette unique⁸⁸, les excréments seront mis à cuire avant d'être incorporés à la mixture. Dans le papyrus du Louvre, le médecin prononce une formule magique tout en précisant que « (s)ia main tient des excréments »⁸⁹, mais peut-être s'agit-il d'un acte simulé, mentionné dans un but prophylactique. En règle générale, les fèces étaient prescrites en application locale ou en fumigation, mais on consomme des fientes de l'oiseau-*idou* en cas de parasites intestinaux⁹⁰ et une mixture à base d'excréments d'âne et de vin⁹¹ pour chasser les démons.

Tout comme pour la graisse, certaines déjections seront aussi prescrites contre les problèmes capillaires : pour soigner les cheveux, le praticien les recouvre d'une préparation de graisse, d'ocre rouge, de plante et d'excréments de gazelle⁹². Une autre formule contre le *sékem* (« ce qui dévaste » = le blanchiment ?) recommande même de la graisse de serpent cuite avec « un ver solitaire trouvé dans les selles (d'un homme ?) »⁹³ afin d'en enduire le crâne. Le médecin recourt aux matières fécales d'animaux très divers, évoluant plutôt dans la sphère domestique ou dans celle de l'élevage, car ils évacuent leurs déchets non loin des habitations, ce qui facilite la récupération. Les espèces les plus fréquentes incarnent le chaos séthien (l'âne, le crocodile, le porc ou le taureau rouge) ou, au contraire, sont des protecteurs de l'ordre liés aux concepts de fertilité : le chat en est le meilleur des ambassadeurs⁹⁴, mais on trouvera aussi le chien⁹⁵ ou encore le taureau noir. En de plus rares occasions, la pharmacopée préconise les excréments de petit bétail⁹⁶, d'ibex, de gazelle, de lion, de panthère, d'autruche,⁹⁷ mais encore d'hippopotame⁹⁸, d'oie et d'hirondelle⁹⁹, de pélican¹⁰⁰, de

⁸⁵ P. Brooklyn 47.21849, spell B.

⁸⁶ P. Ebers n° 349 (57, 8-9), n° 523 (70, 20-21), n° 793 (94, 3-5) et n° 794 (94, 5-7).

⁸⁷ P. Ebers n° 425 (63, 14-18), n° 541 (71, 18-19) ; P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 66a (4, 14-15) ; P. Hearst n° 208 (13, 14-15).

⁸⁸ P. Londres n° 46 (14, 8-14).

⁸⁹ P. Louvre [E 32847], V 2, 7.

⁹⁰ P. Ebers n° 326bis (55, 2-4).

⁹¹ P. Hearst n° 208 (43, 2-4).

⁹² P. Ebers n° 471 (66, 21 - 67, 1).

⁹³ P. Ebers n° 461 (66, 1-2).

⁹⁴ P. Ebers n° 213 (43, 19-21), n° 488 (68, 7-8), n° 498 (69, 1-2), n° 578 (74, 17-18), n° 580 (74, 19-21), n° 584 (75, 4-5) = P. Hearst n° 41 (3, 10-11).

⁹⁵ P. Ebers n° 578 (74, 17-18), n° 580 (74, 19-21), n° 584 (75, 4-5) = P. Hearst n° 41 (3, 10-11).

⁹⁶ P. Ebers n° 482bis (67, 17-22).

⁹⁷ P. Berlin n° 68bis (6, 8-9).

⁹⁸ P. Berlin n° 87 (7, 11-12).

⁹⁹ P. Berlin n° 69 (6, 9-10) et 70 (6, 10-11).

¹⁰⁰ P. Ebers n° 365 (59, 1-2) ; P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 66a (4, 14-15).

souris¹⁰¹, de gerboise ou de gecko¹⁰². On a même recensé plusieurs cas d'utilisations d'excréments humains¹⁰³, voire d'enfants puisqu'un texte donne « excréments à l'intérieur du ventre d'un enfant » (= méconium)¹⁰⁴.

Le praticien pourra employer les fèces de certains animaux en anti-venin : celles du taureau rouge¹⁰⁵ ou noir¹⁰⁶ encore une fois, mais aussi les fèces du poisson mugil¹⁰⁷ ou encore du prêtre-*fekty* d'Héliopolis¹⁰⁸. Pour une morsure étroite et peu profonde, des excréments d'âne suffiront¹⁰⁹. Les déjections de la tortue en compresse pourront aussi être une alternative dans n'importe quel cas de morsure¹¹⁰. Le choix des excréments repose sur une stratégie pharmaceutique spécifique : en tant que fluide répugnant et abhorré par les dieux, ils repousseront l'attaque du venin, véritable entité nocive pensante.

La même logique est à l'œuvre dans les remèdes contre les démons qui souhaitent prendre possession des hommes. Les matières fécales en fumigation feront pénétrer l'odeur nauséabonde à l'intérieur du corps, poussant le mal à s'enfuir. L'invasion de ces esprits agressifs se fait souvent par l'inoculation de leur fluide sexuel dans le corps du malade, tel que le liquide *âââ*, souvent associé au venin dans les listes de substances pathogènes. Thierry Bardinnet¹¹¹ parle de « fertilisant corporel » responsable de la prolifération de la vermine dans le corps. Le médecin préconise alors des fumigations d'urine de jeune fille¹¹² auxquelles s'additionnent parfois des excréments d'âne, de chat et de porc¹¹³.

Si le *âââ* est peut-être la plus commentée des sécrétions démoniaques, nous possédons des recettes contre toutes sortes de démons qui seront délogés de l'organisme par des fumigations d'excréments variés, provenant d'animaux sauvages le plus souvent¹¹⁴. On profite de la dangerosité des substances excrémentielles pour les retourner contre un ennemi encore plus menaçant.

De même, le sexe de la femme et ses sécrétions représentent aussi une sorte de péril pour l'entourage. Ainsi, on remarque une tendance à privilégier ces substances repoussantes en gynécologie. Par exemple, un tampon végétal imprégné

¹⁰¹ P. Louvre Vs 19, 20.

¹⁰² P. Ebers n° 370 (59, 13-15).

¹⁰³ P. Ebers n° 541 (71, 18-19), n° 793 (94, 3-5).

¹⁰⁴ P. Ebers n° 349 (57, 8-9).

¹⁰⁵ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 47c (3, 18) et § 54 d (4, 1-2).

¹⁰⁶ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 46i (3, 16) et § 54e (4, 2).

¹⁰⁷ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 54d (4, 1-2).

¹⁰⁸ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 54f (4, 2).

¹⁰⁹ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 87 b (5, 20-21).

¹¹⁰ P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 89 (5, 22).

¹¹¹ Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 124.

¹¹² P. Berlin n° 60 (5, 12 - 6, 1) et n° 64 (6, 3-5).

¹¹³ P. Berlin n° 64 (6, 3-5).

¹¹⁴ P. Berlin n° 68bis (6, 8-9), n° 69 (6, 9-10) et n° 70 (6, 10-11).

de déjections de crocodile et de mucilage sera utilisé comme agent abortif¹¹⁵. Le médecin emploie un animal séthien dont le patron, dieu du chaos, serait responsable des fausses-couches. L'excrément empêche la fécondation en tuant le fœtus dans l'œuf. L'infertilité du déchet et de Seth provoque inévitablement l'avortement. Les femmes enceintes ou en couches, ainsi que les nouveau-nés, sont souvent la proie des morts et des démons qui rôdent. En conséquence, le praticien n'hésite pas à protéger ces derniers par des amulettes prophylactiques à base de « boulette d'excréments »¹¹⁶ qu'on leur applique à peine sortis du ventre maternel.

L'urine-*mouyt*¹¹⁷, quant à elle, se rencontre beaucoup moins fréquemment dans les remèdes, moins d'une vingtaine de fois. Elle constitue davantage un excipient ou un véhicule dans lequel on fera « cuire/mijoter » (*pès*) les ingrédients¹¹⁸. L'urine, avec laquelle on peut « laver » des abcès ou des brûlures, servirait davantage de désinfectant, plus que de réel médicament¹¹⁹.

Dans la majorité des cas, la recette ne donne pas d'indication sur l'origine de l'urine utilisée, mais il est fort probable qu'il s'agisse de fluide humain puisque la précision « mictions humaines » apparaît à plusieurs reprises dans les traitements¹²⁰. Dans trois cas, l'auteur spécifie même que l'urine doit être prélevée sur une *âmât* « jeune fille (juste pubère) »¹²¹ dont les excréments seront plus efficaces à chasser les démons. Lors d'un contrôle de grossesse, la femme enceinte devra arroser (*iouh*) chaque jour de l'orge et du blé amidonnier avec sa propre urine, la germination des céréales donnant lieu ensuite à une estimation de viabilité et même une prédiction sur le sexe du futur enfant¹²².

L'urine animale est peu représentée dans la pharmacopée, ce qui est logique, car, une fois répandue sur le sol, elle est plus ardue à récupérer que les excréments. De plus, il est presque impossible de reconnaître l'origine du fluide si on n'a pas assisté à la miction. Seuls « l'urine et les excréments d'une souris » (*mouyt hésou n(y) pénou*) seront prescrits ensemble pour soigner « la faiblesse

¹¹⁵ P. Kahoun n° 21 (3, 6) ; P. Ramesseum IV, passage C, 2-3 ; A. MARSHALL, « De l'efficacité d'un traitement contraceptif égyptien à base d'excréments de crocodile », *Archéologia* 542 (2016) 62-63.

¹¹⁶ *Jt3 n(y) hs(w)* ; P. Ramesseum III C 15-16.

¹¹⁷ *Grundriss* VI, p. 235-237.

¹¹⁸ P. Ebers n° 537 (71, 13) = P. Hearst n° 39 (3, 8-9).

¹¹⁹ P. Londres n° 3 (1, 11 - 2, 1), n° 21 (6, 7-9).

¹²⁰ *Mwy.t rmt* : P. Ramesseum III A ; P. Ebers n° 562 (73, 7-9) ; P. Berlin n° 60 (5, 12 - 6, 1), n° 64 (6, 3-5), n° 109 (9, 6-7) et n° 199 (verso 2, 2-5) ; P. Leyde I 343-345 (recto XXVI 9-10). Dans ce dernier cas, ce n'est pas le terme *mouyt* qui est utilisé, mais *ouchèch* « évacuation » qu'on peut comprendre comme « urine + excréments », cf. la contribution de Fr. Rouffet dans le présent ouvrage.

¹²¹ P. Berlin n° 60 (5, 12 - 6, 1), n° 64 (6, 3-5), n° 109 (9, 6-7).

¹²² P. Berlin n° 199 (verso 2, 2-5) = Carlsberg n° III (1, 6x+3).

de la vue »¹²³, tandis qu'un autre papyrus conseille de verser de « l'urine d'un âne nouveau-né, émise le deuxième jour »¹²⁴ dans le vagin d'une femme qui souffre d'une pathologie utérine infectant jusqu'à sa mâchoire.

2.4. Le sang

2.4.1. Généralités

Le sang se rapproche de la graisse dans sa méthode de prélèvement puisque, lors des actes de boucherie et de sacrifice, il pouvait être récupéré et versé dans de grands vases. Bien que cela soit peu documenté, il est fort probable qu'il ait été offert aux défunts¹²⁵, mais aussi utilisé en cuisine par les vivants sous forme de boudin, de soupe ou de sauce. Le sang est très riche en protéines, en vitamines et en fer ; il pallie le manque de viande. Il a en outre l'avantage, contrairement à la graisse, de pouvoir être prélevé sur un animal sans que celui-ci soit nécessairement mis à mort. Du reste, certaines formules stipulent que le sang doit être ponctionné sur une partie spécifique du corps : au niveau de « l'oreille d'une chauve-souris »¹²⁶ ou de la « corne d'un taureau noir »¹²⁷. Une formule contre le venin d'un serpent femelle préconise le « sang d'un petit chevreau » en indiquant qu'« on l'emmène vivant sans l'avoir tué » et qu'après la ponction, il sera relâché afin de retrouver sa mère¹²⁸. Ces formules prouvent que les animaux pouvaient être épargnés ; le médecin ne pratique peut-être qu'une légère incision sur la bête entravée dans l'intention de ne récupérer que la quantité souhaitée. En revanche, la nécessité de cette précision laisse tout de même supposer que le sang était souvent recueilli sur des bêtes mortes ; cela paraît d'ailleurs incontestable dans le cas du « sang de l'épine dorsale de corbeau »¹²⁹.

Les animaux les plus cités sont les espèces volantes, en particulier les chauves-souris, mammifères endémiques d'Égypte, ainsi que plusieurs sortes d'oiseaux dont les sangs sont préconisés dans le traitement des hématomes¹³⁰.

¹²³ P. Louvre [E 32847] V 19, 20.

¹²⁴ P. Kahun n° 5 (1, 15-20).

¹²⁵ Le sang n'apparaît pas dans les listes d'offrandes alimentaires habituelles. Seule la formule LdM 144 fait allusion à la présence de bols de sang parmi les offrandes données aux dieux et au mort. La récolte du sang dans de grands vases dans les scènes de boucheries des mastabas de l'Ancien Empire est bien documenté.

¹²⁶ P. Brooklyn 47.21849, spell O.

¹²⁷ P. Ebers n° 454 (65, 12, 13). En effet, l'écornage, l'amputation de la corne déjà formée, d'une vache adulte n'entraîne pas la mort *a priori*.

¹²⁸ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 70.

¹²⁹ P. Ebers n° 457 (65, 16-18).

¹³⁰ P. Ebers n° 737 (81, 21-22), une pommade constituée de sang de tourterelle, d'oie-*sémen*, d'hirondelle et de vautour.

Viennent ensuite les bovins puis les animaux domestiques (ânes, chiens, chats) ou de basses-cours. Plus rarement, le praticien usera du sang de certains poissons ou reptiles.

Le sang pourra être conservé, après dessiccation au soleil, sous forme de bloc ou en poudre pour être réutilisé plus tard¹³¹ ; du reste, une prescription parle de prendre du sang « séché » (*séchou*)¹³². En règle générale, le médecin privilégie une administration en pommade ou en cataplasme, mais le sang est aussi mélangé à des excipients et ingéré dans plusieurs recettes¹³³.

2.4.2. Usages médicaux

Un nombre important de recettes emploient le sang des animaux en ophtalmologie, particulièrement dans les cas de trichiasis où la paupière s'enroule sur elle-même et où les cils irritent l'œil. Les espèces nocturnes susceptibles de voir à travers l'obscurité sont alors privilégiées : le chiroptère¹³⁴, le gecko¹³⁵ ou encore la gerboise¹³⁶. Animaux de la nuit, ils se meuvent sans mal dans les ténèbres, ce qui les rapproche du monde des rêves et, par extension, des visions surnaturelles. D'ailleurs, pour éviter les cauchemars et chasser les mauvais esprits nichés dans la tête, on applique sur le corps des patients des tissus marqués de formules magiques écrites avec le sang d'animaux censés écarter les forces du mal¹³⁷. En outre, aux époques tardives, le sang du gecko ou de la huppe est usité lors de pratiques divinatoires¹³⁸. C'est donc un parfait médium de communication entre le monde des humains et celui des dieux.

L'action du sang sur les cils suggère aussi un rapport entre ce liquide et la pilosité. Or, le sang d'animaux à la robe noire aide à guérir la calvitie ou le blanchiment-*sékem*. Plusieurs études ont discuté du lien pilosité-sang dans les

¹³¹ Cette technique est utilisée en Afrique où du sang coagulé sous forme de bloc peut être transporté et rôti plus tard, cf. S. IKRAM, *Choice cuts*, 180.

¹³² P. Ebers n° 862 (105, 16 - 106, 2). Sur l'ostracon O. Bruxelles [E. 3209], le sang est qualifié de « frais », mais il est probable que cela soit une allusion à un rite divin, à une offrande faite aux dieux.

¹³³ P. Hearst n° 19 (2, 5), n° 20 (2, 5-6) ; P. Berlin n° 110 (9, 7) ; P. Brooklyn 47.218.48 et 85 § 70 (4, 18-19) (dans cet exemple, le remède est bu puis vomé) et § 91b (5, 26-27).

¹³⁴ Pour les utilisations du chiroptère, cf. Cl. AUDOIT, « La chauve-souris et ses usages en Égypte ancienne », *Chronique d'Égypte* 91 (2016) 14-40. L'animal est présent dans P. Ramesseum n° III, 15-16 ; P. Ebers n° 424 (63, 12-13) ; P. Ebers n° 426 (63, 18-19) = P. Louvre [E 32 847] Vs 22, 8.

¹³⁵ Léopard *hentasou*, P. Ebers n° 424 (63, 12-13) ; P. Louvre [E 32 847] Vs 22, 9-10.

¹³⁶ P. Ramesseum n° III, 15-16.

¹³⁷ P. Leyde I 348 (8, 5-6) ; P. Brooklyn 47.218.2 x + VIII, 18-19 (en cours de publication par I. Guerneur).

¹³⁸ H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (2nd ed.), Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, 246, PDM XIV1070-77 et PDM XIV 1078-89.

cultures anciennes comme modernes : « le poil est toujours le produit d'autres composantes corporelles »¹³⁹, composantes attachées au concept de vitalité. En l'occurrence, en Égypte ancienne, la qualité de la chevelure semble dépendre de la force du sang. Les espèces sont choisies pour la noirceur et la qualité de leur pelage/plumage : le taureau¹⁴⁰, le veau noir¹⁴¹, mais aussi le corbeau¹⁴² présenteraient un sang dynamique leur permettant d'arborer cette si belle toison. Le rapport avec le pouvoir génésique de ces espèces est visible dans une recette qui conseille l'application du « sang du vagin d'une chienne »¹⁴³, correspondant sans doute à la phase du pro-œstrus qui précède les chaleurs dans le règne animal. Il est probable qu'on attribuait des propriétés fertilisantes à ce sang issu des organes génitaux de la femelle.

Enfin, le médecin emploie régulièrement du sang d'espèces dites insensibles au venin des serpents pour se substituer au sang faible et malade d'une victime mordue¹⁴⁴. On trouvera le taureau rouge¹⁴⁵, le chevreau¹⁴⁶ ou encore le daim¹⁴⁷. Dans une recette assez spectaculaire, le médecin réalise un onguent à base de sang de chat, de poisson mugil, de milan, de cobra, de crocodile de la nécropole, fendu en deux et séché, et d'ambre jaune¹⁴⁸. À l'inimitié naturelle de certains de ces animaux avec les serpents, s'ajoute bien sûr une valeur mythologique et idéologique puisque ce sont presque tous des animaux incarnations du dieu solaire et protecteurs de la royauté¹⁴⁹.

L'humain ne fournit que rarement son sang pour la réalisation des thérapeutiques. Seuls trois textes font allusion au sang très spécial de la menstruation. L'exclusivité de ce sang pourrait sous-entendre que les Égyptiens ne procédaient pas à des méthodes d'automutilation : ils ne prélevaient que le sang qui coule naturellement. Le sang menstruel sera appliqué sur les seins d'une patiente souffrant d'engorgement, le badigeonnage de sa poitrine rétablissant alors une lactation normale¹⁵⁰. Cette excrétion, mal considérée d'un point de vue social et

¹³⁹ D. KARADIMAS, « Présentation », dans D. Karadimas (éd.), *Poils et sang* (Cahiers d'anthropologie sociale, 6), Paris: Éditions de l'Herne, 2010, 11.

¹⁴⁰ P. Ebers n° 454 (65, 12-13), n° 459 (65, 19-20).

¹⁴¹ P. Ebers n° 451 bis (65, 8-9).

¹⁴² P. Ebers n° 452 (69, 9-10) (mot « sang » en lacune), n° 457 (65, 16-17).

¹⁴³ *Snfw n(y) k3.t tsm.t*, P. Hearst n° 156 (10, 18).

¹⁴⁴ Ce rapport « sang malade/sang de force supérieure » a déjà été discuté par Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 150ff.

¹⁴⁵ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 91 b (5, 26-27)

¹⁴⁶ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 70 (4, 18-19).

¹⁴⁷ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 91c (5, 27).

¹⁴⁸ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 90c (5, 25-26).

¹⁴⁹ En effet, le chat et le poisson mulet sont des manifestations du dieu solaire Rê qui luttent quotidiennement contre les attaques du serpent Apophis, tandis que le milan est une des images de la déesse Isis.

¹⁵⁰ P. Ebers n° 808 (95, 1-3).


rituel, a pu être rapprochée des matières excrémentielles et ainsi être utilisée comme répulsif pour les démons. D'ailleurs, pour déloger les entités cachées dans le ventre d'un patient, une formule préconise « une boulette écrasée provenant d'une femme en menstruation, le deuxième jour d'écoulement »¹⁵¹. Enfin, le praticien pourra conjurer tous les démons et autres morts s'attaquant au malade par le biais d'un châtiment : « (puni) dans le sang, baigné dans son rouge, oint dans le sang d'une jeune fille »¹⁵².

2.5. Le fiel

La bile, liquide amer et jaunâtre, contribue à la bonne digestion des aliments. Elle est produite par le foie, mais stockée dans un autre organe : la vésicule biliaire. Deux termes égyptiens, employés dans les documents médicaux, ont été identifiés à de la bile : *ouded* et *bénéf*¹⁵³. En réalité, il est probable qu'*ouded* désigne la vésicule biliaire¹⁵⁴. De plus, dans la formule Ebers n° 467, il est indiqué que le médecin devra utiliser le *mou ny ouded*, « le liquide du *ouded* », une paraphrase pour signifier le fiel contenu dans la vésicule. Il semble que le médecin ait parfois exploité l'organe et le fluide sans distinction puisque certaines formules proposent alternativement de recourir au fiel du taureau ou à l'organe en entier¹⁵⁵.

En ne sélectionnant que les douze textes où il est question de *bénéf*¹⁵⁶, on remarque que le fiel n'est jamais employé seul et très rarement placé en tête de liste. Le fiel des taureaux est majoritaire et pourra être utilisé contre toutes sortes de maladies¹⁵⁷, mais la bile d'espèces moins communes, par exemple celle du poisson *abédjou* (latès), est également attestée. Son fiel sera employé dans des

¹⁵¹ *Bnn.t h3=ij m s.t m hsmn n r' 2* dans P. Louvre [E 32 847] R x+1, 1-6.

¹⁵² P. Brooklyn 47.218.49, Spell O, x+13, 4-5. Il en existe une deuxième version, mais celle-ci présente des lacunes (Spell C, x+2, 11-13). Cf. P.F. O'ROURKE, « The  amat-woman », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134 (2007) 166–172.

¹⁵³ *Wb* I, 460, 1-2 ; G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, Le Caire: IFAO, 1952, 34.

¹⁵⁴ Dans la section U du Pap. Berlin 3027 (U, 5,3), une liste d'organes cite à la suite : « le cœur, les poumons, le foie, la rate et le *ouded* » probablement donc la vésicule biliaire.

¹⁵⁵ P. Ebers n° 113 (26, 9-11) et n° 117 (26, 20-21).

¹⁵⁶ W.R. DAWSON, « Studies in the Egyptian Medical Texts: II », *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933) 136–137.

¹⁵⁷ Pour lutter contre les vers intestinaux (P. Ebers n° 75 (22, 6-7)), contre les agents pathologiques *oukhédou* et *ouahou* (P. Ebers n° 117 (26, 20-21)), contre les gonflements (P. Ebers n° 857 (103, 19 - 104, 6)), contre les plaies infectées (P. Smith n° 41 (13, 18 - 14, 16)), l'origine du fiel n'est alors pas précisée). On utilisera aussi du fiel de taureau contre les problèmes aux oreilles (P. Berlin n° 200 (verso 2, 6-8)) ou encore dermatologiques (P. Ebers n° 718 (87, 10-12)).

domaines déjà discutés ci-dessus comme les soins capillaires¹⁵⁸ ou encore l'ophtalmologie où il servira à faire disparaître les taies¹⁵⁹. Les vésicules biliaires de chèvre¹⁶⁰ ou de taureau¹⁶¹, qu'on choisira de préférence roux, seront là encore préconisées dans des potions antivenin pour contrecarrer les effets des morsures de serpents. Cela rappelle les propriétés du fameux bézoard, la « pierre de fiel », qui se forme dans l'estomac ou dans la vésicule de certains ruminants (chèvres, bœufs, cerfs). Cette concrétion était reconnue comme l'antidote par excellence à tous les venins et poisons. Ici la logique est la même que celle à l'œuvre pour le sang : on emploie le fluide d'un animal immunisé, mais, dans ces cas, leur immunité serait contenue dans les voies digestives. D'ailleurs, Serge Sauneron¹⁶² dit bien que ces animaux ont parfois été considérés comme des tueurs et des mangeurs de serpents ; après avoir été mordus, ils allaient brouter des herbes immunisantes.

2.6. Moelle, semence, larmes et salive

La moelle osseuse, cette substance contenue dans les cavités et alvéoles de certains os, identifiée au lexème égyptien *tében*, n'apparaît qu'à dix reprises dans le corpus des textes médico-magiques¹⁶³. Dans la moitié des occurrences découvertes, l'origine de la moelle n'est pas connue¹⁶⁴. Pour quatre autres recettes, elle est prélevée sur des bovins¹⁶⁵, ce qui est toujours le cas à notre époque où on la cuisine surtout en jarret de bœuf ou de veau. Cette utilisation en pharmacopée pourrait d'ailleurs suggérer un attrait culinaire pour les os à moelle. Dans deux recettes, la moelle est ainsi cuite avec des plantes, de la résine et du vin avant d'être filtrée et bue par le malade¹⁶⁶. Dans une autre formule, du lait de vache devra être mis à mijoter avec de la moelle de l'os-*khenedj*, c'est-à-dire le jarret, puis mélangé aux autres ingrédients et ingéré pendant plusieurs jours¹⁶⁷. La

¹⁵⁸ P. Ebers n° 449 (65, 5-7).

¹⁵⁹ P. Ebers n° 405 (62, 6-7). Dans deux formules ophtalmologiques, on utilisera de la vésicule biliaire de tortue (P. Ebers n° 347 (57, 5-6), n° 350 (57, 10-11)).

¹⁶⁰ P. Ebers n° 433 (64, 7-8) ; P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 46a (3, 11-12), § 46e (3, 14-15) et § 46g (3, 15-16).

¹⁶¹ P. Brooklyn [47.218.48 et 85] § 47c (3, 18).

¹⁶² S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, 189-190 (note 1).

¹⁶³ *GdMI* (p. 19-20) : « Il était connu que les os de la colonne vertébrale et des longs os tubulaires (des animaux au début) contenaient de la moelle molle qui pouvait sortir de l'os et se braiseit... Elle possédait peut-être son propre mot : *tében* ».

¹⁶⁴ P. Ebers n° 288 (51, 7-8), n° 489 (68, 7-8), n° 620b (78, 12-16) = P. Hearst n° 175 (12, 3-5) ; P. Hearst n° 61 (4, 11-12).

¹⁶⁵ P. Ramesseum V n° XVIII ; P. Ebers n° 422 (63, 8-11) ; n° 608 (77, 5-9), n° 833 (97, 1-7).

¹⁶⁶ Une recette pour la digestion en P. Ebers n° 288 (51, 7-8) et une autre recette contre la toux (P. Hearst n° 61, 4-11).

¹⁶⁷ Dans P. Ebers n° 833 (97, 1-7) relatif à un phénomène d'aménorrhée.

moelle jaune, majoritairement constituée de tissu grasseux, peut aussi être employée en pommade ou en cataplasme¹⁶⁸, parfois en association avec de la graisse, voire avec plusieurs parties du corps du même animal¹⁶⁹. Dans un unique cas, le médecin devra spécifiquement extraire la moelle de « l'os de la mâchoire d'un âne »¹⁷⁰. Il est possible que la structure osseuse soit exploitée en entier, car il est ensuite indiqué « pilée dans de l'eau » (*khaou her mou*), le verbe *kha* sous-entendant souvent une réduction en poudre d'un matériau solide¹⁷¹. Les utilisations de la moelle sont relativement similaires à ce qu'on a déjà croisé pour la graisse : en particulier les emplois destinés à recouvrir une brûlure¹⁷², à assouplir les articulations¹⁷³, à stopper la toux¹⁷⁴. Une seule recette pour guérir les yeux conseille de mélanger les agents actifs dans de la moelle et de l'huile de moringa. Ce procédé aurait été enseigné par un Asiatique de la ville de Byblos¹⁷⁵.

On a aussi des cas uniques de manipulation d'autres fluides corporels tels que le pus (*rit*). En effet, une prescription destinée à soigner l'entrée du *ib* recommande de mélanger du pain de jujubier, de la plante *bédédou-ka*, de la bière douce et du vin avec « du pus de chat »¹⁷⁶. Toutefois, il est très possible que la graphie soit fautive puisque, quelques lignes plus bas, la formule est reprise presque à l'identique avec cette fois-ci l'indication « excréments de chat »¹⁷⁷.

La *métout* « semence » apparaît, elle aussi, une seule fois dans un remède très énigmatique. Pour retirer une épine enfoncée dans les chairs d'un patient, on traitera avec « la semence d'un homme et d'une femme »¹⁷⁸. Il s'agirait, selon Paul O'Rourke¹⁷⁹ de deux individus marqués par l'impureté physique d'une activité sexuelle récente. Ils seraient « tachés » par les fluides sexuels récemment excrétés, à savoir le sperme de l'homme et les sécrétions vaginales produites par la femme au moment du coït, qui ont pu aussi être perçues comme un dérivé de

¹⁶⁸ P. Ebers n° 422 (63, 8-11), n° 489 (68, 7-8), n° 620b (78, 12-16) = P. Hearst n° 175 (12, 3-5).

¹⁶⁹ P. Ramesseum V, n° XVIII ; P. Ebers n° 608 (77, 5-9), n° 620 b (78, 12-16) = P. Hearst n° 175 (12, 3-5).

¹⁷⁰ P. Ebers n° 362 (58, 17-20).

¹⁷¹ *Wb* III, 361, 8 et 12 ; *AnLex* 78.3185.

¹⁷² P. Ebers n° 489 (68, 8-9).

¹⁷³ P. Ramesseum V, n° XVIII ; P. Ebers n° 608 (77, 5-9), n° 620 b (78, 12-16) = P. Hearst n° 175 (12, 3-5).


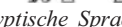
¹⁷⁴ P. Hearst n° 61 (4, 11-12).

¹⁷⁵ P. Ebers n° 422 (63, 8-11).

¹⁷⁶ P. Ebers n° 208 (43, 2-4).

¹⁷⁷ P. Ebers n° 213 (43, 19-21).

¹⁷⁸ *Mtw.t n(y).t 'm' m n(y).t 'm'.t* ; P. Ebers n° 729 (88, 7) = P. Louvre [E 32847] R x+4, 13-14.

¹⁷⁹ P.F. O'ROURKE, « The  amat-woman », 166-172 et *id.*, « The  ama-male », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 137 (2010) 45-53. Selon l'auteur, la traduction 'm' « incirconcis » doit être abandonnée.

semence¹⁸⁰. Vraisemblablement, la laitance de grenouille (sa semence) est employée uniquement dans le papyrus du Louvre pour soigner un trichiasis¹⁸¹ ; le sperme de l'amphibien est donc une alternative au sang des animaux déjà mentionnés.

Nous avons enfin découvert une seule occurrence de la salive et des larmes en tant qu'ingrédients mélangés à d'autres substances. Nous avons intentionnellement retiré de notre étude les textes relatifs à la salive et au crachat spécifique du médecin que Thierry Bardinet traite dans le présent volume. Néanmoins, dans le papyrus du Louvre, une formule pour repousser les démons qui se nicheraient dans le ventre du patient indique : « bave (?)¹⁸² avec larmes (*ré mou*) et graisse (*méréhet*) »¹⁸³. L'ensemble sera mangé par le malade. Cette recette apparaît comme une alternative à l'utilisation du sang menstruel, suggérée dans la formule précédente.

3. SYNTHÈSE : LES PROPRIÉTÉS DES FLUIDES

Il apparaît que la médecine égyptienne a choisi d'utiliser de très nombreuses sécrétions corporelles dans la pharmacopée. Elle a su tirer profit de toutes les particularités, les vertus de ces substances en outrepassant largement le caractère impur qui leur est dévolu dans la sphère religieuse et rituelle. Les fluides corporels sont avant tout sélectionnés pour leur polymorphisme, cette capacité à changer de forme et d'aspect : s'ils sont d'abord liquides, ils peuvent également se présenter sous forme semi-liquide, voire complètement solide. Ainsi, ils seront conservés et manipulés facilement. De plus, bien que matière du corps (celui de l'animal, mais aussi de l'Homme), le fluide est aussi un ingrédient de la cuisine auquel on reconnaît des vertus nutritives, hydratantes et fortifiantes. Par conséquent, on peut l'assaisonner, le faire bouillir ou rôtir, le parfumer ou l'épicer avant d'en enduire le corps ou de le consommer.

Le fluide corporel est aussi naturellement chaud... mais son caractère liquide en fait une source de rafraîchissement identique à l'eau ; il va dès lors aider à

¹⁸⁰ P.F. O'Rourke évoque la menstruation, mais je n'adhère pas à cette hypothèse: le sang n'est pas semence.

¹⁸¹ P. Louvre [E 32 847] R x+11, 1. La laitance est d'ailleurs désignée par le terme *irtjet* « lait ». La fécondation des grenouilles est externe : la femelle pond des œufs vides et le mâle les féconde en les aspergeant de sa semence de couleur blanche, la laitance.

¹⁸² La salive aurait dû être notée *mw n(y) r3* (litt. « eau de la bouche »). L'ordre des signes est inhabituel : la transcription de Th. BARDINET, *Médecins et magiciens*, 49 présente la bouche-*r3* suivie du trait diacritique (noté sic) puis le signe des trois vaguelettes N35a, comme s'il s'agissait d'un déterminatif. Nous proposons donc « bave », autrement dit l'eau qui s'écoule hors de la bouche, sur les lèvres.

¹⁸³ P. Louvre [E 32 847] R x+1, 7.

contrecarrer les effets du feu et du sec. Sources de vie et de dynamisme, les fluides du corps se parent des mêmes capacités fertilisantes que les eaux qui inondent périodiquement les terres égyptiennes. Ils portent en eux le même germe qui est à l'origine de la vie et cela vaut pour n'importe quel fluide : même l'urine et les excréments ont la capacité de renouveler la vie (épandage, scarabée solaire...). L'eau accessible aux Égyptiens de l'Antiquité n'est jamais totalement translucide et les teintes, les couleurs des liquides corporels sont d'importance : le lait est synonyme de couleur blanche alors que le sang est souvent appelé « rouge ». L'urine ou le fiel, quant à eux, ont la couleur de l'ocre tandis que les fèces ressemblent au limon noir qui recouvre les terres, mais aussi aux chairs en décomposition. L'action thérapeutique se fonde sur une résonance des couleurs entre elles : des fluides colorés et colorants viennent s'opposer ou au contraire, raviver la partie du corps malade : par exemple, le blanchissement des cheveux combattu grâce au sang ou à la graisse d'animaux noirs, le sang ou le fiel d'animaux rouges pour contrer le venin du dieu Seth, patron de cette couleur, le lait pour atténuer le rouge des yeux et l'inflammation des chairs.

Les fluides corporels sont aussi comme entourés d'une aura mystérieuse, car on connaît mal leur lieu d'origine, leur circulation, les mécanismes qui contrôlent leur évacuation. En effet, ils sont susceptibles de s'échapper de l'organisme sans que l'homme puisse les retenir en lui ni les cacher ; ils le ramènent donc à une forme de « primitivité » (besoin d'uriner, de déféquer) et à sa vulnérabilité (le sang, les larmes). À l'inverse, les fluides peuvent aussi rester à l'intérieur du corps et provoquer des dysfonctionnements internes dont la cause est indécélable. Ils possèdent par conséquent une puissance ambivalente difficilement contrôlable ; s'emparer et manipuler les fluides dans la pharmacopée permet de se l'approprier. Si tous les fluides corporels contiennent cette puissance presque « magique », certains sont connotés de manière plus positive que d'autres comme le lait bien sûr : associé à la maternité, à l'enfance, il effraie moins que le sang ou les excréments. Cependant, tous seront employés de façon identique pour contrer les forces surnaturelles qui cherchent continuellement à détruire l'organisme. De fait, ces puissances maléfiques agissent bien souvent en faisant pénétrer leurs propres fluides corporels « empoisonnés » dans le corps de la victime. Le venin des serpents et des scorpions, appelé la *métout*, en est bien sûr le meilleur exemple. Ce terme de *métout* désigne d'ailleurs un autre fluide : le sperme. Le corps du serpent à la forme phallique, sa capacité à copuler pendant plusieurs jours et le jaillissement de son venin similaire à une éjaculation rapprochent nécessairement l'animal des concepts de sexualité. Tout comme la semence de l'homme, l'inoculation du poison à l'intérieur de l'Autre s'accom-

pagne d'une prise de « pouvoir » sur le corps de celui-ci¹⁸⁴. Sperme comme venin interagissent alors avec les autres fluides internes dont la circulation peut se voir perturbée. Le venin est ainsi perçu comme une « mauvaise semence », dangereuse et autonome qui cherche à bouleverser le fonctionnement physique afin de détruire la victime.

De même, beaucoup de formules évoquent aussi les semences fertilisantes de certains démons ou fantômes malintentionnés qu'on contrera également par un procédé opposant le mauvais fluide à un autre fluide plus puissant, prélevé sur des animaux reconnus pour leur force ou leur immunité. Il semble que chaque sécrétion soit susceptible d'occuper l'un ou l'autre des rôles. L'élément liquide constitue une sorte de fil conducteur du bon fonctionnement organique, vision qui se rapproche d'ailleurs de celle qu'offre le paysage égyptien. Le peuple est entièrement dépendant des crues et des décrues du Nil, fleuve-fluide lui-même excrété par les dieux. On utilise parfois la dangerosité de certains des fluides de manière prophylactique, par exemple le sang à la couleur et la chaleur de Seth ou l'excrément, nauséabond, infertile et abhorré des dieux.

Enfin, les recettes étudiées semblent mettre en exergue une relation étroite entre les fluides et les orifices : on les manipulera pour soigner les yeux, la bouche, l'anus ou encore l'orifice vaginal. Comme l'a longuement discuté Mary Douglas¹⁸⁵, les trous du corps sont des zones liminales, de véritables frontières qui seraient connectées les unes aux autres par un réseau dense de conduits dans lesquels circulent les liquides organiques. Les extrémités de ces canaux s'ouvrent donc vers l'extérieur et sont susceptibles de faire s'échapper les fluides. De fait, ceux-ci possèdent un pouvoir d'ouverture et de fermeture sur ces orifices : le sang menstruel soigne les seins, le lait refroidit l'anus, les excréments agissent sur la matrice, la graisse ou le fiel referment les plaies ouvertes... ainsi, ils aident à sceller, à protéger le corps des incursions extérieures, mais, en forçant leur ouverture, ils aident aussi à évacuer les éléments pathogènes.

¹⁸⁴ M. PEHAL, M. PREININGER-SVOBODOVA, « Death and the Right Fluids: Perspectives from Egyptology and Anthropology », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17 (2018) 119.

¹⁸⁵ M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York: Routledge, 2002, 122.

LE CRACHAT DU MÉDECIN EN ÉGYPTE ANCIENNE

Thierry BARDINET

In the Ebers papyrus, at the end of a magic formula, the practitioner is invited to spit on the affected part of the body of his patient. One could be satisfied to see there a magic protocol identifying the doctor with the god who heals with his saliva, a myth attested in the funerary texts since the time of the pyramids. The same action is still recommended three times in a new medical text recently published, the Papyrus Louvre E 32847. Yet, one of these mentions can be found regarding deadly afflictions that the medicine of the time recognized could not be healed. Healing does not seem here the goal. We must therefore take a closer look at the meaning, the purpose and the methods of the doctor's sputum. Therefore, it indicates that the Egyptian doctor has a field of activity wider than the one recognized until now.

Le paragraphe n° 131 du papyrus Ebers¹ est une formule magique à la fin de laquelle il est précisé que le médecin qui la prononce doit cracher sur la partie malade du corps de son patient. S'agit-il, comme on l'a proposé, d'un protocole magique identifiant le médecin au dieu qui guérit avec sa salive ? De nouvelles mentions, tirées du papyrus médical Louvre E 32847², vont montrer que la guérison par le crachat n'était pas toujours le but poursuivi.

Selon Yvan Kœnig, le crachat peut être considéré comme guérisseur en soi³. Son argumentation est basée sur le rôle guérisseur de la salive des dieux tel qu'il est attesté dans quelques textes religieux comme, par exemple :

Textes des Pyramides⁴ :

« Puisses-tu cracher sur le visage d'Horus et chasser ainsi l'atteinte qui lui a été infligée. »

¹ Grundriss V, 24–25.

² Th. BARDINET, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris: Éditions Louvre/Khéops, 2018.

³ Y. KOENIG, « Deux amulettes de Deir el-Médineh. I. — Une petite amulette contre la *mtwt* (papyrus Deir el-Médineh 41). II. — Un doublet partiel d'un papyrus Chester Beatty : le papyrus Deir el-Médineh 42 [avec 1 planche] », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 82 (1982) 289, note h.

⁴ *Pyr.* § 142a-b.

Textes des Sarcophages⁵ :

« J'ai craché sur la tresse de Sou pour qu'elle redevienne bien portante. »
(traduction P. Barguet⁶)

Chapitre 102 du Livre des Morts :

« Je suis venu moi-même pour délivrer ce dieu des maux qui le font souffrir : ces choses malades, c'est les chairs, l'épaule, la jambe ; je suis venu cracher sur les chairs, rattacher l'épaule, redresser (?) la jambe. » (traduction P. Barguet⁷)

Yvan Kœnig pense que le médecin, rien qu'en s'identifiant aux dieux et en crachant, pourrait tenter de guérir la lésion présentée par le malade.

Ce que Robert Ritner a dit du crachat et de la salive dans son ouvrage bien connu sur les mécanismes de la magie⁸ permet d'aller plus loin : il a en effet étudié le procédé magique même dont le crachat est l'objet. Après avoir rappelé la dimension orale de la magie et renvoyé au mythe de la création héliopolitaine par la salive de la paire primordiale Chou (l'air) et Tefnout (l'humidité), l'auteur s'intéresse à ce qu'il nomme « la salive comme remède »⁹.

Il s'oppose tout d'abord à une interprétation de Karola Zibelius, publiée dans les mélanges Wolfhart Westendorf, selon laquelle la salive guérirait du fait de sa puissance destructive innée qui va mettre en fuite les éléments démoniaques ayant pénétré dans le corps du malade¹⁰. L'argumentation développée par Robert Ritner est que la salive est non destructive dans le processus de création. Son emploi dans les textes religieux n'en ferait qu'un médium qui transmet le pouvoir du dieu qui guérit et purifie.

Robert Ritner a pu montrer que, dans les textes religieux, la salive transmet la force magique du dieu. Dans les textes magiques de la pratique médicale, elle se chargerait de la puissance magique du texte que le médecin articule avec sa

⁵ CT II, 173c-d, qui reprend *Pyr.* § 2055a-2056c.

⁶ P. BARGUET, *Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 12), Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, 260.

⁷ P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 1), Paris: Les Éditions du Cerf, 1967, 139.

⁸ R. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 54), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, cf. chap. 3, 73, « Spitting, licking, and swallowing ».

⁹ R. RITNER, *The Mechanics*, 78.

¹⁰ K. ZIBELIUS, « Zu Speien und Speichel in Ägypten », dans Fr. Junge (éd.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens: zu Ehren von Wolfhart Westendorf, überreicht von seinen Freunden and Schülern* 1, Göttingen: Fr. Junge, 1984, 401.

langue, ses dents et ses lèvres. L'auteur donne l'exemple très clair d'une incantation contre la piqûre d'un scorpion et qui est munie du mode d'emploi suivant :

« Tu devras réciter cela sur ton doigt alors qu'il a été humecté de salive puis sceller l'ouverture de la blessure avec cela. » (traduction R. Ritner¹¹)

La salive ne ferait que transmettre.

Il nous faut donc parler, non pas de la salive du médecin en tant que telle, mais voir quelles sont les différentes forces magiques qu'il demande à sa salive de transmettre et dans quels contextes médicaux. Mais tout d'abord, tous les médecins pouvaient-ils user leur salive dans de tels protocoles magiques ?

On trouve dans l'Égypte ancienne cette idée d'une médecine de base exercée par le médecin de tous les jours, le *swnw*, médecin dont la pratique est entourée de certaines limites. Ainsi, dans le papyrus Ebers, l'encyclopédie médicale qui lui est avant tout destinée, à propos des tumeurs et ulcérations cancéreuses envoyées par le dieu Khonsou, et qui ne sont décrites dans ce papyrus *qu'en passant*, il en sera dit :

« Ne prépare rien la concernant (la tumeur). »¹²

Ou encore :

« Ne mets pas ta main sur quelque chose de semblable. »¹³

Or, ces tumeurs et ulcérations gravissimes envoyées par Khonsou seront nommées dans un livre du papyrus médical du Louvre, le *Livre de la tumeur de Khonsou*, livre qui leur sera d'ailleurs entièrement consacré¹⁴. Le médecin de haut rang qui avait l'usage de ce papyrus pourra cracher sur ces tumeurs. Ce médecin était le médecin qui devait s'occuper des dignitaires de la cour royale souvent vieillissants, un *wr swnw pr-ʿ*, un chef des médecins du palais.

La documentation maintenant disponible va permettre de distinguer le crachat des médecins ordinaires, celui du *swnw*, et le crachat des médecins qui, comme les chefs des médecins, avaient un statut et des prérogatives supérieures, notamment en matière de magie et même, comme nous le verrons, en matière de magie funéraire.

¹¹ R. RITNER, *The Mechanics*, 82.

¹² P. Ebers n° 874 et n° 877.

¹³ P. Ebers n° 873.

¹⁴ P. Louvre E 32847, recto x+20 – verso 16,17.

1. LE CRACHAT DANS LA PRATIQUE MÉDICALE DU MÉDECIN ORDINAIRE

On en parle uniquement dans le paragraphe n° 131 du papyrus Ebers qui est une conjuration consacrée aux substances pathogènes nommées *oukhedou*. C'était, à l'époque de la publication de Robert Ritner, la seule mention connue d'un crachat dans un texte médical. On ne citera qu'une partie de cette longue formule magique :

« Ce sont des *oukhedou* qui sortent d'un foyer putride (...) Je piétinerai Bousiris, je renverserai Mendès (...) On ne pratiquera plus les rites à Abydos, jusqu'à ce que soit chassée l'activité d'un dieu ou d'une déesse, d'un *oukhedou* ou d'une *oukhedout*, d'un mort, d'une morte, etc., l'activité de toute chose maligne qui se manifesterait dans cette mienne chair, sur cette mienne peau, en tout endroit de mon corps (...). »

À la fin de cette conjuration, il est précisé :

« Paroles à dire quatre fois (puis) cracher sur la partie atteinte du corps du malade. Vraiment efficace, un million de fois. »

Les textes médicaux égyptiens nous apprennent que l'on trouvait ces fameux *oukhedou* dans les marais et les matières en décomposition. Présents naturellement à l'intérieur du corps humain, leur rôle aurait été de détruire la partie de la nourriture non assimilée et de la transformer en excréments. Ils devenaient pathogènes lorsque, conduits par des forces démoniaques, ils se déplaçaient pour aller dans des endroits du corps où leur action rongearde naturelle devenait nocive.

Ils pouvaient aussi être mis au service de divinités aussi cruelles que le dieu Khonsou. Le papyrus médical du Louvre les montrera même en train de répandre les ulcérations des cancers sur le genre humain. L'action des *oukhedou* était donc plus ou moins grave et pouvait dépendre de la volonté des dieux.

Le médecin craignait les *oukhedou* car il pensait que, du corps du malade, ils pouvaient passer dans le sien. Le texte de la conjuration des *oukhedou* du papyrus Ebers veut, en fait, protéger le médecin des *oukhedou* qu'il combat. La salive du médecin, chargée de force magique, va neutraliser les *oukhedou* que le médecin craint de toucher avec ses doigts. Dans un fragment inédit du papyrus médical du Louvre, un fragment qui se trouve à Copenhague¹⁵, le médecin-chirurgien qui veut enlever une tumeur remplie d'*oukhedou*, s'enduit les mains

¹⁵ Ces fragments additionnels du papyrus médical du Louvre sont dénommés Papyrus Carlsberg 917 et sont en cours d'étude à Copenhague.

d'une solution anti-*oukhedou* en adjurant ceux-ci de ne pas remonter dans son corps à travers ses mains.

En bref, dans ce rituel du crachat du médecin ordinaire, le médecin utilise sa propre salive qu'il charge magiquement en récitant une formule magique afin de neutraliser les *oukhedou* quand il doit mettre les mains sur la lésion qu'ils ont provoquée. Le papyrus Ebers comme encyclopédie médicale ne pouvant rendre compte de la pratique quotidienne du médecin et les *oukhedou* étant des facteurs pathogènes très souvent évoqués, on peut penser que ce crachat du médecin ordinaire était fréquent.

2. LE CRACHAT DANS LA PRATIQUE MÉDICALE DES MÉDECINS DE HAUT RANG

Dans un passage du papyrus médical du Louvre, le médecin s'estime attaqué (« rongé », dit le texte) par les éléments pathogènes qu'il combat, probablement les sempiternels *oukhedou*, qui sont certainement, comme souvent ailleurs dans ce papyrus, plus méchants que de coutume :

« [Dire comme formule magique : Ô toi qui es] dans mon corps, qui es en train de ronger sans cesse au niveau de mon aine, garde-toi de Seth-et-Horus-réunis, de sa langue et de (sa) mâchoire équipée de sa denture, garde-toi < de > Thot et des paroles avec lesquelles t'ont (déjà) conjuré Horus, seigneur du désert, et sa mère Isis qui se tient debout (= qui se dresse comme un cobra). Vois, < tu > seras abattu dans le corps d'un tel né d'une telle, de même que < tu > as été abattu dans le (corps du) dieu Seth, etc. Que l'on dise cette formule tout en crachant. »¹⁶

On a l'impression que le praticien postillonne sa formule magique. Le qualificatif Seth-et-Horus-réunis est une variante de Thot-né-aux-deux-seigneurs, c'est-à-dire de Thot né d'Horus et de Seth, un qualificatif qui désigne le chef des médecins du palais¹⁷.

Pour différentes raisons, le papyrus médical du Louvre semble bien avoir été écrit par un tel chef des médecins du palais. Par le qualificatif Seth-et-Horus-réunis, au détour d'une formule magique, il serait fait allusion à l'auteur de ce papyrus, un grand praticien qui interviendrait directement pour repousser les démons, ajoutant à sa salive la force magique de la formule dont il articule les mots avec, comme le précise le texte, sa langue et ses dents.

Une deuxième mention de crachat médical se trouve dans le *Livre de la tumeur de Khonsou* partie centrale à tous les points de vue du papyrus médical

¹⁶ P. Louvre E 32847, recto x+1, 2-5.

¹⁷ Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995, 37-38.

du Louvre. Cette mention se trouve dans une liste anatomique, liste dont le but est ici de déloger des démons installés dans une partie du corps. Ce texte est le dernier texte du *Livre de la tumeur de Khonsou* et lui sert de conclusion magique. Il concerne le médecin dans le cas où, atteint par la maladie, il penserait être victime de la vengeance du dieu Khonsou. Nous abrégeons la longue énumération des parties du corps :

« Autre (formule) : crache, effluent-*bs* qui est sorti du corps du dieu vivant, qui est sorti d'Osiris, le premier comme dieu grand. Va-t'en ! va-t'en ! va donc à ta (vraie) place. Ne te mets pas dans le corps du dieu vivant ! Ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans le cou, ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans l'oreille, ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans le haut de la poitrine ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans la poitrine, ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans le sein, ce n'est pas ta (vraie) place ! etc. Ne te mets pas dans le [...], ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas < dans > la cuisse, ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans la jambe, ce n'est pas ta (vraie) place ! Ne te mets pas dans le corps du dieu, ce n'est pas ta (vraie) place de vie ! Jette-toi à terre ! Vois ! C'est ce que dit le vent frais du ciel, ce que dit le vent frais de la terre, ce que dit le vent frais envoyé par Rê qui est dans Héliopolis, dans sa caverne pour l'éternité. Osiris-Sobek a dit au Chef des vivants qui est sur son grand trône : « que la grande Ennéade qui est dans Héliopolis reçoive les aliments (?.) [...] les dieux (?.) [...] ce dont je suis atteint ». Alors, viendra la destruction par le feu de l'ennemi (venant) du ciel, viendra la destruction par le feu de l'ennemi (venant) de la terre, et Celui qui mutilé, le dieu grand qui est dans Héliopolis sortira contre l'ennemi de Celui qui est dans Abydos (Osiris) (= protection osirienne). On crachera sur les parties du corps atteintes. »¹⁸

Ce texte magique nous donne encore ici, un exemple du crachat qui transmet la puissance d'une formule magique récitée.

Il nous reste une troisième mention du crachat du médecin dans le papyrus du Louvre. Elle est de loin la plus intéressante, car elle n'apparaît pas dans un contexte de protection magique du médecin ou de soin médical. On la rencontre, comme la précédente, dans *Livre de la tumeur de Khonsou*, mais à un endroit bien différent où se trouve une suite de descriptifs médicaux dédiés à la terrible « tumeur de Khonsou » terme générique qui englobe plusieurs types de tumeurs, de lymphomes et d'affections cancéreuses.

Cette partie du *Livre de la tumeur de Khonsou* est une partie essentiellement clinique. Alternent des descriptions de cas mortels et de cas soignables qu'il s'agissait de ne pas confondre accompagnés ou non de formules magiques. Dans cette suite de descriptifs médicaux, les maladies ne sont pas nommées. Sont

¹⁸ P. Louvre E 32847, verso 15, 21 - 16, 9.

seulement nommés les symptômes et les lésions observées en se limitant aux éléments cliniques révélateurs.

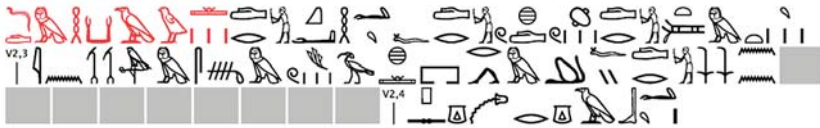
C'est la position centrale du patient dans l'activité médicale qui explique cette recherche de signes cliniques révélateurs : le patient, tout comme aujourd'hui, veut savoir si les signes cliniques qu'il présente sont de mauvais pronostic. Or, seuls certains signes cliniques pouvaient permettre au médecin égyptien de répondre à cette question et d'émettre un pronostic.

Ce médecin ne diagnostiquait pas des maladies qui n'ont été reconnues qu'à l'époque moderne. Il ne connaissait des maladies qu'il voyait que les signes cliniques suffisants pour les séparer les unes des autres et poser un pronostic. Ces signes cliniques nous permettent néanmoins de discerner parfois la maladie à laquelle, sans pouvoir la connaître comme aujourd'hui, il avait affaire.

On trouve ainsi dans le *Livre de la tumeur de Khonsou* des « descriptifs » (*ššꜣw*) dont le réel pathologique¹⁹ concerne un ganglion banal, un cancer de la mâchoire, une inflammation de la parotide, un abcès parotidien, un abcès pharyngé, des lymphomes, un œdème blanc, la filariose lymphatique, le cancer et l'abcès du sein, un simple kyste, un zona inter costal, des furoncles nécrosants, un abcès caséux, des verrues cutanées, des hémorroïdes : donc des cas soignables et des cas mortels.

C'est dans cette partie très clinique du *Livre de la tumeur de Khonsou* que se trouve la troisième formule magique du papyrus du Louvre qui fait mention d'un crachat du médecin. La voici :

« Dire comme formule magique : a été repoussée son épaule (son action ?) et ont été repoussés les *oukhedou*, ont été repoussées les substances-*tmt* par le dieu Igaï au moyen de la plante utile issue de son derrière. Cela a été repoussé



[...] Cracher sur le haut du bras. »²⁰

Cette petite formule magique contre les *oukhedou* fait référence à une légende inconnue associant le dieu Igaï et une plante magique non nommée qui permit à ce dieu de combattre les *oukhedou*. La séquence *ont été repoussés les oukhedou, ont été repoussées les substances-tmt*, fait penser que *tmt* est ici un surnom des *oukhedou*. Ce seraient les *oukhedou* quand ils sont particulièrement nocifs.

¹⁹ On entend par là ce à quoi le médecin avait affaire, ce qu'il avait devant les yeux, pas ce qu'il imaginait y voir. Pour cette notion, voir Th. BARDINET, *Médecins et magiciens*, 44, 66, 138, 163.

²⁰ P. Louvre E 32847, verso 2, 2-4.

Robert Ritner a montré que le crachat n'était qu'un médium. On pourrait donc s'intéresser dans ce passage uniquement à la formule magique dont le crachat transmet la force. Toutefois, la localisation, la cible du crachat, est ici d'une importance particulière. Il s'agit du haut du bras. Or, les descriptifs médicaux du *Livre de la tumeur de Khonsou* qui suivent ce passage sur le crachat du médecin concernent des gonflements de mauvais pronostic dont certains parmi les plus dangereux intéressent justement la région du haut du bras. Sont décrits en particulier des lymphomes qui peuvent se reconnaître par une augmentation très importante de la taille des ganglions lymphatiques situés dans la région axillaire. Le papyrus du Louvre montre que les Égyptiens avaient observé ces formations, pour eux des gonflements remplis d'*oukhedou* pathogènes destructeurs. Le rédacteur du papyrus note leur localisation préférentielle dans la région du haut du bras. Le médecin aurait alors choisi de cracher à cet endroit pour accompagner sa formule magique du crachat en référence à de tels gonflements axillaires remplis d'*oukhedou* destructeurs, pris comme exemples parfaits, paradigmatiques, des atteintes envoyées par Khonsou.

La formule magique du crachat sur le haut du bras, serait une conjuration rituelle des *oukhedou* quand ils sont particulièrement nocifs, et ferait pendant avec la formule Ebers n° 131 dont nous avons parlé précédemment, un texte magique qui, même cité qu'une seule fois dans le papyrus Ebers, a dû être utilisé par le médecin de tous les jours chaque fois que des *oukhedou* étaient en cause. De la même façon, la formule du crachat sur le haut du bras aurait pu être utilisée chaque fois que le médecin de haut rang du papyrus du Louvre rencontrait les *oukhedou* particulièrement destructeurs qu'il avait la charge de combattre.

Comme une bonne partie des descriptifs que contient cette partie du *Livre de la tumeur de Khonsou*, correspond à des cas désespérés, on peut légitimement se demander quel aurait été le but des formules magiques accompagnant les lésions décrites, que le médecin crache ou non sur elles.

On répondra à cette question en prenant comme exemple un de ces descriptifs de très mauvais pronostic. Nous citerons le descriptif comparant le cancer et l'abcès du sein. Ce descriptif compare les signes cliniques du cancer et de l'abcès du sein en réunissant les signes suffisants pour faire la différence entre les deux atteintes. La description médicale est réduite à l'essentiel. Pour le cancer, c'est la dureté de la tumeur : une pierre qui est « isolée » avec ses douleurs irradiées. Pour l'abcès, c'est la présence de pus et de fistules.

« Descriptif médical d'une tuméfaction au sein droit ou gauche. Si tu cherches les signes distinctifs d'une tuméfaction au sein droit ou gauche et que tu la trouves extrêmement gonflée et dure sous tes doigts comme une pierre isolée et que la malade souffre à l'épaule et à la hanche, de l'œil gauche aux cuisses, ceci est du domaine du formulaire magique du médecin ! Si par

contre la tuméfaction a fabriqué de l'œdème et du pus qui a ouvert lui-même son chemin vers l'extérieur (= fistule), tu diras concernant cela : c'est une tuméfaction due à un abcès dans son sein qui fabrique de nombreux orifices, une atteinte que je peux soigner. Tu lui prépareras les médications pour détruire les surélévations de pus dans son sein droit ou gauche : feuilles d'acacia, feuilles de jujubier, graisse de taureau, cire, graisse/huile, huile de lin, ocre jaune, morceau (de pain), cumin, oxyde de fer, graisse d'ibex. Ce sera broyé. On posera un bandage sur cela. »²¹

Deux points à considérer :

- 1) Le cancer du sein est ici à un stade terminal. Cela explique bien entendu l'absence de traitement médicamenteux.
- 2) Le médecin aura recours à un mystérieux « formulaire magique du médecin » (*hmwt-r(3) swnw*) dont c'est la première attestation. On pourrait penser que pour les cas gravissimes décrits dans le *Livre de la tumeur de Khonsou*, le médecin avait recours à la magie, car seul le dieu pouvait encore intervenir. Il s'agirait, comme aujourd'hui, de prier quand tout est perdu en espérant le miracle. Or, on n'a jamais rien trouvé de tel dans les textes médicaux de l'Égypte ancienne. Ces textes distinguent trois groupes d'atteintes : celles que l'on peut traiter, celles avec lesquelles il faut se battre, et celles que l'on ne doit pas toucher.

Certes, quelle que soit la gravité d'une maladie, surtout si elle dure quelque temps, on peut toujours soulager un peu, en tout cas accompagner le malade. Mais la description du cancer du sein du papyrus du Louvre correspond à une patiente prête à basculer dans l'au-delà et à entamer son chemin vers la vie éternelle. Que pouvait donc faire un chef des médecins du palais aussi savant qu'il fut à un tel stade de la maladie cancéreuse ?

La réponse du chef des médecins ne sera pas médicale au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Nous devons ici nous éloigner de l'idée qui reste ancrée en nous du médecin uniquement soucieux de soigner et de guérir, du médecin qui, quand il atteint les limites de son art, laisse la place au prêtre et au confesseur.

Le voyage dans l'au-delà, le grand médecin de la cour qu'est le Chef des médecins du Palais a le pouvoir de le préparer. Cela nous est montré par le contexte osirien qui entoure les trois grands traités du papyrus médical du Louvre, à savoir *Le préambule du livre de la tumeur de Khonsou*²², *Le livre de*

²¹ P. Louvre E 32847, verso 5, 1-8.

²² P. Louvre E 32847, recto x+13, 1 - x+20, 22.

la tumeur de Khonsou dont on a déjà parlé et les *Instructions pour l'embaumement des grands personnages de la cour*²³.

Dans le préambule du *Livre de la tumeur de Khonsou*, la graine de gattilier que contient l'onguent magique dont le médecin se fardera les yeux pour sa protection représente la pupille d'Osiris. Elle mettra en fuite le dieu Khonsou.

Le contexte osirien du *Livre de la tumeur de Khonsou* est tout aussi évident. On se reportera simplement à la partie de ce livre qui contient un grand hymne magique destiné à apaiser Khonsou. Dans cet hymne, il ne s'agit pas de guérir les patients. Le médecin leur promet ce qui est plus qu'une consolation : un séjour paisible au tombeau, de ne pas être *dénoncé au crocodile* et au *purificateur*²⁴. On leur assure que certains de leurs os seront semblables aux verrous magiques qui ferment la porte de la nécropole, même aux dieux.

On n'est plus dans un contexte de soins médicaux. Le rôle du médecin est ici celui de préparateur pour l'au-delà, un rôle que l'on peut définir comme pré-funéraire.

Les chefs des médecins ont cette compétence, car dans leur activité médicale, ils sont de grands chasseurs de démons. Ils seront capables de débarrasser le corps du mourant des entités démoniaques qui l'ont conduit aux portes de l'au-delà et ils livreront aux embaumeurs un défunt libéré des démons qui l'ont tué. Je pense donc que le *hmwt-r(3) swnw* le *formulaire magique du médecin* que nous avons vu, proposé comme seul recours contre le cancer du sein en phase terminale malgré l'apparence très simple de ce nom, contenait des textes magiques destinés à cette préparation pré-funéraire. Je pense même que certaines formules magiques du papyrus du Louvre pouvaient faire partie de ce formulaire. Ce serait le cas de la formule magique du crachat sur le haut du bras contre les *oukhedou* destructeurs. Ce qui irait dans le sens d'une magie pré-funéraire est que l'on retrouve un nom tout à fait comparable à *hmwt-r(3) swnw* dans les *Instructions pour l'embaumement des grands personnages de la cour*, le livre qui suit le *Livre de la tumeur de Khonsou*. Ce nom est *hmwt-r(3) wtw* : « formulaire magique de l'embaumeur »²⁵, formulaire qui devait contenir ces formules magiques que l'on connaît depuis longtemps grâce au rituel de l'embaumement conservé par les papyrus Boulaq III et Louvre 5158²⁶.

On notera encore que dans ces mêmes *Instructions pour l'embaumement des grands personnages de la cour* les chefs des médecins n'ont plus aucune activité magique. Ils interviennent seulement pour vérifier le travail du *parachiste* et la

²³ P. Louvre E 32847, verso 16, 1 - 19, 4.

²⁴ P. Louvre E 32847, recto x+29, 4.

²⁵ P. Louvre E 32847, verso 18, 7.

²⁶ S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement. Pap. Boulaq III. Pap. Louvre 5.158*, Le Caire: Imprimerie nationale, 1952, textes traduits par J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 4), Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.

bonne composition des onguents destinés à la momie. C'est pourquoi je pense que l'on peut seulement parler d'un rôle pré-funéraire des chefs des médecins, rôle qu'ils assurent quand ils sont appelés auprès d'un mourant. Concernant ce point, on peut ajouter que le *chef des médecins du palais* (*wr swnw pr-ʿ3*) est cité dans le chapitre 17 du *Livre des Morts*. Son titre est un peu différent puisqu'il est appelé *chef des médecins de la cour* (*wr swnw Šnyt*), mais il s'agit de la même fonction²⁷.

POUR CONCLURE

Les Égyptiens reconnaissaient presque toujours aux maladies une origine parasitaire comme l'incursion de morts, de démons et de dieux à l'intérieur du corps, de sorte que l'action du médecin pour s'y opposer ne pouvait être que magique. Même les drogues les plus efficaces voyaient leur action renforcée par les paroles magiques qui les accompagnaient ou que le médecin récitait tout en les préparant. Le médecin égyptien est à la fois un magicien et un clinicien. Dans son activité de magicien, il faut distinguer les formules magiques médicales et les formules magiques pré-funéraires, que le médecin crache ou non sur les parties atteintes du corps du malade pour en transmettre la force. La magie des livres de médecine pouvait donc être transmise ou non par le crachat, afin de protéger le médecin des démons et afin d'expulser ces mêmes démons du corps du malade, même lorsqu'il était trop tard.

²⁷ P. BARGUET, *Le Livre des Morts*, 19. Le titre est attesté dès le Moyen Empire, cf. CTIV, 308a [TS 335].

À PROPOS DU VENIN DE SERPENT DANS LES TEXTES DES PYRAMIDES

Nathalie BEAUX

If snake venom is a powerful weapon, is not considered in itself to be negative. It can be used to fight evil. It is important to stress that no specific word refers solely to “venom”, but rather that a number of terms are used to depict snake venom in the Pyramid Texts. This study will explore their lexical fields and reveal metaphorical ties existing between snake venom and four vital fluids, as well as fire.

Il est généralement admis que le terme désignant le venin (de serpent, scorpion...) est *mtwt*¹, terme également utilisé pour le liquide séminal. De fait, un parallèle est clairement instauré entre venin craché et sperme éjaculé, par le terme *mtwt* et son classificateur D52/53, le signe phallique, mais aussi entre testicules et glandes produisant le venin². Il existe d'autres termes et descriptions du venin dans ce corpus³. Notre but est d'en préciser la signification et les champs lexicaux, et de voir comment ils se situent dans la nébuleuse lexicale des fluides corporels.

1. VENIN – SPERME ET LAIT – *MTWT*

Nicole Pierrette Brix⁴ a consacré une très belle étude à la faune ophidienne de l'Égypte ancienne et un chapitre entier aux venins. Elle évoque le vocabulaire

¹ J.F. BORGHOOTS, « Lexicographical Aspects of Magical Texts », dans S. Grunert, I. Hafemann (éd.), *Textcorpus und Wörterbuch: Aspekte zur ägyptischen Lexikographie* (Probleme der Ägyptologie, 14), Leiden, Brill, 1999, 172.

² B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 142), Le Caire: IFAO, 2018, 422, n. 121, à propos de P/A/E 34 (P233+8) (TP^N502A), §1072 g=*2258 : « les bourses (à venin) » *ss.w* déterminé par le signe des testicules.

³ G. MEURER, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten* (Orbis Biblicus et Orientalis, 189), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 279–280 ; K. STEGBAUER, *Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit* (Ägyptologische Studien Leipzig, 1), Heidelberg: Propylaeum, 2019, 131–136.

⁴ N.-P. BRIX, *Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne, t. 1 – Généralités sur les Ophidiens*, Paris: Books on Demand, 2010.

réservé au venin, et les différentes façons qu’avaient les Égyptiens de le détruire ou de prévenir son émission, magiquement et concrètement. En particulier, elle a interprété des textes indiquant la pratique consistant à faire cracher le venin en excitant le serpent et en le faisant mordre dans un tissu, ou cuir, ce qui le rendait ensuite inoffensif, du moins pour un temps⁵. C’est ainsi que l’on pourrait lire le TP 298, § 443a⁶:

*z13=f tpy.w-r(3)=k sšr=f mtw.t=k m fdw jpw rwd.w jmy.w ht tbwt Wsjr Hjw
sdr K3 zbn*

« Il (Rê) arrachera tes dents de devant et **traira** ton **fluide** avec ces 4 lanières qui sont à l’arrière (litt. qui se trouvent à la suite) des sandales d’Osiris⁷. Serpent-nœud, couché ! **Taureau**, file ! »

Dans ce texte, on peut noter que le venin est désigné par le terme de *mtwt*, avec le classificateur D53 du phallus éjaculant⁸, le signe du phallus D52 accompagnant également celui de taureau, comme c’est fréquemment le cas dans les *Textes des Pyramides*.



Ce parallèle venin/sperme s’amplifie avec le parallèle venin/lait puisqu’il est dit que l’on va « **traire** », *sšr*, ce venin. Enfin la métaphore venin/lait trouve un écho dans la désignation du serpent comme **taureau**, terme évoquant par association les bovins, les vaches, le lait... Le parallèle taureau/serpent est donc instauré, par le biais du signe phallique, pour souligner la puissance de la *mtwt*, venin/sperme/lait.

TP N502A, § *1072g = *2258⁹ : [*h3*]’ *jsnw.w ss.w*

« [Vide] les **bourses** (à venin) pulvérisées ! »

⁵ N.-P. BRIX, *Étude de la faune ophidienne*, 114–115 et 134.

⁶ J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts III*, Providence: Brown University, 2013, PT 298 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Writings from the Ancient World, 38), Atlanta: SBL Press, 2015 (2nd ed.), 38 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten », *Orientalia* 65 (1996) 424–425.

⁷ Traduction J.P. Allen : « He draws out those which are in your mouth and milks your fluid with those four strings that trail behind Osiris’s sandals », dans J.P. ALLEN, *A Grammar of the Ancient Egyptian Pyramid Texts, Volume I: Unis* (Languages of the Ancient Near East, 7), Winona Lake: Eisenbrauns, 2017, 348–349.

⁸ Voir aussi plus loin *mtwt*, « venin » dans TP * 727 (Nt), § 2254d-2255a.

⁹ Traduction B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 422.

Dans ce second texte, dans la traduction de Bernard Mathieu, la référence aux glandes produisant le venin comme des bourses (terme accompagné du signe des testicules) participe de cette thématique du venin/semence. Le TP 232¹⁰ qui traite le serpent de *mtj mjtj* que nous traduisons « éjaculateur », « cracheur », avec répétition multiple du signe du phallus, se comprend dès lors parfaitement dans cette perspective. La métaphore fait de l'animal entier un phallus dont jaillit le venin comme un sperme.

On peut donc déterminer un premier axe de référence métaphorique au venin, *mtwt*, liant le venin à la semence et au lait, en raison de son opacité blanchâtre et de son efficacité comme fluide mortel, comparables à l'apparence et la puissance des fluides vitaux que sont le lait et le sperme.

2. VENIN – EXPULSÉ PAR LA BOUCHE – *TF*, *BŠ*

On trouve par ailleurs une série de textes en référence au venin comme un corps liquide expulsé par la bouche.

Le classificateur de *tf*, « **cracher** », est souvent le signe D154 de la bouche vue de face, d'où sort latéralement un jet de liquide, mais parfois aussi le signe D26 du bas du visage, vu de profil, crachant un jet de salive¹¹.



C'est le cas dans ce texte chez Ounas :

TP 237 (W), § 241a¹² *tf j.tm jm(y) jb.w 4 zkr jr pr n mw.t=f*

« Le **crachat** (de poison) est terminé.

Ce qui est dans les abris a été transféré à la maison de sa mère. »

¹⁰ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 232 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 20 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 405 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires de la chambre funéraire d'Ounas », dans Ph. Collombert (éd.), *Recherches récentes sur les Textes des Pyramides. Actes du colloque international sur les Textes des Pyramides, Le Caire, 23-25 octobre 2016* (Bibliothèque d'Étude), Le Caire: IFAO, à paraître.

¹¹ Voir également TP 278, § 419b (W) *tf* avec le signe D26 ; TP 287, *tf* sans déterminatif sauf chez Neit où figure le signe D21*1 de la bouche de face crachant d'un côté ; TP 288, *tf*, sans déterminatif ; TP 501D, *tf* avec déterminatif D21*1 de la bouche vue de face crachant sur le côté.

¹² J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 237 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 20 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 407 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

Le classificateur des quatre points après *jbw*¹³ pourrait évoquer ce que contiennent les glandes venimeuses, « abris » à venin, réserves situées dans la tête. Les gouttes de poison, au lieu d'atteindre la proie, retrouvent leur point d'origine (la terre, habitat et antre du serpent, vue comme maison maternelle), c'est-à-dire sont répandues à terre, rendant le serpent inoffensif.

TP 385 (T), § 677a-678a¹⁴ *db'.w T hr.w=k db'.w m3fd.t hr(y).t-jb hw.t 'nh tf=k.j.hr jfn pn'*

« Les doigts de T, qui sont sur toi, sont les doigts de Mafdet qui réside dans la Demeure de vie, afin que tu **craches**. Tombe ! Demi-tour ! Sur le dos ! »

Ici il est sans doute fait référence à la méthode de serrer la gorge du serpent pour l'obliger à cracher son venin. Le classificateur de *tf y* est encore le signe D26 de la bouche vue de profil crachant un jet de salive.

Une variante est le **vomissement** forcé du venin, ce qui appartient toujours au même registre lexical d'un liquide rejeté par la bouche :

TP N502F = TP *502B (P), § *1075 b¹⁵ *j.bš jm=k d[dw]*

« **Vomis** hors de toi le don ! »

Ddw, « ce que l'on donne », est accompagné chez Pépy II de quatre petits points, l'expression désignant l'émission de gouttes de venin dont se décharge le serpent.

TP 285 (W), § 426a-b¹⁶ : *nšs.(wy)=kj... bšj jn*

« Tes deux gouttes de venin... **Vomis**(-les) donc maintenant ! »

¹³ *Jbw* « abri », « enclos protecteur » (*AnLex* 77, 22), qui serait comparable à TP 285 *šs* « glande ». Les deux textes relatent d'ailleurs la neutralisation du venin, TP 285 en le vomissant, *bš* et TP 237 en le crachant, *tf* (voir aussi N.-P. BRIX, *Étude de la faune ophidienne*, 133–135). Allen traduit *jbw* par « sacs » (J.P. ALLEN, *A Grammar*, 281). Noter que dans les versions du Moyen-Empire, seule une des variantes présente quatre traits, les autres placent trois points ou traits après *jbw* (J.P. ALLEN, *The Egyptian Coffin Texts 8. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts* (Oriental Institute publications, 132), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2006, 265). Dans la pyramide d'Ounas, le classificateur des quatre points renvoie au lapis (*hsbd*), à l'encens (*'ntyw*), mais aussi aux humeurs (*rdw*) et pourrait signifier ici un écoulement évoquant le poison craché et émis par les glandes *jbw*.

¹⁴ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 385 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 93.

¹⁵ B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 426, cité comme PT 502J par J.-P. ALLEN, *A New Concordance*. Le verbe n'a pas de classificateur dans les deux versions préservées.

¹⁶ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 285 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 57 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 417–418 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

La version de Téli donne à nouveau le classificateur de la bouche de profil crachant D26.

Le venin peut aussi être libéré en **gouttelettes** : *nḥ, nšf, nšs*.

Dans un texte, le serpent est frappé violemment à la tête pour que son venin sorte :

TP 390 (T), § 686a-b¹⁷ : *zh tw T r ḥr=k j.z3 nḥ=k,[jn=fznf] wgw.t=k*

« T te frappera au visage, afin que ton **jet de gouttes** gicle et [apporte le sang] de ta mâchoire. »¹⁸

Le venin est ici évoqué comme un crachat, mais le signe classificateur¹⁹ est intéressant et exceptionnel : c'est une bouche de laquelle un liquide s'écoule de chaque côté, ce qui correspond bien au venin émis par les deux crochets.



Sortant de la bouche, le venin est considéré comme une sécrétion buccale, et le sang qui lui est associé et qui est craché affaiblit le serpent²⁰. Et encore :

TP *732, § *2260²¹ *nḥw=k h3=sn*

« Tes **gouttes**, qu'elles descendent ! »

Avec ici le déterminatif D154 de la bouche de face avec un jet sur le côté.

On trouve aussi en ce sens le terme de *nšf.wy* accompagné du double classificateur D154 de la bouche de face crachant.

TP 230 (W), § 230a²² *nšf.wy=k m t3*

« Tes deux **jets** à terre ! »

¹⁷ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 390 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 94.

¹⁸ Traduction J.P. ALLEN : « When I strike you on your face, your venom goes and (fetches the blood) of your jaw (instead) » (*The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 94).

¹⁹ Relevé du signe par Isabelle Pierre que nous remercions pour ce dessin.

²⁰ Sur les rapports du sang et du venin, voir Cl. AUDOIT, *Représentations et fonctions du sang en Égypte pharaonique*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2017, 385–395.

²¹ B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 426 ; formule numérotée 502K par J.P. ALLEN, *A New Concordance*.

²² J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 230 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 19 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 400–403 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

Nš signifie « cracher » et *nšfw.t* toutes sortes de « substances qui s'écoulent », comme le « mucus ». Il s'agit ici clairement du venin craché par le serpent, et le duel ainsi que le double classificateur réfèrent aux jets émis par les deux crochets²³.

TP 285, § 426a²⁴ : *nšs.(wy)=kj jr šs.wy=kj*

« Tes deux **gouttes** de venin retournent vers tes deux glandes. »²⁵

Chez Ounas, ce sont deux gouttes (deux petits ronds) qui accompagnent *nšs.(wy)*, chez Téli et Pépy deux traits.

Le venin apparaît donc comme un liquide expulsé par la bouche, ce qui est décrit comme un crachat *tf*, ou un vomi *bš*, sous forme de jet ou de gouttes *nh*, *nšf*, *nšs*. Les déterminatifs sont ceux de la bouche de face ou de profil de laquelle sort un jet, ou deux jets, ce qui souligne leur émission par les deux crochets ; on trouve aussi deux petits points pour les gouttes. On peut se demander si les termes utilisés de « cracher » et « vomir » ne reflètent pas seulement le fait que le venin est expulsé (sort) par la bouche, mais aussi qu'il est rejeté de l'intérieur du corps, ce qui, associé au sang qui est craché en même temps, implique que la bête en est affaiblie, perd de sa puissance.

3. VENIN – LIQUIDE – *MW*

Dans d'autres textes, c'est comme de l'eau, c'est-à-dire un « liquide », que le venin est évoqué :

TP 230 (W), § 230b²⁶ *st mw 'h' dr.tj*

« Lance le **liquide** et les deux milans se dresseront ! »

²³ Pour J.F. BORGHOUTS, « Lexicographical Aspects of Magical Texts », dans S. Grunert, I. Hafemann (éd.), *Textcorpus und Wörterbuch: Aspekte zur ägyptischen Lexikographie* (Probleme der Ägyptologie, 14), Leiden: Brill, 1999, 171, *nš.wy* signifie « poison fangs », précisément les deux crochets. Voir aussi le commentaire de N.-P. BRIX, *Étude de la faune ophidienne*, 113 et 138, qui souligne que le terme *nšf* désigne aussi bien les « dents servant à la capture », c'est-à-dire « les dents venimeuses qui inoculent le venin dans le corps de la proie dans le but de la tuer » que le *venin* lui-même, ou les gouttes de venin.

²⁴ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 285 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 57 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 417–418.

²⁵ Déterminé par le signe de la coupe W10.

²⁶ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 230 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 19 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 400–403 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

TP 285 (W/T/P), § 426a-b²⁷ *nšs.(wy)=kj ... jbh̄m.wj m mw*

« Tes deux glandes... elles sont emplies de **liquide** ».

TP 379 (T), § 667²⁸ *mw=k r p.t h̄3.w=k²⁹ r t̄3 js jj h̄3(=j)*

« Ton **liquide** au ciel, tes pics à terre, l’invocation est assurément autour (de moi) ! »

Comme l’indique le signe des trois vagues d’eau N35a, l’évocation du venin se rapporte ici à sa nature liquide, liant le venin à un autre fluide vital, l’eau.



4. VENIN – FLAMME – *SD.T*

Enfin un dernier registre est abordé, celui de l’effet brûlant du venin décrit comme une flamme, *sd.t*, avec le déterminatif de la flamme Q7 :

TP 233 (W), § 237a-b³⁰ : *hr d.t prt m t̄3 hr sd.t prt m Nww j.hr zbn*

« (De même) qu’est tombé le cobra jailli de terre,
Et qu’est tombée la **flamme** jaillie du Nouou, Tombe ! File ! »



Lors de l’attaque d’un cobra (*d.t*) surgi de terre (*prt m t̄3*), son venin est décrit comme une flamme (*sd.t*), liquide brûlant jaillissant du Nouou (*m nww*). Puissance de l’attaque, mais échec : la bête et son venin retombent à terre (*hr*). Il s’agit là bien sûr de l’effet du venin vu par anticipation (la brûlure), plus que

²⁷ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 285 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 57 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 417–418.

²⁸ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 379 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 92.

²⁹ « Pic (de carrier) » (*Anlex* 79, 209), métaphore pour les crochets. Noter la variante de TP 399, § 694, qui donne *t̄3w* au lieu de *h̄3w*, suivi d’impératifs enjoignant au serpent de se retirer. La signification pourrait alors être de *souffle*, *haleine*. Comparer aussi TP 392, § 688 avec une séquence similaire, *mw nw T m pt t̄3w nw T m t̄3*, mais en parlant du roi (comme un serpent ?).

³⁰ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 233 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 20 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 406 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

la description du liquide même. Peut-être est-ce là une explication mythique de l'origine du venin ?

TP *727 (Nt), § *2254d-*2255a³¹ *pr sd.t r 3kr j3m Nhbw-k3w m mtw.t hjw mwt.tj*

« La **flamme** sortira vers l'Aker, Néhebkaou **brûlera** par le **fluide**, serpent-nœud, tu es mort ! »

La brûlure mortelle du venin, ici clairement nommé comme *mtw.t*, est signifiée par *j3m*³² et métaphoriquement par *sd.t*, « flamme », avec le signe Q7 de la flamme accompagnant les deux lexèmes.

CONCLUSION

On note donc que les descriptions autant que le lexique attesté dans les *Textes des Pyramides* correspondent à quatre grands axes :

Le venin est un **liquide**, *mw*. Terme général qui englobe de nombreux fluides corporels : Clémentine Audouit³³ souligne ainsi que *mwy*t avec le signe des trois vagues N35a peut renvoyer à l'urine, le liquide séminal ou la salive (dans ce cas *mwy*t-*r*). Mais ce signe des trois vagues N35a accompagne aussi *fd.t*, « sueur », *hs3*, « mucus », *snf*, « sang ». Ce sont donc tous des fluides corporels marqués en leur qualité de fluides par le signe des trois vagues N35a.

C'est un **fluide**, *mtwt*, à rapprocher de *mt*, « vaisseau sanguin », c'est-à-dire un liquide dynamique qui circule et peut s'épancher de l'intérieur du corps vers l'extérieur. Sa couleur opaque et sa puissance suggèrent le parallèle avec le sperme (conduisant à des métaphores serpent/taureau et glandes/testicules) et le lait (lien sémantique vache et donc taureau, une des désignations du serpent). À propos de ce parallèle avec le lait, il est intéressant de noter que la déesse Selket, mère de nombreux serpents et qui protège et guérit des morsures de serpents et scorpions, allaite le roi dans les *Textes des Pyramides*³⁴, opposant mythiquement et magiquement son *lait* au *venin* des bêtes nocives. Clémentine Audouit rappelle que *mtwt* peut aussi désigner les sécrétions féminines vaginales, le sang

³¹ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT *776.

³² M. MASSIERA, *Les divinités ophidiennes Nâou, Néhebkaou et le fonctionnement des « kaou » d'après les premiers corpus funéraires de l'Égypte ancienne*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2013, 17–18. Comparer TP* 776. Dans le TP 233, § 237a, la flamme qui tombe est *sd.t prt m Nww*, comme le cobra *prt m t3*.

³³ Cl. AUDOUIT, « Body-fluids in ancient Egypt: vital waters but dangerous flows », dans A. Mouton (éd.), *Flesh and Bones. The Individual and his Body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa, 2), Turnhout: Brepols, 2020, 41.

³⁴ TP 565 (P), § 1427d, *d3-n=s mnd=s tp r n P pn*.

menstruel et le lait³⁵. De même que *mtwt* peut renvoyer à des sécrétions féminines, le lait, dans le monde des dieux, peut être sécrété par un dieu comme Anubis, Min ou Horus. Enfin on ajoutera que « le lait féminin était conçu comme une semence féminine », comme l'écrit Cathie Spieser, si l'on observe qu'il agit en complément de la semence masculine dans la formation de l'embryon³⁶. L'allusion au lait n'est donc pas innocente puisqu'elle souligne la nature commune de puissante sécrétion du lait, du sperme et du venin.

Il est **expulsé par la bouche**, et à ce titre devient « crachat », *nh*, *tf*, « vomi », *bš*, « postillon » ou « goutte », *nšf*, *nšs*... ce qui traduit la plus ou moins grande abondance de venin, allant du jet à quelques gouttes. Mais par cette expulsion, associée au sang, fluide vital, il affaiblit le serpent.

C'est une flamme, *sd.t*, si l'on considère son **effet** dévastateur et **brûlant**, *j3m*.

Les déterminatifs ont en commun de figurer un épanchement, qu'il s'agisse du phallus éjaculant ou de la bouche vue de profil ou de face, crachant ou vomissant, un ou deux jets, voire des gouttes, signifiées par deux points.

Il n'existe pas de terme spécifique au « venin », mais il est défini par son association à plusieurs fluides vitaux : le sperme, le lait, le sang et l'eau. Au-delà des parallèles d'apparence (pour le lait et le sperme), il n'est pas neutre de constater que cette quadruple association lui donne une puissance inégalée, mais aussi prive son émetteur de force lorsqu'il sort de son corps. Le venin devient ainsi offrande, *ddw*³⁷, et, en « apportant » (*jn=f znf*)³⁸ le sang de celui qui le produit, il fait que le serpent est mythiquement et rituellement vaincu et immolé. Ainsi, chaque formule conjuratoire évoquant à différents niveaux la façon dont le serpent est forcé à cracher son venin est en fait, en même temps, au-delà de l'affaiblissement de la bête, une quasi mise à mort rituelle du serpent et de tout serpent à travers lui.

Ce qui est intéressant, c'est que cette variété de termes est purement descriptive. Aucun jugement, en bien ou mal, n'est donné, ni dans les signes déterminatifs ni dans le lexique même. Cela tient au fait que le venin n'est en soi pas mauvais, puisqu'il peut aussi servir à neutraliser de mauvais serpents comme dans le TP *727 (Nt) § 2254d-2255a précédemment cité dans lequel Nehebkaou est brûlé par un venin qui le neutralise. Le « mauvais » serpent est donc au besoin

³⁵ Cl. AUDOIT, « Body-fluids in ancient Egypt », 49.

³⁶ C. SPIESER, « La nature ambivalente du sang, du lait, des figues et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes », dans G. Tallet, Chr. Zivie-Coche (éd.), *Le myrte et la rose, Mélanges offerts à Françoise Dunand* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 9), Montpellier: Université Paul Valéry, 2014, 282–283.

³⁷ Voir plus haut TP ^N502F=TP *502B (P), § *1075b.

³⁸ Voir plus haut TP 390 (T), § 686a-b.

neutralisé par un autre serpent qui le mord et l'avale, comme une proie, et le venin est une des armes utilisées :

TP 228³⁹, § 228a *dd mdw : hr hr r hr m3.n hr hr*

« Paroles à dire : Face, contre face, tombe, quand face a vu face ».

Il s'agit de la soumission d'un serpent par la confrontation visuelle, la tête du reptile revenant à sa position horizontale naturelle – ici de soumission – par rapport à la position dressée, agressive.

TP 228, § 228b *pr jnm s3b km w3d rs*⁴⁰ 'm.n=f n=f j.nsb-n=f

« La peau tachetée toute noire et verte a jailli. Elle a avalé pour elle ce qu'elle a touché de sa langue. »

On voit l'émergence d'un autre serpent à la peau tachetée noire et verte, qui avance sa langue au bout de laquelle se trouvent ses organes olfactifs, ce que les anciens Égyptiens n'avaient pas manqué de remarquer et de décrire sans doute ici par le verbe *nsb* accompagné du signe de la langue F20 (et qui signifie généralement « lécher », « aspirer »⁴¹). L'odeur et la reconnaissance de la proie engendrent l'attaque : la proie est ingérée !⁴²

F20



Au TP 230, le serpent est d'abord forcé de cracher son venin, comme on l'a vu, puis sa bouche est fermée, il est mordu (*pzh*) et rendu flasque (*sbg*), voire coupé en morceau⁴³.

³⁹ J.P. ALLEN, *A New Concordance*, PT 228 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 19 ; J.P. ALLEN, *The Egyptian Coffin Texts* 8, 256–257 ; J.P. ALLEN, *A Grammar*, 278–279 ; Chr. LEITZ, « Die Schlangensprüche », 397–398 ; N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître. Comparer avec le TP 290 qui donne une version abrégée et légèrement modifiée de ce chapitre sur la paroi Est de l'antichambre de la pyramide d'Ounas.

⁴⁰ Lecture différente d'Allen : *pr.jn ds...* qui lit T35, *ds* et non *nm* comme dans sa première translittération. Pourtant, dans cette pyramide, les autres exemples de ce signe sont toujours lus *nm*. Leitz lit *jnm* et le contexte aussi semble plus favorable à cette lecture. Sur l'usage de l'adverbe *rs*, voir J.P. ALLEN, *A Grammar*, 91, § 9.1-E.

⁴¹ Aussi « aspirer l'air », *tyw* (*AnLex* 77, 200–201). TP 290 propose *jt* à la place de *nsb* : 'm.n=f n=f *jt*-n=f n=f, (la peau) a avalé pour elle ce qu'elle avait saisi pour elle. Sur le rôle de la langue comme organe sensoriel des ophidiens et la connaissance qu'en avaient les Égyptiens, voir N.-P. BRUX, *Étude de la faune ophidienne*, 210–213. L'identification de ce texte comme allusion à cette fonction de la langue est notre interprétation.

⁴² L'ophiophagie « n'est pas rare chez un grand nombre d'espèces peuplant le territoire égyptien » (N.-P. BRUX, *Étude de la faune ophidienne*, 43).

⁴³ N. BEAUX, « Les formules conjuratoires », à paraître.

Serpent contre serpent, uræus du roi contre le mal, c'est en ce sens qu'il faut aussi reprendre la puissante association du venin avec le feu, placée à un niveau symbolique avec l'uræus dans son combat contre les ennemis.

Ce venin, d'où vient-il ? Plus exactement, d'où vient cette puissance de mort ? Peu de passages des *Textes des Pyramides* permettent d'avancer une réponse. Mythologiquement, il est dit dans un texte que « La flamme (qui brûlera Nehebkaou) sortira vers l'Aker » (TP* 727 (Nt), § *2254d-*2255a) et dans un autre (TP 233, § 237a), que la flamme qui tombe est *sd.t prt m Nww*, « flamme sortie du Nouou », comme le cobra « sorti de terre », *prt m t3*. Il semble ici que le serpent, et plus précisément son venin, est présenté comme une force chtonienne surgie des tréfonds du Nouou.

Dans un passage des *Textes des Pyramides* assez obscur, Seth est évoqué et l'on pourrait penser qu'étant derrière toute action venimeuse (on se souvient de liens explicites entre le venin et la semence du dieu)⁴⁴, il est attendu par un serpent qui le neutraliserait (TP 242, § 247a-b), mais rien n'est explicite :

« La flamme a été éteinte, la déesse cobra-feu ne peut être trouvée dans la maison occupée par l'Ombite. Le serpent mordeur rôde à travers la maison de celui qu'il pourrait mordre et il s'y cache. »

Ainsi, le venin apparaît comme une arme puissante qui n'est pas, en soi, négative, puisqu'elle peut être utilisée contre le mal, y compris à divers niveaux mythiques⁴⁵. On s'étonne qu'il n'existe aucun terme spécifique au venin, mais il est intéressant de voir que la puissance de cette arme se nourrit, et finalement se définit uniquement par son association à quatre fluides vitaux et au feu⁴⁶.

⁴⁴ Cf. AUDOIT, *Représentations et fonctions du sang en Égypte pharaonique*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2017, 388–389. H. Te Velde met en évidence, à travers plusieurs textes, le rapport entre venin de serpent ou scorpion et la semence de Seth (H. TE VELDE, *Seth, ou la divine confusion, une étude de son rôle dans la mythologie et la religion égyptiennes* (traduction Christian Bégaint, 2011), Leiden: Brill, 1967, 46–47).

⁴⁵ Par exemple le venin protecteur de l'œil-*oudjat* clairement illustré dans une tombe thébaine par un œil-*oudjat* duquel sort un cobra crachant son venin figuré par une trainée de petits points (J. VANDIER, *Tombe de Deir El-Médineh – La tombe de Nefer-Abou* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 69), Le Caire: IFAO, 1935, pl. XXI).

⁴⁶ Pour l'association du venin aux trois éléments dans les textes magiques, voir K. STEGBAUER, *Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit* (Ägyptologische Studien Leipzig, 1), Heidelberg: Propylaeum, 2019, 135–136.

L'ACTE CRÉATEUR AU MOYEN DES FLUIDES CORPORELS
ET AU MOYEN DE L'INTELLECTUALITÉ DANS LES TEXTES
DES PYRAMIDES ET LES TEXTES DES SARCOPHAGES :
UNE ÉVOLUTION CONCEPTUELLE ?

Cloé CARON

Corporeal creation modes – in which the creator-God uses his sperm, spittle or tears – have often been opposed to modes related to his intellectuality, in which the creator uses his speech as well as his mind to engender his offspring. By analysing spells from the Pyramid Texts and the Coffin Texts, we will call into question this opposition and the need to construct independent categories for these creation modes. After putting into perspective their chronological distinction, we will look at different aspects of the creation within the CT – cosmogonical lexicon, begotten entities, intentionality behind the creative act and ritual implications – searching for a clear distinction between creative acts by means of corporal fluids and by means of intellectuality.

L'origine du monde et de ses composants a toujours fasciné les anciens Égyptiens. Au gré des époques, divers épisodes de la cosmogonie furent mobilisés au sein de sources écrites de nature variée permettant, entre autres, de canaliser l'énergie de la création à différentes fins. Par conséquent, cette question a fait l'objet, en totalité ou en partie, de nombreuses études égyptologiques¹.

À des fins analytiques, le processus cosmogonique est souvent divisé en quatre phases distinctes :

- La phase initiale qui correspond à un état de latence se caractérisant par le Nou(ou) ;
- De cette instance primordiale s'amorce la seconde phase, celle de l'émergence du créateur autogène ;

¹ Parmi les études phares consacrées au sujet, on retrouve S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », dans A.-M. Esnoul *et al.* (éd.), *La Naissance du Monde* (Sources Orientales, 1), Paris: Éditions du Seuil, 1959, 19-87 ; J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Seminar, 2), New Haven: W.K. Simpson, 1988 ; S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (Orbis Biblicus et Orientalis, 134), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

- La troisième phase est celle de la création à proprement parler, au cours de laquelle le dieu créateur se différencie en se multipliant ;
- Enfin vient la quatrième et dernière phase, celle du maintien de la création lors de laquelle les créatures engendrées par le créateur, les dieux et les hommes, travaillent de concert pour préserver la dynamique propre au monde différencié².

Le thème des fluides corporels auquel était consacré le présent colloque nous a amenée à nous questionner sur la troisième phase de ce processus créateur ; ce moment critique où, dans sa solitude la plus complète, le dieu créateur doit user de l'unique moyen à sa disposition, à savoir son corps, afin d'engendrer la multiplicité. Et à cette diversité de créations, correspondent autant de moyens de créer. Ces modes de création ont, au fil des études, été regroupés en différentes catégories ; l'une des divisions les plus fréquentes est celle qui oppose :

- les modes relevant de la corporalité du dieu créateur, celui-ci créant au moyen de ses différents fluides corporels,
- aux modes relevant de son intellectualité, le créateur faisant notamment usage de sa conscience et de sa parole pour engendrer sa progéniture.

Certains auteurs vont distinguer ces modes en se fondant sur la substance employée, tout en précisant qu'ils sont gouvernés par un principe analogue. Ce point de vue est notamment adopté par Susanne Bickel dans son ouvrage consacré à la cosmogonie avant le Nouvel Empire : « Le principe sous-jacent aux mythes concernant les moyens de création est toujours le même : le créateur étant absolument seul, sans avoir à sa disposition ni partenaire, ni matière première, ni objet, doit tirer de lui-même la substance qu'il crée. Aux substances matérielles que le créateur anthropomorphe peut produire s'ajoutent les substances immatérielles [...] ainsi que la puissance de l'imagination ou de la visualisation. C'est sur ce dédoublement du créateur que se focalise l'attention des penseurs »³.

Inversement, certains estiment qu'à ces deux catégories de création correspond une conception du créateur et de la création différente, voire opposée. C'est le cas de James P. Allen qui, dans *Genesis in Egypt*, oppose la philosophie développementale à la philosophie causale de la création. À travers la création de type développemental, les anciens Égyptiens concevaient que la diversité de la création était issue d'une source unique, mais ils ne cherchèrent pas à expliquer la raison ayant provoqué son amorce : « In this view, the question of an

² C'est à ces phases distinctes que sont consacrés les quatre premiers chapitres de S. BICKEL, *La cosmogonie*, 23–209.

³ S. BICKEL, *La cosmogonie*, 71.

external agent is superfluous. The world owes its existence to the development of an original, preexisting Monad »⁴.

Les modes de création représentatifs de la philosophie développementale sont l'autogenèse, dont l'épithète *hpr(w) ds=f*, « *Celui qui est venu à l'existence de lui-même* » qui caractérise communément Atoum se fait l'expression, de même que la création au moyen des fluides corporels tels que le sperme ou encore le crachat. Selon James P. Allen, cette cosmogonie de type développemental serait dominante et la plupart des Égyptiens trouvaient cette explication satisfaisante en elle-même⁵. À côté de cette vision, il note néanmoins que certains penseurs ont cherché à établir une compréhension plus fondamentale de la causalité⁶. Les modes de création de type intellectuel où le dieu créateur recourt à la magie ou à la parole pour créer témoignent de cette vision causale de la cosmogonie : « Speculation here moves beyond the notion of process to that of means. In its earliest form, the concept imparts causality to the Monad itself. Atum does not merely “develop”; he causes his own self-realization [...] »⁷.

Initiée au moins à partir des Textes des Sarcophages, cette réflexion aboutit à l'époque ramesside à la conception d'un dieu créateur transcendant. Amon, tel qu'il est louangé dans le Pap. Leyde I 350, incarnerait ainsi la cause ultime de l'ensemble de la création⁸.

Jan Assmann fait une distinction sensiblement similaire en opposant le modèle intransitif de la création au modèle transitif⁹. Selon le premier, la cosmogonie est conçue comme un processus spontané s'opérant à partir d'une source unique et dont le développement se traduit en termes biomorphiques, essentiellement au moyen de sécrétions divines. Au sein de ce modèle, la création n'implique aucune planification de la part du dieu créateur et elle ne présente pas non plus d'objectif déterminé¹⁰. À l'inverse, selon le modèle transitif, la création est l'objet de l'activité réfléchie d'un créateur ; avant que toute chose ne soit créée, le monde est d'abord pensé dans le cœur du dieu, le mode de création caractéristique de ce modèle étant le verbe créateur¹¹.

Cette manière de catégoriser les modes de création amène ainsi à s'interroger sur la nécessité, pour l'analyste, de considérer la création au moyen des fluides

⁴ J.P. ALLEN, *Genesis in Egypt*, 36.

⁵ *Ibid.*, 58.

⁶ *Ibid.*, 58.

⁷ *Ibid.*, 58.

⁸ *Ibid.*, 61.

⁹ J. ASSMANN, « Creation through hieroglyphs: the cosmic grammatology of Ancient Egypt », dans S. La Porta, D. Shulman (éd.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 6), Leiden/Boston: Brill, 2007, 17–34.

¹⁰ *Ibid.*, 18.

¹¹ *Ibid.*, 20.

corporels et au moyen de l'intellectualité comme des catégories indépendantes qui seraient caractéristiques d'une vision opposée de la création et du dieu créateur. Dans les premières sources où se côtoient la création par le biais des fluides créateurs et la création par voie intellectuelle, à savoir les Textes des Pyramides (TP) et, à plus forte raison, les Textes des Sarcophages (TS), est-ce qu'une distinction nette se perçoit entre les deux modes ? S'agissait-il pour les anciens Égyptiens de catégories fondamentalement distinctes ou cette distinction relève-t-elle plutôt d'une lecture moderne ?

1. L'ANCIENNETÉ DES FLUIDES CRÉATEURS ET L'INNOVATION DU VERBE CRÉATEUR ?

Une première distinction qu'il convient d'approfondir est celle qui repose sur la diachronie ; c'est dans les TP que se trouvent les plus anciennes attestations de l'usage des fluides créateurs tandis que la création au moyen de l'intellectualité serait plus récente. Ainsi, selon Jan Assmann, la création par le verbe est, avec quelques précurseurs significatifs dans les TS, la grande innovation du Nouvel Empire¹². Dans les TP, on ne rencontre effectivement pas de création explicitement verbale. Il faut néanmoins noter qu'au sein de ce corpus, la troisième phase du processus créateur, celle de la multiplication, n'est pas particulièrement élaborée. Il est vrai que c'est dans les TP que la création des dieux primordiaux Chou et Tefnout au moyen du sperme et du crachat d'Atoum est pour la première fois attestée, mais le mythe demeure peu exploité.

<i>Formule</i>	<i>Attestation(s)</i>	<i>Mode(s) de création</i>	<i>Extrait</i>
§199a [TP 222]	W, T, P, M, AII, N, Nt, Oudj, Aba	Crachat	Tu te lèveras sur lui, ce pays-ci issu d'Atoum, le crachat issu de Khéprer ! <i>'h'=k hr=f t3 pn pr(w) m Tmw nšš pr(w) m Hpr</i>
§1248a-d [TP 527]	P, M, N	Masturbation	C'est Atoum, celui qui a pris la forme du masturbateur ¹³ d'Héliopolis : il a placé son phallus dans son poing pour en créer la jouissance , et les Deux Jumeaux ont été enfantés, Chou et Tefnout ! <i>Tm(w) pw hpr(w) m jws3w jr=f m Jwnw wd-n=f hnn m hf=f jr=f ndmm.t jm=f ms(w) s3.tj sn.tj Šw hn Tfn.t</i>

¹² *Ibid.*, 19.

¹³ Sur ce vocable qui constitue un hapax, voir M. ORRIOLS-LLONCH, « Sex and Cosmogony. The Onanism of the Solar Demiurg », *Göttinger Miszellen* 233 (2012) 32.

§1652c [TP 600]	M, N	Crachat/ Expectoration	Tu (Atoum) as craché la forme de Chou et expectoré la forme de Tefnout. <i>jšš~n=k m Šw tfn=k m Tfn.t</i>
§ 1818a-b [TP 642]	N	Phallus	[Chou, tu es le fils aimé] ¹⁴ d'Atoum, son phallus était sur toi afin que tu sois [///] <i>[Šw twt sz smsw] n(y) Tm(w) hnn=f hr=k wn=k</i>
§*1842 [TP N°655 A]	P, M, N, Nt	Sécrétion	Cette N est la sécrétion ¹⁵ issue de Rê. <i>N pw ['m '] pr(w) m R'</i>
§1871a [TP 660]	P, N, Aba	Crachat	Atoum t'a craché de sa bouche en ton nom de Chou <i>jšš~n tw Tm(w) m r(3)=f m rn=k n Šw</i>
§2065a-b [TP 685]	N	Phallus/Vagin	Vois, ce N, ses pieds seront embrassés par les eaux pures qui existent auprès d'Atoum, (celles) que crée le phallus de Chou et que fait advenir le vagin de Tefnout. <i>mkj N pn j.sn.tj rd.wy=f jn mw w'bw wnnw hr Tm(w) jr(w) hnn Šw shpr(w) k3.t Tfn.t</i>
§*2288d [TP *758] ¹⁶	Nt	Nez/Narine	Neit a été conçue au moyen du nez , cette Neit-ci a été enfantée au moyen des narines . <i>jwr(=w) Nt m fnd ms(=w) Nt p(j) m ms3d.t</i>

Fig. 1. Attestations des modes de création au moyen d'un fluide ou d'un organe dans les TP.

En fait, dans l'ensemble du corpus, seuls huit passages fournissent une description explicite de l'un ou l'autre des modes de création (Fig. 1). Parmi ceux-ci, on constate que la création par le biais de la masturbation ou des organes génitaux n'est présente qu'à partir de la pyramide de Pépy I^{er}. Par ailleurs, à l'exception de la pyramide de Pépy II dans laquelle sont inscrits sept des huit passages, le motif de la création par les fluides corporels n'est mobilisé qu'à raison d'une ou deux fois par pyramide.

¹⁴ Pour cette restitution, voir J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Writings from the Ancient World, 38), Atlanta: SBL Press, 2015 (2nd ed.), 259.

¹⁵ Pour la traduction du vocable 'm' par « sécrétion », cf. B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 142), Le Caire: IFAO, 2018, 375, note 39. W. Sherbiny donne également un commentaire détaillé sur sa signification incertaine, W. SHERBINY, *Through Hermopolitan Lenses : Studies on the So-called Book of Two Ways in Ancient Egypt* (Probleme der Ägyptologie, 33), Leiden/Boston: Brill, 2017, 509–511 (note q).

¹⁶ Il s'agit du TP *806 selon la numérotation de J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts VI*, Providence: Brown University, 2013.

Alors que les modes de création sont peu explicités, les verbes génériques, c'est-à-dire les verbes qui appartiennent au lexique de la création sans préciser le vecteur créateur y sont abondants, la naissance divine du défunt qui précède son ascension vers le ciel nocturne étant un motif récurrent dans l'ensemble du corpus. Les passages suivants, attestés notamment dans la pyramide d'Ounas, constituent quelques exemples de verbes génériques qui y sont employés :

1) *hpr* « venir à l'existence » :

« Tu **viendras à l'existence** avec ton père Atoum, tu t'élèveras avec ton père Atoum, tu te lèveras avec ton père Atoum », *Pyr.* § 207c-d [TP 222].

2) *qm3* « créer », *msj* « enfanter » :

« Salut à toi, le sage ! Geb t'a **créé** et l'Ennéade t'a **enfanté** ! », *Pyr.* § 258a-b [TP 247].

3) *msj* « enfanter » :

« Ounas traversera bel et bien vers le côté oriental du ciel, vers ce lieu où les dieux sont **enfantés** », *Pyr.* § 353a-c [TP 265].

4) *jrj* « faire » et *wtt* « engendrer » :

« Ta galette-*pat* est à toi, Atoum et les Deux lions qui avez **fait** vos deux dieux de vos propres corps-*djet*. C'est Chou et Tefnout qui ont **fait** les dieux, qui ont **engendré** les dieux, qui ont établi les dieux », *Pyr.* § 447a-b [TP 301].

Un second point au sujet de la récence de la création par le verbe par rapport aux fluides créateurs mérite d'être soulevé ; il concerne le pouvoir dont l'énonciation est dotée dans les formules funéraires. Le principe de l'efficacité de la parole, c'est-à-dire le fait de nommer pour faire exister, implique déjà l'idée d'une parole créatrice¹⁷. Il s'agit d'un principe fondamental de la pensée égyptienne qui est notamment employé dans le culte divin journalier de même que dans le culte funéraire¹⁸. Et bien que la création par le verbe ne soit effectivement attestée qu'à partir des TS¹⁹, le principe sur lequel elle repose est déjà en usage dans les TP.

¹⁷ S. BICKEL, *La cosmogonie*, 100–101.

¹⁸ Ph. DERCHAIN, « À propos de performativité. Pensers anciens et articles récents », *Göttinger Miszellen* 110 (1989) 13–18.

¹⁹ Tout dépendant de la date de rédaction attribuée au Document de théologie memphite qui fait encore l'objet de débat, la création par le verbe pourrait être déjà attestée à l'Ancien Empire. Sur les différentes dates qui ont été proposées pour la datation de ce texte, voir Cl. TRAUNECKER, « L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique. À propos du texte de la théologie memphite »,

L'efficacité des formules funéraires comme les TP se fonde, en effet, sur la notion de performativité. Par elle, les formules énoncées pour ou par le défunt garantissent sa transformation et, subséquentement, sa destinée céleste, non pas en décrivant une situation, mais plutôt en contraignant un auditoire formé des dieux, responsables de la marche de l'univers²⁰. Ne présentant aucun élément morphologique qui permet de les distinguer d'un simple énoncé constatif, la performativité des énoncés funéraires est déterminée par le contexte, dans ce cas la pyramide à textes, et par le Verbe²¹. La parole du dieu (*md.w-ntr*) engendre elle-même la réalisation de l'action qu'elle décrit. Cette efficacité que permet la parole du dieu, autrement dit des hiéroglyphes, est d'ailleurs clairement exprimée dans ce passage du TP 262²² :

« Vois, Téli est sorti ! Vois, Téli vient ! Il ne peut venir de lui-même, c'est votre message qui l'a emmené, c'est la parole du dieu qui l'a hissé ! »²³

C'est grâce au message des dieux et aux hiéroglyphes eux-mêmes que l'ascension du défunt est ici rendue effective. Le TP 510 exprime, quant à lui, le pouvoir créateur dont est investi le scribe du Rouleau du dieu, expression utilisée par les anciens Égyptiens pour désigner les TP²⁴ :

« Il est Nehebkaou aux nombreux replis, car c'est ce Pépy-ci le scribe du Rouleau du dieu, Celui qui dit ce qui est et qui fait venir à l'existence ce qui n'est pas. »²⁵

Dans cette optique, il apparaît que la parole comme vecteur créateur n'est pas tant une innovation des TS, mais plutôt l'expression cosmogonique du principe de l'efficacité de la parole qui est déjà pleinement à l'œuvre dans les TP.

Enfin, en ce qui concerne les TP, il nous semble pertinent de noter que la notion d'efficacité verbale et celle des fluides créateurs, sous une forme néanmoins différente, se rencontrent déjà dans les formules conjuratoires qui sont

dans R. Sock, B. Vaxelaire (éd.), *L'anticipation. À l'horizon du présent*, Sprimont: Pierre Mardaga, 2004, 256.

²⁰ Fr. SERVAJEAN, *Les formules de transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité XVIII^e-XX^e dynasties* (Bibliothèque d'Étude, 137), Le Caire: IFAO, 2008, 32.

²¹ *Ibid.*, 39-40.

²² Cette formule est également citée par N. Billing pour illustrer l'efficacité performative des TP, N. BILLING, *The Performative Structure Ritualizing the Pyramid of Pepy I* (Harvard Egyptological Studies, 4), Leiden/Boston: Brill, 2018, 29-30.

²³ *mk Tj pr(=w) mk Tj jw=f n jw-n=f js ds=f jn wpw.t=tn jn(w).t sw md.w-ntr sj'(w) sw, Pyr. § 333a-c [TP 262].*

²⁴ B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 4.

²⁵ *swt Nhb(w)-k3.w š3 q3b.w n Ppy p(j) sš-Md3.t-ntr dd(w) nt(y).t shpr(w) jwt(y).t, Pyr. § 1146b-c [TP 510].*

parmi les plus anciennes du corpus²⁶. Positionnées à des endroits stratégiques de la pyramide, ces formules permettaient d'assurer la protection du défunt en éloignant de lui les forces hostiles susceptibles de nuire à son cheminement²⁷. La pyramide à textes n'est pas le contexte d'emploi original de ces conjurations ; plusieurs indices témoignent qu'elles sont issues de la sphère de l'oralité²⁸. Elles étaient vraisemblablement utilisées dans toutes les sphères de la société pour protéger les individus et les lieux de la faune menaçante²⁹. Ces brèves conjurations présentent, dans les TP, une structure analogue : le ritualiste (le locuteur anonyme) s'adresse à une entité hostile, le plus souvent de nature ophidienne, en lui exhortant de s'éloigner du défunt. Que ce soit dans leur contexte d'origine ou dans celui de la pyramide où les conjurations sont systématiquement introduites par l'incipit *ḏd-mdw* « Prononcer les mots », leur simple énonciation suffisait à neutraliser l'ennemi³⁰. Certaines formules utilisent d'ailleurs le verbe *ḏd* comme action dirigée contre celui-ci :

« Comme la tête de ce grand taureau a été sectionnée, serpent-*Hépénou*, c'est contre toi que je prononce cela ! »³¹

Dans cette conjuration, il n'y pas d'action spécifique dirigée contre le serpent à l'exception de la prononciation elle-même ; en énonçant ce qui est advenu à une autre entité hostile, le ritualiste réserve, par analogie, le même sort à l'entité qu'il interpelle.

²⁶ H. ALTENMÜLLER, « Pyramidentexte », *LÄ* V, 20 et B. MATHIEU, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? », dans S. BICKEL, B. MATHIEU (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire: IFAO, 2004, 253.

²⁷ Sur la fonction de ces formules, voir notamment J. OSING, « Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 42 (1986) 134 ; G. MEURER, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten* (Orbis Biblicus et Orientalis, 189), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 305–315 et N. BILLING, *The Performative Structure*, 410–411. Sur la présence de ces formules sur la façade du serdab qui a pour fonction de protéger l'espace le plus sacré de la pyramide, à savoir la Demeure d'Osiris, voir B. MATHIEU, « Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes : quelques réflexions », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Paris: La Documentation Française, 2002, 194.

²⁸ H. HAYS, *The Organization of the Pyramid Texts: Typology and Disposition* (Probleme der Ägyptologie, 31), Leiden/Boston: Brill, 2012, 281.

²⁹ S. BICKEL, « Everybody's afterlife? "Pharaonisation" in the Pyramid Texts », dans S. BICKEL, L. DIAZ-IGLESIAS (éd.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 257), Leuven: Peeters, 2017, 125.

³⁰ H. HAYS, *The Organization of the Pyramid Texts*, 281.

³¹ *ḥsq(w) tp k3 km wr ḥpnw ḏd(=j) nn r=k, Pyr. § 227a [TP 227].*

Au sein de ces conjurations, les désignations de l'adversaire sont nombreuses³². Comme l'avance B. Mathieu, cette surenchère a une utilité fonctionnelle : « En réalité, cette profusion verbale assume une fonction précise : frapper le mal, l'empêcher de nuire, sous toutes les formes qu'il est susceptible de revêtir. Plus on multipliera les dénominations, plus on aura de chances de le neutraliser. »³³

Parmi ces noms, certains possèdent un caractère infamant tels que « le Criminel » ou encore « Celui dont la mère est affaiblie » permettant déjà, par leur simple énonciation, de porter outrage à l'ennemi³⁴. Le TP 241 illustre bien ce procédé :

« (Ô) crachats de mur, vomissure de brique ! Ce qui est issu de ta gueule se repoussera contre toi-même ! »³⁵

Et, dans ce cas, la désignation insultante de l'entité ophidienne est composée de métaphores de fluide corporel ayant une connotation péjorative³⁶, ce dernier étant associé à un endroit bien concret d'où il peut surgir.

2. LES TEXTES DES SARCOPHAGES ET LA RICHESSE DU LEXIQUE COSMOGONIQUE

Alors que le recours à des modes de création spécifiques dans les TP est somme toute modeste, il en est tout autrement dans les TS qui en font un usage abondant. Les attestations des fluides corporels et de l'intellectualité comme vecteurs de création y sont en effet beaucoup plus fréquentes ; néanmoins, il faut déjà signaler que ces deux modes ne forment qu'une partie du lexique cosmogonique. L'examen du champ lexical de la création sur la Paroi Dos du sarcophage extérieur de Gua³⁷ (B2L) permettra de le constater. Cette paroi a été sélectionnée puisqu'elle réunit deux ensembles de formules qui sont fondamentales pour notre compréhension des conceptions cosmogoniques de l'époque, à savoir le Livre de transformation en Hâpi et une partie du Livre de Chou.

³² Voir la liste de ces noms donnée par G. MEURER, *Die Feinde des Königs*, 273–276.

³³ B. MATHIEU, « Les formules conjuratoires », 190.

³⁴ *Ibid.*, 191.

³⁵ *jš.w jnb q3 'w db.t ny nw pr(w) m r(3)=k r=k ds=k, Pyr.* § 246a-b [TP 241].

³⁶ Sur l'ambivalence des fluides buccaux qui, dépendamment du contexte, peuvent détenir un pouvoir créateur ou destructeur, voir R. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 54), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, 87–88.

³⁷ Les formules présentes sur cette paroi sont les suivantes : TS 318-321, 317, 165 b, 78-83, 228 b, 173, 174. D'après L.H. LESKO, *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents*, Berkeley: Scribe Publications, 1979, 40.

<i>Organes/fluides créateurs</i>	<i>Extrait des TS (B2L, Paroi Dos)</i>
Chair	Ô ces 8 Héhou [...] dont les noms ont été créés par la chair (<i>jwf</i>) d'Atoum, <i>CT II 23e</i> [TS 79]. Je suis la chair (<i>jwf</i>) de Thot, <i>CT IV 143j</i> [TS 319].
Chair en combinaison avec un autre fluide	Ô ces 8 Héhou [...] qui ont été engendrés par Chou au moyen des humeurs (<i>rdw</i>) qui proviennent de sa chair (<i>jwf</i>), <i>CT II 19e</i> [TS 78]. La saison <i>peret</i> est ma sueur (<i>fd.t</i>) qui provient de ma chair (<i>jwf</i>), <i>CT IV 142a</i> [TS 318].
Conduits nasaux	C'est de son nez (<i>fnđ</i>) qu'il m'a mis au monde, c'est de ses narines (<i>mszd.ty</i>) que je suis sorti, <i>CT II 35j-36a</i> [TS 80] et <i>II 44b</i> [TS 81]. C'est dans son nez (<i>fnđ</i>) qu'il m'a conçu, c'est de ses narines (<i>mszd.ty</i>) que je suis issu, <i>CT II 39i-40a</i> [TS 80].
Humeurs	[...] et quand je viens à l'existence au moyen des humeurs (<i>rdw</i>) du Taureau de l'Occident !, <i>CT IV 130e</i> [TS 317]. [...] qui s'est réjoui des eaux venues à l'existence (au moyen) des humeurs (<i>rdw</i>), <i>CT 140e</i> [TS 318].
Fluides buccaux	Je suis l'Éternité- <i>néhéh</i> , le père de l' expectoration (<i>tfn</i>) des Héhou, <i>CT II 22a</i> [TS 78]. C'est moi l'Éternité- <i>néhéh</i> [...] une réplique qu'Atoum a crachée (<i>jšš(w)</i>), <i>CT II 31e</i> [TS 80].
Masturbation, organes ou fluides sexuels	[...] il a créé la totalité lorsqu'il se masturba (<i>nk~n=f</i>) avec son poing et qu'il éjacule (<i>m nđmm.t</i> , litt. « dans un orgasme »), <i>CT IV 147e</i> [TS 321]. Ô ces 8 Héhou [...] qui ont été engendrés [...] au moyen des éjaculations des phallus (<i>s3b.w b3h.w</i>) de Chou, <i>CT II 19e</i> [TS 78]. [...] la réplique d'Atoum [...] qui est issue de sa bouche (<i>r(3)</i>) lorsqu'il utilisa sa main (<i>đrj.t</i>), <i>CT II 31f</i> [TS 80].
Œil	Je suis certes le Flot-Ageb de l' Œil (<i>jr.t</i>) d'Atoum, <i>CT IV 140d</i> [TS 318].

Fig. 2. Attestations des modes de création physiologiques sur la Paroi Dos du B2L.

La figure 2 répertorie les différents modes qui peuvent être catégorisés comme métaphore physiologique. On constate d'emblée une plus grande diversité des vecteurs créateurs ; en plus des organes et des fluides déjà en usage dans le TP (crachat, expectoration, sperme, nez, narines), le dieu créateur recourt également à sa chair, à sa sueur, à ses humeurs et à son œil pour se multiplier. La figure 3 montre les passages dans lesquels on rencontre des modes de création qui sont normalement catégorisés comme métaphore intellectuelle ; la parole, la conscience de même que la puissance-*akhou* sont autant de facultés qui permettent au dieu créateur de se manifester. Soulignons que l'extrait du TS 320 est pratiquement identique au passage du TP 510 qui exposait les facultés créatrices du scribe du Rouleau du dieu. Dans ce cas, c'est Hâpi qui au moyen

de Hou, personnification divine de la parole créatrice³⁸, crée « ce qui est et ce qui n'est pas ».

<i>Vecteur/mode de création intellectuel</i>	<i>Extrait des TS (B2L, Paroi Dos)</i>
Conscience	Je suis Hâpi qui a créé au moyen de sa conscience (<i>jb</i>), CT IV 128b [TS 317]. Sa parole est ce qui est issu de sa propre conscience (<i>jb</i>), CT IV 147h [TS 321]. Viens donc, afin que nous puissions aller et créer les noms de ce méandre, conformément à ce qui est issu de sa conscience (<i>jb</i>), CT IV 147l [TS 321].
Parole	Ô ces 8 Héhou [...] dont les noms ont été créés par la chair d'Atoum lorsque Nouou parla (<i>mdw</i>), CT II 24a [TS 79]. C'est moi [...] qui ai fait vos noms lorsque la parole (<i>mdw</i>) de Nouou créa (<i>qm3w</i>) avec Atoum, CT II 24e [TS 79]. C'est moi qui ai fait Ce qui est et fait advenir Ce qui n'est pas ; quand je parle (<i>dd=j</i>), c'est Hou qui vient à l'existence, CT IV 145b-c [TS 320].
Puissance- <i>akhou</i>	Parfait est ce jeune dieu, que Rê a fait au moyen de sa puissance-akhou (<i>3hw</i>), CT IV 117e-f [TS 317].

Fig. 3. Attestations des modes de création intellectuels sur la Paroi Dos du B2L.

Ces deux catégories ne sont pas les seules et, encore une fois, on rencontre une grande diversité de verbes génériques qui ne précisent pas le moyen qui est employé pour créer (Fig. 4). Parmi ces verbes, on notera que les plus fréquents, sur la paroi sélectionnée du moins, sont *hpr*, « venir à l'existence », avec 12 at-

<i>Verbe générique</i>	<i>Passage des TS (B2L, Paroi Dos)</i>
Venir à l'existence (<i>hpr, hpr(w) ds=f</i>)	CT II 25e, 34e, 39g ; CT IV 114h, 124b, 128h, 136a, 136c, 141b (bis), 146s, 147a.
Enfanter (<i>msj</i>)	CT II 19d, 22b, 23a, 28b, 29e, 34d, 38d, 39d, 39g ; CT IV 139b, 147m.
Faire (<i>jrj</i>)	CT II 20a, 34b, 40f ; CT IV 114i, 119f, 146j.
Créer (<i>qm3</i>)	CT II 19d, 24c, 31b ; CT IV 146b.
Concevoir (<i>jwr</i>)	CT II 19c.
Constituer (<i>ts</i>)	CT II 19d, 24c.
Engendrer (<i>wft</i>) ³⁹	CT II 20a, 24c.
Être issu (<i>pr</i>)	CT II 23d.

Fig. 4. Les verbes génériques de création sur la Paroi Dos du B2L.

³⁸ S. BICKEL, *La cosmogonie*, 149.

³⁹ Dans les TS, le verbe *wft* est généralement muni du déterminatif du phallus d'où s'écoule un liquide ; il pourrait dès lors aussi renvoyer à une création au moyen du sperme. Notons que ce déterminatif n'est pas encore en usage dans les TP.

testations et *msj*, « mettre au monde », avec 11 attestations. Bien entendu, l'emploi de ces verbes génériques n'implique aucunement qu'il n'y ait pas de vecteur créateur sous-jacent – qu'il s'agisse d'un fluide, de la parole ou autre – cela montre simplement que le mode de création spécifique ne constitue pas un aspect sur lequel on insiste systématiquement.


À cette liste s'ajoutent d'autres métaphores qui sont moins fréquemment utilisées, mais qui doivent tout de même être recensées. Il y a d'abord la métaphore aviaire et, plus particulièrement, celle de l'œuf qui représente un stade embryonnaire où le dieu créateur se développe⁴⁰. Dans le TS 81, l'œuf incarne ainsi le lieu duquel le dieu créateur émerge quotidiennement :

« S'il m'a [= Chou] placé à sa gorge, c'est pour me respirer chaque jour ; quand il brille, quand il se lève, quand il sort de son œuf qui a enfanté le dieu lors de ses sorties. »⁴¹

On rencontre également la métaphore technomorphique⁴² ; le TS 317 nous informe que le dieu Rê a construit Hâpi comme un travail de maçonnerie⁴³. Notons toutefois que ce passage constitue un témoin exceptionnel d'une création artificialiste dans les TS⁴⁴. Finalement, une dernière métaphore qui n'entre pas dans les catégories vues jusqu'à présent peut être qualifiée de numérique. Dans le TS 80, c'est le nombre trois, se rapportant à la création des dieux primordiaux Chou et Tefnout, qui qualifie la rupture de l'état de solitude initial d'Atoum :

« Lorsqu'il était un et qu'il devint (un) parmi trois »⁴⁵.

L'inventaire du lexique cosmogonique propre à la Paroi Dos du sarcophage B2L nous permet dès lors de constater qu'une catégorisation binaire des modes de création opposant la corporalité du dieu créateur à son intellectualité amène à négliger tout un pan du lexique de la création. Il reste maintenant à voir si certains aspects (créatures engendrées, intentionnalité, implications rituelles) permettent de distinguer de manière évidente les deux modes.

⁴⁰ Sur la métaphore de l'œuf cosmogonique dans les TS, voir S. BICKEL, *La cosmogonie*, 233–241 et M.G. RASHED, « The hieroglyph  and its assimilation with the iconography of the sun god », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 8 (2015) 15–18.

⁴¹ *wd-n=f wj r b'n.t=f sn=f wj r' nb psd=f wbn=f pr=f m swh.t=f ms(w).t ntr m pr.wt*, CT II 44c-d [TS 81].

⁴² Nous empruntons le terme à J. Assmann qui l'utilise pour qualifier le modèle de création des hommes par Khnoum sur son tour de potier, J. ASSMANN, « Creation through hieroglyphs », 21.

⁴³ *qd-n=f wj m k3.t m dnj.t*, CT IV 119g [TS 317].

⁴⁴ S. BICKEL, *La cosmogonie*, 146–147.

⁴⁵ *m wn=f w'y m hpr=f m hmt*, CT II 39e [TS 80].

3. EXCLUSIVITÉ ET CONCURRENCE DES MODES DE CRÉATION

Afin de bien cerner les possibles distinctions entre les modes biologique et intellectuel, on peut déjà se demander si des vecteurs de création spécifiques sont réservés à des entités particulières. Certaines créatures sont, il est vrai, fortement associées à la création au moyen d'un fluide précis. En fait, c'est essentiellement le cas lorsque cette association procède d'une paronomase. Par exemple, la création de Chou au moyen du crachat repose dès les TP sur une assonance entre le verbe *jšš* « cracher » et le nom du dieu (*Šw*)⁴⁶. C'est également le cas de la création des hommes (*rm*) au moyen des larmes (*rm.wt*) du dieu créateur qui est attestée pour la première fois dans les TS⁴⁷. Dans le TS 1130, c'est au terme d'un monologue dans lequel Atoum rappelle les quatre actions bénéfiques qu'il a faites à l'intention de l'humanité, qu'il s'exclame :

« Si j'ai fait venir à l'existence les dieux, c'est au moyen de ma sueur alors que les **hommes** sont les **larmes** de mon œil ! »⁴⁸

Ces exemples montrent que la frontière entre le caractère tangible des fluides créateurs et les modes de création intellectuels plus abstraits est floue ; le principe sur lequel ces actes créateurs reposent étant autant verbal que physiologique. Par ailleurs, si on note une certaine préférence pour la création d'entités dont le nom est phonologiquement apparenté au fluide créateur, il n'y a pas d'exclusivité. Ainsi, dans les TS, la création par les larmes n'est pas réservée aux hommes⁴⁹. Dans le TS 711, les larmes sont même à l'origine de l'autogénèse du dieu Rê :

« Je suis Rê qui s'est pleuré lui-même au moyen de son œil unique ! »⁵⁰

Il apparaît dès lors qu'un vecteur créateur se restreint rarement à la création

⁴⁶ Sur la création au moyen du crachat et l'assonance sur laquelle elle repose, voir notamment S. BICKEL, *La cosmogonie*, 76–78.

⁴⁷ Sur le jeu de mots entre « hommes » et « larmes », voir notamment B. MATHIEU, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans Institut d'Égyptologie (éd.), *Hommages à François Daumas* (Orientalia Monspeliensia, 3), Montpellier: Université Paul Valéry, 1986, 499–509 ; C. CARON, « Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 40 (2015) 81–105.

⁴⁸ *šhpr~n=j ntr.w m fd.t=j jw rm m rm.wt jr.t=j*, CT VII 464g-465a [TS 1130].

⁴⁹ Sur diverses entités et réalités qui peuvent être issues des larmes de leur créateur (pas uniquement dans les TS), voir C. CARON, « Des hommes de larmes », 91–94.

⁵⁰ *jnk R' rm(w) sw ds=f m jr.t=f w'.t*, CT VI 3421 [TS 711].

d'une seule entité⁵¹. À l'inverse, une même entité peut être l'objet de tout un éventail de modes de création ; c'est notamment le cas des Héhou dans le Livre de Chou. Dans cet extrait du TS 78, la création des Héhou, qui sont fonctionnellement similaires à Chou en tant que supports du ciel⁵², est décrite à la fois par des verbes génériques et au moyen de divers fluides corporels :

« Ô ces 8 Héhou qui ont été conçus par Chou [1], qui ont été mis au monde par Chou [2], qui ont été créés par Chou [3], qui ont été constitués par Chou [4], qui ont été engendrés au moyen des humeurs qui proviennent de sa chair [5] et au moyen des éjaculations des phallus de Chou [6], que Nou engendre [7] et qu'Atoum a faits [8]. »⁵³

Dans le cas présent, notons que l'abondance lexicale correspond au nombre de Héhou ; on compte en effet huit modes de création (indiqués entre crochets) pour autant d'entités concernées. La création des Héhou est à nouveau mise en scène dans le TS 79 où s'entremêlent les verbes génériques, la création au moyen de la chair et de la parole :

« Ô ces 8 Héhou qui sont issus de Chou, dont les noms ont été créés par la chair d'Atoum lorsque Nou parla, dans le flot-Héhou, dans le Nou, dans la désorientation et dans les ténèbres. »⁵⁴

De manière générale, il ne semble pas y avoir de concurrences entre les modes physiologiques et les modes intellectuels ; les deux types sont souvent mobilisés dans les mêmes passages sans qu'ils ne soient mis en opposition. D'ailleurs, l'intellectualité créatrice n'est pas dégagée de la corporalité du dieu créateur. Dans le TS 79 que nous venons de citer, la création des noms des Héhou est à la fois attribuable à l'énonciation de Nou(ou), tout en étant liée à la chair d'Atoum. Dans ce passage du TS 75, le *ba* de Chou raconte aux Héhou sa naissance primordiale⁵⁵:

⁵¹ À l'exception de la création du dieu Chou au moyen de l'expiration (*nfj*) qui lui semble réservé, un mode qui, comme le note S. Bickel, est intimement lié à la nature aérienne de cette divinité, S. BICKEL, *La cosmogonie*, 78–83.

⁵² H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 70), Leuven: Peeters, 1996, 287–288. Dans le TS 76, les Héhou portent l'épithète *jr(y).w* 'wt p.t « gardiens des membres du ciel », CT II 1a [TS 76].

⁵³ j 8 Hh̄w jpw jwr(w.w)~n Šw msw(w.w)~n Šw qm̄zw(w.w)~n Šw tsw(w.w)~n Šw wtt(w.w)~n Šw m(r)dw̄ jm̄(y) jwf=f m s̄zb.w b̄zh.w Šw w̄t̄(t)w(w.w) Nw jr̄w(w.w)~n Tm(w), CT II 19c-20a [TS 78].

⁵⁴ j 8 Hh̄w jpw pr̄w(w.w) m Šw qm̄zw(w.w)~n jwf=f n Tm(w) rn.w=s̄n h̄ft mdw Nw m h̄hw m Nw m tmmw m kkw, CT II 23d-24a [TS 79].

⁵⁵ H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, 300–302.

« C'est au moyen de ses jambes que j'ai poussé, c'est au moyen de ses mains que je suis venu à l'existence, c'est au moyen de ses membres que je me suis élevé, c'est au moyen de sa propre conscience qu'il m'a créé, c'est au moyen de sa puissance-*akhou*, qu'il m'a fait. Ce n'est pas par accouchement que j'ai été mis au monde ! »⁵⁶

Atoum se fait le siège de la création de Chou et c'est autant sa corporalité (jambes, mains, membres) que ses facultés intellectuelles (conscience, puissance-*akhou*)⁵⁷ qui y œuvrent. Décivant la création du dieu à partir d'une source unique, les deux modes ne sont pas en concurrence, mais font œuvre commune et c'est plutôt l'enfantement normal qui leur est opposé.

4. LA DISTINCTION REPOSANT SUR L'INTENTIONNALITÉ DU DIEU CRÉATEUR

Parmi les auteurs qui ont traité des différents modes de création, une divergence d'interprétation s'observe au niveau de l'intentionnalité déclenchant, ou non, les actes créateurs. Par exemple, Jan Assmann oppose l'élan spontané de la création par voie physiologique au caractère réfléchi que sous-tend la création par le verbe⁵⁸. Ajoutons que pour lui la création par la parole dans les TS n'a pas la même implication que celle qui est mise dans la bouche d'Amon au Nouvel Empire. En prenant l'exemple de la création des Héhou au moyen de la parole (TS 79), il affirme que les noms des dieux surviennent accidentellement et certainement de manière non intentionnelle de la conversation entre le Nou(ou) et le dieu créateur⁵⁹. D'autres, comme Christiane Zivie-Coche, considèrent à l'inverse que tous les modes de création sont marqués de l'intentionnalité du dieu créateur : « On voit bien qu'il serait vain et artificiel de séparer une création physiologique ou manuelle d'une création intellectuelle et volontaire. Ce n'était pas la conception des Égyptiens qui, au contraire, ont recherché derrière tout acte

⁵⁶ *rd-n=j m rd.wy=f hpr-n=j m ' .wy=f šw-n=j m ' .wt=f qm3-n=f wj m jb=f ds=f jr-n wj m 3h.w=f n ms-n=t(w)=j js (m) msy.t, CT I 342b-344c [TS 75].*

⁵⁷ Sur la conscience et la puissance-*Akhou* qui sont souvent utilisées en parallèle comme moyen de création, voir S. BICKEL, *La cosmogonie*, 86–91.

⁵⁸ L'opposition entre spontanéité et intentionnalité est également relevée par S. Sauneron et J. Yoyotte. Pour ces derniers cependant, la spontanéité concerne la matérialisation simultanée du fluide en l'entité créée : « D'une certaine manière, ces genèses par émanation physique décrivent comme un processus spontané la matérialisation des « substantifs », ce que les textes attestant la « création par le verbe » attribuent à une initiative consciente de « celui qui fit les noms », S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde », 39–40.

⁵⁹ J. ASSMANN, « Creation through hieroglyphs », 19.

divin ou humain une manifestation de la volonté, fondée sur la connaissance et ont attribué au verbe un pouvoir parfaitement efficient »⁶⁰.

À notre sens, certains passages des TS permettent de retenir cette seconde interprétation. Parmi les passages dans lesquels le dieu créateur fait explicitement usage de sa conscience (*jb*) pour créer, le TS 714 nous paraît être un exemple éloquent. Attestée uniquement sur le sarcophage B3L, cette formule présente une forme de monologue prononcé par le dieu créateur en transformation auquel se rattache le défunt. Après avoir décrit les étapes menant à sa différenciation avec le Nou(ou) et à la délimitation d'un univers qui n'avait jusqu'alors aucune limite, Atoum évoque son autogenèse :

« Si j'ai fait venir à l'existence mon corps-*hâou*, c'est grâce à ma puissance-*akhou*. Je suis Celui qui s'est fait, je me suis façonné selon mon gré, conformément à ma conscience. Ce qui est issu de moi est sous mon contrôle. Les larmes, c'est ce que j'ai créé à cause de l'agressivité à mon égard. »⁶¹

Le façonnage du corps du dieu créateur est ici le produit de sa volonté ; un corps qui, par ailleurs, est autant le siège de la création intellectuelle que biologique, les larmes se référant bien sûr à la création des hommes. En plus de mettre de l'avant l'intentionnalité du dieu créateur, cette formule montre que ce dernier a une certaine emprise sur sa création.

5. LES MODES DE CRÉATION ET LEUR IMPLICATION RITUELLE

C'est pour leur implication théologique, voire philosophique, que certains auteurs ont opposé la création de type intellectuel à celle s'opérant au moyen de fluides corporels. Il faut d'ailleurs rappeler que les modes de création par le sperme ou encore par la salive ont longtemps été considérés comme frustes. Pour ne citer qu'un seul exemple, sans doute le plus caricatural, Aram M. Frenkian affirmait en 1946 ceci au sujet de la création au moyen de fluides reposant sur des jeux de mots : « Des ressemblances assez vagues sont hardiment saisies par lui [le primitif] et font l'objet d'inductions qui nous déconcertent, nous, les civilisés [...] Il n'y a ni illogisme, ni symbolisme, mais identification matérielle et brutale des choses, appuyées d'analogies, les plus fortuites et débiles, et qui

⁶⁰ Chr. ZIVIE-COCHE, « Livre I : L'Égypte pharaonique », dans Fr. Dunand, Chr. Zivie-Coche, *Hommes et Dieux en Égypte. 3000 a.C. – 395 p.C. : Anthropologie religieuse*, Paris: Cybèle, 2006, 89–90.

⁶¹ *Shpr-n=j h'w=j m 3h.w=j jnk jr(w) wj qd-n[=j] wj r mrr=j hft jb=j jw pr(w).t jm=j m s.t-hr=j rm.yt jry.[t]=j pw m 3d r=j, CT VI 344b-f [TS 714].*

jamais n'auraient attiré notre attention, à nous autres civilisés »⁶². Fort heureusement, il s'agit d'une vision qui est depuis longtemps dépassée. Mais il convient néanmoins d'être conscient de l'origine de ces catégories et de ce qu'elles impliquaient initialement. L'opposition entre fluides, originellement perçus comme disgracieux, et intellectualité ne conserve-t-elle pas un certain relent d'une conception évolutionniste qui aurait une préférence pour la création par la parole, un mode qui relèverait d'une réflexion plus intellectuellement aboutie ?

Du reste, le fait de tirer des implications philosophiques des formules sans prendre en compte le contexte dans lequel elles sont mobilisées peut entraîner une interprétation partielle, voire fautive, de celles-ci. Ainsi, pour les fluides corporels en général, il faut garder à l'esprit le contexte funéraire dans lequel ils sont employés et dans lequel la restauration corporelle, incluant le bon fonctionnement des fluides, est absolument cruciale. C'est ce que nous rappelle Stephen Quirke : « Modern readers may feel discomfort at these intrusions of body fluids into ethereal questions of eternity. Yet any focus on the physicality of bodily decay stems less from an earthly grounding in realities of life, than from the context of the writings: in the messy business of embalming, the paramount need was to retain the body with all its functions, to eternity »⁶³.

En ce qui concerne le contexte spécifique, les formules du Livre de Chou, longuement étudiées par Harco Willems⁶⁴, serviront d'exemple. Ce dernier a montré que cet ensemble ne constituait pas un traité théologique sur le dieu Chou comme l'avait initialement interprété Adriaan de Buck⁶⁵, mais, qu'au contraire, il avait pour fonction première de mythologiser des actes rituels, de transposer le rite dans la sphère divine⁶⁶. Dans ces formules, ce n'est pas le défunt qui est identifié à Chou comme on le croyait jusqu'alors⁶⁷, mais plutôt le fils ritualiste procédant à différents actes dans la Place d'Embaumement pour son père mort qui est, quant à lui, identifié à Atoum. L'accent mis sur la création de Chou par

⁶² A. FRENKIAN, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne I : La doctrine théologique de Memphis* (L'inscription du roi Shabaka), Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1946, 69.

⁶³ St. QUIRKE, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015, 142.

⁶⁴ H. WILLEMS, « The Shu-Spells in Practice », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts: Proceedings of the symposium held on the occasion of the 100th birthday of Adriaan de Buck* (Egyptologische Uitgaven, 9), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1996, 197–209; H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, 270–324.

⁶⁵ A. DE BUCK, *Plaats en betekenis van Sjoë in de Egyptische theologie*, Amsterdam: Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1947, cité dans H. WILLEMS, « The Shu-Spells in Practice », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts*, 197.

⁶⁶ H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, 323–324.

⁶⁷ Voir notamment S. BICKEL, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1 (Bibliothèque d'Étude, 106), Le Caire: IFAO, 1994, 81–92.

Atoum, tout mode confondu, permettait de transposer leur relation filiale dans le domaine céleste.

Par ailleurs, le choix de modes de création particuliers peut être motivé par le contexte d'utilisation. Par exemple, dans le TS 77, on insiste sur la création de Chou au moyen du sperme et du crachat du créateur :

« C'est moi le *ba* de Chou qui est sur la flamme. Le souffle brûlant qui a été émis par Atoum au moyen de sa main lorsqu'il éjacula et que le fluide tomba de sa bouche. Il m'a craché sous la forme de Chou avec Tefnout qui est venue après moi. »⁶⁸

Dans ce cas, le choix de ces liquides créateurs pourrait être gouverné par le rituel qui accompagne la récitation de la formule. Harco Willems a effectivement noté que dans l'en-tête de la première colonne complète de la formule sur le sarcophage d'Heqata (A1C), ont été insérés les mots *mw sꜣt*, « Libation d'eau » relégués en note dans l'édition d'Adriaan de Buck⁶⁹. Si ces mots ne font vraisemblablement pas partie du discours de Chou, l'égyptologue soutient qu'il ne faut pas pour autant les écarter de l'analyse. Il pourrait ainsi s'agir d'une indication selon laquelle l'eau devait être versée simultanément à la mention de l'éjaculation d'Atoum, située dans la même colonne⁷⁰. Bien entendu, il n'est pas possible de généraliser, la création par masturbation ne renvoie pas systématiquement à une libation, et seule l'analyse consciencieuse de chacune des formules peut nous éclairer sur leur implication respective.

Dans certains cas, la création par la parole pourrait tout autant être liée à la sphère rituelle. Mentionnons d'abord que, comme nous en informe leur titre, les formules du Livre de Chou étaient destinées à être récitées. Le TS 83 contient des instructions se rapportant à l'ensemble de ces formules⁷¹ et nous informe de la manière dont elles devaient être exécutées :

« Paroles à réciter sur le protomé d'un lion fait de cornaline ou bien d'os de vautour, qu'un homme aura placé sur son cou lorsqu'il descend dans la nécropole, une amulette représentant le *ba* de Chou. »⁷²

En gardant cela à l'esprit, prenons à nouveau le TS 79 qui met en scène la création des Héhou. Dans la sphère rituelle, ces derniers pourraient correspondre

⁶⁸ *jnk bꜣ pw Šw tp(j) njs hh st(w)~n J.tm(w) m drj.t=f jr=f ndmm.t stp hr(=w) m r(ꜣ)=f j.šš{tw}~n=f wj m Šw Jn' Tfn.t pr(w).t hr sꜣ=j, CT II 18a-e [TS 77].*

⁶⁹ A. DE BUCK, CT II 18, note 5.


⁷⁰ H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, 287.

⁷¹ H. WILLEMS, « The Shu-Spells in Practice », 205.

⁷² *Dd-mdw hr hꜣ.t n(y).t mꜣ-hꜣꜣ jr(w).t m hrs.t m qs n(y) nr.t r(ꜣ)-pw rd(w).t~n s r hꜣ=f hꜣ =f r hr(y).t~nr mk.t m bꜣ Šw, CT II 46a-e [TS 83].*

aux officiants qui assistent le fils ritualiste lors de la veillée funèbre⁷³. Après avoir évoqué une première fois leur mode de création (CT II 23d-24a), le dieu Chou insiste sur son rôle lors de l'événement :

« Vous savez que je suis celui qui vous a créés, qui vous a engendrés, qui vous a constitués, qui a fait vos noms lorsque la parole de Nou et d'Atoum créa. »⁷⁴

En tenant compte du contexte rituel, le fait de créer les noms pourrait renvoyer à leur prononciation effective. Nommer les Héhou ou préciser la manière dont ils furent créés permettrait d'identifier les officiants et de situer leurs actions dans la sphère céleste. D'ailleurs, le TS 76 dans lequel Chou exhorte les huit Héhou à dresser une échelle pour Atoum, contient deux séries d'invocations où Chou interpelle chacun d'eux par son nom⁷⁵ ; il s'agit d'une série d'épithètes complexes dont chacune se clôt par le déterminatif du dieu assis aux bras levés () figurant la fonction de porteur du ciel⁷⁶.

Soulignons enfin que la création par le verbe est souvent associée à Nou(ou) et elle peut prendre la forme d'un dialogue assez développé échangé entre l'instance primordiale et le dieu créateur⁷⁷. Dans le TS 79 la création des noms des Héhou par Chou se situe au moment de cet échange de paroles. Nous pouvons penser que la référence à ce dialogue permet d'établir un précédent mythologique sur lequel se fonde l'efficacité verbale dont Chou, c'est-à-dire le fils ritualiste, se pare.

CONCLUSION

À la suite de cet examen des modes de création en usage dans les TP et dans les TS, il nous semble qu'une distinction marquée entre les modes physiologiques et les modes intellectuels peine à être perçue. Bien que la création par le verbe soit effectivement absente des TP et que les fluides créateurs y soient le seul mode explicitement en usage, la performativité verbale qui y est à l'œuvre nous amène à relativiser la distinction chronologique généralement appliquée aux deux modes. Les TS marquent, quant à eux, une diversification des vecteurs créateurs. Dans ce corpus, l'intellectualité et les fluides sont mobilisés dans les

⁷³ H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata*, 290–292.

⁷⁴ $jw=tn rh=tywnw jnk js qmz(w) w\dot{t}(w) \dot{t}s(w) \dot{t}n jr(w) rn.w=tn hft qmz=w mdw Nw hn' Tm(w)$, CT II 24b-e [TS 79].

⁷⁵ J. ZANDEE, « Sargtexte, Spruch 76 (CT II 1-17) », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100 (1973) 68–71.

⁷⁶ CT II 10b-15a et 15b-17j [TS 76].

⁷⁷ CT II 34g-35h [TS 80], CT IV 147n-r [TS 321].

mêmes formules, parmi un lexique cosmogonique plus vaste, et permettent d'engendrer les mêmes créatures. La multiplicité des perspectives est préférée à l'uniformité narrative, comme c'est fréquemment le cas avec les conceptions mythologiques. Le critère de l'intentionnalité ne permet pas non plus de distinguer de manière catégorique les deux modes, certaines formules mettant à la fois en œuvre la conscience du dieu créateur et l'émission de fluides. Nous avons aussi constaté que les deux modes de création peuvent témoigner d'un acte rituel sous-jacent. Et si la création par la parole peut avoir un caractère bien concret, se faisant l'écho d'une énonciation effective, la création au moyen des fluides peut tout aussi bien détenir une valeur « abstraite », les paronomases sur lesquelles elle repose étant d'ordre verbal.

« LE BLANC DE LA DÉESSE, LE SUCRÉ DE LA VACHE » :
UN APERÇU DE LA TERMINOLOGIE, DE L'ORIGINE ET DE LA
FONCTION DU LAIT DANS LES SCÈNES D'OFFRANDES DES
TEMPLES ÉGYPTIENS D'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

Silke CABOR-PFEIFFER

In ancient Egypt, milk was used in many ways, in profane as well as ritual contexts. This contribution discusses the various designations, origins, and functions of milk especially as they result from the texts of the ritual scenes of the Greco-Roman period. The terms of the white liquid already show many of its characteristics. Furthermore, it is a liquid that is highly charged mythologically both in terms of origin and function. Since it originates from goddesses or divine cows, its function goes far beyond the use as a mere nourishment for the deities. Already in pharaonic times, milk is strongly linked to royal power by providing for the transmission of divine powers as shown in scenes where the king is suckled by a goddess on the three occasions birth, coronation (or confirmation of power), and death. These situations are reflected in the respective divine recipients of the offering in the ritual scenes. Moreover, milk is a means of rejuvenation of the recipient, especially Osiris and the child gods, which also illustrates the cyclic renewal, the cyclic continuity of the world, as symbolised by the sun god Re.

En Égypte, le lait est un fluide corporel utilisé dans des contextes variés, que ce soit comme aliment, comme ingrédient médical ou dans le culte. Pour autant que l'on puisse en juger, c'est principalement du lait de vache qui est employé, très probablement de manière exclusive dans le culte. Dans les recettes médicinales, du lait humain, mais aussi le lait d'autres animaux comme l'âne sont également mentionnés¹. Dans cette contribution, nous nous concentrerons exclusivement sur le rôle rituel du lait, et plus particulièrement sur son usage dans les cultes des temples égyptiens d'époque gréco-romaine.

¹ Voir G. LEFEBVRE, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *Revue d'Égyptologie* 12 (1960) 59–65 ; J.-P. PATZNICK, « Le lait dans l'Égypte ancienne : entre divin et quotidien. Aux sources d'un élixir de jeunesse », dans M.-L. Arnette (éd.), *Religion et alimentation en Égypte et Orient anciens* (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 43), Le Caire: IFAO, 2019, 173–198 (surtout pour le début de l'usage du lait).

1. LE LAIT DANS LE CONTEXTE RITUEL À L'ÉPOQUE PHARAONIQUE

Documenté depuis les temps les plus anciens en contexte funéraire², le lait est mentionné pour la première fois à la IV^e dynastie dans les listes d'offrandes alimentaires destinées au défunt³. Dans les temples, il apparaît dans les scènes rituelles depuis le Moyen Empire⁴ et dans les listes d'offrandes dès le Nouvel Empire⁵. En outre, à cette même époque par exemple, il est également utilisé comme moyen de purification : diverses représentations de tombes montrent l'aspersion de lait sur le chemin du traîneau portant le sarcophage, dans les images des cortèges funèbres⁶.

Le lait revêt une importance rituelle particulière dans les représentations figuratives et textuelles d'allaitement que ce soit dans un contexte funéraire ou celui des temples⁷ : depuis la V^e dynastie jusqu'au début de la période ptolémaïque, des scènes (d'abord dans le culte funéraire, puis aussi dans les temples) dépeignent le roi (mort, vivant et nouveau-né) allaité par une déesse ou une vache divine (Fig. 1)⁸. Sur le plan textuel, ce motif est déjà traité à l'Ancien

² Voir J.-P. PÄTZNICK, « Le lait dans l'Égypte ancienne », 179.

³ Pour les attestations dans les listes différentes de l'Ancien Empire au Nouvel Empire, voir W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche* (Münchner Ägyptologische Studien, 3), Berlin: Bruno Hessling, 1963, 43 (*jzt* comme boisson), 80 (*jrt mr*, probablement comme libation d'une vase *mr* dans le rituel de l'ouverture de la bouche, « Listentyp B »), 100 (offrande alimentaire « Listentyp A »), 119 (« Listentyp C »).

⁴ Voir par exemple la Chapelle blanche de Sésostri I^{er} à Karnak, offrande du lait à Amon-Ré = KIU 1075.

⁵ W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste*, 141, 143 (« Listentyp E »).

⁶ Pour des références, voir S. CABOR-PFEIFFER, « 'Milch ist es, es ist kein Wasser darin'. Bemerkungen zu den Szenen des sogenannten Übergießens der Opfergaben mit Milch in Philae und den unter nubischen Tempeln », dans H. Beinlich (éd.), *9. Ägyptologische Tempeltagung : Kultabbildung und Kultrealität. Hamburg, 27. September–1. Oktober 2011* (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen, 3,4), Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 11 avec n. 48 et 49.

⁷ Voir J. LECLANT, « Sur un contrepois de menat au nom de Taharqa. Allaitement et « apparition » royale », dans J. Sainte Fare Garnot (éd.), *Mélanges Mariette* (Bibliothèque d'Étude, 32), Le Caire: IFAO, 1961, 263–267 ; J. LECLANT, « The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt/Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement », dans International Congress of the History of Religions (éd.), *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions, Tokyo and Kyoto, 27.8.-9.9.1958*, Tokyo: Maruzen, 1960, 135–145 ; S. RODRIGUEZ-BERZOSA GOMEZ-LANDERO, *La lactancia en el Antiguo Egipto: una aproximación léxica y cultural*, thèse de doctorat, université autonome de Barcelone, 2016, disponible sous <https://core.ac.uk/download/pdf/132091062.pdf> ; Y. VOLOKHINE, « Le lait et l'allaitement dans le discours égyptien sur la constitution du corps », *Anthropozoologica* 52/1 (2017) 84–86.

⁸ La première scène de ce type connue est le roi défunt Sahourê, allaité par Nekhbet d'El-Kab dans son temple funéraire du complexe pyramidal d'Abousir, L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs S'asphure*, Band 2: *Die Wandbilder*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910, 35–36, 93–95, pl. 18. À l'époque ptolémaïque, il n'y a que deux scènes qui montrent l'allaitement d'un roi, l'une de Ptolémée I^{er} Soter à Tebtynis (voir V. RONDOT, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis*

Empire dans les Textes des Pyramides⁹. À partir de la Basse Époque, le dieu-enfant prend de plus en plus la place du roi dans ces scènes¹⁰.

2. LE LAIT DANS LES SCÈNES RITUELLES DES TEMPLES ÉGYPTIENS D'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

Dans les temples égyptiens d'époque gréco-romaine, le lait figure parmi les offrandes régulièrement présentées aux dieux¹¹. La grande majorité des scènes montrent le roi offrant du lait à une divinité dans, en général, deux pots posés sur ses mains (les représentations montrent aussi parfois une situle et un pot ou une situle suspendue à la main du roi en plus des deux cruches posées sur ses mains) (Fig. 2). Les textes rituels qui les accompagnent fournissent beaucoup d'informations sur la terminologie, l'origine et les fonctions de ce liquide blanc qui sont discutées dans les paragraphes suivants.

2.1 Dénominations et caractéristiques du lait

À l'époque pharaonique, la désignation du lait la plus fréquemment utilisée dans une grande variété de contextes, y compris au sein des scènes d'offrandes des temples est *jr.t.t*¹².

En revanche, à la période gréco-romaine, les dénominations du lait se multiplient et les textes rituels offrent alors un large éventail d'appellations¹³ : outre

et son dromos (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 50), Le Caire: IFAO, 2004, 75 fig. 28 [bloc n° 9], pl. 57 ; p. 93–95) et une dernière de Ptolémée IX Philométor dans le mammisi d'Edfou (*Edfou Mammisi*, 128, 11–19, pl. 30, 3).

⁹ J. LECLANT, « Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides », *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951) 123–127.

¹⁰ Pour une étude sur le développement des scènes d'allaitement, cf. S. CABOR-PFEIFFER, « From Ritual to Role Description? Continuity, Discontinuity, and Change in Temple Depictions of Royal and Divine Suckling », dans F. Coppens (éd.), *Continuity, Discontinuity and Change. Perspectives from the New Kingdom to the Roman Era*, Prague: Charles University, Faculty of Arts, 2021, 255–337.

¹¹ Cf. S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven: Peeters, 2001, 52–55. Pour une étude sur l'offrande du lait dans les mamilis voir Fr. DAUMAS, *Les mamilis des temples égyptiens*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 174–206.

¹² Le terme est connu depuis la IV^e dynastie, cf. J.-P. PÄTZNICK, « Le lait dans l'Égypte ancienne », 181. En outre, on trouve les termes *mw-bsj* et *hḏ.w/hḏ.t*, mais beaucoup moins fréquemment ; le premier se rencontre déjà dans les Textes des Pyramides, cf. J. LECLANT, « Le rôle du lait », 127.

¹³ Le même phénomène semble s'appliquer à la désignation du vin : *jrp* était en usage à l'époque pharaonique et d'autres désignations ont été ajoutées à la période gréco-romaine, cf. M.-Ch. POO, *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*, London/New York: Kegan Paul International, 1995, 21.

jr.t.t, les expressions *h̄d.t/h̄d.w* « le blanc/le clair », *bnr.w* « le sucré », *sšp* « le lumineux/l'éclatant », *jr.t-Hr h̄d.t* « l'œil d'Horus blanc » et *'nh-w3s* « vie-et-force » sont les plus employées, ainsi que *nfr.w* « le parfait », découvert principalement à Dendera. De plus, il existe des périphrases telles que « ce qui se trouve (*jrj*)/qui est dans (*jmj*) la poitrine » d'une vache. Ces différentes désignations peuvent être associées dans un même texte, comme dans cette formule rituelle de l'offrande du lait à Osiris à Philae :

FORMULE:

bnr.w nn jrj [nph.]wj nb.wt b3h.tj bnr.tj r nfr h̄d.w nn h̄d m d.t=sn (...)
'nh h'.w=k m 'nh-w3s m 3h.t (...)
snb 3h3h=k m jr.t-Hr h̄d.t mrj jb=k

« Ce sucré (= lait) qui se trouve dans [le pis] des vaches Nébet, brillant et sucré à la perfection,
 ce blanc (= lait) est limpide selon sa nature (...).
 Ton corps vit grâce à vie-et-force (= lait) de la vache Akhet (...),
 tes os sont sains grâce à l'œil d'Horus blanc (= lait) que ton cœur aime. »¹⁴

Ou bien encore dans plusieurs sections d'une même scène comme dans une autre offrande de lait à Isis à Dendera¹⁵ :

TITRE ET FORMULE :

h̄nk jr.t d̄d mdw
h̄d.w b(3)q.tj b'h=̄t jm=sn
mh=̄t hn=̄t m bnr.w

« Offrir le lait, prononcer les paroles:
 Le blanc (= lait) est clair, tu en es inondée,
 tu remplis ton ventre avec le sucré (= lait) ».

COLONNE MARGINALE ROYALE :

jn̄j=j n=̄t 'nh-w3s prj m 3h.t
jr.t.t n.t wr.t

« Je t'apporte vie-et-force (= lait) issu de la vache Akhet,
 le lait de la vache Oueret. »

¹⁴ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 13), Paris: Ernest Leroux, 1893, 100, 9 - 15 = Berl. Ph. 349.

¹⁵ *Dendara I*, 116, 10-117, 4.

COLONNE MARGINALE DIVINE :

šsp.n=j jr.t-Hr ḥd.t b3ḥ bnr swr=j jm=sn m 3w.t-jb

« J'ai reçu l'œil d'Horus blanc (= lait), brillant et sucré, j'en bois dans la joie. »

Si la scène rituelle contient un titre, *jr.t.t*, terme neutre pour désigner le lait sans aucune implication descriptive¹⁶, est généralement le seul à y être utilisé¹⁷. En revanche, les autres noms, bien qu'ils fassent référence à la même offrande (éventuellement désignée dans le titre par le terme *jr.t.t*), détaillent certaines caractéristiques ou certains aspects du lait, procédé que l'on retrouve pour divers types d'offrandes telles que le vin¹⁸.

2.1.1. *Qualités réelles*

Certaines appellations font référence aux caractéristiques réelles du lait, telles que sa couleur ou sa luminosité (*ḥd* « blanc/clair », *šsp* « lumineux/éclatant »), son goût ou sa « valeur nutritive » (*bnr* « sucré »)¹⁹. Ces dénominations sont dérivées d'adjectifs qualifiant le liquide, que l'on rencontre par exemple dans les Textes des Pyramides :

*snq=f jr.t.t=t jptw ḥdj.t šsp.t bnj.t*²⁰

« pour qu'il tète ce lait qui est le tien, blanc, éclatant et sucré. »²¹

¹⁶ Même sans implication d'origine (bovine, humaine, etc.), bien qu'utilisé seul, il s'agit surtout de lait de vache, voir G. LEFEBVRE, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *Revue d'Égyptologie* 12 (1960) 60 et 61 n. 4.

¹⁷ H. BEINLICH, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen I* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel, 3), Dettelbach: J.H. Röhl, 2008, 321–323, ne note que trois exceptions : *rdj.t ḥd.t* : *Dendara Mammisis*, 89, 18 ; *rdj.t ḥd.w* : *Kom Ombos II*, 649–650 = A. GUTBUB, *Kôm Ombo I. Les inscriptions du naos (sanctuaires, salle de l'ennéade, salle des offrandes, couloir mystérieux)*, Le Caire: IFAO, 1995, 243, 1 ; *ḥnk ḥw3s* : *Kom Ombos II*, 770 = A. GUTBUB, *Kôm Ombo I*, 164, 1.

¹⁸ Par exemple M.-Ch. POO, *Wine and Wine Offering*, 21, suppose qu'il va de même pour les désignations du vin : dans ce cas-là, le terme neutre *jr.p* est également, et de loin, le terme le plus utilisé dans le titre, cf. H. BEINLICH, *Handbuch der Szenentitel*, 517–525.

¹⁹ Pour les différentes appellations voir aussi M. ERROUX-MORFIN, « Du lait-blanc à l'orgeat de souchet », dans I. Régen, Fr. Servajeau (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 2), Montpellier: Université Paul Valéry, 2009, 130–133.

²⁰ Pour la lecture (*bnr – bnj*) voir W. SCHENKEL, « Die Wurzel bnj „süß“ », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 20 (1965) 115.

²¹ TP 269 § 381d. Cf. pour le contexte B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 142), Le Caire:

Ils sont parfois toujours en usage dans les textes rituels de la période gréco-romaine, associés à la désignation du lait elle-même :

mn n=k jr.t hq(.t) b(3)h(.t) bnr(.t) jmj.w nph n Sh3.t-Hr

« Prends le lait blanc, brillant et sucré, qui est dans le pis de Sekhat-Hor. »²²

Concernant le terme *bnr* « sucré », on a parfois proposé d'y voir un type de préparation spécifique, avec ajout de substances édulcorantes telles que du miel ou des fruits²³. Cette interprétation est contestable, car le lait est déjà par nature une boisson qui contient du sucre, de sorte qu'un ajout de substances sucrées ne semble pas nécessaire pour qu'il soit qualifié de « sucré ». De plus, comme cela a déjà été souligné, ces désignations se rapportent à une seule et même offrande, c'est-à-dire à ses propriétés ou à des associations qui lui sont fondamentalement liées. L'addition d'édulcorants doit donc être exclue pour le lait-*jr.t* auquel ces autres termes font référence : il s'agit d'un lait « nature », comme le montrent les inscriptions des scènes de traite des tombes de l'Ancien Empire où *jr.t* désigne bien le lait directement issu du pis de la vache²⁴. De plus, la notion de sucré ou de douceur pourrait être une manière d'exprimer la perfection de l'offrande, à l'instar du terme *nfr*²⁵.

Dans la mesure où d'autres offrandes présentent les mêmes caractéristiques, ces termes ne sont pas des appellations exclusives du lait ; ils sont utilisés pour des offrandes différentes alors distinguées par des déterminatifs spécifiques²⁶.

IFAO, 2018, 505 et M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum. La mort comme une nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte pharaonique (V^e-XX^e dynastie)* (Bibliothèque d'Étude, 175), Le Caire: IFAO, 2020, 304.

²² *Edfou* I, 367, 3-4 ; voir aussi *Dendara* I, 117, 3 : *šsp.n=j jr.t-Hr hq.t b(3)h(.t) bnr(.t)* « J'ai reçu l'œil d'Horus blanc, brillant et sucré ».

²³ Fr. DAUMAS, *Les mammis des temples égyptiens*, 192-193 ; R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, Paris: L'Harmattan, 2010, 216. Il faut en revanche différencier l'usage dans les scènes rituelles du contexte médical, où ces substances, expressément nommées dans les formules, sont mélangées au lait ; voir par exemple *Papyrus Ebers* n° 309 = *Papyrus Berlin* 3038, n° 30 ; *Papyrus Berlin* 3038, n° 29 et n° 31 qui parlent de lait caillé mélangé avec du miel.

²⁴ Voir par exemple la tombe de Manofer à Saqqâra, *LD* II, 66 (aujourd'hui au musée de Berlin).

²⁵ Je tiens à remercier Sébastien Biston-Moulin, qui a attiré mon attention sur cette possibilité d'interprétation. Voir aussi la formule *jh.t nb.t (nqm.t) bnr.t* « toutes les choses sucrées » (*Wb* II, 379, 2-3), peut-être comme l'équivalent de *jh.t nb.t nfr.t* « toutes les bonnes choses ».

²⁶ Pour *šsp* par exemple « l'étoffe » ou « le vin » (peut-être notamment les raisins blancs) cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon : A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 78), Leuven: Peeters, 1997, 924 ; *Wb* IV, 284, 8-9 (étoffe) et 284, 12 (vin). Le terme est souvent utilisé dans des allitérations, par exemple *Edfou* III, 125, 5 : *hr šsp šsp* le roi « saisit l'éclatant (= le lait) » ou *Dendara* IV, 128, 14 : *šsp.n=j šsp n šsp.w* « je rends lumineuse l'étoffe-*šsp* des statues-*šsp* ».

2.1.2. Associations mythologiques

Outre les qualités réelles, les désignations du lait font aussi fréquemment référence à des associations mythologiques. Par exemple, *jr.t-Ḥr* « l'œil d'Horus » est un terme généralement utilisé pour les diverses offrandes depuis les Textes des Pyramides²⁷. Il s'assimile à chacune d'entre elles par une de ses caractéristiques spécifiques ; dans le cas du lait et d'autres offrandes blanches ou claires²⁸, c'est la couleur : « l'œil d'Horus blanc » *jr.t-Ḥr ḥd.t*²⁹, tandis que le vin, par exemple, est habituellement appelé « l'œil d'Horus vert » *jr.t-Ḥr w3d.t*³⁰.

En revanche, l'expression *'nh-w3s* « vie-et-force » est typique du lait et n'est attestée qu'à la période gréco-romaine. Néanmoins, elle est déjà employée en relation avec ce liquide dès le Nouvel Empire, et ces mentions éclairent le sens particulier de cette désignation. Dans la chapelle d'Hathor à Deir el-Bahari sur le mur arrière de l'hypostyle, nous voyons Hatchepsout dont la main est léchée par la vache Hathor. Le texte associé précise :

jnk mw.t=k bnr.t jr.t snq ḥm=t/k m mnd(=j) 'q=sn n=t/k m 'nh w3s

« Je suis ta mère, dont le lait est sucré, ta majesté peut téter (ma) poitrine, il (= le lait) entrera en toi en vie et force. »³¹

Pour *ḥd.w/ḥd.t* « Tissue, boisson/résine » : P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, 696–697; *AnLex* 1, 266–267; *Wb* III, 210, 16-18 (étouffe) ; 212, 10-11 (résine).

Pour *nfr* « vin, bière, étouffe » : P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, 515–516 ; *Wb* II, 261, 1-2 (étouffe) ; 261, 6-7 (vin ou bière).

²⁷ TP 47 et suivants. Pour l'œil d'Horus voir W. WESTENDORF, « Horusage », dans W. Helck, W. Westendorf (éd.), *Lexikon der Ägyptologie* III, Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, 48–51 ; N. GRÄSSLER, *Konzepte des Auges im alten Ägypten* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 20), Hamburg: Buske, 2017, 315–316, avec une discussion sur la classification comme métaphore ou « symbole » ; B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 6 et n. 31.

²⁸ Par exemple l'étouffe, l'encens ou le pain.

²⁹ H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943, 423 et 443, et A. RICKERT, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo* (Studien zur spätägyptischen Religion, 4), Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 130, considèrent également une référence au soleil ou la lune (croissante).

³⁰ Voir P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, 98–99, pour un aperçu des modes d'utilisation de l'œil d'Horus avec des caractéristiques différentes.

³¹ N. BEAUX, *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari II, Façade et salles hypostyles* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 133), Le Caire: IFAO, 2016, pl. 21e.

Ici, le lait est le médium de la transmission des pouvoirs divins de la déesse au roi, dans ce cas la reine, pour lui donner la légitimité et la capacité à régner³². Le lien étroit entre le lait, la royauté et la prise de pouvoir est principalement exprimé dans les scènes d'allaitement du roi d'époque pharaonique³³, et souvent mentionné explicitement dans leurs inscriptions. À Beit el-Wali, Ramsès II allaité par Isis reçoit par exemple « les fêtes-*sed* avec/par le lait » et, comme dans la scène de Deir el-Bahari, le lait entre dans son corps en vie et force³⁴. Dans un autre exemple à Karnak, Osorkon I^{er} est allaité par la déesse Hathor afin qu'il apparaisse « comme grand souverain d'Égypte, comme seigneur de ce qu'entourle le disque solaire »³⁵ (Fig. 3).

Une scène de la chapelle de Philippe Arrhidée, à Karnak également, illustre parfaitement la connexion entre la royauté et le lait au travers du couronnement (Fig. 4)³⁶. Le roi est, au centre, couronné par Amon-Rê et, à l'arrière (mais en réalité à côté), allaité par Amonet qui dit :

« J'ai nourri/élevé ton corps avec la puissance-*akh* dans ce liquide qui sort de mes seins ; il (liquide et/ou puissance-*akh*) entre en toi en vie et force. »³⁷

Cette idée se retrouve dans les scènes de la théogamie³⁸ où le roi nouveau-né (et, dans les mammisis, le dieu-enfant) est allaité par les nourrices-vaches qui

³² E. FEUCHT, « Verjüngung und Wiedergeburt », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11 (1984) 404 ; Y. VOLOKHINE, « Le lait et l'allaitement », 85–86. Voir aussi ci-dessous 2.3. Les fonctions du lait.

³³ J. LECLANT, « Le rôle du lait », 125–126 ; J. LECLANT, « The Suckling of the Pharaoh », 135–145 ; J. LECLANT, « Sur un contrepois de menat », 263–267.

³⁴ H. RICKE, G.R. HUGHES, E.F. WENTE, *The Beit el-Wali Temple of Ramses II* (The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition, 1), Chicago: The University of Chicago Press, 1967, pl. 40B et 41B (*jnk mw.t=k ʒs.t nb.t t3.stj dj.n(=j) n=k hb.w-sd m jr.t(=j) 'q=sn m h'.w=k m 'nh wʒs* « Je suis ta mère Isis, la dame de Ta-seti. Je t'ai donné les fêtes-*sed* avec/par (mon) lait. Il entrera dans ton corps en/avec vie et force ») ; pour la traduction voir aussi H. RICKE, G.R. HUGHES, E.F. WENTE, *The Beit el-Wali Temple*, 31. Dans la scène correspondante, le roi est allaité par la déesse Anouket et élevé comme roi des Deux Pays, cf. *ibid.*, pl. 40A et 41A ; traduction *ibid.*, 31.

³⁵ KIU 3371, 11 = THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Reliefs and Inscriptions at Karnak – Volume III. The Bubastite Portal* (Oriental Institute Publications, 74), Chicago: The University of Chicago Press, 1954, 74, pl. 14: *r hqʒ ʒ n Km.t r nb n šn n jtn*. De l'autre côté de la porte, Chéchonq I^{er} est également allaité par Hathor, en contexte de fête-*sed*, KIU 3356 = THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Bubastite Portal*, pl. 10A.

³⁶ KIU 2615 ; cf. aussi J. LECLANT, « The Suckling of the Pharaoh », 139 ; J. LECLANT, « Sur un contrepois de menat », 260–263 ; M.A. STADLER, « Die Krönung der Ptolemäer zu Pharaonen », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Neue Folge* 36 (2012) 63–64.

³⁷ KIU 2615, 9 : *šdj.n(=j) h'.w=k m ʒh.w m mw jpn prj m mnd.wj=j 'q=sn n=k m 'nh wʒs*.

³⁸ H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* (Ägyptologische Abhandlungen, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, 1986 (2^e éd.).

l'élèvent avec leur lait divin (Fig. 5)³⁹ afin de lui transmettre la royauté et les pouvoirs qui sont nécessaires pour devenir roi⁴⁰. Le même sens est indiqué quand le terme 'nh-w3s est utilisé comme désignation du lait dans les scènes gréco-romaines. Le lait doit non seulement rendre fort le récepteur, mais également lui conférer la légitimité, la force et les capacités divines pour devenir souverain, comme le montre bien un hymne d'Esna dans lequel Neith s'adresse au roi :

*jnk tm3.t wr.t ts(.t) pr.t ntr.w rmt.w sw3d.n(=j) tw m h.t rr.n(=j) tw n 'q=k
tnj.n(=j) tw k3=k⁴¹ hr nwd.t s3=j mrj=j (pr '3 'nh d.t) jw n=k mnd.wj=j jmh=k
m 'nh=k(?)⁴² wsr=k m 'nh-w3s=j shrd h'.w=k mj s3=j R' hntj=f jm=k twt=k
hm=f nswj=k t3.wj mj qd(?)=f jnk mw.t=k swr.n=j ph(.tj)=k jrj.n=j mk.t=k
r' nb.*

« Je suis la grande génitrice, qui rend féconds les germes des dieux et des hommes. Je t'ai fait prospérer dans le sein maternel ; je t'ai nourri quand tu en es sorti ; j'ai distingué ta personne dans les langes, ô mon fils chéri, (Pharaon vivant à jamais). Mes deux seins sont à toi, pour que tu les têtes ; tu vis et tu deviens fort grâce à mon vie-et-force (= lait) ; je donne la jeunesse à ton corps, comme à celui de mon fils Rê, car tu es son image ; tu es semblable à Sa Majesté ; tu es roi du Double Pays, comme il l'est lui-même. Et moi, ta mère, j'accrois ta puissance, et j'assure ta protection chaque jour. »⁴³

2.2. L'origine du lait

Comme l'ont montré les derniers exemples, le lait, au-delà de sa dimension alimentaire, acquiert une signification particulière, résultant de son origine

³⁹ Pour les scènes à Louqsor cf. H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, 122–134, pl. 12 (scène XII) ; pour Deir el-Bahari cf. E. NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari II. The Ebony Shrine. Northern Hall of the Middle Platform* (Memoir of the Egypt Exploration Fund, 14), London: Egyptian Exploration Fund, 1897, pl. 53 ; Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 460–463 ; pour les scènes dans les mammisis, cf. par exemple *Dendara Mammisis*, 6, 11–20, pl. 2 (Tableau A).

⁴⁰ Voir H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, 131–133 ; J. LECLANT, « Sur un contrepoids de menat », 264–267 ; J. ASSMANN, « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », dans J. Assmann, W. Burkert, Fr. Stolz (éd.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (Orbis Biblicus et Orientalis, 48), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 37–38 : « < Aufzucht zum Königtum > (rm n njswt) » ; O. PERDU, « La déesse Sekhathor à la lumière des données locales et nationales », dans *L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherche I* (Colloques internationaux du C.N.R.S., 595), Paris: CNRS, 1982, 259–260.

⁴¹ Confusion entre *tnj.n(=j) tw* und *tnj.n(=j) k3=k*, cf. S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna, V), Le Caire: IFAO, 1962, 202 n. 1.

⁴² S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses*, 202, traduit ici « ma vie t'appartient ».

⁴³ *Esna III*, 305, 18–19 ; pour la traduction voir S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses*, 202–203.

mythique ; l'offrande réelle, le lait d'une vache ordinaire, est alors transfigurée comme étant de provenance divine. D'un point de vue mythologique, ce sont des déesses, des vaches divines/déesses-vaches ou des déesses en tant que vaches qui fournissent le lait ; dans cette fonction elles sont toutes des personnifications de « la grande déesse-mère » qui enfantent et/ou allaitent le dieu solaire ou le roi (vivant ou défunt)⁴⁴.

2.2.1. Déesses-mères

À Dendera et Edfou principalement, les déesses-mères par excellence dans les scènes de l'offrande du lait qui approvisionnent le dieu-enfant avec leur liquide nourricier sont, d'une part, Hathor, la mère de Rê-(Horakhty) (et du dieu-enfant) :

*wnn jr.t R' wsr.tj m Iwn.t m 3h(.t) mnḥ.t m ntr.wt hr šdj(.t) t3 pn hr s'nh hr.w
hr srnp nn=s m bnr.w=s*

« L'œil de Rê, puissant à Iounet en tant que Akhet, excellente parmi les déesses, nourrit ce pays, fait vivre les hommes et rajeunit son enfant avec son sucré (= lait). »⁴⁵

et, d'autre part, Isis, la mère du jeune Horus, qui installe son enfant sur le trône de son père Osiris⁴⁶:

*ḥnk jr.t dd mdw
'nh-w3s nn ms.n=j m hr=t b'h=t jm=sn jw=w w'b ḥd.w pw prj m ḥ'.w=t
bnr.w jmḥ.n nn=t*

« Offrir le lait, prononcer les paroles:

Ce vie-et-force (= lait), que j'ai apporté devant toi, tu t'en inondes, car il est pur. C'est le blanc (= lait) issu de ton (= Isis) corps, le sucré (= lait), que ton enfant boit. »⁴⁷

⁴⁴ J. ASSMANN, « Die Zeugung des Sohnes », 38 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine. Enquête sur ses espaces et ses fonctions », dans D. Meeks, Chr. Favard-Meeks (éd.), *Les dieux et démons zoomorphes de l'ancienne Égypte et leurs territoires*, Carnoules: D. Meeks, 1986, 65 ; A. WÜTHRICH, « Ihet, celle qui engendre le dieu solaire », dans Ph. Collombert, D. Lefèvre, S. Polis, J. Winand (éd.), *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 242), Leuven: Peeters, 2016, 895–896.

⁴⁵ *Dendara III*, 69, 12-13.

⁴⁶ S. NAGEL, *Isis im Römischen Reich* (Philippika, 109), Wiesbaden: Harrassowitz, 2019, 533–535, 547–549.

⁴⁷ *Dendara II*, 103, 15 - 104, 2.

À Esna, c'est Neith, la mère de Rê⁴⁸ :

*prj n mw.t=f N.t snhn(.t) h'.w n s3=s m hđ.w=s m jr w=s n nbw.t b'lj=s r3=f
m jrt.t*

« qui (= Héka) sort de sa mère Neith, qui (= Neith) rajeunit le corps de son fils avec son (= Neith) blanc (= lait) dans sa forme de la vache Nébet, qui inonde sa bouche de (son) lait. »⁴⁹

Les déesses peuvent apparaître sous leur forme humaine ou, concernant Hathor, sous son apparence bovine, ou bien encore être identifiées à une vache divine particulière comme Hathor à Akhet dans le texte de Dendera, Neith à Nébet à Esna ou encore Isis à Akhet et Hésat dans une autre scène à Dendera :

jnj=j n=t hđ.w (...) twt 3h.t Hs3.t mw.t-ntr [...]

« Je t'apporte le blanc (= lait) (...) tu (= Isis) es la vache Akhet, la vache Hésat, la mère du dieu [...]. »⁵⁰

Parfois, les vaches sont des hypostases de la déesse, surtout dans le cas d'Hathor⁵¹.

2.2.2. Les vaches divines Hésat, Sekhat-Hor, Akhet et Oueret

Ces vaches divines citées dans les textes des scènes rituelles relatives au lait, sont principalement les déesses-vaches Hésat et Sékhat-hor comme le montre une formule rituelle d'une scène d'offrande de lait à Harpocrate et à un autre dieu-enfant dans le mammisi de Philae :

mn n=t hđ.w m [nph.w] n.w Hs3.t

⁴⁸ Voir R. EL-SAYED, *La déesse Neith de Saïs* (Bibliothèque d'Étude, 86), Le Caire: IFAO, 1982, 106–109. Une image prégnante de la déesse comme nourrice la montre avec deux crocodiles se nourrissant de son sein, voir pour les implications H. KOCKELMANN, *Der Herr der Seen, Sümpfe und Flußläufe. Untersuchungen zum Gott Sobek und den ägyptischen Krokodilgötter-Kulten von den Anfängen bis zur Römerzeit* (Ägyptologische Abhandlungen, 74), Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 154–156 ; Y. VOLOKHINE, « Le lait et l'allaitement », 85.

⁴⁹ *Esna VII*, 579, 11.

⁵⁰ *Dendara I*, 148, 15-16.

⁵¹ Voir O. PERDU, « La déesse Sekhathor », 264–265 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine », 77 ; Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 6), Hamburg: Helmut Buske, 1991, 361–362 ; Ch. CASSIER, « La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ? », dans M. Massiera, B. Mathieu, Fr. Rouffet (éd.), *Approvoiser le sauvage/Taming the Wild* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2015, 62–65 ; Ch. CASSIER, « Vaches laitières et offrande du lait dans les temples égyptiens », *Égypte, Afrique & Orient* 83 (2016) 32.

jmḥ tn mnd.wj n.w Sh3.t-Hr

« Prenez le blanc (= lait) dans [le pis] de Hésat, tété les seins de Sékhat-hor. »⁵²

La déesse Sékhat-hor, dame d’Imaou/Kôm el-Hisn, est connue très tôt dans la théologie égyptienne⁵³ et son rôle de nourrice est déjà évoqué dans les Textes des Pyramides⁵⁴. Hésat, la dame d’Atfih⁵⁵, est également attestée dans les Textes de Pyramides comme mère de Rê⁵⁶, et c’est au plus tard dans les Textes des Sarcophages qu’elle apparaît aussi en tant que nourrice⁵⁷. Ce sont ces deux vaches, qui figurent dans les scènes de la théogamie mentionnées précédemment en tant que nourrices du roi nouveau-né et, plus tard dans les mammisis, du dieu-enfant.

En raison de leur nature bovine et de leur rôle de nourrices, elles sont devenues les patronnes du lait : dès le Moyen Empire/la Deuxième Période intermédiaire, elles apparaissent dans les formules d’approvisionnement des morts comme pourvoyeuses du lait⁵⁸. Elles sont également représentées dans les processions des porteurs d’offrandes sur les murs des escaliers (Fig. 6) et sur les soubassements, portant des cruches ou des situles avec du lait⁵⁹. Dans ces processions économiques, les deux déesses apparaissent normalement en femmes à tête de vache et souvent par paires, soit sur le même mur/procession, l’une (Sékhat-hor) derrière l’autre (Hésat)⁶⁰, soit comme pendants sur deux murs/processions correspondants⁶¹; dans ce contexte elles sont fréquemment

⁵² *Philae* II, 265, 1-2.

⁵³ O. PERDU, « La déesse Sekhathor », 255–257.

⁵⁴ TP 555, § 1375 : « ma mère est Isis, ma nourrice est Nephthys, celle qui m’a allaité est Sekhat-Hor ». Pour la déesse en général voir O. PERDU, « La déesse Sekhathor », 255–266 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine », 76.

⁵⁵ Pour Hésat et son culte à Atfih, Ch. CASSIER, « La vache Hésat », 50–65.

⁵⁶ TP 485A, § 1029.

⁵⁷ Par exemple CT IV, 350a (formule 343) et 366a (formule 344).

⁵⁸ *H'pj dj=f n=k mw, Nprj dj=f n=k t, Hw.t-Hr dj=s n=k hmq.t, Hs3.t dj=s n=k jr.t (...)* *swr=k mhr jr.t m hnk.wt Sh3.t-Hr* « Hapi : il te donne l’eau. Nepri : il te donne le pain. Hathor : elle te donne la bière. Hésat : elle te donne le lait. (...) tu bois une jarre de lait comme don de Sekhat-Hor. » Voir pour les références et pour le rituel J. ASSMANN, *Altägyptische Totenliturgien. Band 2: Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reichs* (Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Supplementum, 17), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005, 147–177, 189–191.

⁵⁹ Pour les processions des escaliers voir par exemple *Dendara* VII, 183, 8-10 (Hésat). Voir aussi O. PERDU, « La déesse Sekhathor », 264–265.

⁶⁰ Voir par exemple à Edfou, mur extérieur nord du naos : *Edfou* IV, 198, 3-5 (Hésat, 12^e génie coté est) et 199, 1-3 (Sékhat-hor, 16^e génie coté est). Pour le côté ouest voir aussi n. 67.

⁶¹ Voir par exemple pour les processions dans le soubassement du temple d’Opet : *Opet* I, 227 droite, en bas (Hésat au sud) et *Opet* I, 207 gauche (Sékhat-hor au nord) ; et dans le temple d’Isis à Philae : *Philae* II, 367, 13-18 (Hésat à l’ouest) et *Philae* II, 375, 1-4 (Sékhat-hor à l’est).

associées aux « maîtres d'autel », les taureaux qui patronnent les offrandes alimentaires⁶².

Le patronage du lait par ces deux déesses-vaches est aussi illustré par une scène rituelle singulière à Philae : ici c'est la vache Hésat elle-même, identifiée à Sékhat-hor, qui donne – à la place du roi – une offrande de lait à Osiris (dans deux situles typiques de Philae et pour l'offrande à ce dieu) dans la « bibliothèque » de la 2^e colonnade est (Fig. 7)⁶³:

hnk jr.t d d mdw
mn n=k jr.t ntr '3 m I3.t-w 'b.t hr.t mrj(.t)=k n hrj r=k d.t
d d mdw (j)n Hs3.t mw.t-ntr msj(.t) jh.t nb(.t)
Sh3.t-Hr hnw.t mnmn.t

« Offrir le lait, prononcer les paroles:

Prends le lait, ô grand dieu dans l'Abaton, le moyen de subsistance que tu désires ne s'éloignera pas de toi.

Paroles à dire par Hésat, la mère du dieu, qui a fait naître toutes choses, Sékhat-hor, souveraine des troupeaux. »⁶⁴

En retour, elle reçoit de la part des dieux (Osiris, Isis et Harendotès) des contre-dons qui assurent le réapprovisionnement constant de l'offrande : les mères des vaches pour les besoins quotidiens d'Osiris, les bergers qui gardent les bovins et les troupeaux avec leur lait⁶⁵.

Deux autres vaches divines connues relativement tard, Akhet et Oueret⁶⁶, constituent la paire correspondante à Hésat et Sékhat-hor en tant que patronnes

Elles peuvent également figurer dans les scènes rituelles correspondantes, voir par exemple le linteau de la porte d'accès au mammisi (môle occidental du premier pylône) où dans la scène à l'ouest le lait d'origine de Hésat (*Philae* I, 180, 3-4, fig. 103) et dans la scène à l'est le lait de Sékhat-Hor (*Philae* I, 185, 7, fig. 106) sont face à face.

⁶² J.-L. SIMONET, *Le collège des dieux maîtres d'autel. Nature et histoire d'une figure tardive de la religion égyptienne* (Orientalia Monspeliensia, 7), Montpellier: Université Paul Valéry, 1994, 25-41 ; Ch. CASSIER, « Vaches laitières et offrande du lait », 32.

⁶³ *Philae* III, 58. À cause de l'importance de l'offrande du lait pour Philae et la Basse-Nubie (cf. H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton* (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 56), Wien: Alfred Hölder, 1913, 9-19 ; S. CABOR-PFEIFFER, « Milch ist es », 5-22, le lait et sa pourvoyeuse Hésat occupent également une place particulière dans les processions des porteurs d'offrandes nubiens à Philae (G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, 8, 3-5 ; *Philae* I, 265, 4-12 ; cf. A. RICKERT, « Ein Blick nach Süden: Die Prozessionen der nubischen Städte und Regionen in Philae », dans H. Kockelmann, A. Rickert (ed.), *Von Meroe bis Indien. Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln, Soubassementstudien V* (Studien zur spätägyptischen Religion, 12), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, 207-211, 287-288).

⁶⁴ *Philae* III, 58, 1-5.

⁶⁵ *Philae* III, 58, 11, 17-18, 23-24.

⁶⁶ Pour Akhet voir Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, 360-364 ; Ch. CASSIER, « Vaches laitières et offrande du lait », 32.

du lait dans les processions⁶⁷. Elles figurent aussi comme pourvoyeuses de lait dans les scènes rituelles, comme dans la colonne marginale royale d'une offrande du lait à Isis à Dendera :

jnj=j n=t 'nh-w3s prj m 3h.t
jr.t n.t wr.t

« Je t'apporte vie-et-force (= lait) issu de la vache Akhet, le lait de la vache Oueret. »⁶⁸

Enfin, l'une des vaches divines peut être associée à l'autre :

gd mdw jn Hs3.t mw.t-ntr n(.t) R' nb(.t) bnr.w hnw.t hq.d.w
3h.t mnht hnt ntr.w šdj(.t) rmt.w m bsj(.t) m mnd.wj=s

« Paroles à dire par Hésat, la mère divine de Rê, maîtresse du sucré (= lait), souveraine du blanc (= lait), la vache Akhet, excellente parmi les dieux, qui nourrit les hommes avec ce qui sort de ses mamelles. »⁶⁹

2.2.3. Les vaches divines Ihet et Mehet-ouret

Une autre vache souvent mentionnée dans les offrandes du lait est la déesse Ihet, introduite relativement tard dans la théologie égyptienne (elle n'apparaît avec certitude qu'à partir du Nouvel Empire)⁷⁰. Elle est surtout connue pour avoir enfanté le dieu solaire Rê, mais peut aussi parfois agir comme nourrice⁷¹. En tant que déesse-vache et mère de Rê, elle peut être assimilée à plusieurs déesses, assumant leurs aspects célestes et démiurgiques⁷².

Souvent étroitement associée à cette déesse est la déesse-vache Méhet-ouret « le grand flot » ou « la grande nageuse » qui est également mentionnée dans les

⁶⁷ Voir par exemple à Edfou, mur extérieur nord du naos où elles sont situées sur le côté ouest en pendant de Hésat et Sékhat-hor sur le côté est (voir n. 60) : *Edfou* IV, 45, 13-15 (Oueret, 12^e génie côté ouest) et 46, 9-12 (Akhet, 16^e génie côté ouest). Pour Akhet et Oueret comme compagnes des maîtres d'autel voir J.-L. SIMONET, *Le collège des dieux maîtres d'autel*, 25-41.

⁶⁸ *Dendara* I, 116, 14.

⁶⁹ *Dendara* VII, 183, 8-10.

⁷⁰ Voir pour cette déesse Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine », 78-79 ; A. WÜTHRICH, « Ihet », 895-913.

⁷¹ A. WÜTHRICH, « Ihet », 907-908 avec références, qui envisage que cette prise de rôle soit due à une confusion avec d'autres déesses bovines.

⁷² Voir E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (Orbis Biblicus et Orientalis, 46), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 96-100 ; A. WÜTHRICH, « Ihet », 908-911.

offrandes du lait⁷³. Elle est la vache céleste⁷⁴, symbole du ciel comme la déesse Nout, mais aussi de l'océan primordial, attesté dès les Textes des Pyramides. Elle figure aussi comme créatrice primordiale et, en outre, – ce qui est le plus remarquable dans notre contexte – comme mère du dieu solaire⁷⁵. En tant que telle, elle est souvent représentée en vache portant le jeune dieu-soleil entre ses cornes pour le protéger contre ses ennemis et l'élever⁷⁶ et c'est dans ce rôle qu'elle figure dans les offrandes de lait.

Ihet et Méhet-ouret sont souvent identifiées à différentes déesses également connues comme génitrices de Rê, principalement Hathor et Neith⁷⁷. Dans une offrande du lait à Hathor et Ihi à Dendera, la déesse est :

*Ḥw.t-Ḥr wr.t nb(.t) Iwn.t jr.t R' nb(.t) p.t ḥnw.t ntr.w nb(.w) Ih.t wr.t mw.t n.t
R' šdj(.t) nn=s m ḥd.w=s*

« Hathor, la grande, maîtresse de Iounet, l'œil de Rê, maîtresse du ciel, souveraine de tous les dieux, Ihet, la grande, mère de Rê, qui élève son enfant avec leur blanc (= lait). »⁷⁸

Et dans une offrande du pain et du lait dans le temple d'Isis à Dendera :

sw m Mh.t-wr.t mw.t n(.t) R' ts(.t) pr.t n(.t) ntr.w rmt.w

« Elle (= Hathor) est Méhet-ouret, mère de Rê, qui fixe la descendance des dieux et des hommes. »⁷⁹

⁷³ Voir pour l'assimilation de ces deux déesses par exemple *Esna* III, 206, 13.

⁷⁴ Pour le mythe de la vache du ciel, qui nous est parvenu dans plusieurs tombes royales du Nouvel Empire, cf. E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos* ; N. GUILHOU, « Le livre de la vache céleste », *Égypte, Afrique & Orient* 83 (2016) 35–40.

⁷⁵ Pour la déesse voir R. EL-SAYED, *La déesse Neith*, 51–65 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine », 67–73. Pour la possible différence entre Ihet et Méhet-ouret dans la mise au monde de Rê, voir U. VERHOEVEN, « Das Kind im Gehörn der Himmelskuh und vergleichbare Rinder-motive », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Grenoble, 6-12 septembre 2004* II (Orientalia Lovaniensia Analecta, 150), Leuven: Peeters, 2007, 1906–1907 ; A. WÜTHRICH, « Ihet », 903–904.

⁷⁶ Pour ce motif, voir E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos*, 99–100 ; U. VERHOEVEN, « Das Kind im Gehörn », 1899–1910 ; L. BUSSIEN, « Mehet-ouret et l'iconographie de la vache céleste », *Égypte, Afrique & Orient* 83 (2016) 50–52. Le motif est transféré à la déesse Ihet dans le mammisi d'Ermant, *LD* IV, 61g.

⁷⁷ Voir E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos*, 97 ; R. EL-SAYED, *La déesse Neith*, 51–65 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « La vache divine », 73 ; A. WÜTHRICH, « Ihet », 909–911. Ihet et Méhet-ouret peuvent aussi s'assimiler à d'autres déesses vaches comme Hésat, pour quelques références voir U. VERHOEVEN, « Das Kind im Gehörn », 1906.

⁷⁸ *Dendara* VII, 148, 7.

⁷⁹ *Dendara Temple d'Isis*, 171, 1-2.

Un hymne à Neith dans le temple d'Esna fait apparaître la déesse comme démiurge sous la forme des vaches célestes Ihet et Méhet-ouret :

*jrj(.t) ntr.w n.w p3w.t qm3(.t) q(3)y.t q3(.t) shp(r) jtn dd=tw n=f R' (...) dj(.t)
sw hr tp=s m jr w=s n jh.t mh=s hr=f m Mh.t-wr.t (...) sndm=f hr wp=s m
hnw mw r spr=s S3w m wh3 [...] mw.t-ntr R' qm3(.t) Itm Mh.t-wr.t*

« qui fait les dieux primordiaux, qui crée la haute terre et donne naissance au soleil, qui reçoit le nom Rê (...) qui le (= Rê) place sur sa tête en sa forme de vache Ihet, elle nage en le portant en tant que Méhet-ouret (...) il (= Rê) s'installe entre ses cornes dans l'eau jusqu'à ce qu'elle arrive à Saïs [...] la mère du dieu Rê, qui crée Atoum, Méhet-ouret. »⁸⁰

2.2.4. Troupeaux de vaches

En plus de ces vaches spécifiques, les textes évoquent aussi des groupes de vaches laitières divines comme les vaches Nébet⁸¹, qui sont très probablement le troupeau associé à Hathor. Elles sont ses compagnes, peut-être son incarnation, et assurent l'approvisionnement en lait⁸².

2.2.5. L'origine du lait – résumé

Comme le montrent clairement les exemples ci-dessus, le lait présenté – lorsque cela est indiqué dans les textes – a le plus souvent des origines différentes, qui sont interchangeables. En principe, le lait est désigné de manière différente à chaque mention de vache, néanmoins aucune de ses appellations n'est attribuée exclusivement à une pourvoyeuse de lait donnée.

*mn n=k 'nh-w3s nn n wr.t
sšp.w n.w mnd.wj n(w) Sh3.t-Hr
bnr.w prj m Hs3.t
wnm=k jm=sn jw=w w'b*

« Prends ce vie-et-force (= lait) de Oueret,
le lumineux (= lait) des seins de Sékhat-hor,
le sucré (= lait) qui sort de Hésat,
tu le bois parce qu'il est pur. »⁸³

⁸⁰ *Esna* II, 163, 16-18.

⁸¹ Par exemple *Dendara* XIV, 137, 6 ; *Philae* I, 42, 4.

⁸² Ch. CASSIER, « Vaches laitières et offrande du lait », 31.

⁸³ *Dendara* IX, 242, 18 - 243, 2.

Outre les déesses-mères, se sont presque exclusivement⁸⁴ les vaches qui patronnent le lait et sont établies comme des nourrices, c'est-à-dire Hésat, Sékhat-hor, Akhet et Oueret, en plus des troupeaux de vaches, qui sont mentionnées.

Ihet et Méhet-ouret, en revanche, sont des formes que les déesses revêtent dans certaines scènes d'offrande de lait ; elles ne sont donc à l'origine du lait qu'indirectement puisque, en réalité, celui-ci provient de la déesse qui agit sous cette forme bovine.

2.3. Les fonctions du lait

En examinant les différentes désignations et caractéristiques du lait, il est déjà apparu que certaines d'entre elles sont liées à une fonction rituelle spécifique. Pour cette raison, nous essayerons d'étudier de manière systématique, en conclusion, les principales fonctions du lait dans les scènes rituelles. Bien entendu, celles-ci ne s'excluent pas mutuellement, mais peuvent coexister ; elles ne sont également pas liées à une désignation particulière.

2.3.1. Alimentation

En premier lieu, le lait fait partie de l'offrande alimentaire normale que chaque dieu reçoit dans son temple. Dans la mesure où ce liquide est l'aliment naturel du nourrisson, le dieu-enfant en est un bénéficiaire tout désigné : l'offrande lui permet de se nourrir, mais aussi de se fortifier ou de se renforcer, comme le montre cette offrande du lait à Ihi à Dendera :

*mn n=k ḥd.w ndm(.w) n.w 3ḥ.t bnr.w n.w Sh3.t-Hr
sdb=k jm=sn wd3=k jm=sn 'nh jwf=k rwd jb=k*

« Prends le blanc (= lait) doux de la vache Akhet, le sucré (= lait) de la vache Sekhat-Hor.

Tu en bois, tu es sain grâce à lui, tes chairs sont vivantes, ton cœur est ferme. »⁸⁵

Et un autre exemple pour Harpocrate à Philae⁸⁶:

⁸⁴ Une exception se trouve par exemple au mammisi romain de Dendera dans une offrande du lait à Harsomtous, où le formule fait référence au *jr.t-Hr ḥd.t n.t Ih.t-wr.t* « l'œil d'Horus blanc d'Ihet-oueret », *Dendara Mammisis*, 169, 10 ou dans le temple d'Hathor, le *ḥd.w nfr.w n.w Ih.t* « le blanc (= lait) parfait d'Ihet », *Dendara VII*, 92, 1. Voir aussi *LD IV*, 59c (scène d'allaitement dans le mammisi d'Ermant) où Ihet agit comme nourrice du dieu-enfant.

⁸⁵ *Dendara IV*, 82, 7-9.

⁸⁶ *Philae II*, 319, 1-2, 17-19.

mn n=k ḥd.w r srwd ḥ'.w=k bnr sk w 'b r 'b
 (...) *rdj jr.t n ḥrd [...]* *s'nh d.t=f m bnr.w jrj ḥr.t=f r' nb m (...)*

« Prends le blanc (= lait) pour fortifier tes membres, car le sucré (= lait) est exempt d'impuretés ».

« (...) qui (= le roi) donne du lait à l'enfant [...], qui fait vivre son corps par le sucré (= lait), qui réalise ce dont il a besoin quotidiennement avec (...). »

2.3.2. Contextes mythologiques et la transmission du pouvoir royal

L'offrande du lait dépasse cependant la simple offrande alimentaire, en raison de ses références mythologiques. Tout d'abord, le lait est considéré comme la partie féminine ou maternelle de la création du corps, à l'origine des éléments mous tels que la chair, la peau et les organes internes⁸⁷.

De plus, comme nous l'avons déjà vu à propos des scènes d'allaitement, le lait est aussi vecteur des pouvoirs divins qui confèrent la légitimité et capacité à régner⁸⁸. Jean Leclant a identifié trois situations, trois rites de passage, dans lesquels le roi est allaité : la naissance, le couronnement (ou sa répétition, par exemple pendant la fête-*sed*) conçu comme une naissance à la vie royale et la renaissance dans l'au-delà après sa mort⁸⁹. Nous ne ferons référence ici que brièvement aux scènes d'allaitement déjà mentionnées au début de cet article, lors de la naissance de l'enfant royal ou divin dans les scènes de la théogamie, du couronnement du roi au début de son règne ou dans le cadre d'une fête-*sed* (et également de scènes légitimant la revendication du pouvoir du souverain, son élection divine, par exemple dans les scènes du temple d'Hathor à Deir el-Bahari) ainsi que celles du souverain mort, par exemple dans les temples funéraires de l'Ancien Empire. Tous ces événements ont en commun une naissance ou une renaissance réelle ou rituelle après laquelle le roi commence un nouveau cycle de vie et se (re)trouve dans la situation d'un nouveau-né.

Cette idée se reflète aussi dans les offrandes de lait dans les temples tardifs et au travers de leurs bénéficiaires. Le dieu nouveau-né reçoit le lait d'origine divine par le roi, comme le jeune roi/dieu dans les scènes de la théogamie est allaité par les nourrices divines pour prendre son rôle d'héritier de son père. À cet égard, c'est dans leur rôle de nourrices que les déesses-mères le reçoivent

⁸⁷ B. MATHIEU, « *Et tout cela exactement selon sa volonté*. La conception du corps humain à Esna (*Esna* 250, 6-12) », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 5), Montpellier: Université Paul Valéry, 2012, 500 ; Y. VOLOKHINE, « Le lait et l'allaitement », 86-88. Le corps est complété par les éléments durs venant du côté paternel. L'idée provient du pJumilhac XII, 24-25 : J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris: CNRS, 1961, 124.

⁸⁸ Voir aussi M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum*, 288-289.

⁸⁹ J. LECLANT, « Sur un contrepoids de menat », 263 ; J. LECLANT, « The Suckling of the Pharaoh », 136-137.

également. D'une part, elles le prennent pour le donner elles-mêmes à son véritable bénéficiaire, en général, le dieu-enfant :

hnk jrp jr.t d d mdw
 (...) šsp n=̄t ššp n s3=̄t Hw.t-Hr srnp=̄t d.t=f m 'nh-w3s

« Offrir le vin et le lait, prononcer les paroles :
 (...) Saisis le lumineux (= lait) pour ton fils, Hathor, pour que tu rajeunisses
 son corps avec vie-et-force (= lait). »⁹⁰

D'autre part, elles le prennent le plus souvent pour leur propre alimentation afin d'être en mesure de nourrir l'enfant comme dans cette scène à Dendera⁹¹:

TITRE ET FORMULE:

hnk jr.t d d mdw
 'nh-w3s nn ms.n=j m-hr=̄t b 'h=̄t jm=sn jw=w w 'b

« Offrir le lait, prononcer les paroles :
 Ce vie-et-force (= lait) que j'ai apportée devant toi, inonde-t'en, car il est
 pur. »

HATHOR:

d d mdw jn Hw.t-Hr wr.t nb(.t) Iwn.t jr.t R' 3s.t wr.t mw.t (...) bnr.t bnr.w
šdj(.t) ntr.w m h̄d.w=s

« Paroles à dire par Hathor, la grande, maîtresse de Dendera, l'œil de Rê, Isis,
 la grande (...) dont le sucré (= lait) est sucré, qui nourrit les dieux de son
 blanc (= lait). »

COLONNE MARGINALE DIVINE:

wnn jr.t R' wsr.tj m Iwn.t m 3h̄(.t) mn̄h̄.t m ntr.wt hr šdj(.t) t3 pn hr s'nh̄ hr.w
hr srnp nn=s m bnr.w=s (...)

« C'est l'œil de Rê, puissante à Dendera, en tant que vache Akhet, excellente
 parmi les déesses, elle nourrit ce pays, elle fait vivre les hommes et elle
 rajeunit son enfant avec son sucré (= lait). (...) »

⁹⁰ *Edfou* VII, 88, 15-16.

⁹¹ *Dendara* III, 69, 5-13. C'est la même idée que nous rencontrons dans une scène de Deir el-Bahari ou la vache Hathor reçoit le lait du roi alors que le roi tète le pis de la vache à la chapelle d'Hathor à Deir el-Bahari, N. BEAUX, *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout I – Vestibule et sanctuaires* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 129), Le Caire: IFAO, 2012, pl. 40a.

De plus, comme le montre ce dernier exemple, la déesse est non seulement la nourrice de son enfant, mais aussi celle des hommes et des dieux.

2.3.3. Rajeunissement

Une autre fonction de l'offrande du lait est étroitement liée à la transmission du pouvoir dont nous venons de parler. En plus de nourrir, renforcer, légitimer et passer la capacité à régner au dieu-enfant, le don du lait est – comme l'allaitement – un moyen de rajeunir le bénéficiaire de l'offrande⁹². Dans les scènes d'offrandes comme dans les scènes d'allaitement nous voyons deux situations principales – la mort et la (re-)prise/confirmation de pouvoir – dans lesquelles le rajeunissement a lieu et qui se reflètent dans deux bénéficiaires divins principaux : Osiris de Philae et les dieux-enfants⁹³.

Osiris, roi divin défunt, reçoit un culte particulier dans le temple de Philae et les temples qui lui sont liés en Basse-Nubie dans lequel le lait joue un rôle prépondérant⁹⁴. Le dieu l'obtient d'une part du roi et d'autre part de sa sœur Isis dans le cadre de ses rites funéraires tous les dix jours pour se régénérer et renaître, rajeuni, dans l'au-delà comme le précise une offrande du lait à Osiris à Philae⁹⁵:

COLONNE MARGINALE ROYALE :

rdj jr.t n jt=f Wsjr shrd d.t=f m bnr.w

« qui (= le roi) donne du lait à son père Osiris, qui rend jeune son corps avec le sucré (= lait) »

COLONNE MARGINALE ROYALE :

sn.t=f 3s.t hr srnp d.t=f tp hrw md

« dont (= Osiris) la sœur Isis rajeunit son corps tous les dix jours ».

⁹² H. JUNKER, *Das Götterdekret*, 14–15 ; Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 204 ; E. FEUCHT, « Verjüngung », 402–404.

⁹³ Parfois il y a aussi d'autres divinités, principalement des déesses-mères, qui reçoivent le lait pour qu'elles se rajeunissent (par exemple dans une offrande du lait à Hathor à Dendera, *Dendara III*, 99, 8 - 100, 5). Je ne développerai pas ici plus avant cette question qui fait encore partie de mon enquête en cours, mais on pourrait penser à un lien avec le statut de la déesse en tant que souveraine.

⁹⁴ Voir H. JUNKER, *Das Götterdekret*, 9–17 ; S. CABOR-PFEIFFER, « Milch ist es », 5–22.

⁹⁵ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, 85, 4 et 17-18 = Berl. Ph. 336, 338.

C'est la même idée qui se rencontre dans les scènes d'allaitement du roi défunt, mais aussi dans les Textes des Pyramides où le roi défunt (re)devient jeune grâce au lait :

« Mère (i.e. Nekhbet) de ce Pépy, je dis, donne ton sein à Pépy pour qu'il puisse le téter.

(Mon) fils Pépy, dit-elle, prend (mon) sein et tête-le, pour que tu vives, dit-elle, pour que tu sois petit (de nouveau), dit-elle. »⁹⁶

Outre Osiris, l'autre bénéficiaire qui fait l'objet d'un rajeunissement grâce à l'offrande du lait, est le dieu-enfant, par exemple Harsomtous à Dendera :

FORMULE :

mn n=k ḥḏ.w nḏm(.w) n.w ʒḥ.t shrd ḏ.t=k jm=sn

« Prends le blanc (= lait) doux de la vache Akhet, pour que ton corps rajeunisse grâce à lui. »

COLONNE MARGINALE ROYALE :

jn j=j n=k bnr.w n.w Sh3.t-Hr rnpj ḥ'.w(so)=k jm=sn

« Je t'apporte le sucré (= lait) de la vache Sekhat-Hor pour que tes chairs rajeunissent grâce à lui. »⁹⁷

Ou encore Ihi à Edfou :

bnr.w ḥr=k nt(j) srnp ḥm=k jw' n R' nb=sn jm=k 'q=sn r ḥ.t=k wdj=sn s3=k ʒḥ3ḥ ḏ.t=k jm=sn nh.t jm=sn ḥḥ n ḥb-sd [swr]=k sn ḥm=k rnpj

« Le sucré (= lait) est devant toi qui rajeunis ta majesté, l'héritier de Rê, tu es son seigneur. Il entre dans ton corps, il te protège, ton corps prospère à travers lui, la protection est en lui (pour) des millions de fêtes-*sed*. Tu le [bois] et tu redeviens jeune. »⁹⁸

⁹⁶ TP 470, § 911b–912b. E. FEUCHT, « Verjüngung », 402–403 ; J. LECLANT, « Le rôle du lait », 125, traduit la fin différemment : « puisque tu es de nouveau vivant, ô souverain, et que tu es de nouveau petit, ô souverain », car il suppose que le lait est donné après le rajeunissement et non comme un moyen de rajeunissement. Cependant, si l'on examine les exemples des scènes des temples tardifs citées dans cet article, le point de vue de J. Leclant est contestable ; voir aussi M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum*, 293. Pour d'autres exemples dans la littérature funéraire, voir C. SPIESER, « Les nourrices égyptiennes », dans V. Dasen, M.-Cl. Gérard-Zai (éd.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l'antiquité à nos jours*, Gollion: Infolio, 2012, 38–39.

⁹⁷ Dendara III, 126, 8, 10-11.

⁹⁸ Edfou V, 172, 4-7.

Ou Héka à Esna :

*prj n mw.t=f N.t snhn(.t) h'.w n s3=s m hq.w=s m jr w=s n nbw.t b'hj=s r3=f
m jr.t*

« qui sort de sa mère Neith, qui rajeunit le corps de son fils avec son (= Neith) blanc (= lait) dans sa forme de la vache Nébet, qui inonde sa bouche de (son) lait. »⁹⁹

Bien qu'il puisse sembler un peu étrange au premier abord qu'un jeune dieu soit rajeuni, ce rajeunissement est en réalité un *imitatio* du rajeunissement quotidien du dieu soleil Rê, auxquels les dieux-enfants sont associés¹⁰⁰, et qui (re)naît chaque matin à nouveau jeune maintenant ainsi le cycle de vie¹⁰¹. À l'instar des dieux-enfants (et du roi) nourris par le lait d'une nourrice divine, Rê profite du lait de sa mère, Méhet-ouret ou Ihet¹⁰². Comme l'indique un texte du Livre du Fayoum, une version locale du mythe de la vache céleste, qui est également illustré dans la vignette où l'on voit Rê sous le pis de la vache (Fig. 8) :

*dj s(w) Ih.t hr psq=s mw.t=f pw dr sp šdj(.t) s(w) m kjwj=f hpr rn=s pw Šd.t
s'nh(.t) sw m jr.t=s*

« La vache Ihet le (= Rê) met sur son dos. Elle est sa mère depuis l'origine, qui le protège de ses ennemis. C'est ainsi que son nom de Chedet est né. Elle le vivifie avec son lait. »¹⁰³

De plus, avec chaque rajeunissement, avec chaque lever du soleil, Rê reprend la domination sur les Deux Terres¹⁰⁴. Comme lui, le dieu-enfant rajeunit (grâce au lait) et récupère la royauté divine¹⁰⁵. Le roi bénéficie également des effets du lait quand le rajeunissement et la répétition des vies ou des naissances comme Rê sont donnés dans les contre-dons comme dans l'exemple de Dendera ci-dessus¹⁰⁶. Dans une autre scène de Dendera, le rajeunissement du roi est même

⁹⁹ *Esna* VII, 579, 11.

¹⁰⁰ Souvent dans ce cas, les dieux-enfants sont appelés *R' ds=f* « Rê lui-même », voir par exemple *Dendara* VII, 148, 9 ; *Dendara Mammisis*, 53, 1.

¹⁰¹ A. WÜTHRICH, « Ihet », 909.

¹⁰² Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 205.

¹⁰³ Livre du Fayoum, I. 133-137, cf. H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft* (Ägyptologische Abhandlungen, 51), Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, 108-109 avec fig. 45, 150-151 et pl. 16.

¹⁰⁴ Voir Chr. LEITZ, *Die regionale Mythologie Ägyptens nach Ausweis der geographischen Prozessionen in den späten Tempeln, Soubassementsstudien* IV (Studien zur spätägyptischen Religion, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, 2017, 554 et n. 42.

¹⁰⁵ Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 204.

¹⁰⁶ *Dendara* III, 126, 14 ; voir par exemple également *Dendara* VII, 19, 17. Pour l'assimilation du roi à Rê aussi E. FEUCHT, « Verjüngung », 401-417.

explicitement lié au pouvoir royal, lorsqu'il obtient le sucré (= lait) et le rajeunissement par Hathor et par Ihi, Rê lui-même « la fonction (royale) que (mon) père m'a donné, le vie-et-force (= lait) que ma mère m'a donné »¹⁰⁷.

Nous revenons ainsi au lien entre le lait, l'allaitement et la confirmation du pouvoir royal aux différents rites de passage : comme Rê, les bénéficiaires divins du lait (Osiris et les dieux-enfants), ainsi que le roi allaité renaissent et peuvent reprendre leur domination sur l'Égypte, renforcés, légitimés et pourvus de toutes les qualités d'un souverain par le lait divin donné comme offrande ou par l'allaitement en maintenant le cycle de vie.

3. CONCLUSION

Le lait dans les scènes d'offrandes est un liquide très chargé mythologiquement tant en termes d'origine que de fonction. Comme dans les scènes d'allaitement du roi d'époque pharaonique, il est utilisé à l'occasion des rites de passage : naissance, couronnement ou prise de pouvoir et mort, qui se reflètent dans les destinataires divins respectifs de l'offrande en passant du monde des hommes à celui des dieux. Le lait est surtout un moyen de rajeunissement et fortement lié au pouvoir royal. L'éternel rajeunissement grâce au lait illustre aussi le renouvellement et la continuité cyclique du monde, tel que symbolisé par le dieu-soleil Rê.

¹⁰⁷ *Dendara* VII, 148, 6-10.

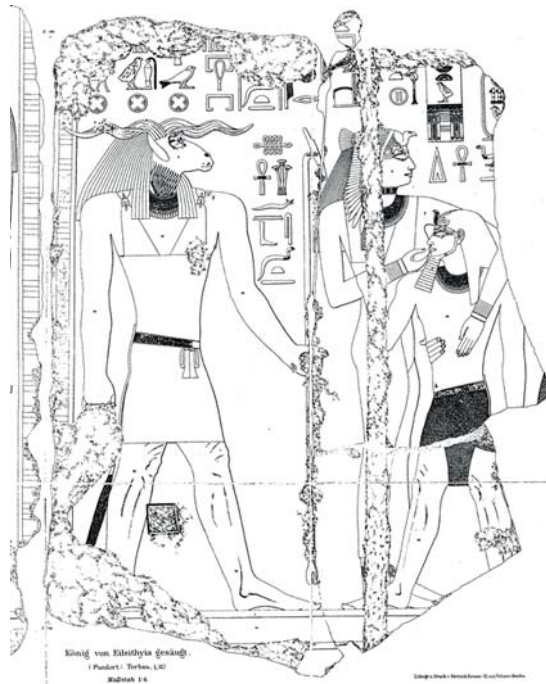


Fig. 1. Le roi Sahourê allaité par la déesse Nekhbet d'El-Kab, L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs S'ahurê* II, pl. 18.

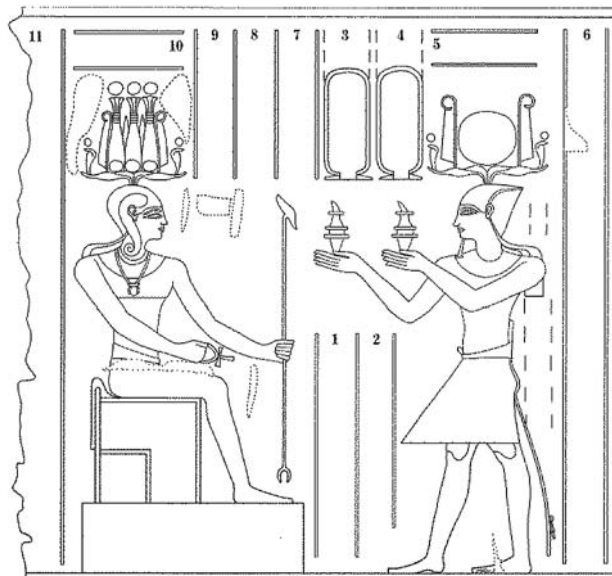


Fig. 2. Offrande de lait au dieu-enfant Héka à Esna, *Esna VII*, 579, 85.

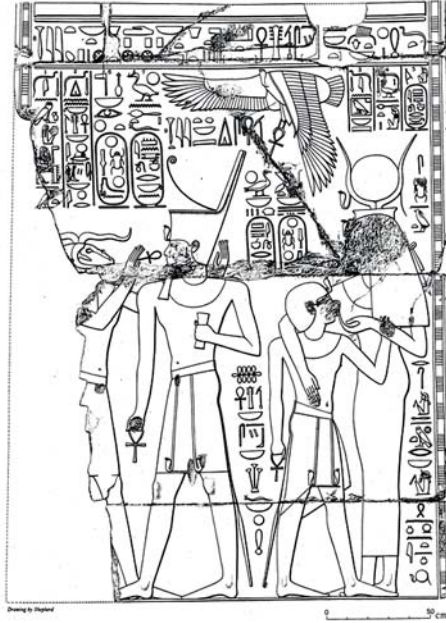


Fig. 3. Osorkon 1^{er} allaité par Hathor à Karnak, OIP 74, pl. 14.

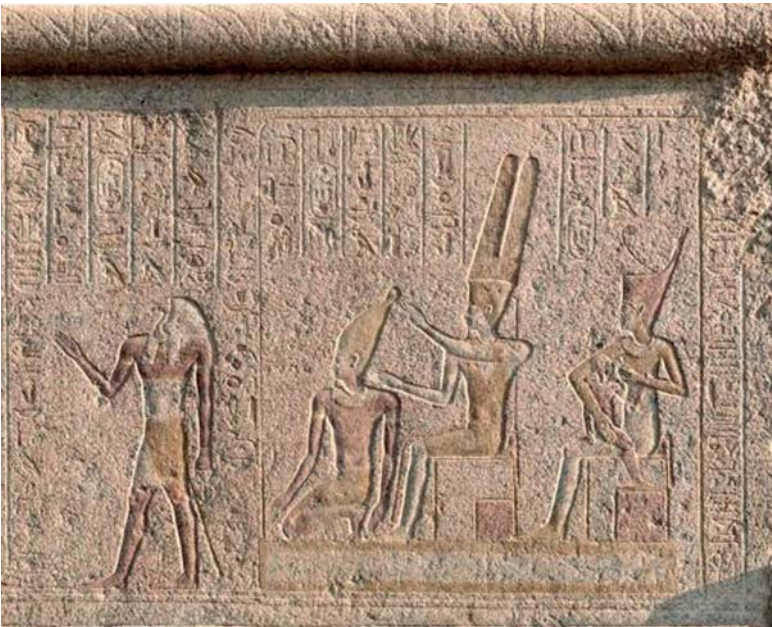


Fig. 4. Philippe Arrhidée couronné par Amon et allaité par Amonet, Karnak, sanctuaire de Philippe Arrhidée, mur extérieur sud, KIU 2615 ; © CNRS-CFEETK 137759.

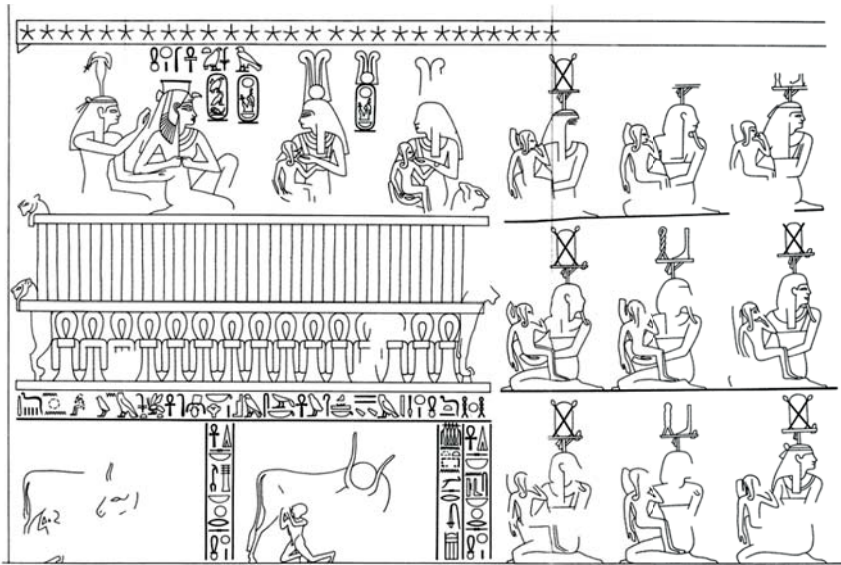


Fig. 5. Le roi nouveau-né allaité par nourrices divines, temple de Louqsor, H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, scène 12, pl. 12.

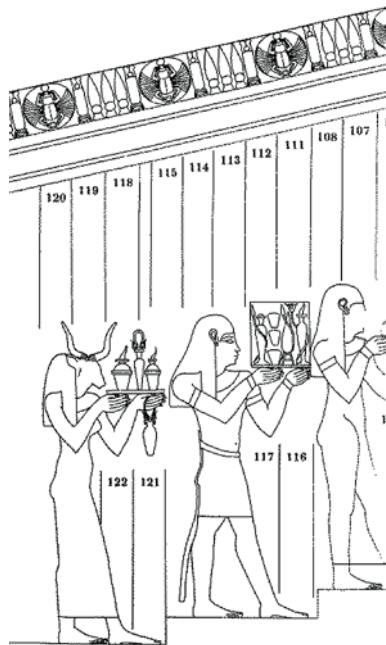


Fig. 6. La vache Hésat comme pourvoyeuse du lait, Dendera, temple d'Hathor procession de l'escalier W, paroi est, *Dendara VII*, 183, 8-10, pl. DCLXX.

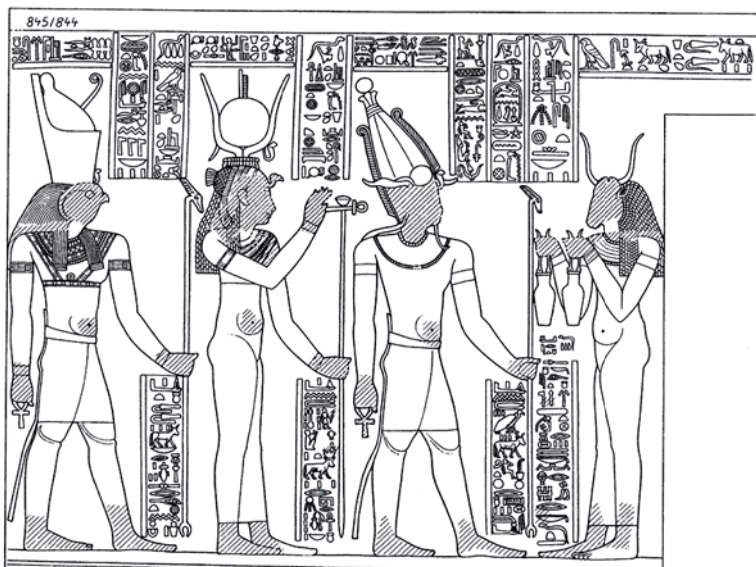


Fig. 7. La vache Hésat offrant du lait à Osiris, Philae, « bibliothèque », *Philae* III, 58.

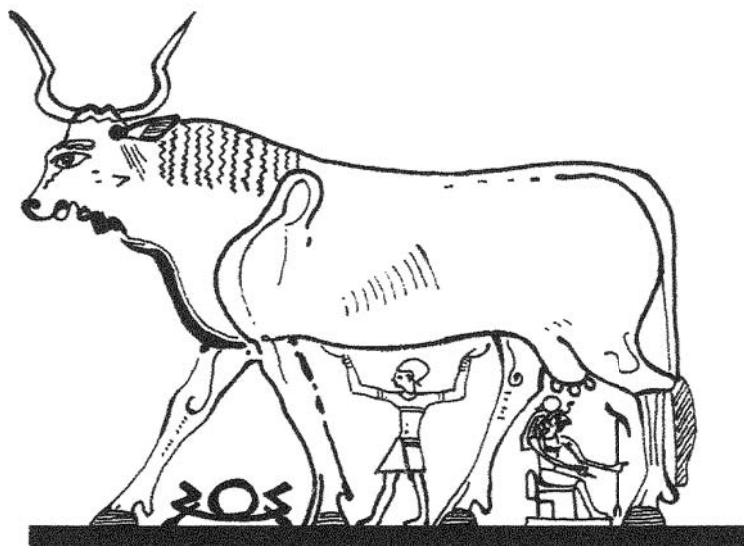


Fig. 8. Rê sous le pis de la vache céleste Ihet, Livre du Fayoum, H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum*, 109, fig. 45.

FLUIDES CORPORELS ET IMPURETÉ EN MÉSOPOTAMIE : UN EXAMEN À LA LUMIÈRE DES TABLETTES CUNÉIFORMES THÉRAPEUTIQUES

Vérène CHALENDAR

This paper proposes to explore the use of body fluids in Mesopotamian therapeutic practices through the analysis of medical prescriptions and cuneiform rituals. It will particularly question the mechanisms of efficiency that led to the use of these ingredients, many of them often considered unclean, or falling under the Drekapotheke category. This study will focus on determining the status of these bodily fluids in the Assyrian-Babylonian pharmacopoeia, but also more broadly, beyond the only therapeutic sphere, in the Mesopotamian cultural background.

Les fluides corporels occupent une place essentielle dans la pharmacopée mésopotamienne ; en témoignent leur variété et leur fréquence dans la thérapeutique documentée par les tablettes cunéiformes médicales¹. Ces substances, provenant aussi bien des animaux domestiques et sauvages que de l'homme, étaient sélectionnées pour leurs propriétés physico-chimiques, mais également pour des raisons symboliques. Parce que nombre des fluides sont rejetés par le corps (urine, sueur, sperme, etc.), l'utilisation de ces ingrédients est parfois envisagée comme relevant de la *Drekapotheke*, littéralement « pharmacopée de la saleté », pré-

¹ La Mésopotamie a livré dès le III^e millénaire av. J.-C. les témoignages d'une pratique thérapeutique élaborée avec notamment des recueils de prescriptions sur tablettes d'argile découverts à Nippur (cf. P. ATTINGER, « La médecine mésopotamienne », *Journal des médecines cunéiformes* 11-12 (2008) 9-12 ; M. CIVIL, « Prescriptions médicales sumériennes », *Revue d'assyriologie* 54/2 (1960) 58-72 ; M. CIVIL, « Une nouvelle prescription médicale sumérienne », *Revue d'assyriologie* 55/2 (1961) 91-94. C'est toutefois durant la première moitié du I^{er} millénaire av. J.-C. que les savants mésopotamiens ont été le plus prolifiques. Ainsi, listes d'ingrédients, vademecum, recueils de diagnostics et de pronostics médicaux, mais aussi textes thérapeutiques, documentent les conceptions et les pratiques médicales de l'époque. De très nombreuses tablettes proviennent de la bibliothèque royale de Ninive, à l'initiative du souverain Assurbanipal, mais l'on dispose également d'archives privées, collections de savants retrouvées par exemple sur les sites d'Aššur et de Sultan Tepe.

supposant ainsi le caractère impur de ces substances. Ceci n'est pas sans conséquence pour le Proche-Orient ancien où la notion d'impureté² est étroitement associée à celle de contagion³. La mise en œuvre de tels ingrédients pour soigner apparaît donc paradoxale. Cet article propose une exploration de la conception mésopotamienne des substances regroupées sous l'appellation actuelle de « fluides corporels », en posant la question suivante : les liquides biologiques étaient-ils considérés par les Mésopotamiens comme impurs par essence ? Pour tenter d'y répondre, nous examinerons la validité du concept de fluides corporels au Proche-Orient ancien. Puis, le statut de ces substances sera interrogé au moyen d'une analyse de leurs utilisations thérapeutiques, les fluides corporels seront plus particulièrement envisagés dans leur rôle de médium. Enfin, le dernier volet de cette réflexion consistera en une étude de cas consacrée à la bile.

1. LES FLUIDES CORPORELS DANS LES SOURCES CUNÉIFORMES

1.1. Le concept de fluides corporels existe-t-il en Mésopotamie ?

Les Mésopotamiens ne pratiquant pas la dissection, leur savoir anatomique a été constitué à partir d'une démarche empirique et inductive fondée sur l'observation extérieure du corps humain et de ses possibles atteintes résultant de maladies ou de blessures. Ce savoir anatomique s'est également nourri de l'observation du corps animal. Ainsi, en dehors des pratiques thérapeutiques, les activités de boucherie, les sacrifices, mais aussi la divination, avec tout particulièrement la pratique de l'extispicine (inspection des entrailles animales)⁴, ont certainement joué un rôle essentiel dans la constitution des connaissances relatives au corps au Proche-Orient ancien.

Diverses sources savantes, tablettes médicales, séries divinatoires, dont certaines spécifiquement consacrées à l'extispicine⁵ ou encore listes lexi-

² Cf. K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica, 22), Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985 ; K. VAN DER TOORN « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions* 206/4 (1989) 339–356 ; W. SALLABERGER, « Reinheit », dans M. Streck (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11, *Prinz-Prinzessin – Samug*, Berlin/New York: De Gruyter, 2008, 295–299.

³ Cf. M. GUICHARD, L. MARTI, « Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », dans C. Frevel, Ch. Nihan (éd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/Boston: Brill, 2013, 47–113.

⁴ Cf. J.-J. GLASSNER, « L'aruspice mésopotamien et le regard de l'anatomiste », *Journal des médecines cunéiformes* 6 (2005) 22–33.

⁵ Cf. La série divinatoire *iškar bārūti* regroupant les présages formulés à partir de l'observation des organes cf. S.M. MAUL, « Omina und Orakel », dans O. Edzard, M. Streck (éd.), *Reallexikon*

cales⁶, témoignent de l'élaboration d'une nomenclature anatomique décrivant aussi bien les éléments externes qu'internes du corps humain et dans laquelle les sécrétions et les excréctions corporelles n'ont pas été omises. Si les liquides biologiques apparaissent principalement dans la documentation savante (médicale c'est-à-dire diagnostique et thérapeutique, incantatoire, divinatoire), ils sont également mentionnés dans les récits mythologiques où un rôle créateur est attribué à la semence⁷, ainsi qu'au sang qui participe de la création de l'homme⁸. Les inscriptions royales assyriennes font également mention des fluides corporels. Le sang des ennemis y est décrit coulant à flot⁹, tandis que l'urine et la bile apparaissent dans les descriptions saisissantes des ennemis terrifiés face à la puissance assyrienne¹⁰.

der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 10, Oannes – Priesterverkleidung, Berlin/New York: De Gruyter, 2005, 72–73 et plus généralement J.-J. GLASSNER, *Le devin historien en Mésopotamie* (Ancient Magic and Divination, 16), Leiden/Boston: Brill, 2019.

⁶ Par exemple la liste lexicale UGUMU (littéralement « Mon crâne ») est entièrement consacrée au corps humain. Ce document répertorie une multitude de termes anatomiques selon un ordre d'énumération de la tête aux pieds. Destiné à l'enseignement du vocabulaire sumérien, ce texte n'a vraisemblablement pas été rédigé à l'intention des thérapeutes. Pour les éditions de cette liste cf. B. LANDSBERGER, M. CIVIL, *The Series Ħar-ra = Ħubullu. Tablet XV and Related Texts with Additions and Corrections to MSL II, III, V and VII* (Materialien zum sumerischen Lexikon, 9), Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1967, 50–73 ; E.M. COUTO FERREIRA, *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadío. El léxico Ugu-mu*, Thèse de doctorat, Universitat Pompeu Fabra, 2009 ; voir aussi E.M. COUTO FERREIRA, « From Head to Toe: Listing Body in Cuneiform Texts », dans J.Z. Wee (éd.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017, 43–71. L'édition est également disponible en ligne sur le site internet du projet Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts.

⁷ Cf. M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs, 14), Groningen: Styx Publications, 2000, 5–6 ; G. LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London/New York: Routledge, 1994.

⁸ Dans l'*Enuma Eliš*, cf. Ph. TALON, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš: Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005, 99 et *Atra-ḫasis* ; cf. W.G. LAMBERT, A. MILLARD, M. CIVIL, *Atra-ḫasis: The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil*, Oxford: Clarendon Press, 1969, 59.

⁹ Sennachérib 22 : vi 1 cf. A.K. GRAYSON, J. NOVOTNY, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 3/1), Winona Lake: Eisenbrauns, 2012, 183 ; Assurbanipal 9 : ii 53-66 cf. J. NOVOTNY, J. JEFFERS, *The Royal Inscriptions of Assurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC) and Sîn-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part 1* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 5/1), University Park: Eisenbrauns, 2018, 196.

¹⁰ Sennachérib 22 : vi 29b-31 : vi²⁹ b^{tu} mušen vi³⁰ kuš-šu-di i-tar-ra-ku lib-bu-šú-un ši-na-te-šú-un vi³¹ ú-šar-ra-pu qé-reb giš-gigir meš-šú-nu ú-maš-še-ru-ni vi³² zu-ú-šú-un « Leur cœur battait (la chama) comme (celui) du pigeon pourchassé, leur urine (les) brûlait, ils libéraient leurs excréments à l'intérieur (même) de leurs chars » cf. A.K. GRAYSON, J. NOVOTNY, *The Royal Inscriptions of Sennacherib*, 184 ; Assarhaddon 1 : iv^{85b} lib-ba-šú-nu i-tar-rak-ma v¹ i-ma-'u mar-tú. « leur cœur

Le concept de fluides corporels en tant que catégorie rassemblant sous une seule et même étiquette les différentes substances secrétées et excrétées par le corps semble, en revanche, étranger à la Mésopotamie, aucun terme générique ou expression n'existe en sumérien ou en akkadien pour désigner cet ensemble. Toutefois, le sumérogramme A (*mû* en akkadien) qui signifie l'eau et plus largement les liquides, peut, du fait de cette seconde acception, renvoyer dans des contextes particuliers, à certains liquides biologiques humains ou animaux¹¹. Les listes lexicales le présentent ainsi en équivalence avec le terme akkadien *rihûtu*, la semence¹². Il peut également être rencontré au pluriel, sous la forme A^{MES} et désigner alors divers fluides corporels. Le dictionnaire de Chicago (CAD) recense sous l'entrée *mû* des usages renvoyant au liquide amniotique, au liquide cérébro-spinal (?) et plus généralement, dans les textes diagnostiques, à des liquides observés en excès, inhabituels, mais non spécifiquement identifiés¹³. En anatomie, l'usage le plus fréquent de A^{MES} est observé dans les séries divinatoires consacrées à l'examen des entrailles notamment de la vésicule biliaire. La bile est alors notée par la périphrase « liquides/eaux de la vésicule biliaire (A^{MES} *marti*) ». Cette expression peut avoir été préférée dans un souci de clarté. Et pour cause, le sumérogramme ZE₂, qui correspond à l'akkadien *martu*, est polysémique. Il désigne à la fois la vésicule biliaire et ses sécrétions¹⁴. Par ailleurs, cette périphrase « liquides/eaux de la vésicule biliaire » ne semble pas employée dans les tableaux cliniques des tablettes médicales, possiblement car le contexte était considéré comme suffisamment clair pour distinguer l'organe et sa sécrétion. En effet, ce liquide « bile » était observé lors de vomissements¹⁵

battait (la chamade), ils vomirent la bile » cf. E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 4), Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, 21.

¹¹ Cf. CAD M/2 2' a), 154–155.

¹² Cf. M. CIVIL *et al.*, *Ea A = nâqu, Aa A = nâqu, with Their Forerunners and Related Texts* (Materialen zum sumerischen Lexikon, 16), Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1979, 176. M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 4–5 notait à propos de cette équivalence : « The Sumerian used the sign A “water” for the semen; they may have pronounced it as *e*. Again, the word can also stand for “offspring”. In Akkadian, the word “water” means “bodily fluid(s)”, never semen. This is why the lexical texts, when explaining the Sumerian sign A “water”, have to be more explicit: “it (also) is *nîlu*, said of begetting” ».

¹³ L'usage de *mû* peut par exemple être observé dans les indications cliniques relatives à des problèmes gynécologiques, cf. U. STEINERT, « Fluids, Rivers, and Vessels: Metaphors and Body Concepts in Mesopotamian Gynaecological Texts », *Journal des médecines cunéiformes* 22 (2013) 1–23.

¹⁴ La polysémie de ce sumérogramme est plus amplement explorée en troisième partie.

¹⁵ BAM 578 : ii 20-22 cf. J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Writings from the Ancient World, 36), Atlanta: SBL Press, 2014, 511 et 522 ; SA.GIG 7: 10'-13' cf. *ibid.* 58 et 61 ; SA.GIG 14: 188'-189', cf. *ibid.* 125 et 134, etc.

ou lorsqu'il s'écoulait par le rectum¹⁶, excluant les risques de confusion avec la lecture « vésicule biliaire ».

1.2. L'apport des textes thérapeutiques

Les diagnosticiens mésopotamiens ont prêté une attention particulière aux fluides corporels (sang, sueur, bile, urine, etc.) en observant notamment leur couleur, leur aspect, les variations par rapport à la norme comme leur présence inhabituelle ou leur survenue en excès. L'examen des liquides biologiques aidait à la pose du diagnostic voire à la formulation du pronostic vital¹⁷. Toutefois, ce sont les textes thérapeutiques qui constituent la source la plus précieuse pour l'étude du statut attribué aux fluides corporels au Proche-Orient ancien en documentant leur manipulation. Un large éventail de fluides corporels apparaît dans les prescriptions et les rituels (principalement bile, lait, moelle osseuse, salive, sang, semence, sueur, venin, urine). Cette récurrence semble aller à l'encontre d'un fluide corporel supposé impur par essence.

Les conditions d'obtention de ces substances varient en fonction de leur nature, ce qui pourrait expliquer la représentation inégale des différents fluides dans la thérapeutique, l'utilisation de certains demeurant ponctuelle en l'état de notre documentation. Les fluides s'écoulant naturellement comme le lait, la salive, la sueur, l'urine ou la semence peuvent être obtenus sans abattre l'animal. Pour ces ingrédients, les thérapeutes mésopotamiens privilégiaient les animaux domestiques, certainement pour des raisons pratiques (proximité et docilité de l'animal). D'autres fluides requièrent en revanche de porter atteinte, voire d'abattre l'animal pour être recueillis (le sang et la bile par exemple). Pour ces ingrédients, la préférence accordée aux animaux domestiques s'estompe. On comprend aisément que les animaux d'élevage, pourvoyeurs de produits précieux tels que le lait, la laine ou constituant une force de travail (bovins, âne, etc.) n'aient pas été spécialement abattus pour prélever de la matière médicale (exception faite des procédures s'accompagnant d'un sacrifice). Ces fluides

¹⁶ SA.GIG 14: 74-78, cf. *ibid.*, 122 et 130 ; SA.GIG 16 : 70'-71' cf. N.P. HEEBEL, *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament, 43), Münster: Ugarit-Verlag, 2000, 178 et 184 et J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, 154 et 159, etc. Notons que la bile ne peut pas s'écouler par le rectum, il est possible que nous ayons ici une illustration de l'emploi plus large fait du terme *martu* (bile) par les savants mésopotamiens.

¹⁷ Par exemple les lignes 111 à 125 de la tablette 14 du SA.GIG établissent des pronostics vitaux sur la base de l'observation de la coloration de l'urine (cf. J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, 123 et 131). Dans cette même tablette, la bile (l. 75-78), le sang et le pus (l. 84-86) sont également observés.

corporels présents dans la pharmacopée ne sont, hormis le lait¹⁸, qu'exceptionnellement ingérés. Les applications locales externes, le port en sachet ou les fumigations étaient privilégiés.

Si le concept de fluides corporels au sens générique, n'a pas été nommé et n'a peut-être pas fait sens pour les « anatomistes » du Proche-Orient ancien, il n'en reste pas moins que certains liquides biologiques sont étroitement associés dans la pensée savante mésopotamienne comme le révèlent les usages thérapeutiques. Semence et salive illustrent ces possibles associations¹⁹. En l'état actuel de notre corpus, une seule prescription documente l'utilisation du liquide séminal animal dans la thérapeutique mésopotamienne²⁰. La rareté de cette substance pourrait s'expliquer par les difficultés de son obtention. En comparaison, le sperme humain est plus fréquemment cité dans les procédures thérapeutiques, et ce, dans des contextes pathologiques variés²¹. Dans les rituels pour lutter contre les troubles érectiles²², il est possible que la salive ait été envisagée comme un substitut thérapeutique de la semence animale d'obtention délicate. Ainsi, le rituel KUB 4-48 : i 17-22²³ prescrit de la salive d'animaux mâles reproducteurs en chaleur : taureau, bélier et bouc. Tous ces animaux sont des ruminants, ils sécrètent de la salive en quantité, la récolte de cette substance devait être plus aisée et moins risquée que celle de la semence. Plusieurs raisons ont pu motiver le rapprochement entre salive et semence, notamment leur aspect relativement proche. Par ailleurs, au Proche-Orient ancien, la salive était sur un plan symbolique perçue comme fécondante²⁴, créatrice. Cet aspect est illustré par les incantations contre les morsures du chien vectrices de la rage où il est possible de lire :

¹⁸ Dans cette étude, le miel n'a pas été envisagé comme un fluide corporel à proprement parler bien que des contributions dans ce volume lui soient consacrées.

¹⁹ D'autres associations sont examinées dans l'étude de cas en troisième partie.

²⁰ BAM 306 : 3'-6'. L'indication clinique est manquante ; il pourrait s'agir de remédier à un cas d'impuissance sexuelle comme le laisse envisager la matière médicale comprenant notamment de la semence de taureau et de porc.

²¹ Par exemple dans BAM 32 : 13 (ša.gig/maladie interne) // BAM 417 : 11 ; AMT 19,1 : 25'' (sag.ki.dib.ba / mal de tête) ; AMT 97,4 : 7' (šu gidim.ma / attaque par un fantôme) ; AMT 35,3 : 4' (šu dinnin lāzzi / emprise persistante de la déesse) ; BAM 470 : 23 (attaque par un fantôme), etc. Bien qu'il ne soit pas exclu que l'ingrédient désigné par « semence humaine » soit une appellation alternative pour une plante.

²² Rituels ŠÀ.ZI.GA, cf. R. D. BIGGS, ŠÀ.ZI.GA. *Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Studies, 2), Locust Valley/New York: J.J. Augustin, 1967.

²³ Cf. *ibid.*, 55. ⁱ¹⁷ Si dīto (ⁱ¹⁻² un homme n'a plus d'érection au mois de *Nisanu*) : ⁱ²⁰ tu lui feras boire avec de l'eau, ⁱ¹⁷ le pénis (var. KUB 37- : « testicule ») d'une perdrix mâle, ⁱ¹⁸ la salive d'un taureau 'en rut', ⁱ¹⁹ la salive d'un bélier en rut (et) [la salive d'un bouc en rut] (...) (traduction personnelle).

²⁴ M.J. GELLER, *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations* (Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 8), Boston/Berlin: De Gruyter, 2016, 177 : « (the demons) they are the poisonous spittle of the gods ».

« Que la morsure du chien ne produise pas de petits²⁵ » ou encore « dans sa bouche il (le chien) porte sa semence, à l'endroit où il mord il laisse son rejeton²⁶ ». Cette incantation, au-delà de son fonctionnement métaphorique, évoque la possibilité d'une chaîne de contamination, la victime pouvant devenir à son tour un chien enragé.

Comme pour les autres catégories d'ingrédients, différentes raisons présidaient à l'utilisation des fluides corporels par les thérapeutes du Proche-Orient ancien. Il semblerait que les Mésopotamiens aient reconnu des propriétés physico-chimiques à certains liquides biologiques telles que des qualités apaisantes et siccatives au lait d'ânesse²⁷, des vertus cicatrisantes à l'urine²⁸ et à la salive²⁹, des facultés émollientes et antiseptiques au miel, etc. Les fluides pouvaient également être employés pour des raisons symboliques, par exemple pour leur association avec l'agent pathogène surnaturel responsable des symptômes³⁰. Enfin, les liquides biologiques pouvaient servir de médium, une propriété qui pourrait être redevable à leur nature même, production fluide, intime, émanant de l'intérieur du corps. Cette dernière qualité nous intéresse plus particulièrement, car elle éclaire le lien avec la notion d'impureté.

²⁵ M. GUICHARD, « Incantations à Mari », dans J.-M. Durand, A. Jacquet (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient : actes du colloque les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France. Organisé par l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192)* (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, 3), Paris: J. Maisonneuve, 2010, 35.

²⁶ *ina pišu našī nīlšu ašar iššuku marašu izīb* (VAT 8355, 5-6), I. FINKEL, « On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations », dans T. Abusch, K. Van Der Toorn (éd.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), Leiden: Brill, 1999, 214.

²⁷ Parfois utilisé pour le soin de lésions dermatologiques comme dans BAM 303 : 11'-13'.

²⁸ Cf. entre autres BAM 303 : 11'-13' ; BAM 409 : 9 ; AMT 17,5 : 1 pour des affections dermatologiques.

²⁹ BAM 393 : 19-20 préconise de la salive de bœuf pour le soin d'une piqûre de scorpion ; cf. M.J. GELLER, *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Chichester/West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, 66-67.

³⁰ Par exemple de la salive d'âne est utilisée dans les procédures contre la démonsse Lamaštu dans BAM 183 : 8-9 « ⁹Tu mélangeras ⁸des excréments de porc, des excréments de chien noir (et) de la salive d'âne ⁹dans de l'huile. Tu envelopperas dans une laine brute. Tu lui placeras autour du cou ». Le lien entre l'équidé et la démonsse est visible dans l'iconographie et les incantations ; cf. W. FARBER, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* (Mesopotamian Civilizations, 17), Winona Lake: Eisenbrauns, 2014, 5, 41, 169, 179, etc. ; J. HIRVONEN, « Animals and Demons. Faunal Appearances, Metaphors, and Similes in Lamaštu Incantations », dans R. Mattila, S. Ito, S. Fink (éd.), *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*, Wiesbaden: Springer VS, 2019, 330-331. Par ailleurs, tous les animaux mentionnés par le traitement : chien, porc et âne sont associés à la démonsse. Pour le bestiaire rattaché à la Lamaštu cf. *ibid.*, 313-343.

2. LE FLUIDE MÉDIUM : CONTAGION ET TRANSFERT

2.1. Contagion

Si les connaissances et les moyens techniques du Proche-Orient ancien ne permettaient pas la compréhension des causes de la contagion, le phénomène de contagion était, lui, reconnu. Les incantations contre le chien enragé évoquées précédemment en fournissaient un premier indice, tandis que certaines tablettes cunéiformes décrivant des mesures d'isolement prises pour prévenir la propagation des épidémies documentent plus directement ces conceptions³¹. En Mésopotamie, l'apparition d'une maladie peut être attribuée au contact avec une substance contaminée, celle-ci étant souvent un fluide corporel. Ainsi, la maladie était parfois envisagée comme « la conséquence d'un crachat divin »³² ou démoniaque, une conception illustrée dans les incantations³³.

Au Proche-Orient ancien, la maladie et plus largement l'impureté sont susceptibles d'être transmises. Les fluides corporels s'affirment comme le vecteur privilégié de cet état d'impureté qui peut entraîner l'abandon des divinités protectrices et éventuellement susciter leur colère. Abandonné des dieux, l'homme impur est laissé sans protection face aux maladies et aux attaques démoniaques. Cette contamination par l'impureté peut être involontaire et s'effectuer par le contact malencontreux avec une substance contaminée. Par exemple, le texte BAM 318 présente de nombreuses procédures de purification pour un homme ayant marché dans une substance ensorcelée, dans de l'eau souillée par des ablutions³⁴, etc. La morsure du chien représente elle aussi une

³¹ Par exemple, les tablettes du palais de Mari documentent plusieurs épidémies dans la région, ainsi que le traitement réservé aux malades vivant dans l'enceinte du palais. Ces textes attestent des mesures préventives d'isolement des malades et des mises en quarantaine des villes non touchées par la maladie cf. J.-M. DURAND, *Archives épistolaires de Mari I/1* (Archives Royales de Mari, 26/1), Paris: Recherche sur les Civilisations, 1988, 544–548.

³² L. MARTI, « Anges ou démons? Les êtres divins vus par les savants assyriens », dans Th. Römer, B. Dufour, F. Pfitzmann, Ch. Uehlinger (éd.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014* (Orbis Biblicus et Orientalis, 286), Freiburg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 52.

³³ Cf. par exemple l'incantation éditée dans M.J. GELLER, *Healing Magic and Evil Demons*, 482 l. 186-194 qui peut être traduite comme suit : « une maladie interne qui consume le malade comme le feu, est une maladie qui a été placée sur l'homme. Le mauvais démon qui se tient à la tête de l'homme et l'homme dont le dieu protecteur (lit. son dieu) se tient à sa tête, (cet homme) le crachat envenimé de Sîn et de Šamaš l'a recouvert (...) ».

³⁴ Édition D. SCHWEMER, « Prescriptions and Rituals for Happiness, Success, and Divine Favor: The Compilation A 522 (BAM 318) », *Journal of Cuneiform Studies* 65 (2013) 181–200.

terrible menace pour les Mésopotamiens comme en témoigne le corpus d'incantations destinées à s'en prémunir³⁵. En plus d'être source d'infections et de maladies potentiellement mortelles, la morsure est considérée comme un point d'entrée de l'impureté dans le corps de l'homme³⁶. L'impureté véhiculée par la salive du chien trouve une explication dans l'image ambivalente du canidé en Mésopotamie³⁷.

La contamination par l'impureté peut également être volontaire et imputable à un acte de malveillance provoquée par la sorcellerie. Dans ce cas, la salive et plus particulièrement le crachat, constitue le support du maléfice prononcé³⁸. La formule « le sort qui a été mélangé au crachat » (uš₁₁.du₁₁.ga uš₁₁.a dè.a) décrivant les activités du sorcier plaide en ce sens³⁹. Sur la base de cette formule ainsi que de la comparaison avec les procédures thérapeutiques⁴⁰, il paraît possible de

³⁵ I. FINKEL, « On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations », dans T. Abusch, K. Van der Toorn (éd.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), Leiden: Brill, 1999.

³⁶ N. VELDHUIS, « An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion or a Dog (VS 10, 193) », *Zeitschrift für Assyriologie* 83 (1993) 161–169 ; M. GUICHARD, « Incantations à Mari », 35 et 38.

³⁷ Voir notamment H. LIMET, « L'observation des animaux dans les présages en Mésopotamie ancienne », dans L. Bodson (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal. Actes du colloque international, Université de Liège, 11-14 mars 1992* (Colloques d'histoire des connaissances zoologiques, 4), Liège: Université de Liège, 1993, 119–132 ; A. FINET, « Le comportement du chien, facteur de son ambivalence en Mésopotamie », dans L. Bodson (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal. Actes du colloque international, Université de Liège, 11-14 mars 1992* (Colloques d'histoire des connaissances zoologiques, 4), Liège: Université de Liège, 1993, 133–142 ; I. SIBBING PLANTHOLT, « Black Dogs in Mesopotamia and Beyond », dans D. Kertai, O. Nieuwenhuys (éd.), *From the Four Corners of the Earth, Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.A.M. Wiggermann*, Münster: Ugarit-Verlag, 2017, 165–180 ; V. CHALENDAR « Entre chien et loup. Les différentes facettes du chien dans les pratiques thérapeutiques mésopotamiennes », dans G. Li (éd.), *L'Homme et le chien en Chine du Néolithique à l'Antiquité. Études pluridisciplinaires*, à paraître. Image négative en ce qui concerne le chien errant, le plus enclin à mordre par opposition à l'image positive du chien associé à la déesse de la santé, Gula, et peut-être même hébergé au sein des sanctuaires de la divinité ; cf. entre autres références B. BÖCK, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture & History of the Ancient Near East, 67), Leiden/Boston: Brill, 2014, 44 ; D. CHARPIN, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris : Les Belles Lettres/Collège de France, 2017, 44–51 ; Chr. TSOUPOPOULOU, « The Healing Goddess, Her Dogs and Physicians in Late Third Millennium BC Mesopotamia », *Zeitschrift für Assyriologie* 110/1 (2020) 1–11.

³⁸ Cf. T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume One* (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston: Brill, 2011, 4.

³⁹ *Ibid.*, 4.

⁴⁰ Sorcellerie et thérapeutique emploient un certain nombre de moyens que nous supposons similaires mais à des fins différentes. Pour la Mésopotamie, les procédures de sorcellerie ne sont documentées, à notre connaissance, que par les textes visant à délivrer de ces mauvais sorts, cf. T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume One* (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston: Brill, 2011 ; T. ABUSCH, D. SCHWEMER, M. LUUKKO, G. VAN BUylaERE, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume Two*

reconstituer les gestes du sorcier. Ainsi, il est vraisemblable que l'ensorceleur récitait le sortilège un nombre symbolique de fois au-dessus de son crachat tout en le mélangeant dans le but de transférer le mauvais sort au fluide qui devient alors le support, le véhicule physique, du maléfice prononcé. La récitation d'incantations au-dessus d'une préparation que l'on désire charger d'un principe actif est connue des rituels thérapeutiques⁴¹. Une fois le crachat chargé du mauvais sort, le fluide maléficié pouvait être mis en contact avec la victime, soit symboliquement, au moyen de l'application sur une dagyde par exemple, soit directement, dans un lieu où la substance était susceptible d'entrer en contact avec la personne à ensorceler⁴². *In fine*, si les fluides corporels sont aptes à transmettre la maladie, l'impureté, les maléfices, ils paraissent à l'origine envisagés comme un vecteur neutre qu'il est possible de charger de ces qualités négatives et ne sont donc pas impurs par essence.

2.2. Transfert

Les procédures thérapeutiques mettent également à profit la contagion par le biais de fluides pour transférer la maladie depuis un homme infecté qu'il convient de délivrer du mal, vers un animal sain qui se substituera au patient, l'animal devenant le nouveau réceptacle de la maladie⁴³. Ainsi, certains rituels prescrivent au patient d'uriner⁴⁴, de cracher sur un poisson ou sur une grenouille,

(Ancient Magic and Divination, 8/2), Leiden/Boston: Brill, 2016 ; T. ABUSCH, D. SCHWEMER, M. LUUKKO, G. VAN BUYLAERE, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume Three* (Ancient Magic and Divination, 8/3), Leiden/Boston: Brill, 2020.

⁴¹ Par exemple dans BAM 480 : iii 38-38, un traitement contre l'alopecie : « ⁱⁱⁱ 38Ritu[el] : Tu [...] une tête de héron, une tête de perdrix mâle, des dattes fraîches de palmier-dattier, ⁱⁱⁱ 39[...]. Tu réciteras trois fois l'incantation au-dessus (de la préparation). Tu l'(en) frictionneras à plusieurs reprises et les cheveux qui s'en allaient seront retenus (...) ».

⁴² Les portes (seuils, verrous), passage obligé, étaient ainsi susceptibles de recevoir des objets et des substances ensorcelés ; cf. L. VERDERAME, « Le symbolisme de la porte dans les rituels assyro-babyloniens », dans P. MICHEL (dir.), *Rites aux portes* (Études Genevoises sur l'Antiquité, 4), Bern/Berlin/Bruxelles: Peter Lang, 2017, 84.

⁴³ Cf. L. VERDERAME, « Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals », *Rivista Studi Orientali Supplemento* 2 (2013) 301–323 ; J. SCURLOCK, « Animals in Ancient Mesopotamian Religion », dans B.J. COLLINS (éd.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies, I/64), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, 371–387 ; H. STADHOUDERS, « The Unfortunate Frog: On Animal and Human Bondage in K 2581 and Related Fragments With Excursuses on BM 64526 and YOS XI, 3 », *Revue d'assyriologie* 112/1 (2018) 159–176.

⁴⁴ BAM 396 : iv 22-23. L'homme souffrant des testicules doit uriner sur la tête d'un poisson vivant pour être délivré de son mal ; cf. M.J. GELLER, *Renal and Rectal Disease Texts* (Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 7), Berlin/New York: De Gruyter, 2005, 40–41, l. 22-23. L'utilisation de l'urine dans ce type de procédure était peut-être motivée par la compréhension de son rôle d'évacuation de l'organisme. Comme déjà évoqué, le thérapeute

l'animal est par la suite remis à l'eau. Le recours à ce nouveau réceptacle vivant, mobile, a pour objectif d'éloigner la maladie et de garantir son non-retour en l'expédiant dans des sphères inaccessibles à l'homme. En l'occurrence, quand on fait appel à des espèces aquatiques, dans le royaume des eaux souterraines de l'Apsû. Cette conception est illustrée par les litanies-*lipšur* dans lesquelles on trouve les formules du type « Puisse l'oiseau emmener ma faute dans le ciel ! Puisse le poisson emmener ma faute dans l'Apsû ! »⁴⁵.

Toutefois, les fluides corporels n'étaient pas uniquement des vecteurs de maladie et de contagion, ils étaient également utilisés par les thérapeutes pour le transfert de qualités positives, le plus souvent d'un animal sain vers le malade. Il s'agissait de sélectionner un animal dont les qualités faisaient défaut au patient. Le cas trouve une illustration concrète dans les traitements contre l'impuissance (cf. notamment KUB 4-48 : i 17-22 vu précédemment) dans lesquels les fluides corporels d'animaux mâles et reproducteurs sont privilégiés afin de faire retrouver vigueur sexuelle au patient. Cette propriété de médium du fluide corporel pourrait être redevable au caractère éminemment intime, production du corps, et à ce titre tout imprégné du principe actif recherché, à savoir les caractéristiques emblématiques de son émetteur. Parmi les fluides corporels propres à servir de vecteur aux qualités emblématiques d'un animal, le sang est largement privilégié. Il est bien observé dans les cas d'impuissance sexuelle. Il est possible qu'en plus de son statut de liquide vital, sa circulation dans le corps⁴⁶ ait été perçue comme potentialisant l'imprégnation des qualités essentielles de l'animal dans le fluide⁴⁷.

Compte tenu des différentes situations présentées précédemment, le rôle fondamental des fluides dans les phénomènes de contagion et de transfert apparaît clairement. Leur utilisation par le sorcier en tant que support physique du maléfice, mais également par le thérapeute pour le transfert de qualités d'un animal vers l'homme, révèle que ces liquides ne servaient pas seulement de véhicule de la contagion, mais qu'ils étaient envisagés comme des substances neutres susceptibles d'être chargées négativement aussi bien que positivement. Les fluides ne sont donc pas caractérisés par une impureté latente, essentielle, mais ils peuvent en être chargés soit involontairement par leur émetteur, lui-même un être impur (les démons, les chiens enragés, les malades, etc.), soit

mésopotamien examinait les urines des malades, les variations de couleur et de turbidité étaient interprétées comme des signes de maladie. Ceci pourrait expliquer le fait que l'urine ait été considérée comme un vecteur de l'infection dans ces procédures de transfert.

⁴⁵ E. REINER, « *Lipšur* Litanies », *Journal of Near Eastern Studies* 15/3 (1956) 140–141.

⁴⁶ Cf. N. ZIEGLER, « Les vaisseaux sanguins et Enûma eliš VI:5 », *Journal des médecines cunéiformes* 5 (2005) 4–5.

⁴⁷ Cf. V. CHALENDAR, « Sang et pharmacopée en Mésopotamie », dans *Le sang : discours, rites et pratiques, Actes du colloque organisé par la Chaire Milieux bibliques du Collège de France les 24-25 mai 2018*, sous presse.

volontairement, par un intermédiaire surnaturel tel qu'une divinité ou un humain dans le cas du sorcier. Pour preuve de la plasticité de ces substances, la salive n'est pas considérée comme pathogène si elle émane d'un porteur sain ou qu'elle n'a pas été chargée négativement. De fait, la salive du chien tant redouté lorsqu'enragé, était peut-être mise à profit pour le soin des malades dans l'enceinte des sanctuaires de la déesse Gula, divinité principale de la médecine en Mésopotamie⁴⁸. Plus généralement, la salive animale était utilisée par le thérapeute pour le soin des piqûres, pour remédier à l'impuissance sexuelle, etc. Il en est de même pour l'urine qui sert au transfert de la maladie depuis le patient vers l'animal, mais qui peut également être utilisée comme lotion de rinçage pour les lésions dermatologiques. Tandis que le lait, fluide nourricier par excellence, devient un poison pour le nourrisson sorti de la poitrine de la déesse Lamaštu⁴⁹. Vecteurs privilégiés, les fluides corporels constituent une interface permettant un passage entre des sphères différentes : celles des êtres suprahumains (dieux, démons) vers les hommes, d'homme à homme (dans le cas de la sorcellerie), de l'animal à l'homme et inversement de l'homme à l'animal dans les procédures thérapeutiques⁵⁰.

3. ÉTUDE DE CAS : BILE ET SORCELLERIE

La bile animale est un ingrédient bien connu dans les procédures thérapeutiques. Biles de bovin, d'ovin, de poisson, de souris, de tortue ou encore de grenouille, sont mentionnées par les textes médicaux. L'un de ses emplois le plus commun

⁴⁸ Cf. B. BÖCK, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture & History of the Ancient Near East, 67), Leiden/Boston: Brill, 2014, 44 ; D. CHARPIN, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris: Les Belles Lettres/Collège de France, 2017, 50.

⁴⁹ F.A.M. WIGGERMANN, « Lamaštu, Daughter of Anu, A Profile », dans M. Stol (éd.), *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs, 14), Groningen: Styx Publications, 2000, 231 ; F.A.M. WIGGERMANN, « Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women », dans D. Shehata, F. Weiershäuser, K.V. Zand (éd.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg* (Cuneiform Monographs, 41), Leiden/Boston: Brill, 2010, 407–414 ; W. FARBER, *Lamaštu*, 177 et 214. Voir aussi S. LARIBI-GLAUDEL « L'alimentation de la femme enceinte et du nouveau-né dans les mondes mésopotamien et grec ancien », dans M.L. Arnette (éd.), *Religion et alimentation en Égypte et au Proche-Orient anciens*, vol. 1 (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 43), Le Caire: IFAO, 2019, 88–91

⁵⁰ M. GUICHARD, L. MARTI, « Purity in Ancient Mesopotamia », 83 parlent de « chaîne de transmission » de l'impureté. Cette idée trouve une illustration parfaite avec l'étude des fluides corporels.

est son utilisation dans la composition des baumes ophtalmiques⁵¹. Délaissant les nombreux autres emplois dans la thérapeutique mésopotamienne, nous examinerons l'utilisation très particulière et spécifique de la bile dans les procédures visant à conjurer le mauvais sort. Cette étude nous permettra d'illustrer de manière plus approfondie l'existence d'associations symboliques entre certains liquides biologiques, mais aussi d'envisager la relation de ces ingrédients avec la question de l'impureté ou tout au moins de perception négative attachée à certains liquides biologiques.

Le corpus savant cunéiforme documente de nombreux rituels contre la sorcellerie⁵². Parmi les moyens à la disposition des thérapeutes, un rituel préconise la réalisation de trois séries de sept figurines, en suif, en cire et en bitume⁵³. Ces effigies étaient aspergées de bitume chaud, on y intégrait des cheveux recueillis sur un peigne, leur visage était recouvert de toile d'araignée et enduit de bile de mouton. Ces statuettes (dagydés) étaient ensuite transpercées trois fois à l'aide d'une épine de palmier dattier mimant une atteinte corporelle. Ce procédé avait pour objectif de neutraliser la puissance du sorcier à l'origine des maux du patient. Dans ce rituel, la bile renforce l'identification des figurines au sorcier, personnage caractérisé par la récitation de sortilèges. Par son application sur le visage des effigies, la sécrétion biliaire matérialise le mauvais sort. Dans la pensée mésopotamienne, les substances que sont la bile, le venin/poison et la salive, tout particulièrement sous la forme du crachat, sont étroitement associées ainsi que le documentent les sources cunéiformes. L'association de ces fluides est manifestée dans leur graphie idéogrammatique sumérienne et leurs lectures akkadiennes correspondantes. Au I^{er} millénaire av. J.-C., les tablettes cunéiformes savantes adoptent généralement une graphie mixte qui mélange akkadien syllabique et signes à valeur idéogrammatique nommés « sumérogrammes ». Dans les textes thérapeutiques, les ingrédients sont souvent notés idéogrammatiquement, bile et crachat apparaissent ainsi régulièrement, respectivement

⁵¹ Cette même application est documentée par d'autres traditions médicales antiques. Plinius l'Ancien en rapporte les usages dans son *Histoire Naturelle*, XXVIII, XL ; cf. *Histoire Naturelle Livre XXVIII. Texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout, membre de l'Institut Professeur honoraire au Collège de France* (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 2003, 71 (§ 146) ; voir aussi Dioscoride dans le *De Materia Medica* II, 78 ; cf. PEDANIUS DIOSCORIDES, *De Materia Medica* (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien, 38), Hildesheim/Zürich/New York: Olms Weidmann, 2005, 121–123.

⁵² T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I* ; T. ABUSCH, D. SCHWEMER, M. LUUKKO, G. VAN BUYLAERE, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals II* ; T. ABUSCH, D. SCHWEMER, M. LUUKKO, G. VAN BUYLAERE, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals III*.

⁵³ T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I*, 348–349.

sous les signes ZE₂ et UŠ₁₁. Plusieurs lectures akkadiennes peuvent être rapprochées de ces deux sumérogrammes⁵⁴.

Le sumérogramme ZE₂ est la plupart du temps lu *martu* en akkadien. *Martu* désigne à la fois la vésicule biliaire et la bile⁵⁵. Il revient au lecteur de déterminer selon le contexte le sens à attribuer au terme. Cependant, cette lecture akkadienne *martu* trouve également un synonyme dans le terme *imtu*, renseigné par les listes lexicales⁵⁶. Renvoyant au poison ou au venin⁵⁷, *imtu* est bien attesté avec les animaux et les êtres venimeux comme les serpents, les scorpions, ainsi que les démons⁵⁸. Si le rapprochement ZE₂/*martu* = venin permet d'éclairer certaines mentions mystérieuses dans les prescriptions thérapeutiques à l'instar de la « bile de scorpion »⁵⁹, l'interprétation s'avère plus délicate dans le cas du serpent, animal pour lequel les deux sens (bile et venin) sont envisageables⁶⁰.

La même équivalence avec *imtu* peut être relevée pour le sumérogramme UŠ₁₁ qui désigne le crachat. UŠ₁₁ est lui aussi largement polysémique, trois lectures akkadiennes lui correspondent, *ru'tu* (crachat/salive), *kišpu* (sorcellerie)

⁵⁴ M. CIVIL (« The Home of the Fish. A New Sumerian Literary Composition », *Iraq* 23/2 (1961), 73) avait envisagé le sens général de sécrétions corporelles (*bodily secretions*) en raison de la polysémie du signe ZE₂.

⁵⁵ S'il existe un déterminatif qui peut s'adjoindre au signe ZE₂ pour indiquer l'organe (le signe de la chair : UZU), sa présence est rare dans les textes médicaux.

⁵⁶ *Šarru = malku* VIII 124 cf. I. HRŪŠA, *Die akkadische Synonymenliste malku = šarru. Eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar* (Alter Orient und Altes Testament, 50), Münster: Ugarit-Verlag, 2010, 144–145.

⁵⁷ Cf. CAD I, 139. Le rapprochement entre la bile et le venin est peut-être redevable à l'observation de l'amertume de la bile. Le terme *martu* est formé sur la racine MRR (être amer) ; cf. CAD, 198 sub *martu* et 196 sub *marāru*.

⁵⁸ Par exemple les incantations contre la Lamaštu emploient à plusieurs reprises le terme *imtu* et décrivent la démonsse comme un être venimeux ; cf. W. FARBER, *Lamaštu*, 155–157, l. 125–127 : «¹²⁵azzûzâ iṣarri imta ¹²⁶ana sursuru iṣarri imta ¹²⁷imat ṣerri imassa imat zuqaqīpi imassa » : «¹²⁵She spatters venom all over the place, ¹²⁶she spatters venom quite suddenly. ¹²⁷Snake's poison is her venom, scorpion's poison is her venom. » Cf. aussi J. HIRVONEN, « Animals and Demons », 337. Ce motif des démons venimeux est également relevé dans *Šurpu* (cf. E. REINER, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Archiv für Orientforschung, Beheft, 11), Graz, 1958, 36) ou encore dans les incantations contre les mauvais démons (*utukkū lemnūtu / udug-ḫul*) ; cf. M.J. GELLER, *Healing Magic and Evil Demons*, 403 l. 18. Dans l'*Enūma eliš* les dragons de Tiamat ont du venin à la place du sang, cf. Ph. TALON, *Enūma Eliš*, 89. Pour d'autres références cf. CAD I, 139–140 sub *imtu*.

⁵⁹ BAM 499 : iii 3'.

⁶⁰ Il existe en Mésopotamie un spécialiste des serpents (le *mušlahḫu*). Ce professionnel est rapproché par certaines listes lexicales des thérapeutes cf. M.J. GELLER *Ancient Babylonian Medicine*, 45–46. Il était peut-être capable d'extraire le venin. Cf. également I. SIBBING PLANTHOLT pour sa communication donnée lors de la 65^e Rencontre Assyriologique Internationale à Paris, le 9 juillet 2019 : « The Goddess and the Snake Charmer: A Survey of the Mesopotamian Medical Marketplace based on the Relationship between Healing Deities and (Non)Scholarly Healer ».

et *imtu* (poison/venin)⁶¹. Il est important de bien distinguer ici la salive du crachat⁶². La salive est une sécrétion passive alors que le crachat résulte d'un acte volontaire, voire intentionnel. UŠ₁₁ ne désigne pas un fluide corporel en tant que tel, il ne renvoie pas à la salive, contrairement à son équivalent akkadien *ru'tu* qui peut avoir ce sens strict⁶³. UŠ₁₁ semble avoir le sens plus spécifique de sécrétion projetée volontairement hors de la cavité buccale (certes, potentiellement de la salive) et chargée négativement. Pour cette raison, le terme est souvent traduit par crachat venimeux/*venomous spittle*.

Dans la documentation cunéiforme, le crachat UŠ₁₁ est généralement porteur d'un aspect négatif. Celui des dieux est à l'origine de la maladie chez les hommes⁶⁴ et il peut être le support du mauvais sort prononcé par le sorcier. La qualité négative de cette substance est véhiculée par son sumérogramme UŠ₁₁, composé du signe pour la bouche (KA) dans lequel est enfermé le signe pour la mort (UŠ). Dans les contextes de contagion par le fluide UŠ₁₁, les versions akkadiennes proposent généralement une traduction par *imtu*, venin, pour ce sumérogramme, mettant ainsi en avant les propriétés maléfiques prêtées au fluide et laissant au second plan sa réalité biologique de salive. Ajoutons que la salive du sorcier, quand elle n'est pas qualifiée de crachat envenimé (UŠ₁₁), est désignée par les expressions *lumun UH₂/ru'tu lemuttu* (la salive mauvaise, la salive maléfique). L'adjonction de cet adjectif qualificatif qui signale la nocivité de la substance provenant d'un émetteur malintentionné⁶⁵ suggère que la salive, au même titre que les autres fluides corporels, était perçue comme neutre à l'origine. Les usages thérapeutiques de la salive relevés plaident également en faveur de cette hypothèse.

En Mésopotamie, le sorcier était donc perçu comme venimeux, dès lors son crachat, salive activée, était considéré comme un véritable venin⁶⁶. Pour en

⁶¹ L'association a été observée par T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I*, 4.

⁶² La salive est mentionnée dans les prescriptions thérapeutiques et dans les textes diagnostiques. Elle y est rencontrée sous sa forme sumérogrammatique UH₂ ou syllabiques akkadiennes *rupuštu*, *illātu*, *ru'tu*. Dans les textes diagnostiques, il est possible que le signe UH₂ renvoie également plus largement aux expectorations. Au sein du corpus étudié, la salive n'a, à ce jour, jamais été observée notée par le signe UŠ₁₁.

⁶³ À ce titre il se distingue de l'akkadien *ru'tu* bien attesté dans les textes diagnostiques, cf. note précédente.

⁶⁴ Il peut également renvoyer au venin en tant que tel, désignant alors les sécrétions du scorpion et du serpent, équivalent strict de l'akkadien *imtu*.

⁶⁵ La même observation peut être réalisée pour la bile. Les versions akkadiennes indiquent que le terme ZE₂ employé seul dans ce contexte est à comprendre comme venin (*imtu*), toutefois il est possible de trouver des mentions de bile envenimée (UŠ₁₁.ZE₂/*imat marti*).

⁶⁶ Dans *Maqlū* les sorciers sont qualifiés d'empoisonneurs, de faiseurs de poisons ; cf. T. ABUSCH, *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature* (Ancient Magic and Divination, 17), Leiden/Boston: Brill, 2020, 56 et 195. On peut également relever une référence au « venin » (*imtu*) des sorcières : *ibid.*, 83.

revenir au rituel des figurines enduites de bile, une incantation illustre cette même conception et étaye l'hypothèse selon laquelle la bile matérialise la substance venimeuse, le mauvais sort qui a trouvé un support physique dans le crachat. L'incantation est la suivante :

« ²⁶Je t'ai donné à boire *du poison biliaire (imat marti)*. ²⁷Comme une araignée, j'ai recouvert ton visage de toile. ²⁸J'ai retiré le poison maléfique (*imat lemutti*) de ta bouche, ²⁹J'ai fait tomber la sorcellerie de tes mains (...). »⁶⁷

En donnant à boire la bile à la figurine représentant le sorcier⁶⁸, le thérapeute lui fait ravalier son venin au sens propre, et son maléfice. L'identification de l'effigie au sorcier est ainsi parfaite et permet son activation pour annihiler l'emprise de ce dernier sur sa victime. Il paraît possible de suggérer que le thérapeute utilisait de la bile en raison de sa proximité, dans la conception mésopotamienne, avec le venin⁶⁹. La salive, fluide neutre n'aurait pas permis cette analogie avec le maléfice et il est probable que le thérapeute n'était pas en mesure de fournir ce crachat envenimé UŠ₁₁ n'étant lui-même pas un être maléfique, venimeux à la différence du sorcier. Enfin, la présence du *mušlahḫu*, le spécialiste des serpents, mentionné à la fin de cette même incantation, au chevet du patient, renforce l'idée du sorcier considéré comme un être venimeux⁷⁰.

CONCLUSION

Bien que les sources cunéiformes documentent de nombreux liquides biologiques, le concept même de fluides corporels en tant que groupe clairement identifié d'un point de vue biologique, ne semble pas avoir été envisagé par les savants mésopotamiens qui ne l'ont pas spécifiquement nommé. Toutefois, l'association sur un plan symbolique de plusieurs fluides (la semence et l'eau, la bile, le venin et le crachat) ainsi que la fonction de médium commune à nombre de ces liquides biologiques, révèle la conscience de caractéristiques sous-jacentes communes.

⁶⁷ Traduction personnelle d'après l'édition donnée dans T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I*, 186, Text group 7.8.2 : l. 14-40' pour l'incantation complète. Les éditeurs ont traduit *imat martu* par « spittle mixed with bile ».

⁶⁸ Comme il n'est pas aisé de donner à boire à une figurine, le rituel préconise d'appliquer la bile sur le visage de la statuette.

⁶⁹ L'obtention du venin de scorpion ou de serpent étant potentiellement plus délicate (le venin n'est attesté que dans une seule prescription à notre connaissance).

⁷⁰ « Puissent les experts, l'exorciste, et le spécialiste des serpents te libérer ». Traduction personnelle d'après l'édition T. ABUSCH, D. SCHWEMER, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals I*, 168 et 186, l. 39'-40'.

La thérapeutique permet d'éclairer le rôle et le statut attribué à ces substances dont la manipulation pour le soin peut sembler paradoxale dès lors qu'on leur présuppose une nature impure. Cependant, le simple constat de la récurrence de ces fluides corporels dans les procédures thérapeutiques constitue, à nos yeux, un premier élément pour infirmer l'hypothèse d'une impureté essentielle attachée à ces substances. Dans la thérapeutique, ces substances pouvaient être mises en œuvre pour diverses raisons en fonction des besoins du patient. Les fluides étaient employés pour leurs qualités physico-chimiques, mais aussi pour des motifs symboliques et, cela a été particulièrement souligné dans cette étude, pour leur propriété de vecteur. Ce statut de médium privilégié est peut-être redevable à l'origine intime de leur production, émanation du corps qui permet l'imprégnation maximale par les qualités emblématiques du porteur, mais également à leur propriété de fluidité. En dehors des textes thérapeutiques, cette fonction de vecteur est bien illustrée dans d'autres sources cunéiformes où le fluide corporel est envisagé comme favorisant les échanges. Les fluides permettant la transmission, il est logique de les retrouver à l'œuvre dans les phénomènes de contagion et de transfert. Ainsi, ces substances permettaient de relier les différentes strates de l'univers mésopotamien (monde des divinités, des démons, des hommes). Il ressort de cette étude que malgré leur provenance, les liquides biologiques étaient perçus comme neutres à l'origine et par essence, toutefois il était possible de les charger soit positivement (vitalité, vigueur, etc.) soit négativement (impureté, maladie). En raison de leur plasticité, ils étaient employés aussi bien à des fins bénéfiques par les thérapeutes, que maléfiqes par les sorciers. L'étude de cas présentée en dernière partie illustre certaines des associations symboliques entre fluides corporels qui pouvaient être mises à profit par les thérapeutes ainsi que le caractère ambivalent de ces substances dont la nocivité et l'impureté ne sont finalement imputables qu'à la nature mauvaise de son émetteur ou aux intentions malignes de son utilisateur.

LE SANG ET LE GRAIN

Salvatore D'ONOFRIO

Across a vast area from India to Europe, and in many different communities, New Year celebrations share common features: women grow seeds (wheat, barley or lentils) for ceremonial use, sometimes accompanied by the shedding of human or animal blood. Starting with the case of the Persian Norouz, this paper will compare the rituals that combine these practices with the anthropological structures that underpin them, in particular those based on the opposition between the masculine and the feminine.

Parmi les fluides corporels, seuls le sperme et le lait sont immédiatement associés, et de manière exclusive, aux corps masculin et féminin d'où ils giclent. Le sang, au contraire, bien qu'il soit commun aux deux sexes, présente dans beaucoup de cultures une ambivalence qu'Aristote avait bien pressentie dans son traité sur la reproduction¹. Alors qu'il contribue à définir la dimension presque universellement masculine de la consanguinité, chez les femmes, le sang se « substantivise » en marquant cette condition incontournable de la reproduction que sont les menstrues. Quoiqu'il s'agisse d'une matière qui se détache des parois de l'utérus, l'endomètre est presque toujours assimilé au sang.

Le lait, le sperme et le sang font souvent l'objet d'une manipulation symbolique mettant principalement en relief l'opposition masculin-féminin qui leur est sous-tendue.

Le cas que nous présentons ici est à cet égard exemplaire. D'une part, il montre comment les hommes cherchent à s'emparer des pouvoirs physiologiques féminins (tomber enceinte, accoucher et allaiter) afin de renforcer leur domination. D'autre part, il explique la manière dont les cultures peuvent élaborer des dispositifs symboliques fort semblables, même lorsqu'elles n'ont jamais eu de relations entre elles. Cet exposé sera ainsi l'occasion de fixer quelques points de méthode sur la démarche comparative qui est au cœur de l'analyse structurale en anthropologie.

¹ ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, texte traduit et établi par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1961. Voir aussi S. D'ONOFRIO, *Les fluides d'Aristote. Lait, sang et sperme dans l'Italie du Sud* (Vérité des Mythes, 42), Paris: Les Belles Lettres, 2014.

Nous sommes partis de l'étude d'un rituel calabrais d'autoflagellation masculine qui présente, encore aujourd'hui, pendant la semaine sainte, l'utilisation de pousses (de blé, d'orge, d'autres céréales ou légumineuses). Ce sont les femmes, aidées souvent de leurs enfants, qui les font germer pendant deux à trois semaines dans l'obscurité ou à la lumière de leurs maisons en fonction de la couleur qu'elles souhaitent obtenir : blanchâtre ou très verte. Elles placeront ces pousses le jeudi saint, soit dans l'autel du reposoir où, selon la liturgie catholique, l'eucharistie est conservée, soit autour de la statue de saint Jean-Baptiste lors de sa fête le 24 juin, soit encore à d'autres moments apicaux du calendrier religieux, par exemple le 19 mars, jour de la fête de saint Joseph. Ces pousses nous ramènent au Proche-Orient ancien, et notamment en Égypte et en Grèce.

1. LES LITS D'OSIRIS ET LES JARDINS D'ADONIS

En effet, les plus anciennes attestations remontent aux « lits d'Osiris » (ou « Osiris végétant » ou « Osiris verdoyant »). Cette tradition consistait à déposer dans les tombes des figurines du dieu des morts et de la résurrection, représenté dans une position allongée. Elles étaient façonnées avec de la terre pétrie, de l'eau et des grains d'orge. Voici la description de ces « lits d'Osiris » par Gaston Maspero dans le *Guide du visiteur au Musée du Caire* :

« On tendait une toile sur un cadre en bois rectangulaire, on y disposait une couche de terreau et un semis de grains de blé dont le contour représentait le dessin ordinaire de l'Osiris-momie, puis on arrosait jusqu'à ce que l'herbe levât ; lorsqu'elle avait atteint la hauteur de dix ou quinze centimètres, on la couchait, on la desséchait au feu, et on entourait le tout de plusieurs épaisseurs de linge. »²

Déposés dans les tombeaux, ces « lits d'Osiris » étaient ceints de bandelettes, comme le défunt lui-même, pour en assurer magiquement la survie. Symboles de pérennité et de résurrection :

« Ces lits, bien attestés pour la période thébaine [2160-2055 av. n. è.], furent remplacés, au cours de la période saïte [672-332 av. n. è.], par de véritables jardinières en poterie, les parallèles exacts de nos jardins athéniens. »³

² G. MASPERO, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, Le Caire: IFAO, 1902 : n^{os} 3614-3615.

³ B. SERVAIS-SOYEZ, « Lits d'Osiris et jardins d'Adonis. Une question de vie, ou de mort », dans A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven: Peeters, 1983, 224. Voir aussi R. DE VAUX, « Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris », *Revue Biblique* 42 (1933) 31-56.

Nous pouvons remonter aussi jusqu'à l'époque ptolémaïque (305-30 av. n.è.) avec notamment le fameux panneau du temple de Philae où l'on voit un officiant en train d'arroser des tiges (de blé ou d'orge, peut-on imaginer) qui jaillissent du corps de la momie d'Osiris (Fig. 1)⁴. Au nombre de vingt-huit, celles-ci matérialisent les journées d'un mois lunaire et l'âge d'Osiris à son décès⁵.

Roland de Vaux, dans un ancien article encore d'actualité, nous donne la mesure des changements intervenus au cours du temps en avançant l'hypothèse que les « lits d'Osiris » aient été remplacés à l'époque saïte par une autre pratique :

« On plaçait aux abords de la tombe des poteries, sorte de moules en forme de momie, qui jouaient le rôle de jardinières, où l'on semait de l'orge ou d'autres plantes. Longues d'environ deux pieds, elles exprimaient, à une moindre échelle, le même symbole que les "lits". On a également retrouvé, dans les cimetières, des figurines d'Osiris modelées en terre mêlée de graines, qui ont dû avoir une destination analogue. »⁶

Ayant lieu lors des rites du mois de Khoiak (correspondant aux mois d'octobre-novembre du calendrier grégorien), ces représentations de l'« Osiris végétant » s'accordent bien à certaines époques avec l'histoire mythique. Par ailleurs, il semble que ces « lits d'Osiris » étaient destinés à être enterrés ou jetés à la mer⁷, au cours d'un rituel assez complexe, comme cela arrivait en Grèce ancienne et arrive encore de nos jours dans diverses régions du monde. En effet, en Grèce au V^e siècle avant notre ère, on plantait des graines dans des récipients de terre ou de vannerie, appelés les jardins d'Adonis⁸. On les faisait germer pour honorer

⁴ E.A.W. BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London: P. L. Warner, 1911, 58.

⁵ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, § 13. L'auteur antique précise ne pas savoir s'il s'agit de l'âge ou de l'année de règne du dieu.

⁶ R. DE VAUX, « Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris », *Revue Biblique* 42 (1933) 7.

⁷ J. Yoyotte propose ainsi la reconstitution du trajet d'une cuve d'Osiris « végétant », découverte dans le naos du temple d'Amon de la ville submergée d'Héracléon: « C'est là-dedans qu'une effigie d'Osiris, faite de terre et de grains d'orge mêlés, germait, avant d'être ensoleillée et desséchée, puis transportée à bord de la barque dorée qui allait le faire "remonter" jusqu'à son temple, qu'il conviendrait de situer quelque part dans la nécropole de Canope. C'est alors que ce cadavre périmé était éliminé, soit enterré à la suite de ses prédécesseurs dans un hypogée collectif, soit jeté à l'eau », cf. J. YOYOTTE dans Fr. Goddio, *Trésors engloutis d'Égypte*, Paris: Éditions du Seuil, 2006, 130-131, n° 165. Voir aussi J. YOYOTTE, « Osiris dans la région d'Alexandrie », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.: découvertes et travaux récents* (Bibliothèque d'Étude, 153), Le Caire: IFAO, 2010, 36-37 ; J. YOYOTTE, P. CHUVIN, « Autour du solstice d'hiver: Épiphanie et les fêtes alexandrines de l'Éternité », dans D. Accorinti, P. Chuvin (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian, Alexandrie, Alessandria*: Edizioni dell'Orso, 2003, 136-137.

⁸ Pour une analyse du mythe et des jardins d'Adonis voir M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Paris: Gallimard, 1972.

l'amant mortel de la déesse de l'amour, Aphrodite, lors du rituel des Adonies qui se déroulait chaque année à la mi-juillet.

Comme on l'a montré ailleurs⁹, la similitude, par rapport aux jardins d'Adonis est frappante. Il n'empêche que l'idéologie sous-jacente aux deux représentations de la renaissance du dieu, rejoint les pratiques de momification par lesquelles on s'assimilait à lui :

« Le mort, donc, revivait comme Osiris et c'est ce que voulaient exprimer – et, sans doute, magiquement procurer – le lit d'orge germé dressé près de son sarcophage, ou la jardinière placée à l'entrée de sa tombe. Osiris est devenu le dieu des morts parce qu'en sa qualité de dieu de la végétation il ne mourait jamais tout à fait et que les hommes ont voulu, en s'assurant sa protection, partager son sort. »¹⁰

L'ensemble de ces traditions est à même de faire ressortir quelques-uns des principes de l'analyse structurale déjà évoquée : les termes d'un système possèdent une valeur différente en fonction de la manière dont ils se combinent ; c'est par-delà ces différences que les invariants peuvent apparaître dans des sociétés fort éloignées dans le temps et dans l'espace.

En travaillant sur les « lits d'Osiris » et les jardins d'Adonis, nous avons découvert, presque par hasard, que cette tradition, encore jamais soumise à comparaison, concerne encore de nos jours 300 millions de personnes, à savoir les peuples qui faisaient autrefois partie de l'Empire perse.

2. LES POUSES ET LA FÊTE DE NOROUZ

En Iran, en particulier, ces pousses, appelées *sabzeh*, sont placées sur une table dressée à l'occasion de la fête de Norouz, littéralement « nouveau jour », qui marque l'arrivée du printemps. Cette table, *soffré haft sin*, mot à mot la « nappe des sept 's' », doit présenter au moins sept choses qui commencent par la lettre 's' de l'alphabet persan : *sabzeh*, *sumah*, *serkiei*, *sib*, *sir*, *sonbol*, *samanu*. Ces sept choses (Fig. 2) : les pousses, le sumac, le vinaigre, la pomme, l'ail, le jujubier et une crème obtenue par cuisson prolongée (de 18 à 22 heures) de jeunes pousses de blé, possèdent une haute valeur symbolique, surtout en milieu zoroastrien qui est censé être à l'origine des traditions de Norouz. Au lieu du vinaigre, les zoroastriens et les autres minorités religieuses mettent du vin et il n'est pas

⁹ S. D'ONOFRIO, *Le matin des dieux. Du Norouz persan aux Pâques chrétiennes*, Milan/Paris: Éditions Mimésis, 2018, 158–166.

¹⁰ R. DE VAUX, « Adonis et Osiris », 8; P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres: contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne* (Aegyptiaca Leodiensia, 3), Liège: C.I.P.L., 1994.

rare que chacun place aussi sur la table son livre sacré : le Coran comme l'Avesta. Ou bien le livre d'un poète, le plus souvent *Le divan* d'Hafez, qui servira pour procéder à la divination.

Signalons également le pèlerinage aux tombes le dernier jeudi de l'année (et en d'autres moments importants du calendrier cérémoniel, publics comme privés). Bien qu'il soit étranger à la culture et aux pratiques funéraires zoroastriennes, car introduit par les autorités religieuses musulmanes, ce pèlerinage a fini par soutenir les conceptions de la relation entre les vivants et les morts propres aux rituels de Norouz. Nous pensons en particulier à l'usage de poser le *sabzeh* – voire les tables des sept choses installées à la maison – sur les tombes des proches. Après avoir été lavées, les tombes deviennent ainsi le lieu de retrouvailles avec ceux qui ne vivent plus désormais que dans le souvenir. Dans de nombreux cas, ce pèlerinage est utilisé pour la commémoration des martyrs.

Résultant des graines plantées par les femmes au début du cycle festifalier de Norouz, le *sabzeh* boucle ce cycle lors du treizième jour suivant Norouz, pour *sizdahbedar*. Ce jour-là en Iran, et dans les communautés de la diaspora, tout le monde s'en va passer une journée en plein air pour manger, jouer, danser et accomplir le dernier acte rituel : jeter les pousses dans les eaux courantes, après que les jeunes filles ont tressé quelques brins et fait le vœu de trouver un mari au cours de l'année qui commence. Les pousses revêtent ainsi un caractère ambivalent, car, à côté de cet aspect propitiatoire, le geste de les jeter dans l'eau (présent, comme on l'a vu, en Égypte, mais aussi en Grèce ancienne) revient à se libérer des maux qui se sont accumulés pendant l'année qui s'achève.

Ce geste rituel nous a permis de formuler une hypothèse quant aux origines des pousses iraniennes, que quelques savants ont voulu ramener à l'univers zoroastrien. À vrai dire, point de trace des pousses rituelles dans l'Avesta, ni dans les écrits persans relatifs au Norouz. Ni même dans les rituels Parsis, ces adeptes de la religion zoroastrienne en Perse qui se sont enfuis par vagues successives en Inde, entre le VII^e et le X^e siècle, à la suite de la conquête arabomusulmane de leur pays. En raison d'un phénomène de résistance culturelle bien connu, si les pousses avaient existé en Iran, les Parsis auraient dû les garder plus strictement dans leurs rituels de Norouz.

On peut imaginer que la tradition des pousses s'est répandue à partir de l'Inde du Sud, où elles sont encore utilisées dans un cadre cérémonial appelé *Mulaipari*. Selon l'ethnologue français Louis Dumont, chez les *Piramalai Kallar* du Tamil Nadu, les femmes qui veulent acquitter leurs vœux portent en cortège sur leurs têtes des pots remplis de choses diverses, parmi lesquelles des pousses obtenues en faisant « germer et croître dans l'obscurité pendant une semaine sept

ou neuf sortes de graines dans un récipient quelconque »¹¹. Citons encore Dumont :

« Lors de la fête, les femmes arrivent sur la *mandai* portant sur la tête des pots décorés surmontés de ce que contiennent ces jardins. Ils sont posés à terre et les porteuses dansent un *kummi* autour en cercle, en frappant dans leurs mains. Ensuite, elles repartent en procession et, sans s'arrêter au temple, montent plus haut vers le nord, se dirigent à travers champs vers la mare dans le rocher où l'on fait un nouveau *kummi* autour des jardins avant de les immerger un à un dans l'eau plus profonde. »¹²

3. LES POUSES EN EUROPE

Les pousses occupent également une place centrale dans diverses fêtes d'Europe¹³. Dans la Provence française, le 4 décembre, jour de la Sainte-Barbe, il est de tradition de planter dans trois coupelles des grains de blé de la récolte précédente, afin de les faire germer et de les placer sur la table du « grand souper » du 24, puis dans la crèche de Noël. La même tradition de ce « blé de la sainte Barbe » existe au Liban, chez les catholiques maronites d'ethnie arabe, et en Sicile (Fig. 3), chez les habitants de Castelbuono, dans la province de Palerme, et chez ceux de Marsala en province de Trapani. Une coupelle remplie de terre où germent des graines de céréales est déposée de nos jours aussi dans les crèches d'Égypte¹⁴.

Le 19 mars, les Siciliens ont pour autre coutume de décorer avec des pousses les « tables de saint Joseph » (Fig. 4), sur lesquelles l'on dépose jusqu'à cent un mets, pour célébrer à la fois les vertus de la pauvreté, représentées par le saint, et celles de la richesse, représentées par le blé, en particulier par le pain qui est confectionné à cette occasion selon des recettes très élaborées.

Au sud de l'Italie, le jeudi saint qui précède Pâques, des pousses sont déposées, comme on l'a dit, dans l'autel du reposoir. Quant à la communauté juive

¹¹ L. DUMONT, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris/La Haye: Mouton & Co, 1957, 386.

¹² *Ibid.*, 387.

¹³ La tradition des pousses existe également en Roumanie. D'après certains, cette tradition serait vieille de plus de 3000 ans et proviendrait d'une tradition agricole juive où l'on testait la qualité de la terre au début du mois de janvier en y plantant quelques grains de blé. En Roumanie, les pousses sont plantées le jour du St. Andrei, le 30 novembre, et sont gardées jusqu'au Nouvel An. Chaque membre de la famille a son récipient. Si le blé a bien germé, s'il est grand et vert, la nouvelle année sera heureuse et prospère. Les pousses sont posées sur la table le soir du Nouvel An à côté des nombreux autres mets, cf. E. Panaite, communication personnelle.

¹⁴ M. Erroux-Morfin, à propos des Osiris végétants : http://museum.agropolis.fr/pages/expos/egypte/fr/dieux/osiris_vegetant.htm.

de Rome, lors des fêtes de Rosh Hashana et de Kippour, elle perpétue une coutume rituelle des pousses qui remonte au Moyen Âge. Lisons le témoignage du rabbin de Rome, Riccardo di Segni¹⁵:

« À la veille de *Roch Hashana*, les juifs romains suivent un usage très particulier: ils prennent deux ou trois espèces de graines (blé, maïs, lentilles) et les sèment dans des récipients, tels que des assiettes ou des bols d'argile, sur une couche de coton ou avec un peu de terre; les assiettes sont gardées à la lumière, arrosées régulièrement et, une fois les petites plantes germées, elles sont placées à proximité ou sur les tables de *Roch Hashana* et de *Yom Kippour*; dans les jours de *Souccot*, lorsque la croissance est rabougrie, les petites plantes sont jetées sans soin particulier. Cet usage n'est accompagné d'aucune récitation de prières ou de formules spéciales; généralement, on lui attribue la signification de bons vœux pour l'année qui est sur le point de commencer. »

Or, Neppi Modona, suivi par Di Segni (1988-1991), rappelle que la seule source possible de l'usage italien figure dans un commentaire au Talmud babylonien (*Shabbat* 81 b) de la France du XI^e siècle, où Ra.SH.I. expliquant la signification du mot *prpys'*, relate une tradition qu'il dit avoir lue dans les *responsa* des Geonim, les savants interprètes du Talmud :

« 22 ou 15 jours avant *Roch Hachana*, chaque père de famille prenait, pour chaque garçon et pour chaque fille de la maison, un panier fait de branches de palmier, qu'il remplissait de terre et de fumier et qu'il semait de fèves et de petits pois; ce pot prenait ainsi le nom de *purpisa*. La veille de *Roch Hachana* chaque garçon faisait tourner sept fois son panier autour de sa tête, en prononçant la formule "celui-ci soit à la place de cela, celui-ci soit à ma place, celui-ci soit mon remplaçant"; puis il le jetait à la rivière. »¹⁶

Notre tour d'horizon européen se termine le 21 juin, jour du solstice d'été, en Sardaigne, dans la petite ville de Bari Sardo. Nous voyons une multitude de femmes qui transportent sur leurs têtes des pousses, appelées *nenniri*, dans des récipients surmontés d'une imposante structure en canne, décorée de pains finement modelés et de fruits de saison. Les femmes défilent dans les rues en direction de la mer, où elles vont jeter leurs *nenniri* (Fig. 5).

¹⁵ R. DI SEGNI, « 'Le piantine di grano e granturco'. Note sull'origine e il significato di una tradizione ebraica romana di *Rosh hashanà* », *Collegio Rabbinico Italiano, Annuario di Studi Ebraici* XII (1988-1991) 7-31; R. DI SEGNI, *Il mistero del "grano e granturco". Perché gli ebrei romani (e solo loro) piantano i due cereali prima di Rosh ha Shanà*: http://www.morasha.it/zehut/rds19_grano_granturco.html.

¹⁶ A. NEPPI MODONA, « I "giardini di Adone" in una usanza degli Ebrei d'Italia? », *Bilychnis* 22/2-3 (1923) 165-173.

Cette mise des pousses à l'eau, élément symbolique dont on rappellera qu'il représente le fluide du corps en pourcentage le plus important (65 %), permet de fixer quelques points de méthode avant de passer au rapport des pousses au sang.

- Tout d'abord, nous retrouvons les pousses dans beaucoup d'endroits, à des moments différents de l'année, ce qui montre une certaine souplesse dans la définition de la date qu'en dépit du calendrier civil, l'on conçoit comme étant le vrai début du Nouvel An.
- En général, il n'y a qu'une occurrence annuelle de la présence des pousses, mais, comme on le voit pour la Sicile ou la Sardaigne, on peut rencontrer un double, voire une triple occurrence.
- Faute d'explication diffusionniste possible, nous nous limiterons à observer que les pousses s'intègrent toujours de manière systématique avec d'autres éléments. L'absence ou le manque de conjonction de quelques-uns de ces éléments témoigne de variantes plus faibles parmi celles que la tradition a mises en place dans les différents contextes socioculturels.

4. LES POUSES ET LE SANG

Nous évoquerons trois cas qui sont exemplaires quant au rapport qu'entretiennent ces pousses avec le sang : le Népal, la Calabre et l'Iran.

Dans le district de Dhading au Népal, les femmes font germer à la maison des pousses d'orge qui seront placées au temple, à l'endroit même où l'on verse le sang d'animaux sacrifiés. De même, on peut semer les graines directement dans des pots au temple ; cette tradition est bien attestée dans de nombreux endroits du Népal et d'Inde. Le cycle rituel dure normalement dix jours, dont neuf sont utilisés pour faire germer les pousses. Chaque jour, une forme différente de la déesse est vénérée. Le septième jour, on la représente sous la forme d'un ensemble de sept végétaux. Le huitième jour, la déesse, sous son apparence guerrière, est installée dans un vase plein d'eau, parfois enduit de bouse où des graines ont été placées pour germer. On dispose à ses côtés toutes les armes et les outils de la maison et un sacrifice sanglant lui est dédié. Dans la diaspora indo-népalaise, un autel est préparé sur une table : il comprend beaucoup d'éléments floraux, des fruits, des récipients en métaux précieux, des bougies, de l'encens et des pousses. Le neuvième jour, au Népal, des sacrifices de buffles commémorent la geste de la déesse, puis les relations de pouvoir sont marquées par la distribution des pousses germées, du supérieur à l'inférieur, et d'un mélange de yaourt et de riz.

Il est d'usage que les femmes comme les hommes se couronnent avec ces pousses ou en mettent quelques tiges derrière les oreilles.

Venons-en à Nocera Terinese, en Calabre, où nous avons documenté la variante la plus aboutie de l'utilisation de ces pousses, dont les caractéristiques plus ancrées, et donc en cela plus anciennes, sont mises en valeur par des procédés particuliers d'inversion de genre, procédés qui sont à peine amorcés ou simplement non aboutis ailleurs. En parcourant la petite ville, le vendredi ou le samedi saint, des hommes mûrs se flagellent en face de la statue de la Vierge, une Pietà, ou en d'autres endroits devant les pousses (appelées ici *lavureddi*) qui, pour l'occasion, ont été placées à l'extérieur des églises. La mise en scène des rapports entre hommes et femmes confirme la tentative opérée presque universellement par les hommes de s'emparer symboliquement des « pouvoirs » qui leur échappent et qui relèvent de la physiologie féminine. Un cordon qui part de leur dos lie les flagellants, les *Vattienti*, au nombril d'un de leurs fils dont le statut est précisé par son âge : il s'agit presque toujours d'un garçon impubère – appelé *Ecce homo* – qui met en scène, comme le *Vattiente*, une des figurations du Christ. L'*Ecce Homo* apparaît, en quelque sorte, comme un fils du dos, selon les conceptions de la procréation du sud de l'Italie que nous retrouvons jusque dans l'Égypte ancienne et moderne. En effet, selon les conceptions embryologiques de l'Égypte ancienne, les chairs de l'enfant viennent du lait de la mère tandis que ses os et autres éléments durs sont issus du sperme du père. La semence masculine serait contenue dans les os, et surtout dans la colonne vertébrale, des Hommes¹⁷. La manipulation symbolique des processus vitaux (la fécondité et l'activité cultivatrice) est centrée ici plus qu'ailleurs sur l'inversion des rôles. Les femmes pratiquent une culture éphémère et stérile en simulant un processus qu'il revient aux hommes de développer, alors que ceux-ci font couler rituellement une fois par an leur sang comme il arrive aux femmes mensuellement entre la puberté et la ménopause. Les hommes qui s'autoflagellent utilisent un foulard noir appartenant à leurs femmes pour se protéger la tête des épines de la couronne. Ce foulard constitue un élément de féminisation et masque autrefois le visage des flagellants. Il est significatif que l'*Ecce Homo* et ceux qui transportent la statue de la Pietà ne recourent à aucune protection de ce genre. La couronne d'épines de l'*Ecce Homo* est différente des deux autres.

¹⁷ S. SAUNERON, « Le germe dans les os », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60 (1960) 19–27 ; J. YOYOTTE, « Les os et la semence masculine à propos d'une théorie physiologique égyptienne », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 61 (1962) 139–146 ; B. MATHIEU, « Et tout cela exactement selon sa volonté. La conception du corps humain à Esna (Esna 250, 6-12) », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à J.-Cl. Grenier* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 5), Montpellier: Université Paul Valéry, 2012, 499–516, en particulier 500 ; Cl. AUDOIT, *Représentations et fonctions du sang en Égypte ancienne*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2017, 407–410.

CONCLUSION

Le cas de Nocera nous a permis de consolider le point de méthode que nous avons déjà évoqué, en montrant que la combinaison différente des mêmes éléments peut engendrer des modèles dont la réalisation relève des contingences historiques. Le saignement volontaire des hommes de Nocera une fois par an, conjointement aux cultures éphémères de leurs femmes, représente sans doute le rapprochement inversé le plus accompli des qualifications des deux sexes, tout comme, dans les cultures indo-népalaises, le saignement de la bête dans l'action sacrificielle, pratiqué par les hommes, se fait au contact des pousses.

En Iran, il aurait pu en aller de même, alors que les flagellations masculines du jour de l'*âchurâ* et la culture féminine des pousses à l'occasion de Norouz sont restées historiquement séparées. Ce n'est néanmoins pas un hasard si, en 2005, le gouvernement iranien a présenté à l'UNESCO la candidature conjointe de ces deux « biens culturels », pour qu'ils fussent reconnus comme « patrimoine immatériel de l'humanité ». En effet, en même temps que Norouz, l'Iran avait soumis à l'UNESCO la candidature du *ta'zie*, à savoir la représentation théâtrale ayant lieu les mêmes jours des flagellations rituelles et qui commémore elle aussi, sous la forme d'un rituel dramatique, le martyr d'Hossein, fils d'Ali et petit-fils du Prophète Mohammed. Il n'y a que la fête de Norouz qui a été retenue par l'UNESCO. Dans une analyse très fine de ces deux candidatures, Christian Bromberger (2012) remarque que l'on pourrait décrire *ta'zie* et Norouz « en termes d'oppositions structurales », ce qui revient à exprimer, indirectement, leur possible complémentarité.

Le sang circule non seulement dans les corps, mais encore dans les veines des cultures méditerranéennes et au-delà en s'affirmant ainsi comme un élément vital parmi les autres fluides qui voyagent dans le corps des hommes, mais également comme un élément qui contribue à élaborer des dispositifs symboliques d'où dépend encore la vie des humains.

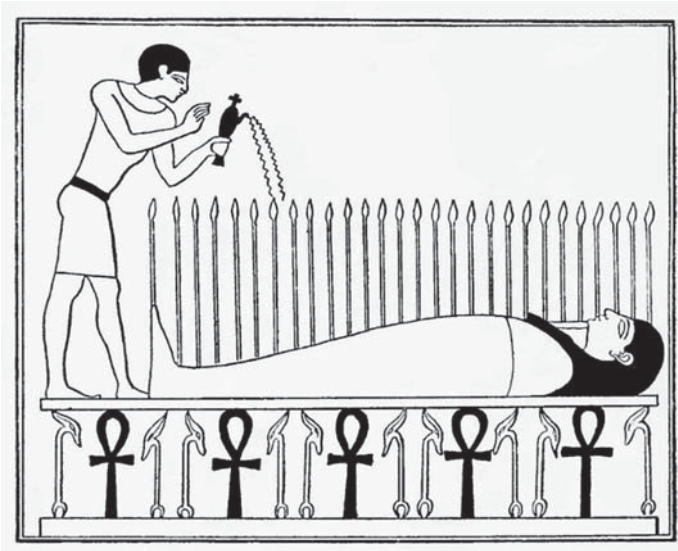


Fig. 1. Osiris végétant, Temple de Philae. D'après E.A.W. BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London: P.L. Warner, 1911, 58.



Fig. 2. La « nappe des sept 's' », © S. D'Onofrio.



Fig. 3. Le « blé de la sainte Barbe », Castelbuono (Sicile, Italie), © S. D'Onofrio.



Fig. 4. La « table de saint Joseph », Castelbuono (Sicile, Italie), © S. D'Onofrio.



Fig. 5. Femmes jettant à la mer les *nenniri*, Bari Sardo (Sardaigne, Italie), © S. D'Onofrio.

CRÉER, SOIGNER ET RÉGÉNÉRER... :
QUAND LES DIEUX PLEURENT DES LARMES DE MIEL

Julie LAFONT

Among the divine fluids, which are attested in ancient Egyptian texts, tears remain relatively little mentioned. However, their role is major since they are involved in the process of creation of some living beings. The liquid coming from the Eye of Re, the Heliopolitan creator, gives birth to bees, for example. Through this act, bees acquire the ability to create an exceptional product: honey. Therefore, tears and honey seem to have had similar functions, that of bringing together “hard elements” and “soft elements” which form the body, in other words the power to give or restore life, but also to heal and regenerate men and gods bodies, both in the world of the living and in the after-life.

L'étude de l'ensemble du corpus des textes égyptiens anciens montre que les fluides corporels sont très présents dans la pensée et la culture pharaoniques. Par leur multiplicité, leur diversité, mais aussi leur origine propre, ils apparaissent dans des domaines concrets, tels que la médecine, mais tiennent également une place prépondérante dans la composition de certains mythes et rituels.

Il est toutefois remarquable que certaines de ces émanations sont moins mentionnées que d'autres dans la documentation égyptienne. Parmi celles-ci, nous avons fait le choix de nous pencher sur les larmes et, plus spécifiquement, de démontrer le lien étroit qu'elles entretiennent avec une autre substance organique, le miel, nommé *bj.t* en égyptien ancien¹.

¹ Cet article s'inscrit dans le cadre d'une recherche globale consacrée au miel ; voir J. LAFONT, *Le miel en Égypte ancienne. Histoire et fonctions d'un produit précieux*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, soutenue le 8 décembre 2018.

1. LARMES ET CRÉATION

Dans l’imaginaire collectif, l’homme perçoit et comprend généralement les larmes comme étant la matérialisation de certaines émotions², telles que la joie, la tristesse, la colère, la peur, la détresse, etc. Ce mécanisme apparaît comme l’expression naturelle de l’état d’une personne ou encore d’une divinité, chacune réagissant individuellement à la réalité qu’elle vit et à son environnement. Il n’y a donc rien d’étonnant à ce que les larmes aient été interprétées par les cultures anciennes comme une potentielle source de création, ainsi citée dans les textes mythologiques à l’instar d’autres fluides.

Dans la pensée égyptienne plus spécifiquement, les larmes provenant des dieux ont acquis une nature magique, faisant d’elles un fluide génésique à part entière. Selon certains textes, elles tiendraient par conséquent un rôle majeur dans le processus de création des hommes, relaté notamment dans la formule 1130 des Textes des Sarcophages. Dans un long monologue, Atoum décrit ainsi son action créatrice :



Shpr~n=j ntr.w m fd.t=j, jw rmt m rm.wt (ny.wt) jr.t=j

« C’est de ma sueur que j’ai fait advenir les dieux, tandis que les hommes sont issus des larmes de mon œil. »³

Comme le démontrent successivement Bernard Mathieu⁴ et Cloé Caron⁵, le mytheme de la création des hommes à partir des larmes du démiurge est relativement bien attesté dans la documentation égyptienne et revêt une signification spécifique. Pour autant, l’humanité n’est pas la seule à voir le jour de cette manière, et certains récits mythologiques indiquent clairement l’origine lacrymale de certains dieux, eux-mêmes nés des sécrétions d’un œil divin tel que celui

² Sur ce sujet dans l’Antiquité, voir par exemple S. REY, « Les larmes romaines et leur portée : une question de genre ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 41 (2015) 243–263, et S. REY, « Larmes », dans L. Bodiou, V. Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l’Antiquité*, Rennes : PUR, 2019, 356–357 ; voir également l’approche sociologique moderne de S. LACROIX, *L’humanité des larmes : une approche philosophique*, Paris : Éditions Manucius, 2016, ou encore Fr. METIVIER, *La joie des larmes. Une philosophie des pleurs*, Paris : Pygmalion, 2019.

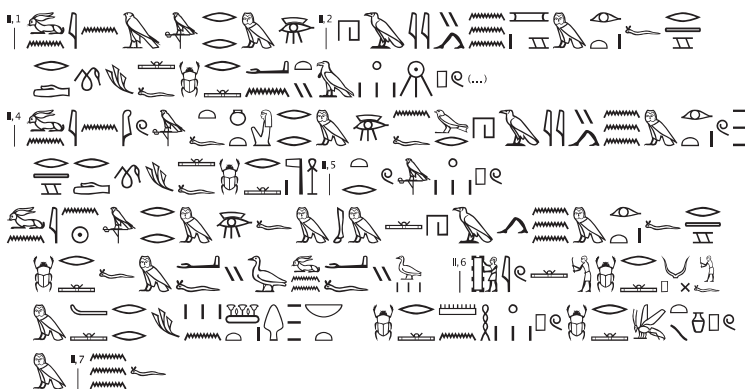
³ CT VII, 464g-465a [TS 1130] (version B1Bo) ; sur la sueur comme fluide créateur, voir la contribution de E. Panaite dans le présent ouvrage.

⁴ B. MATHIEU, « Les hommes de larmes. À propos d’un jeu de mots mythique dans les textes de l’ancienne Égypte », dans Institut d’égyptologie (éd.), *Hommages à François Daumas* (Orientalia Monspeliensia, 3), Montpellier : Université Paul Valéry, 1986, 499–509.

⁵ Cl. CARON, « Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropologique dans les Textes des Sarcophages », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 40 (2015) 81–105.

de Rê ou de Mout⁶. Citons, par exemple, la théogénèse tentyrite dont les différentes versions expliquent la naissance de la déesse Hathor, alors issue des suintements de l'Œil du dieu solaire⁷.

À la lecture de ces quelques exemples textuels, la puissance génésique des larmes ne fait aucun doute, et il n'y a donc rien d'étonnant à retrouver ce fluide associé à la création de produits précieux indispensables à la bonne pratique des rituels. Sur ce sujet, le conte étimologique porté par le papyrus Salt 825 est vraisemblablement la source la plus remarquable connue à ce jour, fournissant ainsi plusieurs illustrations de l'action créatrice conférée aux larmes divines.



^(II,1) Wn-jn Hr r rm(=f), ^(II,2) Ø h3=y mw m jr.t=f r t3, rd=f; hpr(=w) 'ntyw šw pw (...) ^(II,4) Wn-jn Šw, Tfnw.t r rm r=f wr, Ø h3=y mw m jr.t=w r t3, rd=f; hpr(=w) ^(II,5) sntr pw Wn-jn R' r rm=f m-wħm, Ø h3(=y) mw m jr.t=f r t3, hpr=f m 'fy; wnn 'fy.w ^(II,6) qd=w, hpr(=w) wp=f m hrr.wt n(y.wt) š3.w nb(.w)- hpr(=w) mnħ pw, hpr(=w) bj.t pw m ^(II,7) mw=f

« ^(II,1) Alors qu'Horus pleurait, ^(II,2) le liquide provenant de son œil est tombé à terre et s'est mis à germer ; c'est ainsi que fut créé l'oliban sec. (...) ^(II,4) Alors que Chou et Tefnout pleuraient abondamment à son propos, le liquide provenant de leurs yeux est tombé à terre et s'est mis à germer ; c'est ainsi que fut créée ^(II,5) la résine de térébinthe. Puis, alors que Rê pleurait de nouveau, le liquide provenant de son œil est tombé à terre et s'est mué en abeille ; une fois les abeilles ^(II,6) conçues, leur activité débuta au cœur des

⁶ *Ibid.*, 93–94.

⁷ S. CAUVILLE, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendara », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 90 (1990) 83–94 ; J. LAFONT, « Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand *bj.t* devient *bw.t* », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 116 (2017) 97–121.

fleurs de tous les arbres – c’est ainsi que fut créée la cire et que fut créé le miel à partir de ^(II,7) son liquide. »⁸

À la lecture de cet extrait, il apparaît que le miel n’est pas directement évoqué, *a contrario* de l’oliban ou de la résine de térébinthe. En effet, dans ce cas précis, la création mise en lumière est celle de l’abeille qui, comme Hathor, est issue des larmes du dieu Rê tombées au sol. Or, cet hyménoptère, représenté dès la première dynastie sur les objets et monuments par le biais du titre *n(y)-sw.t bjty* « roi de Haute et de Basse-Égypte », semble avoir eu très tôt un statut à part dans la culture pharaonique.



Fig. 1. Le jonc et l’abeille dans le titre *n(y)-sw.t bjty* « roi de Haute et de Basse-Égypte ». Fragment de vase en diorite du roi Sékhemib, 2^e dynastie (Caire JE 55287).⁹

Les raisons expliquant ce vif intérêt sont nombreuses, à commencer par le comportement défensif de l’abeille rappelant celui du roi, ou encore son habileté dans la construction de ses rayons de cire. Toutefois, il est vraisemblable que sa capacité unique à créer du miel à partir des fleurs ait fondamentalement marqué les Anciens Égyptiens, au point d’associer le potentiel génésique de l’insecte à celui du démiurge. Dès lors, l’abeille, née des larmes du dieu Rê, devient elle-même une entité créatrice, capable de générer à son tour un liquide susceptible de posséder des vertus similaires.

Grâce à l’étude de plusieurs textes médico-magiques et rituels, nous allons voir pourquoi le miel apparaît comme un fluide singulier dans la pensée égyptienne, et de quelle manière il a été amené à assurer des fonctions identiques à celles des larmes de Rê elles-mêmes.

⁸ P. Salt 825, II, 1-7, voir Ph. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825, rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles: Palais des académies, 1965, 137, et 1*–2*, pl. I–II.

⁹ © J.R. LAZARO (CC), https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sekhemib_Perennaat.jpg (dernière consultation : 20/02/2023).

2. DES LARMES DE RÊ AU MIEL DES ABEILLES

En premier lieu, il est nécessaire de revenir en détail sur l'extrait du P. Salt 825 consacré à la création de l'abeille :

(II,5) *Wn~jn R' r rm=f m-wħm, Ø h3(=y) mw m jr.t=f r t3, ħpr=f m 'fy ; wnn*
'Wn~j (II,6) qd=w, ħpr(=w) wp=f m ħrr.wt n(y.wt) š3.w nb(.w) – ħpr(=w) mnħ
pw, ħpr(=w) bj.t pw m (II,7) mw=f

« (II,5) Puis, alors que Rê pleurait de nouveau, le liquide provenant de son œil tomba à terre et se mua en abeille ; une fois les abeilles (II,6) conçues, leur activité débuta au cœur des fleurs de tous les arbres – c'est ainsi que fut créée la cire et que fut créé le miel à partir de (II,7) son liquide. »

Plus détaillé que les autres, ce passage clôture la section dédiée aux larmes comme fluide génésique, peut-être parce qu'il évoque la conception d'un être vivant. Immédiatement, nous pouvons constater que le texte se décompose en trois parties :

- l'introduction, qui développe la création de l'abeille elle-même, décrite comme jaillissant soudainement lors du contact des larmes de Rê avec la terre ;
- la partie centrale, où il est question de la capacité de l'insecte à butiner les fleurs, soit un comportement inné qu'il est possible de qualifier de génétique, rappelant la royauté que le pharaon acquiert dans l'œuf ;
- enfin, la glose finale, dans laquelle le texte décrit le rôle de l'hyménoptère dans cet univers nouvellement créé, à savoir fabriquer de la cire (*mnħ*) et du miel (*bj.t*).

Dans cette dernière partie de l'extrait, il est précisé que le miel est *m mw=f*, à savoir créé « à partir de son liquide ». En tenant compte de l'organisation lexicale du texte, le pronom masculin *=f* employé ici ne peut renvoyer qu'au terme *mw* « liquide ». Or, ce terme est déjà utilisé au début du passage pour désigner explicitement les larmes. Par cette répétition, le texte paraît ainsi mettre en lumière l'existence d'un lien intrinsèque entre les larmes issues de l'Œil de Rê et le miel, ainsi que le rôle des premières dans la composition du second.

En parallèle, la mention des fleurs et l'allusion à l'acte de butiner tendent à démontrer que les Égyptiens avaient globalement compris le comportement de l'abeille qui puise dans les fleurs l'élément nécessaire pour fabriquer son miel. Cette description d'aspect naturaliste n'est pas une occurrence unique, et se retrouve notamment dans un texte du mammisi d'Edfou qui propose une définition semblable :



Dd-mdw : « *D=j n=k htp.wt df3w.w, d(=w) (m) p.t, h.t nb.t nfr.t qm3(=w) (m) t3, šny-t3 nb (hr) s3 Gb n k3=k, nw=sn f (n) bj.t hr qm3 n=k hd.t* ».

« Paroles à prononcer : Je veux te donner les offrandes et les provendes données par le ciel, toutes les bonnes choses créées par la terre ainsi que toutes les plantes-*chény-to* qui poussent sur le dos de Geb pour ton *ka*, (celles) à partir desquelles l'abeille crée le miel clair. »¹⁰

Par métaphore et jeux de mots, l'extrait du P. Salt 825 semble ainsi faire référence à trois fluides différents : les larmes de Rê, à l'origine de l'abeille ; le nectar provenant des efflorescences des arbres, utile à l'hyménoptère pour fabriquer le miel ; et enfin le miel lui-même. Conçue à partir du liquide de l'Œil du créateur, l'abeille serait donc – comme le souligne L. Baqué Manzano¹¹ – un vecteur de métamorphose, ayant la capacité de transformer le nectar des fleurs chargé de lumière en miel, un fluide perçu comme organique bien qu'il ne soit ni animal ni végétal. Via ce processus symbiotique, ce dernier deviendrait ainsi un liquide transfiguré et transfigurant, acquérant dès lors une profonde puissance solaire, matérialisée entre autres par sa couleur dorée.

Par consubstantialité, le miel jouerait donc le rôle de substitut des larmes de Rê elles-mêmes, ce qu'illustre parfaitement la périphrase *jnfw n(y) R* « sécrétion de l'Œil de Rê », attestée dans certains textes¹². Disposant des mêmes capacités génésiques, chargé de luminosité et d'énergie, il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'il intervienne aussi bien dans des rituels consacrés à la création ou à la régénérescence du corps divin, qu'au sein de nombreuses formules médico-magiques destinées au soin des vivants.

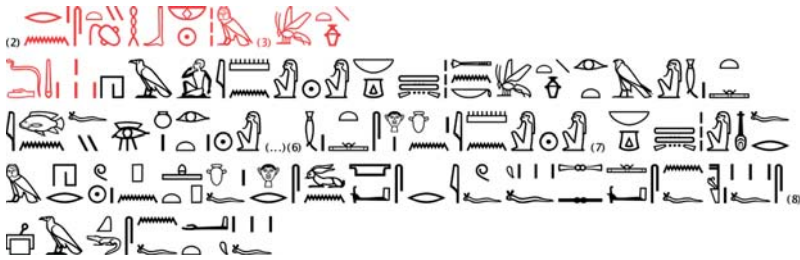
¹⁰ *Edfou Mammisi* 164, 1-2. Sur le rôle et l'importance des couleurs du miel, voir J. LAFONT, « Quand le miel se pare de couleurs. Étude chromatique des différents miels connus et utilisés en Égypte ancienne » (en cours d'étude).

¹¹ L. BAQUÉ MANZANO, « Bees and flowers in ancient Egypt: a symbiotic relationship within the mythopoeic concept of light », dans S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal : croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne 2* (Orientalia Monspeliensia, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2001, 493–519, en particulier 512.

¹² Sur le terme *jnfw* « écoulement, sécrétion », voir la contribution de N. SCHMIDT dans le présent ouvrage.

3. LARMES DE MIEL, DE LA CRÉATION À LA RÉGÉNÉRATION

Le chapitre XX du rituel divin journalier d'Amon-Rê, intitulé « Formule du parfum de fête (doux) comme le miel », inaugure la section des textes dédiés à la toilette du dieu. Ce rite spécifique était visiblement pratiqué tôt le matin, puisqu'il avait lieu juste après que le grand prêtre eut purifié le sanctuaire, ouvert le naos, se fut prosterné devant la statue sacrée, et eut chanté les hymnes accueillant le dieu. Illustrant le premier contact avec la divinité, il paraît donc logique de penser que ce rite tenait une place centrale dans le déroulement du rituel.



(2) *R(3) n(y) stj-hb m* (3) *bj.t*

Dd-mdw : « *H3 Jmn-R'*, *nb ns.wt T3.wy*, *m n=k bj.t*, *Jr.t Hr bnr.t*, *jnfw n(y) Jr.t R' (...)*. (6) *Bnr.t=s hr jb n(y) Jmn-R'*, (7) *nb ns.wt T3.wy*, *ntr nfr m hrw pn*, *h̄tp(=w) jb=f hr=s wn=s {r} jwf=f*, *ts=s n=f qs.w=f*, (8) *s3q=s n=f .wt=f (...)* ».

« (2) Formule du parfum de fête (doux) comme (3) le miel.

Formule à prononcer : “Ô Amon-Rê, seigneur des trônes du Double-Pays, prends donc le miel, l’Œil-d’Horus sucré, sécrétion de l’Œil de Rê (...). (6) Sa douceur rassérène Amon-Rê, (7) seigneur des trônes du Double-Pays, dieu parfait en ce jour, sa conscience apaisée grâce à lui, car il (= le miel) ouvre ses chairs, lie ses os, (8) assemble ses membres (...).”¹³

Dans ce contexte spécifique, nous remarquons que le miel n’est pas présenté comme un aliment, mais comme un onguent destiné à oindre la statue d’Amon. Cette onction semble avoir eu deux objectifs principaux. En premier lieu, renouveler la luminosité solaire du dieu, afin que ce dernier retrouve son énergie

¹³ P. Berlin 3055, VII, 2-8 ; voir Staatliche Museen (éd.), *Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut* (Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, 1), Leipzig: J.C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 1901, pl. VI, 3, 5-7 ; également A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d’après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er} à Abydos* (Annales du Musée Guimet, 14), Paris: Ernest Leroux, 1902, 71–77.

et sa dynamique gènesique perdue lors de sa navigation nocturne quotidienne. En admettant que le miel est, comme nous l'avons vu, un substitut aux larmes de Rê, il possède de fait la capacité de rendre *akh* « glorieuse » l'enveloppe charnelle du dieu, laquelle retrouvant ainsi son intégrité et son efficacité. L'application de miel chaque matin sur le corps du créateur, rendu faible et fragile par sa traversée dangereuse, se justifierait donc et explique de fait la nécessité vitale d'un tel rituel.

Dans un second temps, oindre la statue du dieu semble avoir également eu pour rôle de soigner Amon en participant activement à la reconstitution perpétuelle de son corps-*djet*, l'enveloppe divinisée ayant retrouvé sa cohésion et sa luminosité et permettant au dieu d'exister et de se mouvoir continuellement dans l'au-delà. Le texte précise en effet :

« Il (= le miel) ouvre ses chairs, lie ses os, assemble ses membres. »

Dans cet extrait, les références aux capacités thérapeutiques du miel sont claires et montrent à quel point la médecine égyptienne était empreinte de magie et entretenait des liens étroits avec la pratique des rituels¹⁴. En effet, ce passage met en lumière la capacité de ce produit à reconstituer les chairs tout en les préservant de la putréfaction : à savoir stimuler les cellules de l'épiderme, favoriser une guérison rapide et efficace, mais aussi assurer l'asepsie des plaies les plus graves. De nombreuses formules médico-magiques témoignent de la connaissance de ces fonctions antiseptique et cicatrisante¹⁵. Par exemple, l'énoncé du P. Ebers n° 492 illustre l'usage récurrent du miel pour soigner les blessures, y compris les plus complexes comme les brûlures :



K(y).t jrr(w).t r wbd.t (r) r' tpy

Bj.t - Wt(=w) hr=s

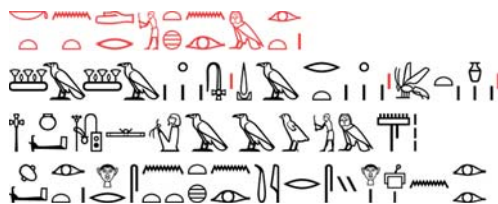
« Autre (remède) qui est préparé pour une brûlure dès le premier jour : miel – Bander avec cela. »¹⁶

¹⁴ Sur le lien entre pratiques médico-magiques et pratiques rituelles, voir notamment l'article de Th. BARDINET dans le présent ouvrage ; également, à propos de l'usage parallèle du miel dans le cadre de la mise au monde de l'enfant et les soins de la parturiente, voir J. LAFONT, « Consommation et proscription du miel », 112-114, en particulier n. 87.

¹⁵ Sur les produits utilisés en médecine, et notamment l'usage du miel dans ce contexte, voir la contribution de C. Audouit dans le présent ouvrage.

¹⁶ P. Ebers, 492 (68, 15-16), voir *Grundriss* V, 373 ; également Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995, 322.

Il est remarquable qu'un grand nombre de formules consacrées au soin des yeux fasse appel au miel pour soigner les différents maux oculaires. Cet usage est très certainement un écho à l'origine lacrymale de la substance.



K(y).t n(y).t dr thn m jr.t

Š3š3 ps(w) L d3r.t L bj.t L

Nd sš, s33w m hbs

Wt jr.t hr=s nt(y).t thn=tj r-wsy hr s3 n(y) jr.ty

« Autre (remède) pour résorber une blessure de l'œil :

valériane cuite, L ; plante-*djaret*, L ; miel, L.

Broyer finement et conserver dans un linge.

En bander un œil qui est gravement blessé sur les paupières. » ¹⁷

En recoupant l'ensemble des textes, nous pouvons constater que la fonction cicatrisante du miel – en médecine – est à rapprocher directement de sa fonction génésique – attestée en contexte théologique. En effet, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'unir ou de réunir les chairs, les os, ou encore les membres constitutifs du corps. Le miel doit donc être considéré comme un liant tropologique des éléments mous – perçus comme putrescibles – et durs – considérés comme imputrescibles – indispensables à la conception ou à la renaissance d'un dieu, d'un défunt ou d'un être vivant.

In fine, qu'il s'agisse de mythologie, de pratique rituelle ou d'application médicale, on observe que le miel est toujours associé à l'Œil. Certaines métaphores confirment notamment cette lecture. En contexte théologique, on note par exemple les expressions suivantes :

- *Jr.t Hr bnr.t*, « l'Œil-d'Horus sucré », pour désigner le miel lorsqu'il est présenté au dieu et au défunt dans le cadre d'un rituel d'offrandes ;
- *jnfw n(y) Jr.t R^c*, « sécrétion de l'Œil de Rê », une paronomase renvoyant à l'origine lacrymale du miel.

¹⁷ P. Ebers, 381 (60, 8-10), voir *Grundriss* V, 91 ; également Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 308.

En jouant sur ces différents concepts et sur les parallèles qu'ils créent, l'emploi de ce fluide singulier rappelle ainsi les larmes de l'Œil de Rê dont il est lui-même issu. Cet aspect cyclique est également illustré dans les papyri médico-magiques, où l'on trouve par exemple l'appellation *hpr(w) ds=f n(y) bj.t*. Construite à partir du syntagme *hpr(w) ds=f* « ce qui est advenu de lui-même », habituellement employé pour désigner le créateur, cette expression qualifie dans ce cas un type de miel spécifique que nous proposons d'identifier au miel cristallisé. Cette traduction se fonde sur le fait que, tout comme le créateur, le miel a cette capacité de se transformer de lui-même par l'intermédiaire du processus de cristallisation. Il apparaît dès lors comme un fluide autogène pouvant subir – ou permettre – une régénération cyclique.

L'ensemble de ces concepts se trouve très bien illustré dans l'une des formules d'offrandes du temple d'Edfou, dédiée à Amonpaâder (*Edfou I*, 495, 4-10) :



Titre (495, 4) *Rd.(t) bj.t r s3h 3h.t sb3q ntry m jm=s*

Le roi (495, 5) *N(y)-sw.t bjty Jw'-n(y)-ntr.wy-mnh.wy, s3 R' Ptwlmwys mry-3s.t srwh Wd3.t pr(w) jm=s, w3š(=w) Hr m jr.t=f wr.t*

(495, 6) *Dd-mdw (j)n b3.wy=fy : « Nn pr(=w) m Jr.t-Hr j3d.t m ntr tw3=j n k3=k r srwh Wd3.t r b'h 3h.t=k m sšrw=s J3b.t=k (495, 7) tf={w}t(j) r s.t=s 3hw.t m h.t=s nb.(t) »*

« Titre (495, 4) Donner le miel pour glorifier l'Œil-*akhet* et faire luire l'Œil-*néjtéry* grâce à ce qui est issu de lui.

Le roi (495, 5) Le roi de Haute et Basse-Égypte (l'héritier des dieux évergètes), le fils de Rê (Ptolémée, aimé d'Isis), celui qui soigne l'Œil-*oudjat* grâce à ce qui est issu de lui(-même), car Horus est adoré pour son Œil vénérable.

(495, 6) Paroles à prononcer par ses deux *ba* : « Ceci est issu de l'Œil d'Horus, l'exsudation provenant du dieu, que je présente à ton ka afin de soigner l'Œil-*oudjat* et inonder l'Œil-*akhet* grâce à son action (= le miel) pour que ton œil droit (495, 7) soit remis à sa place, glorifié au moyen de tous ses éléments. »¹⁸

¹⁸ *Edfou I*, 495, 4-7, voir *Edfou I*, 495.

En présentant le miel au dieu, le pharaon devient celui qui « soigne l'Œil-*oudjat* grâce à ce qui est issu de lui-même ». En outre, cette formule associe de nouveau la substance à l'Œil du créateur, comme en attestent les expressions *m jm=s* « grâce à ce qui est issu de lui-même » et *pr(=w) m Jr.t-Hr* « ce qui est issu de l'Œil d'Horus ». Or, s'il est issu de l'Œil, il paraît être par définition le seul à même de le guérir. On retrouve ainsi dans cette formule l'idée de cycle génésique, à laquelle s'ajoute la valeur thérapeutique du miel : fort de ces deux aspects, ce dernier peut participer à la reconstitution de l'Œil-*oudjat*, lui restituant par là même son intégrité et sa luminosité.

4. LE MIEL, FLUIDE GUÉRISSEUR ET TRANSFIGURANT

Par extension, le défunt étant lui-même destiné à devenir une divinité, le miel tient également une place prépondérante dans certains rituels liés à l'univers funéraire. C'est le cas notamment du Rituel de l'Embaumement, dont les formules associées aux actes des embaumeurs avaient pour objectif la transformation du cadavre du défunt en un corps-*djet*. Pour y parvenir, certaines opérations devaient être pratiquées afin de retirer une partie des organes internes, conservés ensuite dans les vases canopes. Chacun de ces actes invasifs représentant une blessure infligée au corps, il était donc indispensable de le soigner, afin de lui rendre son intégrité et son identité propre. En effet, seul un corps complet pouvait jouer le rôle de réceptacle pour le *ba*, à savoir l'esprit immatériel du défunt prenant la forme d'un oiseau à tête d'homme quittant le corps lors de la mort.

Plusieurs formules font ainsi directement référence à l'emploi du miel dans le cadre du rituel de l'Embaumement. Citons, par exemple, un extrait du chapitre XI destiné à rendre au défunt la mobilité de son bras droit dans l'au-delà, en utilisant conjointement de l'orpiment, de l'ocre jaune et du miel. Or, ces trois éléments sont traditionnellement liés à la lumière divine et solaire de Rê, la couleur jaune rappelant l'or, constitutif de la chair des dieux.



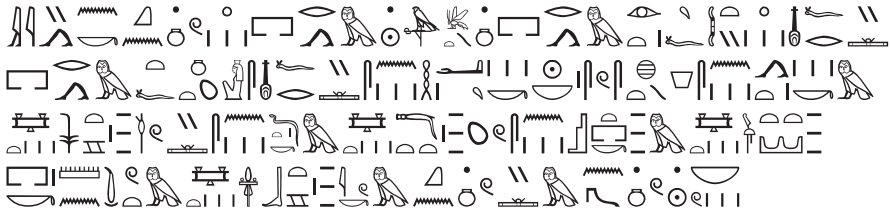
^(x+8, 19) *Rd(.t) sj3.t – Jw twt n(y) R' sšw hr=s m qnw, twt n(y) Mnw m stj hr bj.t sšw hr sj3.t tn – q3b 12 hr s3. Mtnw=sn ^(x+8, 20) m ry(.t) km(.t) m dd(w.t) : « Hf~n=k Šw, 3m{m}~n=k J'h ».*

Rd(.t) m-hnw dr.t=f jmn(.t) rd(.t) hf'(w)=f Šw hn' J'h hn' sn.t=f 3s.t, Nb.t-Hw.t, ndr=f ^(x+8, 21) jm=sn m 'f wnmy mj wn(n)=f hr-tp t3. Sš nn m mnḥ.t šps.t nty Hr-Bḥdty, nṯr '3, nb p.t

« ^(8, 19) Donner l'étoffe-siat – Une effigie de Rê aura été tracée sur elle avec de l'orpiment dissous ; une effigie de Min aura été tracée avec de l'ocre et du miel sur cette étoffe-siat – la replier 12 fois sur elle-même. ^(8, 20) Les marquer avec de l'encre noire au moyen de ce qui suit : “Tu as saisi la lumière-Chou, tu as empoigné la lune-Iâh.”

À placer dans sa main droite afin qu'il saisisse la lumière-Chou et la lune-Iâh en compagnie de ses sœurs Isis et Nephthys, et lui permette d'utiliser ^(8, 21) son bras droit comme quand il était sur terre. »¹⁹

Notons, en outre, qu'un autre extrait du Rituel de l'Embaumement donne l'origine mythologique respective de ces trois substances et détaille leur puissance génésique et magique. Utilisées ensemble, elles permettent de transformer le cadavre éviscéré en un corps parfait, à comprendre ici « achevé », donc ayant retrouvé son intégrité.



^(x+9, 8) *Ø jy(=w) n=k, qnj.t ^(x+9, 9) pr(=w) m R', bj.t pr(=w) m Jr.t=f, sty nfr pr(=w) m Tfnw.t ! Snfr=sn h'w=k r'-nb ! Swsh=sn nmt.t=k m w3.wt rsy.wt ! Wd=sn d.t=k m w3.wt mhy.wt ! ^(x+9, 10) Jr=sn s.t=k m w3.wt jmn.wt, pr=k mn m w3.wt j3b.wt, jw=k m qnw m nw nb !*

« (x+9, 8) L'orpiment issu de Rê, le miel (x+9, 9) issu de son Œil et l'ocre jaune de qualité issue de Tefnout sont venus pour toi ! Ils rendront ton corps parfait chaque jour ! Ils allongeront ton pas sur les routes méridionales ! Ils dirigeront ton corps sur les routes septentrionales ! (x+9, 10) Ils établiront tes places sur les routes occidentales, et ta maison sera durablement installée sur les routes orientales, car tu es innombrable en tout temps ! »²⁰

¹⁹ P. Boulaq 3, 8, 19-21 ; cf. S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement : Pap. Boulaq III - Pap. Louvre 5.158*, Le Caire: Imprimerie nationale, 1952, 30.

²⁰ P. Boulaq 3, 9, 8-10 ; cf. S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, 31.

Enfin, le miel étant imputrescible, sa présence garantit à la momie une protection immuable contre toute corruption, ce qui fait écho à sa fonction d'antiseptique déjà évoquée précédemment. Ainsi muni de son nouveau corps purifié et divinisé, le défunt peut alors se mouvoir sans obstacle et vivre bienheureux dans l'au-delà.

5. DE LA TRANSFORMATION DU CORPS AU CULTE DIVIN

À l'instar de toutes les autres divinités, le défunt, en tant que nouvel Osiris, a aussi besoin d'un culte et d'offrandes afin de renaître chaque jour. Assez logiquement, on retrouve donc cette idée de cycle génésique, notamment dans le concept ritualisé du repas funéraire où l'essentiel du rite est matérialisé par une pancarte d'offrandes que Wienfried Barta nommera *Listentyp-C*²¹.

Attesté à partir du Moyen Empire, plus précisément durant la XI^e dynastie, ce type de tableau d'offrandes se compose de seulement 22 cases, là où ses homologues de l'Ancien Empire dépassaient souvent les 40 éléments. Parmi les produits présentés dans cette liste réduite, on note ainsi des morceaux spécifiques de viande, du lait, de la bière, ou encore des gâteaux, soit des offrandes alimentaires. Des jarres d'eau et du natron sont également attestés, ainsi que deux éléments moins connus : la formule *h3-snd* et le *sn-bj.t*.

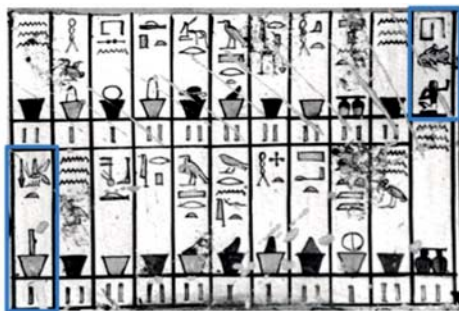


Fig. 2. Tableau *Listentyp C*, Tombe d'Horemheb (TT 78)²².

²¹ Sur ce type de tableau, voir W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche* (Münchener Ägyptologische Studien, 3), Berlin: Bruno Hessling, 1963, 111–128.

²² An. BRACK, Ar. BRACK, *Das Grab des Horemheb. Theben Nr. 78* (Archäologische Veröffentlichungen, 35), Mainz: Philipp von Zabern, 1980, pl. 69.

Si la récitation *h3-snd*, attestée dans le rituel de l'Ouverture de la Bouche²³, demeure difficile à traduire, il semble qu'elle soit une sorte d'exclamation destinée à engager le rituel de transformation du corps du défunt²⁴. Le *sn-bj.t*, de son côté, apparaît comme étant une offrande totalement novatrice, visiblement liée aux rituels funéraires. Or, ce mot composé, formé notamment du terme *bj.t*, paraît vraisemblablement désigner un type de miel spécifique²⁵. Afin de comprendre son rôle éventuel dans le « repas funéraire », nous proposons d'étudier la structure de cette liste. Tout d'abord, il semble qu'on puisse la décomposer en deux cycles, qu'il est possible de détailler ainsi :

- Entrées 1-10 : Premier cycle.
 - Entrée 1 : la première phase du rite s'ouvre par une libation d'eau.
 - Entrées 2-9 : s'ensuit une offrande de pains, de morceaux de viande et de diverses boissons.
 - Entrée 10 : enfin, le cycle se termine par une nouvelle libation d'eau.
- Entrées 11-12 : la transition entre les deux cycles s'effectue grâce à la réalisation du rite de transfiguration incluant la récitation- *h3-snd* et l'offrande du *sn-bj.t*.
- Entrées 13-22 : Deuxième cycle.
 - Entrées 13-14 : la deuxième phase du rite nécessite de commencer par une purification d'eau et de natron.
 - Entrées 15-20 : s'ensuit une offrande de pains, de gâteaux, de divers morceaux de viande et de vin.
 - Entrées 21-22 : finalement, le second cycle et le rituel se clôturent avec une dernière libation d'eau et une fumigation d'encens.

Chaque série de onze cases semble ainsi correspondre à une phase de transformation du défunt : la première renverrait au cycle de métamorphose du cadavre en corps-*djet* attestée dans le Rituel de l'Embaumement ; la seconde illustrerait l'Ouverture de la bouche, dont les rites ont pour but d'éveiller la momie, afin de rendre au défunt l'ensemble de ses sens²⁶.

Or, le *sn-bj.t* est précisément situé au centre du tableau, juste après la récitation de la formule *h3-snd*. Cet emplacement spécifique semble accorder à ce miel

²³ S. HODEL-HOENES, « Afrikanisches Gedankengut im Mundöffnungsritual », dans H. Györy (éd.), *Mélanges offerts à Édith Varga : « Le lotus qui sort de terre »*, Budapest: Musée Hongrois des Beaux-Arts, 2001, 185–196; E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual* (Ägyptologische Abhandlungen, 3), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960, 55–59.

²⁴ W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste*, 112–113, n. 6–9; H.M. HAYS, « H3-snd, “Oh be fearful !” », *Göttinger Miszellen* 204 (2005) 51–56.

²⁵ Issu de notre thèse, un article sur l'identification du *sn-bj.t* est actuellement en cours de rédaction.

²⁶ J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 4), Paris: Les Éditions du Cerf, 1972, 13–14, 39–40, 89–182.

particulier un rôle identique au miel présent dans le rituel divin journalier d'Amon-Rê²⁷, à savoir celui de fluide génésique et guérisseur²⁸. Cet usage ferait ainsi de lui une sorte de médicament apte à maintenir un corps métamorphosé, tout en ayant également pour fonction de guérir le corps du dieu, d'animer sa statue et, par extension, le corps humain. En intégrant le *sn-bj.t* dans le « repas funéraire » du défunt, le tableau *Listentyp-C* et les rituels de transformation du corps qui l'accompagnent font donc directement écho à l'extrait du conte étiologique du P. Salt 825, lequel démontrait initialement la consubstantialité entre les larmes du dieu Rê, le suc des fleurs et le miel nouvellement créé.

CONCLUSION

Des nombreux fluides corporels présents dans la documentation pharaonique, les larmes ont cette particularité d'apparaître essentiellement dans des textes issus du corpus théologique. D'un autre côté, le miel compte parmi les fluides les plus mentionnés et apparaît dans tout type de sources, avec toutefois une nette prédominance dans les formules médico-magiques et les textes rituels. Si de prime abord rien ne semble permettre d'établir un quelconque lien entre ces deux liquides, il est possible de constater, à travers l'étude de la documentation, le rôle primordial qu'ils ont tous deux tenu dans la pensée égyptienne.

Du fait de leur pouvoir génésique, les larmes apparaissent ainsi tout au long de la période pharaonique comme un fluide permettant la fabrication de diverses substances chargées de magie et utilisées dans l'ensemble des rituels égyptiens, mais aussi la création d'êtres vivants tels que la déesse Hathor, les hommes et l'abeille. L'hyménoptère, ainsi conçu à partir des larmes du dieu Rê, devient à son tour une entité créatrice ayant le pouvoir de transformer le suc des fleurs en un produit unique, à la fois végétal et animal.

Par ce processus symbiotique, dont l'abeille est le vecteur, le miel acquiert une profonde puissance solaire faisant de lui une substance primordiale capable de transmettre la luminosité émanant du créateur, du fait même de la consubstantialité existant entre le dieu, les abeilles et les fleurs. Il apparaît ainsi comme l'onguent ou encore l'aliment ayant la capacité de réunir les « éléments durs » et les « éléments mous », autrement dit, de pouvoir donner ou redonner la vie, mais aussi de soigner et régénérer le corps des hommes et des dieux, tant dans le monde des vivants que dans l'au-delà.

²⁷ *Ibid.*, 5–6.

²⁸ Fr. JANOT, « Les pastilles dorées de Rê : une étape vers l'immortalité », *Vesalius* 6 (2000) 32–37.

Possédant des fonctions similaires, le miel est ainsi perçu par les Égyptiens comme un substitut des larmes en contexte rituel, devenant dès lors un fluide génésique à part entière.

EXISTE-T-IL UN TABOU DU SANG EN MÉSOPOTAMIE ? LE CAS DE LA CONSOMMATION DES ANIMAUX

Lionel MARTI

Blood is one of the body fluids that can be considered ambivalent in Mesopotamian society. It appears both as one of the fundamental components of life but also as a product that can dirty or even make the person who touched it impure. This is the case, for example, of the Mesopotamian woman who was considered impure during her period, and who therefore had to be far from certain sacred places. The fact of pouring it was also not insignificant. The relationship that Mesopotamian society had with blood therefore sometimes leads us to consider that there could be a taboo on this substance. These reflections are often based on ad hoc analyses, often based on scholarly texts. We will explore this question using examples from both the documentation of practice and scholarly texts to try to see if we obtain a homogeneous and coherent answer to this question of the existence of a blood taboo.

La question de la place du sang dans les sociétés de l'Orient ancien peut être abordée de diverses façons. Il compose les êtres animés, mais aussi parfois des inanimés¹. Il s'agit d'un fluide² fondamental, car il est une des composantes divines de l'homme comme le rappellent certains mythes mésopotamiens. Cette particularité explique certainement que l'on suppose l'existence d'un tabou sur ce fluide en Mésopotamie. Or, pour l'historien, le tabou est plutôt un interdit explicite, car observable par sa documentation. Ainsi il y a une terminologie du

¹ C'est le cas par exemple du « sang de cèdre ». Sur cette question voir V. CHALENDAR, « Sang et pharmacopée en Mésopotamie », dans *Le sang : discours, rites et pratiques, Actes du colloque organisé par la Chaire Milieux bibliques du Collège de France les 24-25 mai 2018*, sous presse.

² *Dâmu* semble être compris parfois comme un organe comme l'illustre le texte d'époque récente STT 172 (cf. O.R. GURNEY, P. HULIN, *The Sultantepe Tablets II* (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, 7), London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1964, pl. CLXVI et pour sa publication voir par exemple J. PROSECKY, « Beschwörung eines zum Ersatz gegebenen Zickleins », dans B. Hruška, G. Komoroczy (éd.), *Festschrift Lubor Matouš*, Budapest: ELTE, 1978, 245–256, incantation à réciter lors du rituel de substitution contre le démon-*asakku*, afin de purifier un malade. Une partie du texte décrit la succession de parties anatomiques de la chèvre, suivant un ordre de la tête aux pieds, et dans laquelle le sang apparaît entre la partie haute gauche (*šumêlu*) et l'intérieur (*libbu*).

« tabou » en Mésopotamie ancienne comme l'illustrent les dictionnaires d'akkadien³. Il existe une autre forme, implicite, celle qui porte sur l'expression de ce qui dans les sociétés anciennes est difficile à aborder, car par définition difficilement repérable⁴.

La documentation provenant des archives de Mari/Tell Hariri et datant du 18^e siècle av. J.-C. est particulièrement importante pour étudier cette question⁵. Ces textes qui comportent autour de 20 000 numéros d'inventaire sont majoritairement composés de textes dits « administratifs » ou « documents comptables »⁶, mais on y trouve aussi un très grand nombre de lettres. L'intérêt de la documentation épistolaire est de donner une vision vivante de la société de l'époque et parfois de décrire des événements qui sinon passeraient inaperçus, car d'une certaine banalité, le tout exprimé dans un vocabulaire connu. Il sera parfois loisible de faire quelques incursions dans la documentation assyrienne du I^{er} millénaire souvent complémentaire, ce qui permet d'étudier ces phénomènes sur la longue durée.

³ Selon les dictionnaires, « tabou » pourrait correspondre aux termes *anzillu*, *asakku* et *ikkibu*. Dans le cadre de la Mésopotamie ancienne, les travaux sur ce sujet comparent souvent le monde de la Bible et l'Orient ancien. Voir par exemple K. VAN DER TOORN, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica, 22), Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985 ou les articles réunis dans J.-M. Durand, M. Guichard, T. Römer (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (Orbis Biblicus et Orientalis, 274), Freiburg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. En fait, ces termes posent des problèmes de traduction, en fonction de ce que le traducteur entend par tabou. Voir par exemple M.J. GELLER, « Taboo in Mesopotamia », *Journal of Cuneiform Studies* 42 (1990) 105–117, qui est un commentaire de l'ouvrage de K. van der Toorn. Sur ces questions de terminologie on se reportera plus particulièrement à J.-M. DURAND, « Tabou et transgression : le sentiment de la honte », dans J.-M. Durand, M. Guichard, Th. Römer (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (Orbis Biblicus et Orientalis, 274), Freiburg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 1–18.

⁴ Il est important de souligner que dans l'Orient ancien, nommer, écrire, etc. était considéré comme matérialiser la chose d'une certaine façon, c'est pourquoi il existait un tabou de la désignation. Pour cette question à l'époque amorrite, voir J.-M. DURAND, « La Religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. Del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I Ebla, Mari* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 162), Leuven: Peeters, 2008, 566–567.

⁵ Pour une présentation de cette documentation, voir par exemple D. CHARPIN, N. ZIEGLER, *Florilegium Marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* (Mémoires de N.A.B.U., 6), Paris: SEPOA, 2003, 1–3 et D. CHARPIN, « The Historian and the Old Babylonian Archives », dans H.D. Baker, M. Jursa (éd.), *Documentary Sources in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Economic History. Methodology and Practice*, Oxford/Philadelphia : Oxbow Books, 2014, 39–46.

⁶ Pour cette terminologie voir D. CHARPIN, « The Historian and the Old Babylonian Archives », 39.

Un survol de la documentation de la pratique à Mari permet de se rendre compte qu'il n'existe pas un tabou sur le terme de « sang » « *dâmu* », qui est employé très régulièrement dans différents contextes, tels que ceux de l'alliance⁷, de la famille⁸, voire dans certaines situations techniques⁹. En revanche on constate aussi des absences étonnantes de mention de sang dans des situations où l'on s'attendrait à en trouver, tout particulièrement dans le cadre de la mise à mort des animaux et de la boucherie.

L'analyse de ces absences permettra de savoir si elles sont liées aux hasards de la documentation ou si elles sont le reflet d'une conception culturelle plus forte et relèvent d'un tabou. Pour ce faire il s'agira d'étudier le cas particulier

⁷ On notera qu'il semblerait exister un mot *da-mu-ut-tum* qui apparaît dans une lettre retrouvée à Tell Leilan (voir J. EIDEM, *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East* (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, 117), Leiden: Nederlands Instituut vor het Nabije Oosten, 2011, 159–161, texte 89, l. 34). Deux interprétations ont été proposées. Il pourrait d'agir d'un abstrait *damûtum* construit sur le terme sang *dâmunum*. Pour cette hypothèse voir B. LAFONT, « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites », dans J.-M. DURAND, D. CHARPIN (éd.), *Amurru 2, Mari, Ebla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Paris: ERC, 2001, 261. J. EIDEM, *The Royal Archives from Tell Leilan*, 315 propose de comprendre *dâmuttum* et de traduire « blood bond » en considérant que (p. 161) ce terme « clearly to be connected with the references to “touching of blood” in treaty ceremonies... ». Mettre ce mot en lien avec *dâmunum* est tentant, mais cela se heurte à l'explication de la forme finale en *-uttum*. Cette attestation est donc à manier avec précaution.

⁸ Les relations diplomatiques se comprenaient d'ailleurs selon le vocabulaire de la famille, notamment à cause de la notion de « pacte de sang ». La chair et le sang sont des éléments de reconnaissance de la famille. Une façon de dire que l'on est le frère de quelqu'un est de spécifier « tu es de ma chair tu es de mon sang ». Sur ces questions voir notamment B. LAFONT, « Relations internationales », 213–328 ; J.-M. DURAND, « Le groupe social à l'époque amorrite et ses capacités d'accueil », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*, 693–705 ; J.-M. DURAND, « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites », dans C. NICOLLE (éd.), *Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, Paris : ERC, 2004, 112, 133, 136, 139, 158, 173 ; J.-M. DURAND, « Quelques remarques sur le vocabulaire de quelques parties du corps », dans L. BATTINI, P. VILLARD (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (British Archaeological Reports International Series, 1528), Oxford: J. and E. Hedges, 2006, 69–71 ; J. EIDEM, *The Royal Archives from Tell Leilan*, 310–324 et D. CHARPIN, « Chroniques bibliographiques 18. Les débuts des relations diplomatiques au Proche-Orient ancien », *Revue d'Assyriologie* 110 (2016) 127–186 (spe. 182–184) ; D. CHARPIN, « *Tu es de mon sang* » : *Les alliances dans le Proche-Orient ancien* (Docet omnia, 4), Paris: Les Belles Lettres, 2019.

⁹ C'est par exemple le cas dans une lettre dans laquelle l'expéditeur précise au roi de Mari qu'un bœuf a des problèmes santé, notamment qu'« un bœuf, (objet de la) redevance (à acquitter) au Palais, s'est rempli de graisse et s'est alourdi, de sorte que, lorsqu'il est debout, le sang envahit le bas de ses membres inférieurs, et qu'il ne peut plus se tenir debout ; et même, pour le nourrir, il faut chaque fois le soulever du sol... ». Voir M. BIROT, *Correspondance des gouverneurs de Qattunân* (Archives royales de Mari, 27), Paris: ERC, 1993, 146–147, texte 75, l. 30-34 et J.-M. DURAND, *Documents épistolaires du palais de Mari. Tome 1* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 16), Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, 420–421 (n. 269).

d'un animal sur la mise à mort duquel on s'interroge, puis sur la place du sang dans la consommation de la viande et enfin sur la question des mots du sacrifice animal.

1. LA CONSOMMATION DE LA VIANDE

1.1. Un bœuf malade

Si la guerre est l'activité sanglante par excellence, il en existe une autre moins valorisée, mais qui mérite que l'on s'y arrête, celle de la production de la viande, avec la nécessaire mise à mort de l'animal. Elle est d'autant plus intéressante pour nous qu'il s'agit d'une activité du quotidien, dont les problèmes pouvaient concerner de hauts fonctionnaires, comme l'illustre cette lettre du gouverneur de la ville de Sagaratum qui écrit une lettre au roi Zimri-Lim pour lui dire¹⁰:

« Dis à mon seigneur : ainsi parle Yaqqim-Addu, ton serviteur. Un bœuf gras de première qualité, destiné à une offrande-*igisum* avait beaucoup engraisé et il a des vomissements : il ne veut plus recevoir de nourriture. En fait, il ne faudrait pas que ce bœuf reste sans soins et que sa viande perde sa qualité. Il faudrait que mon seigneur m'écrive afin que je puisse faire embarquer ce bœuf et l'expédier. En outre, il est à craindre qu'au milieu du voyage, ce bœuf continue à avoir des vomissements. Il faut donc que mon seigneur m'expédie un cuisinier afin qu'il « *napištam turrum* » à cet animal et que sa viande puisse entrer au palais. »

Cette lettre est doublée d'une seconde que Yaqqim-Addu adresse au secrétaire particulier du roi¹¹, afin d'appuyer sa demande et qui est parallèle pour la partie technique. L'*igisum* est une taxe versée au roi, et qui était payée en divers produits, notamment en bœuf engraisé d'une excellente qualité, comme l'illustre ce texte. Les standards étaient très stricts, comme le montrent des lettres dans lesquelles des fonctionnaires désespèrent de faire atteindre aux animaux la

¹⁰ M. BIROT, *Lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagaratum* (Archives royales de Mari, 14), Paris: Geuthner, 1974, 27, texte 5 = J.-M. DURAND, *Documents épistolaires du palais de Mari, Tome III* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 18), Paris: Les Éditions du Cerf, 2000, 117–119 texte 972 et M. BIROT, *Lettres de Yaqqim-Addu*, 27–28, texte 6 = J.-M. DURAND, *Mari III*, 119, texte 973.

¹¹ Pour les lettres en double reçues par Šunuhrahalu et le roi voir J.M. SASSON, « Šunukhrah-Khalu », dans E. Leichty, M. de J. Ellis, P. Gerardi (éd.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 9), Philadelphie: The University Museum, 1988, 329–351 et B. LION, « Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l'époque de Zimri-Lim », dans J.-M. Durand, D. Charpin (éd.), *Amurru 2. Mari, Ebla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Paris: ERC, 2001, 194, n. 285.

qualité souhaitée¹². Ces animaux étaient donc des produits très coûteux, car ils demandaient un lourd investissement et une grande attention. Une lettre récemment éditée permet de se faire une idée de leur prix, car il y est justement question d'acheter des bœufs pour l'*igisûm*¹³:

« Mon seigneur m'a envoyé un message au sujet des deux bœufs d'*igissûm*.
 (...) Lorsque j'ai eu connaissance de la tablette de mon seigneur, aussitôt j'ai fait porter 40 sicles d'argent au district d'amont. On m'achètera ces bœufs.
 (...) »

De ce texte on peut déduire qu'un bœuf de la sorte avait une valeur de 20 sicles d'argent soit le double de la valeur d'un animal standard¹⁴.

La situation telle qu'elle est présentée est assez claire : un animal qui correspond aux normes de l'*igisûm* est malade et risque, ne s'alimentant plus, dans un premier temps de maigrir et donc de ne plus correspondre aux normes et dans un second temps de mourir. Comme le meilleur moyen de conserver la viande est de la garder sur pied, le fonctionnaire propose logiquement au roi de lui envoyer l'animal pour qu'il puisse être traité au palais. L'animal étant malade, il est proposé de le faire embarquer pour lui éviter tout effort. Néanmoins, le fonctionnaire est inquiet de son devenir, donc prévoit le pire en précisant :

« Il faut donc que mon seigneur m'expédie un cuisinier (lú-MU) afin qu'il fasse « *napištam turrum* » à cet animal et que sa viande puisse entrer au palais. »

Deux éléments dans ce passage méritent commentaires : la signification de *napištam turrum* et la raison de l'envoi d'un cuisinier.

1.2. *Napištam turrum* et le cuisinier

L'expression *napištam turrum* que l'on retrouve assez rarement dans la documentation a été traduite de diverses façons. On trouve « rendre le souffle ? »¹⁵,

¹² On pourra se reporter notamment aux exemples et aux commentaires dans J.-M. DURAND, *Mari III*, 115–119.

¹³ Voir J.-M. DURAND, *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari. Première partie* (Archives royales de Mari, 33), Leuven: Peeters, 2019, 555–556, texte 280 : l. 5-16.

¹⁴ Sur ces questions voir par exemple L. MARTI, *Florilegium marianum X. Nomades et sédentaires à Mari : la perception de la taxe-sugâgûtum* (Mémoires de N.A.B.U., 11), Paris: SEPOA, 2008, 5–7. Le prix standard d'un bœuf était de 10 sicles.

¹⁵ M. BIROT, *Lettres de Yaqqim-Addu*, 216.

« couper la gorge » selon le dictionnaire de Chicago¹⁶, « tordre le cou »¹⁷ et « rendre l'âme »¹⁸.

Le mot-à-mot est assez clair : le verbe *târum* au système 2 signifie : « rendre ». *Napištum* est un terme dont les sens sont multiples, mais le premier est celui de « vie » et ce par quoi passe la vie, « la gorge », et donc le « souffle vital ». Il est donc question de « rendre la vie », « rendre la gorge » à l'animal. L'expression désigne en fait la mise à mort comme le confirme la fin du texte selon lequel on fera rentrer sa viande dans le palais.

Celui qui semble avoir la charge de toutes ces opérations est le « cuisinier » désigné ici par l'idéogramme lú-MU.

Ce dernier devait être chargé, le cas échéant, de la découpe puisqu'il est fait mention de la « viande » *šîrum* à faire entrer au palais, et non pas de la « carcasse » *pagrum*.

Mais chose plus intéressante, le texte précise explicitement que ce cuisinier sera celui qui mettra à mort l'animal. Cela signifie donc que n'importe qui ne pouvait le faire, que cela demandait une technicité certaine et qu'il fallait s'en charger avant que l'animal ne meure de mort naturelle.

En théorie, la lecture akkadienne de lú-MU est *nihatimmu*, « cuisinier », qui semble le plus souvent s'occuper de céréales et beaucoup plus rarement de viande¹⁹.

Une des attributions du cuisinier est donc d'abattre l'animal²⁰, ce que confirme une liste de métiers²¹ du premier millénaire, dans laquelle sont regroupées les activités relevant d'un métier, chacun étant séparé par des lignes dans le texte.

¹⁶ CAD N/1 304a : « so that he can cut(?) the throat of that (sick) ox... ».

¹⁷ M. BIROT, *Correspondance des gouverneurs*, 217 n 131.

¹⁸ J.-M. DURAND, *Mari III*, 118 n. d.

¹⁹ Voir par exemple les attestations du CAD dans le chapitre « dans des contextes de préparation de nourriture ». Cf. CAD N/2 314 a.

²⁰ Cette fonction est illustrée par la lettre d'époque paléobabylonienne (R. FRANKENA, *Briefe aus dem British Museum (LIH und CT 2-33)* (Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung, 2), Leiden: Brill, 1966, 7–8, texte 9, l. 11-13), dans laquelle il est précisé que « (...) comme tu vois j'ai chargé Ili-ippalsam le chef des cuisiniers de faire les sacrifices d'Ur et je te (l')ai envoyé (...). » Ces sacrifices consistant à abattre des animaux, il paraît normal d'envoyer le chef cuisinier s'en charger. Pour ce texte voir ARCHIBAB T94 (<https://www.archibab.fr/T94>).

²¹ Plusieurs listes de ce type existent : notamment, O.R. GURNEY, P. HULIN, *The Sultantepe tablets II*, pl. CCLVIII–CCLXI, textes 382 et 385, et K 4395, dont on trouvera une publication dans B. LANDSBERGER *et al.*, *Materials for the Sumerian Lexicon: a Reconstruction of Sumerian and Akkadian Lexical Lists. 12. The Series lú = ša and Related Texts*, Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1969, 233–241. Voir H.D. BAKER, *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Neo-Assyrian Specialists: Crafts, Offices, and Other Professional Designations* (Publications of the Foundation for Finnish Assyriological Research, 10), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2017, 256–264. Selon les listes, les professions sont plus ou moins regroupées par logique de métier. Par exemple dans K 4395 le lú gir-lá (littéralement l'homme au couteau) est placé entre le lú šu-i « barbier » et le lú na-ki-su « l'homme qui découpe ».

On y voit le « cuisinier » apparaître en tête de paragraphe et être suivi par le lú-gír-lá en mot-à-mot l'« homme au couteau » glosé par *ta-bi-hu* « celui qui égorge »²².

Cela tendrait à montrer que le lú-MU est une sorte de désignation générique, et que parmi ses attributions on puisse trouver l'abattage de la bête. Le cuisinier pourrait donc être dans notre texte celui qui va tuer l'animal en l'égorgeant.

1.3. *Napištam turrum = tabâhum*

Une lettre du gouverneur du district de Qaṭṭunan est elle aussi très intéressante. Il écrit au roi Zimrí-Lîm au sujet des repas qu'il va devoir fournir à un roi de passage. Après avoir décrit les mets usuels, il précise²³ :

« Mais si quelque bœuf doit être égorgé (TBH) pour [ses repas], (que l'on sache qu'un bœuf, (objet de la) redevance (à acquitter) au Palais, s'est rempli de graisse et s'est alourdi, de sorte que, lorsqu'il est debout, le sang envahit le bas de ses membres inférieurs, et qu'il ne peut plus se tenir debout ; (...)) Ce bœuf ne peut (donc) pas aller à Mari : que mon seigneur m'écrive ceci ou cela sur sa décision concernant ce bœuf. »

Le gouverneur propose donc de profiter de l'état d'un bœuf incapable de se déplacer et qui demande beaucoup trop d'attention pour l'abattre en l'égorgeant et utiliser sa viande pour le repas du roi de passage, si besoin est. Il est fait mention du sang de l'animal dans le contexte d'une affection et non dans celui de la mise à mort.

La comparaison de ces deux lettres tendrait à montrer que « *napištam turrum* » est équivalent à « égorgé ».

Ce parallélisme semble confirmé dans deux autres cas issus de la documentation administrative de Mari.

Dans un premier texte se trouve le passage suivant²⁴ :

« 1 bœuf de la maison d'engraissement auquel on a *napištam turrum* dans la maison des cuisiniers. »

²² O.R. GURNEY, P. HULIN, *The Sultantepe tablets II*, pl. CCLVIII–CCLIX, texte 382: vii 5-6: lú mu, lú gír-lá *ta-bi-hu*. Le paragraphe suivant débute lui aussi par un cuisinier (vii 9 : lú-MU, et se poursuit avec des spécialistes de traitement des céréales.

²³ M. BIROT, *Correspondance des gouverneurs*, 146–147, texte 75, l. 28-38 et J.-M. DURAND, *Mari I*, 420–421 (n° 269).

²⁴ Texte M.6667 : 4'-6', pour lequel voir A. JACQUET, *Florilegium marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte* (Mémoires de N.A.B.U., 13), Paris: SEPOA, 2011, 227–228.

Et dans le second²⁵ :

« 1 taureau qu'un bœuf a encorné et qu'il a égorgé (*tabâhum*) dans la maison de la viande. »

Ces deux exemples montrent la relation très nette entre mise à mort et cuisiniers.

Par ailleurs, *napištam turrum* semble donc être une périphrase signifiant « égorgé ». On la trouve aussi une fois dans la documentation provenant du site de Chagar Bazar²⁶ qui montre qu'elle s'utilise aussi pour les ovins, car il y est question d'un agneau²⁷.

Égorger un animal est une technique de mise à mort qui produit du sang, et sert surtout à l'évacuer.

2. LA PLACE DU SANG DANS LA CONSOMMATION

2.1. La place du sang dans l'abattage de l'animal

Si l'abattage de l'animal n'est jamais explicitement décrit, son produit se divise en deux grands ensembles : le consommable et le reste.

Une lettre adressée à Zimrî-Lîm par un responsable, Abimekim, précise entre autres que²⁸ :

« (...) De ces deux bœufs, j'ai saisi la viande et leurs peaux... »

²⁵ Texte M.9779 : 6-7. Ces deux lignes sont citées dans J.-M. DURAND, « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari : le témoignage des textes », dans E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985* (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques de l'université des Sciences Humaines de Strasbourg, 9), Leiden: E.J. Brill, 1987, 75 n. 116, et dans M. GUICHARD, *La Vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris Tome II* (Archives royales de Mari, 31), Paris: ERC, 2005, 275 n. 387.

²⁶ Ph. TALON, *Old Babylonian Texts from Chagar Bazar* (Akkadia Supplementum, 10), Brussels: Fondation assyriologique George Dossin, 1997, 61–62, l. 1-3 : 1 sila₄-nim ziz-a, ša na-pi-iš-ta-šu, u-te-er-ru. Voir D. LACAMBRE, A. MILLET ALBA, dans Ö. Tunca, A. Baghdo (éd.), *Chagar Bazar (Syrie) III. Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du chantier I (2000-2002)*, Leuven: Peeters, 2008, 225.

²⁷ l. 1 : 1 sila₄-nim ziz-a.

²⁸ S. LACKENBACHER, « Troisième partie », dans D. CHARPIN, *Archives épistolaires de Mari I/2* (Archives royales de Mari, 26/2), Paris: ERC, 1988, 383, texte 458, l. 20-22, et sa republication dans J.-M. DURAND, *Les premières années du roi*, 110–111, texte 33.

Les restes importants de l'animal sont donc d'une part la viande c'est-à-dire ce qui est consommable et d'autre part les peaux, ce qui est utilisable dans un autre domaine.

Une lettre de Zimrî-Addu, gouverneur du district de Qatṭunan, précise au sujet d'un bœuf abattu²⁹:

« Quand mon seigneur résidait à Hušlan, un bœuf d'offrande était malade ; j'ai écrit à mon seigneur, et mon seigneur m'a écrit ceci : « Tue (*du-uk-ma*) ce bœuf, afin que sa viande et sa graisse soient conservées. » Voilà ce que mon seigneur m'a écrit. »

Là encore, l'animal est compris comme composé de deux éléments. Contrairement au texte précédent, ici n'est mentionné que ce qui nécessite conservation, à savoir la viande et la graisse.

La documentation administrative illustre bien cette division des produits de l'animal, avec les textes traitant exclusivement de viande d'une part et d'autre part de ceux traitant des peaux, des os, des déchets de boucherie ou du suif, qui sont utilisés par d'autres services.

Il n'y a finalement qu'un absent remarquable : le sang. Il n'est, en effet, jamais fait mention d'usage du sang de l'animal dans cette documentation.

Une tablette paléobabylonienne livre pas à pas la procédure à suivre pour abattre et découper un ovin³⁰. Le début n'est pas bien conservé, mais il est assez clair que l'animal doit être décapité, puis le sang doit couler, et enfin l'animal peut être découpé et vidé de ses entrailles. Une scène « rituelle » représentée sur un sceau-cylindre contemporain montre d'ailleurs un bovin sans tête³¹.

Les bas-reliefs retrouvés dans les palais assyriens du premier millénaire livrent des scènes de la vie quotidienne, lors de campagnes militaires en extérieurs ou dans des campements³², illustrant le traitement que connaissent les animaux qui vont être consommés.

²⁹ M. BIROT, *Correspondance des gouverneurs*, 215–217, texte 131 : 6-12.

³⁰ D.A. FOXVOG, « A Manual of Sacrificial Procedure », dans H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (éd.), *Dumu e2-dub-ba-a. Studies in honor of Ake W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 11), Philadelphia: The University Museum, 1989, 167–176.

³¹ Voir M. KELLY-BUCCELLATI, « Urkesh and the North: Recent Discoveries », dans D.I. Owen, G. Wilhelm (éd.), *General Studies and Excavations at Nuzi 11/1* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, 15), Bethesda: CDL Press, 2005, 37.

³² Pour une étude des camps assyriens, voir notamment M.G. MICALE, D. NADALI, « The shape of Sennacherib's camps: Strategic functions and ideological space », dans D. Collon, A. George (éd.), *Nineveh. Vol. I, Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7-11 July 2003* (Iraq, 66), London: British School of Archaeology in Iraq, 2005, 163–175 et F.M. FALES, « Everyday Life and Food Practices in Assyrian Military Encampments », dans L. Milano (éd.), *Paleonutrition and Food Practices in the Ancient Near East. Towards a Multidisciplinary Approach* (History of the Ancient Near East Monographs, 4), Padova: S.A.R.G.O.N., 2014, 413–437.

L'animal est vidé de son sang, avant que toute autre manipulation ne soit faite, que cela soit par égorgement simple ou par décapitation. Le sang est ensuite recueilli³³ ou non dans des récipients³⁴. Ces scènes illustrent la continuité de ces pratiques sur la longue durée.

L'animal pour être consommé doit donc être saigné. Le sang pouvait ou non être conservé, mais nous n'en savons pas davantage³⁵.

2.2. La question des animaux domestiques

Saigner un animal d'élevage avant sa consommation ne posait généralement pas de difficulté, à de rares exceptions près qui permettraient d'ailleurs d'expliquer certaines nomenclatures.

Ainsi, les animaux peuvent être qualifiés de « morts » : *ûš* = *mâtum* et de *ri-ri-ga*. Si la lecture akkadienne de ce dernier idéogramme n'est pas totalement assurée³⁶, il désigne de manière générale un animal mort accidentellement ou de mort naturelle. L'existence de ces deux nomenclatures qui décrivent une même finalité s'explique certainement par le fait qu'un animal mort accidentellement ou de mort naturelle n'a par définition pas été saigné. Il était donc fondamental de distinguer les animaux abattus selon les règles (*ûš*) et donc consommables, de ceux qui ne l'étaient pas (*ri-ri-ga*).

L'envoi d'un cuisinier pour accompagner le bœuf dans son voyage vers la capitale répond à ce besoin, car il pourrait le vider de son sang en cas d'accident et l'empêcherait ainsi de devenir *ri-ri-ga*.

2.3. La chasse et l'abattage

Les produits de la chasse répondaient aux mêmes préoccupations. En effet, contrairement à ce que l'on pourrait penser au premier abord, les techniques de

³³ Voir par exemple G.B. LANFRANCHI, S. PARPOLA, *The Correspondance of Sargon II, Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces* (State Archives of Assyria, 5), Helsinki: Helsinki University Press, 1990, 121 fig. 26 (= Original Drawing V: 26) ou R.D. BARNETT, E. BLEIBTREU, G. TURNER, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, Volume II: Plates*, London: British Museum Press, 1998, pl. 412.

³⁴ Voir par exemple le cas d'un mouton préparé par des soldats. Cf. R.D. BARNETT, E. BLEIBTREU, G. TURNER, *Sculptures from the Southwest Palace*, pl. 381 n° 488a.

³⁵ Les textes de « recettes de cuisine » plus récents mentionnent l'usage du sang dans la cuisine, ce qui peut expliquer en partie le besoin de le récupérer. Cf. J. BOTTÉRO, *Textes culinaires mésopotamiens* (Mesopotamian Civilizations, 6), Winona Lake: Eisenbrauns, 1995, 198.

³⁶ Voir D. CHARPIN, « En marge d'ARCHIBAB, 8 : un *izbum* et un animal RI.RI.GA dans un compte de bétail », *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2012) § 29, pour des lectures possibles.

chasse qui nous sont documentées tendraient à montrer que l'on cherchait à capturer les animaux avant de les tuer.

La chasse pouvait par exemple se faire aux filets comme l'illustre cette lettre de Yaqqim-Addu au roi Zimrî-Lîm³⁷:

« Dis à mon seigneur : ainsi parle Yaqqim-Addu, ton serviteur. Mon seigneur m'a envoyé le message suivant : « Précédemment, je t'avais écrit d'expédier des filets <à> gazelles, sans réponse de ta part. ». Il ne m'est jamais venu quelqu'un chargé de cette mission : précédemment, était venu à moi un chasseur rapport à des filets à lions et à cerfs : après avoir procédé à leur embarquement sur une barque, j'ai expédié (le tout). Aujourd'hui, suite à ma tablette, j'expédierai les filets. »

La chasse au filet est bien connue par la documentation iconographique assyrienne³⁸. L'intérêt de capturer ainsi des animaux est double. D'une part, il est possible de les engraisser avant de les consommer, ce qui est un plus, mais aussi donc de pouvoir les abattre selon les normes.

Il existe des représentations où des animaux sont explicitement abattus au cours d'une chasse. Il est intéressant de constater que ces cas relèvent exclusivement de la chasse royale³⁹. Il existe donc deux catégories de chasse. Celle qui est faite pour fournir de la nourriture et la chasse « sportive »⁴⁰, réservée au roi.

On voit donc ici que les animaux consommés dans le cadre des produits de la chasse devaient certainement aussi être saignés et que ceux qui ne l'étaient pas n'étaient pas consommés.

La question du sang était donc fondamentale, mais jamais explicitement abordée par nos sources. Voyons ce qu'il en est pour une activité sanglante par excellence, celle du sacrifice.

³⁷ M. BIROT, *Lettres de Yaqqim-Addu*, 75–76, texte 38 ; J.-M. DURAND, *Mari I*, 283, texte 147.

³⁸ Cf. par exemple un bas-relief où l'on voit des cerfs être chassés certes avec parfois des flèches dans le corps, mais pour être rabattus vers des filets, cf. R.D. BARNETT, *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*, London: British Museum Publication, 1976, pl. XLIV, ou les scènes illustrant le matériel de chasse, cf. *ibid.*, pl. XXXIX, XL, XLI.

³⁹ *Ibid.*, pl. XLVI-XLVII.

⁴⁰ Ces chasses sont la plupart du temps l'illustration de la lutte que mène le souverain contre le chaos afin de rétablir l'ordre (cf. par exemple, C.E. WATANABE, *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach* (Wiener Offene Orientalistik, 1), Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 2002, 69–88). Dans d'autres il s'agit de commémorations d'événements du règne. Le roi domine des animaux qui sont la métaphore de certains de ses ennemis vaincus, cf. L. MARTI, « L'idéologie royale assyrienne : un piège pour l'historien ? », dans J.-M. Mouton, M. Zink (éd.), *L'idéologie royale dans les civilisations de l'Asie. Actes du colloque organisé par l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres et la Société Asiatique à l'Institut national d'Histoire de l'Art (INHA) et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les 6 et 7 décembre 2019*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2021, 67–84.

3. LA NOTION DE SACRIFICE

3.1. Les mots du sacrifice

Le verbe en akkadien pour désigner l'action du sacrifice est *naqûm* dont le sens premier est « verser »⁴¹. Il existe dans nos textes une parfaite équivalence entre l'idéogramme sumérien et la forme akkadienne, l'idéogramme BAL étant celui de *naqûm*.

Les dictionnaires donnent deux sens principaux à ce verbe en contexte cultuel : « to pour out as a libation », donc « verser comme une libation », et « to sacrifice », « sacrifier »⁴².

Dans le premier cas, il est loisible de constater que le verbe *naqûm* est associé à des liquides⁴³ tels que l'eau, le vin, etc. ou des produits pouvant être versés tels que la farine⁴⁴. Dans le second, il l'est toujours avec des animaux.

⁴¹ Voir par exemple H. LIMET, « Le sacrifice siskur », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven: Peeters, 1993, 243–255 ; H. LIMET, « Le sacrifice sanglant », dans A.A. Ambros, M. Köhbach (éd.), *Festschrift für Hans Hirsch zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 86), Wien: Alfred Hölder, 1996, 251–262 ; B. PONGRATZ-LEISTEN, « Sacrifice in the Ancient Near East: Offering and Ritual Killing », dans A.M. Porter, G.M. Schwartz (éd.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2012, 291–304.

⁴² CAD N/1 336b: 1. To pour out as a libation (water and other liquids, also flour), (...) 3. To sacrifice (...); AHW 744b : ausgießen, opfern.

⁴³ Il ne semble pas exister d'exemple de produit non liquide « sacrifié » aux divinités autre que des animaux. Ainsi, le passage des annales de Tiglath-phalazar III, cité dans le CAD N/1 340b « I sacrificed horses, oxen, sheep and lapis lazuli cut in the mountain » et repris dans H. TADMOR, S. YAMADA (éd.), *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC), and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 1), Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, 32, texte 8, l. 3-4 : « I offered [...(...)] horses, oxen, sheep and goats, lapis lazuli hewn from its mountain, [... to the] great [gods], my lords » doit certainement être compris de la façon suivante : [je pillai] les chevaux, les bovins, les ovins, les caprins et le lapis-lazuli taillé dans sa montagne [(sans nombre)]. Je versai [de pures libations (sanglantes) aux ND les grands [dieux] mes seigneurs. ³anše-kur-ra-meš gu₄-meš še-e-ni na₄-za-gin hi-ip kur-i-¹šú¹ [(a-na la ma-ni) áš-lu-la udu-siskur-meš kù-meš a-na ND dingir-meš] ⁴gal-meš en-meš-ia aq-qí.

⁴⁴ On notera aussi que ces produits, qu'ils soient exprimés sous forme idéogrammatique ou sous forme syllabique, sont parfaitement synonymes.

3.2. Le sacrifice sanglant la notion de *nîqum*

La traduction « sacrifier »⁴⁵ est rendue par l'expression *nîqa naqû*. Le premier terme *nîqum* est traduit par « offrande », « sacrifice »⁴⁶.

L'idéogramme sumérien pour désigner le sacrifice est *siskur* composé du signe amar « le veau » que multiplie še « l'orge ». L'idéogramme désigne donc le « veau engraisé », bien particulièrement précieux. Par la suite on assiste à une évolution sémantique, car il peut aussi être exprimé par *siskur* associé à *udu* le « mouton ».

Or, contrairement à ce que l'on observe pour les liquides, pour lesquels le terme akkadien est la traduction de l'idéogramme sumérien, le terme akkadien n'est pas une traduction de l'idéogramme *siskur*, car il s'agit du mot *nîqum*, construit sur la même racine que le verbe *naqûm* « verser ». Le véritable mot-à-mot serait en quelque sorte le substantif sur verser soit le « versement » ou la « libation ». Ainsi *nîqam naqûm* aurait pour traduction « verser le versement/la libation ».

Il faut aussi noter que cette expression n'apparaît qu'en lien avec des animaux que cela soit implicite ou explicite.

On trouve parfois des cas où *nîqum* ou *siskur* n'apparaissent pas, comme dans cette inscription de Sargon II, roi assyrien du 8^e siècle⁴⁷:

« Je “sacrifiai/versai (le sang)” (*aq-qi*) devant eux (les dieux de la ville de Kalhu) de grands taureaux, des moutons engraisés, des oies, des canards, des oiseaux du ciel ailés... »

On constate ici que ce sont en effet des animaux, qui sont dits être « versés ». On comprend ici la traduction par sacrifié, c'est-à-dire mis à mort.

⁴⁵ Pour les difficultés d'utiliser ce terme et sur ceux désignant les offrandes dans l'Orient ancien, voir W.G. LAMBERT, « Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven: Peeters, 1993, 191–201. Sur l'étiologie du sacrifice voir J.-J. GLASSNER, « De l'invention du sacrifice à l'écriture du monde. Le repas des dieux en Mésopotamie », dans M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Pietre (éd.), *Architecturer l'invisible : Autels, ligatures, écritures* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 138), Turnhout: Brepols, 2009, 41–59.

⁴⁶ CAD N/2 252a : offering, sacrifice ; AHW 793a : Opfer.

⁴⁷ Voir G. FRAME, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 2), University Park: Eisenbrauns, 323, texte 73, l. 19-20 : ¹⁹(...) *gu-mah-hi gal-meš udu-nita₂-meš ma-ru-ti kur-gi-mušen-meš uz-tur-mušen-meš* ²⁰*mušen-meš an-e mut-tap-riš-ú-te ma-har-šu-un aq-qi*. Voir aussi pour ce texte N. NA'AMAN, « The Historical Portion of Sargon's II Nimrud Inscription », *State Archives of Assyria Bulletin* 8/1 (1994) 18–20.

Un texte du petit-fils de Sargon II, Assarhaddon donne la clef de ce passage, décrivant les offrandes qu'il fit aux divinités après avoir rénové une partie du temple du dieu Aššur de la ville d'Aššur⁴⁸:

« J'« abattis » (*palâqu*) des taureaux engraisés, j'égorgeai (*tabâhu*) de jeunes béliers, je coupai (*nakâsu*) des oiseaux du ciel et des poissons des eaux souterraines sans nombre. »

La séquence d'animaux est la même que dans le texte précédent, mais les verbes utilisés sont différents. Chacun appartient au vocabulaire technique de la mise à mort spécifique de chaque groupe d'animaux sans que le vocabulaire standard du sacrifice n'apparaisse.

Un texte rituel traitant des éclipses explicite la notion de « couper » *nakâsu*⁴⁹:

« ³⁰Si, au mois de *kislimu* (vi), *ditto*, lors de l'entrée du bétail, qu'il verse de l'eau devant le bétail, ³¹ qu'il verse une libation. Le sang de la coupure⁵⁰ avec de la bière qu'il le mélange et la porte sera aspergée (avec). »

La mention du sang de la coupure ne peut que faire référence à la libation. Ici il est donc clair que « verser une libation » signifie « verser le sang ».

La combinaison des informations contenues dans ces textes montre que dans les contextes traitant d'animaux, *naqûm* désigne de manière générique le fait de verser le sang de l'animal lors de sa mise à mort, quelle que soit la technique employée, et *nîqum* correspond au versement du sang de l'animal⁵¹. Cela permet de proposer une autre compréhension de la légende du troisième registre de

⁴⁸ E. LEICHTY, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 4), Winona Lake: Eisenbrauns, 2011, 127, texte 57 vi 37-41 : ^{vi37}*û-pal-liq* ³⁸*le-e ma-re-e* ³⁹*û-ṭeb-bi-ih as-li* ⁴⁰*mušen-meš an^e ku⁶-meš ap-si-i* ⁴¹*a-na la mi-ni û-nak-kis*.

⁴⁹ Voir par exemple CT 4, 5-6 : 30-31 (A. LIVINGSTONE, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 25), Bethesda: CDL Press, 2013, 197, à compléter par L. MARTI, « Chroniques bibliographiques 16. Les hémérologies mésopotamiennes », *Revue d'Assyriologie* 108 (2014) 180 : ³⁰*diš ina iti gan kimin-ma ina ku⁴ bu-li a-na igi bu-li a bal-qí*, ³¹*[udu]-siskur bal-qí úš kud-si ki kaš sig ká is-sal-lah*.

⁵⁰ Il faut ici comprendre la coupure ou l'incision ayant entraîné la mort de l'animal.

⁵¹ C'est certainement pourquoi *nîqum* ne semble jamais associé à des verbes en lien avec l'abattage. On se demandera donc si dans le cas du texte A.4026 : 16 *il-[i-ik siskur₂-ra]-há it-bu-uh* (cf. J.-M. DURAND, « La cité-état d'Imar à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6 (1990) 50 et J.-M. DURAND, *Mari I*, 189–190, texte 63), il ne faudrait pas plutôt trouver un animal dans la partie cassée du texte plutôt qu'un *siskur₂-ra*, puisque le verbe associé est *ṭabâhum* « égorger ».

l'obélisque blanc assyrien⁵² qui comporte une représentation de sacrifice. L'épigraphie est habituellement traduite de la manière suivante :

« Bît-nathi of the city Nineveh: I perform the wine libation (and) sacrifices of the temple of the exalted goddess. »

Le texte est pourtant clair⁵³ : le vin et les udu-siskur-meš-te (= *nîqâte*) sont mis sur le même plan. Il faut donc comprendre :

« Bît-nathi de la ville de Ninive : je fis les (libations de) vin et de « libations (= sang) » du temple de la déesse auguste. »

3.3. Les liens avec *napištam turrum*

Tout le vocabulaire du sacrifice partage la caractéristique de ne jamais explicitement mentionner le sang. Il s'agit certainement d'un tabou de langage, qui utilise des périphrases pour tabouer certains termes ou actions. L'usage de la périphrase « faire une libation » serait une façon de ne pas mentionner que l'on fait couler le sang. Il existe un cas où *naqûm* est associé au sang.

Or, il semble que le fait de verser le sang soit très souvent taboué, dans d'autres situations telles par exemple le cas des inscriptions royales assyriennes, dans lesquelles le roi assyrien ne versait littéralement jamais le sang⁵⁴. Cette prérogative était laissée à d'autres, notamment ses ennemis, car, par définition celui qui verse le sang est un meurtrier. On peut donc en conclure qu'il existe un

tabou sur le fait de verser le sang. Revenons maintenant à la question de la signification de *napištam turrum*. La traduction proposée par J.-M. Durand de « faire rendre l'âme » est la meilleure. Parfois la périphrase permet de mieux

⁵² Pour cet objet voir notamment H. PITTMAN, « The White Obelisk and the Problem of Historical Narrative in the Art of Assyria », *The Art Bulletin* 78 (1996) 334–355 ; H. PITTMAN, « Unwinding the White Obelisk », dans H. Waetzoldt, H. Hauptmann (éd.), *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6-10. Juli 1992* (Heidelberger Studien zum Alten Orient, 6), Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1997, 347–354 et B. PONGRATZ-LEISTEN, *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records, 6), Boston/Berlin: De Gruyter, 2015, 255–256. Pour l'inscription voir A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods, 3), Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1996, 255–256, texte A.0.101.18.

⁵³ A.K. GRAYSON, *Assyrian Rulers*, 256, texte A.0.101.18 l. 1-2: *é-na-at-hi šá uru ni-nu-a gestin udu-siskur-meš-te, šá é-kur dingir šir-te dù-áš*. On préférera traduire udu-siskur-meš-te par « libation sanglante », plutôt que par « sacrifice ».

⁵⁴ Voir à ce sujet, L. MARTI, « Les Assyriens étaient-ils sanguinaires ? La place du sang dans la rhétorique royale assyrienne », dans *Le sang : discours, rites et pratiques, Actes du colloque organisé par la Chaire Milieux bibliques du Collège de France les 24-25 mai 2018*, sous presse.

comprendre la conception qui se cache derrière les termes taboués. *Napištam turrum* est certainement une expression parallèle à *nîqam naqûm* et qui correspond aussi à *tabâhum* « égorger ». On peut donc se demander si *napištum* « la vie » ne serait pas alors un euphémisme pour désigner le sang.

L'expression explicite en quelque sorte la valeur symbolique de la mise à mort, c'est-à-dire faire rendre le sang, qui était ce qui permettait d'être animé. Le sacrifice serait ainsi une façon de rendre à la terre ou aux divinités le principe actif de la vie⁵⁵.

CONCLUSION

La documentation de la pratique permet d'accéder au concret de certaines conceptions mésopotamiennes. Les lettres sont tout particulièrement utiles, car elles utilisent un vocabulaire permettant d'explicitier la terminologie technique contenue dans d'autres textes.

S'il est évident qu'il n'y a pas de tabou sur le terme de sang dans notre documentation, ce dernier étant très régulièrement employé dans différents contextes, il est intéressant de constater qu'il est absent dans ceux où il serait logiquement attendu.

Le petit dossier présenté aujourd'hui montre que la mise à mort d'un bovin nécessitait l'emploi d'un spécialiste traduit traditionnellement par « cuisinier », mais qui était aussi un spécialiste de l'égorgement. Cette technique de mise à mort avait notamment pour objectif de vider l'animal de son sang, ce que la documentation n'explique pas, mais qui est bien illustré dans certains textes savants et représentations. Le fait que tout animal consommé devait être préalablement saigné entraîne certaines nomenclatures pour signaler les écarts à la norme et le développement de techniques de chasse qui le permettent.

Certaines pratiques du sacrifice sanglant révèlent explicitement un tabou sur le fait de verser le sang, car ce qui est traduit par « sacrifice » est en fait simplement une libation de sang, qui ne dit pas son nom.

L'ensemble de ces contextes montre que si tabou sur le sang il y a, il porte sur le fait de le verser, car comme l'illustre la documentation de Mari, tuer un animal c'est rendre son *napištum* c'est-à-dire sa vie, qui doit être un euphémisme pour désigner le sang, principe actif qui permet l'animation et donc la vie.

⁵⁵ Jean-Marie Durand proposait d'ailleurs de distinguer deux moments distincts du sacrifice : l'offrande du sang à partir d'animaux vivants, représentant l'offrande du vivant aux Vivants, et celui des offrandes des carcasses lors du rituel des morts, représentant l'offrande du mort aux Morts : J.-M. DURAND, « La Religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. Del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux*, 343.

LA SEMENCE ET L'EFFLUVE : NOUVELLE LECTURE DE LA « THÉOGAMIE » DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE

Bernard MATHIEU

What Egyptologists conventionally call “theogamy” refers to one of the major myths of the pharaonic ideology, relating to the divine nature of the king. Several written versions of this myth are known today. The episode describing the union of the god and the queen is well preserved in the two most famous sources, dating respectively from the reigns of Hatshepsut (Deir al-Bahari temple) and Amenhotep III (Luxor temple). A careful examination of the text allows to offer an interpretation different from that accepted until now, and to integrate the process of the divine conception of the future king into the general framework of genetic representations of ancient Egypt, which distinguished, for the constitution of a body, “soft elements” and “hard elements”.

Lorsqu'ils parlent de « théogamie », « mariage divin », – ou de « naissance divine », « divine birth », « Geburtsmythos », etc. –, les égyptologues font référence à l'un des mythes de l'idéologie pharaonique, relatif à la nature divine du roi, un « homme fait dieu » pour inverser l'expression chrétienne. Un mythe majeur, dont François Daumas écrivait qu'il constituait un « point essentiel de leur [= des Égyptiens] système du monde »¹. Un mythe qui rencontre des échos plus ou moins lointains dans la littérature proche-orientale antique comme en témoigne par exemple l'ouvrage collectif sur *Les naissances merveilleuses en Orient* paru en 2015².

Pour ce qui est des témoignages antérieurs au mammisi de Nectanébo de Dendara, et aux mammisis ptolémaïques et romains étudiés notamment par François Daumas³, on connaît surtout ce mythe de la théogamie par deux sources datant de la XVIII^e dynastie : le décor du portique nord de la deuxième terrasse

¹ Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 402.

² Chr. CANNUYER, C. VIALLE (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeylen (1942–2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles: Société belge d'études orientales, 2015.

³ Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens* ; F. DAUMAS, *Les mammisis de Dendara*, Le Caire: IFAO, 1959.

du temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, d'une part⁴, et l'une des salles du temple de Louqsor érigé sous le règne d'Amenhotep III, d'autre part⁵. Le Nouvel Empire fournit d'autres témoins, plus fragmentaires, dont les éléments de décor provenant de la chapelle de Touy adossée à la salle hypostyle du Ramesseum, réemployés dans le petit temple de Medinet Habou⁶. Quant aux blocs provenant du temple de Khonsou-Pakhéred, dans l'enceinte de Mout à Karnak, ils ont parfois été attribués au règne de Thoutmosis IV, mais une datation de l'époque ramesside ou de la TPI est plus probable⁷.

Des fragments décorés provenant de la chaussée montante du complexe funéraire de Sésostri III à Dahchour, récemment découverts⁸, ainsi que l'un des contes du Papyrus Westcar⁹, qui narre la naissance merveilleuse des premiers rois de la V^e dynastie, prouvent que la mise en forme iconographique et textuelle de ce mythe est bien antérieure au Nouvel Empire. On a même suggéré que ce principe de la « naissance divine » constituait, depuis l'apparition du titre de

⁴ E. NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari II. The Ebony Shrine. Northern Hall of the Middle Platform* (Memoir of the Egypt Exploration Fund, 14), London: Egypt Exploration Fund, 1897, pl. XLVI-LV ; *Urk.* IV, 216-234.

⁵ A. CABROL, *Amenhotep III le Magnifique*, Paris: Éditions du Rocher, 2000, 55-56, 183-187.

⁶ L. HABACHI, « La reine Touy, femme de Séthi I, et ses proches parents connus », *Revue d'Égyptologie* 21 (1969) 32-39 ; Chr. DESROCHES NOBLECOURT, « Le mammisi de Ramsès au Ramesseum », *Memnonia* 1 (1990-1991) 25-46 ; B. LURSON, « Nouveaux éléments sur la décoration et l'architecture du temple contigu au Ramesseum », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 39 (2010) 247 ; B. LURSON, « Rapport préliminaire sur les trois premières campagnes de fouilles du temple contigu au Ramesseum (2010-2012), avec des contributions de Jan Moje et de Nicole Richter », *Memnonia* 23 (2013) 137-163 ; B. LURSON, « Les scènes de la naissance merveilleuse de Ramsès II du temple contigu au Ramesseum : réflexions autour d'un cycle iconographique novateur », dans Chr. Cannuyer, C. Vialle (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeulen (1942-2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles: Société belge d'étude orientales, 2015, 113-138.

⁷ Cf. PM II², 1972, 271 ; Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 44-52 ; H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos* (Ägyptologische Abhandlungen, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, 1986 (2^e éd.), 8-9 ; A. COYETTE, « La naissance merveilleuse d'Hatchepsout dans les reliefs de Deir el-Bahari », dans Chr. Cannuyer, C. Vialle (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeulen (1942-2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles : Société belge d'études orientales, 2015, 88.

⁸ Cf. A. OPPENHEIM, « The Early Life of Pharaoh: Divine Birth and Adolescence Scenes in the Causeway of Senwosret III at Dahshur », dans *Abusir and Saqqara in the Year 2010-2011*, Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University, 2011, 171-188, en part. 174-184.

⁹ P. Berlin ÄM 3033. Texte dans A.M. BLACKMAN, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Whitstable: J.V. Books, 1988 ; nombreuses traductions, dont récemment W.K. SIMPSON, *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven/London: Yale University Press, 2003 (3^e éd.), 13-24 ; M.E. CHIOFFI, G. RIGAMONTI, *I Racconti di Re Kheope. The Tales of king Kheops. Papiro Westcar*, Massa: Duat Edizioni, Egittologia.net, 2005 ; D. BAGNATO, *The Westcar Papyrus. A Transliteration, Translation and Language Analysis*, Wien: Ed. Atelier, 2006 ; L. PARYS, *Le récit du papyrus Westcar. Texte, traduction, interprétation* (Textes égyptiens, 1), Bruxelles: Éditions Safran, 2022 (2^e éd.).

« fils de Rê » dans la titulature officielle, sous le règne de Rêdjédef (IV^e dynastie), une sorte de norme idéologique latente, explicitée ou « thématifiée » seulement en cas de nécessité¹⁰. Mais il est à souligner, comme le fait très justement remarquer Alice Coyette¹¹, que la fonction première de l'« affichage » de ce mythe n'est pas de légitimer un règne susceptible d'être contesté : ni Sésostri III, ni Amenhotep III, ni Ramsès II n'avaient véritablement besoin de légitimation ! Elle est plutôt de promouvoir le dogme de l'élection du roi par le créateur et celui de la prédestination divine, puisque cette élection, antérieure à la naissance du futur roi, se manifeste initialement par le *choix de sa mère* par le dieu.

Le récit de la théogamie serait lié à un ancien « rituel de résurrection », selon Hartwig Altenmüller¹². On pourrait aussi l'inclure dans un vaste « cycle royal », comme le suggère Andréas Stauder¹³.

Telles qu'elles se présentent à Deir el-Bahari et à Louqsor, c'est-à-dire en contexte thébain, les principales étapes du récit sont les suivantes. Le créateur, Amon, fait part à l'assemblée des dieux de sa décision de s'unir à l'épouse royale pour concevoir le futur roi ; les douze dieux représentés et nommés sont Osiris et Isis, Horus, fils d'Isis (Harsîésis), Nephthys et Seth, Atoum, Chou et Tefnout, Geb et Nout, auxquels s'adjoignent les divinités thébaines locales que sont Hathor dame de l'Occident et Montou seigneur de Thèbes. Thot, de son côté, se rend chez les humains pour rendre visite à la future mère et lui attribuer son nouveau titre de « mère royale »¹⁴.

D'abord sous l'apparence du roi, puis sous son authentique forme divine, Amon s'unit à la reine. Les principes nourriciers que sont les *kaou* et les *hémousout* entrent alors en action¹⁵, puis le dieu Khnoum façonne l'enfant-roi et son

¹⁰ O.D. BERLEV, « The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt », dans D.W. Young (éd.), *Studies presented to H.J. Polotsky*, Beacon Hill: Pirtle & Polson, 1981, 361–377; L. SALEM, *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcio*, Thèse de doctorat, Universidad Nacional de La Plata, 2012.

¹¹ A. COYETTE, « La naissance merveilleuse », 111–112.

¹² H. ALTENMÜLLER, « Auferstehungsritual und Geburtsmythos », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24 (1997) 1–21.

¹³ A. STAUDER, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts* (Lingua Aegyptia, Studia Monographica 12), Hamburg: Widmaier, 2013, 322–336 (« The Royal Cycle »).

¹⁴ A. COYETTE, « Nouvelle lecture d'une scène de la théogamie d'Hatshepsout », dans C. Guidotti, G. Rosati (éd.), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists, Florence, 23-30 August 2015* (Archaeopress Egyptology, 19), Oxford: Archaeopress, 2017, 137–139.

¹⁵ Les instances associées *kaou* (masculin) et les *hémousout* (féminin) sont les forces dynamiques, expressions de la *maât*, principes fécondants et fécondés, à l'origine de la naissance et de la croissance des êtres vivants. Voir notamment D. MEEKS, « Note sur "Hémésouts" », dans *Annu-*

ka sur son tour de potier. La reine accouche, avec l'assistance de plusieurs déesses, Isis, Nephthys, Héqet et Meskhénet, ainsi que Neith et Serqet. L'enfant est présenté par Hathor à son père ; puis il est allaité par les déesses-vaches, purifié et présenté aux dieux.

L'épisode narrant l'union du créateur et de la reine – la « scène IV » de la nomenclature de Helmut Brunner – donne lieu à une véritable pièce de littérature, du moins de notre point de vue moderne. Cette scène est connue par le temple de Deir el-Bahari, par les blocs du Ramesseum, mais la version la mieux conservée est celle d'Amenhotep III dans le temple de Louqsor (Fig. 1). Le texte est constitué de neuf colonnes, disposées de part et d'autre de la représentation du couple Amon – Moutemouia (la mère élue), soutenu par les déesses Neith et Serqet :

(1) Intervention d'Amon-Rê, seigneur des trônes du Double-Pays, qui préside à son Harem¹⁶, après avoir pris l'apparence (*khépérou*) de la Majesté de cet époux, le roi de Haute et Basse-Égypte Menkhéperourê (doué de vie)¹⁷. (2) Il la trouva qui se délassait au fond de son palais. Elle s'éveilla au parfum divin¹⁸, souriant à Sa Majesté. Il s'avança vers elle aussitôt (3), il la convoita < et son désir se porta vers elle >. Il se fit voir d'elle sous sa forme (*irou*) de dieu. Après être venu tout près (4) d'elle, qui exultait de voir sa perfection¹⁹, l'amour qu'il inspire (*mérout*) parcourut son corps (*hâou*) et le palais fut inondé du parfum divin et de toutes ses senteurs (*khénémou*) de Pount²⁰.

(5) Intervention de Moutemouia devant la Majesté de ce dieu auguste Amon-Rê, seigneur des trônes du Double-Pays :

aire EPHE V, LXXVI, 1968–1969, 116–117 ; B. VENTKER, *Garanten der Herrschaft. Die Prozessionen der Kas und Hemusut in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit* (Studien zur spätägyptischen Religion, 18), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018 ; P. KOEMOTH, review of B. VENTKER, *Garanten der Herrschaft*, dans *Chronique d'Égypte* 93/186 (2018) 317–321.

¹⁶ Désignation du temple de Louqsor.

¹⁷ Thoutmosis IV, époux de la reine Moutemouia. Dans la version de Deir al-Bahari, il s'agit de Thoutmosis I^{er} (Âakhéperkarê), époux de la reine Âhmès ; dans la version du mammisi du Ramesseum, il s'agit de Séthy I^{er}, époux de la reine Touy.

¹⁸ Et non « au parfum du dieu » (par ex. Chr. BARBOTIN, « Pount et le mythe de la naissance divine à Deir el-Bahari », *Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 24 (2004) 10), puisqu'il n'y a pas antéposition honorifique de l'élément *ntr*.

¹⁹ Expression traditionnelle pour exprimer le sentiment ressenti à la vue d'une forme divine ; cf. par exemple, dans le chapitre 181 du Livre des Morts : *hw=k h' =tj mj R' mk sw jw(=w) r m3n=k h' =w n m33 nfrw=k*, « tu (Osiris) es apparu comme Rê ; vois, il est venu pour te voir, exultant de voir ta perfection ».

²⁰ Je ne retiens pas l'interprétation *hnm.w=f nb m Pwn.t*, « son odeur est celle du seigneur d'Oponé » (Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, 397, n. 2), la construction *nb m*, « seigneur dans », étant peu vraisemblable, et la construction *nb n(y) X* non attestée.

« Considérable est donc ton pouvoir (*baou*), (6) parfaite la [...] que tu as [...], cachées (*imen*) les décisions que tu as prises, satisfaite (*hotep*) ta volonté concernant ma Majesté, tandis que ton effluve (*iadet*) se répand dans toutes les parties de mon corps (*âout*) ! »

(7) Ensuite de quoi, la Majesté de ce dieu accomplit avec elle tout ce qu'Elle avait désiré.

Intervention d'Amon-Rê, seigneur des trônes du Double-Pays, devant Sa Majesté ²¹:

« Amenhotep Héqa-Ouaset ²² sera le nom (8) de cet enfant que j'ai placé dans ton ventre (*khet*), puisque c'est l'expression même qui est sortie de ta bouche ! Il va exercer cette royauté efficiente (9) dans ce pays entier. Mon *ba* lui appartient, < ma puissance (*sékhem*) lui appartient >²³, mon honneur (*ouach*) lui appartient, ma couronne *ouréret* lui appartient, car c'est lui qui gouvernera le Double-Pays, comme Rê pour l'éternité *djet* ! »

Le discours d'Amon démontre que la reine est à l'origine de la nomination de l'enfant à naître. En déclarant « cachées (*imen*) les décisions que tu as prises, satisfaite (*hotep*) ta volonté », Moutemouia détermine les éléments du nom personnel du futur roi, que le père organise ensuite sous la forme *Amen-hotep*. Il s'agit d'une tradition ancienne, que l'on peut faire remonter à l'Ancien Empire²⁴.

Mais reprenons la chronologie des événements, parfaitement soulignée par les formulations utilisées : « Après être venu tout près d'elle » (col. 3-4 : *m-ht jy=f tp-jm=s*), « Ensuite de quoi » (col. 7 : *m-ht nn*).

Contrairement à l'interprétation usuelle, l'union physique entre le dieu et la reine n'intervient pas lorsqu'il est dit d'Amon : *h3d=f r=s* (col. 3). L'expression fut traduite pudiquement en latin « *coivit cum ea* » (« il copula avec elle ») par James H. Breasted²⁵, suivi encore récemment par différents traducteurs ; par exemple « il entra en elle »²⁶. Mais, comme l'a bien vu notamment Helmut Brunner, le verbe *h3d* n'exprime que la *libido* du dieu et son effet physiologique,

²¹ La reine.

²² Le futur Amenhotep III.

²³ En restituant *sh̄m=j n=f*, en fonction de la version plus complète d'Hatchepsout (*Urk.* IV, 221, 11). L'« honneur » (*w3š*) implique essentiellement adorations et offrandes.

²⁴ G. POSENER, « L'attribution d'un nom à l'enfant », *Revue d'Égyptologie* 22 (1970) 204–205. Voir dans les Textes des Sarcophages : (Isis s'adresse à Horus) « Fais ta venue au monde, que je t'adresse des louanges, que te suivent les suivants de ton père Osiris, et que je crée ton nom » (*CT* II 219f [TS 148]) ; cf. aussi *CT* IV 42g-j [TS 291].

²⁵ J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* II, Chicago: The University of Chicago Press, 1906, 80.

²⁶ Chr. BARBOTIN, « Pount », 10.

l'érection²⁷, ce que confirme la version plus complète d'Hatchepsout : *sw rdjb=f r=s*, et son désir se porta vers elle (*Urk.* IV, 219, 17). La preuve la plus indiscutable que l'acte sexuel n'a pas encore eu lieu à ce moment est la précision donnée ensuite : « *Après être venu tout près d'elle*, qui exultait de voir sa perfection, l'amour qu'il inspire parcourut son corps et le palais fut inondé du parfum divin et de toutes ses senteurs de Pount » (col. 3-4). Si le dieu vient *tout près* de la reine, c'est qu'il n'était donc pas à son contact jusque-là.

Cette dernière phrase, « l'amour qu'il inspire parcourut son corps » (col. 4)²⁸, et la déclaration de la reine, « ton effluve se répand dans toutes les parties de mon corps » (col. 6)²⁹ ne font donc pas référence à l'union physique des protagonistes. Il faut attendre la toute dernière séquence, « *Ensuite de quoi*, la Majesté de ce dieu accomplit avec elle tout ce qu'Elle avait désiré » (col. 7)³⁰, pour que soit véritablement signifié le coït, au moyen d'une expression à la fois pudique et explicite.

Le récit distingue donc *deux phases* dans l'union du dieu et de la reine, là où notre conception moderne ne voit, de manière assez simpliste, il faut l'avouer, qu'un seul moment, celui de la pénétration :

1^{re} phase : *mrw.t=f h p(=w) m h 'w=s 'h b 'h(=w) (m) sty ntrj hnm.w=f nb(.w) m Pwn.t* « l'amour qu'il inspire parcourut son corps et le palais fut inondé du parfum divin et de toutes ses senteurs de Pount » ; *j3d.t=k ht 'wt=j*, « ton effluve se répand dans toutes les parties de mon corps » ;

2^{de} phase : *m-ht nn jr~n hm n(y) ntr pn mr(w).t~n=f nb(.t) hn 's*, « Ensuite de quoi, la Majesté de ce dieu accomplit avec elle tout ce qu'Elle avait désiré ».

Il n'est pas indifférent que la première phase donne lieu à un texte plus développé que la seconde, car elle se réfère à une conception relativement élaborée du système de représentation de la génétique égyptienne, mis en évidence

²⁷ « [...] er enbrannte in Liebe zu ihr » : H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, 43 et n. c. De même : « he becomes inflamed at her », cf. A. STAUDER, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts* (Lingua Aegyptia, Studia Monographica, 12), Hamburg: Widmaier, 2013, 331. Ou encore : « Alors il la désira », cf. A. COYETTE, « La naissance merveilleuse », 91. Le verbe *h3d* serait distinct de celui apparaissant sur la statue Caire CG 42208, l. 13 (*temp.* Osorkon II) ; E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (Probleme der Ägyptologie, 2), Leiden: E.J. Brill, 1954, 141, n. 3 ; K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie* (Ägypten und Altes Testament, 8), Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1985, vol. I, 56-57, n. 55. Mais il pourrait être rapproché, en revanche, de *h3d* dans le P. Bremner-Rhind (= P. BM EA 10188) 26, 24.

²⁸ *Mrw.t=f h p(=w) m h 'w=s*.

²⁹ *J3d.t=k ht 'wt=j*.

³⁰ *M-ht nn jr~n hm n(y) ntr pn mr(w).t~n=f nb(.t) hn 's*.

jadis par Serge Sauneron et Jean Yoyotte³¹. L'existence de deux phases dans la conception de l'enfant royal ne peut se comprendre, en effet, qu'en référence à ce système. Selon ce dernier, et pour résumer à grands traits, les « éléments mous » d'un enfant humain proviennent de la mère : il s'agit de la chair, de la peau, des organes internes du tronc³², mais aussi des conduits *métou*, équivalents de nos vaisseaux, veines, muscles, ligaments, etc. Les « éléments durs », quant à eux, proviennent de la semence masculine ; ce sont les os proprement dits, les dents, les ongles, mais aussi le système pileux, les cheveux et le duvet qui recouvre la peau³³, même si ces éléments peuvent être considérés comme ayant un statut à part ou intermédiaire.

Revenons aux deux phases du texte de la théogamie : on constate immédiatement la différence majeure qui s'établit entre « génétique humaine » et « génétique divine » : dans cette dernière, la formation des éléments mous est assurée non pas par la mère humaine, mais par le père divin. On pourrait dire la chose autrement : dans la conception du corps d'un être divin, d'un *ntr*, pour adopter la terminologie égyptienne qu'il s'agisse d'un dieu, d'un (futur) roi ou d'un défunt, le dieu créateur joue *à la fois* le rôle du père et de la mère.

Il faut rappeler ici que le pharaon, selon l'idéologie traditionnelle, est « enfanté » (*mésou*) par le créateur, comme le rappelle par exemple l'expression littérale « fils de son ventre »³⁴, qualifiant systématiquement le roi comme issu de la chair du dieu. En tant que « dieu parfait », « fils de Rê » et réplique du « grand dieu », le roi a ceci de spécifique, en effet, comme les dieux et les défunts, qu'il reçoit du créateur *à la fois* les « éléments durs » et les « éléments

³¹ S. SAUNERON, « Le germe dans les os », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60 (1960) 19–27 ; J. YOYOTTE, « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 61 (1961) 139–146. Voir également B. MATHIEU, « Et tout cela exactement selon sa volonté. La conception du corps humain à Esna (Esna 250, 6-12) », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à J.-Cl. Grenier* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 5), Montpellier: Université Paul Valéry, 2012, 499–516, en particulier 500 ; Cl. AUDOUIT, *Représentations et fonctions du sang en Égypte ancienne*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry, 2017, 407–410. La description du corps d'Anti, dans le Papyrus Jumilhac (III^e s. av. J.-C.) est particulièrement éloquente : *jr jwf=f jnm=f spr~n mw.t=f m jrt.t=s jr qs.w=f ø m~mw n(y) jt=f*, « Sa chair et sa peau, sa mère les a fait naître de son lait ; ses os, ils proviennent du liquide (séminal) de son père » (P. Jumilhac XII, 24-25 ; J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris: CNRS, 1961, 124). Pour une problématique comparable, dans le contexte biblique, voir désormais M. GROHMANN, « Biblical and Rabbinic Ideas of Female Semen? An Intertextual Reading of Lev 12,2 », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 39–52 : « both man and woman – and of course God – give some kind of seed for a new human being » (*ibid.*, 49).

³² Chair (*jwf*), peau (*jnm*), organes internes du tronc (*h.t*).

³³ Os (*qs.w*), dents (*jbh.w*), ongles (*n.wt*), cheveux (*šnw*), duvet (*srw*).

³⁴ *S3 ny h.t=f*.

mous » – il s'agit là, bien entendu, du corps divin du roi, de son corps « statuaire », en quelque sorte, et non de son corps humain, matériel (Fig. 2).

La première conséquence de cette conception – dans les deux sens du terme – est que dans la théogamie, la mère se voit dépossédée de son rôle traditionnel de transmission au fœtus des « éléments mous » pour ne devenir qu'un réceptacle des substances divines.

La seconde conséquence est qu'il faut accorder une attention particulière au lexique utilisé pour décrire la substance servant à la formation des éléments mous : *mrw.t* (*mérout*), « amour », *sty ntr* (*séty nétjer*), « parfum divin », *hnm.w m Pwn.t* (*khénémou em Pount*), « senteurs de Pount », et *j3d.t* (*iadet*), « effluve ». On subodore – si je puis dire – que ce lexique est largement métaphorique, la nature de la substance divine étant difficile à exprimer au moyen du lexique anatomique ou physiologique en usage pour les corps non divins. Dans ce champ lexical essentiellement olfactif, le terme *j3d.t*, « effluve », « exhalaison », est ici un vocable décisif³⁵, qui apparaît comme l'équivalent fonctionnel, dans la théogamie, de ce que sont les « humeurs » (*rdw*, *rédjou*) d'Osiris transmises au nouveau corps (*d.t*, *djet*) du défunt³⁶.

L'étude approfondie de l'extension sémantique du terme *j3d.t*, « effluve », « exhalaison », dont les emplois semblent très proches de ceux de *fd.t* (*fédet*), « sueur », « exsudation », reste à mener³⁷.

On soulignera, pour terminer, que la fonction précise du « parfum divin » et de l'effluve *j3d.t* dans la génétique du corps divin est connue dès les Textes des Pyramides :

jt-n Hr Jr.t=f rd-n=f s(j) n N pn stj=f stj ntr stj Jr.t Hr jr jwf n N pn hnt N pn hr=s,

« Horus a pris son Œil et il l'a donné à ce N, son parfum, c'est le parfum du dieu, *le parfum de l'Œil d'Horus est destiné à la chair* de ce N pour que ce N devienne prééminent en le portant. »³⁸

³⁵ Effluve : « Émanation se dégageant des corps des êtres organisés, des matières organiques, de certaines substances » ; exhalaison : « Gaz, odeur se dégageant d'un corps, d'un lieu » (Cnrtl). Sur *j3d.t* employé à propos des reines, voir notamment Chr. LEBLANC, « Thèbes et les pluies torrentielles : à propos de *mw n pt* », *Memnonia* VI (1995) 210, n. 34.

³⁶ Sur le couple *rdw/j3d.t*, cf. *CT* II, 30e-f [TS 80] : *rdw=j pw qrr n(y) p.t j3d.t=j pw šnj.t jhḥw*, « Ce sont mes humeurs que l'orage du ciel, c'est mon effluve que la grêle de la pénombre » (versions G1T, A1C).

³⁷ Voir déjà l'étude d'E. Panaite dans ce même volume. Dans la mythologie grecque, Persée est né de Zeus sous forme de pluie d'or et de Danaé ; cette « pluie d'or » est à rapprocher du déterminatif $\overline{\text{m}}$ (N 4), fréquemment utilisé pour *j3d.t*.

³⁸ § 1240c-1241b [TP 524].

Dans le même ordre d'idées, un passage des Textes des Sarcophages atteste du lien explicite qui existe entre l'effluve *j3d.t* et les chairs du défunt :

k3p(=w) tp=f m sntr ndm stj j.sr(w)d(=w) N pn m sntr j3d.t ntr r jwf=f,

« Sa tête est encensée grâce à l'encens au doux parfum, ce N est consolidé grâce à l'encens, car l'effluve du dieu est destiné à ses chairs. »³⁹

Ces deux exemples pris dans le corpus funéraire – mais on pourrait en citer bien d'autres – prouvent ainsi que les textes de théogamie ne sont que l'actualisation de conceptions génétiques bien antérieures.

Comme tout être divin (*nétyer*), le (futur) roi doit être issu du créateur, à la fois pour ses « éléments durs » et ses « éléments mous ». La « scène IV » du cycle de la théogamie expose de manière précise, en distinguant deux phases dans la narration, le processus génétique à l'œuvre dans la constitution de ce corps divin. Le créateur transmet à la reine, dans un premier temps, ce qui est destiné à constituer les chairs (*iouf*) ou « éléments mous » du futur roi, par le biais de son effluve *iadet*, puis, dans un deuxième temps, ce qui est destiné à constituer ses os (*qésou*) ou « éléments durs », par le biais de sa semence (*métout*).

On en conclura ainsi que la théogamie traite de l'union d'un dieu et d'une mortelle⁴⁰, son objectif étant de mettre en image et en récit le dogme de la divinité du pharaon et de sa prédestination, lui qui est né du créateur lui-même et formé dans le ventre d'une grande épouse royale.

³⁹ CT VI 121c-f [TS 530].

⁴⁰ La situation symétrique, celle de l'union d'une déesse et d'un mortel, n'est pas absente de la documentation égyptienne. Elle est suggérée dans le conte du *Pâtre qui vit une déesse* (P. Berlin 3024), où le pâtre rapporte à ses compagnons que l'« empire » (*chefchefet*) de la déesse qu'il a aperçue au bord d'un étang s'est répandu dans son corps (*šfšf.t=s ht h'w=j*). Les intentions de la déesse, qui réapparaît le lendemain « dépouillée de ses vêtements et les cheveux en désordre », semblent assez claires. Cf. B. MATHIEU, « Le conte du *Pâtre qui vit une déesse* (P. Berlin 3024, verso). Nouvelles lectures », dans S.V. Ivanov, E.G. Tolmacheva (éd.), *And the Earth is Joyous: Essays in Honour of Galina A. Belova*, Moscow: Tsei Ran, 2015, 196–205.



Fig. 1. Théogamie du temple de Louqsor (H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, pl. 4).

1 ^{re} phase	2 ^{de} phase
l'amour (<i>mrw.t</i>) qu'il inspire parcourt son corps	Ensuite de quoi, la Majesté de ce dieu accomplit avec elle tout ce qu'Elle avait désiré
le palais fut inondé du parfum divin (<i>sty ntrj</i>) et de toutes ses senteurs de Pount (<i>hnm.w m Pwn.t</i>)	
ton effluve (<i>j3d.t</i>) se répand dans toutes les parties de mon corps	
Formation des éléments mous <i>jwf</i> , « chairs »	Formation des éléments durs <i>qs.w</i> , « os »
(grâce à la mère, génétique humaine)	(grâce au père, génétique humaine)
grâce au père, génétique divine	grâce au père, génétique divine

Fig. 2. Les deux phases de la conception du futur être divin.

« DANS LES EAUX DE L'ACTE CONJUGAL, L'OSSATURE
S'EST FAITE » : FLUIDES CORPORELS ET PROCRÉATION
EN MÉSOPOTAMIE ANCIENNE

Francesca MINEN

Cuneiform sources have delivered to us interesting insights on Mesopotamian medicine. Over the last years, diagnostic and therapeutic texts allowed Assyriologists to investigate medical practices and recompose scholarly and laymen views on health-related issues. This may be appreciated particularly in the case of bodily fluids. In fact, physicians were keen on noting their presence, observing their consistence and appearance during their visits to their patients and register them in written form as significant symptoms. Nevertheless, bodily fluids also played a role in everyday life matters, social interactions and statuses. The present contribution offers a case study focused on reproduction. After a brief introduction to human bodily fluids in cuneiform medical sources, attention will be dedicated to those involved in the reproductive process, specifically in the following actions and states involved: firstly, intercourse and conception; secondly, impotence, sterility and fertility; lastly, pregnancy and childbirth. By presenting significant passages from medical and non-medical corpora, sperm, vaginal secreta, (menstrual) blood and amniotic fluid will be considered.

INTRODUCTION

Les textes assyro-babyloniens, gravés de caractères cunéiformes, rendent compte de plusieurs aspects de la vie quotidienne dans la Mésopotamie ancienne, y compris la médecine. Le corpus médical est constitué de manuels de diagnostic et de thérapie, de pharmacopées sous forme de listes de simples ainsi que de recueils de rituels et d'incantations visant à traiter certains problèmes particuliers de santé¹.

¹ Cf. P. ATTINGER, « La médecine mésopotamienne », *Journal des médecines cunéiformes* 11–12 (2008) 1–96 (6–51) ; F.M. FALES, « Uno sguardo d'insieme alla medicina mesopotamica », dans F.M. Fales (éd.), *La medicina assiro-babilonese* (Il Novissimo Ramusio, 9), Roma: Scienze e

Nous découvrons nombre d'informations concernant les fluides corporels dans ces textes médicaux, notamment dans les diagnostics envisagés. En effet, les médecins mésopotamiens ont transcrit les résultats de leurs visites aux patients sous forme de phrases hypothétiques : les symptômes spécifiques à chaque cas sont décrits dans les propositions conditionnelles, tandis que les propositions principales donnent le pronostic possible de la maladie, associé aux signes observés². En nous appuyant sur les descriptions des symptômes dans les subordinées, nous pouvons noter que les médecins mésopotamiens ont, non seulement, mis en valeur la présence des fluides corporels, mais en ont aussi précisé la nature. Ce point peut être illustré par les exemples suivants, tirés du manuel de diagnostic et pronostic médicaux *Sakikkû*, « Symptômes ». Dans le premier extrait (*Sakikkû* XIV, 74-79, 82-86), les cas diffèrent selon les types de fluides qui sortent de l'anus³ :

- « 74. Si, par son anus, il laisse couler du liquide rouge, sa maladie sera longue.
- 75. Si, [par] son [anus], il laisse couler du liquide jaune, "il" [...].
- 76. Si, par son anus, il laisse couler de la bile "rouge", (sa maladie) sera longue, mais il guérira.
- 77. Si, [par son anus], il laisse couler de la "bile" jaune, [...] il mourra.
- 78. Si, par son anus, il "laisse couler" de la bile "noire", il mourra.
- 79. Si, par son anus, il laisse couler de la graisse corporelle, il mourra.
- 82. Si, par son anus, il rejette sans cesse du sang rouge sombre, il mourra.
- 83. Si, par son anus, il rejette sans cesse du sang et du "vent", [...].
- 84. Si, par son anus, il évacue du sang, "main" de [...].
- 85. Si, par son anus, il évacue du sang sombre, "main" [de...]
- 86. Si, par son anus, il évacue du sang et du pus, "main" de [...]. »

Les cas présentés distinguent les fluides génériques d'autres liquides plus spécifiques, tels que la bile, le sang et le pus. De plus, ils nous informent sur les possibles variations de couleurs et de nuances. Par ailleurs, le second extrait

Lettere, 2018, 3–125 (31–74) ; U. STEINERT (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Medicine, Magic and Divination* (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 9), Berlin/New York: De Gruyter, 2018.

² M.J. GELLER, *Ancient Babylonian Medicine: Theory and Practice*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, 49–50.

³ R. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 7), Paris/Leiden: Académie Internationale d'Histoire des Sciences/Brill, 1951, 132–133, correspondant à J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (Writings from the Ancient World, 36), Atlanta: SBL Press, 2014, 130.

(*Sakikkû* XXXIII, 13-14, 18, 58-59) révèle la même attention dans les remarques portées sur la présence et le type de fluides⁴ :

- « 13. Si la lésion est chaude comme une brûlure [...] ne contient pas d'eau (et) la lésion a [...], elle s'appelle *girgiššu*.
- 14. Si la lésion est chaude comme une brûlure et contient d'eau, elle s'appelle *bubu'tu*.
- 18. Si la lésion est telle que *ummedu*, (le patient) gratte (la lésion) (et par voie de conséquence la lésion) produit sans cesse du fluide, elle s'appelle *ruṭibtu*.
- 58. [Si la lésion est rouge (et/ou) blan]che et produit du pus [...], elle s'appelle *šaḥšahḫu*.
- 59. [Si la lésion est rouge (et/ou) blanche, elle] (lui) 'fait mal', elle ne contient pas d'eau et devient plus grande si tu la touches, elle s'appelle *nilugu/lipî alpi*. »

Ces annotations permettent de distinguer des maladies finalement très semblables, qui ne pouvaient être différenciées qu'en premier lieu par la présence ou l'absence de fluides et, en second lieu, par la diversité des fluides présents. Dans l'identification des maladies par les médecins mésopotamiens, les fluides corporels avaient donc beaucoup d'importance, car ils permettaient d'effectuer des diagnostics différentiels.

Les remèdes thérapeutiques offrent également des données essentielles tant au niveau des problèmes de santé du patient qu'au niveau des ingrédients utilisés pour le soigner. Les fluides corporels, non seulement animaux, mais aussi humains, sont utilisés comme excipients⁵. Les textes thérapeutiques incluent aussi des incantations visant soit à augmenter l'efficacité du traitement, soit à influencer sur l'émotivité des patient(e)s. Ces passages incantatoires jouent un rôle prépondérant dans les textes liés à la génération et aux facultés reproductives des hommes et, surtout, des femmes. Dans ce dernier cas, les rites ont pour but d'assurer le bon déroulement de la grossesse, de protéger le fœtus et d'éviter de possibles complications lors de l'accouchement. Nous verrons dans quelle mesure ces textes présentent des images métaphoriques liées aux fluides corporels.

⁴ Cf. E. VON WEIHER, *Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil IV* (Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte), Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 1993, 81–88, texte 152 ; N.P. HEEBEL, *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament, 43), Münster: Ugarit-Verlag, 2000, 353–374 ; J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, 231–240.

⁵ P. HERRERO, *La thérapeutique mésopotamienne* (Mémoire, 48), Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, 1984. Cf. aussi la contribution de V. CHALENDAR dans le présent ouvrage.

Malgré la disponibilité de ces données parmi les textes médicaux, leur interprétation est rendue complexe par la nature des documents eux-mêmes. Tout d'abord, les textes à notre disposition sont extrêmement fragmentaires. De plus, ils rassemblent des études de cas sélectionnés par les médecins mésopotamiens. En effet, ces érudits spécialisés n'avaient pas besoin d'enregistrer par écrit des cas simples ou des notions élémentaires, dont la connaissance leur était bien établie. Pourtant, ces informations basiques sont précisément celles dont les chercheurs contemporains ont besoin pour rétablir les théories médicales mésopotamiennes et leurs applications pratiques. Il en résulte que les textes médicaux cunéiformes seuls ne sont pas suffisants pour accomplir cette enquête. Parmi les travaux les plus récents, des assyriologues se sont prononcés favorablement sur la pertinence d'étudier, dans une perspective interdisciplinaire, les sources tant médicales que non médicales⁶. En adoptant une telle méthode globale, nous aurions ainsi plus de chances d'élucider les différents aspects, non seulement de la pratique médico-scientifique, mais aussi de l'histoire socioculturelle⁷.

L'objectif de notre contribution est d'analyser les fluides corporels et leur rôle dans la procréation, un sujet d'étude très à-propos d'un point de vue socio-culturel, aujourd'hui comme en Mésopotamie ancienne. Les Assyriens et les Babyloniens considéraient la génération des enfants comme l'un des rares moyens par lesquels un être humain pouvait atteindre une forme d'immortalité, au moins dans la mémoire de ses fils et de sa descendance⁸. C'est sous cet éclairage qu'il faut considérer les références aux thèmes de la fertilité (masculine aussi bien que féminine), de la grossesse et de l'accouchement parmi les textes cunéiformes⁹.

⁶ M.J. WORTHINGTON, « Some Notes on Medical Information outside the Medical Corpora », dans A. Attia, G. Buisson (éd.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates. Proceedings of the International Conference "Oeil malade et mauvais œil," Collège de France, Paris, 23rd June 2006* (Cuneiform Monographs, 37), Leiden/Boston: Brill, 2009, 47–78.

⁷ N.P. HEEBEL, « Reading and Interpreting Medical Cuneiform Texts – Methods and Problems », *Journal des médecines cunéiformes* 3 (2004) 2–9.

⁸ Les concepts d'immortalité spirituelle et de filiation étaient liés chez les Mésopotamiens par la notion de *šumu*, « nom », mais aussi « réputation », « fils » et « lignée » ; cf. K. RADNER, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde, 8), Wiesbaden: Harrassowitz, 2005 ; F. MINEN, « Tempo, passato e memoria nella Mesopotamia antica », dans T. Gasparro, D. Testa (éd.), *Tempo. Tra esattezza e infinito. Atti IX Convegno dei Dottorandi e Dottori di Ricerca 14-16 giugno 2017*, vol. 2, Roma: Universitalia, 2019, 119–131 ; F. MINEN, « Engendering Healthy, Royal Heirs. Some Notes on the Rationale behind the 'female' sub-series in *Alamdimmû* and *Sakikkû* », *Journal des médecines cunéiformes* 36 (2020) 10–22.

⁹ F. MINEN, « Discendenza, gravidanza e nascita nella Mesopotamia antica: i testi ostetrico-ginecologici », dans F.M. Fales (éd.), *La medicina assiro-babilonese* (Il Novissimo Ramusio, 9), Roma: Scienze e Lettere, 2018, 167–203.

Pour commencer, nous aborderons la question du coït et du rôle des fluides corporels masculins et féminins dans la formation du fœtus. Ensuite, nous traiterons les thèmes liés à la fertilité et ses problèmes, soit chez les femmes, soit chez les hommes. Enfin, nous parviendrons aux moments de la grossesse et de l'accouchement.

1. LE COÏT ET LA FÉCONDATION

La Mésopotamie ancienne nous a livré un certain nombre de données relatives au coït ; données tant épigraphiques qu'archéologiques. Ainsi, des fouilles ont mis au jour des plaques de terre cuite et des modèles de lit représentant des couples d'amants, dont l'union fait référence à la fois au plaisir physique, mais aussi à l'intimité conjugale. Si les premières rappellent l'environnement des tavernes (lieu où les rencontres érotiques ne sont pas liées à la procréation), les seconds sont des ex-voto offerts par les jeunes mariés aux dieux afin de favoriser la conception d'un enfant¹⁰.

Bien sûr, les anciens Mésopotamiens avaient compris la relation de cause à effet entre le coït et la grossesse. En effet, les Sumériens déjà résumèrent ce lien dans le proverbe suivant : « Peut-elle grossir sans manger ? Peut-elle être enceinte sans aucun rapport sexuel ? »¹¹. Par ailleurs, il existait aussi des manœuvres visant à prévenir les désagréments d'une grossesse non désirée sans renoncer pour autant aux plaisirs charnels tels que la pratique du sexe anal indiquée par le présage suivant : « Une prêtresse-*ēntu* consentira à des rapports anaux pour éviter de tomber enceinte »¹².

En général, les textes médicaux et non médicaux présentent des comparaisons et métaphores qui soulignent une prise de conscience de l'analogie entre, d'un côté, la fertilité de la terre, son labour et une riche récolte et, de l'autre, la fertilité féminine, le coït et la génération des enfants. Cette conception repose

¹⁰ Z. BAHRANI, *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*, London/New York: Routledge, 2001, 51–53, 65 ; G. LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London/New York: Routledge, 1994, 126 et pl. 6–10.

¹¹ W.G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996, 241, ii 40–42.

¹² CT 31 44, r. i 10; R.D. BIGGS, « Conception, Contraception, and Abortion in Ancient Mesopotamia », dans A.R. George, I.J. Finkel (éd.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, 1–13 (10). Sur les rapports anaux, cf. F. MINEN, « Discendenza, gravidanza e nascita », 182, n. 21.

sur l'idée d'une création divine de l'homme à partir de l'argile, transmise par des récits mythologiques et relayée par certains textes érudits¹³.

Dans notre cas, l'acte sexuel est souvent comparé aux travaux de la terre. Les premiers exemples remontent à des textes mythologiques et amoureux de l'époque sumérienne. Les procédés métaphoriques révèlent que l'organe masculin était conçu comme une charrue alors que le féminin était un champ à cultiver et à fertiliser, ou un marais, en raison de son humidité. L'acte de la pénétration est illustré par l'image des labours et du creusement de la terre tandis que le liquide séminal est exprimé, non par hasard, avec le mot sumérien A, littéralement « eau ». Ainsi, le sperme fécondait-il la femme, comme l'eau fertilisait la terre et créait les fleuves et les canaux¹⁴.

On peut déjà observer des idées similaires dans le passage suivant, tiré du mythe de *Enki et Ninhursaga*, malgré ses difficultés d'interprétation : « avec son pénis, il (= le dieu Enki, N.D.A.) creuse un fossé pour l'eau/avec son pénis, il fait baigner les roseaux dans l'eau »¹⁵. D'abord, le dieu est décrit creusant les canaux avec son pénis, peut-être en un acte de masturbation (ll. 63-68) ; ensuite, il éjacule dans le ventre de la déesse (ll. 69-74). De même, la poésie érotique fait écho aux labours. Par exemple, dans une chanson de type *balbal*¹⁶, la déesse Inanna s'adresse à son aimé de la façon suivante :

« Ne creuse pas un [canal], laisse-moi être ton canal ! Ne laboure pas [un champ], laisse-moi être ton champ ! Fermier, ne cherche pas un endroit humide, laisse-moi être ton endroit humide ! »¹⁷

Ici, la femme insiste sur l'humidité de son vagin, selon une praxis récurrente dans les chansons d'amour et de mariage¹⁸. Ce motif nous renseigne sur les fluides vaginaux, leurs sécrétions stimulées par l'excitation sexuelle et leur

¹³ F. MINEN, « Ancient Mesopotamian Views on Human Skin and Body: A Cultural-Historical Analysis of Dermatological Data from Cuneiform Sources », *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science* 74 (2020) 119–130 (126–130).

¹⁴ En akkadien, le sperme trouve son expression dans le mot *rihūtu*, cf. CAD R, 341–343.

¹⁵ Cf. G. LEICK, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London/New York: Routledge, 1994, 31–33. Traduction de P. ATTINGER, « Enki et Ninhursaga », *Zeitschrift für Assyriologie* 74/1 (1984) 1–52 (15).

¹⁶ Le corpus sumérien comporte 32 chansons amoureuses basées sur le couple divin Dumuzi et Inanna ainsi que des hymnes aux divinités (Inanna incluse) dans lesquels les scribes précisent qu'il s'agit de « bal-bal » ou « bal-bal-e ». La difficulté d'interprétation de ce mot et la nature hétérogène des textes empêchent les spécialistes de les classer de façon univoque. Cf. Y. SEFATI, *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1999, 22–25 et 383–385 (pour un catalogue des chansons).

¹⁷ CBS 8530 (Inanna H), texte a, r. i 21-24, après Å.W. SJÖBERG, « Miscellaneous Sumerian Texts, II », *Journal of Cuneiform Studies* 29/1 (1977) 3–45 (17 et 21).

¹⁸ G. LEICK, *Sex and Eroticism*, 93.

importance pour la lubrification du vagin, qui favorise la pénétration et la fécondation à venir.

Une femme qui ne pouvait pas avoir d'enfants, soit par nature, soit par interdiction, était perçue comme improductive. Le terme *nadītū* désignant une classe de prêtresses célibataires provient de l'adjectif *nadû*, qui généralement décrit une condition d'abandon et prend des nuances différentes, selon les noms qui l'accompagnent : par exemple, il désigne des maisons ou des régions inhabitées, mais aussi des champs en friche, non cultivés¹⁹. La substantivation de *nadû* en *nadītu* pour évoquer des êtres humains ne laisse que peu de doutes sur sa valeur effective²⁰ : par convention, *nadītu* sera traduit par « femme stérile » impliquant un manque d'action masculine.

Après cette dernière remarque, nous concluons en abordant les hypothèses proposées par les assyriologues à propos du rôle des fluides corporels dans la conception. D'un côté, les commentateurs les plus influencés par les études du genre insistent sur le rôle généralement passif de la femme dans la conception du fœtus.²¹ Dans cette perspective, la relation serait hiérarchiquement inégale : le pouvoir génératif est le privilège de l'homme, tandis que la femme est, elle, reléguée au rôle soit de matière à manipuler soit de réceptacle, destiné à recevoir le sperme et à le mettre à profit par une grossesse. De plus, les textes ainsi que la terminologie montreraient une distinction entre l'activité de l'homme et la passivité de la femme dans le rapport génératif.

D'un autre côté, d'autres auteurs voient dans les mêmes sources textuelles des passages moins clairs, qui pourraient supposer des rôles complémentaires entre homme et femme²². En effet, la réussite du coït, c'est-à-dire la fécondation,

¹⁹ Pour *nadītu* et *nadû*, voir respectivement CAD N/1, 63–64 et 66–68.

²⁰ Cf. par exemple, les présages fragmentaires *Šumma ālu* I, ll. 138–139 selon la traduction et le commentaire de S.M. FREEDMAN, *If a City is Set on a High. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakin. Volume 1 : Tablets 1–21* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 17), Philadelphia: The University of Pennsylvania Museum, 1998, 36–37.

²¹ Voir, en particulier, G. LEICK, *Sex and Eroticism*, 55, à propos des textes mythologiques sumériens ; M.E. COUTO-FERREIRA, « 'Let Me be Your Canal': Some Thoughts on Agricultural Landscape and Female Bodies in Sumerian-Akkadian Sources », dans L. Feliu, F. Karahashi, G. Rubio (éd.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2017, 54–69 ; M.E. COUTO-FERREIRA, « Politics of the Body Productive: Agriculture, Royal Power, and the Female Body in Sumerian Sources », dans S.L. Budin, M. Cifarelli, A. Garcia-Ventura, A. Millet Albà (éd.), *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond* (Barcino Monographica Orientalia, 10), Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2018, 3–9.

²² M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs, 14), Groningen: Styx Publications, 2000 ; D. ARNAUD, « Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien », *Revue de l'histoire des religions* 213/2 (1996), 123–142 ; U. STEINERT, « Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts », dans J.Z. Wee (éd.), *The*

est marquée dans les textes par une action de la femme, qui « reçoit » ou « accepte » la semence masculine²³. Ces expressions soulignent, face à l'initiative masculine, une faculté décisionnelle de la femme qui serait en mesure de mettre à profit ou de contrecarrer cette initiative masculine elle-même. Cette supposée complémentarité conceptionnelle entre homme et femme concerne aussi les fluides corporels. Il y aurait, ainsi, non seulement l'action de la semence masculine, mais aussi d'un fluide féminin, soit le sang soit quelque autre fluide, comme les sécrétions vaginales auxquelles font allusion les textes d'amour traités ci-dessus. De même, le choix lexical *nadītu* pour désigner une femme possiblement stérile, impliquant un état spécifique de solitude et/ou d'abandon, nous révèle que la procréation était bien conçue comme une activité nécessitant l'action de deux acteurs en même temps.

2. LES DYSFONCTIONNEMENTS DES FLUIDES CORPORELS

Les métaphores rapprochant le corps humain et ses facultés reproductives du travail de la terre se rencontrent non seulement dans les textes littéraires, mais aussi dans les sources médicales. Celles-ci nous révèlent que les médecins mésopotamiens concevaient l'anatomie interne comme un réseau de vaisseaux sanguins et de conduits, reliés aux organes. Dans les sorts thérapeutiques, ils sont décrits comme un véritable système d'irrigation constitué de rivières et de canaux.

L'emploi de cette image pour visualiser les mécanismes physiologiques et anatomiques n'est pas étonnant puisque, d'après les mythes, les corps étaient faits d'argile, la matière première la plus répandue dans l'environnement mésopotamien. Le sol argileux était l'objet de travaux intensifs de canalisation le long des bassins des deux fleuves de la région. Par analogie, on pensait que de telles canalisations affectaient aussi l'anatomie interne humaine. Les sources médicales, dès lors, définissent les dysfonctionnements et les problèmes de santé liés aux fluides corporels en termes de barrages, de blocages de ces « canaux » internes à l'anatomie humaine. Une incantation contre la diarrhée est à cet égard particulièrement claire. Le texte décrit cette émission comme un canal percé, une rigole d'irrigation qui déborde, une brèche faite par la violente inondation²⁴.

Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017, 275–357 (310–312).

²³ Cf. M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 5.

²⁴ BM 98584+, iii 4-5 après U. STEINERT, « Fluids, rivers, and vessels: metaphors and body concepts in Mesopotamian gynecological texts », *Journal des médecines cunéiformes* 22 (2013) 1–23 (11–12).

Les mêmes images d'endiguements de canaux sont utilisées pour les dysfonctionnements (soit masculins, soit féminins) liés aux fluides corporels dans la procréation. Un exemple intéressant est celui de l'impuissance masculine, telle que traitée dans les incantations ŠĀ.ZI.GA ou *nīš libbi*, littéralement « Levage du “cœur” ». Elles sont destinées à traiter des hommes souffrant de problèmes d'érection ou d'un manque de désir sexuel. Dans ces sources, il n'est pas seulement mentionné que le « cœur » d'un homme ne s'élevait pas, mais aussi que son sperme ne coulait pas²⁵. Ces textes sont truffés de comparaisons avec des animaux puissants ou des phénomènes naturels (tels que l'attraction magnétique), qui ont pour but d'influencer le patient, sa virilité et son désir sexuel, soignant ainsi ses problèmes. Cependant, parmi les variations métaphoriques de ces récitations, on peut trouver aussi des passages qui décrivent l'impuissance masculine de la manière suivante : « Qui t'a endigué comme une ouverture dans le canal *dilātu*(et) qui t'a fait tomber mollement comme des cordes *déten-dues* ? »²⁶. Si l'image des cordes relâchées renvoie à l'érection manquée, celle du canal fermé est la contrepartie des récits mythologiques qui voient les divinités masculines (par exemple Enki) creuser des canaux dans la terre avec leur pénis et les remplir d'eau par leur éjaculation.

Les textes gynécologiques, tout en étant un groupe relativement restreint, donnent un aperçu des symptômes féminins observés dans la Mésopotamie ancienne. Parmi ceux-ci, nous pouvons distinguer des thérapies visant à traiter la grippe, les problèmes urinaires, rectaux ou gastro-intestinaux et même peut-être les tumeurs utérines. Toutefois, la plupart des remèdes gynécologiques sont liés au thème de la procréation, ou plutôt au désir d'assurer la génération d'enfants et la santé de la femme en même temps. Les thérapies évoquent les multiples étapes de la vie de la femme. D'abord, des remèdes contre les anomalies du cycle menstruel, des tests de grossesse, des traitements pour favoriser la fertilité et soigner la stérilité tiennent compte de la phase fertile et sexuellement active de la femme. Ensuite, pendant la grossesse, les médecins avaient tout intérêt à éviter les écoulements irréguliers de sécrétions utérines et/ou de sang, les fausses couches ou une rupture anticipée du sac amniotique, cause possible d'accouchement prématuré²⁷. Au moment de l'accouchement, surtout s'il est difficile, les

²⁵ R.D. BIGGS, *ŠĀ.ZI.GA : Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Sources, 2), Locust Valley/New York: J.J. Augustin Publisher, 1967, 1–8. Une nouvelle étude de G. ZISA, *The Loss of Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia : ›Nīš Libbi‹ Therapies* (Medical Traditions, 5), Boston/Berlin: De Gruyter, 2022, a été publiée après la rédaction de cette contribution.

²⁶ R.D. BIGGS, *ŠĀ.ZI.GA*, 17–18, texte 2, 8-9 ; G. LEICK, *Sex and Eroticism*, 208.

²⁷ Ce dernier cas est peut-être décrit par l'incantation SpTU 2 25, comme ce que suppose M. STOL dans *Birth in Babylonia and the Bible*, 72 n. 148. Voir aussi *infra*, n. 36.

remèdes avaient pour but de traiter la douleur de la femme en couches et d'accélérer les contractions utérines et ainsi la naissance de l'enfant. Enfin, pendant la phase postnatale, les médecins surveillaient la santé de la nouvelle mère afin de prévenir les anomalies pendant l'expulsion des lochies, les hémorragies, une septicémie puerpérale ou encore un prolapsus utérin ou anal²⁸.

De plus, les textes proposent des méthodes tant contraceptives qu'abortives. Ces dernières utilisaient d'ailleurs les mêmes traitements que pour l'accouchement, ces événements étant finalement fondés sur le même principe d'accélération des contractions utérines, tout comme dans le cas de l'expulsion de fœtus morts prématurément dans l'utérus. De même, à propos des fluides féminins comme le sang menstruel, les mêmes remèdes sont administrés aux femmes à différents stades, provoquant des mécanismes physiologiques similaires, mais avec des effets opposés. Ce phénomène d'écoulement de sang par voies basses était perçu comme spécifique de la physiologie féminine, si l'on en croit une comparaison relative à certains symptômes rénaux et rectaux chez les hommes : les patients qui souffraient d'écoulements de sang par leur pénis ou leur anus étaient, en effet, comparés à une femme « blessée », peut-être à interpréter comme « en menstruation »²⁹.

Dans la Mésopotamie ancienne, l'apparition des premières règles était reconnue comme le début de la fertilité chez les filles. Leur disparition pendant la jeunesse représentait donc une anomalie, alors que leur arrêt à un âge mûr indiquait la ménopause, une nouvelle phase de la vie marquée par la stérilité. Selon la présence ou non du cycle menstruel, ces étapes impliquaient différents degrés de pureté culturelle pour la femme³⁰. Malgré l'importance du sang menstruel dans divers aspects de la vie féminine, nous observons pourtant qu'au sein du lexique sumérien et akkadien, il n'y a pas de mot précis pour désigner ce fluide corporel. En effet, les sources mentionnent habituellement le « sang d'une femme » (dans les textes MÚD MUNUS ; en akkadien, *dam sinništi*). Cette

²⁸ U. STEINERT, « Fluids, rivers, and vessels », 2–3.

²⁹ Cf. BAM 1 99 (BAM 7 35), 27 ou BAM 1 112 (BAM 7 4), ii 17', après l'édition de M.J. GELLER, *Renal and Rectal Disease Texts* (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 7), Berlin/New York: De Gruyter, 2005. Cf. aussi M.J. GELLER, *Ancient Babylonian Medicine*, 109–110 ; B. BÖCK, *The Healing Goddess Gula: Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture and History of the Ancient Near East, 67), Leiden/Boston: Brill, 2014, 86–88 à propos d'une incantation à la déesse de la médecine Gula énumérant plusieurs symptomatologies masculines.

³⁰ R. HARRIS, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*, Norman: University of Oklahoma Press, 2000, 92 ; R.D. BIGGS, « The Human Body and Sexuality in the Babylonian Medical Texts », dans L. Battini, P. Villard (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (British Archaeological Reports International Series, 1528), Oxford: J. and E. Hedges, 2006, 39–52 (43).

indication pourrait suffire à supposer qu'il s'agit des règles, mais les textes gynécologiques décrivent de multiples types d'écoulements et des saignements irréguliers avec la même expression ; seulement dans certaines occasions, l'ambiguïté est évitée par des désignations plus précises, comme dans le cas de l'écoulement irrégulier *naššātu*³¹.

Apparemment, les règles étaient l'objet d'observations diagnostiques lorsque le cycle menstruel d'une femme suivait un cours irrégulier. À ce propos, un texte d'époque babylonienne tardive offre des descriptions symptomatiques intéressantes :

« [Pour transformer ?] des soucis qu'on ne peut pas voir en des soucis qu'on peut voir...

Si le sang d'une femme est coupé (et) on ne voit pas son sang... »³²

Les deux cas présentés semblent traiter d'une absence de règles, comme indiqué plus clairement dans le second cas qui spécifie un arrêt du sang chez une femme. Le premier cas repose sur un mot, sujet à interrogation, que nous avons décidé de traduire « les soucis ». Ceux-ci sont exprimés dans le passage avec le sumérogramme NÍG.GIG (en akkadien, *maruštu*) qui présente également un lien avec le domaine de la pureté³³. Toutefois, la possibilité que NÍG.GIG indique les règles (déjà proposée dans des études précédentes)³⁴ justifie la traduction « souci », surtout dans ce contexte. En effet, les règles provoquent des ennuis lorsqu'elles apparaissent, tant sur le plan physique individuel que sur un supposé plan rituel. La menstruation a néanmoins une valeur positive et est souhaitable, car sa périodicité est preuve d'une bonne santé et de fertilité. De même, une grossesse manquée peut être bien accueillie si celle-ci n'était pas désirée. À l'inverse, la disparition des règles signale soit une grossesse (inopinée, dans notre passage), soit des changements physiologiques ou bien des problèmes chez la femme, liés à sa santé, à sa nutrition ou à la ménopause.

Le sang des femmes était objet d'attentions médicales dans deux situations spécifiques : soit une disparition anormale des règles, soit des pertes excessives et irrégulières de sang. Dans ce dernier cas, il pouvait s'agir d'écoulements

³¹ F. MINEN, « Discendenza, gravidanza e nascita », 186–187.

³² H. HUNGER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk: Teil 1* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 9), Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1976, 65–66, texte 59, 12 et 14.

³³ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 26 ; M. STOL, *Women in the Ancient Near East*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2016, 439.

³⁴ H. HUNGER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk*, 65–66 ; B. BÖCK, « Medicinal Plants and Medicaments used for Conception, Abortion and Fertility Control in Ancient Babylonia », *Journal Asiatique* 301/1 (2013) 27–52 (40).

menstruels surabondants, bien que toujours réguliers, ou d'hémorragies gynécologiques inattendues. La description des symptômes et des thérapeutiques est renforcée par des incantations, faisant appel aux mêmes images de fleuves et de canaux décrits ci-dessus. L'exemple suivant rapporté par deux textes est particulièrement remarquable :

« Une rivière de cornaline (est) son sang, un canal de cornaline [...] *les eaux dévastent le terrain irrigué (fait) de cornaline*. Qui (le) devrait dire au miséricordieux Marduk ? Puisse-t-il endiguer le terrain irrigué ! »³⁵

Tout d'abord, l'incantation présente une métaphore associant le flux hémorragique aux voies navigables, à savoir une « rivière » et un « canal ». L'image est renforcée par l'association chromatique entre le sang et la gemme rouge. L'allusion à la cornaline s'applique au corps de la femme qui est aussi ce « terrain irrigué », soumis à la force des eaux. L'incantation requiert donc que ce terrain soit « endigué » : ainsi, l'effusion de sang (chez les hommes comme chez les femmes) serait due à un barrage qui ne remplit pas correctement sa tâche ou à l'impétuosité des eaux qui provoquent la ruine (ou le séchage) du terrain³⁶. Cette seconde image semble bien s'appliquer à l'incantation examinée, malgré l'état fragmentaire des lignes³⁷. La métaphore met en lumière la gravité de l'hémorragie et les conséquences potentiellement dramatiques pour la santé (et la vie) de la femme. L'incantation se conclut par un appel à Marduk, afin qu'il résolve la situation.

L'acte rituel, à accomplir en prononçant sept fois cette incantation, consiste à nouer ensemble, à sept reprises, de la laine blanche et de la laine rouge ; après avoir ajouté une plante thérapeutique sur le nœud, celui-ci devait être attaché aux hanches de la patiente³⁸. Attesté dans d'autres textes gynéco-obstétriques³⁹, l'acte de resserrer des nœuds avec des éléments blancs et rouges consiste en une technique de magie sympathique, probablement liée à l'idée de création divine de l'homme à partir des artères et des os⁴⁰. Nouer cette laine vise à créer dans le

³⁵ BAM 3 235, r. 10'-13' et BAM 3 236, v. 1'-4'. L'incantation est mentionnée par U. STEINERT, « Fluids, rivers, and vessels », 1-23 (10) ; nous proposons un premier essai de traduction et interprétation.

³⁶ Les textes sont SpTU 4 129, i 20'-22' et SpTU 2 25 dans U. STEINERT, « Fluids, rivers, and vessels », 11 et n. 24.

³⁷ Nous interprétons, pourtant, les eaux comme sujet de la forme verbale *ubbalu*, dès *abālu*, et ce-ci selon CAD A 16, § 4.a.1'.

³⁸ BAM 3 235, r. 15'-16'.

³⁹ Par exemple, BAM 3 237, 22'-24', dans J. SCURLOCK, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine*, 573 et 578.

⁴⁰ Par exemple, *Enūma eliš* VI, 5-6 où le dieu Marduk se propose d'engendrer l'homme en nouant ses artères et en créant ses os. Cf. M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 11. Sur l'ex-

corps de la femme une sorte de masse similaire qui arrêtera le flot. A contrario, défaire les nœuds provoque des effets opposés comme la délivrance tant attendue après un accouchement difficile. Celui-ci pouvait être expliqué par un canal de naissance congestionné ou bouché, rendant difficile le passage de l'enfant ou du sang menstruel⁴¹. Ainsi, les sources gynécologiques témoignent du fait que les médecins contrôlaient la présence, l'insuffisance ou l'absence d'écoulement. Dans ce cas, les textes parlent aussi de « fluides bloqués » (*mê turru*)⁴².

3. LA GROSSESSE ET L'ACCOUCHEMENT

L'image du champ cultivé pour le corps féminin pendant la fécondation, d'un côté, et celles des canaux d'irrigation et d'endiguements liés aux fluides corporels et à leurs anomalies, de l'autre, se poursuivent par un riche groupe de métaphores relatives, elles, à la grossesse. Ces figures représentent spécialement la vie du fœtus, de la conception jusqu'à la naissance.

Les incantations visant à déjouer un accouchement difficile dépeignent notamment le voyage du fœtus de sa « maison » dans le ventre maternel vers le monde extérieur. Cette route est marquée par une binarité des concepts : l'obscurité et la lumière, la sortie et l'arrêt, d'où dérive l'image de la « porte fermée », ou encore la vie et la mort, quand la sortie du fœtus du corps maternel est malheureusement impossible. Par voie de conséquence, le fœtus peut même être comparé ou représenté par des animaux choisis pour leur vitesse et leur agilité, l'encourageant ainsi à s'échapper par l'étroit canal de naissance et donc à naître sans trop de difficultés : la gazelle, réputée pour sa rapidité, et le serpent qui, grâce à sa peau squameuse, lisse et à l'aspect visqueux, peut bondir rapidement. En revanche, la comparaison avec le poisson s'explique davantage par les changements physiologiques du corps féminin pendant la grossesse. En effet, l'apparition du fluide amniotique dans lequel baigne le fœtus appelle l'image d'un poisson vivant dans le milieu aquatique du ventre maternel. Les textes peuvent d'ailleurs le comparer à un poisson précis, le *dadum*, considéré comme

pression « nouer les artères », voir aussi N. ZIEGLER, « Les vaisseaux sanguins et *Enûma eliš* VI: 5 », *Journal des médecines cunéiformes* 5 (2005) 4–5.

⁴¹ M.E. COUTO-FERREIRA, « She Will Give Birth Easily: Therapeutic Approaches to Childbirth in 1st Millennium BCE Cuneiform Sources », *Dynamis* 34/2 (2014) 289–315 (294–295) ; F. MINEN, « Associations chromatiques entre ingrédients et problèmes de santé dans la thérapie mésopotamienne : laine rouge, plante blanche et réglisse », *Pallas. Revue d'Études Antiques* 117 (2021) 37–54.

⁴² U. STEINERT, « Fluids, rivers, and vessels », 1–23. Pour les autres traitements thérapeutiques des hémorragies anormales, cf. U. STEINERT, « Healings substances and therapies in Mesopotamian women's health care texts », *Journal des médecines cunéiformes* 36 (2020) 54–72 (57–60).

particulièrement friand d'une herbe douce que la mère mangerait pour lui faire plaisir⁴³.

Les textes présentent aussi des métaphores nautiques. D'un côté, cette image décrit le voyage périlleux du fœtus de l'intérieur vers l'extérieur. Le fluide amniotique, dans ce cas, ne concerne pas l'environnement utérin, mais plutôt la voie de sortie par le canal de naissance⁴⁴. La même métaphore s'étend aussi à la femme, caractérisant alors la grossesse et l'accouchement comme une expérience dangereuse et douloureuse. À ce propos, le texte suivant d'époque néo-assyrienne est édifiant⁴⁵:

« Pourquoi es-tu jetée à la dérive comme un bateau au milieu du ruisseau, pourquoi ton gouvernail est-il cassé, tes cordes d'amarrage coupées, ton visage voilé, pourquoi traverses-tu la rivière du *Libbi āli* (« Le cœur de la ville », c'est-à-dire la ville de Assur, N.D.A.) ?

Comment pourrais-je ne pas être jetée à la dérive, comment pourrais-je ne pas être coupée !

Le jour où j'ai conçu le fruit, à quel point j'étais heureuse ! Heureuse j'étais, heureux était mon mari.

Le jour de mon travail, mon visage était couvert ; le jour de mon accouchement, mes yeux étaient voilés ; mes mains étaient étendues (en prière), alors que je priais Belēt-ilī : « Vous êtes la mère de ceux qui accouchent, puissiez-vous sauver ma vie ! »

Lorsque Belēt-ilī entendit cela, elle voila son visage : « Vous [...], pourquoi continuez-vous à me prier ? »

[Mon mari, qui...], s'écria : « [Ne pas...] moi, ma charmante épouse ! »

[Depuis] ces jours-là (quand) j'étais avec mon mari, quand je vivais avec lui qui était mon amant, la mort s'enfonça furtivement dans ma chambre. Elle me fit sortir de chez moi, elle me sépara de mon mari et mit mes pieds vers un pays d'où je ne reviendrai pas ».

Dans cette « élégie », un interlocuteur inconnu s'adresse à une femme morte en couches, en la comparant à ce qui reste d'un bateau après la tempête. La réponse de la femme oppose la joie de la vie conjugale, de la conception d'un enfant à la douleur et à la peur éprouvées lors de l'accouchement, au triste résultat auquel même la déesse-mère Belēt-ilī n'a pas pu s'opposer. Dans ce cas,

⁴³ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 9–11.

⁴⁴ Par exemple, le texte E. 47.190, édité par G. FARBER, « Another Old Babylonian Childbirth Incantation », *Journal of Near Eastern Studies* 43/4 (1984) 311–316. Cf. C.D. BERGMANN, *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and IQH XI, 1–18* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 382), Berlin/New York: De Gruyter, 2008, 54.

⁴⁵ K. 890 dans A. LIVINGSTONE, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria, 3), Helsinki: Helsinki University Press, 1989, 37–39, texte 15.

la mention des cordes rappelle celle du passage du rituel contre l'impuissance masculine⁴⁶ et est motivée par la faiblesse du corps. Il faut également souligner que l'image de la femme-bateau peut aussi être fondée sur l'idée de cargaison, en renforçant l'image de la mère semblable à un récipient destiné à la génération. En effet, des incantations contre les accouchements difficiles décrivent la mère comme un bateau en train de transporter une charge de matières précieuses, telles que des pierres, du bois de cèdre et des parfums. En outre, la distinction entre les pierres comme la cornaline et le lapis-lazuli peut être indicative du sexe du fœtus⁴⁷.

Dans les incantations de naissance, l'imaginaire aqueux décrit non seulement l'expérience de vie de la mère et du fœtus pendant la grossesse et l'accouchement, mais renvoie également au rôle primordial de l'eau dans la conception humaine, comme dans l'exemple suivant :

« Dans les eaux de l'acte conjugal, l'ossature s'est faite ; dans le tissu de la musculature, le rejeton s'est fait. Dans les eaux de mer tourbillonnantes (et effrayantes, dans les eaux d'océan lointaines là où les bras du petit (naissant) sont ligotés, (l'endroit) dont l'œil du Soleil n'illumine pas les profondeurs, là, le fils d'Enki, Asarluhi, a pu poser son regard sur lui. Il dénoua les liens qui le tenaient enchaîné, il lui prépara le chemin, il lui a ouvert la route. (Maintenant), les chemins t'ont été ou[verts ?], les routes t'ont été... [...]. Elle t'assiste, la [Déesse-mère], la... [...], celle qui a assisté à la formation du... [...], qui a assisté à la formation de nous tous pour (porter) le joug (de la servitude). Elle a dit : "tu [es] libre !" ; les verrous sont dé[tachés], les portes sont [ouv]ertes ; que le [...] frappe [...]. Comme le *dadum*, fais sortir toi-même. »⁴⁸

Le récit réunit plusieurs thèmes récurrents des incantations destinées à prévenir les complications pendant l'accouchement. Parmi les motifs que nous avons mentionnés au début de cette section, nous pouvons souligner l'opposition entre l'obscurité et la lumière ; le motif de la porte scellée et du verrou qui empêchent la naissance ; le voyage vers le monde extérieur ; la comparaison du fœtus avec un animal vif, ici en particulier le poisson *dadum*. En revanche, les premières lignes de l'incantation font brièvement allusion au développement prénatal, où les eaux jouent un rôle fondamental dans la formation du fœtus et de son tissu osseux. En effet, la mention initiale des eaux du rapport sexuel (*mê nakim*)

⁴⁶ Voir ci-dessus, § 2.

⁴⁷ Cf. les textes AUAM 73.3094 et MLC 1207 (YOS 11 85) ; C.D. BERGMANN, *Childbirth as a Metaphor for Crisis*, 28–30, 43–44.

⁴⁸ YBC 4603 (YOS 11 86) ; traduction française de J.J.A. VAN DIJK, « Une incantation accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia Nova Serie* 42 (1973) 502–507 (504–505) ; M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 10–11.

insiste sur le rôle des fluides corporels dans le processus ; elle est élaborée à partir de l'évocation des eaux primitives, Tiāmat et Apsû, qui ont engendré les dieux du panthéon mésopotamien, selon la tradition de l'Épopée de la Création, *Enūma eliš* (« Lorsqu'en haut »).

D'un côté, la mer et l'océan rappellent la déesse primordiale des eaux salées Tiāmat et l'époque du chaos primordial qui lui est associée et suggérée dans le texte par la description de l'océan démonté. De l'autre, Apsû, le domaine des eaux douces, évoqué par la mention du dieu Enki, son résident, et une déesse-mère non identifiée, interviennent pour remettre en ordre la situation et assurer une naissance facile. Même si Apsû et Tiāmat étaient personnifiés et conçus comme un couple composé d'un homme et une femme, on considérerait que leurs eaux n'étaient qu'une seule entité⁴⁹. Ainsi, la référence à ces deux divinités primordiales ne fait qu'amplifier l'impression que le début du récit révèle une ancienne croyance sur la pluralité d'actions dans la formation du fœtus. Cette impression confirmerait l'hypothèse de la complémentarité des fluides masculins et féminins dans la conception, comme l'a déjà souligné Ulrike Steinert. Cette incantation, selon elle, est indicative d'un rôle féminin actif dans la génération : la mère forme les muscles du fœtus à partir de ses chairs, mais aussi contribue aux « eaux » avec ses fluides, vaginaux ou sanguins⁵⁰.

Il en résulte aussi que l'expression « eaux de l'acte sexuel » pourrait être une désignation du fluide amniotique, pour lequel on ne trouve pas de terme plus spécifique dans le lexique akkadien⁵¹. Une seconde possibilité est attestée parmi les présages terrestres de la série divinatoire *Šumma ālu*, « Si une ville ». La section portée à notre attention discute des moments les plus indiqués pour un rapport sexuel productif, en d'autres termes, fertile. L'extrait donne :

« Si un homme “approche” une femme debout, ce comportement n'est pas positif : une maladie sera sa contrepartie. *Idem*, cet homme sera soudainement (sexuellement) excité et sera ensuite malade. En outre, “l'eau de la grossesse” (A NAM.SAL.A) sera insuffisante. »⁵²

⁴⁹ J. BLACK, A. GREEN, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London: British Museum Press, 1992, 177.

⁵⁰ Cf. aussi U. STEINERT, « Concepts of the Female Body », 307–310.

⁵¹ Au contraire, le dictionnaire présente des termes pour indiquer l'amnion, comme *edamukku* (CAD E 22) et *ibaḥu* (CAD I 1).

⁵² *Šumma ālu* CIV, 3 ; cf. J.C. PANGAS, « Aspectos de la sexualidad en la Antigua Mesopotamia », *Aula Orientalis* 6 (1988) 211–226 (212–213) ; M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 2–3. Voir aussi la récente réédition et les différences de traduction proposées par K. BODDY, C. MITTERMAYER, « Preliminary edition of *Šumma ālu* T.104 », accessible en ligne DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:152684 (dernier accès : 27/08/2021).

Selon nous, la mention de « l'eau de la grossesse » est intéressante parce qu'elle dénote une attention portée sur le rôle des liquides dans la génération au sein de textes non seulement littéraires, mais désormais scientifiques. En supposant que l'expression fasse vraiment référence au liquide amniotique, l'observation acquiert une valeur diagnostique importante, puisqu'elle témoignerait que les savants de la Mésopotamie ancienne avaient conscience des possibles anomalies de ce liquide. En effet, en obstétrique moderne, ces anomalies touchent surtout à la quantité de liquide amniotique : il peut être en excès (*polyhydramnios*), insuffisant (*oligohydramnios*) ou totalement absent (*anamnios*). À l'heure actuelle, il nous est impossible de savoir si les médecins anciens arrivèrent à des diagnostics similaires ni la manière dont ils auraient pu s'y prendre. Néanmoins, nous souhaitons rappeler la rigueur d'observation qui caractérise leur enregistrement des symptômes. En effet, lors des visites périodiques aux patientes enceintes, les médecins mesuraient la grandeur du ventre maternel pour vérifier si le développement réel du fœtus était conforme aux attentes à un stade donné de la grossesse. Cet examen externe pouvait également comporter des palpations latérales de l'abdomen pour vérifier la quantité de liquide amniotique, que l'on ne pouvait concrètement constater qu'au moment de la rupture du sac amniotique⁵³. En conclusion, l'observation reportée dans le présage cité pourrait renvoyer aux craintes, sinon à l'expérience concrète de diagnostics d'*oligohydramnios*.

En outre, le présage fournit une raison à la présence de l'eau dans le corps féminin. Aujourd'hui, nous savons que le liquide amniotique correspond au plasma fœtal et maternel dans la première phase de la gestation, et est composé aussi de cellules fœtales, amniotiques et d'urine fœtale, étant donné que le fœtus lui-même contribue à la formation avec son urine à la suite du développement de ses reins⁵⁴. Les progrès les plus récents en périnatalogie ont confirmé que le liquide amniotique résulte d'un échange de fluides entre le fœtus et la mère. En outre, des preuves de cellules souches dans le liquide amniotique ont confirmé que cela n'est pas seulement fait d'urine fœtale. En revanche, dans la Mésopotamie ancienne, on ne croyait pas que le liquide amniotique était fait d'urine fœtale : il n'était que du sperme qui, passant de l'homme à la femme, se mélangeait avec les fluides vaginaux. De plus, la préoccupation exprimée sur l'insuffisance de « l'eau de la grossesse » révélerait que la plupart des fluides étaient produits par l'homme. Ainsi, il fallait rechercher des méthodes pour contrebalancer le manque de ce liquide dans le ventre maternel et donc permettre soit

⁵³ J. PITKIN, A.B. PEATTIE, B.A. MAGOWAN, *Obstetrics and Gynaecology. An Illustrated Colour Text*, London: Churchill Livingstone, 2003, 4–5.

⁵⁴ V.G. PADUBIDRI, E. ANAND, *Textbook of Obstetrics*, New Delhi: B.I. Publications, 2006, 36–37.

la conception même du fœtus, soit sa survie pendant la grossesse. C'est sous cet éclairage que nous pourrions expliquer l'insertion de deux séquences diagnostiques plutôt singulières dans le Manuel de diagnostic, *Sakikkû*. Nous les présentons ici⁵⁵:

« Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à 5 mois et 3 jours, on a des rapports sexuels avec elle : vie.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 4 jours, *idem* : vie.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 5 jours, *idem* : ...

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 6 jours, *idem* : *idem*.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 7 jours, *idem* : vie.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 8 jours, *idem* : mal du père, une malédiction la saisira.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 9 jours, *idem* : elle mourra.

Si la (future) mère, alors qu'elle est enceinte, à (5) mois et 10 jours, *idem* : elle vivra.

Si une femme enceinte, étant malade, alors qu'(elle est enceinte) de 3 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle – si on l'approche (sexuellement) : cette femme guérira.

Si, alors qu'(elle l'est) de 4 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme guérira.

Si, alors qu'(elle l'est) de 5 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme sera honorée.

Si, alors qu'(elle l'est) de 6 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme sera honorée.

Si, alors qu'(elle l'est) de 7 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme guérira.

Si, alors qu'(elle l'est) de 8 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme guérira – la malédiction de son père la saisira.

Si, alors qu'(elle l'est) de 9 ou 10 mois, on continue (à avoir des rapports) avec elle : cette femme n'est pas... ; elle guérira – elle n'enfantera pas (?). »

Comme on peut l'observer, les extraits portent sur le nombre de rapports sexuels qu'un homme entretient avec une femme : d'un côté, elle est enceinte (*Sakikkû* table 36, 106-113) ; de l'autre, enceinte et malade (*Sakikkû* table 37, 1-7)⁵⁶. De nos jours, le sujet même de l'activité sexuelle pendant la grossesse est encore source d'inquiétudes et d'incertitude quant aux conséquences pour la

⁵⁵ R. LABAT, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 7), Paris/Leiden: Académie Internationale d'Histoire des Sciences/Brill, 1951, 210–213.

⁵⁶ Les sections présentent plusieurs difficultés philologiques à partir de l'interprétation de la numération ; cf. F. MINEN, « Discendenza, gravidanza e nascita », 190–192.

santé de la mère et du fœtus ; sous cet angle, l'inclusion du thème devait être motivée par des raisons médicales, mais peut-être historico-culturelles aussi.

En particulier, Marten Stol a supposé que, dans la Mésopotamie ancienne, comme dans le monde arabe, on croyait que le sperme avait des effets positifs sur le fœtus⁵⁷. Ainsi, l'intérêt pour la fréquence des rapports pendant la grossesse résultait d'une croyance populaire les jugeant salutaires. Notre hypothèse, en revanche, prend en compte la possibilité d'une préoccupation que les « eaux de la grossesse » soient suffisantes, comme exprimé dans les présages sexuels cités ci-dessus ; en d'autres termes, les unions pendant la grossesse cherchaient à assurer la présence du liquide amniotique, nécessaire au fœtus pour survivre dans le ventre maternel.

CONCLUSION

Notre contribution n'est qu'un bref résumé d'un thème, celui de la génération, déjà largement étudié par les assyriologues. Toutefois, l'analyse des données, du point de vue des fluides corporels, nous permet de commenter le sujet en lien avec les remarques d'ouvertures à ce volume. En premier lieu, les textes – soit littéraires soit scientifiques – soulignent l'importance de l'environnement fluvial et son influence sur la perception du corps. Ce trait est évident à propos de la procréation, où les liquides corporels – tels que le sang, le sperme, les liquides vaginaux et amniotiques – sont de la plus grande importance de la conception jusqu'à la naissance.

En deuxième lieu, malgré cette importance, leur désignation n'est pas claire dans les sources. Les textes gynécologiques cunéiformes ne font pas trop de distinction entre le sang menstruel et les écoulements irréguliers ; en outre, l'eau peut s'identifier à plusieurs fluides importants pour la génération, mais les textes sont silencieux sur la nature et l'origine de ceux-ci. On peut remarquer conséquemment une ambivalence liée à ce manque de précision terminologique : nous l'avons souligné dans le cas du sang menstruel et en particulier dans sa possible désignation par le terme de « soucis ».

De plus, dans le cas des « eaux du rapport sexuel », les observations scientifiques se confondent avec les réminiscences mythologiques ; représentent-elles la même chose que « l'eau de la grossesse » ? De quoi s'agit-il exactement ? Dans quelle mesure y avait-il une contribution des femmes sous forme de liquide séminal ? De nos jours, nous savons que ce dernier est un fluide masculin et que le liquide amniotique, lui, est produit par la mère après la fécondation. En revanche, d'après les sources cunéiformes, il semble que, dans la Mésopotamie

⁵⁷ M. STOL, *Birth in Babylonia and the Bible*, 201.

ancienne, il n'y avait pas de distinction entre les moments de la conception et de la gestation : le liquide séminal masculin était retenu dans le ventre féminin et devenait ce que nous connaissons aujourd'hui comme le liquide amniotique.

Une étude d'histoire médicale sur les fluides corporels dans la Mésopotamie ancienne, comprenant des analyses soit scientifiques soit culturelles des données textuelles, fait toujours défaut. Elle sera possible quand l'édition des textes médicaux, surtout de thérapie, sera complète. La relecture des sources dans la perspective de notre étude, malgré sa brièveté, confirme tout de même le besoin d'interroger les sources anciennes selon leur culture d'origine, sans imposer le savoir structuré de la médecine contemporaine.

SANG, SALIVE, URINE : LES FLUIDES CORPORELS DANS LES TEXTES RELIGIEUX HITTITES

Alice MOUTON

Through the study of Hittite religious texts (rituals and myths from XVIIth-XIIth c. BCE Anatolia), I examine ritual usages of bodily fluids: blood (mainly from animals), saliva (human), urine (both animal and human), mainly. These usages reflect the way ancient Anatolians – unevenly – perceived these substances produced by a living creature. The ritual usages of bodily fluids are closely related to indigenous views on the body and the person.

Cette étude portera principalement sur les données textuelles de l'Anatolie hittite (XVII^e-XII^e siècles av. J.-C.) relatives aux fluides corporels humains¹, même si quelques allusions à leurs équivalents animaux pourront également être faites. Les textes hittites dits médicaux, qui sont vraisemblablement des traductions de modèles babyloniens, seront exclus de cette enquête. Il s'agit, en effet, de se concentrer sur les conceptions anatoliennes des fluides corporels. Pour ce faire, les mots-clefs suivants² ont été examinés en contexte :

- 1) sang (hittite *ešhar*), auquel il faut ajouter le verbe *ešharnumai-* « badigeonner de sang » ;
- salive (hittite *iššalli-*) et le verbe d'action associé « cracher » (hittite *allapahh-*, louvite *tappa-*) ;
- urine (hittite *šēhur*) et son dérivé verbal « uriner » (*šehuriya-*) ;
- et d'autres termes beaucoup plus rares relatifs à d'autres fluides corporels, tels que la sueur, les larmes et le sperme.

¹ Cette étude se veut en continuité de mes travaux récents sur l'anthropologie du corps dans le Bassin méditerranéen : A. MOUTON (éd.), *Flesh and Bones. The Individual and His Body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa, 2), Turnhout: Brepols, 2020.

² Une liste des attestations de ces différents mots-clefs en contexte religieux et thérapeutique peut être trouvée dans V. HAAS, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alien Orient*, Berlin/New York: De Gruyter, 2003, 537–569. J'ai enrichi cette liste grâce à mes recherches lexicographiques sur le sang à l'Académie des Sciences de Mayence en 2015. Je tiens à remercier toute l'équipe de Mayence pour leur chaleureux accueil. Tous les extraits cités ici ont été collationnés par mes soins à partir des photographies de tablettes mises en ligne sur le site *Konkordanz* (S. Košak, *hethiter.net*: *hetkonk* (v. 1.993)). De même, toutes les transcriptions et traductions sont personnelles et peuvent, pour cette raison, légèrement différer des éditions fournies par d'autres hittitologues.

1. SANG

Le sang est très fréquemment mentionné dans les textes religieux hittites³. Il s'agit presque toujours de sang animal – en particulier en contexte sacrificiel. Le sang de l'animal sacrifié est parfois collecté dans un récipient et déposé sur la table divine en guise d'offrande alimentaire⁴. Par ailleurs, la fonction particulière du sang animal en contexte rituel kizzuwatnien a déjà été relevée⁵: dans cette aire culturelle, le sang est parfois badigeonné sur un objet ou un lieu pour consacrer celui-ci. Le passage d'un texte décrivant un rituel de fondation d'un temple pour la déesse de la nuit témoigne de ce phénomène :

« On badigeonne de sang la déesse en or, le mur (et) tous les biens de la nouvelle [dées]se, de sorte que la n[ouvelle] déesse et (son) temple sont (désormais) consacrés. »⁶

Ce type de rite reflète le caractère sacré du sang dans cette région de l'Anatolie hittite. Elle ne se retrouve pas dans les autres régions du royaume, mais rappelle des pratiques levantines⁷, le dénominateur commun étant, vraisemblablement, la culture hourrite.

Le sang humain n'est presque jamais évoqué en contexte religieux hittite. Un texte rituel du Kizzuwatna fait figure d'exception, puisqu'il y est question de sang menstruel. Ce texte du rituel d'Ammihatna indique :

« Si une personne (est) consacrée (mais que) quelqu'un lui donne à manger du pain impropre à son état de consécration⁸ (...) ou bien s'il lui donne à

³ À ce sujet, voir également G. BECKMAN, « Blood in Hittite Ritual », *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011) 95–102. Concernant le sang en Mésopotamie ancienne et dans le monde biblique, voir T. ABUSCH, « Blood in Israel and Mesopotamia », dans S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, W.W. Fields (éd.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible Setuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden/Boston: Brill, 2003, 675–684.

⁴ A. MOUTON, « Animal Sacrifice in Hittite Anatolia », dans S. Hitch, I. Rutherford (éd.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 241–242.

⁵ A. MOUTON, compte rendu de Y. Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (SBL Writings from the Ancient World Supplement Series 2, 2011), *Journal of the American Oriental Society* 134 (2014) 528.

⁶ KUB 29.4+ iv 38-40 (A. MOUTON, *Rituels, mythes et prières hittites* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 21), Paris: Les Éditions du Cerf, 2016, 372–373, § 33) : nu DINGIR-LUM KÙ.GI kuttan UNŪTE^{MEŠ} ŠA [DINGIR-L]IM GIBIL hūman ēšharnumanzi nu DINGIR [GIBI]L É.DINGIR-LIM=ya šuppešzi.

⁷ G. BECKMAN, « Blood in Hittite Ritual », *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011) 95–96.

⁸ Au sujet de l'adjectif *marša-* « impropre au sacré/à un état de consécration », voir A. MOUTON, « The Sacred in Hittite Anatolia: A Tentative Definition », *History of Religions* 55 (2015) 41–64.

boire du sang (venant du) corps d'une femme, je fais ce rituel sacrificiel. »⁹

Ici, on pourrait penser qu'une personne mal intentionnée a versé du sang menstruel dans la boisson d'un personnage consacré – c'est-à-dire soit d'un prêtre, soit du roi – afin de le souiller¹⁰. Cet acte malveillant s'apparente à de la sorcellerie. Le « tabou menstruel » est un motif répandu des sociétés traditionnelles¹¹; il conditionne la possible utilisation rituelle du sang menstruel. Par exemple, dans une région de Papouasie Nouvelle-Guinée, on pense que mélanger du sang menstruel à la nourriture d'un homme est un moyen rapide de le tuer¹².

Gary Beckman¹³ a remarqué un rite hittite de magie analogique pratiqué lors d'un rituel de serment militaire. Le passage indique :

« [Ensu]ite, il¹⁴ verse du vin et, en même temps [il dit] : '[Ce] n'(est) pas du v[in], (c'est) votre sang. [Tout comme le s]ol a avalé ceci, que, de même, le sol av[a]le [vot]re [sang] et [...] (en cas de parjure) !' »¹⁵

La menace formulée ici est clairement une menace de mort, mais il est intéressant de noter que le sang humain n'est pas versé à cette occasion. Dans le même ordre d'idées, bien qu'une « incantation du sang » soit attestée – il s'agit d'une incantation hattie prononcée dans le cas où le sang d'une femme prête à accoucher est inhibé, indique le texte¹⁶ – cette incantation n'implique pas forcément la manipulation rituelle de sang¹⁷. Dans notre passage du rituel de serment, il faut remarquer l'utilisation du vin pour symboliser le sang des protagonistes.

⁹ R. STRAUB, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin/New York: De Gruyter, 2006, 220 : *mān antuwahhaš šuppi<š> nu=(š)ši NINDA-an maršan kuiški adanna pāi našma=(š)ši ŠA MUNUS tuëkki=(š)ši ēšhar akuwanna pāi nu kī SISKUR šipandahhi*.

¹⁰ Contra B.J. COLLINS, « [Sin, Pollution, and Purity:] Anatolia », dans S. Iles Johnston (éd.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 505.

¹¹ Au sujet du tabou menstruel dans toute sa complexité, voir notamment R.E. MONTGOMERY, « A Cross-Cultural Study of Menstruation, Menstrual Taboos, and Related Social Variables », *Ethos* 2 (1974) 137–170. Voir également T. BUCKLEY, A. GOTTLIEB, « A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism », dans T. Buckley, A. Gottlieb (éd.), *Blood Magic : The Anthropology of Menstruation*, Berkeley: University of California Press, 1988, 1–50.

¹² T. BUCKLEY, A. GOTTLIEB, « A Critical Appraisal », 34.

¹³ G. BECKMAN, « Blood in Hittite Ritual », 95–96.

¹⁴ Soit l'expert rituel, soit le chef de l'armée.

¹⁵ KUB 43.38 Vo 13-16 (S. GÖRKE, « Ein Vereidigungsritual (CTH 493) », 2012, § 12, hethiter.net/CTH_493 (INTR 2012-12-11)) : [EGIR-a]nda=ma=kan GEŠTIN arha lāhui nu=kan anda k[iššan memai kī=w]a UL G[ĒŠTIN] šumenzan=wa ēšhar nu=wa kī [mahhan dag]anzipaš ka[ita] pāšta [šumenz]an=(n)[a ēšhar]=ya taganzipaš katt[a QĀTA]MMA pā[š]u.

¹⁶ G. BECKMAN, *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 29), Wiesbaden: Harrassowitz, 1983, 84–85.

¹⁷ Pace G. BECKMAN, « Blood in Hittite Ritual », 97.

Bien que sous une forme différente, les rituels de serments grecs associent aussi parfois sang et vin, comme l'a indiqué Renée Koch-Piettre¹⁸.

Les textes hittites semblent montrer que le sang humain représente le liquide tabou par excellence : quand il est versé (lors d'une mort violente, d'un accouchement ou des menstrues), il est source d'impureté, mais quand il demeure dans le corps de l'homme, il revêt un caractère sacré¹⁹. Cela expliquerait la réticence, dans le cadre de notre rituel de serment, à verser du sang humain. De plus, l'anthropologie documente de nombreux parallèles à ce caractère tabou du sang humain²⁰.

2. SALIVE

Pour être plus précis, ce n'est pas tant la salive en elle-même qui est mentionnée très souvent, mais plutôt l'acte rituel consistant à cracher. Un peu partout en Anatolie hittite, le patient d'un rituel de purification crache sur un substitut afin de lui transférer ses miasmes. Ainsi, un rituel ancien en provenance de l'Anatolie centrale contient les séquences suivantes²¹:

- 1) un fonctionnaire du palais apporte deux grandes figurines en fer en forme de langue ;
- 2) le roi et la reine en placent chacun une dans sa bouche ;
- 3) on suspend aussi des objets à leurs doigts ;
- 4) le fonctionnaire du palais brandit des figurines en argile, dont une en forme de bœuf en direction du couple royal et le roi et la reine crachent chacun à leur tour trois fois sur ces figurines ;
- 5) un peu plus tard, l'expert ou experte rituelle²² dit :

¹⁸ R. KOCH-PIETTRE, « Inscrire un serment en Grèce ancienne : couper et verser », *Cahiers 'Mondes anciens'* 1 (2010) 5, mis en ligne le 05 juillet 2013, consulté le 15 septembre 2014. URL : <http://mondesanciens.revues.org/112>.

¹⁹ A. MOUTON, *Les rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite* (Études d'archéologie et d'histoire ancienne), Paris: De Boccard, 2008, 42–43.

²⁰ Voir par exemple, R. FRIEDLAND, « Drag kings at the totem Ball: the erotics of collective representation in Émile Durkheim and Sigmund Freud », dans J.C. Alexander, P. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 241.

²¹ A. MOUTON, *Rituels, mythes et prières hittites*, 54–59, § 3 à 9'.

²² Cet individu est désigné par la première personne du singulier dans le texte, d'où l'incertitude sur son appartenance à la gent masculine ou féminine.

« Je viens de vous retirer les langues des pays. Je vous ai retiré la maladie. Je l'ai retirée de vos cœurs, je l'ai retirée de vos têtes. »²³

À la suite de quoi, le roi et la reine se lavent trois fois la bouche avec de l'eau consacrée. Chacun d'eux recrache l'eau consacrée dans un même récipient, puis le fonctionnaire du palais retire de la bouche du roi et de la reine la figurine en fer en forme de langue. Il retire aussi les objets qui étaient accrochés à leurs doigts et les donne au praticien ou à la praticienne du rituel. L'acte rituel consistant, pour le couple royal, à cracher – d'une manière particulière, puisqu'avec une figurine en fer dans la bouche – sur les figurines est clairement interprété comme un moyen d'expulser le mal dont il souffrait.

Cette même imagerie se retrouve fréquemment dans les rituels en langue louvite, probablement en provenance du Bas Pays. Le projet ANR-DFG *Luwili*, que je co-dirige actuellement avec Ilya Yakubovich, consiste précisément à éditer ces textes louvites. Voici notre traduction préliminaire d'un de ces passages textuels. Il s'agit d'un extrait d'un rituel de Kuwattalla :

« Ensuite, la Vieille Femme²⁴ fait tourner le mouton trois fois au-dessus du commanditaire du rituel, puis elle le brandit vers lui²⁵. Le commanditaire du rituel crache dans la bouche du mouton et la Vieille Femme conjure de la manière suivante en louvite²⁶: § 'Il a craché la douleur (et) la souffrance, la malédictions, le parjure, la langue des multitudes !' »²⁷

Cette incantation louvite est la plus répandue de notre corpus. J'ai montré dans une étude précédente²⁸ que le geste rituel consistant à cracher directement dans la bouche d'un animal-substitut vivant ne se retrouvait que dans deux zones de l'Anatolie hittite : le Kizzuwatna et le Bas Pays. La récurrence de ce geste en association avec cette incantation louvite est remarquable dans notre corpus ; il se retrouve dans plusieurs textes de rituels de Tunnawiya et de Kuwattalla et est une des illustrations de l'interpénétration de ces deux groupes de compositions. Cet extrait – comme de nombreux autres dans ce corpus – illustre l'identification

²³ KBo 17.1+ i 11'-13' (A. MOUTON, *Rituels, mythes et prières hittites*, 56–57, § 8') : [(k)]āšata=šmaš=kan utniyandan lāuš dāhhu[n (irm)]a=šmaš=kan dāhhu[n kari]=šmi=(y)at=kan dāhhu[n (harša)]ni=šmi=(y)at=kan dāhhu[n].

²⁴ C'est-à-dire la praticienne du rituel.

²⁵ Au sujet du caractère symbolique de ces gestes rituels, voir notamment, A. MOUTON, *Les rituels de naissance kizzuwatniens*, 51–52.

²⁶ Ce qui suit est effectivement en langue louvite.

²⁷ KUB 35.43+ ii 26-30 : [namma]=kan^{MUNUS}ŠU.GI UDU ANA EN SISKUR šer a[rha] 3=ŠU wahnuzzi [namma]=an=ši parā ēpzi n=ašta EN SISKUR [ŠA U]DU KA^xU-i allappahhi [^{MUNUS}ŠU.G]I=ma lūili kišan hūkz[i] § [āhra]n wahran tappāta tāparu [t]atarriyamman hīrūn māya<š>šin EME-in.

²⁸ A. MOUTON, « Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya : témoignages du Bas Pays hittite ? », dans D. Beyer, O. Henry, A. Tibet (éd.), *La Cappadoce méridionale de la préhistoire à la période byzantine* (3^e Rencontres d'Archéologie de l'IFEA), Istanbul: IFEA, 2015, 79–89.

faite par l'experte rituelle entre le crachat du patient et ses miasmes. Cracher directement dans la bouche d'un animal vivant est manifestement considéré comme un moyen efficace de lui transférer son mal²⁹.

Une variante de ce rite intervient dans un autre passage du même texte. Ce passage indique :

« On fait tourner un porcelet au-dessus du commanditaire du rituel. Ensuite, il crache sur lui à distance et la Vieille Femme conjure de la manière suivante [*suit la même conjuration louvite que dans l'extrait précédent*]. »³⁰

Il est possible de comparer l'extrait précédent du rituel de Kuwattalla à celui qui suit et qui relève du rituel kizzuwatnien de Maštigga contre des querelles familiales :

« On amène un mouton. La Vieille Femme le brandit au-dessus des deux commanditaires du rituel et dit : 'Voici votre substitut. Qu'il soit le substitut de votre personne ! (Que) les malédictions (soient) dans (sa) bouche (et sa) langue !' Ils crachent dans sa bouche et elle dit : 'Vous avez craché les mauvaises malédictions.' On creuse la terre et on abat le mouton dans (le trou). Ensuite, on le place dedans. On place avec lui un gros pain sucré et elle fait une libation de vin. On recouvre (le tout). »³¹

Lors d'un autre rituel de Maštigga, cette Vieille Femme fait aussi tourner au-dessus de la tête de son patient un pot dans lequel celui-ci crachera, à la suite de quoi il brisera le pot en le jetant au sol³².

Un rituel probablement en provenance du Bas Pays louvite³³ est destiné à soigner quelqu'un frappé par une « langue mauvaise », c'est-à-dire une sorte de malédiction. Un passage de ce texte indique :

« Que la Vieille Femme prenne du pain de bière. Qu'elle en tapisse sa langue³⁴. Qu'elle oigne ses membres avec du beurre clarifié. En outre, qu'elle

²⁹ Dans nos textes rituels louvites, le patient crache aussi parfois sur un objet en pâte qui tient lieu de figurine.

³⁰ KUB 35.43+ iii 32'-37' : *n=ašta ŠAH.TUR [AN]A E[N SÍS]KUR šer arha wahnuwanzi [namma=an t]ūwaza allappahhi* ^{MUNUS}ŠU.GI=ma [kiššan] hukzi § [āhrran w]ahran tappāta tāparu hīrān [tatarr]iyamman māyaššin EME-in.

³¹ KBo 39.8 ii 26-34, A. MOUTON, *Rituels, mythes et prières hittites*, 390-393, § 20-21 : *nu UDU ūnnanzi n=an=kan* ^{MUNUS}ŠU.GI ANA 2 BĒL SÍSKUR šer ēpzi nu kiššan tezzi kāša=wa=šmaš tarpalliš nu=wa=šmaš tueggaš tarpalliš ēštu KAxU-i EME-i hūrtāuš nu=(š)ši=kan iššī anda alpahanzi nu kiššan memai § idālauēš=wa=kan hūrtāuš parā allapahten nu tēkan paddanzi nu=kan UDU kattanda hattanzi namma=an=kan kattanda tianzi nu=(š)ši NINDA.GUR₄.RA KU₇ awan katta tianzi GEŠTIN=ya šipanti nu šer anda appanzi.

³² J. MILLER, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 46), Wiesbaden: Harrassowitz, 2004, 126-127.

³³ Voir A. MOUTON, « Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya », 83 note 12.

³⁴ C'est-à-dire la langue de son patient.

frotte sa langue avec du miel. Le mortel guérira. Il/elle crachera deux fois dans sa bouche. Incantation des langues. »³⁵

La phrase « Il/elle crachera deux fois dans sa bouche » est ambiguë, car le sujet du verbe n'est pas explicitement nommé et la conjugaison hittite ne distingue pas le masculin du féminin. Le dernier éditeur de ce texte a pensé que c'était la Vieille Femme qui crachait dans la bouche du patient pour le soigner, mais cette pratique n'est pas attestée par ailleurs. Pour ma part, je pense que c'est le patient qui crache dans la bouche d'un substitut animal, comme dans les textes cités ci-dessus – la seule différence étant que cet animal n'apparaît pas dans la partie préservée du texte. À mon avis, sa présence est sous-entendue, car évidente pour un praticien hittite.

3. URINE

L'urine est aussi un fluide puissant³⁶, comme le montre le passage d'un texte en langue hittite et hourrite d'un rituel venant de Mukiš, un royaume vassal de Syrie du Nord. Le texte indique, dans un contexte lacunaire :

« La Vieille Femme urine sur sa propre main. [... La Vieille Femme] (se) lave avec [de l'eau]. »³⁷

L'utilisation rituelle et thérapeutique d'urine animale est attestée dans plusieurs parties du monde, notamment chez les Datogas de Tanzanie, les Peuls du Sahel et les Yoruba de l'Afrique occidentale³⁸. On retrouve ce même type de pratiques en Inde et au Tibet³⁹. Boire sa propre urine ou celle de l'un de ses

³⁵ KBo 3.8+ ii 65-69 (Fuscagni 2017, § 35) : *nu=za* ^{MUNUS}*hāšauwaš* BAPPIR *dāu n=an=kan* EME=*ŠU šartāiddu ŪR-uš=ma=an IŠTU Ī.NUN iškiddu namma=an IŠTU LĀL-it* EME=*ŠU arha ānašdu nu DUMU.LÚ.U₁₉.LU SIG₅-ru nu=(š)šī=(š)šan INA KAxU=ŠU anda 2=ŠU allapa[hzi] : ŠIPĀT EME^{HĀ}.*

³⁶ Sur l'utilisation rituelle de l'urine en Anatolie hittite, voir également V. HAAS, « *šehur* 'Harn' und *šehurija-* 'harnen' in hethitischen Ritualanweisungen », *Altorientalische Forschungen* 16 (1989) 182–184.

³⁷ KBo 23.23+ Ro 47'-48' (V. HAAS, I. WEGNER, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SAL}*ŠU.GI. Teil I: Die Texte* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, I/5), Rome: Multigrafica Editrice, 1988, 57) : *nu=zan* ^{MUNUS}*ŠU.GI INA QĀTI=ŠU šehurē[z]z[i ...* ^{MUNUS}*ŠU.GI uidad]a ārri.*

³⁸ Datoga : A. BLYSTAD, O.B. REKDAL, « Datoga », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 632. Peul : K.R. HAMPSHIRE, « Fulani », *ibid.*, 658. Yoruba : N.H. WOLFF, « Yoruba », *ibid.*, 1036.

³⁹ Inde : U. CHAND DUTT, G. KING, *The Materia medica of the Hindus Compiled from Sanskrit Medical Works*, Calcutta: Thacker, 1877, 284–268. Tibet : R.E. EMMERICK, « Epilepsy according to the Rgyud-bži », dans G.J. Meulenbeld, D. Wujastyk (éd.), *Studies on Indian Medical History*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001, 81.

proches est préconisé dans plusieurs sociétés traditionnelles en guise de traitement, notamment chez les Han de Chine⁴⁰. Il existe même plusieurs ouvrages de « urine therapy » – dont de nombreux écrits par des auteurs occidentaux⁴¹.

Pour revenir en Anatolie hittite, l'utilisation d'urine à des fins de purifications est également attestée dans une conjuration louvite :

« La mère purifie la maison avec de l'urine [...] »⁴²

On la retrouve sous forme d'allusions dans plusieurs textes de rituels hittites. Lors d'un rituel adressé aux divins Sept, par exemple, de l'urine est versée dans une coupe avec d'autres ingrédients⁴³. Dans le texte du rituel de Šuwamma de la ville de Hariyaša, un rituel inspiré au moins en partie d'un modèle babylonien⁴⁴, c'est bien de l'urine humaine qui est utilisée comme ingrédient du rituel, ensemble avec de la graisse de mouton, un poil de barbe, du fromage, entre autres choses. Tous ces éléments sont brûlés en fumigation.

4. AUTRES FLUIDES CORPORELS

D'autres fluides corporels sont plus rarement mentionnés. Un passage du rituel pour le Grand Roi Šuppiluliuma II semble énumérer, à côté de certaines capacités, les éléments du corps de la victime que l'ensorceleur peut « prendre », c'est-à-dire sans doute aliéner, envoûter. On y trouve mentionnée, de manière inédite, « la sueur du corps » aux côtés d'autres éléments, à savoir : « un cheveu de la tête », « la salive de la bouche », « la perception des yeux », « l'impureté des cheveux », « la saleté des mains et des pieds », « le pan du vêtement *maššiya-* », « les déchets du grand pot de table » et « l'argile de la roue du char »⁴⁵. Ce passage fait allusion à la technique de l'envoûtement qui implique la confection

⁴⁰ X. LIU, « Han », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 715 : chez les Han, l'urine de l'homme est parfois donnée à boire à son épouse qui a des difficultés à accoucher.

⁴¹ Voir, notamment, J.F. O'QUINN, *Urine Therapy. Self-healing Through Intrinsic Medicine*, Pomeroy: Health Research Books, 1998.

⁴² KUB 35.102+ ii 8'-9' : [amniš=k]uwa=ti parnanza dīnati [... pappar]kuwatti.

⁴³ V. HAAS, « *šehur* 'Harn' und *šehurija-* 'harnen' in hethitischen Ritualanweisungen », *Alt-orientalische Forschungen* 16 (1989) 184.

⁴⁴ C. BURDE, *Hethitische medizinische Texte* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 1974, 42–46 et D. SCHWEMER, « Gauging the Influence of Babylonian Magic: The Reception of Mesopotamian Traditions in Hittite Ritual Practice », dans E. Cancik-Kirschbaum, J. Klinger, G. Müller (éd.), *Diversity and Standardization. Perspectives on social and political norms in the ancient Near East*, Berlin: Akademie Verlag, 2013, 159–162.

⁴⁵ KUB 41.21 i 8'-16' (V. HAAS, I. WEGNER, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SALŠU.GI. Teil I: Die Texte} (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler, I/5), Rome: Multigrafica Editrice, 1988, 161–162.

d'une figurine représentant la victime et/ou l'utilisation d'un élément provenant de son environnement immédiat : des résidus corporels de préférence, puisque ce sont eux qui représentent le mieux la personne visée, sinon des éléments qui ont été en contact avec elle (vêtement, déchets, sol). Comme Erica Reiner l'a indiqué, les textes néo-assyriens de contre-sorcellerie mentionnent eux aussi les rognures d'ongles, les cheveux, les empreintes de pas et les aliments de la personne à ensorceler⁴⁶. Ce dernier élément trouve un pendant hittite dans le rituel d'Ammihatna déjà mentionné ci-dessus : la nourriture d'une personne consacrée était souillée par l'intervention d'une personne malveillante. Cette pratique relève donc vraisemblablement de la sorcellerie.

Concernant l'envoûtement d'une personne par le biais de ses résidus corporels, il faut également citer un passage d'un rituel destiné à soigner le Grand Roi Tudhaliya IV contre un ensorcellement :

« On creuse le sol [*pour*] le [commanditaire du r]ituel. On inscrit sur des perles en argent la langue de tous ceux qui ont ensorcelé le commanditaire du rituel, puis on les attache à des ânes. Le commanditaire du rituel crache sur eux, puis on les jette vivants dans (le trou creusé) dans le sol. § Ensuite, on attache toutes les langues ensorceleuses au cou d'un taureau (et) d'un bœuf. Le commanditaire du rituel saisit le taureau (et) le bœuf, puis on jette ceux-là [ave]c une effigie en or, (à savoir une représentation de) la déesse Soleil de la terre (et aussi) des pots, de l'huile, du miel, [*du la*]it, du vin, de l'argent, de l'or, du lapis-lazuli, du cuivre, de l'étain (et) du fer. § En même temps, le scribe dit : '[Comme] un (poil de) sourcil, un cil (ou un poil de) barbe a été [*placé*] sur Tudhaliya, (c'est-à-dire sur) une figurine de jeune homme (le représentant), de sorte qu'elle (a été) ensorcelée, elle t'a été remise, à [*toi*], déesse Soleil de la terre.' »⁴⁷

On retrouve, au passage, le rite consistant, pour le patient, à cracher sur un substitut vivant.

⁴⁶ E. REINER, « La magie babylonienne », dans *Le monde du sorcier* (Sources Orientales, 7), Paris: Éditions du Seuil, 1966, 73.

⁴⁷ KUB 24.12(+) ii 4-23 (CTH 448.4.9a: P. TARACHA, *Ersetzen und Entsühnen. Das mittel-hethitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthaliya (CTH *448.4) und verwandte Texte* (Culture and History of the Ancient Near East, 5), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000, 86-95) : EN SISKUR *daganzipan* GAM-an *arha* [*paddanz*]i nu=*kan* EN SISKUR *kuiēš alwanzahhešker nu=*kan* hūmandāš* EME-an ANA KÙ.BABBAR [*k*]uwannanaš *anda gulšanzi n=*aš*=kan ANA ANŠE^{HA} anda neyanzi nu=*šma*<*š*>=*kan* EN SISKUR *šarā allapahhi n=*aš*=kan TI-anduš daga<n>zipi* GAM *anda peššiyanzi* § EGIR=*ŠU*=*kan* EME^{HA} *alwanzahhanteš hūmanteš ANA GU₄.MAH UDU.ŠIR-aš GÚ=*ŠU* anda neyanzi nu=*za*=kan EN SISKUR GU₄.MAH [UDU.Š]IR-aš GAM-an ēpzi nu=*kan apūš*=(*š*)a [JŠT]U ALAM KÙ.GI KI-aš ^DUTU-uš TU₇^{HA} Ì LĀL [G]A[?] GEŠTIN KÙ.BABBAR KÙ.GI ^{NA}Z.A.GÌN URUDU NAGGA AN.BAR [*dag*]anzipi GAM-*anda peššiyanzi* § [*nu*=*kan* ^LJ^UDUB.SAR *anda kiššan memāi* [GIM[?]-a]n=*wa*=*kan* ANA ¹Tuthaliya ALAM ^LU[?]GURUŠ [*ī*]nmiri *laplapi zamankur* [SUD-an[?]] *ēšta nu=*war*=at alwanzahhan* [*nu tuk*[?] K]I-aš ^DUTU-i EGIR-*pa maniyahhan ēšta*.**

À côté de la sueur, brièvement mentionnée dans le rituel de Šuppiluliuma II, les larmes font fréquemment partie des maux que le rituel doit combattre. Une incantation prononcée lors d'un rituel kizzuwatnien de purification d'une maison indique par exemple :

« Pourquoi cette maison halète-t-elle ? Pourquoi regarde-t-elle vers le ciel ? § Soit un mortel s'est parjuré, soit il a per[pétré] (un crime de) sang, de sorte qu'il a retourné son manteau contre cette maison. Soit quelqu'un y⁴⁸ a proféré une *menace*, soit quelqu'un (y) a proféré une malédiction, soit un meurtrier (ou) un parjure y est entré, § soit quelqu'un s'est traité rituellement puis est *entré*, soit (un crime de) sang (a été) perpétré dans la maison même, maintenant que cette maison abandonne la mauvaise impureté, le parjure, (le crime de) sang, la malédiction, la *mena[ce]*, les larmes (ou) la faute ! Que le sol, le *huimpa-*, la chambre, le foyer, les quatre coins, la cour (et) les portes (l')abandonne[nt] ! »⁴⁹

Ce type d'incantations où s'insèrent des éléments mythologiques est très fréquent dans les textes rituels hittites. À côté des rituels kizzuwatniens tels que celui cité ci-dessus, les textes décrivant les mythes de l'Anatolie centrale ont une fonction rituelle indubitable. Dans ce contexte aussi, les larmes apparaissent parmi les maux à neutraliser. Voici, par exemple, le passage d'un mythe hattî qui devait être récité en contexte rituel :

« Dans la mer se trouvent des vases *palhi-* en cuivre. Leur couvercle (est) en plomb. (...) § Elle⁵⁰ plaça dedans le rouge, elle plaça les larmes, elle plaça la maladie des yeux, elle plaça le *pus*, (etc.). »⁵¹

La liste continue, qui fait principalement référence à une maladie des yeux – c'est probablement dans le cadre d'un rituel destiné à soigner les yeux d'une personne que cette incantation à contenu mythologique était prononcée.

⁴⁸ C'est-à-dire dans la maison.

⁴⁹ KUB 7.41 i 10-21 et duplicats (H. OTTEN, « Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy », *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961) 116–117) : *kī Ê-er kuwat tuhhait[a] šarā nepiši kuwat šakueškez[zi] § naššu DUMU.LÚ.U₁₉.LU linkatta našma ēšhar i[ya]t nu=(š)šan TUG^ššeknu(š)=šan kēdaš parna[š] šarā (pippāš)] našma=kan anda kurkuriyat kuiški našma=k[an (hurzašta)] kuiški našma=kan ēšhaškanza linkanza and(a uit)] § [n]ašma=za anīēt kuiški na=(š)šan anda u[i]fⁱ (n)]ašma=kan Ê-ri=pat anda ēšhar iyan kinun=a k[(aš parnaš)] idālu papratar NĪŠ DINGIR-LIM ēšhar hurtai[(n kurkur)iman] ēšharu waštain arha tarnau tagā[nzipa(š)] huimpaš Ê.ŠĀ-nanza GUNNI-anza 4 halhaldumma[riya(š)] Êhīlaš KĀ^{HĀ}-eš arha tarnan[du].*

⁵⁰ La déesse Soleil de la terre, la maîtresse du monde souterrain.

⁵¹ KUB 33.66+ KBo 40.333 ii 9'-14' (H.A. HOFFNER, « Hittite *tarpīš* and Hebrew *terāphim* », *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968) 65 et E. RIEKEN *et al.*, « CTH 331.1 – Der Mythos des Wettergottes in Liḫzina », 2009, § 9''–10'', hethiter.net/:CTH 331.1 (INTR 2009-08-12)) : *aruni=ma URUDU-aš palhaeš kianda[ri] ištappulli=šmit A.BĀR-aš (...)* § *SA₅ daiš išharu daiš IG^{I^{HĀ}}-aš G^{I^{G-an}} daiš šipan daiš.*

Le lien entre mythologie et rituel ayant été fait, une petite incursion dans la mythologie hurrite s'impose. Bien que cette littérature relève davantage de la Syrie du Nord que de l'Anatolie hittite, elle a quand même été traduite en langue hittite et conservée précieusement dans les bibliothèques de la capitale. Un passage très célèbre du Chant de l'émergence décrit le violent combat opposant Anu, le dieu du ciel, à son échanson et rival, Kumarbi :

« Neuf années durant, Anu fut roi dans le ciel, mais la neuvième année Anu livra bataille à Kumarbi ; Kumarbi, le descendant d'Alalu, livra bataille à Anu. Il ne supportait plus le regard de Kumarbi, Anu. Il s'échappa hors du contrôle de Kumarbi. Il s'enfuit, Anu. Il alla au ciel. Il le rejoignit, Kumarbi, et l'attrapa (par) les pieds, Anu. Il le tira vers le bas hors du ciel. § Il (lui) mordit les parties génitales (et) sa⁵² virilité se fondit avec l'intérieur de Kumarbi comme du bronze. Comme Kumarbi avalait la virilité d'Anu, il se réjouit et se rit de (lui). Il se retourna vers lui, Anu, et dit (à) Kumarbi : 'Te réjouis-tu parce que tu as avalé ma virilité ? Ne te réjouis pas ! J'ai mis en ton sein un fardeau. D'abord, je t'ai fécondé avec le puissant dieu de l'orage. Deuxièmement, je t'ai fécondé avec l'invincible fleuve Tigre. Troisièmement, je t'ai fécondé avec le puissant Tašmi(šu) et j'ai aussi mis en ton sein trois (autres) dieux terribles (comme autant de) fardeaux. Tu vas finir par frapper les rochers de la montagne Tašša avec ta tête !' § Comme Anu finit de parler, il mon[ta] au ciel et s'(y) cacha. Il cracha (de sa) bouche, [K]umar[bi], le roi sage. Il cracha (de sa) bouche. (Le contenu de sa) bo[uche] (s'était) mélangé à [la virilité (d'Anu)]. Du fait que Kumarbi cr[acha], la montagne Ganzura [devint grosse de] l'effrayant Ta[šmišu]. »⁵³

Ce passage fait clairement allusion au pouvoir procréateur du sperme ingéré à son insu par Kumarbi, auquel se mélange sa salive⁵⁴. Du côté des rituels, un texte fait allusion à l'utilisation de sperme pour le transfert de miasmes⁵⁵. Dans ce texte décrivant un rituel kizzuwatnien, un garçon et une fille sont utilisés comme substituts rituels d'un patient. Le texte indique :

« Si la fille (est) d[éjà] (prête à être) prise par un homme, le commanditaire du rituel couche avec elle. Mais si elle n'est pas encore mature, il ne couche

⁵² Celle d'Anu.

⁵³ A. MOUTON, *Rituels, mythes et prières hittites*, 488–493, § 3-7 avec la translittération.

⁵⁴ Pour un autre passage mythologique décrivant vraisemblablement un phénomène analogue, voir A. ARCHI, « Ea and the Beast. A Song related to the Kumarpi Cycle », dans P. Taracha (éd.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw: Agade, 2002, 2–3.

⁵⁵ A. MOUTON, « Rituels de 'bous émissaires' en Anatolie Hittite », dans P. Taracha (éd.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (Warsaw 5-9 Sept. 2011)*, Warsaw: Agade, 2014, 558–587.

pas avec elle. Quand [...] § Ensuite, le garçon et la fille qu'il relâche (en guise de) boucs émissaires font [...] pour le commanditaire du rituel. »⁵⁶

5. CONCLUSION

Tout fluide provenant du corps humain, que ce soit le sang, la salive, l'urine ou le sperme, est considéré comme ayant des propriétés tantôt polluantes, tantôt curatives, puisqu'il véhicule les miasmes ou les vertus d'un individu. Pour cette raison, ces substances interviennent assez souvent en contexte rituel. Par exemple, il a été montré que le sang menstruel peut être utilisé pour nuire à un adversaire, qu'un patient souillé par un ensorcellement ou un autre événement peut cracher ses miasmes sur un substitut rituel⁵⁷ et que l'urine peut purifier dans certains contextes. À cela, il faut ajouter l'allusion faite à ces substances corporelles dans une malédiction elle-même insérée dans une incantation de contre-sorcellerie. Voici le texte qui retranscrit les mots de la Vieille Femme :

« Je les ai vaincus, les mots de l'ensorceleur. Mes mots, qui (sont) supérieurs, les⁵⁸ ont vaincus. J'ai jeté deux fois ses mots, (à savoir) la sorcellerie de l'ensorceleur. J'ai craché sur eux⁵⁹. Je les ai renversés avec mon pied. Que l'âne urine sur eux ! Que le bœuf défèque sur eux ! Que le mortel qui passe crache dessus⁶⁰ ! Qu'ils soient crachés, les mots de l'ensorceleur ! »⁶¹

⁵⁶ *Ibid.*, 581–582 : *nu mān DUMU.MUNUS LÚ-ni dannā k[arū] nu=(š)ši EN.SÍSKUR GAM-an šešz[i] mān=aš nāui=ma arānza UL=aš=ši GAM-an šešzi kuwa[pi...]* § *namma DUMU.NITA DUMU.MUNUS-ya nakku[ššēš] kuēš tarnai nu ANA EN.SÍSKUR... [i]enzi*.

⁵⁷ L'association entre ensorcellement et rite consistant à cracher se retrouve hors de l'Anatolie hittite : voir, notamment, Ph. STEVENS Jr., « Witchcraft », dans H.J. Birx (éd.), *Encyclopedia of Anthropology*, Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 2006, 2322.

⁵⁸ Les mots de l'ensorceleur.

⁵⁹ Les mots de l'ensorceleur.

⁶⁰ L'association entre cracher et maudire se retrouve dans d'autres cultures : voir notamment M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York: Routledge, 2002, 106. Pour les nombreuses pratiques folkloriques incluant l'acte de cracher, voir également R. GUILY, *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca* (3rd ed.), New York: Facts on File Inc, 2008, 331–332.

⁶¹ KUB 17.27+ iii 8-16 (V. HAAS, « Notizen zu den Ritualen der Frau Allaiturahi aus Mukiš », *Altorientalische Forschungen* 34 (2007) 17 ; A. MOUTON, « Sorcellerie Hittite », *Journal of Cuneiform Studies* 62 (2010) 119 ; J. LORENZ, Í. TAŞ, « Neue Zusatzstücke zur ersten Tafel der Rituale der Frau Allaiturahi aus Mukiš », *Zeitschrift für Assyriologie* 102 (2012) 120) : *taruhhun=at=za UH7-naš uddār [ku]e uddār ša[r]azzi n=at=za ammel uddanāntēš tar[hu]er uttar=[š]et 2-e=pat UH7-naš UH7-tar peššīyanun nu=šmaš=kan šer allapahun n=at anda ĠIR-[i]t išparrahun n=at=kan ANŠE-aš šehurreskeddu n=a[t]=kan GU4-uš kammaršieskeddu DUMU.LÚ.U19. LU=ma=(š)šan kui[š] šer arha iyattari nu=(š)šan šer a[ll]appahhiškeddu allappahhan=war=a[t]ē]šdu U[H7-n]aš uddār UH7-naš=(š)a UN-aš [...]*.

À la suite de ce discours, la Vieille Femme elle-même crache une fois, puis elle poursuit sa malédiction⁶². C'est probablement ce type de pratique malveillante qu'un texte rituel hittite appelle « la mauvaise salive »⁶³. Ainsi, une fois encore, le rite destiné à soigner une personne maudite consiste à retourner la malédiction à son auteur en répétant son geste, un principe que l'on retrouve dans de nombreux rites hittites de contre-sorcellerie⁶⁴.

⁶² V. HAAS, « Notizen zu den Ritualen », 18.

⁶³ KBo 21.6 Vo 5' (M. HUTTER, *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunna-wija für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)* (Orbis et Bublicus Orientalis, 82), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 46) : *idālu iššall[ī]* dans un passage lacunaire. Cette expression est aussi utilisée en akkadien dans les textes de rituels de contre-sorcellerie néo-assyriens : T. ABUSCH, « The Witch's Messages. Witchcraft, Omens, and Voodoo-Death in Ancient Mesopotamia », dans R.J. van der Spek (éd.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of His 65th Birthday, and His Retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*, Bethesda: CDL Press, 2008, 57.

⁶⁴ A. MOUTON, « Sorcellerie hittite », 105–125.

SUEUR HUMAINE ET EXSUDATION DIVINE : ENQUÊTE SUR LE TERME « *fd.t* » EN ÉGYPTE ANCIENNE

Elena PANAITE

The ancient Egyptian term fedet refers to a body secretion most likely resulting from the action of sweating. In the human dimension, the fluid becomes apparent on a diseased or decaying body. In the divine sphere, fedet acquires qualities and genesis functions, similar to all the other fluids coming out of the divine bodies, such as spit, expectoration, saliva or semen. It is remarkable for one of its metamorphoses as the Nile flood, vital resource of ancient Egypt. The paper questions the multiple uses of fedet in order to give a meaningful overview of the significance of this bodily fluid in the Egyptian cosmogonic conception.

Le vocable égyptien *fedet* (*fd.t*) est traduit en français par « sueur », « effluve » ou « exsudation ». Bien que peu fréquent dans les textes égyptiens¹, ce terme est employé au cours des 3000 ans d'histoire égyptienne et dans des contextes distincts. Si plusieurs traductions du terme *fd.t* sont possibles, c'est parce que ce dernier semble désigner aussi bien la transpiration issue d'un corps humain, selon que celui-ci se retrouve dans différentes situations qui la suscitent, qu'une sécrétion particulière liée au monde divin.

Dans le premier cas de figure, traduit par « sueur », *fedet* s'apparente à une transpiration qui surgit à la suite d'un effort physique ou d'une maladie accompagnée de fièvre. Dans les corpus des textes funéraires égyptiens, *fedet* désigne une sécrétion issue de la corruption des chairs humaines. Mais celle-ci se transforme et acquiert des propriétés odoriférantes et des qualités régénératrices dès lors que le défunt se transforme en « Osiris ». Dans la cosmogonie égyptienne, *fedet* est aussi l'une des substances corporelles génésiques, au même titre que d'autres fluides divins tels que la salive ou le liquide séminal. Associée à la crue du Nil et à l'inondation régénératrice, la sueur *fedet* du dieu Osiris est

¹ À titre d'exemple, le corpus de textes égyptiens accessible en ligne, *Thesaurus Linguae Aegyptiae*, enregistre seulement 54 mentions de ce terme comprises entre 2345 avant notre ère et 324, cf. TLA Lemma ID 64260. Voir aussi VÉgA ID 708.

mieux comprise comme une exsudation ou un suintement qui se répand vers l'extérieur.

L'examen d'un choix de textes égyptiens permettra d'avoir une vision d'ensemble de la manière dont les anciens Égyptiens ont perçu et compris les fonctions de cette sécrétion corporelle.

1. FEDET COMME SÉCRÉTION ISSUE D'UN CORPS HUMAIN

La sueur, produit de la sudation dont sont responsables les glandes sudoripares, est un fluide corporel issu d'un organisme vivant soumis à des facteurs exogènes (forte chaleur, effort physique), endogènes (fièvre) ou encore émotionnels (peur)². Les textes égyptiens attestent les deux premières causes de la sudation et se distinguent par l'absence de tout lien explicite entre l'apparition de *fedet* et une quelconque émotion. Associé au corps humain, *fedet* se manifeste aussi en tant que liquide corporel issu d'un processus de décomposition.

1.1. Sécrétion corporelle issue d'une action physique intense

Deux textes présentent *fedet* se produisant à la suite d'un acte physique et résultant directement d'une situation particulière exogène, provoquée par une forte chaleur. Le premier est une lettre didactique qui fait l'éloge du métier de scribe. Cette bonne situation sociale est comparée à celle, bien moins enviable, du soldat parti au combat. Le texte décrit l'armée égyptienne qui traverse les zones arides du Sinai, sur un chemin difficile et sous une chaleur intense, avec des rations de nourriture et d'eau limitées jusqu'au prochain arrêt. Rien ne peut apaiser la souffrance du soldat assoiffé :

« Il a soif, boire ne peut vaincre la chaleur (*šmw*) ni la sueur (*fd.t*). »³

Celui-ci est comparé à un âne qui porte une lourde charge, avec des supérieurs qui menacent de le frapper s'il s'arrête en chemin. C'est notamment la

² Selon la définition du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) : « liquide aqueux fortement dilué, incolore, d'odeur caractéristique plus ou moins pénétrante, produit par les glandes sudoripares et évacué par les pores à la surface de la peau où il se vaporise ou se condense en gouttelettes sous l'effet de certains facteurs tels qu'une température élevée, un effort physique, une émotion ou un état morbide », URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/sueur>.

³ P. Chester Beatty V r°7, 3 (BM EA 10685) ; A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third series*, London: British Museum, 1935, 48, pl. 25–25A ; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1973, 204–210 ; St. JÄGER, *Altägyptische Berufstypologien* (Lingua Aegyptia, Studia monographica, 4), Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2004, 277.

condition animale du soldat qui est mise en exergue. La sueur *fedet* semble donc appartenir au monde animal, comme le montre un récit élogieux consacré au roi Amenhotep II⁴. Un passage de la stèle dite « de Gîza » raconte comment le roi, lorsqu'il était encore jeune prince, aimait les chevaux et arrivait à les dompter facilement, provoquant la joie et la fierté de son père, le roi Thoutmosis III. Pour le récompenser de ses exploits, ce dernier lui fit cadeau du cheval le plus parfait de son écurie :

« Lorsqu'on eut donné instruction au fils royal d'entretenir le cheval de l'écurie du roi, comme il accomplissait les instructions tandis que Réchep et Astarté exultaient de lui, qui réalisait tout ce qu'il désirait, il éleva des chevaux incomparables et infatigables lorsqu'il prenait les rênes, et qui ne se trempaient pas de sueur (*n h3' ~n=sn fd.t m shsh q3*) dans les galops prolongés. »⁵

Ces deux témoignages mettent en relation la chaleur, la sueur *fedet* et une action physique intense. Mais cet effort et la sécrétion qui en ressort, connotée négativement, sont le produit d'une condition animale : le soldat est comparé à un âne qui produit de la sueur, alors que les chevaux du roi, en pleine action, n'en émettent pas. *Fedet* traduit ainsi un état délétère, qui apparaît aussi dans les textes médicaux.

1.2. Sécrétion corporelle issue d'une blessure, maladie ou empoisonnement

Le papyrus Edwin Smith, connu comme le plus ancien traité de chirurgie, mentionne la sueur *fedet* comme produit d'une blessure à la tête. Celle-ci apparaît dans le cas n°7, le plus long du traité qui concerne « une plaie béante à la tête qui monte jusqu'à l'os, alors que les poches-*tepaou* du crâne sont perforées ». Cette grave blessure peut connaître un dénouement favorable, si la plaie parvient à se résorber à l'aide du pansement prescrit. Son état peut toutefois s'aggraver, auquel cas le malade ne pourra être sauvé. L'apparition de la fièvre, de la sueur,

⁴ S. HASSAN, « The Great limestone stela of Amenhotep II », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 37 (1937) 129–134 ; A. VARILLE, « La grande stèle d'Aménophis II à Giza », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 41 (1942) 31–38 ; Chr. ZIVIE, *Giza au deuxième millénaire* (Bibliothèque d'Étude, 70), Le Caire: IFAO, 1976, 64–89.





⁵ *Urk.* IV, 1282, 13-18 ; Traduction suggérée par Bernard Mathieu. Le verbe *h3'* employé pour indiquer l'action qui produit *fedet* peut prendre plusieurs acceptions dont « jeter, abandonner, lancer, lâcher, expulser, quitter, rejeter », cf. VÉGA ID 10703. Le classificateur est illisible sur les copies qui nous sont parvenues, mais la forme s'apparente au signe hiéroglyphique Gardiner D52, qui détermine ce verbe dans le papyrus médical Ebers, traduit ici par « uriner », cf. Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995, 252.

les traits crispés, le visage rouge, font partie des indices qui devraient aider le médecin à poser le diagnostic funeste :

« Mais si tu constates que le corps de cet homme est devenu fiévreux ($h'w=f$ sr) à cause de cette plaie qui se trouve dans les poches de son crâne, alors que cet homme a développé une crispation des mâchoires à cause de cette plaie, tu placeras ta main sur lui ($'=k$ $hr=f$) et tu constateras que son visage est enduit de sueur ($mhnt=f$ $bzy(=w)$ m $fd.t$), que les conduits-métou de son cou sont tendus, que sa face est rouge ($hr=f$ $ims(=w)$), que ses dents se dévoilent, que l'odeur du coffre de sa tête est semblable à (celle) des déjections du mouton, que sa bouche est liée, que ses sourcils sont tordus, alors que son visage semble comme s'il pleurait, tu diras à ce sujet: « Un homme atteint d'une plaie béante à la tête qui monte jusqu'à l'os alors que les poches du crâne sont perforées, qui a développé une crispation des mâchoires, sa bouche étant liée, qui souffre de raideurs à la nuque, un mal qu'on ne peut traiter. »⁶

Et le texte explicite :

« Glose : quant à l'expression “son visage est enduit de sueur” ($(m)hnt=f$ $bzy(=w)$ m $fd.t$), cela signifie que sa tête a sué légèrement (wnn $tp=f$ pw $fd(=w)$ nds), comme (on dit) “une chose est enduite”. »⁷

La sueur *fedet* apparaît dans ce texte comme l'une des conséquences physiques de l'aggravation de l'état général du malade, qui se manifeste tout d'abord par un état fiévreux. Son corps devient chaud (*sr*). C'est ensuite au toucher que le médecin constatera que le visage du malade, plus précisément son front, est littéralement « humide à cause de la sueur-*fedet* ». Le classificateur des éléments liquides  (Gardiner, Sign List N35A) détermine dans ce texte aussi bien le terme *bzy* (moite, humide) que la sueur *fd.t*. En revanche, la glose fournit dans le même paragraphe deux graphies différentes :  pour la première séquence (*son visage est enduit de sueur*) et  pour la seconde (*sa tête a sué légèrement*). Le classificateur de la bouche qui crache  (D26) détermine généralement des substances qui sortent du corps telles que la salive ou le sang. Cela indique donc une action, la sudation ou l'exsudation qui mène au résultat final, à savoir que la tête est moite à cause de la sueur.

⁶ Descriptif 7, Pap. Smith III, 8-12 ; J.H. BREASTED, *The Edwin Smith surgical papyrus I* (The University of Chicago Oriental Institute Publications, 3), Chicago: The University of Chicago Press, 1930, 180–182 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995, 498–499. Pour une traduction du texte en anglais voir E. STROUHAL, B. VACHALA, H. VYMAZALOVA, *The Medicine of the Ancient Egyptians*, Cairo/New York: The American University in Cairo Press, 2014, 31.

⁷ Glose D, Pap. Smith III, 18-19 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 498.

D'après le papyrus ophiologique de Brooklyn, l'apparition de la sueur au niveau du visage peut également être la conséquence d'un empoisonnement par morsure de serpent. Le passage en question fait partie du premier traité contenu par le papyrus relatif à la symptomatologie des morsures (*wp.t-dm.t*). Il se compose d'une liste de notices comportant une description et une analyse des morsures de trente-huit reptiles⁸. Le serpent s'avère dangereux, mais sa morsure n'est pas mortelle :

« Quant au serpent-sedeb, il est très exactement rouge comme le serpent-sekhtef du dieu Seth. Sa face est petite, alors que son cou est étroit, et que ses deux yeux sont comme l'orpiment. Celui qui a été mordu par lui perd ses forces, son visage est en sueur (*hr=fm.fđ.t*). Sa blessure est gonflée, sécrétant de l'eau. Tu le (= le blessé) sauveras. Il (= le serpent) appartient au groupe des mesou-bedech. »⁹

La description du serpent, de couleur rouge et avec des yeux jaunes comme de l'orpiment, indique une possible identification avec l'*Echis coloratus*, appartenant à la famille de vipéridés¹⁰. D'après le traité, sa morsure provoque un affaiblissement du corps et l'apparition de la sueur *fedet* au niveau du visage. En considérant le texte précédent, cette expression qui place la sueur au niveau de la tête pourrait être une expression pour indiquer un état fiévreux, la transpiration étant l'un des symptômes caractéristiques accompagnant la fièvre. Mais l'association de cet état à la couleur rouge du serpent n'est sans doute pas anodine. Derrière l'observation purement médicale et factuelle se cache sans doute un énoncé mythologique qu'un ancien Égyptien comprenait aisément : l'apparition de la sueur au niveau du visage, sous l'effet d'un état général fiévreux, indique une attaque du dieu Seth et de ses confédérés. Ce lien est encore plus évident dans le deuxième traité du papyrus qui concerne les traitements et médications antivenimeuses :

« Autre (remède) pour extraire la sueur de n'importe quel blessé (*k(y).t n(y).t šđ fđ.t*): plante qui croît dans la région d'Hibis (*Hbn.t*). Ses feuilles sont comme celles du sycomore, alors que ses fleurs sont comparables à de petites boules (?) rouges (*dšr.t*). Les [...] de ses extrémités sont comme des baies

⁸ Voir également S. AUFRÈRE, « Symptomatologie des morsures d'ophidiens d'après le papyrus Brooklyn nos 47.218.48 et 85 : aspects épistémologiques d'un texte égyptien ancien recopié au IV^e siècle avant notre ère », *Anthropozoologica* 47/1 (2012) 223–262.

⁹ P. Brooklyn 47.218.48+85, 1, 21-22 ; S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie* (Bibliothèque générale, 11), Le Caire: IFAO, 1989, § 20, 14–15 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 524.

¹⁰ S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, 151–152. Ce serpent a une couleur rougeâtre et des grosses tâches bleu-gris. Sa morsure provoque un gonflement et une rougeur, susceptible de s'étendre localement.

des buissons et son odeur est agréable. Elle sera broyée avec de la fiente de pélican ainsi qu'avec les parties-gergerou qui sont sur le sycomore, et du raisin sec. (Ce) sera broyé finement. Panser avec cela. »¹¹

Ce texte explique que la substance *fedet* peut être extraite (*šdj*)¹² du corps de la personne atteinte par la morsure du serpent. Le remède qui lui est associé doit être fabriqué avec des fleurs rouges *dšr.t* provenant d'une plante de la région d'Hibis, capitale de l'oasis occidentale, Kharga, où ce papyrus a probablement été rédigé¹³. S'appliquent les principes de magie sympathique : si *fedet* est bien le produit de Seth, c'est avec ses mêmes armes qu'il doit être combattu¹⁴. Pour l'éliminer, on fait appel à une plante rouge d'Hibis, résidence du dieu Seth aux époques tardives, dieu malfaisant dont la couleur rouge lui est associée dans la mythologie égyptienne. Plus concrètement, il pourrait s'agir d'un remède pour éliminer la fièvre¹⁵. Ainsi, si la substance *fedet* qui se manifeste au niveau de la tête est signe d'une attaque de Seth et doit être retirée du corps du malade, elle entraîne probablement avec son évacuation la disparition des autres symptômes, et conséquemment le venin du serpent.

Les formules conjuratoires des textes magiques sont nombreuses à combattre les piqûres de scorpions ou morsures de serpents qui devaient troubler constamment la vie quotidienne des anciens Égyptiens. Un des thèmes récurrents de ce corpus est celui des divinités, également victimes des morsures venimeuses, notamment l'enfant Horus. Seth lui-même peut aussi en faire les frais d'après un texte magique du Nouvel Empire conservé sur le papyrus Vatican 36 (19a)¹⁶. Il s'agit d'une série d'incantations contre un poison dont la force est mise en échec dans toutes les parties du corps prises en charge par un dieu spécifique. Une fois le poison complètement vaincu, où qu'il se trouve, il est contraint de sortir du corps du malade sous la forme de vomissure ou de sueur *fedet* :

¹¹ P. Brooklyn n° 47.218.48+85, 4, 14-15 ; S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, § 66a, 91-92 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux*, 537.

¹² TLA Lemma ID 158710.


¹³ D'après l'analyse des graphies, le papyrus pourrait dater de la XXX^e dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque, cf. S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, xi.

¹⁴ C'est peut-être dans le même sens que la sécrétion *fd.t* entre dans la composition d'un onguent censé aider un homme qui été mordu par un serpent venimeux, dont la morsure pourrait entraîner la mort. Mais ce passage du papyrus est trop lacunaire pour en dire plus dans l'état, cf. P. Brooklyn n° 47.218.48+85, 6, 5 ; S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, § 95a, 127.

¹⁵ Tout comme en langue française la fièvre est également un mal qui doit « partir ».

¹⁶ P.E. SUYS, « Le papyrus magique du Vatican », *Orientalia* 3 (1934) 63-87 ; B. DE RACHE-WILTZ, *Il papiro magico Vaticano* (Collana di Studi Egittologici, 2), Roma: Editrice Internazionale di Cultura, 1954.

« Sors de sa droite, sors de sa gauche ! Viens comme du crachat (*bšw*), viens comme la sueur, viens dans le visage de tous les oiseaux, afin d'y entrer (*hr n(y.w) 3pd.w nb(w) r'q jm=sn*). »¹⁷

Cette injonction souligne l'importance de la parole et son efficacité dans la lutte contre le venin. Elle accompagne l'administration des remèdes, aussi bien que souvent, la simple énonciation d'une formule conjuratoire suffit à éliminer l'ennemi¹⁸. Plus encore, la parole sert ici à transporter le mal de la personne atteinte vers des animaux, en l'occurrence des volatiles. *Fd.t*, au même titre que *bš*, un terme qui peut se comprendre par « crachat » ou « vomi »¹⁹, se présente comme un fluide qui est expulsé du corps et entraîne avec lui le poison qui affecte le corps du malade. L'équivalence des deux termes se traduit graphiquement puisqu'ils sont déterminés par le même classificateur de la bouche qui crache, la graphie complète du terme *fd.t* étant 

Cet usage de la magie qui a pour objectif de provoquer le transfert d'un mal humain à un animal est commun à de multiples cultures. J.G. Frazer a réuni plusieurs exemples qui mettent en scène une suite d'usages particuliers lesquels, afin de s'assurer l'efficacité du rituel, se terminent souvent par la mise à mort de l'animal choisi pour sacrifice. Il cite par exemple l'ethnie vietnamienne des Annamites chez qui « quand la maladie est provoquée par la présence d'un démon dans le corps du patient, un habile exorciste attire, à l'improviste, le démon dans une volaille, puis, avec la promptitude de l'éclair, décapite le volatile et le jette dehors »²⁰. Le texte égyptien n'indique pas quel était le sort destiné aux oiseaux *3pd.w*, mais la mention du visage *hr*, que nous avons vu précisément comme surface où se manifeste la sueur, indique que si le mal sort par une partie du corps humain, il pénètre par le même chemin dans celui animal. De plus, cette formule réaffirme un des rôles des fluides corporels, celui de support ou de

¹⁷ P. Vatican 36 (19a), III, 2, cf. P.E. SUYS, « Le papyrus magique du Vatican », 78–81, fig. 6, 7. Une copie du texte, où le terme *fd.t* n'est pas conservé, se trouve sur le papyrus Genève MAH 15274, recto 7, 6, cf. A. MASSART, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Abteilung Kairo* 15 (1957) 172–185, pl. XXV–XXXVIII.

¹⁸ Voir à ce sujet B. MATHIEU, « Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes : quelques réflexions », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Paris: La Documentation Française, 2002, 185–206.

¹⁹ Le verbe *bšj* traduit par « cracher », « vomir (faire recracher ce qu'il a avalé) », cf. *AnLex* 79.0936, 78.1371, TLA Lemma ID 57600. Sur les vertus purificatrices du crachat, voir R. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 54), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, 81–82.

²⁰ J.G. FRAZER, *Le bouc émissaire : étude comparée d'histoire des religions*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1925, 29.

medium dans les formules conjuratoires, où le fluide peut assumer un pouvoir ambivalent, créateur ou destructeur, selon la finalité souhaitée²¹.

Un autre dieu majeur qui faillit succomber à une envenimation est le dieu créateur lui-même d'après la légende égyptienne bien connue d'Isis et Rê, mise en œuvre afin de combattre le venin *mtw.t*²². L'histoire raconte comment Isis, souhaitant connaître le nom secret du dieu créateur Rê, invente une ruse pour le découvrir. Pour cela, la déesse crée un serpent avec la salive que le dieu fit tomber négligemment à terre et le place sur le chemin que Rê emprunte quotidiennement. Le serpent le mord et provoque dans le corps du dieu des symptômes violents :

« Ce n'est pas du feu, ce n'est pas de l'eau, mais je suis plus froid que l'eau et plus chaud que la flamme. Tout mon corps est couvert de sueur (*ḥ'w nb ḥr fd.t*), je tressaille, ma vue se trouble, je ne perçois plus rien ! La pluie du ciel s'abat sur moi en plein été (litt. le ciel me verse de la pluie sur mon visage comme à la saison *chémou*) ! »²³

Ici la sueur *fedet* a le même rôle que la sécrétion présente dans les textes médicaux ; elle apparaît sur un malade, le dieu Rê lui-même dans ce cas. Or, Rê est un dieu qui, en devenant malade, perd ses capacités divines. La sueur apparaît sur son visage sous la forme d'une belle métaphore, en étant comparée à la pluie, et signale une inversion de la nature des choses : pleuvoir en plein été (*šmw*) est inhabituel puisqu'en Égypte la saison des pluies a lieu en hiver. Ainsi, Rê devient humain, c'est-à-dire mortel. Tout comme dans les cas des maladies précédentes, *fedet* sert à décrire ici aussi une émanation d'un corps vivant à la suite d'un dysfonctionnement.

1.3. Sécrétion corporelle issue de la corruption des chairs

La sueur *fedet* est présente dans le plus ancien corpus des textes funéraires égyptiens, les Textes des Pyramides. Elle correspond à une sécrétion corporelle issue de la corruption des chairs et apparaît dans le processus de momification du corps du défunt :

²¹ R. RITNER, *The mechanics*, 87–88.

²² P. Turin CGT 54051, cf. W. PLEYTE, *Papyrus de Turin*, Leide: E.J. Brill, 1869-1876, 175, pl. 133; J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian magical texts* (Nisaba, 9), Leiden: E.J. Brill, 1978, 51–55; A. ROCCATI, *Magica taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati* (Analecta Orientalia, 56), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, 141. Parallèle dans P. Chester Beatty XI, recto 1-4, cf. A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third series*, London: British Museum, 1935, 116–118, pl. 64–65.

²³ P. Turin CGT 54051, recto 4, 5. Traduction suggérée par Bernard Mathieu.

« Je t'en remplirai avec afin qu'il (l'onguent-*medjet*) lie tes os, réunisse tes membres, rassemble tes chairs et jette ta sueur infectée au sol (*sflh=s fd.t dw.t jr t3*). »²⁴

Lors de la momification, l'onguent-*medjet*, un des sept onguents canoniques utilisés dans le Rituel d'Ouverture de la bouche, était appliqué sur le front du défunt et avait pour fonction d'assouplir le nouveau corps qui allait naître. Dans cette formule, outre sa fonction de liant de différentes parties du corps embaumé, l'onguent va également délivrer²⁵ celui-ci d'une sécrétion *fedet* jugée mauvaise. L'adjectif *dw* employé pour qualifier *fedet* évoque le processus de décomposition qui affecte le corps du défunt. Ce *dw* que l'on peut traduire par « infection », est quelque chose d'impur qui doit être exclu du corps du défunt, tout comme il l'est aussi des tombes et des temples²⁶. D'autres textes mentionnent cette infection *dw* qui doit être jetée à terre²⁷ et qui semble apparaître le quatrième jour après le trépas²⁸. Cette dernière indication temporelle se retrouve dans une autre formule où le terme *fd.t* est mis en parallèle avec la corruption *jmk*, les humeurs *rdw* et la décomposition *hmw* :

« Ta corruption ne sera pas, ce Pépy, ta sueur (*fd.t*) ne sera pas, ce Pépy, tes humeurs *redjou* ne seront pas, ce Pépy, ta décomposition ne sera pas, ce Pépy ! Celui de la Sterne, fils de la Sterne, Ni-Mény issu de Ménit, scindez-vous en trois dans ces quatre jours qui sont les vôtres et vos huit nuits. »²⁹

Fedet apparaît comme une sécrétion corporelle nauséabonde qui affecte le corps le quatrième jour après le décès, et dont il faut se débarrasser comme l'indique encore ce passage des Textes des Sarcophages :

« Isis parle à son fils Horus, il a ignoré (*hmj*) ce qui lui avait été fait à son huitième jour (*hmj*), il a effacé (*fdj*) les sueurs (*fd.wt*) affectant sa chair à son quatrième jour (*jfd.t*). »³⁰

²⁴ *Pyr.* § 1801a-c [TP 637].

²⁵ Le verbe *sflh* recouvre les acceptions de « délier, défaire », cf. TLA Lemma ID 133780.

²⁶ J. RIZZO, « L'exclusion de *dw* de l'espace sacré du temple », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 5 (2012) 119–131.

²⁷ *Pyr.* §§ 850c, e, 851a [TP 455].

²⁸ *Pyr.* § 1978c-d [TP 670] : *Horus a chassé l'infection qui affectait N lors de son quatrième jour et Seth a effacé ce qu'il avait infligé à N lors de son huitième jour*. B. Mathieu note que ce passage fait allusion au quatrième et au huitième jour de la lune décroissante, correspondant à différentes étapes du rituel de momification, cf. B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 142), Le Caire: IFAO, 2018, 291, n. 244.

²⁹ *Pyr.* § 1283a [TP 535] ; cf. B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 288.

³⁰ *CT VI 3831-k* [TS 754]. La graphie du terme *fd.t* indique un pluriel.

Deux possibilités peuvent expliquer cette indication temporelle. Elle peut être le fait d'un jeu de mots sciemment choisi entre la sueur *fedet* et le chiffre quatre *jfd*. Ce texte en particulier est un excellent exemple de ces assonances qui punctuaient les écrits égyptiens : le verbe *hmj* « ignorer » répond à *hmnw* « huit », alors que *fdj* « arracher, extirper » répond à *jfd* « quatre » et la sueur *fedet*. Cette indication temporelle peut aussi signaler une conséquence directe de la décomposition du corps et l'une des étapes du rituel funéraire. Après la mort physique, le corps se retrouve en situation de rigidité cadavérique durant deux à trois jours, période après laquelle débute la putréfaction. Les bactéries attaquent d'abord la flore intestinale et deux tâches vertes apparaissent au niveau des fosses iliaques droite et gauche, qui finissent par gagner progressivement toute la partie inférieure de l'abdomen. Cette première phase de décomposition se caractérise par l'autolyse cellulaire, ou « autodigestion » : les cellules s'ouvrent en raison du travail des enzymes et les fluides s'échappent. Des ampoules remplies de liquide apparaissent sur la peau, indiquant un processus d'exsudation du corps au moment où commence le processus de putréfaction. C'est peut-être ce que l'embaumeur doit enlever et faire tomber à terre. La sécrétion *fedet* fait, dans ce cas, partie des écoulements issus de la corruption des chairs.

Dans quelques formules des Textes des Sarcophages, elle est associée au mouvement du *ba*, une composante de l'être qui se libère au moment du décès et permet par la suite au défunt de circuler librement dans l'au-delà. Dans ces formules, le mouvement du *ba* est lié à d'autres fluides, tels que l'écoulement des yeux *jnf*, la putréfaction *jwtyw*, l'effluve *jd.t*, la pourriture *hw33.t*, les vomissures *qjs.wt*. Par exemple, dans les formules dites « de sortir au jour », l'on s'adresse directement au *ba* qui peut désormais sortir du monde souterrain :

« Ce sont ces centaines d'Atoum qui t'ont emmenée et tu t'en vas par les humeurs *redjou* de mes chairs (*jwf*) et la sueur de ma tête (*fd.t n(y).t tp=j*) ; tu sors de la Douat du Lumineux, avec qui elles se lèvent, et avec qui elles montent et descendent. »³¹

« (...) Va, va mon âme-*ba*, que ce dieu-là te voie en quelque lieu qu'il soit, en mon apparence, en ma forme, en mon essence ! Qu'il soit debout ou assis, sois en face de lui ! Ce sont ces centaines d'Osiris qui t'ont tirée de cette porte du Lumineux, avec lequel elles montent et descendent. C'est Nepri qui t'a emmenée et tu t'en vas des humeurs *redjou* de mes chairs (*jwf*) de mes chairs,

³¹ CT II 94g-95d [TS 99] ; traduction adaptée de P. BARGUET, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 12), Paris : Les Éditions du Cerf, 1986, 236-237.

et de la sueur de ma tête (*jfd.t n(y).t tp=)* ; tu as l'usage de tes jambes comme âme-*ba* vivante (...) »³²

Les fluides apparaissent ici comme vecteurs pour passer d'un état à un autre. Ici d'un état humain, d'un corps embaumé, au monde divin, à un Osiris. La sueur *fedet*, appartenant à un corps humain, est signe de faiblesse, de maladie ou encore signale la dégradation du corps humain. C'est une sécrétion souvent liée à la tête, voire au visage d'un malade, associée à un état fiévreux. Elle doit être extraite, ne sort pas d'elle-même et sa sortie doit être provoquée. Or, dans le monde divin, *fedet* n'est plus une sécrétion à supprimer ; au contraire, appartenant aux dieux, c'est une substance nécessaire au processus de régénérescence du défunt. Dans la sphère divine, une fois passées toutes les épreuves de la justification, le défunt acquiert les mêmes qualités que les divinités auxquelles il s'identifie.

2. FEDET COMME EXSUDATION DIVINE

Dans la sphère divine, *fedet* peut se traduire par « exsudation ». Selon le vocabulaire médical, l'exsudation désigne l'action de suer (et non le produit qui en sort), un « suintement d'une humeur (à travers les parois de son réservoir naturel) à l'extérieur ou à la surface des cavités internes du corps humain, en gouttelettes analogues à celles de la sueur », ou encore en botanique « émission de liquide à l'extérieur du corps de la plante »³³. Or, si sur le plan divin *fedet* présente plusieurs propriétés bénéfiques, cette sécrétion se reconnaît dans la montée graduelle des eaux du Nil au moment de l'inondation, événement indispensable pour la vie en Égypte ancienne.

2.1. L'exsudation parfumée des dieux

L'exsudation *fedet* issue d'un corps divin présente les mêmes propriétés que d'autres substances odoriférantes (parfums, huiles, onguents, encens) qui lui sont associées. Celles-ci possèdent des qualités bénéfiques pour le corps et l'esprit (apaisantes, agréables, douces – *bnr*, *ndm*) et permettent en outre de reconnaître le divin et de lui attribuer des pouvoirs qui lui sont propres. Le parfum et les fluides divins jouent un rôle important dans le processus de momification puisque le défunt reçoit les effluves des dieux à travers les huiles

³² CT II 108a-109a [TS 102] ; traduction adaptée de P. BARGUET, *Les textes des sarcophages*, 239. Dans une formule parallèle [TS 101], le terme *fd.t* a été remplacé par les vomissures *qjs.wt*.

³³ Définition CNRTL, URL: <https://www.cnrtl.fr/definition/exsudation>.

aromatiques avec lesquelles son corps sera oint. Par exemple, dès les Textes des Pyramides, l'exsudation *fedet* est associée au parfum des dieux *stj*:

« Écarte-toi de ton flanc gauche, assieds-toi sur ton flanc droit, Pépy ! Tes places qui sont chez les dieux demeureront, Rê s'appuiera sur toi de son épaule, car ton parfum est leur parfum, ton exsudation est l'exsudation des Deux Ennéades (*stj=k m stj=sn fd.t=k m fd.t psd.tj*). »³⁴

Le parfum *stj* désigne une odeur qui *émane* d'une personne, qui lui est propre et qui permet de l'identifier, une odeur « enveloppante, secrétée » selon les termes de N. Beaux³⁵. S'attribuer le parfum de l'Ennéade, cortège divin composé des neufs dieux primordiaux, connus pour assurer la légitimité de la transmission du pouvoir, équivaut donc à se réapproprier son autorité. La suite du texte explicite ce rôle, car désormais le défunt Pépy sera capable d'empoigner la massue *hedj*, symbole de la royauté³⁶:

« Tu apparaîtras, Pépy avec la coiffe *ikhet-hat*, referme ta main sur le sceptre *hérouès*, empoigne de ton poing la massue *hedj*. »³⁷

L'objectif du défunt dans l'au-delà est d'atteindre les dieux et de vivre comme eux et parmi eux. Il va donc aussi participer au culte journalier des dieux, s'identifier à leur apparence, leurs habitudes et, de manière générale, recevoir tout ce qui leur appartient³⁸. Cette identification entre le défunt et le dieu se fait avec l'accord de ce dernier. Le parfum permet de nouer un lien direct entre les deux. Avec la même odeur, ils ont la même nature, le parfum permettant ainsi de reconnaître quelqu'un comme faisant partie des « siens »³⁹:

³⁴ *Pyr.* § 730c-d [TP 412] ; traduction B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 297–298.

³⁵ N. BEAUX, « Odeur, souffle et vie », dans F. Haikal (éd.), *Mélanges offerts à Ola el-Aguizy* (Bibliothèque d'Étude, 164), Le Caire: IFAO, 2015, 68.

³⁶ C'est cette massue qu'empoigne le roi dans les scènes traditionnelles de massacre d'ennemis symbolisant sans doute plus la domination par le pouvoir royal égyptien, que le massacre effectif des ennemis.

³⁷ *Pyr.* § 731 [TP 412] ; B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 297–298.

³⁸ S.E. THOMPSON, « The significance of anointing in ancient Egyptian funerary beliefs », dans L. Lesko (éd.), *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies in Memory of William A. Ward*, Providence: Department of Egyptology Brown University, 1998, 230. Voir par exemple le passage des Textes des Pyramides *Pyr.* § 937 [TP 473] qui exprime la volonté pour le défunt de recevoir le même culte que le dieu (mêmes nourriture, vêtements et onguents).

³⁹ À propos du parfum qui permet cette identification, voir N. BEAUX, « Odeur, souffle et vie », 61–73.

« Mon exsudation c'est (comme) l'exsudation d'Horus, le parfum de Méryrê, c'est (comme) le parfum d'Horus (*fd.t=f fd.t Hr stj Mry-R' stj Hr*). »⁴⁰

Plus encore, ce sont les dieux eux-mêmes qui sont contents (*jm3*) de voir que l'odeur du défunt est la même que la leur⁴¹ et ils se réjouissent (*h'j*) de le rencontrer à cause du « parfum du dieu » (*stj ntr*) qui est sur lui⁴². L'exsudation des dieux *fedet*, mise en parallèle avec leur parfum, joue visiblement le même rôle. Elle permet l'identification du défunt comme l'un des leurs. Les anciens Égyptiens percevaient l'exsudation *fedet* comme liée aussi à une odeur qui lui est caractéristique⁴³. C'est ainsi qu'elle peut se confondre parfois avec l'effluve *iadet* (*j3d.t*), traduit aussi par « parfum, fragrance, odeur, sueur » et qui désigne une substance qui « coule »⁴⁴, comme l'indique ses classificateurs, le signe hiéroglyphique du ciel qui répand la pluie (N4) et le signe de l'eau (N35A) :

« Ce sont mes humeurs *redjou*, la tempête du ciel. C'est mon effluve *iadet*, l'orage du crépuscule (*r3w=j pw qrr n(y) p.t jd.t=j pw ndn jh3w*). »⁴⁵

Ce passage renvoie à la formule vue précédemment où les humeurs *redjou* sont associées aux chairs du défunt et la sueur *fedet* à sa tête⁴⁶. Mais l'action se situe ici dans la sphère céleste. Les humeurs *redjou* sont assimilées à une tempête céleste et l'effluve *iadet* à un orage. Les fluides *iadet* et *fedet* possèdent tous deux une propriété odoriférante et une nature humide. Une troisième caractéristique de l'exsudation *fedet* ressort d'un passage des Textes des Pyramides qui met en parallèle le sang rouge encre issu du dieu Rê, et l'exsudation de la déesse Isis :

« Prononcer les mots [...] car c'est Pépy, le sang rouge encre issu de Rê et l'exsudation issue d'Isis (*dd mdw [...] Ppy pw trw prw m R' fd.t pr.t m 3s.t*). »⁴⁷

L'assimilation du défunt est totale lorsque les principes de la théogamie sont respectés. Le roi Pépy est assimilé aux deux fluides corporels, au sang fourni par

⁴⁰ *Pyr.* § 1113c [TP 508]; B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 460–461.

⁴¹ *CT I* 294b-c [TS 69].

⁴² *CT VII* 314c [TS 1060].

⁴³ Cette idée est exprimée dans d'autres textes funéraires égyptiens, pour l'ensemble voir S.E. THOMPSON, « The significance of anointing », 236–237.

⁴⁴ C'est le terme choisi par N. Beaux pour décrire cet effluve, cf. N. BEAUX, « Odeur, souffle et vie », 68. Le substantif *jd.t* procède du verbe *jdj*, traduit par « fumer, encenser, asperger, rafraîchir » ; *jd.t* serait ainsi le produit qui en sort.

⁴⁵ *CT II* 30e-f [TS 80].

⁴⁶ *CT II* 95a [TS 99].

⁴⁷ *Pyr.* § 1263 [TP 533], B. MATHIEU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}*, 480.

le dieu Rê et à la *fedet* de la déesse Isis, associant ainsi les deux principes masculin et féminin. Ce parallèle entre le sang *trw* et l'exsudation *fd.t*, parfumée et humide, rappelle les théories de l'Antiquité selon lesquelles le parfum peut être un substitut du sang, dès lors intimement lié aux fonctions vitales. Annick Le Guérer souligne le rôle des fragrances, non seulement dans les mythes et rites religieux, mais aussi dans la médecine, et ce jusqu'à une époque tardive : « Elles sont censées agir en profondeur, capables de pénétrer jusqu'au plus profond de l'être en lui communiquant les vertus dont elles sont porteuses »⁴⁸.

2.2. L'exsudation divine et son pouvoir créateur

La sécrétion *fedet*, qui a les mêmes propriétés que le parfum, a aussi un pouvoir créateur. Selon une formule des Textes de Sarcophages, c'est l'exsudation *fedet* du dieu créateur Atoum qui a créé tous les dieux égyptiens. Selon cette conception cosmogonique, les dieux sont issus de l'exsudation du dieu alors que les hommes le sont de ses larmes :

« J'ai créé les dieux de ma sueur, et les hommes des larmes de mon Œil
(*shpr~n=j ntr.w m fd.t=j jw rmt m rm.wt n(y.wt) Jr.t=j*). »⁴⁹

Ce passage a été amplement commenté pour sa conception anthropogonique qui, par un jeu de mots entre les hommes *rmt* et les larmes *rm.wt*, fait naître les hommes des larmes du dieu créateur⁵⁰. Cloé Caron a montré de manière convaincante que la création lacrymale a la même valeur que les autres processus créateurs, biologiques et intellectuels, effectués par le dieu primordial Atoum pour rompre sa solitude. Hommes et dieux descendent ainsi d'une même essence divine qui se matérialise dans les substances issues directement du corps divin et qui ont toutes les mêmes propriétés génésiques. Ces modes de création peuvent être vus comme des « métaphores biologiques », expression employée par Cloé Caron pour signifier la création par les larmes⁵¹ (et implicitement aussi par la sueur) et définie ainsi par Susanne Bickel : « La réflexion des anciens se sert principalement de métaphores biologiques, concevant les composants du monde comme issus de façon organique et évolutive du corps et de l'esprit du

⁴⁸ A. LE GUÉRER, « Le parfum et la chair », *Terrain* 47 (2006) 68–88 (consulté en ligne le 01 septembre 2020. URL: <http://journals.openedition.org/terrain/4257>).

⁴⁹ CT VII 464g-465a [TS 1130]. P. BARGUET, *Les textes des sarcophages*, 663.

⁵⁰ En dernier lieu, avec références Cl. CARON, « Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogoniques dans les Textes des Sarcophages », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 40 (2015) 81–105.

⁵¹ *Ibid.*, 94–96.

créateur »⁵². Les larmes (*rm.wt*), l'exsudation (*fd.t*), le crachat (*jš*), l'expectoration (*tfn*), la salive (*ntt*), le sperme (*mtwt*), les humeurs (*rd.w*) ont en commun la même nature liquide. Cloé Caron a montré que celle-ci provient sans doute directement de *Nouou*, concept égyptien désignant l'état primordial du monde, inerte et liquide, d'où le dieu créateur, Atoum, est sorti en premier⁵³. Ces substances corporelles partagent par la suite les mêmes capacités créatrices, et les textes égyptiens peuvent parfois y faire référence par des calembours pour expliquer les naissances des organismes vivants⁵⁴.

C'est ainsi que, tout comme les autres fluides corporels, l'exsudation divine *fedet* intervient dans la création de certaines espèces végétales d'après le « Rituel de la Maison de vie », conservé par le Papyrus Salt 825. Le récit part d'un des mythes fondamentaux de l'histoire égyptienne, la mort du dieu Osiris, événement qui met en péril l'ordre du monde, et instruit sur les rites et actes à accomplir pour retrouver l'équilibre. Ainsi, sa signification est cosmique : il apparaît comme un essai d'interprétation dynamique du monde, pour reprendre les termes de Philippe Derchain, premier commentateur de ce texte⁵⁵. Il décrit l'organisation de l'univers. Concrètement, l'objet du rite était d'assurer la conservation de la vie et la protection du roi dans son palais sous la forme d'une momie d'Osiris enveloppée d'une peau de bélier, à l'intérieur du sanctuaire appelé « Maison de Vie ». On y exécutait toute une série d'actes liturgiques : le texte contient un rituel funéraire complet et un grand nombre d'indications sur le fonctionnement de la Maison de vie. Le passage qui nous intéresse se trouve au tout début, lorsque la terre entière se trouva affligée à cause de la mort d'Osiris. Les divinités donnèrent naissance à un ensemble de produits issus de leurs humeurs divines qui tombèrent sur le sol et germèrent. Après la création de plusieurs plantes, du miel, de la cire et de l'abeille issue d'une larme de Rê :

« Rê fut fatigué ; de la sueur tomba de son corps contre terre et germa (*h3y fd.t m h ' =fr t3 rd =f*); elle se transforma en lin, c'est ainsi que le vêtement fut produit (*hpr =f m mh hpr hbs pw*). »⁵⁶

Les autres divinités se fatiguèrent également :

⁵² S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (Orbis Biblicus et Orientalis, 134), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 71.

⁵³ Cl. CARON, « Des hommes de larmes », 98–104.

⁵⁴ À l'instar de l'insoluble question « Qui de l'œuf ou de la poule arriva en premier ? », on peut toutefois se demander si l'appellation de certaines choses n'aurait pu être provoquée par un énoncé mythologique initial, plutôt que d'affirmer que c'est le mythe qui s'est constitué suite à un rapprochement phonologique des termes : « Qui du mythe ou du nom arriva en premier ? ».

⁵⁵ Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B. M. 10051) : rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles: Palais des académies, 1965, en particulier 1–21 (= *Le papyrus Salt 825*).

⁵⁶ P. Salt 825, II, 7–8.

« Isis et Nephthys furent fatiguées beaucoup, beaucoup ; leur sueur sortit contre terre⁵⁷ et germa (*pr fd.t=w r t3 rd=f*) ; c'est ainsi qu'advint la plante aromatique *tchechepes* ; la terre du temple d'Héliopolis, la terre de Létopolis ; Rê s'assit à l'intérieur d'elles ; sa sueur y tomba (*h3y fd.t=fjmw*) ; la terre de Tchenenet ; Ptah s'assit à l'intérieur d'elle ; sa sueur y tomba ; la terre d'Abydos, la terre de Houtdjefaou ; Osiris s'assit à l'intérieur d'elles ; sa sueur y tomba. »⁵⁸

D'après ce passage, la sueur (ou l'exsudation) *fedet* présente les mêmes propriétés fécondes que l'eau qui a le pouvoir de faire germer la terre. Elle donne naissance à deux plantes : le lin et une plante aromatique non identifiée *tchechepes*. Pour reprendre les termes de Dimitri MEEKS : « tout ce qui émane du corps divin et touche terre est productif »⁵⁹. Ce sont les écoulements du créateur en général qui donnent naissance aux différentes plantes et aromates, certaines provenant ainsi en particulier de l'exsudation divine *fedet*⁶⁰. Ces émanations corporelles « servent à prolonger l'acte premier du créateur et permettent d'améliorer, d'affiner la création en l'adaptant aux besoins du moment »⁶¹.

L'importance des fluides divins dans la préservation du corps du défunt est explicitée dans le « Rituel de l'embaumement », un recueil composé de onze chapitres, décrivant étape par étape les actions à effectuer et les formules à réciter lors de la momification⁶². Les huiles et autres onguents odoriférants utilisés dans le processus de momification, qui vont préserver le corps ici-bas, tiennent la place des sécrétions divines qui assurent dans l'au-delà l'intégrité physique du corps, la vitalité et les qualités divines nécessaires à sa survie. L'exsudation *fedet* est mentionnée six fois, à différentes étapes du rituel.

Dans un premier temps, les huiles et onguents, après avoir reconstitué les membres, redonnent au défunt la mobilité qui lui permet de se déplacer dans la

⁵⁷ *Le papyrus Salt 825*, 137 traduit ce passage par « leur sueur est tombée à terre », induit sans doute par l'idée commune que la sueur d'un corps vivant ne peut que « tomber » à terre. Cependant, le verbe employé *prj* se traduit plus souvent par « sortir, jaillir » et comprend l'acception de passer d'un espace à un autre. Le verbe « sortir » resterait plus proche du sens originel.

⁵⁸ P. Salt 825, III, 3-4.

⁵⁹ D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris: Hachette, 1993, 108.

⁶⁰ *Le papyrus Salt 825*, 29.

⁶¹ D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne*, 109.

⁶² S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement : pap. Boulaq III, pap. Louvre 5.158*, Le Caire: Imprimerie nationale, 1952 ; J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 4), Paris: Les Éditions du Cerf, 1972. Pour la publication la plus récente des papyri conservant ce rituel voir S. TÖPFER, *Das Balsamierungsritual: eine (Neu-) Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128)* (Studien zur spätägyptischen Religion, 13), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015 (= *Das Balsamierungsritual*).

nécropole. On lui promet une liberté totale de mouvement dans l'au-delà, assurée par l'onguent *medjet* qui incarne ici l'exsudation divine (*fd.t ntr.w*) qui provient du pays de Pount et entre ('*q*) dans le corps du défunt⁶³. L'exsudation divine régénère ainsi le corps entier du défunt. Elle agit tel un onguent au moment du dépôt des entrailles dans les vases canopes. L'huile dans laquelle les entrailles sont plongées est la sueur des Enfants d'Horus :

« À placer dans un vase de faïence dans lequel se trouve l'onguent des Enfants d'Horus, en laissant l'onguent de cette divinité imprégner les membres du dieu, les organes internes sont régénérés au moyen de l'exsudation *fedet* qui est sortie des chairs divines de la divinité. »⁶⁴

Fedet a ici la propriété de rendre *nfr* les entrailles (*jmj.w-ht*) du défunt, c'est-à-dire les rendre « parfaites ». Les huiles et les onguents tirent justement leur capacité à revivifier les défunts du fait qu'ils sont considérés comme les effluves des dieux, ils sont eux-mêmes *nfr*⁶⁵. C'est au moment de l'onction du dos que cette relation est précisée :

« Prends donc pour toi les [fluides ?] des dieux : les humeurs *redjou* sortant de Rê (*rd.w pr m R*), la sécrétion *sech* sortant de Chou (*sš pr m Šw*), l'exsudation *fedet* sortant de Geb (*fd.t pr m Gb*), les chairs divines sortant d'Osiris (*h'.w-ntr pr m Wsjr*), les fluides (sont) parfaits (*nfr mw*). »⁶⁶

Ce passage annonce sous différentes formes la crue du Nil qui sort de terre avec tout ce qu'elle a de plus fertile. L'expression « *fd.t pr m Gb* » indique l'eau qui sort de la terre, incarnée ici par le dieu Geb, au moment de l'inondation. L'ensemble des fluides divins se regroupent sous le terme générique *mw*, qui désigne de manière plus générale l'eau et des liquides⁶⁷, voire des fluides corporels plus spécifiques tels que l'urine⁶⁸ ou la salive⁶⁹. Ici, il englobe les humeurs *redjou*, la sueur *fedet* et la sécrétion *sech* qui se rejoignent avec un objectif commun : reverser l'eau nourricière dans le pays et faire renaître l'Osiris. Pour cela ils sont « parfaits, accomplis » (*nfr*).

Le corps commence ensuite à être enveloppé avec les bandelettes de lin, le texte associant cette fois-ci l'exsudation *fedet* de Rê et le vêtement-*hbs* :

⁶³ L. x + 2, 13 - 2, 14 ; *Das Balsamierungsritual*, 73, pl. 4–5.

⁶⁴ L. x + 2, 16 ; *Das Balsamierungsritual*, 87, pl. 4–5.

⁶⁵ S. E. THOMPSON, « The significance of anointing », 233.

⁶⁶ L. x + 2, 21 ; *Das Balsamierungsritual*, 89, pl. 4–5.

⁶⁷ TLA Lemma ID 69000.

⁶⁸ TLA Lemma ID 69200.

⁶⁹ TLA Lemma ID 69260.

« Prends ton vêtement, (à savoir) le noble tissu *menkhet* (*sšp=k hbs=k m mnḥ.t šps(.t)*). Rê t'habille de son exsudation (*wnḥ tw=k R' m fd.t=f*). »⁷⁰

On sait par le Papyrus Salt 825 vu précédemment que le vêtement *hbs* provient du lin, qui à son tour provient de l'exsudation de Rê. La mention suivante de *fedet*, extraite toujours du Rituel de l'embaumement, associe ce fluide à la sphère féminine, en tant qu'élément mou, issu du principe maternel :

« Pour toi vient la graisse de tes ennemis, la cire issue de l'Œil de Rê ! Pour toi viennent la sécrétion sech des dieux, l'exsudation des déesses (*jy n=k 'd pr m ḥftj.w=k mnḥ pr m jr.t R' jy n=k sš n ntr.w fd.t n ntr.wt*). »⁷¹

Ensuite, au moment de la seconde onction et de l'enveloppement de la tête :

« Ils viennent à toi – bis – Osiris N, père divin, les dieux de la Campagne de la Jubilation viennent pour déposer leur exsudation sur ta bouche (*jy n=k sp 2 Wsjr jt-ntr NN jy ntr.w m sh.t-h' hr rdj fd.t=sn r tp r3=k*). »⁷²

« Ton visage revit grâce aux plantes-*ânkh-imy* et aux plantes-*senoutet* qui sont l'exsudation des dieux (*'nh hr=k m 'nh-jmj snw-p.t m fd.t n.tj ntr.w*). »⁷³

Les deux plantes associées à l'exsudation divine ne sont pas identifiées avec certitude, mais la plante *ânkh-imy* pourrait être le henné⁷⁴. Le texte continue avec l'embaumement des mains :

« Tes doigts reçoivent l'exsudation d'Horus et les humeurs *redjou* d'Isis (*šsp db'w=k fd.t n Hr rdw n 3s.t*). »⁷⁵

Les fluides divins sont tous chargés d'une puissance créatrice qui leur permet d'engendrer les essences et autres produits nécessaires à la momification du dieu Osiris : outre les plantes aromatiques, les bandelettes de lin étaient notamment utilisées pour envelopper le corps. Pour mieux comprendre ces analogies, Philippe Derchain caractérise la pensée égyptienne par ce qu'il nomme la « diversité des approches », selon laquelle il est possible de « considérer en même temps plusieurs aspects d'un objet, que l'on peut percevoir qu'en se plaçant sous

⁷⁰ L. x + 3, 1 ; *Das Balsamierungsritual*, 90, pl. 6–7.

⁷¹ L. x + 3, 6 ; *Das Balsamierungsritual*, 91, pl. 6–7.

⁷² L. x + 6, 5 ; *Das Balsamierungsritual*, 122, pl. 12–13.

⁷³ L. x + 6, 7 ; *Das Balsamierungsritual*, 122, pl. 12–13.

⁷⁴ H. ALTENMÜLLER, « Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 23 (1968) 1–8.

⁷⁵ L. x + 8, 2 ; *Das Balsamierungsritual*, 159, pl. 16–17.

des angles différents »⁷⁶. Il faut dès lors comprendre les émanations corporelles divines et les produits qui en ressortent comme étant équivalents et qui participent tous de la même puissance créatrice. Philippe Derchain reconnaît dans la pensée égyptienne une « véritable physique vitaliste » où l'unité de la force vitale est maintenue par une série d'actes rituels inévitables qui reposent sur des principes analogiques⁷⁷. Préférant le terme de « physique » à celui de « religion » égyptienne, en tant que « représentation du monde », l'égyptologue énonce la « loi des émergences multiples » qui permet « l'extension à l'infini des équivalences une fois apparues »⁷⁸. L'exsudation *fedet* en tant qu'humeur divine, parfum ou végétal en est un exemple parmi d'autres. Or, le pouvoir germinatif de *fedet*, mis en exergue dans les textes rituels cités précédemment, est déjà explicité dans une formule des Textes des Sarcophages :

« C'est ma manifestation, les liquides *heredjou* de (la saison) *akhet* ; c'est ma sueur qui sort de mes chairs (*fd.t=j pw prr.t m jwf=j*), (la saison) *peret*. »⁷⁹

L'année égyptienne, fondée sur le cycle solaire et le lever héliaque de l'étoile Sirius vers le 19 juillet, était divisée en trois saisons de quatre mois chacune correspondant à une étape de la crue du Nil : *akhet* était la première saison, celle de l'inondation de mi-juillet jusqu'à mi-novembre. S'ensuit *peret*, saison de la germination et de la levée des cultures de mi-novembre à mi-mars et enfin *chemou*, de mi-mars à mi-juillet, saison où le niveau du Nil est au plus bas. Ce passage des textes funéraires associe *fedet* à la période qui suit l'inondation et qui voit les plantes sortir de la terre, signifiée ici par les chairs du défunt devenu Osiris. Cependant, le sens de *fedet* évolue dans le temps puisqu'aux périodes tardives, la sueur ou l'exsudation des divinités incarne directement l'eau de l'inondation du Nil, l'unique fleuve qui traverse le pays et ressource vitale de l'ancienne Égypte. Des récits tardifs d'époque gréco-romaine assimilent le Nil en crue à une exsudation divine laquelle, en fonction des contextes, provient des divinités tutélaires des lieux où les textes sont rédigés⁸⁰. Par exemple, la crue du

⁷⁶ *Le papyrus Salt 825*, 4.

⁷⁷ *Ibid.*, 5.

⁷⁸ *Ibid.*, 8.

⁷⁹ CT IV 141j-142a [TS 318]. Paul Barguet traduit ce passage : « La saison de l'inondation, qui gonfle les écoulements, est ma manifestation ; et la saison de la germination est ma sueur, qui sort de mes chairs », cf. P. BARGUET, *Les textes des sarcophages*, 486–487.

⁸⁰ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres: contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne* (Aegyptiaca Leodiensia, 3), Liège: C.I.P.L., 1994, 1 ; D. BONNEAU, *La crue du Nil: divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine* (Études et commentaires, 52), Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964.

Nil vient du dieu Sobek dans un hymne d'époque romaine inscrit au temple de Kom Ombo, lieu privilégié de cette divinité des marécages :

« Le souffle du Nord vient de son nez, il fait couler le Nil comme sa sueur de vie et fait fructifier les champs. »⁸¹

Pierre Koemoth distingue deux conceptions qui expliquent l'origine du Nil⁸². D'une part, le fleuve est assimilé à un fluide exsudé par un dieu créateur. D'autre part, s'appuyant sur le caractère chtonien du Nil, sa crue apparaît comme issue de *Nouou*, l'océan primordial génératif de toute chose. La première tradition s'appuie sur l'idée, présente dès l'Ancien Empire et qui connaît un fort développement à partir du 1^{er} millénaire avant notre ère, que les écoulements du dieu Osiris, réunis sous l'appellation d'humeurs *redjou*, incarnent les eaux du Nil⁸³.

2.3. L'exsudation osirienne ou l'inondation aux époques tardives

Les conceptions génésiques qui assimilent les eaux du Nil en crue aux écoulements d'Osiris proviennent du mythe osirien dans lequel le dieu Osiris incarne le principe humide, source de fécondité et de vie, en opposition à son frère Seth, symbole de l'aridité et du désert. L'Osiris-Nil⁸⁴ est ainsi garant de la stabilité du pays, il « unifie le pays par le flot de l'inondation qu'il fait naître et par le fleuve qui, le flot porté, constitue le fil vital de la Vallée et le lien permanent entre la Haute et la Basse-Égypte »⁸⁵. La littérature égyptienne tardive conserve la tradition de l'assimilation de l'exsudation d'Osiris aux eaux du Nil en inondation. Plutarque, dans son traité *Isis et Osiris*, explique le conflit mythique entre Osiris et Seth (ici nommé Typhon) par l'opposition de l'humide et du sec : « *Mais les plus éclairés d'entre les prêtres ne réservent pas au Nil le nom d'Osiris, ni à la mer le nom de Typhon : ils appellent globalement Osiris le principe et le pouvoir humidifiant dans leur ensemble, les considérant comme la cause de la génération et comme la substance de tout germe, et Typhon, globalement, tout ce qui*

⁸¹ H. JUNKER, « Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931) 55 ; D. BONNEAU, *La crue du Nil*, 299.

⁸² P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, 4. Pour les différentes théories qui expliquent la crue du Nil aux époques tardives voir D. BONNEAU, *La crue du Nil*, 135–214.

⁸³ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, 289–290.

⁸⁴ *L'Ä IV/4* col. 628.

⁸⁵ J.-Cl. GOYON, « Momification et reconstitution du corps divin : Anubis et les canopes », dans J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagendonk (éd.), *Funerary symbols and religion: Essay dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the University of Amsterdam*, Kampen: J.H. Kok, 1988, 36.

est aride, igné, desséchant, tout ce qui s'oppose à l'humidité »⁸⁶. Un papyrus magique du I^{er} siècle de notre ère contient une invocation à Isis et identifie l'orateur à l'Osiris-Nil :

« Je t'invoque, Maîtresse Isis, par qui vient le bon démon qui règne sur l'obscurité complète, (j'invoque) ton nom ... Isis-Sothis en ton matin, Boubaste, trouve l'eau, le courant de l'eau, Boutos, en ton matin ... protège-moi grâce aux noms grands et merveilleux du dieu ... car je suis celui qui est établi à Péluse ... je répands ma sueur. »⁸⁷

À l'époque gréco-romaine, la fusion d'Osiris et du Nil a donné naissance à une nouvelle représentation d'Osiris vénéré surtout à Canope, ville située à l'est d'Alexandrie dans le Delta du Nil. Le dieu prend la forme d'un vase pansu surmonté d'une tête humaine⁸⁸. Plutarque en parle aussi : « *Les Égyptiens, d'ailleurs, donnent non seulement au Nil, mais d'une façon générale, à tout ce qui est de nature humide le nom d'« émanation d'Osiris* », et, en l'honneur du dieu, l'hydrie vient toujours en tête des processions »⁸⁹. Dans une volonté de dénoncer les pratiques païennes, Rufin d'Aquilée, écrivain chrétien et historien du IV^e siècle de notre ère, raconte la légende de l'Osiris-Canope⁹⁰. Celui-ci aurait été créé de toutes pièces à l'issue d'une compétition entre Chaldéens et Égyptiens. Rufin raconte que les Chaldéens aimaient à démontrer la supériorité de leur dieu, le Feu, sur toutes les autres divinités, lesquelles, fabriquées en matières périssables, étaient ainsi nécessairement altérées. Un prêtre de Canope imagina une ruse pour remporter cette compétition :

« On fabrique, dans les provinces d'Égypte, des pots à eaux en argile, qu'on trouve partout, percés de tout petits trous, par où l'eau trouble filtre, se clarifiant et se purifiant. Il (= le prêtre) en prit une dont il boucha les trous avec

⁸⁶ PLUTARQUE, *Isis et Osiris* §33, texte établi et traduit par Chr. FROIDEFOND, *Œuvres morales*, Paris: Les Belles Lettres, 1988, 206.

⁸⁷ P. Lond. I 121 = PGM VII, l. 490-497. Le texte est écrit en langue grecque déformée, entrecoupée de mots égyptiens, pour la traduction voir D. BONNEAU, *La crue du Nil*, 265.

⁸⁸ Sur l'Osiris-Canope voir J. KETTEL, « Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris Canope », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 3 (Bibliothèque d'Étude, 106), Le Caire: IFAO, 1994, 315-330 ; P. KOEMOTH, « Osiris-Canope : du dieu agraire au patron des ports en Égypte romaine », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 48 (2019) 117-149.

⁸⁹ PLUTARQUE, *Isis et Osiris* §36, 208-209.

⁹⁰ RUFIN D'AQUILEE, *Eusebii Historia Ecclesiastica libri duo translata et continuata* XI, 26; J. P. MIGNE, *Patrologia latina*, vol. 21, Paris, 1849, 535.

de la cire et qu'il peignit par-dessus en couleurs variées, la remplit d'eau et l'érigea comme un dieu. »⁹¹

Lorsque la compétition débuta, le vase égyptien rempli d'eau fut posé à côté du feu, apporté par les Chaldéens. La cire qui obturait les trous fondit et le feu fut éteint par le vase à eau, une *hydria* qui suinte : « *sudante hydria ignis extinguitur* ». Ce récit étiologique de Rufin a été amplement commenté et analysé, notamment pour l'expression de la notion de victoire de l'eau sur le feu, en tant que victoire de la vie sur la mort, conception qui en Égypte ancienne se traduit par la victoire d'Osiris sur Seth⁹². Nous retenons ici la notion de l'*hydria sudante* : le produit qui en sort se nomme en latin *sudor*, terme à l'origine du vocable de la « sueur » dans les langues latines. Or, les écrivains classiques qualifient souvent les eaux du Nil en crue de *sudor*⁹³. Le texte de Rufin assimile aussi le *sudor* qui s'écoule de l'*hydria* vénérée à Canope à l'eau du Nil, identifiée aux humeurs *redjou* d'Osiris⁹⁴. Autrement dit, ce sont les écoulements d'Osiris qui se manifestent à l'extérieur sous la forme d'une exsudation. Plutôt que d'y voir des synonymes, il serait possible de comprendre l'exsudation *fedet* comme la manifestation extérieure, ou l'une des formes extérieures, des humeurs *redjou*, une conception qui n'est peut-être pas éloignée des premières mentions de *fedet* dans les sources égyptiennes.

CONCLUSION

Ce survol de la documentation égyptienne, non exhaustif, permet de donner un aperçu suffisant de l'importance du fluide corporel nommé *fedet* dans la conception cosmogonique égyptienne. La sueur *fedet* occupe une place ambivalente dans les textes égyptiens, oscillant entre faiblesse corporelle et régénération divine. Dans le monde terrestre, elle résulte d'un effort physique, d'une fièvre ou de la décomposition d'un corps, marquant un état de vulnérabilité. Parfois associée aux animaux ou aux malades, elle témoigne d'une perte de vitalité et

⁹¹ Traduction du latin de A. BERNAND, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 91), Le Caire: IFAO, 1970, 201. Pour une traduction légèrement différente, voir Fr. THELAMON, *Païens et Chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilé*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, 209–210.

⁹² Voir notamment Fr. THELAMON, *Païens et Chrétiens*, 214–217.


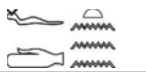
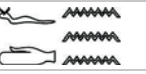
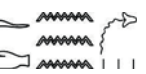


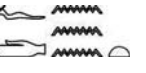

⁹³ D. BONNEAU, *La crue du Nil*, 184–186.

⁹⁴ Jeannot Kettel souligne la filiation à la fois morphologique et idéologique entre les vases canopes – réceptacles des viscères et des humeurs *redjou* du défunt – et la statue Osiris-Canope, conçue comme le récipient qui contient Osiris, identifié à l'eau de l'inondation, donc récipient sacré des eaux de la crue, cf. J. KETTEL, « Canopes », 328–329. Voir aussi P. KOEMOTH, J. RADELET, « Osiris et l'hydrie à l'époque impériale », *Chronique d'Égypte* 80 (2007) 126–143.

doit être éliminée. Dans la sphère divine, *fedet* change de nature. Utilisée dans les rites funéraires de la momification, elle contribue à la transformation du défunt en être divin, garantissant son intégrité et sa survie dans l'au-delà. Intégrée au cycle de régénération, la sueur devient une substance bénéfique, comparable aux parfums et aux huiles sacrées. Plutôt perçue comme une exsudation aux propriétés créatrices, *fedet* est aussi associée à la germination, puis à l'inondation. Plus particulièrement, la sueur d'Osiris incarne l'eau vivifiante nécessaire à la croissance, en tant que manifestation de la crue du Nil. Ainsi, si elle peut être associée à la corruption du corps, *fedet* est également un fluide essentiel à la préservation et à la renaissance du défunt et du cycle cosmique.

Annexe : Graphies de *fedet*.

Datation	Source textuelle	Graphie
Ancien Empire	<i>Pyr.</i> § 730d [TP 412]	
	<i>Pyr.</i> § 1113c [TP 508]	
	<i>Pyr.</i> § 1263c [TP 533]	
	<i>Pyr.</i> § 1283a [TP 535]	
	<i>Pyr.</i> § 1801c [TP 637]	
Moyen Empire	<i>CT</i> II 95a [TS 99] (S1C ; G2T)	
	<i>CT</i> II 108g [TS 102]	
	<i>CT</i> IV 142a [TS 318]	
	<i>CT</i> VI 383k [TS 754]	
	<i>CT</i> VII 464g-465a [TS 1130]	
Deuxième Période Intermédiaire	Papyrus Smith III, 10	
	Glose D, Pap. Smith III, 18	

	Glose D, Pap. Smith III, 19	
Nouvel Empire	Grande stèle d'Amenhotep II, Giza	
	Papyrus Chester Beatty V r°7, 3	
	Papyrus Vatican 36 (19a), III, 2	
	Papyrus Turin CGT 54051, recto 4, 5	
Basse Époque	Papyrus Brooklyn n° 47.218.48+85, 1, 21	
	Papyrus Brooklyn n° 47.218.48+85, 4, 14	
	Papyrus Salt 825, II, 3, 4, 7	
Période gréco-romaine	Papyrus Boulaq III, 2, 13 ; 2, 14 ; 2, 15 ; 2, 16 ; 2, 21 ; 3, 1 ; 3, 6 ; 6, 5 ; 6, 7 ; 8, 2	
	Temple de Kom Ombo	

BLOOD IN COPTIC MAGICAL TEXTS AND BEYOND

Markéta PREININGER

Making a step towards understanding aspects of symbolic meaning of blood in Coptic magical texts is the aim of this paper. Blood appears in Coptic magical texts in various contexts – some texts evoke the blood of Christ, certain curses wish to make a woman bleed, healing texts hope to prevent haemorrhage. Here, a detailed, anthropological analysis of two phenomena concerned with blood are given: the use of menstrual blood as ink in rituals and the idea of blood as a metaphor for exchange and as a life-giving fluid. These concepts are explained against the background of other sources written in Coptic.¹

Recent years have seen an elevated interest in Coptic magical texts. These are documents written in Coptic, primarily on parchment, papyri, ostraca and paper, and produced in Egypt between ca. the 4th and 12th centuries CE. They share similarities in terms of form and content – they may contain invocations, passages to be written or uttered, magical names, *voces magicae* (magical formulae), *charaktēres* (magical signs), drawings, lists of ritual ingredients and descriptions of ritual procedures. Most magical texts have some of these features, though not all of them.

These documents are a product of the complex culture of Byzantine and later Islamic Egypt – besides having an apparent Christian influence, and drawing from both the Old and the New Testament, as we shall see, they contain references to pharaonic Egyptian mythology, Greek culture, and elements of Jewish religion. The documents are either formularies (*i.e.* « recipes » for the performance of a spell, ritual, etc.) or applied (objects that are a result of a ritual procedure, *e.g.* written amulets to be carried on the body). The service these texts would provide was most importantly to heal diseases (medical or medico-magical texts also belong to this corpus), create or destroy relationships, curse enemies, and ensure protection from evil.

¹ This paper is a result of research conducted by the ‘Coptic Magical Papyri: Vernacular Religion in Late Antique and Early Islamic Egypt’ project based at the University of Würzburg (2018–2023).

Why focus on only one aspect of the Coptic magical corpus, namely blood? The value of producing a phenomenological interpretation looking at one concept throughout multiple texts lies in the production of connections of symbolic meanings that would otherwise never been created. Sometimes, we can observe that within a single language or cultural context, a concept had a very same or a very different symbolic meaning depending on the cultural setting in which it appeared, and sometimes to fully understand such a concept, it is useful to look at what meaning it has in different documents, both those which are geographically and temporally close, and those which are more removed. Blood, as we shall see, is evoked in many different, like all bodily fluids, and we will focus especially on the analysis of moments in which blood is not fully « in » the body (e.g. bleeding in healing spells).

1. CONTEXTS IN WHICH « BLOOD » APPEARS IN COPTIC MAGICAL TEXTS

First, it is necessary to distinguish « blood » as a category in general and « female blood » (i.e. menstruation and other uterine bleeding),² since they carry different connotations in the Coptic magical corpus. It remains unclear to what extent the category of menstrual blood was differentiated from other kinds of uterine bleeding, and it is likely that the boundaries were unclear.³ An example of this notion can be found in a Coptic manuscript from the 11th century CE, *The Discourse on the Cross* attributed to Cyril, Archbishop of Jerusalem.⁴ A passage from the text describes the practices of the Samaritans, who purified themselves in a well when misfortune befell them.⁵ The text tells us that « if a pregnant woman menstruated, » she would go wash herself to the well.⁶ In contemporary

² More about this and how it is unclear which is which. Words used – $\mu\pi\omega/\mu\pi\omega$ for « menstruation » and $\kappa\alpha\upsilon\tau\alpha$, i.e. « blood under her ».

³ This seems to be true for the « classical » Egyptian tradition and for the Greek medical tradition. P.J. FRANDSEN, « The Menstrual “Taboo” in Ancient Egypt », *Journal of Near Eastern Studies* 66/2 (2007) 86; H. KING, *Hippocrates’ Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London/New York: Routledge, 1998, 90; for Mesopotamian references to this phenomenon, see U. STEINERT, « Created to Bleed. Blood, Women’s Bodies and Gender in Ancient Mesopotamian Medicine », in L. Lehmhaus (ed.), *Female Bodies and Female Practitioners in the Medical Traditions of the Late Antique Mediterranean World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2023, 233–305.

⁴ Cyril of Alexandria was a 4th century author; however, this work is pseudo-epigraphical. The text itself could date to the 7th or 8th century AD. See *An Archaeological Atlas of Coptic Literature* (PAThs), available online at <https://atlas.paths-erc.eu/works/120> (accessed 29/4/2020).

⁵ For a description of the manuscript, see E.A.W. BUDGE, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London: British Museum, 1915, xlv–xlv.

⁶ $\bar{\iota}\alpha$: $\epsilon\pi\upsilon\alpha\lambda\alpha\lambda\alpha\ \dots\ \omicron\upsilon\zeta\epsilon\mu\epsilon\ \epsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\ \tau\epsilon\ \epsilon\pi\iota\mu\omega$. *Ibid.*, 767 (translation), 189 (transcription).

terms, we would not consider this menstrual blood, and so it seems that no clear distinction was made between menstruation and other uterine bleeding.⁷

Generally, references to « female » blood occur in three contexts: in formulae aimed at either (1) healing issues with uterine bleeding or (2) in curses to cause this bleeding in a woman who the user desires to destroy, and (3) as a ritual element – menstrual blood was to be used as ink, mostly in separation spells. Non-menstrual blood is also mentioned in recipes which aimed to stopping haemorrhage; however, most texts mentioning blood (*i.e.* not specifically female blood) are references to the blood (and body) of Christ, which usually serves as a protective entity,⁸ but which is also invoked in a curse to strike the victims.⁹ There are other contexts in which blood appears in the corpus, but they are less prominent.¹⁰ The focus of this paper, therefore, is not to create an exhaustive list of different contexts in which blood appears, but to analyse an example of each of the primary functions of « menstrual blood », or « blood » more generally, in the corpus of Coptic magical texts, and to look at them alongside other textual documents written in Coptic.

2. BLOOD AS A RITUAL INGREDIENT: MENSTRUAL BLOOD AS INK

In certain curses, menstrual blood was used as ink with which specific formulas, images or texts were supposed to be written and drawn.¹¹ The rituals differ in

⁷ M. PEHAL, M. PREININGER SVOBODOVÁ, « Death and the Right Fluids. Perspectives from Egyptology and Anthropology », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17 (2018) 115; P.J. FRANSEN, « The Menstrual “Taboo” », 86.

⁸ T. DE BRUYN, « Ancient Applied Christology: Appeals to Christ in Greek Amulets in Late Antiquity », in E.M. Leonard, K. Merriman (ed.), *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam* (Editions SR, 34), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010, 9 and by E. CHEPEL, « Invocations of the Blood of Christ in Greek Magical Amulets », *Scrinium* 13 (2017) 53–71, 37ff.

⁹ Bodleian MS. Copt. c (P) 4, for edition, see W.E. CRUM, « Eine Verfluchung », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34 (1896) 85–89.

¹⁰ Blood appears also, for example in love spells, where blood of a finger to be ritually used in a « potion », (*Berlin P. 8320*, KYP T300; *Cairo JdE 42573*, KYP T1680), some curses reference the blood of Abel (*British Library MS Or 5986*, KYP T70; *P. Hermitage Copt. 70*, KYP T682), and in many instances in healing texts.

¹¹ Blood of animals was also used as ink in both Greek and Coptic magical texts, and perhaps also in Demotic magical texts (*PDM Suppl.* 1. 55). See K. DOSOO, « Suffering Doe and Sleeping Serpent: Animals in Christian Magical Texts from Late Roman and Early Islamic Egypt », in J.-Ch. Coulon, K. Dosoo, *Magikon Zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Bibliothèque d'Histoire des Textes, 2), Paris/Orléans: Institut de recherche et d'histoire des textes, 2022, note 110. For use of animal blood in Pharaonic Egypt, see P. Leyde I 348, cf. J.F. BORG-HOUTS, *Magical Texts of the Papyrus Leiden I 348* (Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 51), Leiden: E.J. Brill, 1971, 22 and G. PINCH, « Red things, the

their specific details, but in most cases a similar pattern is followed: a formula is to be written with menstrual blood on various surfaces, in several cases burned, and finally buried at a door. In total, there are nine attested examples of this phenomenon, the majority of which appears in *P. Heid. Inv. Kopt. 500 + 501* (8th–9th century CE), where ritual instructions are written in Arabic while the invocations are in Coptic, in *P. Heid. Inv. Kopt. 1030* (10th century CE), in *P. Heid. Inv. Kopt. 408* (10th–11th century CE) and in two further examples discussed in more detail below.¹²

Two texts, both from roughly 10th century CE Fayum illustrate this phenomenon. *P. Heid. Inv. Kopt 681* is a formulary containing a curse to make a woman hated (l. 45: « her face will not receive grace »). At the end of the text, a ritual prescription is given:

« Write [*i.e.* previously given magical names, figures and “amulets”] in menstrual blood on the edge of a pot. Lay it on (*i.e.* its) back. Place it upon three mud bricks. Kindle under it. Bury (*i.e.* it) at a crossroads. Offering: olive pit. Consume it in the fire. It is finished. »¹³

The names and other elements should be written and drawn on the side which will be burned – quite like the face of the victim, along with her social status, which is targeted by the curse.

The other text, from roughly the same time and location *P. Heid. Inv. Kopt. 679*, similarly involves the use of menstrual blood in its ritual procedure, this time so that « people who dwell in it [*i.e.* in the house] will not be able to

symbolism of color in magic », in W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London: British Museum Press, 2001, 182–185.

¹² F. BILABEL, G. GRAF, A. GROHMANN (ed.), *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heidelberg: Verlag der Universitätsbibliothek, 1934, no. 123, 328–344 ; V. STEGEMANN, « Neue Zauber- und Gebetstexte aus koptischer Zeit in Heidelberg und Wien », *Le Muséon* 51 (1938) 74–82; S. BECK, « 4. Ein Rezept und zwei Beschwörungen », in A. Boud’hors, A. Delattre, T.S. Richter, G. Schenke, G. Schmelz (ed.), *Coptica Palatina. Koptische Texte aus der Heidelberger Papyrussammlung (P.Heid.Kopt.)* (Studien und Texte aus der Heidelberger Papyrussammlung, 1), Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018, 45–52, no. 4.

¹³ Recto, ll. 48-52: ϸⲗⲁⲓ ⲡⲓⲣⲱⲱ : ⲉⲡⲃⲓⲧ : ⲟⲩⲃⲁⲗⲉⲗⲧ = ⲛⲕⲱⲧⲥ ⲁⲡⲉⲗⲟⲩⲱ : ⲟⲩⲁⲗ : ⲗⲓⲧⲉ ⲛⲒ ⲛⲧⲱⲃⲓ : ⲛⲁⲙⲓ : ϸⲁⲗⲧ ⲗⲁⲣⲁϸ ⲧⲁⲙϸ ⲗⲓ ⲟⲩⲗⲓⲣ ⲉϸⲡⲟϸ ⲉⲩⲕⲁϸ ⲧⲁⲗⲉⲓⲧ = ⲟⲩⲱⲩⲉ ⲛⲕⲱⲗⲧ ⲉⲩⲧⲟⲕ ⲉⲃⲁⲗ. This translation and transcription were produced by the CMP team, with special thanks to Edward O.D. Love, and will be available in the *Kyprianos* database online under the ID number KYP T232. Previous editions and translations may be found in F. BILABEL, G. GRAF, A. GROHMANN (ed.), *Griechische, koptische und arabische Texte*, 400–404, no. 139; M.W. MEYER, R. SMITH, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1999, 212–215, no. 105. The text will be available as KYP T232.

look at the face of N.N. ».¹⁴ But the face is connected to menstrual blood ritually, not just verbally; menstrual blood is to be put directly on the face of two wax dolls (together with oil that was previously applied on the drawn face of the victim on a metal plate) which are to be tied back to back in a burial shroud:¹⁵

« (...) I adjure you today, O strong angels, those who stand before him at all times, whose names are: Iohau, Lōhep, Akhaba, Ou, Asēl, Akalata, Kasis, Keria, Akharah, Salani, Paplin. You are those who will be with N.N. You will take the grace [from] his face (...) None of all those who dwell within will be able to look at the face <of> N.N. Yea, yea ! Quickly, quickly !

It is finished.

Write the figure and the amulets on a metal plate. Dip them. Wipe oil from the face <of> your enemy. Bury them at the door. Write again. Put it on a doll of unmelted wax. Set it at the door of... Apply the nail. It is a scattering. It is a destruction. It is a separation, according to this manner. Put it in two wax dolls. Turn their backs to each other. Wrap (?) them in a burial shroud. Smear their face <with (?)> menstrual blood <and> the oil from the metal plate on the face. Burnt offering: three evil incenses (?). It is finished. »¹⁶

Now, the question is – why were the applied objects supposed to be written with menstrual blood ? Why does this procedure appear in curses to separate people or make them hated ? The ritual was supposed to have social implications, causing strife among individuals or isolating one individual from society. Both examples cited mention that « the face of N.N. » will be hated; the face seems to have a social dimension in Coptic texts, in addition to its anato-

¹⁴ Recto, ll. 12-14 : ΝΕΛΟΟΥ ΝΡΩ̄ΜΙ ΕΝΙΒΙ Ν[ΕΤΟ]ΥΔΑΖ: ΝΖΗΤΨ ΝΕΨΩΨΥΤ ΕΡΟΨ : ΕΠΖΑ ΝΙΜ. The edition will be available in the *Kyprianos* database as KYP T225. F. BILABEL, G. GRAF, A. GROHMANN (ed.), *Griechische, koptische und arabische Texte*, no. 142, 410–414 ; H. J. POLOTSKY, « Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten », *Orientalia* 4 (1935) 424–425.

¹⁵ Recto, ll. 21-23: ΠΑΝΕ ΠΕΥΣΑΙ ΕΝΕΡΕΥ: ΛΕΜΛΟΜΟΥ · ΕΥ ΤΑΙΣ ΚΟΟΣ : · ΧΑΖ/ ΠΕΥΖΑ · ΨΡΟ : ΠΝΕΖ ΕΤΒΕΨ : ΕΠΖΑ. For a discussion of similar procedures, see K. DOSOO, « Zōdion and Praxis. An Illustrated Coptic Magical Papyrus in the Macquarie University Collection », *Journal of Coptic Studies* 20 (2018) 42–43.

¹⁶ Recto, ll. 4-23. For edition, see F. BILABEL, G. GRAF, A. GROHMANN (ed.), *Griechische, koptische und arabische Texte*, 410–414, no. 142; H. J. POLOTSKY, « Heidelberger koptischen Zaubertexten », 424–425. This translation was produced by the *CMP*, with special thanks to Edward O.D. Love. The text will be available as KYP T225.

mical meaning.¹⁷ Thus, the symbolic meaning of menstrual blood as used in rituals is linked to social conflicts. It would be easy to say: « menstrual blood is negative, so of course it is used in curses ». But we know that in the New Kingdom Egypt menstrual blood was in limited instances used as a remedy, we cannot simply assume that menstrual blood has a negative connotation.¹⁸ It is the answer to the question *why* it is negative that is sought after. A possible explanation could be that menstrual blood is a liquid signifying an unfulfilled potential, an *absence*.¹⁹ Whatever ideas producers of the Coptic magical texts had about gynaecological processes, it seems they knew about its link with pregnancy, and that blood meant either no pregnancy or pregnancy in jeopardy.²⁰ Therefore, it signifies an unfulfilled potential life, a loss for the society as a whole. While mother's milk is life-giving, the opposite side of this fluid was menstrual blood,²¹ and in a social context a failure of life, of a new social relation. How can a social relationship be destroyed? Using menstrual blood to write a wish for its destruction.

3. MENSTRUATION IN NON-MAGICAL COPTIC TEXTS

Can looking at non-magical Coptic sources, of which only a few mentions menstruation, help us understand this possible social implication of menstrual blood? In the manuscript dated to the 9th century CE *Life of Saint Hilaria*, it is said that a woman living in secret among male monks, did not experience « the suffering of women ». ²² Here, the reference is rather neutral; it explains why she

¹⁷ G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, London/Chicago: The University of Chicago Press, 1980, 37. For the « face » in Coptic magical texts, see K. DOSOO, « Zōdion and Praxis », 21.

¹⁸ Menstrual blood as remedy, see *Papyrus Ebers 808:95*, ll. 1-3; P. Louvre [E 32847] R x+1, 1-6.

¹⁹ See, for example: V. TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1967, 41–42.

²⁰ This idea is indirectly expressed in Epiphanius, *Panarion I*, 26:5,2–3. See F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 63), Leiden: Brill, 2009 (2nd ed.), 94.

²¹ M. PEHAL, M. PREININGER SVOBODOVÁ, « Death and the Right Fluids », 114–136.

²² The story was edited and published by Drescher based on several 9th century CE manuscripts. J. DRESCHER, *Three Coptic legends. Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers* (Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Supplément 4), Le Caire: IFAO, 1947, 75, CH, l. 31 (in Drescher's edition p. 6). See also « Hilaria, Saint », in *The Claremont Coptic Encyclopedia* (CCE), accessible online at <http://ccdl.libraries.claremont.edu/cdm/ref/collection/cce/id/970> (accessed on 25/4/2020). PATHs date the manuscript to the 6th century CE, see *An Archaeological Atlas of Coptic Literature*, accessible online at <https://atlas.paths-erc.eu/works/247> (accessed 29/4/2020).

was not exposed as a woman through her period – she had lost it due to her ascetic practice.

This bodily fluid is also mentioned in the Gnostic *Pistis Sophia*, preserved on a 4th or early 5th century CE codex from Upper Egypt and likely a translation from an older Greek version.²³ The *Pistis Sophia* contains a vivid passage in which Thomas asks Jesus, what he thinks about:

« some on earth (...) having faith in Esau and Jacob » making a porridge out of menstrual blood and male semen.²⁴ Jesus replies, « Amēn, I say: This sin is more heinous than all sins and iniquities. Such men will straightway be taken into the outer darkness (...). »²⁵

Another Gnostic instance of the same motive occurs in the codex *MS Bruce 96*, dated to the 4th century CE Egypt.²⁶ It is those of the eighth power of the grand archon who eat these substances and who claim to know the true god; their god is evil, according to the text.²⁷ While the passage in *Pistis Sophia* does not highlight the purity or impurity of the substances, the passage in the *Le Livre du Grand Discours Mystérique* does:

« those who eat menstrual blood, because of their impurity (Ν̄ΤΕΤΕΥΑ-ΚΑΘΑΡCΙΑ). »²⁸

I would argue here that this impurity does not stem so much from the fact that it is menstrual blood, but that it is eaten by those who *are* impure.

An explanation of these passages might be given by Eiphphanios of Salamis in his discussion of « Gnosticism » in the *Panarion* (4th century CE).²⁹ This act is not only considered inappropriate, but is described as the worst sin of them

²³ E. EVANS, *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (Nag Hammadi and Manichaean studies, 89), Leiden: Brill, 2015, 4. The *Askew Codex* was purchased in 1722 by a Doctor Askew in London and is currently in the British Library under the accession number « BL Additional MS 5114 ».

²⁴ The words *μηρῶ* « menstruation » and *σπέρμα* « semen » are used.

²⁵ C. SCHMIDT, *Pistis Sophia* (Nag Hammadi Studies, 9), Leiden: E.J. Brill, 1978, Chapter 147, 382, *ἸΝΑ* 1–20.

²⁶ E. CRÉGHEUR, *Édition critique, traduction et introduction des « deux Livres de Iéou » (MS Bruce 96). Avec des notes philologiques et textuelles*, Thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 2013.

²⁷ B17 (55): 17–21, see *ibid.*, 235. The words used are : on l. 17: *μηρσνοϥ ἡτεμηρῶ* and on l. 18. *μηρογεισοϥε ἡνησοϥτ*.

²⁸ *Le Livre du Grand Discours Mystérique* B17 (55), ll. 16-17, see *ibid.*, 2013, 235.

²⁹ EIPHANIOS, *Panarion*, I 26, see especially 4,8 - 5,1. Translation by F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius*, 94. See E. CRÉGHEUR, *Les « Deux livres de Iéou »*, 168–170 for possible relationship between these two texts and p. 411 for the instances where this motif appears in the *Panarion*.

all, as in the *Pistis Sophia*. Epiphanius, however, adds another layer to the story. A sect he calls the Borborites was supposed to consume the menstrual blood as the blood of Christ; also, they are said to have consumed these substances while making sure not to procreate:

« And so with the woman's emission when she happens to be having her period – they likewise take the unclean menstrual blood they gather from her, and eat it in common. And “This,” they say, “is the blood of Christ.” (...) But although they have sex with each other they renounce procreation. It is for enjoyment, not procreation, that they eagerly pursue seduction, since the devil is mocking people like these, and making fun of the creature fashioned by God. They come to climax but absorb the seeds of their dirt, not by implanting them for procreation, but by eating the dirty stuff themselves. »³⁰

It is certainly not a matter of the « common » liminal value of liquids permeating the bodily boundaries and being re-incorporated (in other words, the question of power and purity)³¹ that creates this *jouissance* clearly felt from both of these « outsider » texts, taking a twisted pleasure in recounting what their opponents were allegedly doing, and which is prohibited.³² The heretics are, according to Epiphanius, not « consuming » the bodily fluids in the way they were designed by God – procreation. They use it in an opposite manner – they re-integrate them into their body through an « opposite » orifice.³³ That is what the word *impurity*, ἀκαθαρσία, refers to. It is not that menstrual blood and semen are impure by themselves; it is when they are used in an improper manner that they gain a special value or power – as in the case of rituals using them as ink. The impurity the texts are referring to, goes beyond disgust and a concern for hygiene; they are a moral statement, beyond the physical nature of the fluid.³⁴ Furthermore, these sources confirm the element of « absence » that menstrual blood carries and which is potentially socially harmful.

³⁰ EPIPHANIOS, *Panarion I*, 26:4,8–5,3. Translation by F. WILLIAMS, *The Panarion of Epiphanius*, 94.

³¹ M. DOUGLAS, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York: Routledge, 2002, 199.

³² *Jouissance* is a psychoanalytical term. For simple overview, see for example Y. DIMITRIADIS, « The Psychoanalytic Concept of *Jouissance* and the Kindling Hypothesis », *Frontiers in Psychology* 8 (2017), DOI: 10.3389/fpsyg.2017.01593.

³³ Neutralizing the fluids would be discarding them. By making them re-enter their bodies, they are using the power created by their first trespassing of the bodily boundaries and amplifying it by making them trespass the body boundaries once again, through counter-intuitive orifices.

³⁴ Bodily impurity was discussed for example by the monk Shenoute. For overviews, see C.T. SCHROEDER, *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

4. BLOOD AS A METAPHOR: PROTECTION AND EXCHANGE

In many texts of the corpus, blood, as well as other body parts and bodily fluids appear as metaphors, and specifically as conceptual metaphors.³⁵ Lakoff and Johnson were the pioneers of understanding metaphor as an embodied concept, anchored in the cognitive linguistic theory:

« Primarily on the basis of linguistic evidence, we have found that most of our ordinary conceptual system is metaphorical in nature. And we have found a way to begin to identify in detail just what the metaphors are that structure how we perceive, how we think, and what we do (...). *The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another.* »³⁶

Rune Nyord gives an example of this – in English, LOVE can be explained in terms of a JOURNEY, *i.e.* the expression « love is a journey », « it has been a bumpy road » etc.³⁷ Metaphors are omnipresent in language, as well as in most literary texts, magical texts included. The language of magical texts is often poetic, colourful, emotional, and spells and invocations are often composed of metaphors piled one upon the other, but metaphors are, of course, not restricted to magical text. Reading certain Coptic literary texts, one conceptual metaphor recurs several times. Observe this example – in the Memphite *Life of Bishop Pisentius*, angels came to Pisentius, bishop of Coptos, on behalf of the Lord, to give him the keys of the church:

« The Lord entrusts them to you to pasture his church, which he has *procured himself by his blood.* »³⁸

Another example can be found in a different version of the *Life of Bishop Pisentius*, drawing from the Old Testament idea of « blood for blood ».³⁹ It would appear that a metaphor of BLOOD as PAYMENT existed.

³⁵ For cognitive linguistics in Egyptology, see R. NYORD, « Cognitive Linguistics », in W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 1/1, Los Angeles: University of California, 2015, accessible online at <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002k44p6> (accessed on 27/4/2020).

³⁶ Emphasis in original. G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, London/Chicago: The University of Chicago Press, 1980, 4–5.

³⁷ For cognitive linguistics in Egyptology, see R. NYORD, « Cognitive Linguistics », 2.

³⁸ Fol. 135 ⲕⲚ: ⲉⲛⲧⲁϥ ⲁϥϥⲟⲥ ⲛⲁϥ ⲁⲈⲛ ⲛⲉⲐⲛⲟϥ transcription in E. AMÉLINEAU, « Évêque de Keft au VII^e siècle », in Institut d'Égypte (dir.), *Mémoires présentés à l'Institut Égyptien* 2/1, Le Caire: Institut Égyptien, 1889, 262–423, 361–362. This text possibly draws on *Acts* 20:28, where the verb περιποιέω is used. I thus translate the Coptic verb ⲁϥϥⲟ with this Greek verb in mind. Highlight is mine.

³⁹ E.A.W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London: British Museum,

As was observed by Johnson, the MONEY = BLOOD metaphor was popular in medieval times until the eighteenth century in the western world, stemming probably from much older traditions.⁴⁰ The Coptic examples may confirm this theory, and in the biblical texts the motive of BLOOD as PAYMENT is apparent, in the Old as well as the New Testament – « blood for blood », and references to the blood of Christ as payment, as in *Galatians* 3:13: « Christ bought us with His blood ».⁴¹

Let us now look at examples of this metaphor in the corpus of Coptic magical texts. *Leiden Anastasi 9* from 6th century CE Thebes, is a formulary text containing a passage which was supposed to be written on a surface and worn as a protective amulet, concludes:

« O Blood of Christ, protect everyone who wears this prayer. The Holy Trinity be with all of us. Amen. »⁴²

P. Macq. I 1 dating to 7th century CE, perhaps from the region of Hermopolis, a complicated invocation influenced by Gnostic conceptions, evokes Christ as a redeemer right at the beginning:

« He was sent for us to the world; he gave his blood on behalf of the living and the dead, that he would redeem us from our sins. »⁴³

Two tropes appear in these examples: the blood of Christ as a *protective entity* and as a *means of redemption* for « the living and the dead », a well-known theological motif, requiring little explanation in this context.⁴⁴ Based on

1913, 316, fol. 76a. This refers, of course, to the biblical idea of « blood for blood, » appearing in the Old Testament first in *Genesis* 9:6.

⁴⁰ J. JOHNSON, « The Money=Blood Metaphor, 1300–1800 », *The Journal of Finance* 21/2 (1966) 119–122.

⁴¹ *Genesis* 9:6; 1 *Corinthians* 7:23a; *Galatians* 3:13-15; *Revelation* 5:9 just to name a few, see also J. JOHNSON, « The Money=Blood Metaphor, 1300–1800 », *The Journal of Finance* 21/2 (1966) 119–122, 199, note 3.

⁴² *Leiden Anastasi 9*, 11 recto, ll. 1-5: ΜΜΩΤΝ · ΠΕΣΝΟϢ ΜΠΕ- = ḫ̅ϥ ραρεϩ εϣον nīm ετ- = φορί n̄t̄iπροσεϣη · τετρι̅ς ετοϣααβ νε- = μαν τηρν̄ ραμην · Transcription from W. PLEYTE, P.A.A. BOESER, *Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden: E.J. Brill, 1897, 441–479, no. 38. In the *Kyprianos* database, this text's ID number is KYP T1478. Translation produced by the *CMP*.

⁴³ *P. Macq. I 1*, 1, ll. 20-22: αϣταϣο μοϣ · ναn επκοσμοϣ · αβτι μπεϣνοϣ· εϣνετονϩ· μνετμοοϣτ· ϣαnτεϣσοτεn · ρενενοβε. Edition and translation M. CHOAT, I. GARDNER, *A Coptic Handbook of Ritual Power (p. Macq. I 1)*, Turnhout: Brepols, 2013, 44–45; this text is KYP T631 in the *Kyprianos* database.

⁴⁴ *Exodus* 12:7,12–13; *Matthew* 26:28; *Romans* 5:9; 1 *John* 1:7; 1 *John* 2:2; *Revelation* 1:5; *Revelation* 12:11. Amulets referring to the body and blood of Christ have been observed to be of protective nature by T. DE BRUYN, « Ancient Applied Christology: Appeals to Christ in Greek

examples of Greek magical texts mentioning the blood of Christ,⁴⁵ and on how blood is used metaphorically in Coptic texts, it would seem that these two tropes could be dependent on each other.

Hebrews 9:22 has a similar line of argumentation:

« Indeed, under the law almost everything is purified with blood, and without the shedding of blood there is no forgiveness of sins. »⁴⁶

This last passage gives us an important clue to understand the idea of protection by the blood of Christ on one side, and the metaphor of exchange on the other – it is the idea of *purification*, supported by 1 *John* 1:7, « the blood of Jesus (...) cleanses us from all sin ». ⁴⁷ This *cleansing* from sin is the *exchange* that Jesus Christ made, and thus granted the living and the dead *protection*. Because blood is a liquid, the idea of washing over (*i.e.* purification) naturally appears. This « washing over » by the blood of Christ thus refers to protection, *i.e.* purification, from the possible constraints and consequences of sin.⁴⁸

In *Berlin P. 5527*, dating to the 6th century CE, these ideas of the blood of Christ as *protective entity* and as a *means of redemption* appear again:

« He gave his blood for every person, so that whoever... has life. This one: May you give your blood upon N.N.... N.N. »⁴⁹

There is a strong relationship between the concept of LIFE and BLOOD, one not being possible without the other.⁵⁰ Choat and Gardner observe that the invocation aims to « give life to » N.N. as the text suggests, although it is confusing

Amulets in Late Antiquity », in E.M. Leonard, K. Merriman (ed.), *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam* (Editions SR, 34), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010, 9 and by E. CHEPEL, « Invocations of the Blood of Christ », 37ff.

⁴⁵ E. CHEPEL, « Invocations of the Blood of Christ », 53–71.

⁴⁶ New Revised Standard Version translation of the Bible (NRSV).

⁴⁷ NRSV translation from Greek: καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ (...) καθαρῖζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.

⁴⁸ Again, C.T. SCHROEDER, *Monastic Bodies*, 2007.

⁴⁹ Recto ll. 10-12: ΔΨΤΙΖ ΠΕΨΚΝΑΨ ΕΛΗΓ' ΕΧΕΛΟΜΙ ΝΙΒΙ ΕΤΝΕΣ. . Ψ (.) ΕΟΥΝ ΕΠΟΝΑΖ ΠΕΕΙΗΖ ΕΚΕΤΙΖ ΠΕΚΣΝΑΨ ΕΛΗΓ' [Ε] Ψ [Ε] ΔΠ {Η} <Ψ> ΝΑ. Transcription and translation, see M. CHOAT, I. GARDNER, *A Coptic Handbook*, 115–116.

⁵⁰ For example, *Leviticus* 17:11; In *The Mysteries of Saint John The Apostle and The Holy Virgin*, an angel says: « Every created thing hath a soul in it. Now therefore, the soul of every created thing is its blood. ». E.A.W. BUDGE, *Coptic Apocrypha*, 73, 256, fol. 18b. For more on the relationship between blood and life (soul), see J. MELETIS, K. KONSTANTOPOULOS, « The Beliefs, Myths, and Reality Surrounding the Word Hema (Blood) from Homer to the Present », *Anemia* 2010 (2010), accessible online at <https://www.hindawi.com/journals/anemia/2010/857657> (accessed on 27/4/2020).

what exactly would this mean.⁵¹ This passage could be rather understood as a call for protection, and the giving of the blood by Christ as a release from anything preventing a person from « living, » meaning redeemed and purified; however, as it is incomplete, there is no certainty. *John 6:53* implies that not consuming the flesh of Christ and his blood means to not « have life » in oneself, which does not mean that the person would die, but rather that he will not have « true » life and participate in eternal life. « Giving life » should thus not be understood literally, but rather as a call for protection. Thus, we have uncovered two metaphors related to blood, probably essentially stemming from the biblical context: BLOOD as PAYMENT and as LIFE.

CONCLUSION

Blood appears in various contexts in the Coptic magical corpus – it is referred to in healing texts, in curses, it is used ritually. Depending on the context in which the term appears, it is bound to have different symbolic meanings and connotations, and will appear in different metaphors; it is thus almost impossible to generalize a single symbolic meaning for « blood » throughout the corpus, and it must always be assessed within its textual context, but also on the background of other textual documents from the same cultural framework. Here, we have established a relationship between the use of menstrual blood in separation and other curses (and its relation with « the face » of the victim), and an attempt was made to establish some other conceptual metaphors in which blood appears – *i.e.* BLOOD as PAYMENT and as LIFE, which likely stem from a biblical context. Interestingly this also shows that while certain notions relating to blood do stem from the scriptures, others, like the ritual use of menstrual blood, do not, and could be particular to Coptic magical texts.

⁵¹ M. CHOAT, I. GARDNER, *A Coptic Handbook*, 115. « Give life » might refer to the Egyptian verb *sanx*, idiomatically meaning « nourish », see A. ERMAN, H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, vol. 4, Berlin: Akademie-Verlag, 1971, 46.4–47.13.

L'URINE EN ÉGYPTE ANCIENNE :
RÉFLEXIONS SUR LES TERMES *MWY.T* ET *WSŠ.T*

Frédéric ROUFFET

*Urine is well known in Ancient Egypt, whether through its use in the context of « excretory pharmacopoeia », in the context of patient diagnosis or in funerary texts. This contribution will focus on two Egyptian terms generally translated as « urine » in dictionaries and lexicons: *mwy.t* and *wsš.t*. Their employment contexts, spellings and associated terms will be analysed in order to highlight their differences and possibly propose a new translation.*

L'étude des textes médicaux compte parmi les premiers domaines de recherches de l'égyptologie du XIX^e siècle. Le don par G. Ebers du papyrus éponyme à la bibliothèque de l'Université de Leipzig, suivi par sa publication deux ans plus tard, est ainsi l'une des premières parutions dans ce domaine¹. Exceptionnel tant par ses dimensions que par son état de conservation², le papyrus Ebers recèle une terminologie riche ; pourtant, bon nombre de vocables ne sont toujours pas identifiés de manière certaine et un grand nombre d'interrogations demeure, comme l'identification de maladies ou d'ingrédients employés dans les prescriptions.

Parmi l'ensemble du vocabulaire rencontré dans les textes médicaux, le champ lexical relatif aux fluides corporels est l'un de ceux qui semblent, pour l'heure, avoir le moins retenu l'attention des chercheurs. Dans le cadre des actes de ce colloque, la présente contribution a pour objectif l'étude de deux vocables égyptiens généralement traduits par « urine » : *mwy.t* et *wsš.t*. Sans pour autant

* Je tiens à remercier Magali Massiera pour sa relecture attentive de ce manuscrit. Mes remerciements vont également aux éditeurs du présent volume pour leurs remarques et corrections amicales. Les coquilles qui subsisteraient sont, bien évidemment, de mon fait.

¹ Le don a été effectué en 1873 et la première publication est due à G. Ebers (G. EBERS, *Papyrus Ebers, Das hermetische Buch über die Arzneimittel der Alten Ägypter in hieratischer Schrift*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1875).

² 18,63 m de long pour 30 cm de haut ; 108 pages conservées contenant 877 formules.

présenter ici la totalité des attestations³, le lecteur y trouvera un condensé des principales conclusions auxquelles nous avons pu parvenir.

Remarque préliminaire

Pour mener à bien la présente étude, nous avons effectué un dépouillement systématique des principaux dictionnaires et lexiques – tant papiers que numériques⁴ – afin de recenser l’ensemble des occurrences de chaque vocable.

Seules les attestations du lexème *mwyt* ont été retenues et étudiées, la famille sémantique formée sur le radical *mw-* étant bien trop importante pour être traitée dans le seul cadre de ce colloque.

À l’inverse, c’est toute la famille *wsš/wšs/wš* qui a été explorée afin d’appréhender au mieux le champ lexical que recouvre l’ensemble de ces termes.

1. LE TERME *MWY.T*

En l’état actuel des connaissances, on recense 63 mentions du mot *mwyt* dans les textes égyptiens antiques. Dans la liste des références relatives à *mwyt* se trouvent les vocables ou théonymes suivants :

- Relief Berlin 21748⁵ et Caire CG 57117⁶, tous deux datés de l’Ancien Empire, ont référence à une déesse Mouyt;
- P. Eb. 855b renvoie à un vocable composé *mwyt-r(3)*;
- L’attestation issue du temple de Médinet Habu ne doit pas être retenue, car le terme ne doit pas être lu *mwyt*, mais *mm.t* « source »⁷;

³ L’étude complète de chaque famille sémantique avec traduction et commentaire de chaque attestation sera publiée prochainement dans deux articles distincts.

⁴ Pour les dictionnaires en ligne, ont été consultés le TLA (<http://aew.bbaw.de/tla>), le Projet Ramsès (<http://ramses.ulg.ac.be/>) ainsi que le VÉGA (<https://vega-vocabulaire-egyptien-ancien.fr>). La liste des ouvrages papiers dépouillés peut être retrouvée à l’adresse <http://vega-vocabulaire-egyptien-ancien.fr/liste-des-abreviations-bibliographiques-utilisees-dans-le-vega> (dernière consultation pour l’ensemble de ces liens le 19 octobre 2020).

⁵ <http://www.smbdigital.de/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectid=768863&viewType=detailView> (dernière consultation le 29/09/2021).

⁶ Cf. H. KEES, « Zu den Gaulisten im Sonnenheiligtum des Neuseré », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81 (1956) 37, fig. 2.

⁷ Cette référence se trouve sous l’entrée *mw.yt-r* du TLA (Lemma 69260). La graphie se trouve sur l’une des fiches digitalisées du *Wb* : DZA 23.952.560 (cf. <https://aew.bbaw.de/tla/servlet/DzaBrowser?START.x=29&START.y=122&newpid=DZA+23.952.570&dispscale=100&set=EMwn=69260&lastpid=23952570&wid=0>, dernière consultation le 29/09/2021).

→ La tombe de Khéty n° V à Assiout semble plutôt faire mention d'un vase ou d'un récipient que d'urine⁸.

Ces vocables ne seront pas étudiés ici. De plus, les attestations L1 (= P. Londres BM EA 10059, 1, 1)⁹, P. DeM I, v° 5, 6¹⁰, P. Brooklyn 47.218.84, ligne x+5, 10¹¹ et P. Chassinat III, Text 1, ligne r° x+1, 2¹² ne sont pas assurées, car le texte est en lacune.

Mwy.t semble être une forme nisbée féminine formée sur un radical *mw* qui désigne « eau », « liquide », et pourrait ainsi être comprise comme étant « celle qui est liée à l'eau/à l'élément liquide ». Il convient de préciser que ce terme ne se rencontre que dans des documents écrits en hiéatique, majoritairement des textes médicaux ou médico-magiques.

Plusieurs données ressortent de l'étude de ce terme. En premier lieu, *mwy.t* n'est jamais attesté comme désignant l'urine d'une divinité, mais est toujours associée aux hommes ou aux animaux.

1.1. L'urine humaine

Plusieurs mentions font état de l'urine et de sa provenance dans une description anatomique du corps humain :

Doc. 1 « Deux conduits *metou* appartiennent à la vessie¹³ : ce sont eux qui procurent l'urine. » (Eb 854n = P. Ebers, 100, 11)¹⁴

⁸ Toutes les références à ces attestations seront données par l'étude complète à paraître.

⁹ Cf. Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Hieratic Papyri in the British Museum, VII), London: British Museum Press, 1999, 52 et pl. 26–27 (notamment 52, n. 2 où l'auteur mentionne la traduction de W. Westendorf).

¹⁰ Cf. J ČERNÝ, *Papyrus hiéatiques de Deir el-Médineh I [Nos I–XVII]* (Documents de fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 8), Le Caire: IFAO, 1978, pl. 13 et 13a.

¹¹ Cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 125), Le Caire: IFAO, 2006, 12–13 et 76, n. 163.

¹² Cf. Chr. BARBOTIN, « Le papyrus Chassinat III », *Revue d'égyptologie* 50 (1999) 5–49 (plus précisément 8–9).

¹³ L'emploi d'encre rouge dans les papyrus magiques et médico-magiques sert notamment à marquer les titres des formules ou la quantité des ingrédients des remèdes. Nous rendrons ici sur-ligné le texte égyptien quand celui-ci est en rouge dans la source d'origine.

¹⁴ *Grundriss* V, 4 pour une transcription hiéroglyphique du texte hiéatique.

Doc. 2 « (...) vous n'aurez pas d'esprit (*jb*) pour recevoir d'eau ; vous n'aurez pas de reins pour éliminer l'urine. » (P. Londres BM EA 10288, col. A, l. 13)¹⁵

De plus, deux attestations indiquent que l'urine peut contenir des éléments néfastes :

Doc. 3 « Remède pour repousser le mal *chepen* qui se trouve dans l'urine. » (Bln 183 = P. Berlin 3038, r^o 19, 6)¹⁶

Doc. 4 « Autre remède préparé pour celui qui souffre de *henâou* dans son urine. » (Eb 267 = P. Ebers, 49, 11)¹⁷

Comme le montre la traduction, les termes *špn* et *hn'w* n'ont, pour l'heure, pas été identifiés même si plusieurs hypothèses ont été émises¹⁸. Cependant, on devine qu'il s'agit de substances néfastes puisqu'elles doivent être repoussées. Ces deux documents permettent donc d'appréhender l'urine comme un fluide pouvant contenir en son sein des substances néfastes, pathogènes. Ce n'est donc qu'en cas de dysfonctionnement ou de douleur inhabituelle que le praticien va devoir agir sur elle et sur son environnement immédiat afin de guérir son patient. Plusieurs mentions en font état :

Doc. 5 « Ce qui doit être fait pour un homme dont l'urine est gênante (*mn*). » (Bln 166 = P. Berlin 3038, r^o 17, 8)¹⁹

Doc. 6 « Autre (remède) pour rendre l'urine normale (*smꜣ*) et faire que l'on défèque. » (Eb 27 = P. Ebers 9, 10)²⁰

Doc. 7 « Début des remèdes pour repousser un nœud (*ts.t*) d'urine qui rend douloureuse (*mr*) la région pubienne. » (Eb 261b = P. Ebers 48, 21)²¹

Doc. 8 « Autre (remède) pour repousser l'urine quand elle est trop fréquente (*šꜣ*). » (Eb 277 = P. Ebers 50, 6)²²

¹⁵ R.A. CAMINOS, « Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem son of Kiki (Pap. B.M. 10288) », *Journal of Egyptian Archaeology* 58 (1972) 213–214 et pl. XXXVI et XL.

¹⁶ *Grundriss* V, 237.

¹⁷ *Grundriss* V, 233–234.

¹⁸ Par exemple « accumulation », « contraction » pour *hn'w* proposée par *Grundriss* VII/2, 605–606. Le terme *špn* y est, quant à lui, simplement identifié à une maladie (Krankheit).

¹⁹ *Grundriss* V, 238.

²⁰ *Grundriss* V, 213.

²¹ *Grundriss* V, 233.

²² *Grundriss* V, 234–235.

Il est intéressant de noter que les textes mentionnent une urine qui provoque une gêne (*mn*) ou une douleur (*mr*) lors de la miction, expression des symptômes ressentis par le malade. Il est également fait état d'une urine qui serait trop fréquente (š3, litt. « nombreuse »), peut-être une désignation d'une incontinence ? Enfin, ces documents permettent de rappeler que le rituel pratiqué par le médecin/magicien a pour bien objectif de guérir un homme ou une femme. Plus précisément, si l'homme est perçu comme initialement sain, la maladie fait de lui un être touché par le mal, l'*isefet*. Ainsi, le rôle du praticien est de rendre à l'homme ou à la femme qu'il soigne son état originellement sain, comme le montre l'acte de « rendre normal » (*sm3*) l'urine. On reconnaît en effet ici un causatif formé en égyptien ancien par un préfixe *s-* suivi ici du radical *m3* dont le champ sémantique se rapporte à l'idée de justice, de rectitude, d'ordre²³.

L'emploi de ce terme confirme donc que l'urine, aux yeux des Anciens Égyptiens, présente deux états :

- **régulier** quand son évacuation se déroule sans encombre ;
- **irrégulier** quand sa circulation est perturbée ou que son évacuation ne suit pas un schéma « habituel ».

Le papyrus Edwin Smith mentionne à ce titre un homme dont l'incontinence résulte d'un choc ayant causé la dislocation d'une vertèbre cervicale :

Doc. 9 « Si tu examines un homme atteint d'une dislocation de la vertèbre de son cou et que tu constates qu'il ne sent plus ni ses bras ni ses jambes à cause de cela, que son phallus est dur à cause de cela et que l'urine coule de son pénis sans qu'il s'en aperçoive (...).

Tu diras alors à ce propos : quelqu'un atteint d'une dislocation de la vertèbre du cou, qui ignore ses jambes et ses bras, et dont l'urine est relâchée : un mal contre lequel on ne peut agir.

Quant à « son urine est relâchée », c'est que l'urine coule régulièrement de son pénis sans qu'elle puisse se rassembler pour lui. » (Sm 31 = P. Edwin Smith 10, 14 ; 10, 17 ; 10, 22)²⁴

²³ Pour le vocable *sm3*, voir *Wb* IV, 124, 14 - 125, 9 ; pour la notion de causatif, consulter entre autres A.H. GARDINER, *Egyptian grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1979 (3rd ed.), 211-212 (§275), P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris: Khéops, 2003, 167 (14.4) et J. WINAND, M. MALAISE, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique* (Aegyptiaca leodiensia, 6), Liège: Centre Informatique de Philosophie de Liège, 1999, 191 (§328).

²⁴ *Grundriss* V, 330-331 ; J.P. ALLEN, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York/New Haven/London: Metropolitan Museum of Art, 2005, 90-91 ; G.M. SANCHEZ, E.S. MELTZER, *The Edwin Smith Papyrus. Updated Translation of the Trauma Treatise and Modern Medical Commentaries*, Atlanta: Lockwood Press, 2012, 200-206. Le verbe « relâcher » est *nnj* en égyptien ancien, vocable notamment lié à l'épithète d'Osiris *Nny* « le Fatigué, l'Inerte ». Pour ce vocable, voir *Wb* II, 275, 2-8, TLA Lemma 84820 et VÉgA ID 6461.

Autre information à relever, l'urine d'une femme enceinte permet d'établir un diagnostic de grossesse et/ou des pronostics de naissance. C'est ce que nous apprennent deux formules du papyrus médical de Berlin :

Doc. 10 « Autre (méthode pour) voir si une femme n'accouchera pas : [...] en un seul élément [...] et on la fumigera avec des excréments d'hippopotame. Si elle [élimine] de l'urine avec ou des excréments, ou des vents en même temps, alors elle enfantera ; mais si ce n'est pas le cas, elle n'enfantera pas. » (Bln 195 = P. Berlin 3038, v^o 1, 7)²⁵



Doc. 11 « Autre (méthode pour) voir si une femme accouchera ou n'accouchera pas : orge et blé amidonnier que la femme humidifiera de son urine chaque jour, avec des dattes et du sable dans 2 sacs (...) » (Bln 199 = P. Berlin 3038, v^o 2, 3)²⁶

Cette dernière attestation est bien connue, l'issue dépendant de la croissance et de l'ordre d'apparition des pousses : si aucune plante ne pousse, la femme n'accouchera pas ; si l'orge pousse en premier, la femme accouchera d'un garçon ; si le blé pousse en premier, elle enfantera d'une fille.

Enfin, il convient de noter la présence, dans cinq attestations, d'« urine de fille vierge (?) » (*mwy.t n(y).t 'm'.t*)²⁷. À trois reprises, elle est employée pour refroidir un remède préalablement chauffé et qu'on plonge dans l'urine pour le rafraîchir²⁸. Les deux autres occurrences sont des prescriptions qui préconisent,

²⁵ *Grundriss* V, 274.

²⁶ *Grundriss* V, 474.

²⁷ Le terme '*m'.t*' a fait l'objet de deux études par P. O'ROURKE : « The  *amat-woman* », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134 (2007) 166–172 et « The  *ama-male* », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 137 (2010) 45–53. Selon lui, le terme désignerait une personne impure, ne pouvant effectuer d'acte rituel car encore « souillée » par des fluides d'une récente activité sexuelle. On aurait donc peut-être ici une désignation de sécrétions corporelles ? Je remercie particulièrement Cl. Audouit pour les références qu'elle m'a aimablement communiquées concernant ce vocable.

²⁸ Il s'agit des formules Bln 60 (*Grundriss* V, 265–266), P. Bremner-Rhind (=P. Londres 10188), l.29, 15 (cf. R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)* (Bibliotheca Aegyptiaca, 3), Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1933, 73) et P. Ramesseum C, v^o 5,6 (A.H. GARDINER, *The Ramesseum Papyri. Plates*, Oxford: Oxford University Press, 1955, pl. XXXII–XXXIIIa et plus récemment P. MEYRAT, *Les papyrus magiques du Ramesseum I. Texte* (Bibliothèque d'Étude, 172), Le Caire: IFAO, 2019, 29, 36–37 et *id.*, II. *Planches*, 306).

respectivement, de fumiger le malade avec un remède contenant ce type d'urine²⁹ ou de l'en oindre³⁰.

1.2. L'urine animale

Elle apparaît uniquement dans des prescriptions dont elle constitue l'un des ingrédients du remède à confectionner. Les animaux dont l'urine est utilisée sont tous en relation avec le dieu Seth : âne, cochon/porc ou encore souris. De fait, comme c'est généralement le cas dans la pharmacopée dite *excrémentielle*, on recourt à un ingrédient connoté négativement pour lutter contre un mal, traiter le mal par le mal³¹:

Doc. 12 « Fumiger l'homme avec cela (= la mixture préparée préalablement) à l'aide d'un charbon de bois d'arbre *ârou* éteint (dans de l')urine d'un âne mâle. » (P. Turin CGT 54050, v^o 5, 10)³²

Doc. 13 « On prononcera cette formule sur de l'urine de...] et de l'urine de sept porcs. (l'ensemble) cuit [...]. » (P. Leyde I 343 + I 345, v^o 1, 3)³³

Doc. 14 « [Autre (remède)...] la faiblesse de la vue : miel : [...]; ocre rouge : [...] avec de l'urine et des excréments de souris [...]. » (P. Louvre E 32847, v^o 19, 20)³⁴

1.3. Données finales

L'ensemble des sources consultées permet de déterminer qu'en l'état actuel des connaissances, le terme *mwy.t* est attesté depuis le Moyen Empire jusqu'à l'époque ptolémaïque (cf. tableau 1 ci-après).

²⁹ Bln 64 (*Grundriss* V, 266). Ce remède mélange notamment cette urine à du miel, de l'huile de moringa, du sel et des excréments d'animaux (âne, chat et porc).

³⁰ Bln 109 (*Grundriss* V, 272). L'urine est ici associée à de la graisse de porc pour former un liquide dans lequel on doit cuire de la bryone (?) (*hnszy*).

³¹ Pour une présentation de cette pharmacopée, consulter, entre autres, C. COUCHOUD, « Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique », *Bulletin du cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret* 7 (1993) 25–38.

³² A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati* (Analecta orientalia, 56), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, 33 et 172.

³³ A. MASSART, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden: Supplement to n.r. 34), Leiden: E.J. Brill, 1954, 13, 49–50 et pl. I.

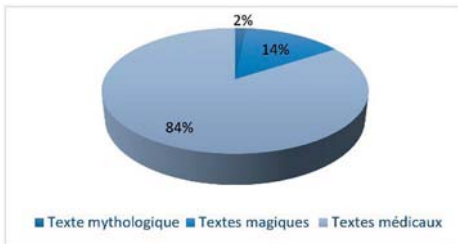
³⁴ Th. BARDINET, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris: Éditions Louvre/Khéops, 2018, 230 et 386–387.

Moyen Empire	DPI	Nouvel Empire	Époque ptolémaïque
Kah 5 ; Kah 10 ; Kah 34 ; Ram III A,8 ; Ram III A,20 ; Ram III A,30; Ram III, Frag. 31; Ram IV B,2; Ram C, v° 5, 6; P. Turin 54003, r°, col. 25	Sm 31 (10, 14) ; Sm 31 (10, 17) ; Sm 31 (10, 22)	Bln 60; Bln 64; Bln 109; Bln 166; Bln 171; Bln 183; Bln 195; Bln 199; Bt 13 ; Eb 27 ; Eb 261 bis ; Eb 262 ; Eb 263 ; Eb 264 ; Eb 265 ; Eb 266 ; Eb 267 ; Eb 269 ; Eb 272 bis ; Eb 274 ; Eb 276 ; Eb 277 ; Eb 281 ; Eb 282 ; Eb 283 ; Eb 429 ; Eb 537 ; Eb 562 ; Eb 706 ; Eb 784 ; Eb 854n ; Eb 855b ; H 39; H 62 ; H 63 ; H 67 ; H 68 ; L 3 ; L 16 ; L 20 ; L 56 ; O. Caire CG 25761 ; P. DeM 39; P. Leyde I 343 + I 345 ; P. Louvre E 32847, r° x+6, 1 ; P. Louvre E 32847, v° 9, 6 ; P. Louvre E 32847, v° 19, 20; P. Turin CGT 54050, v° 5, 10	P. Bremner-Rhind ; P. Londres BM EA 10288

Tableau 1. Attestations de *mwy.t* classées chronologiquement.

Autre détail à relever, les 63 attestations connues ne représentent en réalité que peu de documents : à peine 18. Parmi eux, la grande majorité des données provient du papyrus Ebers (plus de 35 % des attestations).

De même, une seule mention provient d'un texte mythologique, celle du P. Bremner Rhind, tandis que les autres proviennent toutes de textes médicaux ou médico-magiques :



Graphique en secteur présentant les attestations de *mwy.t* par typologie de textes.











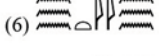

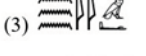



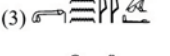

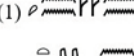



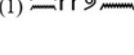

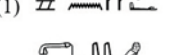

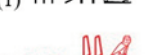

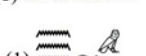


Graphies débutant par 		Graphies débutant par 	
(16) 	(E) 	(11) 	(B) 
(9) 	(E) 	(3) 	(B) 
(6) 	(K) 	(3) 	(B) 
(7) 	(H) 	(3) 	(H) 
(1) 	(B) 	(2) 	(B) 
(1) 	(E) 	(1) 	(B) 
		(1) 	(B) 
		(1) 	(H) 
		(1) 	<i>non vidi</i> ²⁸

Tableau 2. Liste des différentes graphies de *mwy.t* avec le nombre d'attestations connues pour chacune.

Mwy.t peut être écrit de plusieurs manières, sa graphie débutant soit par le signe des trois filets d'eau (Gardiner *Sign List* N35A), soit par un groupe, ligaturé en hiératique, associant une chouette à un bras (GSL M17 et D35) :



Pour chaque graphie de ce tableau 2 sont indiqués le nombre d'attestations (entre parenthèses, colonne de gauche) ainsi qu'un extrait du texte hiératique. Les références à ces extraits sont exprimées par une lettre en parenthèses :



- B pour le papyrus médical de Berlin ;
- E pour le papyrus Ebers³⁵ ;
- H pour le papyrus Hearst³⁶ ;
- K pour les papyrus de Kahoun³⁷.

³⁵ L'intégralité du papyrus photographié peut être consultée à l'adresse <https://papyrusebers.de/en/>.

³⁶ Courtesy of the Center for the Tebtunis Papyri, University of California, Berkeley. Il m'est agréable de remercier ici le Dr. Emily Cole pour son aimable envoi des photographies du papyrus.

³⁷ Cf. photographies sur le CD accompagnant l'ouvrage de M. COLLIER, St. QUIRKE (éd.), *The UCL Lahun Papyri* (British Archaeological Reports International Series, 1209), Oxford: Archaeopress, 2004.

Dans la plupart des cas, le déterminatif (ou classificateur) de *mwy.t* est, comme attendu pour un liquide, le signe des trois filets d'eau  (GSL N35A). Autre classificateur attendu, celui du phallus émettant une semence  (GSL D53), signe déterminant d'autres mots relatifs aux liquides émis par le sexe masculin, par exemple *mtw.t* « sperme », « venin ».

Plus surprenant cependant sont le groupe  (GSL N36 et N23) et le signe du morceau de chair  (GSL F51). Le premier détermine souvent des vocables dont le champ sémantique est lié à l'eau comme *mr* « canal » ou encore *nwy* « eaux », « flot ». Quant au second, on le rencontre très fréquemment dans les textes médicaux, car il sert à déterminer un grand nombre de parties du corps.

1.4. Conclusion préliminaire

Le substantif *mwy.t* désigne l'urine en tant que liquide produit par un corps humain ou animal et pouvant en être expulsé. L'urine peut être perturbée et contenir des éléments néfastes qui rendent la miction douloureuse. Le praticien doit alors la remettre dans son état normal (*smj*). L'urine entre dans la composition de certains remèdes, elle est alors majoritairement issue d'animaux liés au dieu Seth. Elle est également mise à contribution pour la femme qui souhaite savoir si elle est enceinte et, si c'est le cas, établir un pronostic sur le sexe de son futur enfant.

2. LE TERME *wsš.t*

À l'inverse de *mwy.t*, c'est ici l'ensemble de la famille formée sur un radical *wsš* qui a été étudié. Elle comprend, au regard des dictionnaires et lexiques actuels, les vocables suivants :

Translittération	Traduction proposée par les dictionnaires
<i>wsš</i>	uriner
<i>wš</i>	
<i>wšš</i>	
<i>wsš.t</i>	urine
<i>wšs.t</i>	
<i>wsš.wt</i>	Eaux de cale
<i>wšš</i>	Disparaître (?)

Cette famille de mots est formée d'un radical *sš* signifiant « se répandre », « s'étaler ». Contrairement à *mwy.t*, les attestations de *wsš.t* ne se limitent pas

majoritairement aux textes médicaux et médico-magiques puisque ce vocable est mentionné à plusieurs reprises dans les grands corpus funéraires (Textes des Pyramides, Textes des Sarcophages et Livre des Morts). Ce terme apparaît donc chronologiquement avant le mot *mwy.t* et semble, du moins dans les plus hautes époques, être principalement réservés aux textes religieux.

Ainsi, dès les Textes des Pyramides, on rencontre notamment :

Doc. 15 « L'abomination de N sont les excréments, et N rejette l'urine. » (*Pyr* §127c [TP 210])³⁸

Cette attestation indiquerait donc que le terme *wsš.t*, dès les premiers corpus funéraires, désigne bien l'urine. Ceci est renforcé par une mention du verbe *wsš* « uriner » dans le même corpus :

Doc. 16 « Ounas mangera grâce à sa bouche, Ounas urinera et éjaculera grâce à son phallus (car) cet Ounas est le maître de la semence. » (*Pyr* §510b-c [TP 317])³⁹

On retrouve de fait dans ce dernier document la fonction principale du phallus (*hnn*), à savoir *émettre un liquide*. Deux situations distinctes sont exprimées : dans le cas d'une miction, le verbe *wsš* est rendu par « uriner » ; dans le cas d'une action sexuelle (exprimé ici par le verbe *nk*⁴⁰), la traduction généralement admise de « copuler » devrait plutôt être rendue par « éjaculer » afin de mettre en avant l'expulsion de la semence et non la seule pénétration.

De plus, la juxtaposition de l'urine et des excréments, figurant dans le document 15, se rencontre dans les autres corpus funéraires. C'est dans ce contexte précis que le défunt annonce ne pas avoir mangé d'excrément ni bu d'urine :

Doc. 17 « Ne pas manger d'excréments et ne pas boire d'urine dans la nécropole. » (*CT* III 47a-b [TS 173] (B1C))⁴¹

³⁸ Cf. notamment J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts* I, Providence: Brown University, 2013, 65 du document PDF et *id.*, II. *PT* 1-246, 157 du document PDF. L'ensemble des six volumes de l'auteur peut être téléchargé sur <http://ancientworldonline.blogspot.com/2013/07/a-new-concordance-of-pyramid-texts.html> (dernière consultation le 19 octobre 2020). Noter que ce vocable se rencontre également à d'autres reprises dans les Textes des pyramides : § 441a [TP 297], § 1061c [TP 493] et § 1144d [TP 1144].

³⁹ J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts* I, 2013, 102 et *id.*, III. *PT* 247-421, 126.

⁴⁰ *Wb* II, 345, 3-10.

⁴¹ Cette mention de « ne pas boire d'urine » (*tm swr wsš.t*) se rencontre également en *CT* III 102c [TS 192] (S2C), *CT* III 109d [TS 193] (B2Bo), *CT* III 160d [TS 207] (S1C), *CT* III 175c [TS 215] (B2L) et *CT* III 191h [TS 216] (B2Bo et S1C).

Doc. 18 « Formule pour ne pas permettre de manger des excréments ou boire de l'urine dans la nécropole. » (LdM 53)⁴²

Ce souhait de non-coprophagie est renforcé dans les Textes des Sarcophages par la mention du vocable *bw.t* « abomination », mention que l'on rencontre également sur les murs du temple de Deir el-Bahari :

Doc. 19 « Les excréments sont mon abomination et je n'en ai pas mangé ; l'urine est mon abomination et je n'en ai pas bu ! » (CT III 171d-g [TS 213] (T1C))⁴³

Doc. 20 « L'abomination de la fille de Rê (...), maîtresse du Double Pays Maâtkarê est l'urine : je ne saurais en manger ! » (Deir el Bahari 110, registre médian, col. 21)⁴⁴

La présence du verbe *wmm* « manger » laisse planer un doute quant à l'identification de *wsš.t*. S'agit-il dans ce cas d'un liquide plus épais que de l'urine dans sa consistance normale ?

Serait-il possible que ce terme désigne les *excréments*, à savoir « une matière solide ou liquide excrétée du corps de l'homme ou des animaux par évacuation naturelle »⁴⁵ et non les seules matières fécales, tel que nous l'entendons habituellement pour ce terme ? Dès lors, la traduction de *hs.w* par « excréments » mériterait peut-être d'être revue par « matières fécales ».

Si l'identification de *wsš.t* à l'urine dans les textes funéraires semble assurée, qu'en est-il dans les textes médicaux ? On constate alors, à leur lecture, que la traduction « urine » n'est pas toujours adaptée :

Doc. 21 « Autre (remède) pour repousser les *sétef* sous la forme de *wsš.w*. » (Bln 143 = P. Berlin 3038, r^o 12, 3-4)⁴⁶

⁴² Cf. entre autres, Th.G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago* (Oriental Institute Publications, 82), Chicago: The University of Chicago Press, 1960, 132 et pl. XXII.

⁴³ L'urine comme abomination (*bw.t*) se retrouve également en CT III 146c [TS 205] (B2Bo), CT III 162c [TS 208] (B1Bo), CT III 168a [TS 211] (S2C), CT III 201e [TS 220] (B3L) et CT VI 208m [TS 587] (P. Gard II).

⁴⁴ E. NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari IV. The Shrine of Hathor and the Southern Hall of Offerings* (Memoir of the Egypt Exploration Fund, 19), London: Egypt Exploration Fund, 1901, 9 et pl. CX.

⁴⁵ Traduction issue du portail lexical du Centre National des Ressources Textuelles et Lexicales (cf. <https://www.cnrtl.fr/definition/excrément>, dernière consultation le 29/09/2021).

⁴⁶ *Grundriss* V, 281–282.

Doc. 22 « Remède pour des atteintes de *wšš.* » (Eb 26 = P. Ebers 8, 17-18)⁴⁷

Doc. 23 « Remède pour mettre un terme à une *wš.t.* » (Eb 44 = P. Ebers 14, 11)⁴⁸

Doc. 24 « Autre (remède) pour repousser un *wšš* de sang abondante (*snf šš*) » (Eb 49 = P. Ebers 16, 7-8)⁴⁹

Au regard de ces documents, la traduction « urine » semble acceptable. Cependant, dans les papyrus cités, le terme *mwy.t* est également présent. Comment dès lors envisager que deux vocables aux radicaux différents puissent exprimer strictement la même chose ? Le terme *wš.t* pourrait-il donc avoir un sens plus général d'« élimination » ? C'est l'hypothèse vers laquelle plusieurs autres documents nous font tendre.

Le premier d'entre eux concerne la mention d'une graphie *wš.t* dans le cadre d'une blessure à la tête :

Doc. 25 « Si tu examines l'état de son orifice et que de l'eau en sort, c'est que le sang a produit du pus ! Ce sont les amas d'eau de sa tête qui font que cela se produit. Ordonne donc que soit coupé par une incision à l'aide d'un couteau *dou-â*. Puisse cela ne pas créer d'obstacle (mais plutôt) engendrer une élimination. » (P. Louvre E 32847, r^o 30, 2-4)⁵⁰

De fait, la traduction par « urine » ne saurait trouver sens dans ce contexte. D'autres attestations permettent d'envisager une traduction de *wš.t* par « élimination ». Il s'agit ici de l'emploi non du substantif, mais du verbe *wšš* qui prend alors non le sens d'« uriner », mais bien d'« éliminer » un liquide. De fait, on rencontre l'expression *wšš mwy.t* « éliminer de l'urine », « pisser de l'urine » à deux reprises :

Doc. 26 « Si tu découvres des signes distinctifs dans son anus tandis que son phallus saigne, (alors) tu le feras s'accroûpir jusqu'à pisser de l'urine et tu examineras son phallus [...] » (P. Louvre E 32847, v^o 9, 5-7)⁵¹

⁴⁷ *Grundriss* V, 216.

⁴⁸ *Grundriss* V, 216.

⁴⁹ *Grundriss* V, 278. Noter que cette formule connaît deux parallèles sur le papyrus Hearst (H18 = P. Hearst, 2, 4) et le papyrus médical du Louvre (P. Louvre E 32847, r^o x+6, 7). Pour ce dernier, la traduction proposée par l'auteur pour le groupe *wšš snf šš* est « diarrhées sanglantes répétées » (cf. Th. BARDINET, *Médecins et magiciens*, 71).

⁵⁰ Th. BARDINET, *Médecins et magiciens*, 163–164 et 347–347. L'auteur propose ici de traduire « évacuation ».

⁵¹ *Ibid.*, 193 et 366–367.

Doc. 27 « Autre (remède) pour faire qu'un enfant élimine (*wsš*) un nœud d'urine qui se trouve à l'intérieur de son corps (...). Oindre son corps jusqu'à ce que son élimination (*wsš.t*) soit normale. » (Eb 262 = P. Ebers 48, 22)⁵²

Ces deux exemples semblent indiquer que le verbe *wsš* accepte, dans les textes médicaux, un sens plus générique d'« éliminer », « pisser », appuyant l'hypothèse que *wsš.t* puisse, à son tour, assumer le sens d'« élimination ». Ceci est renforcée par la mention du P. Ram III qui fait état d'une médication à préparer dans un cas de problème à l'anūs :

Doc. 28 « Ce qui doit être fait lorsqu'un homme a une élimination (*wsš.t*) difficile par l'anūs. » (P. Ramesseum III A, 29)⁵³

Le chapitre 163 du Livre des Morts débute également par une mention « d'éliminer par l'anūs » :

Doc. 29 « On ne le repoussera à aucune des portes de la *Douat* et il pourra manger, boire et éliminer (*wsš*) par son anus comme il le faisait sur terre. »⁵⁴

Derniers éléments appuyant cette hypothèse, les textes médicaux fournissent deux remèdes pour un problème d'élimination qui doivent être placés dans l'anūs du patient :

Doc. 30 « Remède pour un homme qui élimine (*wsš*) beaucoup de sang : miel : 2,5 *ro* ; huile de moringa fraîche : $\frac{1}{4}$; bière douce : 10 *ro*. Verser dans l'anūs pendant 4 jours. » (Bln 165 = P. Berlin 3038, r^o 17, 6-7)⁵⁵

Doc. 31 « Remède pour des atteintes de l'élimination (*wsš*) : miel : 1 ; plante *chacha* : 1 ; plante *sâm* : 1 ; fruit *péret-chény* : 1 ; graine de genévrier : 1 ; intérieur d'une moule : 1 ; cumin : 1 ; plante *ââam* : 1 ; plante *tiâm* : 1 ; sel marin : 1. Préparer en un suppositoire et placer dans l'anūs. » (Eb 26 = P. Ebers, 8, 17 - 9, 9)⁵⁶

Il est dès lors possible de se demander quelle forme peuvent prendre ces « éliminations ». Le radical initial supposant un aspect liquide, on pourrait ainsi envisager qu'il s'agisse de diarrhées, voire de rectorragies dans certains cas.

⁵² *Grundriss* V, 262.

⁵³ J.W.B. BARNES, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford: Griffith Institute, 1956, 19–20 et pl. 11.

⁵⁴ Voir la synopse de cette formule dans A. WÜTHRICH, *Édition synoptique et traduction des chapitres supplémentaires du Livre des Morts 162 à 167* (Studien zu altägyptischen Totentexten, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, 120–122 et *id.*, 19,2, 71–72.

⁵⁵ *Grundriss* V, 278.

⁵⁶ *Grundriss* V, 216.

CONCLUSION

Les dictionnaires et lexiques listent deux termes égyptiens pour traduire le mot « urine » : *mwy.t* et *wsš.t*. Au regard des attestations de chacun d'eux, plusieurs distinctions peuvent être faites.

Tout d'abord, le terme *wsš.t* est chronologiquement antérieur au vocable *mwy.t* qui, lui, en l'état actuel des connaissances, n'est attesté qu'à partir du Moyen Empire. De plus, là où *mwy.t* apparaît presque exclusivement en contexte médical ou médico-magique, *wsš.t* se rencontre dans d'autres types de documentation, notamment les textes funéraires. L'ensemble des vocables de la famille *wsš* semble lié à la notion d'élimination d'un liquide : *wsš.t* « urine », « élimination » ; *wsš* « uriner », « éliminer », « pisser » et *wsšw.t* « eaux de cale »⁵⁷. Ce vocable paraît être un participe, lui donnant de fait le sens de « ce qui est éliminé, écopé ». Le cas de *wsš* « disparaître (?) » est plus délicat puisqu'il serait relatif aux hommes (*rmṯ*) dont on dit qu'ils ont été « évacués (?) », selon la traduction de R. Anthes⁵⁸. Il semble donc que, dès les époques les plus anciennes, *wsš.t* désigne un liquide produit par un corps humain ou divin et qui en est évacué. Le terme *mwy.t*, quant à lui, assume le sens médical d'« urine », sens parfois conservé pour *wsš.t* dans certains textes funéraires. La présence dans les textes médicaux du groupe *wsš mwy.t* « éliminer/pisser de l'urine » renforce cette hypothèse.

Cette recherche lexicographique résumée permet de montrer combien l'étude du vocabulaire tient une place importante dans notre discipline⁵⁹. Les colloques et autres séminaires dédiés, comme celui-ci, à un pan spécifique d'une civilisation nous en apprendront beaucoup sur le sens de l'observation des Anciens Égyptiens et la logique sous-jacente qui se cache derrière une terminologie parfois obscure à nos yeux occidentaux⁶⁰.

⁵⁷ D. MEEKS (*AnLex* 78.1104) propose de traduire ce terme par « urine » ou « eau de cale (croupie) », renvoyant à la publication de la traduction des Textes des Sarcophages par R.O. FAULKNER (*The Ancient Egyptian Coffin Texts II. Spells 355-787*, Warminster: Aris and Phillips, 1977, 25) qui traduit *wsš.t* par « bilge-water ».

⁵⁸ Ce vocable n'est attesté que sur trois graffiti provenant d'Hatnoub (cf. R. ANTHES, G. MÖLLER, *Die Felseninschriften von Hatnub* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 9), réimp. Hildesheim: G. Olms, 1964, respectivement 42–44, 52–53 et 60–61), dans trois tournures identiques : *Qrh.t spṯ(j) ḥt t3 pn rmṯ nb wsš(šw)* « la Matrice a subsisté à travers ce pays, tandis que tous les gens sont évacués (?) ». La traduction « disparaître » avait été proposée par K. Sethe (cf. R. ANTHES, G. MÖLLER, *Die Felseninschriften von Hatnub*, 44). Je remercie B. Mathieu pour son aide dans la traduction et ses remarques concernant cette référence.

⁵⁹ Noter par exemple que le VÉGA, au 3 novembre 2020, recense 10 548 entrées parmi lesquelles quelques 762 de « sens inconnu ».

⁶⁰ Cette étude sera complétée par une recherche sur les termes traduits par « excréments » (notamment *ḥs.w*) ainsi qu'une analyse du vocable *špy.t* « vessie ».

JNF ALS GÖTTLICHES AUGENSEKRET

Natalie SCHMIDT*

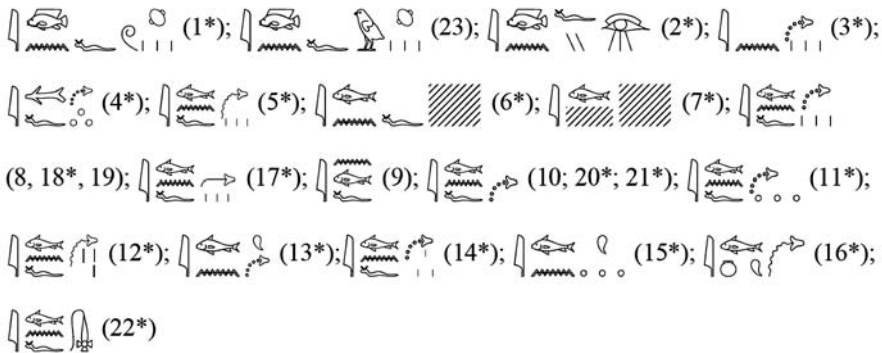
The quite rare Egyptian term jnf is mainly attested in the inscriptions of the Graeco-Roman temples. Up to now, it was hardly discussed in literature and a conclusive definition considering the available sources is still missing. An analysis of the known textual evidence – with special regard to the writing and sacral interpretation of this term – should provide an explicit and convincing characterisation of jnf.

Göttliche Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen entsprechen in altägyptischen Texten weitgehend den menschlichen Körpersäften und Absonderungen. Die Götter des Alten Ägypten verfügen über Blut, Speichel sowie Nasensekret, wie ihr menschliches – oder auch tierisches – Pendant erbrechen sie sich, werden krank, leiden unter Schweißausbrüchen, ziehen sich eiternde Wunden zu oder, wie im Fall des Osiris, sterben gar und sondern Leichenflüssigkeit ab. Diente dem göttlichen Wesen ein Tier als Vorbild bzw. verlieh diesem seine Form, so konnte die jeweilige Gottheit nicht nur für dieses Tier spezifische Verhaltensweisen übernehmen, sondern auch seine tierischen Sekrete, wie beispielsweise Schlangengift, absondern. Häufig sind göttliche Fluide in Kosmogonien zu finden und wirken kreativ, heilsam, schützend, darüber hinaus aber auch abwehrend bis destruktiv. Zugleich werden Opfer oder auch magisch-medizinisch verwendete Drogen mit mythologischen Gegebenheiten und einem göttlichen Ursprung verknüpft und oftmals zu göttlichen Substanzen verklärt.

Eine der eher selten belegten göttlichen Körperflüssigkeiten stellt *jnf* dar. Die Quellen dazu sind rar und gleichzeitig mangelt es bis dato an einer überzeugenden Charakterisierung des Sekrets.

* Bei den folgenden Ausführungen handelt es sich um ein stark gekürztes Zwischenergebnis des dankenswerterweise von der Gerda Henkel Stiftung geförderten und noch in Arbeit befindlichen Promotionsvorhabens, welches sich den „Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten“ widmet. Ferner sei der Gerda Henkel Stiftung sowie den Organisatoren der Konferenz für die Ermöglichung der Teilnahme an dieser herzlich gedankt.

Der Terminus *jnf* wird als „Ausfluss aus den Auge¹“ übersetzt und konnte bislang in 23 Belegen nachgewiesen werden. Erstmals tritt dieser Ausdruck im medizinischen Handbuch des P. Ebers in Erscheinung, lässt sich aber vor allem in Inschriften der griechisch-römischen Tempel festhalten, sodass sein jüngster Beleg in das 1. Jh. n. Chr. datiert:²



(1*) P. Ebers 60, 17 (Eb 385); (2*) P. Berlin 3055, VII, 3 ; (3*) *E* II, 286, 15 ; (4*) *E* II, 290, 15 ; (5*) *E* II, 154, 16 ; (6*) *KO* 618 (re. u.) ; (7*) GUTBUB: *KO I*, 261; (8) *E* IV, 333, 12; (9) *Philä* II, 86; (10) *E* V, 191, 16; (11*) CAUVILLE: *Temple d'Isis*, 27, 12 u. pl. 23; (12*) *D Mammisis*, 43, 1; (13*) *E* VIII, 74, 9; (14*) *D* XII, 2, 16-17; (15*) *D* XIV, 132, 13; (16*) *D* XV, 215, 6; (17*) *E* III, 154, 5; (18*) *KO* 824 = GUTBUB: *KO I*, 25; (19) *D* III, 183, 7; (20) *D* XI, 50, 8; (21*) *D* XI, 37, 10; (22*) *KO* 155; (23) P. Louvre E 32847, V x+22, 5.³

¹ *Wb* I, 96, 10; *Grundriss* VII/1, 59; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 78), Leuven: Peeters, 1997, 84.

² Die Auflistung der Schreibweisen des Terminus ist weitgehend eine chronologische, wobei Nr. 22 eigentlich vor Nr. 15–16 einzuordnen wäre, hier aber aufgrund des auffälligen Determinativs etwas absichtssteht. Allgemein sei dazu noch angemerkt, dass die Fischform bei den Tempeltexten etwas von der Typenhieroglyphe abweichen kann.

³ Die Belege, welche mit einem Stern (*) versehen sind, konnten anhand von Fotografien kollationiert werden. Für den Zugang zu diesen dankt die Verfasserin dem Tempeltexte-Projekt (Tübingen) der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (HAdW) sowie dem von der DFG geförderten Kom Ombo-Projekt (Köln). Die in der Auflistung gebrauchten Literaturkürzel für die entsprechenden Publikationen der späten Tempel finden auch im Weiteren Verwendung (mit Beigabe der entsprechenden Bandnummer) und lassen sich wie folgt aufschlüsseln: *E* = M. LE MARQUIS DE ROCHEMONTEIX, *Le temple d'Edfou*, Bd. I (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 10), Le Caire: IFAO, 1897; É. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, Bde. II–XIV (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 11 und 20–31), Le Caire: IFAO, 1918-1928 ; S. CAUVILLE, D. DEVAUCHELLE, *Le temple d'Edfou*, Bd. XV (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, 32), Le Caire: IFAO, 1985 ; 2. Auflage von Bd. I–II hrsg. v. S. Cauville u. D. Devauchelle, Le Caire: IFAO, 1984-1987. *D* = É. CHASSINAT, *Le temple de Dendara*, Bde. I–V, Le Caire: IFAO, 1934-1952 ; É. CHASSINAT, Fr. DAUMAS, *Le temple de Dendara*, Bd. VI, Le Caire: IFAO, 1965 ; Fr. DAUMAS, *Le temple de Dendara*, Bde. VII–IX, Le Caire: IFAO, 1972-1987 ; S. CAUVILLE, *Le*

Wie der obigen Auflistung der einzelnen Schreibungen zu entnehmen ist, stammen die frühesten Belege des Terminus' aus zwei identischen Sprüchen, von denen eine Version im P. Ebers (1*)⁴ niedergeschrieben und die zweite Fassung im medizinischen P. Louvre E 32847 (23) zu finden ist. In diesen frühen Belegen wird *jnf* mit einer Pustel (☉)⁵ determiniert – einem Zeichen, welches im Zusammenhang mit dem Körper häufig Begriffen beigegeben wird, die auf einen krankhaften Zustand hindeuten.⁶ Chronologisch schließt sich an diese ins Neue Reich zu datierenden Quellen der in die 22. Dynastie zu verortende P. Berlin 3055 (2*) an, in welchem der Terminus von einem eine Flüssigkeit absondernden Auge (𓂏) als Determinativ begleitet wird.⁷ Der überwiegende Anteil der Belege stammt jedoch aus den Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit. In dieser haben sich als erläuternde Beigabe der „spuckende“ Mund (𓂏; 𓂏) sowie eine Variation davon, die Tropfen oder Kügelchen absondert (𓂏), durchgesetzt. Passend dazu existieren in dieser Periode Belege, die den Begriff mit drei Kügelchen determinieren (𓂏; 𓂏).

Die frühen Nachweise klassifizieren somit den Terminus als eine aus dem Auge austretende Flüssigkeit, die eventuell auf einen krankhaften Zustand des Sehorgans hindeutet. Die späteren Schreibungen widersprechen dem nicht, da der „spuckende“ Mund in den Texten der Tempel der griechisch-römischen Epoche das häufigste Determinativ austretender Substanzen – unabhängig von dem Ursprungsorgan – darstellt.⁸ Dabei variieren die Schreibungen dieser Zeit

temple de Dendara, Bde. X–XV, Le Caire: IFAO, 1997-2007. KO = J. DE MORGAN *et al.*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique II–III: Kom Ombos*, 2 Bde., Vienne: Holzhausen 1895-1909 (zitiert nach Szenennummern). GUTBUB: KO I = A. GUTBUB, *Kôm Ombo I: Les inscriptions de naos (sanctuaire, salle de l'ennéade, salle des offrandes, couloir mystérieux)*, Le Caire: IFAO, 1995 (nach Szenennummern). D Mammisis = Fr. DAUMAS, *La mammisis de Dendara* (Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire), Le Caire: IFAO, 1959. Philä II = H. JUNKER, E. WINTER (ed.), *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, Denkschriften – Sonderband, Philä – Publikation II), Wien: Böhlau, 1965. CAUVILLE, *Temple d'Isis* = S. CAUVILLE, *Dendara: Le temple d'Isis*, 2 Bde., Le Caire: IFAO, 2007.

⁴ G. EBERS, *Papyrus Ebers: Das hermetische Buch über Arzneimittel der alten Ägypter in hieratischer Schrift*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1875, Tf. LX, 17.

⁵ Th. BARDINET, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris: Éditions Louvre/Khéops, 2018 (V22, 5).

⁶ A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford: Griffith Institute, 1957 (3rd ed.), 539 (Aa 2); als Beispiele seien an dieser Stelle *wbnw* „Wunde“ (𓂏) und *h3(y)t* „Krankheit“ (𓂏) angeführt.

⁷ G. MÖLLER, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin: I. Rituale für den Kultus des Amon und den Kultus der Mut*, Leipzig: Hinrichs, 1901, Tf. VII, 3.

⁸ S. beispielsweise P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 78), Leuven: Peeters, 1997, 622 (H'py) u. 862 (snf). Der Gebrauch eines speienden Mundes als Determinativ für austretende Flüssigkeiten,

des Auges des Atum“ sowie dem „*rdw*, das aus Osiris hervorgekommen ist“. ¹⁴ Das anschließende Rezept setzt sich ebenso aus drei Ingredienzien zusammen, die zu einer heilsamen Paste zerstoßen und verrührt werden. Dabei handelt es sich um ein grünes Mineral, fermentierten Honig sowie die *g_{jw}*-Pflanze, die eventuell Zyperngras darstellt. ¹⁵

In der Regel nehmen Beschwörung – das magische Element des Spruches – und Rezept – sein realweltliches Element – Bezug aufeinander. Die Beschwörung spielt sich dabei auf der göttlichen Ebene ab und nimmt in Form von mythologischen Analogien auf das zu heilende Leiden oder auf die im Rezept genannten Zutaten oder Gerätschaften Bezug. Ziel von Letzterem war es, die Wirksamkeit der Heilmittel oder Geräte durch Zuweisung eines göttlichen Ursprungs zu erhöhen. ¹⁶

In Fall von Eb 385 ist die zweimalige Dreiheit der genannten Substanzen innerhalb der Beschwörung auffällig, welche zudem mit der Anzahl der Rezeptzutaten korrespondiert. Ebenso scheint es kein Zufall, dass die ersten beiden göttlichen Sekrete mit dem Auge in Verbindung stehen und damit der zweifachen Nennung der Augenschminke zu Beginn der Beschwörung entsprechen. Folgt man dieser Logik, so ist die angerufene grüne Augenschminke der Beschwörung mit dem *jnf*-Augensekret des Horusauges und letztlich mit dem grünen Mineral des Rezeptes zu identifizieren.

¹⁴ G. EBERS, *Papyrus Ebers*, Tf. LX, 17-19*, *jj jnfw n(w) jrt Hr jj q3sw n(w) jrt vm jj rdww prj m Wsjr*.

¹⁵ *Ibid.*, Tf. LX, 22 - LI, 1*. Zur *g_{jw}*-Pflanze s. *Wb* V, 157, 11 - 158, 11 („eine wohlriechende Pflanze“), sowie *Grundriss* VI, 534ff. („Zyperngras“), und W. WESTENDORF, *Handbuch der alt-ägyptischen Medizin*, 509 („Zyperngras?“), als auch R. GERMER, *Handbuch der alt-ägyptischen Heilpflanzen* (Philippika, 21), Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 146ff. (hier mit Zweifeln an der Identifizierung als Zypern- bzw. Nussgras; mit weiterer Literatur).

¹⁶ S. zu diesem Phänomen und Beispielen für dieses u. a. J. QUACK, « Das Pavianshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48+85, 3, 1-6) », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996) 305–333, bes. 310ff., sowie Chr. LEITZ, « Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers », in H.-W. Fischer-Elfert (ed.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde* (Philippika, 7), Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 41–62, und Chr. LEITZ, « Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin », in A. Karenberg, Chr. Leitz, *Heilkunde und Hochkultur II: 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte, 16), München: Lit, 2002, 49–73, bes. 52, und T. POMMERENING, « Milch einer, die einen Knaben geboren hat », in P. Kououlis, N. Lazardis (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists. University of Aegean, Rhodes, 22–29 May 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 241), Leuven: Peeters, 2015, 2083–2095.

Das grüne *w3d*-Mineral diente häufig in pulverisierter Form als Basismaterial für grüne Augenschminke (ebenfalls *w3d* genannt) und umschrieb vor allem Malachit, aber auch andere grüne Mineralien wie beispielsweise Chrysokoll.¹⁷

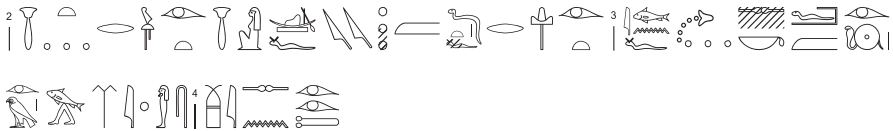
So mag es kaum verwundern, dass in den späten Tempeln die Gleichsetzung von *jnf* mit grünen Mineralien gehäuft in Ritualszenen vorkommt, die das Darreichen der Augenschminke thematisieren.¹⁸

Dieser spezifische Ritualszenentypus bildet den König in der Regel vor einer oder mehreren Gottheiten beim Darreichen von zwei Leinensäckchen ab – jeweils mit einem Beutel für grüne und einem für schwarze Augenschminke.¹⁹

In manchen Fällen wird textlich das Darreichen von nur einer Farbe definiert, der Regent jedoch trotzdem mit zwei Säckchen dargestellt. Typisch für die Einleitungsformel einer solchen Szene ist die Zuweisung der grünen Augenschminke zum rechten Auge und die der schwarzen entsprechend zum linken Auge. Gerade in diesen späten Inschriften symbolisiert das rechte Auge das Sonnenaugen des Re, während sein linkes Pendant dem Gott Horus zugewiesen wird und das Mondauge darstellt.²⁰

Als Beispiel soll an dieser Stelle ein Tableau des Isis-Tempels von Dendara dienen, in welchem Ptolemaios X. Alexander II. die beiden Schminken der Göttin Isis, bekrönt mit dem Kopfschmuck der Hathor, darbrietet. Textlich wird die Szene wie folgt eingeleitet:²¹

CAUVILLE: *Temple d'Isis*, 27, 11-12*, Eingangsformular (Auszug)



¹⁷ S. BAUMANN, *Schatzkammern: Ihre Dekoration und Raumkonzeption in ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Zeit* (Studien zur spätägyptischen Religion, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 2018, 403; S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (Bibliothèque d'Étude, 105), Le Caire: IFAO, 1991, 543. Dabei kann die Herkunft des Minerals durch einen nachgestellten Zusatz (*w3d šmsw*, *w3d mhwh*, *w3d-n-b3h*) näher klassifiziert werden. Für die Herstellung schwarzer Augenschminke (*msdmt*) wurden entsprechend dunkle Mineralien wie Galenit (Bleiglanz) oder auch Manganoxid verwendet. Für die mineralische Zusammensetzung schwarzer Augenschminke s. S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 427f. (mit weiterführender Literatur).

¹⁸ Genauer gesagt ist der Terminus *jnf* in ca. ¼ der in der Datenbank des Tempeltexte-Projektes der HAdW aufgelisteten Ritualszenen des Darreichens von Augenschminke zu finden (für die Datenbank s. <http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/#/main>, zuletzt aufgerufen am 28.04.2020).

¹⁹ Für eine Bearbeitung der Szenen der Augenschminke in den griechisch-römischen Tempeln s. Z. EL-KORDY, « L'offrande des fards dans les temples ptolémaïques », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 68 (1967) 195–222.

²⁰ Hierzu auch Z. EL-KORDY, « L'offrande des fards », 200f.

²¹ Die Szene ist im 1. Register an der Südwand des Hypostyls angebracht. Für die gesamte Szene s. CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 11-28, 6 u. pl. 23.

nicht vollends gesichert ist.²⁴ Beide Male bringt der König *Jspd* als Tribut für Tempelgott Horus-Behedeti herbei, repräsentiert durch eine Personifikation der Region, deren Kopf mit dem Namen dieser überschrieben ist. Der erste Text ist an der Fassade des Eingangspygons (K') von Edfu angebracht, nimmt auf den Tempelgott selbst Bezug und beschreibt *jnf* wie folgt:²⁵

E VIII, 74, 8-9*, Begleittext zur Personifikation von *Jspd* (Auszug)



⁶¹ *jnj.f n.k Jspd hr w3d-n- b3h*²⁶ Er (i. e. König) bringt dir *Jspd* beladen mit dem *w3d-n-b3h*-Mineral (wörtl. dem grünen Mineral des Ostgebirges),

*bh*²⁷ *jnf n mrtj.k*²⁸ *wrt* das das *jnf*-Sekret deiner beiden großen Augen hervorbringt (wörtl. gebiert).

Die zweite, die Bergwerksregion *Jspd* betreffende Inschrift, ist an der Westwand des Schatzhauses (*pr-ḥd, B'*) von Edfu zu finden.²⁹

E II, 290, 15*, Begleittext zur Personifikation von *Jspd* (Auszug)



a Stilisierte Fischhieroglyphe, u. a. zu lesen als *jn* oder *bs*.

³¹ *jnj.j n.k (J)spd* Ich bringe dir (i. e. Horus) *Jspd*, das Bergwerk des grünen Minerals,
bj3w n {t} w3d

²⁴ Für eine Diskussion der Lokalisierung von *Jspd* s. S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 291 ff. (mit weiterer Literatur).

²⁵ Die Szene datiert unter Ptolemaios XII. Neos Dionysos. Für eine Übersetzung des gesamten Tableaus s. S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 782, sowie D. KURTH, *Edfou VIII* (Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I Übersetzungen, 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 134f., und S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 249.

²⁶ Vermutlich handelt es sich hierbei nicht um ein bestimmtes Mineral, sondern um eine allgemeine Bezeichnung für grünen, im Gebirge im Osten am Roten Meer abgebauten Stein (vgl. S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 405f.).

²⁷ Baumann schlägt vor, *bh* als Bergwerk oder Geburtsort (der Mineralien) aufzufassen (vgl. S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 249 mit Anm. 1259). Allerdings wird das Verb *bh* „gebären; hervorbringen“ durchaus in Inschriften der griechisch-römischen Zeit des Öfteren von der Berg-Hieroglyphe begleitet, was wohl auf die tägliche Geburt des Sonnengottes am Horizont anspielt.

²⁸ Für die Lesung *mrtj* an dieser Stelle vgl. D. KURTH, *Edfou VIII*, 135, Anm. 1.

²⁹ Die Dekoration des Soubassement datiert in die Zeit von Ptolemaios VI. Philometor. Für eine Gesamtübersetzung s. auch S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 762, und S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 227f.

bjt prj(t) m 3ht

(und?) der Honig, der aus der *3ht* -Kuh (= Hathorkuh) hervorkommt.

Auch wenn der letzte Satz an Milch erinnert, so handelt es sich hierbei vermutlich um eine Anspielung auf das Sonnenaug, welches auch als *3ht* „Glanzaug“ bezeichnet werden kann.³⁶

Der obige Text ist angefüllt mit Hinweisen auf den Mythos vom fernen Sonnenaug, dessen verschiedene Stränge allesamt gemeinsam haben, dass dieses sich vom Sonnengott entfernt – sei es aus eigenem Antrieb oder weil es von diesem entsandt wird –, und letztlich zu diesem zurückgeführt wird. Somit ist nicht nur der Satz „Ohne sich von dir zu entfernen, ewiglich“ (*nm nwd r.k dt*) als Verweis auf diesen Mythos zu werten, sondern auch der Name der Gottheit *h(3)bt(3)bt*, welcher als „die Ausgesandte“ übersetzt werden kann.³⁷ Letztlich lässt sich auch die Hathorkuh (*3ht*) als Sonnenaug identifizieren, welches, wie der Mythos von der Himmelskuh zeigt, auch in dieser tierischen Form in Erscheinung treten kann. Weiterhin sei darauf verwiesen, dass zudem das geläufigste Epitheton der Hathor diese als „Auge des Re“ bezeichnet, sodass der letzte Satz dem Honig nochmals eine Abstammung vom solaren Aug zuspricht und diesen folglich mit den zuvor genannten *jnfw nw jrt R'* gleichsetzt.

4. JNF UND DIE THEOGONIE DER HATHOR VON DENDARA

Der im Fokus stehende Terminus ist weiterhin in einer recht späten lokalen Theogonie aus dem Haupttempel von Dendara bekannt. Diese ist in vier sehr ähnlichen Fassungen wiedergegeben, von denen drei auf der Außenseite des Naos des Hathortempels und eine im römischen Sanktuar des dahinter gelegen Isistempels niedergeschrieben wurden. Sie alle datieren in die Zeit von Augustus und Nero und wurden erstmalig von CAUVILLE in einer synoptischen Wiedergabe zusammengetragen. Herausgegriffen wird an dieser Stelle ein auf der

³⁶ Zudem wird Milch zwar als „die Süße/Süßes“ (*bnjt/bnjw*), nicht jedoch als *bjt* „Honig“ bezeichnet (mündlich auch von S. CABOR-PFEIFFER bestätigt, die sich in ihrer Dissertation mit späten Milchopfern auseinandersetzt, am 06.09.2019). Darauf, dass hier Milch und Honig dargebracht werden, finden sich in dem Text ebenfalls keine Hinweise und ebenso entspricht die Anzahl der dargestellten Bienen (als Schriftzeichen für „Honig“) der Zahl der neben diesen abgebildeten Töpfen (vgl. *E II*, 154, 13-17 mit Abb.).

³⁷ Im *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* als „Ibisweibchen“ (*hbt*) aufgefasst, allerdings wird ein mit dem Vogel im Zusammenhang stehender Gottesname in der Regel mit einem solchen determiniert (vgl. Chr. LEITZ (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Bd. IV (Orientalia Lovaniensia Analecta, 113), Leuven: Peeters, 2002, 798a–800c, bes. 800c).

Rückseite der Außenwand des Naos von Dendara angebrachter Text, der die Entstehung der Hauptgöttin des Tempels wie folgt beschreibt:³⁸

D XII, 2, 16-17*



wn sfy jrtj.f m-hnw nhb

Das Kind öffnet seine beiden Augen im Inneren des Lotus

(n=)m tr n ng3.f m nwn

zu der Zeit seines Öffnens im Urgewässer.

hp(r)³⁹ jnfw m 'nh.t.f

Es entstehen *jnfw*-Ausflüsse in seinem lebendigen Auge.

h(3)j.sn Hr t3 hr nš pn nfr

Sie fallen herab auf die Erde auf diesen schönen Sand⁴⁰

qm3.sn m hr.f m rpwt nfrt⁴¹

(und) sie erschaffen aus seinem Gesicht die schöne Edle (= Hathor).

Offenkundig versetzt diese Theogonie die Entstehung der Göttin in eine uranfängliche Zeit und lässt diese im direkten Anschluss an die Geburt des Sonnenkindes auf dem Urlotus stattfinden. Der Inhalt des Textes zeichnet ein Bild, das an die Beschreibung der Geburt eines Säuglings erinnert. Dieses neugeborene Kind öffnet die Augen erstmalig und beginnt scheinbar zu weinen, sodass seine ersten Tränen die Göttin Hathor erzeugen könnten. Möglicherweise lässt sich so die Geburt der Hathor erklären, allerdings sprechen einige Gründe gegen eine solche Annahme. Zum einen ist keiner der anderen Quellen für *jnfw* eine erkennbare Deutung dieses Sekrets als Tränenflüssigkeit zu entnehmen. So fehlen in allen (bislang) bekannten Quellen beispielsweise entsprechende auf das Weinen verweisende Termini wie das Lexem *rmj* „weinen“. Ebenso wird *jnfw* in zwei der vier Versionen der oben beschriebenen Theogonie durch das neutrale

³⁸ S. CAUVILLE, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendara », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 90 (1990) 83–114, bes. 91 (Synopsis). Der obige Text ist im Bandeau de la frise der Ostseite der Rückwand zu finden und entspricht Text C in der Synopsis von CAUVILLE. Leichte Abweichungen sind auf eine Kollationierung an der Fotografie zurückzuführen (Foto HAdW H_11873–11876).

³⁹ Lesung ergibt sich aus Parallelen, vgl. S. CAUVILLE, « Les inscriptions dédicatoires », 91.

⁴⁰ Womöglich ist hier der Boden, auf dem das Heiligtum errichtet wurde, selbst gemeint.

⁴¹ Eine alternative Lesung und Übersetzung des letzten, im Aufbau problematischen Satzes lautet *qm3.sn jm Hr.f m rpwt nfrt* „(und) sie erschaffen dort, auf ihm (i.e. Sand) die schöne Edle“ (so auch Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris: Les Belles Lettres, 1958, 35, Anm. 1). Zu *rpwt nfrt* als Epitheton der Hathor s. Chr. LEITZ (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter*, 663c–664a.

ht „Dinge“ ersetzt – nicht etwa durch mit dem Weinen konnotierte Begriffe.⁴² Ferner ist die Kreation von Menschen aus göttlichen Tränen in ägyptischen Texten gut bekannt, die Erschaffung von Göttern aus ebensolchen ist jedoch fraglich.⁴³

Zuletzt kann als weiteres Argument an dieser Stelle die erstaunliche Naturbeobachtung der alten Ägypter angeführt werden, welche sich auch in ihrer Mythologie widerspiegelt. Geht man hier von der Beschreibung eines Neugeborenen aus, dann ist es aus biologischen Gründen nicht möglich, dass Hathor aus dessen Tränen entsteht: So ist die Entwicklung des Tränenapparates (*apparatus lacrimalis*) zur Zeit der Geburt noch nicht voll abgeschlossen. Zwar ist ein Fötus einige Monate vor der Geburt zur Produktion basaler Tränen fähig, diese dienen jedoch lediglich dem Schutz und der Befeuchtung des Auges. Ein von Tränen begleitetes Weinen des Säuglings ist demnach in der Regel anatomisch erst in der 4.–7. Lebenswoche möglich.⁴⁴

⁴² S. CAUVILLE, « Les inscriptions dédicatoires », 91. Die Texte A und B schreiben ht anstelle von jnf(w), welches entsprechend in Text C und D zu finden ist. In älteren Fassungen dieser lokalen Theogonie fehlt (m. W.) die Nennung einer konkreten Körperflüssigkeit und die Geburt der Göttin wird beispielsweise wie folgt beschrieben: „Auge des Re (i.e. Hathor), das die beiden Länder mit seinen Strahlen erhellt seit das Kind sein Auge inmitten der Lotusblüte am Beginn (der Zeit) geöffnet hat, das entstanden ist seit Anbeginn, (als) sie herauskam aus dem (lebenden) Auge auf die Erde“ (jrt R' shd(t) t3wj m stwt.s dr wn sfy jrt.f m-hnw nhb m š3' hpr dr-' prj.s m qnht.f hr tp t3; vgl. D VI, 134, 9-10; zu diesem Auszug auch S. CAUVILLE, « D'Edfou à Dendara: Cléopâtre et son père », in S. Aufrère, A. Michel (ed.), *Cléopâtre en abyme: Aux frontières de la mythistoire et de la littérature* (Collection Kubaba, Série Antiquité), Paris: L'Harmattan, 2018, 183f.

⁴³ Zu der Vorstellung von der Erschaffung der Menschen aus göttlichen Tränen s. beispielsweise B. MATHIEU, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans la textes de l'ancienne Égypte », in Institut d'égyptologie (éd.), *Hommages à François Daumas* (Orientalia Monspeliensia, 3), Montpellier: Université Paul Valéry, 1986, 499–509, sowie M. BROZE, « Le rire et les larmes du démiurge: la cosmogonie de Neith à Esna et ses parallèles en Grec », *Égypte, Afrique et Orient* 29 (2003) 5–10, C. CARON, « Des hommes de larmes, des hommes de tristesse? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 40 (2015) 81–105, und W. GUGLIELMI, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter », *Chronique d'Égypte* 55 (1980) 69–86, bes. 82ff.; W. Guglielmi spricht von einer Übertragung dieses Motivs auf die Götter, welche ab dem Neuen Reich vollzogen worden sein soll, allerdings konnten die von ihr aufgeführten Belege zwischenzeitlich widerlegt werden (so beruht z. B. das vermeintliche Beispiel, in dem die Götter aus den Tränen der Mut entstehen sollen, auf einer Auslassung der Präposition m seitens des Erstbearbeiters, s. dazu P.J. BRAND, R.E. FELEG, W.J. MURNANE, *The Great Hypostyle Hall in the Temple of Amun at Karnak* (Oriental Institute Publications, 142), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2018, 281 mit Anm. j. u. pl. 205, und N. SCHMIDT, *Körperflüssigkeiten*).

⁴⁴ A. VINGERHOETS, *Why only humans weep: Unravelling the mysteries of tears*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 48 u. 56–63. Allerdings ist die genaue Übertragung tatsächlicher Zeitspannen auf die altägyptische Mythologie zugegebenermaßen schwierig. In der Kosmogonie von Esna hat das Sonnenkind beispielsweise kurz nach seiner mythologischen Geburt die Fähigkeiten und das Verhalten eines Kleinkindes. Da es seine Mutter nicht sieht, beginnt es zu weinen, und erschafft mit den vergossenen Tränen die Menschen. Schließlich lacht es, als es seine Mutter erblickt, wobei aus dem Sabber auf seinen Lippen die Götter entstehen (vgl. *Esna* III, Nr. 206, 9).

Eine mythologische Kreation der Hathor aus den Tränen des Sonnenkinds kann nicht vollends ausgeschlossen werden, scheint aber unwahrscheinlich und würde der bisherigen Quellenlage zu *jnf* widersprechen. Was genau an dieser Stelle gemeint ist, muss aufgrund des Mangels weiterer aussagekräftiger Quellen vorerst offenbleiben.

5. SYNTHESE UND CHARAKTERISIERUNG DES *JNF*-SEKRETS

Zusammenfassend lässt sich somit zunächst festhalten, dass der Terminus *jnf* immer in Verbindung mit einem göttlichen Auge auftritt, gehäuft mit dem Sonnenaugen. Offensichtlich handelt es sich bei *jnf* um eine Substanz, die aus diesem hervorkommt. Betrachtet man die bekannten Quellen nochmals anhand der sakralen Ausdeutung von *jnf*, so fällt auf, dass es in einer Mehrzahl dieser 23 Nachweise das grüne *w3d*-Mineral umschreibt (13/23 Quellen).⁴⁵ Auffällig ist dabei ebenfalls, dass in den meisten Fällen, in denen das Sekret in den späten Tempeln mit einem Mineral gleichgesetzt wird, das Determinativ die Variante des „spuckenden“ Mundes zeigt, der eine tropfenförmige oder körnige Substanz von sich gibt (𓆎) – entsprechend der Konsistenz des Minerals selbst. Folglich ist die Auswahl des Determinativs vermutlich eine systematische.

Gleichzeitig scheint auch das Auftreten des Terminus' an sich in den griechisch-römischen Tempeln einem System zu folgen:

- *jnf* ist in einem Viertel der Ritualszenen des Darreichens von Augenschminke zu finden,
- ebenso tritt es in einigen der selteneren Szenen des Darreichens von Honig in Erscheinung,⁴⁶
- in Kom Ombo wird *jnf* (bislang einmalig) mit Weihrauch gleichgesetzt
- außerhalb dieser Ritualszenen findet es sich in Begleittexten von Gabenträgern im Soubassement,
- nur in Dendara ist der Terminus im Zusammenhang mit der lokalen Theogonie der Hathor vertreten.

In seiner Studie zu altägyptischen Mineralien vermutete HARRIS, bei *jnf* handle es sich um eine eigene Mineralbezeichnung für einen grünen Stein.⁴⁷

⁴⁵ Genauer handelt es sich dabei um die Nummern 1, 3–4, 9–11, 13, 15, 17–21 und 23 der zu Anfang des Beitrags gegebenen Auflistung (s. o.).

⁴⁶ Insgesamt ist die Gleichsetzung von Honig mit *jnf* unabhängig von der Datierung bislang viermal nachgewiesen (s. Nummer 2 sowie 5–7).

⁴⁷ J. HARRIS, *Lexicographical Studies in ancient Egyptian minerals* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschungen, Veröffentlichung 54), Berlin: Akademie-Verlag, 1961, 99. J. Harris verweist auf *jnf* als eine künstliche Variante für *w3d*, welche eventuell

Allerdings stellen alle gesammelten Quellen einen Bezug zu einem göttlichen, häufig dem solaren Auge her, sodass man an dieser Stelle sicherlich von einer sakralen Ausdeutung sprechen kann, bei der das dargereichte Opfer als eine göttliche Substanz interpretiert wird, um somit Wert und Effekt dieser Gabe zu steigern.

Des Weiteren stellt sich die Frage nach der eigentlichen Identifizierung dieser göttlichen Substanz. Zu dieser lassen sich nur Annahmen basierend auf der bekannten Quellenlage treffen, allerdings beruht die sakrale Interpretation eines Opfers keinesfalls auf Zufällen, sondern fußt auf mythologischen Analogien und Ähnlichkeiten in Farbe, Form, Konsistenz, Anzahl usw. mit der göttlichen Substanz, zu welcher die Gabe verklärt wird.

Sakral als *jnf* interpretiert werden grüne Mineralien, dickflüssiger weißgelber bis bräunlicher Honig und kostbarer Weihrauch. Bei Letzterem handelt es sich vor allem um Gummiharz mehrerer *Boswellia*-Arten. Gewonnen wird das kostbare Gut durch das Anschneiden der Rinde, das Harz tritt zunächst als milchig-weiße, klebrige Substanz aus, die noch am Baum erstarrt und im Anschluss geerntet werden kann. In seiner getrockneten, körnigen Form nimmt das Weihrauchharz eine grünlich-weiße, gelbliche bis bräunliche Färbung an.⁴⁸

Somit wird *jnf* sakral mit weißlich-grünen bis hin zu sattgrünen und gelben sowie bräunlichen Substanzen mit dickflüssiger bis körnig-fester Konsistenz gleichgesetzt. Diese Beobachtung, in Verbindung mit dem Sehorgan als Ursprung des Ausflusses, kann einzig mit dem (pathologischen) Augensekret verglichen werden.

Bei diesem handelt es sich um ein Abfallprodukt des Immunsystems: Vor allem bakterielle und virale, praktisch aber alle infektiösen Erreger können in

mit dem Terminus *jnf* „Ausfluss aus den Augen“, von dem er diese eigentlich abgrenzen wollte, verwandt sein könnte. Ferner diskutieren A. Rickert und S. Baumann *jnf* als (metaphorische) Mineralbezeichnung, kehren in ihrer Argumentation jedoch auf seine Grundbedeutung als „Ausfluss aus den Augen“ zurück (vgl. A. RICKERT, « Ein Blick nach Süden: Die Prozessionen der nubischen Städte und Regionen in Philae », in H. Kockelmann, A. Rickert (ed.), *Von Meroe bis Indien: Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln, Soubassementstudien V* (Studien zur spätägyptischen Religion, 12), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, 229 mit Anm. 530 (RICKERT interpretiert *jnf* jedoch als Tränenflüssigkeit), sowie S. BAUMANN, *Schatzkammern*, 393f. (hier mit Bezug auf die Forschungsergebnisse der Verfasserin)). Treffend sieht S. Aufrère *jnf* als euphemistische Umschreibung für das grüne Mineral an (S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 739, Anm. [g]).

⁴⁸ Nach der botanischen Schrift des Theophrastos von Eresos (ca. 371/0–287/6 v. Chr.), eines Schülers und Nachfolgers des Aristoteles, war die Färbung des geernteten Weihrauchs vom Erntezeitpunkt abhängig. Seinen Angaben zufolge wurde die zunächst jährlich stattfindende Ernte aufgrund der wachsenden Nachfrage zweimal im Jahr ausgeführt: Die erste (ursprüngliche) Erntezeit lag im Herbst und lieferte reinstes und nahezu weißes Harz, während die zweite, im Frühjahr stattfindende Ernte ein rotbraunes Produkt förderte (vgl. D. MARTINETZ, K. LOHS, J. JANZEN, *Weihrauch und Myrrhe: Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung. Botanik, Chemie, Medizin*, Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1989, 82ff.).

das äußere Auge eindringen, weshalb dieses mit einer Reihe verschiedener Abwehrmechanismen ausgestattet ist – so bildet beispielsweise der bakterizide Tränenfilm des Auges eine dieser Immunbarrieren, die zum Schutz des Sehorgans beitragen. Ein weiteres Beispiel einer solchen Barriere ist das hochwirksame Epithel, eine dünne Zellschicht der Binde- und Hornhaut sowie der ableitenden Tränenwege. Diese löst bei Kontakt mit einem meist mikrobiellen Erreger interzelluläre Signalkaskaden mit nachfolgender Entzündungsreaktion aus.⁴⁹

Letztlich handelt es sich bei Augensekret um ein Produkt der Immunabwehr unseres Auges, das eine Mischung aus abgetöteten Erregern, Tränenflüssigkeit, toter Abwehrzellen, Staubpartikeln sowie Drüsenflüssigkeit bildet. Konsistenz und Farbe des Ausflusses sind dabei von der Art des Erregers abhängig. So reicht die Farbpalette des Sekrets von bläulich-grün über weißlich-gelb bis hin zu – vor allem bei Tieren zu beobachten – braun.

Häufig sind es Bakterien, die die Augenoberfläche bevölkern. Oftmals sind diese harmlos und sorgen dafür, dass das Immunsystem intakt bleibt. So ist beispielsweise die im Volksmund als „Augensand“ oder „Schlafsand“, zuweilen auch „Augenstein“ bezeichnete, dickflüssige bis getrocknete körnige gelblich-grüne, bei Tieren gar bräunliche Substanz, die sich allmorgendlich im Augwinkel finden lässt, ebenso ein Abfallprodukt der Abwehrreaktionen des Auges. Während des Schlafes produziert das Auge zudem weniger antibakterielle Tränenflüssigkeit und es kommt zur Expansion der Erregerpopulation, die wiederum eine Abwehrreaktion verursacht. Als Folge sammelt sich Sekret im Lidwinkel, welches im Laufe der Nacht verdunstet und am Morgen als „Sand“ zurückbleibt.⁵⁰

Vergleicht man nun abschließend die verschiedenen Erscheinungsformen des Augensekrets mit der sakralen Interpretation von *jnf*, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich hinter dieser göttlichen Ausscheidung die Assoziation mit dem menschlichen Augensekret in seinen verschiedenen Formen verbirgt.

Zugleich könnte diese Interpretation erklären, weshalb *jnf* (bisher) nicht als medizinischer Terminus bzw. als menschliche Körperflüssigkeit in medizini-

⁴⁹ Zu den Abwehrmechanismen des Auges s. Ph. STEVEN, « Grundzüge: Immunologie/Entzündung (engl. basics of clinical immunology, inflammation pathways) », in U. Pleyer (ed.), *Entzündliche Augenerkrankungen*, Berlin/Heidelberg: Springer, 2014, 6ff. Für die Anatomie des Auges sowie Augenkrankheiten und ihre Symptome s. neben dem Sammelband von PLEYER auch F. GREHN, *Augenheilkunde*, 32., erw. Auflage, Berlin: Springer, 2019.

⁵⁰ Die Alltäglichkeit dieses Prozesses spiegelt sich darin wider, dass sich kaum Bilder oder Erklärungen zu der Entstehung des „Augensandes“ finden lassen. Einige der seltenen Artikel zu dieser Thematik finden sich unter <https://www.tagesspiegel.de/wissen/alltagswissen-warum-haben-wir-morgens-sand-im-auge/1187176.html>, zuletzt aufgerufen am 07.05.2020, sowie unter <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/1000-fragen-wie-kommt-der-sand-in-die-auge-a-724171.html>, zuletzt aufgerufen am 07.05.2020.

schen Handschriften belegt ist. Handelte es sich dabei um einen pathologischen Ausfluss, welcher mit einer der zahlreichen, im Alten Ägypten grassierenden Augenkrankheiten einherging, so wurden deren Symptome – sofern sie denn eigens Erwähnung fanden – in medizinisch geläufigen Termini wie beispielsweise *ryt* „Eiter“ umschrieben. Wie auch heute, besaß die altägyptische Medizin eine eigene Terminologie, zu der *jnf* scheinbar nicht gehörte.

Handelte es sich darüber hinaus um „Augensand“, einen auch heute noch alltäglichen und altvertrauten morgendlichen Begleiter, so bereitet es selbst heute – in Zeiten des Internets – Schwierigkeiten, eine Erklärung für dessen Entstehung oder gar Bilder von diesem zu finden. Wir erwachen, reiben uns reflexartig über die Augen und waschen eventuelle Sekretreste fort. Vermutlich wird es dem alten Ägypter ähnlich ergangen sein, sodass der Terminus *jnf* vielleicht nur zur Beschreibung einer göttlichen Substanz diene, während, zumindest im Falle des „Augensandes“, das Sekret im alltäglichen Leben zu trivial war, um schriftlich Notiz von diesem zu nehmen.

LISTE DES AUTEURS

Clémentine Audouit est docteure en égyptologie et membre associée à l'UMR 5140-ASM à l'Université Paul Valéry Montpellier 3 (France). En 2017, elle a soutenu sa thèse intitulée *Représentations et fonctions du sang en Égypte ancienne* sous la direction de Luc Gabolde (Directeur de recherches au CNRS). L'ouvrage est en cours de publication. Elle publie régulièrement des articles sur la perception du corps et des fluides corporels dans la pensée égyptienne. Elle est également collaboratrice du projet « Étude épigraphique de la façade occidentale du II^e pylône du temple d'Amon à Karnak ».

Thierry Bardinet est chirurgien-dentiste et docteur en sciences historiques et philologiques de l'École Pratique des Hautes Études (IV^e et V^e section). Il fut élève de Jean Yoyotte et de Mirco Dražen Grmek. Il a publié plusieurs monographies consacrées au corps, à la médecine et à la magie ainsi qu'à la botanique en Égypte ancienne, tels que *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne*, StudPohl SM 15, Rome, 1990, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris, 2018 ou encore *Le paludisme (malaria) dans l'Égypte des pharaons. Étude d'un contexte médical et historique*, CENIM 29, Montpellier, 2021.

Nathalie Beaux, docteure de l'Université de Lyon II et MA de l'Université de Yale (USA) est chercheuse associée au Collège de France, secrétaire générale et membre du Conseil de la *Fondation Michela Schiff Giorgini*. Ancien membre scientifique et chercheuse associée de l'IFAO, elle a été professeure coordinatrice de la Filière francophone d'Égyptologie à la Faculté d'archéologie de l'Université du Caire (Giza). Elle est l'auteure de nombreux articles et monographies dont notamment *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III – Plantes et animaux du Jardin botanique de Karnak*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 36, Louvain, 1990, *La chapelle d'Hathor – Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari*, MIFAO 129, Le Caire, 2012 et MIFAO 133, Le Caire, 2016.

Cloé Caron est docteure en égyptologie de l'Université du Québec à Montréal, en cotutelle avec l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Sa thèse porte sur les différentes fonctions que revêt le Nou(ou), généralement défini comme la matière primordiale, dans les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages. Son mémoire avait pour thème la création des hommes au moyen des

larmes dans les *Textes des Sarcophages* (UQAM, 2013). Elle a également participé à quatre missions épigraphiques dans la grande salle hypostyle du Temple de Karnak (UQAM et U. de Memphis).

Silke Caßor-Pfeiffer est titulaire d'un master en égyptologie de l'Université de Trèves. Elle est actuellement doctorante en égyptologie à l'Université de Tübingen. Sa thèse porte sur *Les scènes des offrandes du lait dans les temples égyptiens d'époque gréco-romaine*. Égyptologue et épigraphiste, ses recherches se concentrent sur les inscriptions hiéroglyphiques des temples d'époque gréco-romaine et elle a publié plusieurs articles à ce sujet. Elle est responsable de terrain du « Philae Temple Texts Project » de l'Académie autrichienne des sciences, dirigé par le Prof. Dr. Holger Kockelmann, les deux travaillant ensemble à la publication du prochain volume des inscriptions des temples de Philae (Philae IV – le temple d'Hathor). En collaboration avec Dr. Anais Tillier, elle prépare également une réédition des textes du temple d'Opet à Karnak.

Vérène Chalendar a soutenu en 2017 à l'École Pratique des Hautes Études sa thèse de doctorat intitulée *Quand l'animal soigne... Les utilisations thérapeutiques de l'animal dans le corpus médical cunéiforme assyro-babylonien*. Elle est également titulaire d'un Diplôme universitaire en histoire de la médecine de l'Université de Paris Descartes. En 2019, elle a bénéficié d'une bourse pour un séjour d'un an en tant que chercheuse invitée au sein de l'International Consortium for Research in the Humanities (IKGF), à l'Université d'Erlangen-Nuremberg pour un projet intitulé *Is Prevention better than cure? The place of hemerology within Mesopotamian medicine*. Après avoir été postdoctorante au sein du projet « EcritUr », elle est actuellement ATER au Collège de France et enseigne l'histoire de l'art et l'archéologie du Proche-Orient ancien en tant que chargée de travaux dirigés à l'École du Louvre. Ses recherches portent sur les textes médicaux cunéiformes, avec un intérêt particulier pour la pharmacopée et pour les relations entre les disciplines savantes du Proche-Orient ancien.

Salvatore d'Onofrio est anthropologue et ethnologue. Il coordonne les Cahiers d'anthropologie sociale et le groupe de travail « Archives du Nouvel An à Paris ». Professeur à l'Université de Palerme, chargé de cours à l'EHESS et membre du Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France, Salvatore d'Onofrio a publié de nombreux articles et monographies dont *L'Esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien* (Préface de F. Héritier, 2004), *Le sauvage et son double* (2011), *Le matin des dieux. Du Norouz persan aux Pâques chrétiennes* (2018) et *Lévi-Strauss face à la catastrophe. Rien n'est joué, nous pouvons tout reprendre* (2018). Dans *Les fluides d'Aristote* (2014), le chercheur

explore le symbolisme des fluides vitaux, le sang, le lait et le sperme depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Julie Lafont est docteure en égyptologie de l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Elle a soutenu sa thèse, intitulée *Le miel en Égypte ancienne. Histoire et fonction d'un produit précieux*, en 2018, sous la direction du professeur Bernard Mathieu. Dans le cadre de ses recherches, elle s'est spécialisée dans l'étude de l'abeille égyptienne, et du rôle que pouvait tenir le miel dans la société pharaonique. Elle est l'auteure d'un article de référence sur ce sujet intitulé « Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand *bj.t* devient *bw.t* » (*Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale* 116, 2016, 98–121). Depuis 2019, elle est collaboratrice scientifique au sein du programme technologique VÉgA (Vocabulaire de l'Égyptien ancien) mené dans le cadre du LabEx Archimède (ANR-II-LABX-0032-01), porté par le CNRS et l'Université Paul Valéry Montpellier 3.

Lionel Marti est docteur de l'École Pratique des Hautes Études, IV^e section et chercheur au CNRS (UMR 7192, Paris). Ses recherches portent sur l'histoire de la Mésopotamie du nord, de l'époque paléobabylonienne à l'empire néo-assyrien, et se focalisent plus particulièrement sur le développement et le fonctionnement du monde assyrien. Auteur de nombreux articles à ce sujet, il a notamment publié *Florilegium marianum X. Nomades et sédentaires à Mari: la perception de la taxe-sugâgûtum*, Mémoires de N.A.B.U. 11, Paris, 2008.

Bernard Mathieu est professeur d'égyptologie à l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Ses publications portent principalement sur la langue et la littérature égyptiennes, et sur les textes funéraires de l'ancienne Égypte, en particulier les Textes des Pyramides). Il prépare actuellement la publication d'une anthologie de la littérature égyptienne ancienne en huit volumes, dont les trois premiers volumes ont été publiés (*La Littérature de l'Égypte ancienne I, II, III*, 2021-2023). Il prépare également un lexique commenté des *Textes des Pyramides*. B. Mathieu s'est beaucoup intéressé à la question du corps dans l'Égypte ancienne, souvent présent dans ses publications.

Francesca Minen a terminé ses études de doctorat à l'Université Ca' Foscari de Venise en 2018, avec une thèse portant sur la peau et les connaissances dermatologiques dans la médecine assyro-babylonienne (*La pelle e le conoscenze dermatologiche nella medicina assiro-babilonese*). Elle est spécialiste de la médecine mésopotamienne et de l'histoire intellectuelle liée à la médecine, notamment gynéco-obstétrique et dermatologique, ayant publié plusieurs

articles à ce sujet. Depuis 2016, elle est chargée de cours à l'Université d'Udine, où elle enseigne des modules d'introduction à l'akkadien et au cunéiforme.

Alice Mouton est docteure en hittitologie et assyriologie (2003, École Pratique des Hautes Études, Paris et université de Leyde, Pays-Bas). Elle est Directrice de Recherche en hittitologie au CNRS (UMR 8167, Paris) et enseigne le hittite cunéiforme à l'Institut Catholique de Paris. Ses recherches explorent les pratiques et croyances religieuses de l'Anatolie hittite, au croisement entre histoire des religions et anthropologie religieuse. Parmi ses publications, trois monographies peuvent être mentionnées : *Rêves hittites. Contribution à une histoire et une anthropologie du rêve en Anatolie ancienne*, Culture and History of the Ancient Near East 28, Leiden, 2007; *Les rituels de naissance kizzuwatniens. Un exemple de rites de passage en Anatolie hittite*, Études d'archéologie et d'histoire ancienne, Paris, 2008 et *Rituels, mythes et prières hittites*, Littératures anciennes du Proche-Orient 21, Paris, 2016.

Elena Panaite est docteure en égyptologie de l'Université Paul Valéry Montpellier 3, avec une thèse intitulée *L'image des Libyens dans la culture pharaonique. Du protodynastique au Moyen Empire*. Ses recherches abordent les relations entre l'Égypte ancienne et ses voisins et, de manière plus générale, la perception et la réception de l'étranger dans la société égyptienne. Un volet de ses travaux est consacré à la publication des monuments inédits de la région thébaine, du temple d'Amon-Rê à Karnak et de la nécropole de Deir el-Medina. Elle est responsable du projet de recherche « Étude épigraphique de la façade occidentale du II^e pylône du temple d'Amon à Karnak ».

Markéta Preininger est assistante de recherche au sein du projet « The Coptic Magical Papyri : Vernacular Religion in Late Antique and Early Islamic Egypt » et enseigne à l'Université de Würzburg. Ses recherches portent sur le corps et les émotions dans l'Antiquité. Elle a soutenu en 2022 une thèse de doctorat qui portait sur la thématique du corps dans les textes magiques coptes (*Conception of the Body and its Liquids in Coptic Magical Texts*).

Frédéric Rouffet est docteur en égyptologie. Il a soutenu une thèse de doctorat intitulée *La fonction des historiolae dans la magie égyptienne du Nouvel Empire* à l'Université Paul Valéry Montpellier 3. Spécialisé dans l'étude des textes magiques et médicaux, il a également coédité un ouvrage dédié au monde animal : *Taming the Wild*, dans la collection CENIM 11 (2015) et écrit plusieurs articles s'intéressant aux scorpions égyptiens. Plus récemment, ses recherches se sont focalisées sur l'étude des parties du corps humain et animal. Il travaille en

collaboration avec le Museo Egizio de Turin pour une nouvelle publication des papyrus magiques de ce musée (P. Turin CG 54050 et 54051 principalement).

Natalie Schmidt est docteure en égyptologie de l'Université Eberhard Karls de Tübingen où elle a travaillé sous la direction du professeur Christian Leitz, après avoir étudié l'égyptologie, l'archéologie chrétienne et l'histoire de l'art à Bonn (Licence) et l'égyptologie à Tübingen (Master). Elle a bénéficié d'une bourse de doctorat de la Fondation Gerda Henkel, obtenue en 2018 pour ses recherches sur les liquides et les sécrétions corporelles des dieux en Égypte ancienne (*Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten*). Natalie Schmidt a également participé au projet du *Book of the Dead* à l'Université de Bonn et au projet *Temple Texts and Montuemhet (TT 34)* à Tübingen. Elle a contribué à la série de publications du programme décoratif de la tombe thébaine TT 34

BIBLIOGRAPHIE

- ABUSCH, Tzvi, « Blood in Israel and Mesopotamia », dans S.M. Paul, R.A. Kraft, L.H. Schiffman, W.W. Fields (éd.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible Setuagint and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden/Boston: Brill, 2003, 675–684.
- ABUSCH, Tzvi, « The Witch's Messages. Witchcraft, Omens, and Voodoo-Death in Ancient Mesopotamia », dans R.J. van der Spek (éd.), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society Presented to Marten Stol on the Occasion of His 65th Birthday, and His Retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*, Bethesda: CDL Press, 2008, 53–68.
- ABUSCH, Tzvi, *Further Studies on Mesopotamian Witchcraft Beliefs and Literature* (Ancient Magic and Divination, 17), Leiden/Boston: Brill, 2020.
- ABUSCH, Tzvi, SCHWEMER, Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume One* (Ancient Magic and Divination, 8/1), Leiden/Boston: Brill, 2011.
- ABUSCH, Tzvi, SCHWEMER, Daniel, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume Two* (Ancient Magic and Divination, 8/2), Leiden/Boston: Brill, 2016.
- ABUSCH, Tzvi, SCHWEMER, Daniel, LUKKO, Mikko, VAN BUYLAERE, Greta, *Corpus of Mesopotamian Anti-Witchcraft Rituals. Volume Three* (Ancient Magic and Divination, 8/3), Leiden/Boston: Brill, 2020.
- ALESSANDRIN, Arnaud, « Fluides : que reste-t-il de nos tabous ? », *Miroir / Miroirs* n°7 (2016).
- ALLEN, James P., *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts* (Yale Egyptological Seminar, 2), New Haven: William Kelly Simpson, 1988.
- ALLEN, James P., *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York/New Haven/London: Metropolitan Museum of Art, 2005.
- ALLEN, James P., *The Egyptian Coffin Texts 8. Middle Kingdom Copies of Pyramid Texts* (Oriental Institute Publications, 132), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 2006.
- ALLEN, James P., *A New Concordance of the Pyramid Texts*, 6 vol., Providence: Brown University, 2013.
- ALLEN, James P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Writings from the Ancient World, 38), Atlanta: SBL Press, 2015 (2nd ed.).
- ALLEN, James P., *A Grammar of the Ancient Egyptian Pyramid Texts, Volume I: Unis* (Languages of the Ancient Near East, 7), Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.
- ALLEN, Thomas G., *The Egyptian Book of the Dead: Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago* (Oriental Institute Publications, 82), Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

- ALTENMÜLLER, Hartwig, « Zwei neue Exemplare des Opfertextes der 5. Dynastie », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 23 (1968) 1–8.
- ALTENMÜLLER, Hartwig, « Pyramidentexte », dans H.W. Helck, E. Otto, W. Westendorf (dir.), *Lexikon der Ägyptologie* V, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986, 14–23.
- ALTENMÜLLER, Hartwig, « Auferstehungsritual und Geburtsmythos », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 24 (1997) 1–21.
- AMELINEAU, Émile, « Évêque de Keft au VII^e siècle », dans Institut d'Égypte (dir.), *Mémoires présentés à l'Institut Égyptien* 2/1, Le Caire: Institut Égyptien, 1889, 261–424.
- ANTHES, Rudolf, *Die Felseninschriften von Hatnub* (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens, 9), réimp. Hildesheim: G. Olms, 1964.
- ARCHI, Alfonso, « Ea and the Beast. A Song related to the Kumarpi Cycle », dans P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw: Agade, 2002, 2–3.
- ARISTOTE, *Traité de la génération des animaux*, texte traduit et établi par P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- ARNAUD, Daniel, « Le fœtus et les dieux au Proche-Orient sémitique ancien », *Revue de l'histoire des religions* 213/2 (1996) 123–142.
- ARNETTE, Marie-Lys, *Regressus ad uterum. La mort comme nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte pharaonique (V^e–XX^e dynastie)* (Bibliothèque d'Étude, 175), Le Caire: IFAO, 2020.
- ASSMANN, Jan, « Die Zeugung des Sohnes. Bild, Spiel, Erzählung und das Problem des ägyptischen Mythos », dans J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz (éd.), *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele* (Orbis Biblicus et Orientalis, 48), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 37–38.
- ASSMANN, Jan, *Altägyptische Totenliturgien. Band 2: Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reichs* (Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Supplementum, 17), Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005.
- ASSMANN, Jan, « Creation through hieroglyphs: the cosmic grammar of Ancient Egypt », dans S. La Porta, D. Shulman (éd.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign* (Jerusalem Studies in Religion and Culture, 6), Leiden/Boston: Brill, 2007, 17–34.
- ATTINGER, Pascal, « Enki et Ninhursaga », *Zeitschrift für Assyriologie* 74/1 (1984) 1–52.
- ATTINGER, Pascal, « La Médecine mésopotamienne », *Journal des médecines cunéiformes* 11–12 (2008) 1–96.
- AUDOUIT, Clémentine, « La chauve-souris et ses usages en Égypte ancienne », *Chronique d'Égypte* 91 (2016) 14–40.
- AUDOUIT, Clémentine, *Représentations et fonctions du sang en Égypte pharaonique*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2017.

- AUDOUIT, Clémentine, « Body-fluids in ancient Egypt: vital waters but dangerous flows », dans A. Mouton (éd.), *Flesh and Bones: The Individual and his Body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa, 2), Turnhout: Brepols, 2020, 39–67.
- AUFRÈRE, Sydney, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* (Bibliothèque d'Étude, 105), Le Caire: IFAO, 1991.
- AUFRÈRE, Sydney, *Thot Hermès l'égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Collection Kubaba, 13), Paris: L'Harmattan, 2007.
- AUFRÈRE, Sydney, « Symptomatologie des morsures d'ophidiens d'après le papyrus Brooklyn nos 47.218.48 et 85 : aspects épistémologiques d'un texte égyptien ancien recopié au IV^e siècle avant notre ère », *Anthropozoologica* 47/1, 2012, 223–262.
- BAGNATO, Domenica, *The Westcar Papyrus: A Transliteration, Translation and Language Analysis*, Wien: Ed. Atelier, 2006.
- BAHRANI, Zainab, *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*, London/New York: Routledge, 2001.
- BAKER, Heather D., *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Neo-Assyrian Specialists: Crafts, Offices, and Other Professional Designations* (Publications of the Foundation for Finnish Assyriological Research, 10), Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2017.
- BALMA-CHAMINADOUR, Caroline, *Le livre (très sérieux) du caca*, Genève: Jouvence éditions, 2018.
- BAQUÉ MANZANO, Lucas, « Bees and Flowers in Ancient Egypt. A Symbiotic Relationship with the Mythopoeitic Concept of Light », dans S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal : croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne 2* (Orientalia Monspeliensia, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2001, 493–519.
- BARBOTIN, Christophe, « Le papyrus Chassinat III », *Revue d'Égyptologie* 50 (1999) 5–49.
- BARBOTIN, Christophe, « Pount et le mythe de la naissance divine à Deir el-Bahari », *Cahier de Recherche de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille* 24 (2004) 9–14.
- BARDINET, Thierry, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris: Fayard, 1995.
- BARDINET, Thierry, « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. Première partie : vocabulaire », *Göttinger Miszellen* 170 (1999) 11–23.
- BARDINET, Thierry, « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. Deuxième partie : Les emplois thérapeutiques », *Göttinger Miszellen* 171 (1999) 23–41.
- BARDINET, Thierry, *Médecins et magiciens à la cour du pharaon. Une étude du papyrus médical Louvre E 32847*, Paris: Éditions Louvre/Khéops, 2018.
- BARDINET, Thierry, « Les couleurs du mal et de la maladie : pratiques magiques et examens cliniques chez les médecins de l'Égypte des pharaons », dans Fr.

- Collard, É. Samama (éd.), *Le corps polychrome : couleurs et santé. Antiquité, Moyen-Âge et époque moderne*, Paris: L'Harmattan, 2018, 233–240.
- BARGUET, Paul, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 1), Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.
- BARGUET, Paul, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 12), Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- BARNETT, Richard D., *Sculptures from the North Palace of Ashurbanipal at Nineveh (668-627 B.C.)*, London: British Museum Press, 1976.
- BARNETT, Richard D., BLEIBTREU, Erika, TURNER, Geoffrey, *Sculptures from the Southwest Palace of Sennacherib at Nineveh, Volume II: Plates*, London: British Museum Press, 1998.
- BARNS, John W.B., *Five Ramesseum Papyri*, Oxford: Griffith Institute, 1956.
- BARTA, Winfried, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche* (Münchner Ägyptologische Studien, 3), Berlin: Bruno Hessling, 1963.
- BAUMANN, Stefan, *Schatzkammern: Ihre Dekoration und Raumkonzeption in ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Zeit* (Studien zur spätägyptischen Religion, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- BEAUX, Nathalie, *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout I, Vestibule et sanctuaires* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 129), Le Caire: IFAO, 2012.
- BEAUX, Nathalie, « Odeur, souffle et vie », dans F. Haikal (éd.), *Mélanges offerts à Ola el-Aguizy* (Bibliothèque d'Étude, 164), Le Caire: IFAO, 2015, 61–73.
- BEAUX, Nathalie, *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari II, Façade et salles hypostyles* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 133), Le Caire: IFAO, 2016.
- BEAUX, Nathalie, « Les formules conjuratoires de la chambre funéraire d'Ounas », dans Ph. Collombert (éd.), *Recherches récentes sur les Textes des Pyramides. Actes du Colloque International sur les Textes des Pyramides, Le Caire, 23-25 octobre 2016* (Bibliothèque d'Étude), Le Caire: IFAO (à paraître).
- BECK, Susanne, « 4. Ein Rezept und zwei Beschwörungen », dans A. Boud'hors, A. Delattre, T.S. Richter, G. Schenke, G. Schmelz (éd.), *Coptica Palatina. Koptische Texte aus der Heidelberger Papyrussammlung (P.Heid. Kopt.)* (Studien und Texte aus der Heidelberger Papyrussammlung, 1), Heidelberg: Heidelberg University Publishing, 2018, 45–52.
- BECKMAN, Gary, *Hittite Birth Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 29), Wiesbaden: Harrassowitz, 1983.
- BECKMAN, Gary, « Blood in Hittite Ritual », *Journal of Cuneiform Studies* 63 (2011) 95–102.
- BEINLICH, Horst, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen I* (Studien zu den Ritualszenen altägyptischer Tempel, 3), Dettelbach: J.H. Röhl, 2008.

- BEINLICH, Horst, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft* (Ägyptologische Abhandlungen, 51), Wiesbaden: Harrassowitz, 1991.
- BÉNÉDITE, George, *Le temple de Philae* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 13), Paris: Ernest Leroux, 1893.
- BERGMANN, Claudia D., *Childbirth as a Metaphor for Crisis: Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1–18* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 382), Berlin/New York: De Gruyter, 2008.
- BERLEV, Oleg D., « The Eleventh Dynasty in the Dynastic History of Egypt », dans D.W. Young (éd.), *Studies presented to H.J. Polotsky*, Beacon Hill: Pirtle & Polson, 1981, 361–377.
- BERNAND, André, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 91), Le Caire: IFAO, 1970.
- BETZ, Hans D. (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells* (2nd ed.), Chicago/London: The University of Chicago Press, 1992.
- BICKEL, Susanne, « Everybody's afterlife? "Pharaonisation" in the Pyramid Texts », dans S. Bickel, L. Diaz-Iglesias (éd.), *Studies in Ancient Egyptian Funerary Literature* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 257), Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2017, 119–148.
- BICKEL, Susanne, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1 (Bibliothèque d'Étude, 106), Le Caire: IFAO, 1994, 81–92.
- BICKEL, Susanne, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (Orbis Biblicus et Orientalis, 134), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- BIGGS, Robert D., *ŠĀ.ZI.GA. Ancient Mesopotamian Potency Incantations* (Texts from Cuneiform Studies, 2), Locust Valley/New York: J.J. Augustin, 1967.
- BIGGS, Robert D., « Conception, Contraception, and Abortion in Ancient Mesopotamia », dans A.R. George, I.J. Finkel (éd.), *Wisdom, Gods and Literature. Studies in Assyriology in Honour of W.G. Lambert*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2000, 1–13.
- BIGGS, Robert D., « The Human Body and Sexuality in the Babylonian Medical Texts », dans L. Battini, P. Villard (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (British Archaeological Reports International Series, 1528), Oxford: J. and E. Hedges, 2006, 39–52.
- BILABEL, Friedrich, GRAF, Georg, GROHMANN, Adolf (éd.), *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*, Heidelberg: Verlag der Universitätsbibliothek, 1934.
- BILLING, Nils, *The Performative Structure Ritualizing the Pyramid of Pepy I* (Harvard Egyptological Studies, 4), Leiden/Boston: Brill, 2018.

- BIROT, Maurice, *Lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagarâtum* (Archives royales de Mari, 14), Paris: Geuthner, 1974.
- BIROT, Maurice, *Correspondance des gouverneurs de Qattunân* (Archives royales de Mari, 27), Paris: ERC, 1993.
- BLACK, Jeremy A., GREEN, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London: British Museum Press, 1992.
- BLACKMAN, Aylward M., *The Story of King Kheops and the Magicians*, Whitstable: J.V. Books, 1988.
- BLYSTAD, Astrid, REKDAL Ole B., « Datoga », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 629–638.
- BÖCK, Barbara, « Medicinal Plants and Medicaments used for Conception, Abortion and Fertility Control in Ancient Babylonia », *Journal Asiatique* 301/1 (2013) 27–52.
- BÖCK, Barbara, *The Healing Goddess Gula. Towards an Understanding of Ancient Babylonian Medicine* (Culture & History of the Ancient Near East, 67), Leiden/Boston: Brill, 2014.
- BODDY, Kaira, MITTERMAYER, Catherine, « Preliminary edition of *Šumma ālu* T.104 », accessible online: DOI: 10.13097/archive-ouverte/unige:152684.
- BODIOU, Lydie, MEHL, Véronique (éd.), *Rouge sang. Crimes et sentiments dans l'Antiquité*, Paris: Les Belles Lettres, 2015.
- BODIOU, Lydie, MEHL, Véronique (dir.), *L'Antiquité écarlate. Le sang des Anciens*, Rennes: PUR, 2017.
- BODIOU, Lydie, MEHL, Véronique (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes: PUR, 2019.
- BONNEAU, Danielle, *La crue du Nil: divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine* (Études et commentaires, 52), Paris: Librairie C. Klincksieck, 1964.
- BORCHARDT, Ludwig, *Das Grabdenkmal des Königs S'azhure', Band 2: Die Wandbilder*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910.
- BORGHOUTS, Joris F., *Magical Texts of the Papyrus Leiden I 348* (Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, 51), Leiden: E.J. Brill, 1971.
- BORGHOUTS, Joris F., *Ancient Egyptian Magical Texts* (Nisaba, 9), Leiden: E.J. Brill, 1978.
- BORGHOUTS, Joris F., « Lexicographical Aspects of Magical Texts », dans S. Grunert, I. Hafemann (éd.), *Textcorpus und Wörterbuch: Aspekte zur ägyptischen Lexikographie* (Probleme der Ägyptologie, 14), Leiden: Brill, 1999, 149–177.
- BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- BRACK, Annelies, BRACK, Artur, *Das Grab des Haremhab. Theben Nr. 78* (Archäologische Veröffentlichungen, 35), Mainz: Philipp von Zabern, 1980.

- BRADLEY, Mark, LEONARD, Victoria, TOTELIN, Laurence (éd.), *Bodily Fluids in Antiquity*, Oxon/New York: Routledge, 2021.
- BRAND, Peter J., FELEG, Rosa E., MURNANE, William J., *The Great Hypostyle Hall in the Temple of Amun at Karnak* (Oriental Institute Publications, 142), Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 2018.
- BREASTED, James H., *Ancient Records of Egypt II*, Chicago: The University of Chicago Press, 1906.
- BREASTED, James H., *The Edwin Smith Surgical Papyrus I* (The University of Chicago Oriental Institute Publications, 3), Chicago: The University of Chicago Press, 1930.
- BROZE, Michel, « Le rire et les larmes du démiurge: la cosmogonie de Neith à Esna et ses parallèles en Grec », *Égypte, Afrique et Orient* 29 (2003) 5–10.
- BRIX, Nicole P., *Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne, t. 1 – Généralités sur les Ophidiens*, Paris: Books on Demand, 2010.
- BRUNNER, Hellmut, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines alt-ägyptischen Mythos* (Ägyptologische Abhandlungen, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, 1986 (2^e éd.).
- BRUYÈRE, Bernard, *Rapport sur les Fouilles de Deir el Medineh, 1934–35* (Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale, 15), Le Caire: IFAO, 1937.
- BRUYN (DE), Theodore, « Ancient Applied Christology: Appeals to Christ in Greek Amulets in Late Antiquity », dans E.M. Leonard, K. Merriman (éd.), *From Logos to Christos: Essays on Christology in Honour of Joanne McWilliam* (Editions SR, 34), Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010, 3–18.
- BUCKLEY, Thomas, GOTTLIEB, Alma, « A Critical Appraisal of Theories of Menstrual Symbolism », dans T. Buckley, A. Gottlieb (éd.), *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*, Berkeley: University of California Press, 1988, 1–50.
- BURDE, Cornelia, *Hethitische medizinische Texte* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 1974.
- BUDGE, Wallis E.A., *Osiris and the Egyptian Resurrection*, London: P.L. Warner, 1911.
- BUDGE, Wallis E.A., *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London: British Museum, 1913.
- BUDGE, Wallis E.A., *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London: British Museum, 1915.
- BUSSIEN, Loriane, « Mehet-oueret et l'iconographie de la vache céleste », *Égypte, Afrique et Orient* 83 (2016) 50–52.
- CABROL, Agnès, *Amenhotep III le Magnifique*, Paris: Éditions du Rocher, 2000.
- CAMINOS, Ricardo A., *Late-Egyptian Miscellanies* (Brown Egyptological Studies, 1), London: G. Cumberlege, 1954.
- CAMINOS, Ricardo A., « Another Hieratic Manuscript from the Library of Pwerem son of Kiki (Pap. B.M. 10288) », *Journal of Egyptian Archaeology* 58 (1972) 205–224.

- CANNUYER, Christian, VIALLE, Catherine (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeylen (1942–2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles: Société belge d'étude orientales, 2015.
- CARON, Cloé, « Des hommes de larmes, des hommes de tristesse ? La conception anthropogonique dans les Textes des Sarcophages », *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 40 (2015) 81–105.
- CARTIGNY, Magali, « Monstrueuses menstrues ou le tabou publicitaire des règles », *Le Monde*, Série d'été « Filles de pub » (5/7), 15 août 2022.
- CASSIER, Charlène, « La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ? », in M. Massiera, B. Mathieu, Fr. Rouffet (éd.), *Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2015, 49–65.
- CASSIER, Charlène, « Vaches laitières et offrande du lait dans les temples égyptiens », *Égypte, Afrique et Orient* 83 (2016) 29–34.
- CABOR-PFEIFFER, Silke, « « Milch ist es, es ist kein Wasser darin ». Bemerkungen zu den Szenen des sogenannten Übergießens der Opfergaben mit Milch in Philae und den unter nubischen Tempeln », in H. Beinlich (éd.), *9. Ägyptologische Tempeltagung: Kultabbildung und Kultrealität. Hamburg, 27. September–1. Oktober 2011* (Königium, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen, 3,4), Wiesbaden: Harrassowitz, 2013, 5–22.
- CAUVILLE, Sylvie, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendara », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 90 (1990) 83–114.
- CAUVILLE, Sylvie, *Le temple de Dendara X–XV*, Le Caire: IFAO, 1997–2020.
- CAUVILLE, Sylvie, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Leuven/Paris/Walpole: Peeters, 2001.
- CAUVILLE, Sylvie, « D'Edfou à Dendara: Cléopâtre et son père », dans S. Aufrière, A. Michel (ed.), *Cléopâtre en abyme : Aux frontières de la mythologie et de la littérature* (Collection Kubaba, Série Antiquité), Paris: L'Harmattan, 2018, 175–190.
- CAUVILLE, Sylvie, DEVAUCHELLE, Didier, *Le temple d'Edfou XV* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 32), Le Caire: IFAO, 1985.
- ČERNÝ, Jaroslav, *Papyrus hiéroglyphiques de Deir el-Médineh I [Nos I–XVII]*, (Documents de fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 8), Le Caire: IFAO, 1978.
- CHALENDAR, Véréne, « Sang et pharmacopée en Mésopotamie », dans *Le sang : discours, rites et pratiques. Actes du colloque organisé par la Chaire Milieux bibliques du Collège de France les 24-25 mai 2018*, sous presse.
- CHALENDAR, Véréne, « Entre chien et loup. Les différentes facettes du chien dans les pratiques thérapeutiques mésopotamiennes », dans G. Li (éd.), *L'Homme et le chien en Chine du Néolithique à l'Antiquité. Études pluridisciplinaires*, à paraître.
- CHAND DUTT, Udoy, KING, George, *The Materia Medica of the Hindus Compiled from Sanskrit Medical Works*, Calcutta: Thacker, 1877.

- CHARPIN, Dominique, « The Historian and the Old Babylonian Archives », dans H.D. Baker, M. Jursa (éd.), *Documentary Sources in Ancient Near Eastern and Greco-Roman Economic History. Methodology and Practice*, Oxford/Philadelphia: Oxbow Books, 2014, 39–46.
- CHARPIN, Dominique, *Archives épistolaires de Mari I/2* (Archives Royales de Mari, 26/2), Paris: Recherche sur les Civilisations, 1988.
- CHARPIN, Dominique, « En marge d'ARCHIBAB, 8 : un *izbum* et un animal RI.RI.GA dans un compte de bétail », *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* (2012) 29.
- CHARPIN, Dominique, « Chroniques bibliographiques 18. Les débuts des relations diplomatiques au Proche-Orient ancien », *Revue d'Assyriologie* 110 (2016) 127–186.
- CHARPIN, Dominique, *La vie méconnue des temples mésopotamiens*, Paris: Les Belles Lettres/Collège de France, 2017.
- CHARPIN, Dominique, « *Tu es de mon sang* » : *Les alliances dans le Proche-Orient ancien* (Docet omnia, 4), Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- CHARPIN, Dominique, ZIEGLER, Nele, *Florilegium Marianum V. Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* (Mémoires de N.A.B.U., 6), Paris: SEPOA, 2003.
- CHASSINAT, Émile, *Le mammisi d'Edfou* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 16), Le Caire: IFAO, 1939.
- CHASSINAT, Émile, *Le temple d'Edfou I-XIV* (Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, 10-11, 20-31), Le Caire: IFAO, 1984-2009 (2^e éd.).
- CHEPEL, Elena, « Invocations of the Blood of Christ in Greek Magical Amulets », *Scrinium* 13 (2017) 53–71.
- CHIOFFI, Marco E., RIGAMONTI, Giuliana, *I Racconti di Re Kheope. The Tales of king Kheops. Papiro Westcar*, Massa: Duat Edizioni, Egittologia.net, 2005.
- CHOAT, Malcolm, GARDNER, Iain, *A Coptic Handbook of Ritual Power (p. Macq. I 1)*, Turnhout: Brepols, 2013.
- CIVIL, Miguel, « Prescriptions médicales sumériennes », *Revue d'Assyriologie* 54/2 (1960) 58–72.
- CIVIL, Miguel, « The Home of the Fish. A New Sumerian Literary Composition », *Iraq* 23/2 (1961) 154–175.
- CIVIL, Miguel, « Une nouvelle prescription médicale sumérienne », *Revue d'Assyriologie* 55/2 (1961) 91–94.
- CLUTTON-BROCK, Juliet, *A Natural History of Domesticated Mammals*, London: Cambridge University Press, 1987.
- COLLIER, Mark, QUIRKE, Stephen (éd.), *The UCL Lahun Papyri* (British Archaeological Reports International Series, 1209), Oxford: Archaeopress, 2004.
- COLLINS, Billie J., « [Sin, Pollution, and Purity:] Anatolia », dans S. Iles Johnston (éd.), *Religions of the Ancient World. A Guide*, Cambridge/London: Belknap Press of Harvard University Press, 2004, 504–505.

- COUCHOUD, Cécile, « Pharmacopée excrémentielle dans les papyrus médicaux de l'époque pharaonique », *Bulletin du cercle lyonnais d'égyptologie Victor Loret* 7 (1993) 25–38.
- COUTO FERREIRA, Érica M., « From Head to Toe: Listing Body in Cuneiform Texts », dans J.Z. Wee (éd.), *The Comparable Body. Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017, 43–71.
- COUTO FERREIRA, Érica M., *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio. El léxico Ugu-mu*, Thèse de doctorat, Universitat Pompeu Fabra, 2009.
- COUTO FERREIRA, Érica M., « She Will Give Birth Easily: Therapeutic Approaches to Childbirth in 1st Millennium BCE Cuneiform Sources », *Dynamis* 34/2 (2014) 289–315.
- COUTO FERREIRA, Érica M., « 'Let Me be Your Canal': Some Thoughts on Agricultural Landscape and Female Bodies in Sumerian-Akkadian Sources », dans L. Feliu, F. Karahashi, G. Rubio (éd.), *The First Ninety Years: A Sumerian Celebration in Honor of Miguel Civil*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2017, 54–69.
- COUTO FERREIRA, Érica M., « Politics of the Body Productive: Agriculture, Royal Power, and the Female Body in Sumerian Sources », dans S.L. Budin, M. Cifarelli, A. Garcia-Ventura, A. Millet Albà (éd.), *Gender and Methodology in the Ancient Near East: Approaches from Assyriology and Beyond* (Barcino Monographica Orientalia, 10), Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, 2018, 3–9.
- COYETTE, Alice, « La naissance merveilleuse d'Hatshepsout dans les reliefs de Deir el-Bahari », dans Chr. Cannuyer, C. Vialle (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeylen (1942–2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles: Société belge d'étude orientales, 2015, 87–112.
- COYETTE, Alice, « Nouvelle lecture d'une scène de la théogamie d'Hatshepsout », dans C. Guidotti, G. Rosati (éd.), *Proceedings of the XI International Congress of Egyptologists, Florence, 23-30 August 2015* (Archaeopress Egyptology, 19), Oxford: Archaeopress, 2017, 137–139.
- CRÉGHEUR, Eric, *Édition critique, traduction et introduction des « Deux Livres de Iéou » (MS Bruce 96). Avec des notes philologiques et textuelles*, Thèse de doctorat, Université Laval, Québec, 2013.
- CRUM, Walter E., « Eine Verfluchung », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 34 (1896) 85–89.
- DAUMAS, François, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- DAUMAS, François, *Les mammisis de Dendara*, Le Caire: IFAO, 1959.
- DAWSON, Warren R., *Magician and Leech: A Study in the Beginnings of Medicine with Special Reference to Ancient Egypt*, London: Methuen & Co. Ltd, 1929.
- DAWSON, Warren R., « Studies in the Egyptian Medical Texts: II », *Journal of Egyptian Archeology* 19 (1933) 136–137.

- DEINES, Hildegard von, GRAPOW, Hermann, WESTENDORF, Wolfhart, *Grundriss der Medizin der alten Aegypter*, Berlin: Akademie-Verlag, 1954-1963.
- DE IULIO, Simona, « Faire de l'intime une affaire commune : la presse jeunesse et les transformations corporelles de la "préadolescence" », dans N. Diasio, V. Vinel (dir.), *Corps et préadolescence. Intime, privé, public*, Rennes: PUR, 2022, 45-59.
- DERCHAIN, Philippe, *Le papyrus Salt 825 (B. M. 10051) : rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles: Palais des académies, 1965.
- DERCHAIN, Philippe, « À propos de performativité. Penser anciens et articles récents », *Göttinger Miszellen* 110 (1989) 13-18.
- DESROCHES NOBLECOURT, Christiane, « Le mammisi de Ramsès au Ramesseum », *Memnonia* 1 (1990-1991) 25-46.
- DÉTIENNE, Marcel, *Les jardins d'Adonis*, Paris: Gallimard, 1972.
- DE VAUX, Roland, « Sur quelques rapports entre Adonis et Osiris », *Revue Biblique* 42 (1933) 31-56.
- (VAN) DIJK, Jan J.A., « Une incantation accompagnant la naissance de l'homme », *Orientalia Nova Serie* 42 (1973) 502-507.
- DIMITRIADIS, Yorgos, « The Psychoanalytic Concept of *Jouissance* and the Kindling Hypothesis », *Frontiers in Psychology* 8 (2017) accessible online: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01593>.
- DI SEGNI, Riccardo, « 'Le piantine di grano e granturco'. Note sull'origine e il significato di una tradizione ebraica romana di *Rosh hashanà* », *Collegio Rabbinico Italiano, Annuario di Studi Ebraici* XII (1988-1991) 7-31.
- D'ONOFRIO, Salvatore, *Les fluides d'Aristote. Lait, sang et sperme dans l'Italie du Sud (Vérité des Mythes, 42)*, Paris: Les Belles Lettres, 2014.
- D'ONOFRIO, Salvatore, *Le matin des dieux. Du Norouz persan aux Pâques chrétiennes*, Milan/Paris: Éditions Mimésis, 2018.
- DOSOO, Korshi, « Suffering Doe and Sleeping Serpent: Animals in Christian Magical Texts from Late Roman and Early Islamic Egypt », dans J.-Ch. Coulon, K. Dosoo, *Magikon Zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge* (Bibliothèque d'Histoire des Textes, 2), Paris/Orléans: Institut de recherche et d'histoire des textes, 2022, 495-544.
- DOSOO, Korshi, « Zōdion and Praxis. An Illustrated Coptic Magical Papyrus in the Macquarie University Collection », *Journal of Coptic Studies* 20 (2018) 11-56.
- DOUGLAS, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London/New York: Routledge, 2002.
- DRESCHER, James, *Three Coptic legends. Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers* (Annales du Service des Antiquités de l'Égypte, Supplément 4), Le Caire: IFAO, 1947.
- DUMONT, Louis, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris/La Haye: Mouton & Co, 1957.
- DURAND, Jean-Marie, « L'organisation de l'espace dans le palais de Mari : le témoignage des textes », dans E. Lévy (éd.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985* (Travaux du Centre

- de Recherche sur le Proche-Orient et la Grèce Antiques de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 9), Leiden: E.J. Brill, 1987, 39–110.
- DURAND, Jean-Marie, *Archives épistolaires de Mari I/1* (Archives Royales de Mari, 26/1), Paris: Recherche sur les Civilisations, 1988.
- DURAND, Jean-Marie, « La cité-état d'Imar à l'époque des rois de Mari », *MARI* 6 (1990) 39–92.
- DURAND, Jean-Marie, *Documents épistolaires du palais de Mari. Tome 1* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 16), Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- DURAND, Jean-Marie, *Documents épistolaires du palais de Mari, Tome III* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 18), Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.
- DURAND, Jean-Marie, « Le groupe social à l'époque amorrite et ses capacités d'accueil », *Annuaire du Collège de France 2000-2001*, 693–705.
- DURAND, Jean-Marie, « Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I). Les clans bensim'alites », dans C. Nicolle (éd.), *Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, Paris: ERC, 2004, 111–198.
- DURAND, Jean-Marie, « Quelques remarques sur le vocabulaire de quelques parties du corps », dans L. Battini, P. Villard (éd.), *Médecine et médecins au Proche-Orient ancien. Actes du Colloque International organisé à Lyon les 8 et 9 novembre 2002, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (British Archaeological Reports International Series, 1528), Oxford: J. and E. Hedges, 2006, 65–72.
- DURAND, Jean-Marie, « La Religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans G. Del Olmo Lete (éd.), *Mythologie et Religion des Sémites Occidentaux. Volume I : Ebla, Mari* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 162), Leuven: Peeters, 2008, 161–703.
- DURAND, Jean-Marie, « Tabou et transgression : le sentiment de la honte », dans J.-M. Durand, M. Guichard, Th. Römer (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (Orbis Biblicus et Orientalis, 274), Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015, 1–18.
- DURAND, Jean-Marie, *Les premières années du roi Zimri-Lîm de Mari. Première partie* (Archives royales de Mari, 33), Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2019.
- DURAND, Jean-Marie, JACQUET, Antoine (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient : actes du colloque les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France. Organisé par l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192)* (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, 3), Paris: J. Maisonneuve, 2010.
- DURAND, Jean-Marie, GUICHARD, Michaël, RÖMER, Thomas (éd.), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012* (Orbis Biblicus et Orientalis, 274), Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.
- EBBELL, Bendix, *The Papyrus Ebers. The Greatest Egyptian Medical Document*, Copenhagen: Levin & Munksgaard, Ejnar Munksgaard, 1937.

- EBERS, Georg, *Papyrus Ebers, Das hermetische Buch über die Arzneimittel der Alten Ägypter in hieratischer Schrift*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1875.
- EIDEM, Jesper, *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East* (Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, 117), Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2011.
- EL-KORDY, Zeinab, « L'offrande des fards dans les temples ptolémaïques », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 68 (1967) 195–222.
- EL-SAYED, Ramadan, *La déesse Neith de Saïs* (Bibliothèque d'Étude, 86), Le Caire: IFAO, 1982.
- EMMANUELLE, Camille, *Sang Tabou. Essai intime, social et culturel sur les règles*, Paris: La Musardine, 2017.
- EMMERICK, Ronald E., « Epilepsy according to the Rgyud-bzi », dans G.J. Meulenbeld, D. Wujastyk (éd.), *Studies on Indian Medical History*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001, 63–90.
- ERMAN, Adolf, GRAPOW, Hermann, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 13 vol., Berlin: Akademie-Verlag, 1926-1982.
- ERROUX-MORFIN, Marguerite, « Du lait-blanc à l'orgeat de souchet », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 2), Montpellier: Université Paul Valéry, 2009, 125–135.
- EVANS, Erin, *The Books of Jeu and the Pistis Sophia as Handbooks to Eternity. Exploring the Gnostic Mysteries of the Ineffable* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 89), Leiden: Brill, 2015.
- FALES, Frederick M., « Everyday Life and Food Practices in Assyrian Military Encampments », dans L. Milano (éd.), *Paleonutrition and Food Practices in the Ancient Near East. Towards a Multidisciplinary Approach* (History of the Ancient Near East Monographs, 4), Padova: S.A.R.G.O.N., 2014, 413–437.
- FALES, Frederick M., « Uno sguardo d'insieme alla medicina mesopotamica », dans F.M. Fales (éd.), *La medicina assiro-babilonese* (Il Novissimo Ramusio, 9), Roma: Scienze e Lettere, 2018, 3–125.
- FARBER, Gertrud, « Another Old Babylonian Childbirth Incantation », *Journal of Near Eastern Studies* 43/4 (1984) 311–316.
- FARBER, Walter, *Lamaštu. An Edition of the Canonical Series of Lamaštu Incantations and Rituals and Related Texts from the Second and First Millennia B.C.* (Mesopotamian Civilizations, 17), Winona Lake: Eisenbraun, 2014.
- FAULKNER, Raymond O., *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)* (Bibliotheca Aegyptiaca, 3), Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1933.
- FAULKNER, Raymond O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts II. Spells 355-787*, Warminster: Aris and Phillips, 1977.

- FAVARD-MEEKS, Christine, « La vache divine. Enquête sur ses espaces et ses fonctions », dans D. Meeks, Chr. Favard-Meeks (éd.), *Les dieux et démons zoomorphes de l'ancienne Égypte et leurs territoires*, Carnoules: D. Meeks, 1986, 52–91.
- FAVARD-MEEKS, Christine, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation* (Studien zur Altägyptischen Kultur, Beihefte 6), Hamburg: Helmut Buske, 1991.
- FEUCHT, Erika, « Verjüngung und Wiedergeburt », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11 (1984) 402–404.
- FINET, André, « Le comportement du chien, facteur de son ambivalence en Mésopotamie », dans L. Bodson (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal. Actes du colloque international, Université de Liège, 11-14 mars 1992* (Colloques d'histoire des connaissances zoologiques, 4), Liège: Université de Liège, 1993, 133–142.
- FINKEL, Irving, « On Some Dog, Snake and Scorpion Incantations », dans T. Abusch, K. Van Der Toorn (éd.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), Leiden: Brill, 1999, 213–250.
- FISCHER, Henry G., « Milk in Everything Cooked (Sinuhe B 91-92) », dans H.G. Fisher, *Varia. Egyptian Studies I*, New York: The Metropolitan Museum of Art, 1976, 97–99.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I-IV*, Paris: Gallimard, 1976-2018.
- FOXVOG, Daniel A., « A Manual of Sacrificial Procedure », dans H. Behrens, D. Loding, M.T. Roth (éd.), *Dumu e₂-dub-ba-a. Studies in honor of Ake W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 11), Philadelphia: The University Museum, 1989, 167–176.
- FRAME, Grant, *The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721–705 BC)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 2), University Park: Eisenbrauns.
- FRANSEN, Paul J., « The Menstrual “Taboo” in Ancient Egypt », *Journal of Near Eastern Studies* 66/2 (2007) 81–106.
- FRANKENA, Rintje, *Briefe aus dem British Museum (LIH und CT 2-33)* (Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung, 2), Leiden: Brill, 1966.
- FRAZER, James G., *Le bouc émissaire : étude comparée d'histoire des religions*, Paris: Librairie Paul Geuthner, 1925.
- FREEDMAN, Sally M., *If a City is Set on a High. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlē Šakin. Volume 1: Tablets 1-21* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 17), Philadelphia: The University of Pennsylvania Museum, 1998.
- FRENKIAN, Aram M., *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne I: La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1946.
- FRIEDLAND, Roger, « Drag kings at the totem Ball: the erotics of collective representation in Émile Durkheim and Sigmund Freud », dans J.C. Alexander,

- P. Smith (éd.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, 239–273.
- GARDINER, Alan H., *Hieratic Papyri in the British Museum, Third series*, London: British Museum, 1935.
- GARDINER, Alan H., *The Ramesseum Papyri. Plates*, Oxford: Oxford University Press, 1955.
- GARDINER, Alan H., *Egyptian Grammar: being an introduction to the study of hieroglyphs*, Oxford: Griffith Institute, 1957 (3rd ed.).
- GELLER, Markham J., « Taboo in Mesopotamia », *Journal of Cuneiform Studies* 42 (1990) 105–117.
- GELLER, Markham J., *Renal and Rectal Disease Texts* (Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 7), Berlin/New-York: De Gruyter, 2005.
- GELLER, Markham J., *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Chichester/West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010.
- GELLER, Markham J., *Healing Magic and Evil Demons. Canonical Udug-hul Incantations* (Die Babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 8), Boston/Berlin: De Gruyter, 2016.
- GERMER, Renate, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen* (Philippika, 21), Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- GILBERT, Allan S., « Zooarchaeological observations on the slaughterhouse of Meketre », *Journal of Egyptian Archaeology* 74 (1988) 69–89.
- GLASSNER, Jean-Jacques, « L'aruspice mésopotamien et le regard de l'anatomiste », *Journal des médecines cunéiformes* 6 (2005) 22–33.
- GLASSNER, Jean-Jacques, « De l'invention du sacrifice à l'écriture du monde. Le repas des dieux en Mésopotamie », dans M. Cartry, J.-L. Durand, R. Koch Piettre (éd.), *Architecturer l'invisible : Autels, ligatures, écritures* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, 138), Turnhout: Brepols, 2009, 41–59.
- GLASSNER, Jean-Jacques, *Le devin historien en Mésopotamie* (Ancient Magic and Divination, 16), Leiden/Boston: Brill, 2019.
- GODDIO, Franck, *Trésors engloutis d'Égypte*, Paris: Éditions du Seuil, 2006.
- GOFFMANN, Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- GÖRKE, Susanne, « Ein Vereidigungsritual (CTH 493) », 2012, § 12, [hethiter.net/CTH 493](http://hethiter.net/CTH_493) (INTR 2012-12-11).
- GOYON, Jean-Claude, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient, 4), Paris: Les Éditions du Cerf, 1972.
- GOYON, Jean-Claude, « Momification et recomposition du corps divin : Anubis et les canopes », dans J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtendonk (éd.), *Funerary symbols and religion: Essay dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss on the occasion of his retirement from the Chair of the History of Ancient Religions at the University of Amsterdam*, Kampen: J.H. Kok, 1988, 34–44.

- GRANDET, Pierre, MATHIEU, Bernard, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris: Khéops, 2003.
- GRÄSSLER, Nadine, *Konzepte des Auges im alten Ägypten* (Studien zur Alt-ägyptischen Kultur, Beihefte 20), Hamburg: Buske, 2017, 315–316.
- GRAYSON, Albert K., *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858–745 BC)* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods, 3), Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 1996.
- GRAYSON, Albert K., NOVOTNY, Jamie, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 1* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 3/1), Winona Lake: Eisenbrauns, 2012.
- GREHN, Franz, *Augenheilkunde*, Berlin: Springer, 2019 (32., erw. Auflage).
- GROHMANN, Marianne, « Biblical and Rabbinic Ideas of Female Semen? An Inter-textual Reading of Lev 12,2 », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010) 39–52.
- GUERMEUR, Ivan, « Un faucon et une chatte dans une formule iatromagique », dans M. Massiera, B. Mathieu et Fr. Rouffet (éd.), *Apprivoiser le sauvage/Taming the Wild* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 11), Montpellier: Université Paul Valéry, 2015, 165–181.
- GUICHARD, Michaël, *La Vaisselle de luxe des rois de Mari. Matériaux pour le Dictionnaire de Babylonien de Paris Tome II* (Archives royales de Mari, 31), Paris: ERC, 2005.
- GUICHARD, Michaël, « Incantations à Mari », dans J.-M. Durand, A. Jacquet (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient : actes du colloque les 19 et 20 juin 2008, Paris, Collège de France. Organisé par l'Institut du Proche-Orient ancien du Collège de France, la Société Asiatique et le CNRS (UMR 7192)* (Cahiers de l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, 3), Paris: J. Maisonneuve, 2010, 23–40.
- GUICHARD, Michaël, MARTI, Lionel, « Purity in Ancient Mesopotamia: The Paleo-Babylonian and Neo-Assyrian Periods », dans Chr. Frevel, Chr. Nihan (éd.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden/Boston: Brill, 2013, 47–113.
- GUILEY, Rosemary E., *The Encyclopedia of Witches, Witchcraft and Wicca* (3rd ed.), New York: Facts on File Inc., 2008.
- GUILHOU, Nadine, « Le livre de la vache céleste », *Égypte, Afrique et Orient* 83 (2016) 35–40.
- GUGLIELMI, Waltraud, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter », *Chronique d'Égypte* 55 (1980) 69–86.
- GURNEY, Oliver, HULIN, P., *The Sultantepe Tablets II* (Occasional Publications of the British Institute of Archaeology at Ankara, 7), London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1964.
- GUTBUB, Adolphe, *Kôm Ombo I. Les inscriptions du naos (sanctuaires, salle de l'ennéade, salle des offrandes, couloir mystérieux)*, Le Caire: IFAO, 1995.
- HAAS, Volkert, « *šehur* 'Harn' und *šehurija-* 'harnen' in hethitischen Ritualanweisungen », *Altorientalische Forschungen* 16 (1989) 182–184.

- HAAS, Volkert, *Materia Magica et Medica Hethitica. Ein Beitrag zur Heilkunde im Alten Orient*, Berlin/New York : De Gruyter, 2003.
- HAAS, Volkert, « Notizen zu den Ritualen der Frau Allaiturahi aus Mukiš », *Alt-orientalische Forschungen* 34 (2007) 9–36.
- HAAS, Volkert, WEGNER, Ilse, *Die Rituale der Beschwörerinnen* ^{SALŠU.GI}. Teil I: *Die Texte* (Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/5), Rome: Multigrafica Editrice, 1988.
- HABACHI, Labib, « La reine Touy, femme de Séthi I, et ses proches parents connus », *Revue d'Égyptologie* 21 (1969) 32–39.
- HAMPSHIRE, Kate R., « Fulani », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 656–664.
- HARRIS, John, *Lexicographical Studies in ancient Egyptian minerals* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschungen, Veröffentlichung, 54), Berlin: Akademie-Verlag, 1961.
- HARRIS, Rivkah, *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*, Norman: University of Oklahoma Press, 2000.
- HASSAN, Selim, « The Great limestone stela of Amenhotep II », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 37 (1937) 129–134.
- HAYES, William C., « Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951) 156–183.
- HAYS, Harold, « *H3-snd*, “Oh be fearful !” », *Göttinger Miszellen* 204 (2005) 51–56.
- HAYS, Harold, *The Organization of Pyramid Texts: Typology and Disposition* (Probleme der Ägyptologie, 31), Leiden/Boston: Brill, 2012.
- HEEBEL, Nils P., *Babylonisch-assyrische Diagnostik* (Alter Orient und Altes Testament, 43), Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- HEEBEL, Nils P., « Reading and Interpreting Medical Cuneiform Texts – Methods and Problems », *Journal des médecines cunéiformes* 3 (2004) 2–9.
- HENDRIKX, Stan *et al.*, « Milk, Beer and Bread Technology during the Early Dynastic Period », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 58 (2002) 277–304.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin-Féminin I. La pensée de la différence*, Paris: Odile Jacob, 2002 (2^e éd.).
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin-Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Paris: Odile Jacob, 2002.
- HERRERO, Pablo, *La thérapeutique mésopotamienne* (Mémoire, 48), Paris: Recherche sur les civilisations, 1984.
- HIRVONEN, Joonas, « Animals and Demons. Faunal Appearances, Metaphors, and Similes in Lamaštu Incantations », dans R. Mattila, S. Ito, S. Fink (éd.), *Animals and their Relation to Gods, Humans and Things in the Ancient World*, Wiesbaden: Springer VS, 2019, 313–343.
- HODEL-HOENESS, Sigrid, « Afrikanisches Gedankengut im Mundöffnungsritual », dans H. Györy (éd.), *Mélanges offerts à Édith Varga : « Le lotus qui sort de terre »*, Budapest: Musée Hongrois des Beaux-Arts, 2001, 185–196.

- HOFFNER, Harry A., « Hittite *tarpīš* and Hebrew *terāphīm* », *Journal of Near Eastern Studies* 27 (1968) 61–68.
- HORNUNG, Erik, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (Orbis Biblicus et Orientalis, 46), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- HORSTMANSHOFF, Manfred, KING, Helen, ZITTEL, Claus, *Blood, Sweat and Tears: The Changing Concepts of Physiology from Antiquity into Early Modern Europe*, Leiden/Boston: Brill, 2012.
- HRŮŠA, Ivan, *Die Akkadische Synonymenliste malku = šarru : eine Textedition mit Übersetzung und Kommentar* (Alter Orient und Altes Testament, 50), Münster: Ugarit-Verlag, 2010.
- HUNGER, Hermann, *Spätbabylonische Texte aus Uruk: Teil 1* (Ausgrabungen der Deutschen Forschungsgemeinschaft in Uruk-Warka, 9), Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1976.
- HUTTER, Manfred, *Behexung, Entsöhnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawija für ein Königspaar aus mittelhethitischer Zeit (KBo XXI 1 – KUB IX 34 – KBo XXI 6)* (Orbis et Biblicus Orientalis, 82), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- IKRAM, Salima, *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 69), Leuven: Peeters, 1995.
- JACQUET, Antoine, *Florilegium marianum XII. Documents relatifs aux dépenses pour le culte* (Mémoires de N.A.B.U., 13), Paris: SEPOA, 2011.
- JÄGER, Stephan, *Altägyptische Berufstypologien* (Lingua Aegyptia, Studia monographica, 4), Göttingen: Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2004.
- JANOT, Francis, « Les pastilles dorées de Rê : une étape vers l'immortalité », *Vesalius* 6 (2000) 32–37.
- JANSEN-WINKELN, Karl, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie* (Ägypten und Altes Testament, 8), Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1985.
- JEAN, Richard-Alain, LOYRETTE Anne-Marie, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne*, Paris: L'Harmattan, 2010.
- JOHNSON, Jerah, « The Money=Blood Metaphor, 1300–1800 », *The Journal of Finance* 21/2 (1966) 119–122.
- JONCKHEERE, Frans, *Le papyrus médical Chester Beatty*, Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1947.
- JUNKER, Hermann, *Das Götterdekret über das Abaton* (Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, 56), Wien: Alfred Hölder, 1913.
- JUNKER, Hermann, « Ein Doppelhymnus aus Kom Ombo », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 67 (1931) 51–55.
- JUNKER, Hermann, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philae*, Wien: In Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1958.
- JUNKER, Hermann, WINTER, Erich (éd.), *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philae* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-histor. Klasse, Denkschriften – Sonderband, Philä Publikation II), Wien: Böhlau, 1965.

- KARADIMAS, Dimitri, « Présentation », dans D. Karadimas (éd.), *Poils et sang* (Cahiers d'anthropologie sociale, 6), Paris: Éditions de l'Herne, 2010, 9–12.
- KEES, Hermann, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten* (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 11), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1943.
- KEES, Hermann, « Zu den Gaulisten im Sonnenheiligtum des Neuserrê », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 81 (1956) 33–40.
- KELLY-BUCCELLATI, Marilyn, « Urkesh and the North: Recent Discoveries », dans D.I. Owen, G. Wilhelm (éd.), *General Studies and Excavations at Nuzi 11/1* (Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, 15), Bethesda: CDL Press, 2005, 29–40.
- KEMP, Barry J. (éd.), *Amarna reports II*, London: The Egypt Exploration Society, 1985.
- KETTEL, Jeannot, « Canopes, rdw.w d'Osiris et Osiris Canope », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, vol. 3 (Bibliothèque d'Étude, 106), Le Caire: IFAO, 1994, 315–330.
- KING, Helen, *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*, London/New York: Routledge, 1998.
- KOCH-PIETTRE, Renée, « Inscire un serment en Grèce ancienne : couper et verser », *Cahiers 'Mondes anciens'* 1 (2010) 5.
URL : <http://mondesanciens.revues.org/112>.
- KOCKELMANN Holger, WINTER, Erich (éd.), *Philae III. Die Zweite Ostkolonnade des Tempels der Isis in Philae (CO II und CO II K)* (Denkschriften der Gesamtakademie, 78), Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016.
- KOCKELMANN Holger, *Der Herr der Seen, Sümpfe und Flußläufe. Untersuchungen zum Gott Sobek und den ägyptischen Krokodilgötter-Kulten von den Anfängen bis zur Römerzeit* (Ägyptologische Abhandlungen, 74), Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.
- KOEMOTH, Pierre, *Osiris et les arbres: contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne* (Aegyptiaca Leodiensia, 3), Liège: C.I.P.L., 1994.
- KOEMOTH, Pierre, review of B. VENTKER, *Garanten der Herrschaft: die Prozessionen der Kas und Hemusut in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit. Soubassementstudien VI* (Studien zur spätägyptischen Religion, 18) Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, dans *Chronique d'Égypte* 93/186 (2018) 317–321.
- KOEMOTH, Pierre, « Osiris-Canope : du dieu agraire au patron des ports en Égypte romaine », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 48 (2019) 117–149.
- KOEMOTH, Pierre, RADELET, Joseph, « Osiris et l'hydrie à l'époque impériale », *Chronique d'Égypte* 80 (2007) 126–143.
- KOENIG, Yvan, « Deux amulettes de Deir el-Médineh. I. — Une petite amulette contre la *mtwt* (papyrus Deir el-Médineh 41). II. — Un doublet partiel d'un papyrus Chester Beatty : le papyrus Deir el-Médineh 42 [avec 1 planche] », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 82 (1982) 283–293.
- KURTH, Dieter, *Edfou VIII* (Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I: Übersetzungen, 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

- LABAT, René, *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux* (Collection de travaux de l'Académie Internationale d'Histoire des Sciences, 7), Paris/Leiden: Académie Internationale d'Histoire des Sciences/Brill, 1951.
- LACAU, Pierre, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1970.
- LACROIX, Sophie, *L'humanité des larmes : une approche philosophique*, Paris: Éditions Manucius, 2016.
- LAFONT, Bertrand, « Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites », dans J.-M. Durand, D. Charpin (éd.), *Amurru 2, Mari, Ebla et les Hourrites : dix ans de travaux, Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Paris: ERC, 2001, 213–328.
- LAFONT, Julie, « Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand *bj.t* devient *bw.t* », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 116 (2016) 97–121.
- LAFONT, Julie, *Le miel en Égypte ancienne. Histoire et fonctions d'un produit précieux*, Thèse de Doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2018.
- LAKOFF, George, JOHNSON, Mark, *Metaphors We Live By*, London/Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- LAMBERT, Wilfred G., « Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven: Peeters, 1993, 191–201.
- LAMBERT, Wilfred G., *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1996.
- LAMBERT, Wilfred G., MILLARD, Alan, CIVIL, Miguel, *Atra-Ḥasīs: The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil*, Oxford: Clarendon Press, 1969.
- LANDSBERGER, Benno *et al.*, *Materials for the Sumerian lexicon: a reconstruction of Sumerian and Akkadian lexical lists. 12. The Series lú = ša and Related Texts*, Rome: Pontificum Institutum Biblicum, 1969.
- LANDSBERGER, Benno, CIVIL, Miguel, *The Series Ḥar-ra = ḥubullu. Tablet XV and Related Texts with Additions and Corrections to MSL II, III, V and VII* (Materialien zum sumerischen Lexikon, 9), Roma: Pontificum Institutum Biblicum, 1967.
- LANFRANCHI, Giovanni B., PARPOLA, Simo, *The Correspondance of Sargon II, Part II: Letters from the Northern and Northeastern Provinces* (State Archives of Assyria, 5), Helsinki: Helsinki University Press, 1990.
- LEBLANC, Christian, « Thèbes et les pluies torrentielles : à propos de *mw n pt* », *Memnonia* VI (1995) 197–214.
- LE BRETON, David, *Les Passions ordinaires. Anthropologie des émotions*, Paris: Petite bibliothèque Payot, 2004.
- LE BRETON, David, *Anthropologie de la douleur*, Paris: Éditions Métailié, 2006.
- LE BRETON, David, *La sociologie du corps*, Paris: PUF, 2014 (8^e éd.).
- LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: PUF, 2015 (7^e éd.).



- LE BRETON, David, MECHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle, *Usages culturels du corps*, Paris: L'Harmattan, 1997.
- LE BRETON, David, MECHIN, Colette, BIANQUIS, Isabelle, *Le corps et ses orifices*, Paris: L'Harmattan, 2004.
- LE BRETON, David *et al.*, *La peau. Enjeu de société*, Paris: CNRS édition, 2008.
- LECA, Ange-Pierre, *La médecine égyptienne au temps des pharaons*, Paris: Les Éditions Roger Dacosta, 1971.
- LECLANT Jean, « Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides », *Journal of Near Eastern Studies* 10 (1951) 123–127.
- LECLANT, Jean, « The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt/Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement », dans International Congress of the History of Religions (éd.), *Proceedings of the IXth International Congress of the History of Religions, Tokyo and Kyoto, 27.8.-9.9.1958*, Tokyo: Maruzen, 1960, 135–145.
- LECLANT, Jean, « Sur un contrepoids de menat au nom de Taharqa. Allaitement et < apparition > royale », dans J. Sainte Fare Garnot (éd.), *Mélanges Mariette* (Bibliothèque d'Étude, 32), Le Caire: IFAO, 1961, 263–267.
- LEFEBVRE, Gustave, *Tableau des parties du corps humain mentionnés par les Égyptiens*, Le Caire: IFAO, 1952.
- LEFEBVRE, Gustave, « Lait de vache et autres laits en Égypte », *Revue d'Égyptologie* 12 (1960) 59–65.
- LE GUERER, Anne, « Le parfum et la chair », *Terrain* 47 (2006) 68–88.
- LEICHTY, Erle, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680–669 BC.)* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 4), Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- LEICK, Gwendolyn, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*, London/ New York: Routledge, 1994.
- LEITZ, Christian, « Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten », *Orientalia* 65 (1996) 381–427.
- LEITZ, Christian, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Hieratic Papyri in The British Museum, VII), London: British Museum Press, 1999.
- LEITZ, Christian (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, Bd. IV (Orientalia Lovaniensia Analecta, 113), Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2002.
- LEITZ, Christian, « Rabenblut und Schildkrötengalle: Zum vermeintlichen Gegensatz zwischen magisch-religiöser und empirisch-rationaler Medizin », in A. Karenberg, Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur II: 'Magie und Medizin' und 'Der alte Mensch' in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes* (Naturwissenschaft, Philosophie, Geschichte, 16), München: Lit, 2002.
- LEITZ, Christian, « Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers », dans H.W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde* (Philippika, 7), Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, 41–62.

- LEITZ, Christian, *Die regionale Mythologie Ägyptens nach Ausweis der geographischen Prozessionen in den späten Tempeln, Soubassementstudien IV* (Studien zur spätägyptischen Religion, 10), Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.
- LESKO, Leonard H., *Index of the Spells on Egyptian Middle Kingdom Coffins and Related Documents*, Berkeley: Scribe Publications, 1979.
- LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature I*, Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press, 1973.
- LIMET, Henri, « L'observation des animaux dans les présages en Mésopotamie ancienne », dans L. BODSON (éd.), *L'Histoire de la connaissance du comportement animal. Actes du colloque international, Université de Liège, 11–14 mars 1992* (Colloques d'histoire des connaissances zoologiques, 4), Liège: Université de Liège, 1993, 119–132.
- LIMET, Henri, « Le sacrifice siskur », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 55), Leuven: Peeters, 1993, 243–255.
- LIMET, Henri, « Le Sacrifice Sanglant », dans A.A. Ambros, M. Köhbach (éd.), *Festschrift für Hans Hirsch zum 65. Geburtstag gewidmet von seinen Freunden, Kollegen und Schülern* (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 86), Wien: Alfred Hölder, 1996, 251–262.
- LION, Brigitte, « Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l'époque de Zimrî-Lîm », dans J.-M. Durand, D. Charpin (éd.), *Amurru 2. Mari, Ebla et les Hourrites : dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, Paris: ERC, 2001, 141–210.
- LIU, X., « Han », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 703–717.
- LIVINGSTONE, Alasdair, *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria, 3), Helsinki: Helsinki University Press, 1989.
- LIVINGSTONE, Alasdair, *Hemerologies of Assyrian and Babylonian Scholars* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology, 25), Bethesda: CDL Press, 2013.
- LORENZ, Jürgen, TAŞ, İlknur, « Neue Zusatzstücke zur ersten Tafel der Rituale der Frau Allaiturahi aus Mukiš », *Zeitschrift für Assyriologie* 102 (2012) 115–129.
- LURSON, Benoît, « Nouveaux éléments sur la décoration et l'architecture du temple contigu au Ramesseum », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 39 (2010) 243–270.
- LURSON, Benoît, « Rapport préliminaire sur les trois premières campagnes de fouilles du temple contigu au Ramesseum (2010–2012), avec des contributions de Jan Moje et de Nicole Richter », *Memnonia* 23 (2013) 137–163.
- LURSON, Benoît, « Les scènes de la naissance merveilleuse de Ramsès II du temple contigu au Ramesseum : réflexions autour d'un cycle iconographique novateur », dans Chr. Cannuyer, C. Vialle (éd.), *Les naissances merveilleuses en Orient. J. Vermeylen (1942–2014) in memoriam* (Acta Orientalia Belgica, 28), Bruxelles: Société belge d'étude orientales, 2015, 113–138.


- MARESCA, Bruno, « Mode de vie : de quoi parle-t-on ? Peut-on le transformer? », *La Pensée écologique* 1 (2017) 233–251.
- MARSHALL, Amandine, « De l'efficacité d'un traitement contraceptif égyptien à base d'excréments de crocodile », *Archéologia* 542 (2016) 62–63.
- MARTI, Lionel, *Florilegium marianum X. Nomades et sédentaires à Mari : la perception de la taxe-sugâgûtum* (Mémoires de N.A.B.U., 11), Paris: SEPOA, 2008.
- MARTI, Lionel, « Chroniques bibliographiques 16. Les hémérologies mésopotamiennes », *Revue d'Assyriologie* 108 (2014) 161–199.
- MARTI, Lionel, « Anges ou démons ? Les êtres divins vus par les savants assyriens », dans Th. Römer, B. Dufour, F. Pfitzmann, Ch. Uehlinger (éd.), *Entre dieux et hommes : anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014* (Orbis Biblicus et Orientalis, 286), Fribourg: Academic Press/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017, 41–59.
- MARTI, Lionel, « L'idéologie royale assyrienne : un piège pour l'historien ? », dans J.-M. Mouton, M. Zink (éd.), *L'idéologie royale dans les civilisations de l'Asie. Actes du colloque organisé par l'Académie des inscriptions et Belles Lettres et la Société Asiatique à l'Institut national d'Histoire de l'Art (INHA) et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, les 6 et 7 décembre 2019*, Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2021, 67–84.
- MARTI, Lionel, « Les Assyriens étaient-ils sanguinaires ? La place du sang dans la rhétorique royale assyrienne », dans *Le sang : discours, rites et pratiques. Actes du colloque organisé par la Chaire Milieux biblique du Collège de France les 24-25 mai 2018*, sous presse.
- MARTINETZ, Dieter, LOHS, Karlheinz, JANZEN, Jörg, *Weihrauch und Myrrhe: Kulturgeschichte und wirtschaftliche Bedeutung. Botanik, Chemie, Medizin*, Stuttgart: Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, 1989.
- MASPERO, Gaston, *Guide du visiteur au Musée du Caire*, Le Caire: IFAO, 1902.
- MASSART, Adhémar, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden: Supplement to n.r. 34), Leiden: E.J. Brill, 1954.
- MASSART, Adhémar, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 15 (1957) 172–185.
- MASSIERA, Magali, *Les divinités ophidiennes Nâou, Néhebkaou et le fonctionnement des « kaou » d'après les premiers corpus funéraires de l'Égypte ancienne*, Thèse de doctorat, Université Paul Valéry Montpellier 3, 2013.
- MATHIEU, Bernard, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans Institut d'égyptologie (éd.), *Homages à François Daumas* (Orientalia Monspeliensia, 3), Montpellier: Université Paul Valéry, 1986, 499–509.
- MATHIEU, Bernard, « Les formules conjuratoires dans les pyramides à textes : quelques réflexions », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Paris: La Documentation Française, 2002, 185–206.

- MATHIEU, Bernard, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime? », dans S. Bickel, B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire: IFAO, 2004, 247–262.
- MATHIEU, Bernard, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approches des systèmes chromatiques », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 2 (2009) 25–52.
- MATHIEU, Bernard, « *Et tout cela exactement selon sa volonté*. La conception du corps humain à Esna (Esna 250, 6-12) », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à J.-Cl. Grenier* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 5), Montpellier: Université Paul Valéry, 2012, 499–516.
- MATHIEU, Bernard, « Le conte du *Pâtre qui vit une déesse* (P. Berlin 3024, verso). Nouvelles lectures », dans S.V. Ivanov, E.G. Tolmacheva (éd.), *And the Earth is Joyous: Essays in Honour of Galina A. Belova*, Moscow: Tsei Ran, 2015, 196–205.
- MATHIEU, Bernard, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale, 142), Le Caire: IFAO, 2018.
- MAUL, Stefan M., « Omina und Orakel », dans O. Edzard, M. Streck (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 10, *Oannes-Priesterverkleidung*, Berlin/New York: De Gruyter, 2005, 45–88.
- MAUSS, Marcel, « Les techniques du corps », *Journal de Psychologie* XXXII/3-4 (1936) 271–293.
- MEEKS, Dimitri, « Note sur “Hémésouts” », dans *Annuaire EPHE* V, LXXXVI (1968–1969) 116–117.
- MEEKS, Dimitri, FAVARD-MEEKS, Christine, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris: Hachette, 1993.
- MELETIS, John, KONSTANTOPOULOS, Kostas, « The Beliefs, Myths, and Reality Surrounding the Word Hema (Blood) from Homer to the Present », *Anemia* 2010 (2010) accessible online: <https://www.hindawi.com/journals/anemia/2010/857657/>.
- METIVIER, Francis, *La joie des larmes. Une philosophie des pleurs*, Paris: Pygmalion, 2019.
- MEURER, Georg, *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten* (Orbis Biblicus et Orientalis, 189), Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- MEYER, Marvin W., SMITH, Richard, *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- MEYRAT, Pierre, *Les papyrus magiques du Ramesseum* (Bibliothèque d'Étude, 172), Le Caire: IFAO, 2019.
- MICALE, Maria G., NADALI, Davide, « The shape of Sennacherib's camps: Strategic functions and ideological space », dans D. Collon, A. George (éd.), *Nineveh. Vol I, Papers of the XLIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, London, 7–11*

- July 2003* (Iraq, 66), London: British School of Archaeology in Irak, 2005, 163–175.
- MIGNE, Jacques-Paul, *Patrologia Latina*, vol. 21, Paris, 1849.
- MILLER, Jared, *Studies in the Origins, Development and Interpretation of the Kizzuwatna Rituals* (Studien zu den Boğazköy-Texten, 46), Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- MINEN, Francesca, « Discendenza, gravidanza e nascita nella Mesopotamia antica: i testi ostetrico-ginecologici », dans F.M. Fales (éd.), *La medicina assiro-babilonense* (Il Novissimo Ramusio, 9), Roma: Scienze e Lettere, 2018, 167–203.
- MINEN, Francesca, « Tempo, passato e memoria nella Mesopotamia antica », dans T. Gasparro, D. Testa (éd.), *Tempo. Tra esattezza e infinito. Atti IX Convegno dei Dottorandi e Dottori di Ricerca 14-16 giugno 2017*, vol. 2, Roma: Universitalia, 2019, 119–131.
- MINEN, Francesca, « Engendering Healthy, Royal Heirs. Some Notes on the Rationale behind the ‘female’ sub-series in *Alamdimmû* and *Sakikkû* », *Journal des médecines cunéiformes* 36 (2020) 10–22.
- MINEN, Francesca, « Ancient Mesopotamian Views on Human Skin and Body: A Cultural-Historical Analysis of Dermatological Data from Cuneiform Sources », *Notes and Records. The Royal Society Journal of the History of Science* 74 (2020) 119–130.
- MINEN, Francesca, « Associations chromatiques entre ingrédients et problèmes de santé dans la thérapie mésopotamienne : laine rouge, plante blanche et réglisse », *Pallas. Revue d'Études Antiques* 117 (2021) 37–54.
- MONESTIER, Martin, *Histoire et Bizarreries des Excréments : des origines à nos jours*, Paris: Le Cherche midi, 2001.
- MONTGOMERY, Rita E., « A Cross-Cultural Study of Menstruation, Menstrual Taboos, and Related Social Variables », *Ethos* 2 (1974) 137–170.
- MORET, Alexandre, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er} à Abydos* (Annales du Musée Guimet, 14), Paris: Ernest Leroux, 1902.
- MOUTON, Alice, *Les rituels de naissance kizzuwatniens : un exemple de rite de passage en Anatolie hittite* (Études d'archéologie et d'histoire ancienne), Paris: De Boccard, 2008.
- MOUTON, Alice, « Sorcellerie hittite », *Journal of Cuneiform Studies* 62 (2010) 105–125.
- MOUTON, Alice, « Rituels de ‘boucs émissaires’ en Anatolie Hittite », dans P. Taracha (éd.), *Proceedings of the Eighth International Congress of Hittitology (Warsaw 5-9 Sept. 2011)*, Warsaw: Agade, 2014, 558–587.
- MOUTON, Alice, « The Sacred in Hittite Anatolia: A Tentative Definition », *History of Religions* 55 (2015) 41–64.
- MOUTON, Alice, « Les rituels de la Vieille Femme Tunnawiya : témoignages du Bas Pays hittite ? », dans D. Beyer, O. Henry, A. Tibet (éd.), *La Cappadoce méridionale de la préhistoire à la période byzantine* (3^e Rencontres d'Archéologie de l'IFEA), Istanbul: IFEA, 2015, 79–89.

- MOUTON, Alice, *Rituels, mythes et prières hittites* (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 21), Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.
- MOUTON, Alice, « Animal Sacrifice in Hittite Anatolia », dans S. Hitch, I. Rutherford (éd.), *Animal Sacrifice in the Ancient Greek World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 239–253.
- MOUTON, Alice (éd.), *Flesh and Bones. The Individual and his body in the Ancient Mediterranean Basin* (Semitica et Classica Supplementa, 2), Turnhout: Brepols, 2020.
- MOUTON, Alice, compte rendu de Y. Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (SBL Writings from the Ancient World Supplement Series 2, 2011), *Journal of the American Oriental Society* 134 (2021) 527–529.
- NA'AMAN, Nadav, « The Historical Portion of Sargon's II Nimrud Inscription », *State Archives of Assyria Bulletin* 8/1 (1994) 18–20.
- NAGEL, Svenja, *Isis im Römischen Reich* (Philippika, 109), Wiesbaden: Harrassowitz, 2019.
- NAVILLE, Edouard, *The Temple of Deir el Bahari II. The Ebony Shrine. Northern Hall of the Middle Platform* (Memoir of the Egypt Exploration Fund, 14), London: Egypt Exploration Fund, 1897.
- NAVILLE, Edouard, *The Temple of Deir el Bahari IV. The Shrine of Hathor and the Southern Hall of Offerings* (Memoir of the Egypt Exploration Fund, 19), London: Egypt Exploration Fund, 1901.
- NEPPI MODONA, Aldo, « I “giardini di Adone” in una usanza degli Ebrei d'Italia? », *Bilychnis* 22/2-3 (1923) 165–173.
- NOVOTNY, Jamie, JEFFERS, Joshua, *The Royal Inscriptions of Assurbanipal (668–631 BC), Aššur-etel-ilāni (630–627 BC) and Sîn-šarra-iškun (626–612 BC), Kings of Assyria, Part 1* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 5/1), University Park: Eisenbrauns, 2018.
- NUNN, John Fr., *Ancient Egyptian Medicine*, London: British Museum Press, 1996.
- NYORD, Rune, *Breathing Flesh. Conceptions of the Body in the Ancient Egyptian Coffin Texts* (CNI Publications, 37), Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2009.
- NYORD, Rune, « Cognitive Linguistics », dans W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* 1/1, Los Angeles: University of California, 2015.
- OPPENHEIM, Adela, « The Early Life of Pharaoh: Divine Birth and Adolescence Scenes in the Causeway of Senwosret III at Dahshur », dans *Abusir and Saqqara in the Year 2010-2011*, Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University, 2011, 171–188.
- O'QUINN, John F., *Urine Therapy. Self-healing Through Intrinsic Medicine*, Pomeroy: Health Research Books, 1998.
- O'ROURKE, Paul F., « The  amat-woman », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 134 (2007) 166–172.
- O'ROURKE, Paul F., « The  ama-male », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 137 (2010) 45–53.

- O'ROURKE, Paul F., *A Royal Book of Protection of the Saite Period. P. Brooklyn 47.218.49* (Yale Egyptology Studies, 9), New Haven: Yale Egyptological Institute, 2015.
- ORRIOLS-LLONCH, Marc, « Sex and Cosmogony. The Onanism of the Solar Demiurg », *Göttinger Miszellen* 233 (2012) 31–42.
- OSING, Jürgen, « Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 42 (1986), 131–144.
- OTTEN, Heinrich, « Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Boğazköy », *Zeitschrift für Assyriologie* 54 (1961) 114–157.
- OTTO, Eberhard, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit* (Probleme der Ägyptologie, 2), Leiden: E.J. Brill, 1954.
- OTTO, Eberhard, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual* (Ägyptologische Abhandlungen, 3), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1960.
- PADUBIDRI, V.G., ANAND, Ela, *Textbook of Obstetrics*, New Delhi: B.I. Publications, 2006.
- PANGAS, Julio C., « Aspectos de la sexualidad en la Antigua Mesopotamia », *Aula Orientalis* 6 (1988) 211–226.
- PARKER, Jack, *Le grand mystère des règles. Pour en finir avec un tabou vieux*, Paris: Flammarion, 2017.
- PARYS, Laura, *Le récit du papyrus Westcar. Texte, traduction, interprétation* (Textes égyptiens, 1), Bruxelles: Éditions Safran, 2022 (2^e éd.).
- PÄTZNICK, Jean-Pierre, « Le lait dans l'Égypte ancienne : entre divin et quotidien. Aux sources d'un élixir de jouvence », dans M.-L. Arnette (éd.), *Religion et alimentation en Égypte et Orient anciens* (Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, 43), Le Caire: IFAO, 2019, 173–198.
- PEDANIUS DIOSCORIDES, *De Materia Medica* (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien, 38), Hildesheim/Zürich/New-York: Olms Weidmann, 2005 (translated by Lily Y. Beck).
- PEHAL, Martin, PREININGER SVOBODOVÁ, Marketa, « Death and the Right Fluids. Perspectives from Egyptology and Anthropology », *Journal of Ancient Egyptian Interconnections* 17 (2018) 114–136.
- PENDLEBURY, John D.S. et al., *The City of Akhenaten, Part III: The central city and the official quarters. The excavations at Tell el-Amarna during the season 1926-1927 and 1931-1936* (Memoir of the Egypt Exploration Society, 44), London: Egypt Exploration Society, 1951.
- PERDU, Olivier, « La déesse Sekhathor à la lumière des données locales et nationales », dans *L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherche I* (Colloques internationaux du C.N.R.S., 595), Paris: CNRS, 1982, 255–266.
- PINCH, Geraldine, « Red things, the symbolism of color in magic », dans W.V. Davies (éd.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London: The British Museum Press, 2001, 182–185.
- PITKIN, Joan, PEATTIE, Alison B., MAGOWAN, Brian A., *Obstetrics and Gynaecology. An Illustrated Colour Text*, London: Churchill Livingstone, 2003.

- PITTMAN, Holly, « The White Obelisk and the Problem of Historical Narrative in the Art of Assyria », *The Art Bulletin* 78 (1996) 334–355.
- PITTMAN, Holly, « Unwinding the White Obelisk », dans H. Waetzoldt, H. Hauptmann (éd.), *Assyrien im Wandel der Zeiten. XXXIX^e Rencontre Assyriologique Internationale, Heidelberg 6.-10. Juli 1992* (Heidelberger Studien zum Alten Orient, 6), Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1997, 347–354.
- PLEYTE, Willem, *Papyrus de Turin*, Leiden: E.J. Brill, 1869-1876.
- PLEYTE Willem, BOESER Pieter A.A., *Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden: E.J. Brill, 1897.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle Livre XXVIII. Texte établi, traduit et commenté par Alfred Ernout, membre de l'Institut Professeur honoraire au Collège de France* (Collection des Universités de France), Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, texte établi et traduit par Chr. FROIDEFOND, *Œuvres morales*, Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- POLOTSKY, Hans J., « Zu einigen Heidelberger koptischen Zaubertexten », *Orientalia* 4 (1935) 416–425.
- POMMERENING, Tanja, « Milch einer, die einen Knaben geboren hat », in P. Kououlis, N. Lazardis (ed.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists. University of Aegean, Rhodes, 22–29 May 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 241), Leuven/Paris/Bristol: Peeters, 2015, 2083–2095.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate, « Sacrifice in the Ancient Near East: Offering and Ritual Killing », dans A.M. Porter, G.M. Schwartz (éd.), *Sacred Killing. The Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2012, 291–304.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate, *Religion and Ideology in Assyria* (Studies in Ancient Near Eastern Records, 6), Boston/Berlin: De Gruyter, 2015.
- POO M.-Ch., *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt*, London/New York: Kegan Paul International, 1995.
- POSENER, Georges, « L'attribution d'un nom à l'enfant », *Revue d'Égyptologie* 22 (1970) 204–205.
- PROSECKY, Jiri, « Beschwörung eines zum Ersatz gegebenen Zickleins », dans B. Hruška, G. Komoroczy (éd.), *Festschrift Lubor Matouš*, Budapest: ELTE, 1978, 245–256.
- QUACK, Joachim Fr., « Das Pavienshaar und die Taten des Thot (pBrooklyn 47.218.48+85 3,1-6) », *Studien zur Altägyptischen Kultur* 23 (1996) 305–333.
- QUIRKE, Stephen, *Exploring Religion in Ancient Egypt*, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2015.
- RACHEWILTZ (DE), Boris, *Il papiro magico Vaticano* (Collana di Studi Egittologici, 2), Roma: Editrice Internazionale di Cultura, 1954.
- RADNER, Karen, *Die Macht des Namens. Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung* (Arbeiten und Untersuchungen zur Keilschriftkunde, 8), Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- RASHED, Mohamed G., « The hieroglyph  and its assimilation with the iconography of the sun god », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 8 (2015) 11–31.

- REINER, Erica, « *Lipšur Litanies* », *Journal of Near Eastern Studies* 15/3 (1956) 129–149.
- REINER, Erica, *Šurpu. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Archiv für Orientforschung, Behefte 11), Graz, 1958.
- REINER, Erica, « La magie babylonienne », dans *Le monde du sorcier* (Sources Orientales, 7), Paris: Éditions du Seuil, 1966, 67–98.
- REY, Sarah, « Les larmes romaines et leur portée : une question de genre ? », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* 41 (2015) 243–263.
- REY, Sarah, « Larmes », dans L. Bodiou, V. Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes: PUR, 2019, 356–357.
- RICKE, Herbert, HUGHES, George R., WENTE, Edward F., *The Beit el-Wali Temple of Ramses II* (The University of Chicago Oriental Institute Nubian Expedition, 1), Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- RICKERT, Alexa, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo* (Studien zur spät-ägyptischen Religion, 4), Wiesbaden: Harrassowitz, 2011.
- RICKERT, Alexa, « Ein Blick nach Süden: Die Prozessionen der nubischen Städte und Regionen in Philae », in H. Kockelmann, A. Rickert (ed.), *Von Meroe bis Indien. Fremdvölkerlisten und nubische Gabenträger in den griechisch-römischen Tempeln, Soubassementstudien V* (Studien zur spätägyptischen Religion, 12), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015, 145–292.
- RITNER, Robert K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 54), Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- RIZZO, Jérôme, « L'exclusion de *dw* de l'espace sacré du temple », *Égypte nilotique et méditerranéenne* 5 (2012) 119–131.
- ROCCATI, Alessandro, *Magica taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati* (Analecta Orientalia, 56), Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.
- RONDOT, Vincent, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos* (Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 50), Le Caire: IFAO, 2004.
- ROTHSCHUH, Karl E., *Iatromagie: Begriff, Merkmale, Motiv, Systematik*, Opladen: Verlag für Sozialwissenschaften, 1978.
- SALEM, Leila, *Memoria y recuerdo en el Reino Medio egipcio*, Thèse de doctorat, Universidad Nacional de La Plata, 2012.
- SALLABERGER, Walther, « Reinheit », dans M. Streck (éd.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 11: Prinz, Prinzessin – Samug, Berlin/New York: De Gruyter, 2008, 295–299.
- SANCHEZ, Gonzalo M., MELTZER, Edmund S., *The Edwin Smith Papyrus. Updated Translation of the Trauma Treatise and Modern Medical Commentaries*, Atlanta: Lockwood Press, 2012.

- SASSON, Jack M., « Shunukhra-Khalu », dans E. Leichty, M. de Jong Ellis, P. Gerardi (éd.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund, 9), Philadelphia: The University Museum, 1988, 329–351.
- SAUNERON, Serge, *Rituel de l'embaumement. Pap. Boulaq III. Pap. Louvre 5.158*, Le Caire: Imprimerie nationale, 1952.
- SAUNERON, Serge, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (Esna, V), Le Caire: IFAO, 1962.
- SAUNERON, Serge, *Un traité égyptien d'ophiologie* (Bibliothèque générale, 11), Le Caire: IFAO, 1989.
- SAUNERON, Serge, YOYOTTE, Jean, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », dans A.-M. Esnoul *et al.* (éd.), *La Naissance du Monde* (Sources Orientales, 1), Paris: Éditions du Seuil, 1959, 19–87.
- SCHENKEL, Wolfgang, « Die Wurzel *bnj* „süß“ », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 20 (1965) 115.
- SCHMIDT, Carl, *Pistis Sophia* (Nag Hammadi Studies, 9), Leiden: E.J. Brill, 1978.
- SCHMIDT, Natalie, *Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten* (Ägyptologische Abhandlungen, 82), Wiesbaden: Harrassowitz, 2022.
- SCHROEDER, Caroline T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- SCHWEMER, Daniel, « Gauging the Influence of Babylonian Magic: the Reception of Mesopotamian Traditions in Hittite Ritual Practice », dans E. Cancik-Kirschbaum, J. Klinger, G. Müller (éd.), *Diversity and Standardization. Perspectives on Social and Political Norms in the Ancient Near East*, Berlin: Akademie Verlag, 2013, 159–162.
- SCHWEMER, Daniel, « Prescriptions and Rituals for Happiness, Success, and Divine Favor: The Compilation A 522 (BAM 318) », *Journal of Cuneiform Studies* 65 (2013) 181–200.
- SCOTT, Anne M., BARBEZAT, Michael D., *Fluid Bodies and Bodily Fluids in Pre-modern Europe*, Leeds: Arc Humanities Press, 2019.
- SCURLOCK, JoAnn, « Animals in Ancient Mesopotamian Religion », dans B.J. Collins (éd.), *A History of the Animal World in the Ancient Near East* (Handbook of Oriental Studies, I/64), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002, 361–387.
- SCURLOCK, JoAnn, *Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine* (SBL Writings from the Ancient World, 36), Atlanta: SBL Press, 2014.
- SEFATI, Yitschak, *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 1999.
- SERPICO, Margaret, WHITE, Raymond, « Oil, fat and wax », dans P.T. Nicholson, I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian materials and technology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 390–429.
- SERVAIS-SOYEZ, Brigitte, « Lits d'Osiris et jardins d'Adonis. Une question de vie, ou de mort », dans A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, Leuven: Peeters, 1983, 219–226.

- SERVAJEAN, Frédéric, *Les formules de transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité XVIII^e-XX^e dynasties* (Bibliothèque d'Étude, 137), Le Caire: IFAO, 2008.
- SETHE, Kurt, *Die altägyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums*, 4 vol., Leipzig: J.C. Hinrichs, 1908-1922.
- SHERBINY, Wael, *Through Hermopolitan Lenses : Studies on the So-called Book of Two Ways in Ancient Egypt* (Probleme der Ägyptologie, 33), Leiden/Boston: Brill, 2017.
- SIBBING PLANTHOLT, Irene, « Black Dogs in Mesopotamia and Beyond », dans D. Kertai, O. Nieuwenhuys (éd.), *From the Four Corners of the Earth. Studies in Iconography and Cultures of the Ancient Near East in Honour of F.A.M. Wiggermann*, Münster: Ugarit-Verlag, 2017, 165–180.
- SIMONET, Jean-Luc, *Le collège des dieux maîtres d'autel. Nature et histoire d'une figure tardive de la religion égyptienne* (Orientalia Monspeliensia, 7), Montpellier: Université Paul Valéry, 1994.
- SIMPSON, William K., *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, New Haven/London: Yale University Press, 2003 (3rd ed.).
- SIÖBERG, Åke W., « Miscellaneous Sumerian Texts, II », *Journal of Cuneiform Studies* 29/1 (1977) 3–45.
- SPIESER, Cathie, « Les nourrices égyptiennes », dans V. Dasen, M.-Cl. Gérard-Zai (éd.), *Art de manger, art de vivre. Nourriture et société de l'antiquité à nos jours*, Gollion: Infolio, 2012, 19–39, 239–243.
- SPIESER, Cathie, « La nature ambivalente du sang, du lait, des figes et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes », dans G. Tallet, Chr. Zivie-Coche (éd.), *Le myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand* (Cahiers Égypte Nilotique et Méditerranéenne, 9), Montpellier: Université Paul Valéry, 2014, 281–287.
- STAATLICHE MUSEEN (éd.), *Rituale für den Kultus des Amon und für den Kultus der Mut* (Hieratische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin, 1), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901.
- STADHOUDERS, Henry, « The Unfortunate Frog: On Animal and Human Bondage in K 2581 and Related Fragments. With Excursuses on BM 64526 and YOS XI, 3 », *Revue d'Assyriologie* 112/1 (2018) 159–176.
- STADLER, Martin A., « Die Krönung der Ptolemäer zu Pharaonen », *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft N.F.* 36 (2012) 59–95.
- STAUDER, Andreas, *Linguistic Dating of Middle Egyptian Literary Texts* (Lingua Aegyptia, Studia Monographica, 12), Hamburg: Widmaier, 2013.
- STEGBAUER, Katharina, *Magie als Waffe gegen Schlangen in der ägyptischen Bronzezeit* (Ägyptologische Studien Leipzig, 1), Universitätsbibliothek Heidelberg: Propylaeum, 2019.
- STEGEMANN, Viktor, « Neue Zauber- und Gebetstexte aus koptischer Zeit in Heidelberg und Wien », *Le Muséon* 51 (1938) 74–82.

- STEINERT, Ulrike, « Fluids, Rivers, and Vessels: Metaphors and Body Concepts in Mesopotamian Gynecological Texts », *Journal des médecines cunéiformes* 22 (2013) 1–23.
- STEINERT, Ulrike, « Concepts of the Female Body in Mesopotamian Gynecological Texts », dans J.Z. Wee (éd.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017, 275–357.
- STEINERT, Ulrike (éd.), *Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues. Medicine, Magic and Divination* (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen, 9), Berlin/New York: De Gruyter, 2018.
- STEINERT, Ulrike, « Healings substances and therapies in Mesopotamian women's health care texts », *Journal des médecines cunéiformes* 36 (2020) 54–72.
- STEINERT, Ulrike, « Created to Bleed. Blood, Women's Bodies and Gender in Ancient Mesopotamian Medicine », in L. Lehmhaus (ed.), *Female Bodies and Female Practitioners*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2023, 233–305.
- STEVEN, Philipp, « Grundzüge: Immunologie/Entzündung (engl. basics of clinical immunology, inflammation pathways) », in U. Pleyer (ed.), *Entzündliche Augen-erkrankungen*, Berlin/Heidelberg: Springer, 2014, 6–7.
- STEVENS Jr., Philips, « Witchcraft », dans H.J. Birx (éd.), *Encyclopedia of Anthropology*, Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications, 2006, 2319–2324.
- STOL, Marten, *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs, 14), Groningen: Styx Publications, 2000.
- STOL, Marten, *Women in the Ancient Near East*, Boston/Berlin: De Gruyter, 2016.
- STRAUB, Rita, *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*, Berlin/New York: De Gruyter, 2006.
- STROUHAL, Eugen, VACHALA, Bratislav, VYMAZALOVA, Hana, *The Medicine of the Ancient Egyptians*, Cairo/New York: The American University in Cairo Press, 2014.
- SUYS, Émile P., « Le papyrus magique du Vatican », *Orientalia* 3 (1934) 63–87.
- TADMOR, Hayim, YAMADA, Shigeo (éd.), *The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744–727 BC), and Shalmaneser V (726–722 BC), Kings of Assyria* (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period, 1), Winona Lake: Eisenbrauns, 2011.
- TALON, Philippe, *Old Babylonian Texts from Chagar Bazar* (Akkadia Supplementum, 10), Brussels: Fondation assyriologique George Dossin, 1997.
- TALON, Philippe, *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš: Introduction, Cuneiform Text, Transliteration, and Sign List with a Translation and Glossary in French* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, 4), Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2005.
- TARACHA, Piotr, *Ersetzen und Entsühnen. Das mittelhethitische Ersatzritual für den Grosskönig Tuthalija (CTH *448.4) und verwandte Texte* (Culture and History of the Ancient Near East, 5), Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000.

- TE VELDE, Herman, *Seth, ou la divine confusion, une étude de son rôle dans la mythologie et la religion égyptiennes* (traduction Christian Bégaint, 2011), Leiden: Brill, 1967.
- THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Reliefs and Inscriptions at Karnak. Volume III. The Bubastite Portal* (Oriental Institute Publications, 74), Chicago: The University of Chicago Press, 1954.
- THELAMON, Françoise, *Païens et Chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilé*, Paris: Études Augustiniennes, 1981.
- THIEBAUT, Élise, *Ceci est mon sang : petite histoire des règles, de celles qui les ont et de ceux qui les font*, Paris: La Découverte, 2017.
- THOMPSON, Stephen E., « The significance of anointing in ancient Egyptian funerary beliefs », dans L. Lesko (éd.), *Ancient Egyptian and Mediterranean Studies in Memory of William A. Ward*, Providence: Department of Egyptology Brown University, 1998.
- TOORN, Karel (VAN DER), *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study* (Studia Semitica Neerlandica, 22), Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1985.
- TOORN, Karel (VAN DER), « La pureté rituelle au Proche-Orient ancien », *Revue de l'histoire des religions* 206/4 (1989) 339–356.
- TÖPFER, Susanne, *Das Balsamierungsritual: eine (Neu-) Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128)* (Studien zur spätägyptischen Religion, 13), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- TRAUNECKER, Claude, « L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique. À propos du texte de la théologie memphite », dans R. Sock, B. Vaxelaire (éd.), *L'anticipation. À l'horizon du Présent*, Sprimont: Pierre Mardaga, 2004, 253–269.
- TSOUPAROPOULOU, Christina, « The Healing Goddess, Her Dogs and Physicians in Late Third Millennium BC Mesopotamia », *Zeitschrift für Assyriologie* 110/1 (2020) 1–11.
- TUNCA, Önhan, BAGHDO, Abd el-Massih (éd.), *Chagar Bazar (Syrie) III. Les trouvailles épigraphiques et sigillographiques du chantier I (2000-2002)*, Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2008.
- TURNER, Victor, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- TURNER, Bryan, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: B. Blackwell, 1984.
- TURNER, Bryan, « Social Fluids: Metaphors and Meanings of Society », *Body & Society* 9 (2003) 1–10.
- VANDIER, Jacques, *Tombe de Deir El-Médineh – La tombe de Nefer-Abou* (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 69), Le Caire: IFAO, 1935.
- VANDIER, Jacques, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris: CNRS, 1961.
- VARILLE, Alexandre, « La grande stèle d'Aménophis II à Giza », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 41 (1942) 31–38.

- VELDHUIS, Niek, « An Ur III Incantation Against the Bite of a Snake, a Scorpion or a Dog (VS 10, 193) », *Zeitschrift für Assyriologie* 83 (1993) 161–169.
- VENTKER, Bettina, *Garanten der Herrschaft. Die Prozessionen der Kas und Hemusut in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit* (Studien zur spätägyptischen Religion, 18), Wiesbaden: Harrassowitz, 2018.
- VERDERAME, Lorenzo, « Means of Substitution. The Use of Figurines, Animals and Human Beings as Substitutes in Assyrian Rituals », *Rivista di Studi Orientali Supplemento 2* (2013) 301–323.
- VERDERAME, Lorenzo, « Le symbolisme de la porte dans les rituels assyro-babyloniens », dans P. MICHEL (dir.), *Rites aux portes* (Études Genevoises sur l'Antiquité, 4), Bern/Berlin/Bruxelles: Peter Lang, 2017, 83–92.
- VERHOEVEN, Ursula, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 99), Leuven: Peeters, 2001.
- VERHOEVEN, Ursula, « Das Kind im Gehörn der Himmelskuh und vergleichbare Rindermotive », in J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Grenoble, 6-12 septembre 2004 II* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 150), Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2007, 1899–1910.
- VERNUS, Pascal, « Analyse structurale d'une recette médicale contre la calvitie », *GraphMa News Letter* 3/4 (1999/2000) 119–122.
- VIGARELLO, Georges, *Le propre et le sale : L'hygiène du corps depuis le Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil, 1987.
- VIGARELLO, Georges, *Les Métamorphoses du gras : histoire de l'obésité du Moyen Âge au XX^e siècle*, Paris: Éditions du Seuil, 2010.
- VIGARELLO, Georges, *Le sentiment de soi. Histoire de la perception du corps (XVI^e–XX^e siècles)*, Paris: Éditions du Seuil, 2014.
- VIGARELLO, Georges, CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, *Histoire du corps*, 3 vol., Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne, *Histoire des larmes*, Paris: Payot & Rivages, 2001.
- VINGERHOETS, Ad, *Why only humans weep: Unravelling the mysteries of tears*, Oxford: Oxford University Press, 2013.
- VOLOKHINE, Youri, « Le lait et l'allaitement dans le discours égyptien sur la constitution du corps », *Anthropozoologica* 52/1, 2017, 83–90.
- WALKER, James H., *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology* (Austrian Center for Egyptology Studies, 4), Warminster: Aris and Philips, 1996.
- WALTNER-TOEWS, David, *Merde... Ce que les excréments nous apprennent sur l'écologie, l'évolution et le développement durable*, Paris: Piranha, 2015.
- WATANABE, Chikako E., *Animal Symbolism in Mesopotamia. A Contextual Approach* (Wiener Offene Orientalistik, 1), Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien, 2002.
- WESTENDORF, Wolfhart, « Horausage », dans W. Helck, W. Westendorf (éd.), *Lexikon der Ägyptologie III*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1980, 48–51.

- WESTENDORF, Wolfhart, *Handbuch der altägyptischen Medizin* (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1, Der Nahe und Mittlere Osten, 36), Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.
- WEE, John Z. (éd.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine* (Studies in Ancient Medicine, 49), Leiden/Boston: Brill, 2017.
- WEIHER (VON), Egbert, *Uruk. Spätbabylonische Texte aus dem Planquadrat U 18. Teil IV* (Ausgrabungen in Uruk-Warka Endberichte), Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1993.
- WIGGERMANN, Frans A.M., « Lamaštu, Daughter of Anu, A Profile », dans M. Stol (éd.), *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting* (Cuneiform Monographs, 14), Groningen: Styx Publications, 2000, 217–253.
- WIGGERMANN, Frans A.M., « Dogs, Pigs, Lamaštu, and the Breast-Feeding of Animals by Women », dans D. Shehata, F. Weiershäuser, K.V. Zand (éd.), *Von Göttern und Menschen. Beiträge zu Literatur und Geschichte des Alten Orients. Festschrift für Brigitte Gronenberg* (Cuneiform Monographs, 41), Leiden/Boston: Brill, 2010, 407–414.
- WILLEMS, Harco, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 70), Leuven: Peeters, 1996.
- WILLEMS, Harco, « The Shu-Spells in Practice », dans H. Willems (éd.), *The World of the Coffin Texts: Proceedings of the symposium held on the occasion of the 100th birthday of Adriaan de Buck* (Egyptologische Uitgaven, 9), Leiden, 1996, 197–209.
- WILLIAMS, Frank, *The Panarion of Epiphanius of Salamis. Book I (Sects 1–46)* (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 63), Leiden: Brill, 2009 (2nd ed.).
- WILSON, Penelope, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 78), Leuven: Peeters, 1997.
- WINAND, Jean, MALAISE, Michel, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique* (Aegyptiaca Leodiensia, 6), Liège: Centre Informatique de Philosophie de Liège, 1999.
- WOLFF, Norma H., « Yoruba », dans C.R. Ember, M. Ember (éd.), *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures*, New York: Kluwer Academic, 2004, 1029–1039.
- WORTHINGTON, Martin J., « Some Notes on Medical Information outside the Medical Corpora », dans A. Attia, G. Buisson (éd.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates. Proceedings of the International Conference "Oeil malade et mauvais œil," Collège de France, Paris, 23rd June 2006* (Cuneiform Monographs, 37), Leiden/Boston: Brill, 2009, 47–78.
- WRESZINSKI, Walter, *Der Grosse Medizinische Papyrus des Berliner Museums (pap. Berl. 3038)*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1909.
- WRESZINSKI, Walter, *Der Londoner Medizinische Papyrus (Brit. Museum nr. 10059) und der Papyrus Hearst in Transkription, Übersetzung und Kommentar*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1912.

- WRESZINSKI, Walter, *Der Papyrus Ebers, Umschrift, Übersetzung und Kommentar, Vol. I: Umschrift*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913.
- WÜTHRICH, Annik, *Édition synoptique et traduction des chapitres supplémentaires du Livre des Morts 162 à 167* (Studien zu altägyptischen Totentexten, 19), Wiesbaden: Harrassowitz, 2015.
- WÜTHRICH, Annik, « Ihet, celle qui engendre le dieu solaire », dans Ph. Collombert, D. Lefèvre, S. Polis, J. Winand (éd.), *Aere perennius. Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 242), Leuven: Peeters, 2016, 895–913.
- YOYOTTE, Jean, « Les os et la semence masculine : à propos d'une théorie physiologique égyptienne », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 61 (1962) 139–146.
- YOYOTTE, Jean, CHUVIN, Pierre, « Autour du solstice d'hiver: Épiphanie et les fêtes alexandrines de l'Éternité », dans D. Accorinti, P. Chuvin (éd.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian, Alexandrie, Alessandria*: Edizioni dell'Orso, 2003, 135–145.
- YOYOTTE, Jean, « Osiris dans la région d'Alexandrie », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au 1^{er} millénaire av. J.-C.: découvertes et travaux récents* (Bibliothèque d'Étude, 153), Le Caire: IFAO, 2010, 33–38.
- ZANDEE, Jan, « Sargtexte, Spruch 76 (Coffin Texts II 1-17) », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 100 (1973) 68–71.
- ZIBELIUS, Karola, « Zu Speien und Speichel in Ägypten », dans Fr. Junge (éd.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens: zu Ehren von Wolfhart Westendorf, überreicht von seinen Freunden and Schülern* 1, Göttingen: Fr. Junge, 1984, 399–407.
- ZIEGLER, Nele, « Les vaisseaux sanguins et Enûma eliš VI:5 », *Journal des médecines cunéiformes* 5 (2005) 4–5.
- ZISA, Gioele, *The Loss of Male Sexual Desire in Ancient Mesopotamia : »Nīš Libbi« Therapies* (Medical Traditions, 5), Boston/Berlin: De Gruyter, 2022.
- ZIVIE-COCHE, Christiane, « Livre I : L'Égypte pharaonique », dans Fr. Dunand, Chr. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte. 3000 a.C. –395 p.C. : Anthropologie religieuse*, Paris: Cybèle, 2006, 23–264.
- ZIVIE-COCHE, Christiane, *Giza au deuxième millénaire* (Bibliothèque d'Étude, 70), Le Caire: IFAO, 1976.

INDEX

Divinités

- Akhet (vache) 86–87, 92–93, 96, 99, 102, 103
Amon 65, 107, 146–147, 175–177
Amon-Rê 84, 90, 146, 154, 176–177
Amonet 90, 107
Anouket (Ânqet) 90
Anu 213
Anubis 60
Apophis 11, 34
Apsû 11, 120, 198
Asarluhi 197
Aššur 169
Atoum 10, 65–68, 72–81, 98, 141, 175, 225, 229, 230, 272
Belēt-ilī 196
Chou 42, 66–68, 72, 74–77, 79–81, 142, 175, 232
Divins Sept 210
Dumuzi 188
Enki 188, 191, 197–198
Geb 68, 145, 175, 232
Gula 118, 121, 192
Hâpi 72–74, 94
Harendotès 96
Haroéris 270
Harpocrate 94, 100
Harsiésis 175
Harsomtous 99, 103
Hathor 89–90, 92–94, 98, 101–102, 105, 107–108, 142–143, 154, 175–176, 273, 278–282
Héhou 72–73, 76–77, 80–81
Héka 93, 104, 106
Hésat 93–97, 99, 108–109
Héqet 176, 270
Horus 26, 41, 45, 60, 92, 142, 149, 175, 177, 180, 221, 224–225, 228, 233, 273, 276
Hou 73
Ihet 92, 96–99, 104, 109
Ihi 97, 99, 103, 105
Inanna 188
Isis 25–26, 34, 45, 86, 90, 92–94, 96–97, 101–103, 151, 175–177, 223, 225, 228–229, 231, 233, 236, 273
Jésus-Christ 240, 242, 246, 247, 249, 250, 251
Khnoum 74, 175
Khonsou 16, 43–44, 46, 48, 50
Khonsou-Pakhéred 174
Kumarbi 213
Lamaštu 116, 121, 123
Mafdet 55
Marduk 194
Méhet-ouret 97–99, 104
Meskhénet 176
Min 60, 151
Montou 175
Mout 142, 174
Nébet 86, 93, 98, 104
Néhebkaou 59, 61, 62
Neith 91, 93, 97–98, 104, 176
Nekhbet 85, 103, 106
Nephthys 94, 151, 175–176, 231
Nouou 10, 58, 62–63, 73, 76–78, 81, 230, 235
Nout 97, 175
Œil de Rê 11, 92, 97, 101–102, 144–145, 148–149, 233, 274, 271, 278
Osiris 11–12, 46, 50, 53, 70, 86, 92, 95–96, 102–103, 105, 109, 128–130, 132, 137, 152, 175–177, 180, 216, 226, 230–237, 257, 267, 272
Osiris-Canope 236–237
Osiris-Nil 235–236
Oueret 87, 96, 98–99

- Rê 10–11, 34, 46, 53, 67, 73–75, 91, 93–94, 96–98, 104–105, 109, 142–145, 147, 149, 150–151, 154, 176–177, 223, 227, 228–233, 263
- Rê-Horakhty 92
- Serqet 59, 176
- Sékhhat-hor 88, 94–96, 99, 103
- Seth 30, 38–39, 45, 62, 175, 220–221, 224, 235, 237, 258, 261
- Tefnout 42, 66–68, 80, 142, 151, 175
- Tiāmat 11, 198
- Thot 19, 45, 72, 175
- Typhon 235–236
- Rois et particulies*
- Abimekim 164
- Amenhotep II 218, 238
- Amenhotep III 174–177
- Amenhotep Héqa-Ouaset 177
- Ammihatnan 204, 211
- Assarhaddon 169
- Assurbanipal 110
- Chéchonq I^{er} 90
- Cyril, Archbishop of Jerusalem 241
- Ephiphanius of Salamis 246
- Gua 71
- Hatchepsout 89, 174, 263
- Kuwattalla 207–208
- Manofer 88
- Maštigga 208
- Moutemouia 176–177
- Nectanébo 173
- Osorkon I 90, 107
- Ounas 54, 57, 68, 262
- Pépy I^{er} 69, 103, 224, 227–229
- Pépy II 55, 57, 68
- Philippe Arrhidée 90, 107
- Pisentius, bishop of Coptos 248
- Ptolémée I^{er} 85
- Ptolémée IV 149
- Ptolémée X 273
- Ptolémée IX 85
- Ramsès II 90, 175
- Rêdjédef 175
- Sahourê 85, 106
- Saint Hilaria 245
- Sargon II 168
- Sésostris III 174–175
- Šunuhrahalu 159
- Šuppiluliuma II 210, 212
- Šuwamma 210
- Téti 56–57, 69
- Thoutmosis I^{er} 176
- Thoutmosis III 218
- Thoutmosis IV 176
- Tibère 270
- Touy 176
- Tudhaliya IV 211
- Tunnawiya 207
- Yaqqim-Addu 159, 166
- Zimrî-Lîm 159, 162, 164, 166
- Toponymes*
- Abousir 85
- Aker 59, 62
- Assur/Aššur 110, 169, 196
- Atfih 94
- Bas Pays 207–208
- Beit el-Wali 90
- Byblos 36
- Canope 129, 236–237
- Dahchour 174
- Deir el-Bahari 174–176
- Dendara 86, 92–93, 96–97, 99, 101–103, 105, 108, 173, 273, 278, 282
- Douat 265
- Edfou 85, 92, 95–96, 103, 144, 149, 275, 277
- Esna 91, 93, 98, 104, 106, 281
- Hariyaša 210
- Héliopolis 29, 46, 66, 231
- Hibis 221
- Hušlan 164
- Imaou/Kôm el-Hisn 94
- Iounet 92, 97
- Kahun 14
- Karnak 84, 90, 107, 174
- Kharga 221

- Kizzuwatna 204, 207
 Louqsor 91, 108, 175–176, 185
 Mari/Tell Hariri 117, 157–158, 162,
 172
 Medinet Habou 174
 Mukiš 209
 Nippur 110
 Ninive 110, 170
 Philae 86, 94–95, 100, 102, 109, 129,
 137
 Pount 176, 178, 180, 232
 Qaṭṭunan 162, 164
 Ramesseum 14, 174, 176
 Saggartum 159
 Saqqâra 88
 Sinâi 217
 Sultan Tepe 110
 Thèbes 175
- Textes cités*
- A.0.101.18, l. 1-2 170
 AMD 8/1 texte 7.8.2, 26'-29' 125
 ARM 26/2 458 164
 ARM 27 131 164
 ARM 33 280 160
 Assarhaddon 1, iv 85–v 1 113
 BAM 183, 8-9 116
 BAM 3 236, v. 1'-4' 194
 BAM 3 325, r. 10'-13' 194
 BAM 480, iii 38-39 119
 BWL 241 ii 40-42 187
 CBS 8530 (Inanna H), texte a, r. I 21–
 24 188
 CT I 342b-344c [TS 75] 77
 CT II 18a-e [TS 77] 80
 CT II 19c-20a [TS 78] 76
 CT II 19e [TS 78] 72
 CT II 22a [TS 78] 72
 CT II 23d-24a [TS 79] 76
 CT II 23e [TS 79] 72
 CT II 24a [TS 79] 73
 CT II 24b-e [TS 79] 81
 CT II 30e-f [TS 80] 228
 CT II 31e-f [TS 80] 72
 CT II 35j-36a [TS 80] 72
 CT II 39e [TS 80] 74
 CT II 39i-40a [TS 80] 72
 CT II 44b [TS 81] 72
 CT II 46a-e [TS 83] 80
 CT II 46c-d [TS 81] 74
 CT II 94g-95d [TS 99] 225
 CT II 108a-109a [TS 102] 225–226
 CT II 173c-d [TS 139] 42
 CT III 47a-b [TS 173] 262
 CT III 171d-g [TS 213] 263
 CT IV 117e-f [TS 317] 73
 CT IV 128b [TS 317] 73
 CT IV 130e [TS 317] 72
 CT IV 140d [TS 318] 72
 CT IV 140e [TS 318] 72
 CT IV 141j-142a [TS 318] 234
 CT IV 142a [TS 318] 72
 CT IV 143j [TS 319] 72
 CT IV 145b-c [TS 320] 73
 CT IV 147e [TS 321] 72
 CT IV 147h [TS 321] 73
 CT IV 147i [TS 321] 73
 CT IV 147l [TS 321] 73
 CT VI 121c-f [TS 530] 181
 CT VI 342 l [TS 711] 75
 CT VI 344b-f [TS 714] 78
 CT VI 383i-k [TS 754] 225
 CT VII 464g-465a [TS 1130] 75, 141,
 229
 CT 4, 5-6 : 30-31 169
 CT 31 44, r. i 10 187
 Deir el Bahari 110 263
 Dendara I, 116, 10-117, 4 86
 Dendara I, 116, 14 96
 Dendara I, 148, 15-16 93
 Dendara II, 103, 15-104, 2 93
 Dendara III, 69, 5-13 101–102
 Dendara III, 69, 12-13 92
 Dendara III, 126, 8, 10-11 103
 Dendara IV, 82, 7-9 99–100
 Dendara VII, 148, 7 97
 Dendara VII, 183, 8-10 96
 Dendara IX, 242, 18-243, 2 98–99
 Dendara XII, 2, 16-17 279

- Dendara Temple d'Isis*, 171, 1-2 98
Dendara Temple d'Isis, 27, 11-12
 273-274
Edfou I, 367, 3-4 88
Edfou I, 495, 4-7 149
Edfou II, 154, 13-17 277
Edfou II, 290, 15 275-276
Edfou V, 172, 4-7 104
Edfou VII, 88, 15-16 101
Edfou VIII, 74, 8-9 275
Edfou Mammisi 164, 1-2 145
Enki et Ninhursaga, 63-74 188
Esna II, 163, 16-18 98
Esna III, 305, 18-19 91-92
Esna VII, 579, 11 93, 104
 K. 890 (SAA 3 15) 196
 KBo 3.8+ 209
 KBo 17.1+ 207
 KBo 23.23 209
 KBo 39.8 208
 KIU 2615 91
KO (Kom Ombo) 155 270
KO (Kom Ombo) 824 274
 KUB 4-48 115, 120
 KUB 7.41 212
 KUB 17.27+ 214
 KUB 24.12(+) 211
 KUB 29.4+ 204
 KUB 33.66+ 212
 KUB 35.43+ 207
 KUB 35.102 210
 KUB 43.38 205
 LAPO 16 147 166
 LAPO 16 269 162
 LAPO 18 972 159
 LAPO 18 973 159
 LdM 102 42
 LdM 153 263
 LdM 163 265
 Livre du Fayoum 104
 Livre du Grand Discours Mystérique
 246
 M.6667 : 4'-6' 163
 M.9779 : 6-7 163
 P. Berlin 3033 (=P. Westcar) 183
 P. Berlin 3055, VII, 2-8 146
 P. Berlin 3055, VII, 3-4 276-277
 P. Berlin 3038, r^o 12, 3-4 263
 P. Berlin 3038, r^o 17, 6-7 265
 P. Berlin 3038, r^o 17, 8 255
 P. Berlin 3038, r^o 19, 6 255
 P. Berlin 3038, v^o 1, 7 257
 P. Berlin 3038, v^o 2, 3 257
 P. Boulaq 3, 8, 19-21 151
 P. Boulaq 3, 9, 8-10 151
 P. Brooklyn 47.218.48+85, 1, 21-22
 220
 P. Brooklyn 47.218.48+85, 4, 14-15
 221
 P. Chester Beatty V (= P. BM EA
 10685) r^o7, 3 217
 P. Ebers 26 264-265
 P. Ebers 27 255
 P. Ebers 44 264
 P. Ebers 49 264
 P. Ebers 131 44, 48
 P. Ebers 261 255
 P. Ebers 262 265
 P. Ebers 267 255
 P. Ebers 277 255
 P. Ebers 381 148
 P. Ebers 385 271-272
 P. Ebers 492 147
 P. Ebers 854 254
 P. Ebers 873 43
 P. Ebers 874 43
 P. Ebers 877 43
 P. Edwin Smith, 10,14, 10,17, 10,22
 256
 P. Heid. Inv. Kopt. 679, r^o 4-23 243-
 244
 P. Heid. Inv. Kopt 681, r^o 48-52 243
 P. Leyde I 343 + I 345, v^o 1,3 258
 P. Lond. I 121 = PGM VII, 490-497
 236
 P. Londres BM EA 10288, col. A,
 l. 13 255
 P. Louvre E 32847, r^o x+1, 2-5 45

- P. Louvre E 32847, r^o 30, 2-4 264
 P. Louvre E 32847, v^o 2, 2-4 47
 P. Louvre E 32847, v^o 5, 1-8 49
 P. Louvre E 32847, v^o 15, 21-16, 9 46
 P. Louvre E 32847, v^o 9, 5-7 264
 P. Louvre E 32847, v^o 19, 20 258
 P. Ramesseum III A (= P. BM EA 10756), 29 265
 P. Salt 825, II, 1-7 143
 P. Salt 825, II, 7-8 230–231
 P. Salt 825, III, 3-4 231
 P. Smith III, 8-12 219
 P. Smith III, 18-19 219
 P. Turin CGT 54050, v^o 5, 10 258
 P. Turin CGT 54051, r^o 4, 5 223
 P. Vatican 36 (19a), III, 2 222
 P. Westcar (= P. Berlin 3033) 183
Philae (Bénédictine), 85, 4 102
Philae (Bénédictine), 85, 17-18 102–103
Philae (Bénédictine), 100, 9-15 86
Philae II, 265, 1-2 94
Philae II, 319, 1-2, 17-19 100
Philae III, 58, 1-5 95
Pistis Sophia 245–257
Pyr. § 127c [TP 210] 262
Pyr. § 142a-b [TP 215] 41
Pyr. § 199a [TP 222] 66
Pyr. § 207c-d [TP 222] 68
Pyr. § 227a [TP 227] 70
Pyr. § 228a-b [TP 228] 61
Pyr. § 230a [TP 230] 56
Pyr. § 230b [TP 230] 57
Pyr. § 237a-b [TP 233] 58
Pyr. § 241a [TP 237] 54
Pyr. § 246a-b [TP 241] 71
Pyr. § 247a-b [TP 242] 62
Pyr. § 258a-b [TP 247] 68
Pyr. § 333a-c [TP 262] 69
Pyr. § 353a-c [TP 265] 68
Pyr. § 381d [TP 269] 88
Pyr. § 426a-b [TP 285] 55, 57, 58
Pyr. § 443a [TP 298] 53
Pyr. § 447a-b [TP 301] 68
Pyr. § 510b-c [TP 317] 262
Pyr. § 667 [TP 379] 58
Pyr. § 677a-678a [TP 385] 55
Pyr. § 686a-b [TP 390] 56
Pyr. § 730c-d [TP 412] 227
Pyr. § 731 [TP 412] 227
Pyr. § 911b-912b [TP 470] 103
Pyr. § *1072g [TP ^N502A] 53
Pyr. § *1075 b [TP ^N502F] 55
Pyr. § 1113c [TP 508] 228
Pyr. § 1146b-c [TP 510] 69
Pyr. § 1240c-1241b [TP 524] 180
Pyr. § 1248a-d [TP 527] 66
Pyr. § 1263 [TP 533] 228
Pyr. § 1283a [TP 535] 224
Pyr. § 1652c [TP 600] 67
Pyr. § 1801a-c [TP 637] 224
Pyr. § 1818 a-b [TP 642] 67
Pyr. § *1842 [TP ^N655A] 67
Pyr. § 1871a [TP 660] 67
Pyr. § 2065a-b [TP 685] 67
Pyr. § *2254d-*2255a [TP *727] 59
Pyr. § *2260 [TP *732] 56
Pyr. § *2288d [TP *758] 67
 RINAP 2 texte 73 169
 RINAP 4 texte 57 169
 Rituel de l'embaumement 232–233
Rufin d'Aquilée, Hist. Eccl. XI, 26 236–237
Urk. IV, 219, 17 178
Urk. IV, 1714, 6-1715, 16 176–177
Urk. IV, 1282, 13-18 218
Sakikkû XIV, 74-79, 82-86 184
Sakikkû XXXIII, 13-14, 18, 58-59 185
Sakikkû XXXVI, 106-113 200
Sakikkû XXXVII, 1-7 200
 Sennachérib 22, vi 29b-31 112
 SpTU 1 59, 12, 14 193
Šumma ālu CIV, 3 198
 TCS 2 2, 8-9 191
 VAT 8355, 5-6 116
 YBC 4603 (YOS 11 86) 197

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- Bickel S., Schroer S., Schurte R., Uehlinger C. (eds), *Bilder als Quellen. Images as Sources. Studies on Ancient Near Eastern Artefacts and the Bible Inspired by the Work of Othmar Keel*, 2007, XLVI-560 p. + XXXIV pl.
- 25.1a Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band Ia: Der syrische Text der Edition in Estrangela. Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI*, 1980, 64 p.
- 25.3 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band III: Forschungsgeschichtliche Bibliographie 1799-1984 mit kritischen Anmerkungen. Mit einem Beitrag von Majella Franzmann: A Study of the Odes of Solomon with Reference to French Scholarship 1909-1980*, 1986, XXXIV-478 p.
- 25.4 Lattke M., *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis. Band IV*, 1998, XII-272 p.
- 46 Hornung E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Dritte Auflage*, 1982, XII-133 p.
- 50.3 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 3: Ézéchiel, Daniel et les 12 Prophètes*, 1992, CCXLII-1150 p.
- 50.4 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 4: Psaumes*, 2005, XLVIII-931 p.
- 50.5 Barthélemy D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament. Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*, 2015, XXVIII-974 p.
- 55 Frei P., Koch K., *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich. Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage*, 1996, 337 p.
- 61 Engel H., *Die Susanna-Erzählung. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodotion-Bearbeitung*, 1985, 205 p.
- 75 Schulman A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, 1988, XXX-223 p. + 35 fig. + 6 pl.
- 77 Utschneider H., *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*, 1988, XIV-320 p.
- 78 Gosse B., *Isaïe 13,1-14,23 dans la tradition littéraire du livre d'Isaïe et dans la tradition des oracles contre les nations*, 1988, 300 p.
- 81 Beyerlin W., *Bleilot, Brecheisen oder was sonst? Revision einer Amos-Vision*, 1988, 61 p.
- 82 Hutter M., *Behexung, Entsühnung und Heilung. Das Ritual der Tunnawiya für ein Königspaar aus mittelbithitischer Zeit (KBo XXI 1 - KUB IX 34 - KBo XXI 6)*, 1988, 180 p.
- 85 Otto E., *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Ešnunna und im «Bundesbuch». Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen*, 1989, IV-209 p.
- 89 Abitz F., *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI.*, 1989, 196 p.
- 90 Henninger J., *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes*, 1989, 498 p.
- 92 O'Brien M.A., *The Deuteronomistic History Hypothesis. A Reassessment*, 1989, XIV-319 p.
- 94 Cortese E., *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk*, 1990, VI-122 p.

- 96 Wiese A.B., *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, 1990, XVI-207 p. + XXXII Taf.
- 98 Schart A., *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüsten-erzählungen*, 1990, VI-284 p.
- 100 Keel O., Shuval M., Uehlinger C., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band III: Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop*, 1990, XIV-458 p. + XXII Taf.
- 103 Schenker A., *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, 1991, VIII-302 p.
- 105 Osumi Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33*, 1991, XII-273 p.
- 107 Staubli T., *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*, 1991, XII-308 p. + 125 Abb.
- 109 Norton G.J., Pisano S. (eds), *Tradition of the Text. Studies Offered to Dominique Barthelemy in Celebration of his 70th Birthday*, 1991, XII-310 p. + VII pl.
- 114 Schneider T., *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*, 1992, XIV-482 p.
- 115 von Nordheim E., *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients. Religions-geschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104*, 1992, VI-220 p.
- 117 Richards F.V., *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*, 1992, XII-138 p. + XIII pl.
- 118 Goldman Y., *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, 1992, XIV-259 p.
- 119 Krapf T.M., *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit. Yehezkel Kaufmanns vernach-lässigte Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion*, 1992, XX-351 p.
- 123 Zwickel W. (ed.), *Biblische Welten. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburts-tag*, 1993, XII-248 p. + VIII Taf.
- 125 Kass B., Uehlinger C. (eds), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals. Proceedings of a Symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991*, 1993, XXIV-336 p.
- 126 Bartelmus R., Krüger T., Utzschneider H. (eds), *Konsequente Traditionsgeschichte. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag*, 1993, X-401 p.
- 127 Ivantchik A.I., *Les Cimmériens au Proche-Orient*, 1993, 325 p.
- 128 Voss J., *Die Menora. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem*, 1993, 112 p.
- 131 Burkert W., Stolz F. (eds), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 1994, 123 p.
- 132 Mathys H.-P., *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, 1994, X-374 p.
- 135 Keel O., *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I-IV*, 1994, XII-325 p. + 23 Taf.
- 136 Stipp H.-J., *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, 1994, VIII-186 p.
- 137 Eschweiler P., *Bildzauber im alten Ägypten. Die Verwendung von Bildern und Gegen-ständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches*, 1994, X-371 p. + XXXVI Taf.
- 143 Bieberstein K., *Josua - Jordan - Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Land-nahmeerzählungen Josua 1-6*, 1995, XII-483 p.
- 144 Maier C., *Die «fremde Frau» in Proverbien 1-9. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie*, 1995, XII-296 p.

- 145 Steymans H.U., *Deuteronomium 28 und die «adè» zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel*, 1995, XII-425 p.
- 146 Abitz F., *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*, 1995, VIII-219 p.
- 148 Bachmann M., *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst*, 1996, 80 p.
- 150 Staehelin E., Jaeger B. (eds), *Ägypten-Bilder. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.-11. September 1993*, 1997, 383 p. + 96 Taf.
- 152 Rossier F., *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu*, 1996, XIV-380 p.
- 153 Kratz R.G., Krüger T. (eds), *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck*, 1997, 139 p.
- 154 Bosshard-Nepustil E., *Rezeptionen von Jesaja 1-39 im Zwölfprophetenbuch. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit*, 1997, XIV-521 p.
- 156 Wagner A., *Studien zur hebräischen Grammatik*, 1997, VIII-199 p.
- 157 Artus O., *Études sur le livre des Nombres. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1-20,13*, 1997, X-298 p.
- 158 Böhler D., *Die heilige Stadt in Esdras Alpha und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, 1997, XIV-435 p.
- 159 Oswald W., *Israel am Gottesberg. Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19-24 und deren historischem Hintergrund*, 1998, X-286 p.
- 160.5 Veenhof K.R., Eidem J., *Mesopotamia. The Old Assyrian Period. Annäherungen 5*, 2008, 382 p.
- 163 Bietenhard S.K., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2-20; 1 Kön 1-2*, 1998, XIV-363 p.
- 164 Braun J., *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*, 1999, XII-388 p.
- 167 Bollweg J., *Vorderasiatische Wagentypen im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit*, 1999, X-206 p.
- 168 Rose M., *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988-1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allison*, 1999, 629 p.
- 171 Macchi J.-D., *Israël et ses tribus selon Genèse 49*, 1999, XIV-380 p.
- 172 Schenker A., *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, 2000, X-208 p.
- 173 Theuer G., *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24*, 2000, XVIII-657 p.
- 174 Spieser C., *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, 2000, XII-398 p.
- 176 de Pury A., Römer T. (eds), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, 2000, VI-189 p.
- 177 Egger J., *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14. The Research History from the End of the 19th Century to the Present*, 2000, VIII-143 p.
- 178 Keel O., Staub U., *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, 2000, XII-147 p.
- 179 Goldman Y., Uehlinger C. (eds), *La double transmission du texte biblique. Études d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker*, 2001, VI-114 p.
- 180 Zwingenberger U., *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*, 2001, XX-593 p.
- 181 Tita H., *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament*, 2001, XVI-251 p.

- 182 Bosse-Griffiths K., *Amarna Studies and Other Selected Papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths, 2001, IV-244 p.
- 183 Reinmuth T., *Der Bericht Nebemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtliche Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nebemias*, 2002, XIV-383 p.
- 184 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel II*, 2002, XII-194 p.
- 185 Roth S., *Gebietlerin aller Länder. Die Rolle der königlichen Frauen in der fiktiven und realen Aussenpolitik des ägyptischen Neuen Reiches*, 2002, XII-168 p.
- 186 Hübner U., Knauf E.A. (eds), *Kein Land für sich allein. Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnâri für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, 2002, VIII-331 p.
- 187 Riede P., *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, 2002, XII-364 p.
- 188 Schellenberg A., *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*, 2002, XII-333 p.
- 189 Meurer G., *Die Feinde des Königs in den Pyramiden-texten*, 2002, X-404 p.
- 190 Maussion M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, 2003, VIII-199 p.
- 192 Koenen K., *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, 2003, X-251 p.
- 193 Junge F., *Die Lehre Prahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, 2003, 286 p.
- 194 Lefebvre J.-F., *Le jubilé biblique. Lv 25 - exégèse et théologie*, 2003, XII-443 p.
- 195 Wettengel W., *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d'Orbiney und die Königsideologie der Ramessiden*, 2003, VI-301 p.
- 196 Vonach A., Fischer G. (eds), *Horizonte biblischer Texte. Festschrift für Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag*, 2003, XII-316 p.
- 199 Schenker A., *Älteste Textgeschichte der Königsbücher. Die hebräische Vorlage der ursprünglichen Septuaginta als älteste Textform der Königsbücher*, 2004, XXII-197 p.
- 200 Keel-Leu H., Teissier B., *Die vorderasiatischen Rollsigel der Sammlungen «Bibel+Orient» der Universität Freiburg Schweiz. The Ancient Near Eastern Cylinder Seals of the Collections «Bibel+Orient» of the University of Fribourg*, 2004, XXII-472 p.
- 201 Alkier S., Witte M. (eds), *Die Griechen und das antike Israel. Interdisziplinäre Studien zur Religions- und Kulturgeschichte des Heiligen Landes*, 2004, X-199 p.
- 202 Sayed Mohamed Z., *Festvorbereitungen. Die administrativen und ökonomischen Grundlagen altägyptischer Feste*, 2004, XVI-185 p.
- 204 Cornelius I., *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500-1000 BCE*, 2008, XVI-216 p. + 77 pl.
- 205 Morenz L.D., *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen. Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, 2004, XXII-373 p.
- 206 Dietrich W. (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, 2004, 312 p.
- 207 Himbaza I., *Le Décalogue et l'histoire du texte. Études des formes textuelles du Décalogue et leurs implications dans l'histoire du texte de l'Ancien Testament*, 2004, XIV-354 p.
- 208 Isler-Kerényi C., *Civilizing Violence Satyr on 6th-Century Greek Vases*, 2004, XII-123 p.
- 209 Schipper B.U., *Die Erzählung des Wenamun. Ein Literaturwerk im Spannungsfeld von Politik, Geschichte und Religion*, 2005, XII-383 p. + XII Taf.
- 210 Suter C.E., Uehlinger C. (eds), *Crafts and Images in Contact. Studies on Eastern Mediterranean Art of the First Millennium BCE*, 2005, XXXII-395 p. + LIV pl.
- 211 Léonas A., *Recherches sur le langage de la Septante*, 2005, X-340 p.

- 212 Strawn B.A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, 2005, XXX-587 p.
- 214 Böhler D., Himbaza I., Hugo P. (eds), *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, 2005, XXXII-472 p.
- 215 O'Connell S., *From Most Ancient Sources. The Nature and Text-Critical Use of the Greek Old Testament Text of the Complutensian Polyglot Bible*, 2006, XII-178 p.
- 216 Meyer-Dietrich E., *Senebi und Selbst. Personenkonstituenten zur rituellen Wiedergeburt in einem Frauensarg des Mittleren Reiches*, 2006, XII-438 p.
- 217 Hugo P., *Les deux visages d'Élie. Texte massorétique et Septante dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 17-18*, 2006, XXII-389 p.
- 218 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Studies on the Textile Industry and the Pantheon of Sippar according to the Texts from the Ebabbar Archive*, 2006, XXIV-254 p.
- 219 Knigge C., *Das Lob der Schöpfung. Die Entwicklung ägyptischer Sonnen- und Schöpfungshymnen nach dem Neuen Reich*, 2006, XII-365 p.
- 220 Schroer S. (ed.), *Images and Gender. Contributions to the Hermeneutics of Reading Ancient Art*, 2006, 383 p. + 29 pl.
- 221 Stark C., «Kultprostitution» im Alten Testament? *Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, 2006, X-249 p.
- 222 Pruin D., *Geschichten und Geschichte. Isebel als literarische und historische Gestalt*, 2006, XII-398 p.
- 223 Coulange P., *Dieu, ami des pauvres. Étude sur la connivence entre le Très-Haut et les petits*, 2007, XVI-282 p.
- 224 Wagner A. (ed.), *Parallelismus membrorum*, 2007, VIII-300 p.
- 225 Herrmann C., *Formen für ägyptische Fayencen aus Qantir. Band II: Katalog der Sammlung des Franciscan Biblical Museum, Jerusalem und zweier Privatsammlungen*, 2007, X-125 p. + XXIX Taf.
- 226 Heise J., *Erinnern und Gedenken. Aspekte der biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 2007, IV-385 p.
- 227 Frey-Anthes H., *Unheilsmächte und Schutzgenien, Antiwesen und Grenzgänger. Vorstellungen von «Dämonen» im alten Israel*, 2007, XIV-363 p.
- 228 Becking B., *From David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, 2007, XII-227 p.
- 229 Dubiel U., *Amulette, Siegel und Perlen. Studien zu Typologie und Tragsitte im Alten und Mittleren Reich*, 2008, XVI-270 p. + XVIII Taf.
- 230 Giovino M., *The Assyrian Sacred Tree. A History of Interpretations*, 2007, VIII-242 p. + 107 fig.
- 231 Kübel P., *Metamorphosen der Paradieserzählung*, 2007, X-238 p.
- 232 Paz S., *Drums, Women, and Goddesses. Drumming and Gender in Iron Age II Israel*, 2007, XII-143 p.
- 233 Himbaza I., Schenker A. (eds), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au IIe siècle avant J.-C.*, 2007, X-151 p.
- 234 Tavares R., *Eine königliche Weisheitslehre? Exegetische Analyse von Sprüche 28-29 und Vergleich mit den ägyptischen Lehren Merikaras und Amenemhats*, 2007, XIV-306 p.
- 235 Witte M., Diehl J.F. (eds), *Israeliten und Phönizier. Ihre Beziehungen im Spiegel der Archäologie und der Literatur des Alten Testaments und seiner Umwelt*, 2008, VIII-295 p.
- 236 Müller-Roth M., *Das Buch vom Tage*, 2008, XII-603 p. + XXIX Taf.
- 237 Sowada K.N., *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An Archaeological Perspective*, 2009, XXIV-309 p. + 48 fig. + 19 pl.

- 238 Kraus W., Munnich O. (eds), *La Septante en Allemagne et en France. Septuaginta Deutsch und Bible d'Alexandrie. Textes de la Septante à traduction double ou à traduction très littérale. Texte der Septuaginta in Doppelüberlieferung oder in wörtlicher Übersetzung*, 2009, XII-307 p.
- 239 Mittermayer C., *Enmerkara und der Herr von Arata. Ein ungleicher Wettstreit*, 2009, VIII-386 p. + XIX Taf.
- 240 Waraksa E.A., *Female Figurines from the Mut Precinct. Context and Ritual Function*, 2009, XII-246 p.
- 241 Ben-Shlomo D., *Philistine Iconography. A Wealth of Style and Symbolism*, 2010, X-232 p.
- 242 LeMon J.M., *Yahweh's Winged Form in the Psalms. Exploring Congruent Iconography and Texts*, 2010, XIV-231 p.
- 243 El Hawary A., *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie*, 2010, XII-499 p. + XXIV pl.
- 244 Wälchli S.H., *Gottes Zorn in den Psalmen. Eine Studie zur Rede vom Zorn Gottes in den Psalmen im Kontext des Alten Testaments und des Alten Orients*, 2012, VIII-191 p.
- 245 Steymans H.U. (ed.), *Gilgamesch: Ikonographie eines Helden. Gilgamesh: Epic and Iconography*, 2010, XII-452 p.
- 246 Petter D.L., *The Book of Ezekiel and Mesopotamian City Laments*, 2011, XVI-198 p.
- 247 Fischer E., *Tell el-Far'ah (Süd). Ägyptisch-levantinische Beziehungen im späten 2. Jahrtausend v. Chr.*, 2011, X-430 p.
- 248 Petit T., *Édipe et le Chérubin. Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, 2011, X-291 p. + 191 fig.
- 249 Dietrich W. (ed.), *Seitenblicke. Literarische und historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch*, 2011, 459 p.
- 250 Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (eds), *Le jeune héros: Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien. Actes du colloque organisé par les chaires d'Assyriologie et des Milieux bibliques du Collège de France, Paris, les 6 et 7 avril 2009*, 2011, VI-360 p.
- 251 Jaques M. (ed.), *Klagetraditionen. Form und Funktion der Klage in den Kulturen der Antike*, 2011, VIII-110 p.
- 252 Langlois M., *Le texte de Josué 10. Approche philologique, épigraphique et diachronique*, 2011, 266 p.
- 253 Béré P., *Le second Serviteur de Yhwh. Un portrait exégétique de Josué dans le livre éponyme*, 2012, XVI-275 p.
- 254 Kilunga B., *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète. Étude comparative et critique des confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la «Septante»*, 2011, XVI-216 p.
- 255 Gruber M., Ahituv S., Lehmann G., Talshir Z. (eds), *All the Wisdom of the East. Studies in Near Eastern Archaeology and History in Honor of Eliezer D. Oren*, 2012, XXVIII-475-85* p.
- 256 Mittermayer C., Ecklin S. (eds), *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*, 2012, XVIII-452 p.
- 257 Durand J.-M., Römer T., Hutzli J. (eds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010*, 2012, X-287 p.
- 258 Thompson R.J., *Terror of the Radiance. Aššur Covenant to YHWH Covenant*, 2013, X-260 p.
- 259 Asher-Greve J.M., Westenholz J.G., *Goddesses in Context. On Divine Powers, Roles, Relationships and Gender in Mesopotamian Textual and Visual Sources*, 2013, XII-454 p.

- 260 Zawadzki S., *Garments of the Gods. Vol. 2: Texts*, 2013, XIV-743 p.
- 261 Braun-Holzinger E.A., *Frühe Götterdarstellungen in Mesopotamien*, 2013, X-238 p. + 46 pl.
- 263 Sugimoto D.T. (ed.), *Transformation of a Goddess: Ishtar - Astarte - Aphrodite*, 2014, XIV-228 p.
- 264 Morenz L.D., *Anfänge der ägyptischen Kunst. Eine problemgeschichtliche Einführung in ägyptologische Bild-Anthropologie*, 2014, XVIII-257 p.
- 265 Durand J.-M., Römer T., Bürki M. (eds), *Comment devient-on prophète? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, 2014, XII-223 p.
- 266 Michel P.M., *La culte des pierres à Emar à l'époque hittite*, 2014, VIII-312 p.
- 267 Frevel C., Pyschny K., Cornelius I. (eds), *A "Religious Revolution" in Yebūd? The Material Culture of the Persian Period as a Test Case*, 2014, X-440 p.
- 268 Bleibtreu E., Steymans H.U. (eds), *Edith Porada zum 100. Geburtstag. A Centenary Volume*, 2014, XVI-642 p.
- 269 Lohwasser A. (ed.), *Skarabäen des 1. Jahrtausends. Ein Workshop in Münster am 27. Oktober 2012*, 2014, VI-200 p.
- 270 Wagner A. (ed.), *Göttliche Körper - Göttliche Gefühle. Was leisten anthropomorphe und anthropopathische Götterkonzepte im Alten Orient und im Alten Testament?*, 2014, X-273 p.
- 271 Heintz J.-G., *Prophétisme et Alliance. Des Archives royales de Mari à la Bible hébraïque*, 2015, XXXVI-373 p.
- 272 von der Osten-Sacken E., *Untersuchungen zur Geflügelwirtschaft im Alten Orient*, 2015, XVI-670 p.
- 273 Jaques M., *Mon dieu qu'ai-je fait? Les diğir-ša-dab_(S)-ba et la piété privée en Mésopotamie*, 2015, XIV-463 p.
- 274 Durand J.-M., Guichard M., Römer T. (eds), *Tabou et transgressions. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11-12 avril 2012*, 2015, XII-314 p.
- 275 Himbaza I. (ed.), *Making the Biblical Text. Textual Studies in the Hebrew and the Greek Bible*, 2015, XIV-192 p.
- 276 Schmid K., Uehlinger C. (eds), *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World. Himmelsgesetze - Naturgesetze: Rechtsförmige Interpretationen kosmischer Phänomene in der antiken Welt*, 2016, X-177 p.
- 277 Wasmuth M. (ed.), *Handel als Medium von Kulturkontakt. Akten des interdisziplinären altertumswissenschaftlichen Kolloquiums (Basel, 30.-31. Oktober 2009)*, 2015, VIII-175 p.
- 278 Durand J.-M., Marti L., Römer T. (eds), *Colères et repentirs divins. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013*, 2015, X-393 p.
- 279 Schütte W., *Israels Exil in Juda. Untersuchungen zur Entstehung der Schriftprophetie*, 2016, X-270 p.
- 280 Bonfiglio R.P., *Reading Images, Seeing Texts. Towards a Visual Hermeneutics for Biblical Studies*, 2016, XIV-364 p.
- 281 Rückl J., *A Sure House. Studies on the Dynastic Promise to David in the Books of Samuel and Kings*, 2016, VIII-356 p.
- 282 Schroer S., Münger S. (eds), *Khirbet Qeiyafā in the Shephelah. Papers Presented at a Colloquium of the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies Held at the University of Bern, September 6, 2014, 2017*, IV-168 p.
- 283 Jindo J.Y., Sommer B.D., Staubli T. (eds), *Yehezkel Kaufmann and the Reinvention of Jewish Biblical Scholarship*, 2017, XVIII-376 p.
- 284 Nocquet D.R., *La Samarie, la Diaspora et l'achèvement de la Torah. Territorialités et internationalités dans l'Hexateuque*, 2017, X-354 p.

- 285 Kipfer S. (ed.), *Visualizing Emotions in the Ancient Near East*, 2017, VIII-294 p.
- 286 Römer T., Dufour B., Pfitzmann F., Uehlinger C. (eds), *Entre dieux et hommes: anges, démons et autres figures intermédiaires. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 19 et 20 mai 2014*, 2017, XII-367 p.
- 287 Römer T., Gonzalez H., Marti L. (eds), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 5 et 6 mai 2015*, 2019, XII-386 p.
- 288 Wyssmann P., *Vielfältig geprägt. Das spätperserzeitliche Samaria und seine Münzbilder*, 2019, XII-368 p.
- 289 Anthonioz S., Mouton A., Petit D. (eds), *When Gods Speak to Men. Divine Speech according to Textual Sources in the Ancient Mediterranean Basin*, 2019, X-138 p.
- 290 Wasserman N., *The Flood: The Akkadian Sources. A New Edition, Commentary and a Literary Discussion*, 2020, X-187 p.
- 291 Römer T., Gonzalez H., Marti L., Rückl J. (eds), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale: les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016*, 2021, XIV-345 p.
- 292 Himbaza I. (ed.), *The Text of Leviticus. Proceedings of the Third International Colloquium of the Dominique Barthélemy Institute, held in Fribourg (October 2015)*, 2020, XII-278 p.
- 293 Galoppin T., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot. Towards a Dynamic Approach of Divine Denominations in Greek and Semitic Contexts*, 2021, VIII-256 p.
- 294 Muraoka T., *The Books of Hosea and Micah in Hebrew and Greek*, 2022, XIV-277 p.
- 295 Payne A., Velhartická Š., Wintjes J. (eds), *Beyond All Boundaries. Anatolia in the First Millennium BC*, 2021, XVI-763 p.
- 296 Bachmann V., Schellenberg A., Ueberschaer F. (eds), *Menschsein in Weisheit und Freiheit. Festschrift für Thomas Krüger*, 2022, X-603 p.
- 297 Walker J., *The Power of Images. The Poetics of Violence in Lamentations 2 and Ancient Near Eastern Art*, 2022, X-322 p.
- 298 Porzia F., *Le peuple aux trois noms. Une histoire de l'ancien Israël à travers le prisme de ses ethnonymes*, 2022, XII-406 p.
- 299 Porzia F., Bonnet C. (eds), *Divine Names on the Spot II. Exploring the Potentials of Names through Images and Narratives*, 2023, VIII-333 p.
- 300 Lenzi A., *Suffering in Babylon. Ludlul bēl nēmeqi and the Scholars, Ancient and Modern*, 2023, XIV-513 p.
- 301 Howard J.C. (ed.), *Architecture, Iconography, and Text. New Studies on the Northwest Palace Reliefs of Ashurnasirpal II*, 2023, VIII-191 p.
- 302 Muraoka T., *Wisdom of Ben Sira*, 2023, XIV-807 p.
- 303 Münger S., Rahn N., Wyssmann P. (eds), „Trinket von dem Wein, den ich mischte!“ „Drink of the Wine which I have Mingled!“ Festschrift für Silvia Schroer zum 65. Geburtstag, 2023, XII-632 p.
- 304 Muraoka T., *The Wisdom of Solomon in the Septuagint*, 2024, XII-228 p.
- 305 Schroer S., Wyssmann P. (eds), *Images in Transition. The Southern Levant and its Imagery between Near Eastern and Greek Traditions*, 2024, XII-272 p.
- 306 de Angelo Cunha W., Van der Meer M.N., Rösel M. (eds), *The Hebrew Bible/Old Testament and Scribal Scholarship in Antiquity. Studies in Honor of Arie van der Kooij on the Occasion of his Eightieth Birthday*, 2025, XII-299 p.
- 307 Galoppin T., Lebreton S. (eds), *Divine Names on the Spot III. Naming and Agency in Ancient Greek and West Semitic Texts*, 2025, XXII-318 p.

308 Kletter R., *Past Perfect? The Archaeologies of Mandate Palestine, 1917–1948*, 2025,
XII-666 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SERIES ARCHAEOLOGICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Briend J., Humbert J.-B. (eds), *Tell Keisan (1971-1976), une cité phénicienne en Galilée*, 1980, XXXVIII-392 p. + 142 pl.
- 5 Müller-Winkler C., *Die ägyptischen Objekt-Amulette. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Matouk*, 1987, 590 p. + XL Taf.
- 12 Wiese A.B., *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, 1996, XXII-194 p. + 93 Taf.
- 14 Amiet P., Briend J., Courtois L., Dumortier J.-B., *Tell el Far'ab. Histoire, glyptique et céramologie*, 1996, IV-91 p.
- 18 Nunn A., *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, 2000, XII-269 p. + 78 Taf.
- 19 Bignasca A.M., *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente. Strumenti di culto e immagini cosmiche*, 2000, XII-324 p.
- 20 Beyer D., *Emar IV: Les Sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*, 2001, XXII-490 p. + 50 pl.
- 21 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 3: Zur historischen Geographie von Idamaras zur Zeit der Archive von Mari₍₂₎ und Šubat-enlil/Šehnā*, 2001, 298 p. + 14 maps
- 22 Herrmann C., *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL+ORIENT der Universität Freiburg Schweiz. Anthropomorphe Gestalten und Tiere*, 2003, X-291 p.
- 23 Wäfler M., *Tall al-Hamidiya 4: Vorbericht 1988-2001*, 2003, 253 p. + 8 Pläne
- 24 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band III*, 2006, XII-359 p.
- 25 Egger J., Keel O., *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien. Vom Neolithikum bis zur Persezeit*, 2006, XVIII-510 p.
- 26 Kaelin O., «Modell Ägypten». *Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr.*, 2006, 204 p.
- 27 Ben-Tor D., *Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period*, 2007, XVI-211 p. + 109 pl.
- 28 Meyer J.-W., *Die eisenzeitlichen Stempelsiegel aus dem 'Amuq-Gebiet. Ein Beitrag zur Ikonographie altorientalischer Siegelbilder*, 2008, X-655 p.
- 29 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band II: Von Bahan bis Tel Eton*, 2010, XIV-642 p.
- 30 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh I: The Excavation of the 'Temple Hill' Repository Pit and the Cult Stands*, 2010, XII-297 p. + 176 pl.
- 31 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band III: Von Tell el-Far'a Nord bis Tell el-Fir*, 2010, VI-461 p.
- 32 Rohn K., *Beschriftete mesopotamische Siegel der Frühdynastischen und der Akkad-Zeit*, 2011, XIV-385 p. + 66 pl.
- 33 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band IV: Von Tel Gamma bis Chirbet Husche*, 2013, XVI-715 p.
- 34 Golani A., *Jewelry from the Iron Age II Levant*, 2013, XII-313 p.
- 35 Keel O., *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Persezeit. Katalog Band V: Von Tel el-Idham bis Tel Kitan*, 2017, XVIII-672 p.

- 36 Kletter R., Ziffer I., Zwickel W., *Yavneh II: The 'Temple Hill' Repository Pit*, 2015, XIV-288 p. + 63 pl.
- 37 Choi G.D., *Decoding Canaanite Pottery Paintings from the Late Bronze Age and Iron Age I. Classification and Analysis of Decorative Motifs and Design Structures - Statistics, Distribution Patterns - Cultural and Socio-Political Implications*, 2016, XII-272 p. + CD.
- 38 Herrmann C., *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel. Band IV: Von der Spätbronzezeit IIB bis in römische Zeit*, 2016, XVI-510 p.
- 39 Keel O., *700 Skarabäen und Verwandtes aus Palästina/Israel. Die Sammlung Keel*, 2020, XX-319 p.
- 40 Attinger P., Cavigneaux A., Mittermayer C., Novák M. (eds), *Text and Image. Proceedings of the 61e Rencontre Assyriologique Internationale, Geneva and Bern, 22-26 June 2015*, 2018, XXIV-526 p.
- 41 Ahrens A., *Aegyptiaca in der nördlichen Levante. Eine Studie zur Kontextualisierung und Rezeption ägyptischer und ägyptisierender Objekte in der Bronzezeit*, 2020, XX-451 p.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS. SUBSIDIA LINGUISTICA

(available volumes – volumes disponibles – lieferbare Bände)

- 1 Van Damme D., *Altarmenische Kurzgrammatik*, 2004, X-149 p.