



CENiM 10

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»



Offrandes, rites et rituels

dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine

Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519)

«Égypte ancienne : archéologie, langue, religion»

Paris, 27 juin 2013

Édités par Christiane Zivie-Coche



Montpellier
2015

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

CENiM 10

Cahiers de l'ENiM

Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine

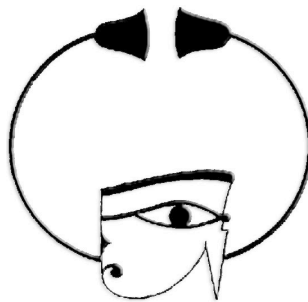
Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519)

« Égypte ancienne : Archéologie, Langue, Religion »

Paris, 27 juin 2013

édités par

Christiane Zivie-Coche



Montpellier, 2015

Sommaire

Sommaire.....	I-II
Christiane Zivie-Coche	
Introduction.....	1-7
Marie-Lys Arnette et Françoise Labrique	
Amonet parturiente : sur quelques expressions rares.....	9-26
Anne-Sophie von Bomhard	
L'offrande royale aux dieux. Note sur l'aspect temporel.....	27-36
Catherine Bouanich	
L'offrande carnée à Edfou et le rituel dit « d'Amenhotep I ^{er} » : évolution et rapprochements possibles.....	37-54
Léo Cagnard	
Létopolis et l'offrande des yeux.....	55-88
Catherine Châtelet	
L'offrande du collier- <i>menit</i> : un symbole de protection.....	89-107
Dorothée Elwart	
Le sistre, le son et l'image.....	109-121
Alain Fortier	
L'offrande du pectoral. Une offrande spécifique de Montou ?.....	123-147
René Preys	
Roi vivant et roi ancêtre. Iconographie et idéologie royale sous les Ptolémées.....	149-184
Carina Van den Hoven	
Le couronnement du faucon sacré à Edfou : les rituels de confirmation du pouvoir royal.....	185-198
Noémi Villars	
Lumière et aveuglement dans l'offrande de l'œil- <i>oudjat</i>	199-209

Indices

Sources.....	211-217
Noms royaux et anthroponymes.....	217-218
Titres.....	218
Divinités et épithètes divines.....	218-225
Toponymes et lieux de culte.....	225-227
<i>Res notabiles</i>	228

INTRODUCTION

Christiane Zivie-Coche

EPHE
EA 4519 « Égypte ancienne »

L'étude des scènes rituelles dans les temples des époques ptolémaïque et romaine est une thématique qui a suscité dans les dernières décennies un intérêt jamais démenti, comme en témoigne, à titre d'exemple, la collection *Rites égyptiens*, dont bien des volumes sont ainsi consacrés à tel ou tel rite attesté dans les temples tardifs. Néanmoins, la masse documentaire que nous offrent les édifices de cette époque est considérable, et la complexité de la « grammaire » du temple, qu'il s'agisse de l'analyse de scènes individuelles ou de celle de l'organisation plus globale du programme pariétal, est loin d'être aujourd'hui totalement disséquée dans les grands et plus petits temples de la période.

Plusieurs membres de l'équipe « Égypte ancienne » de l'EPHE, doctorants ou post-doctorants, avaient émis le souhait qu'une journée d'études soit organisée à la fin de l'année académique 2013 pour évoquer ces questions et confronter des points de vue différents. Cela a abouti à la tenue, à l'EPHE, d'une telle journée, le 27 juin 2013. C'est à l'efficacité de ses organisateurs, Catherine Bouanich, Alain Fortier et Hélène Virenque, que l'on doit son excellent déroulement. Outre les doctorants et chercheurs de l'équipe et associés, nous avons eu le grand plaisir de recevoir Françoise Labrique (université de Cologne) et René Preys (université de Leuven), qui ont apporté par leurs interventions un éclairage très nouveau sur des scènes originales, soit par leurs textes, soit par leur iconographie. L'intérêt de la journée invitait à publier les interventions des participants qui ont tous répondu à cet appel. S'y est adjointe Marie-Lys Arnette qui, à partir de ses propres questionnements sur les liens entre naissance et mort dans l'Égypte pharaonique, vient compléter les réflexions de Françoise Labrique sur « Amonet parturiente », ainsi qu'Anne-Sophie von Bomhard. Cette dernière, après avoir écouté les communications de la journée, a souhaité apporter un point de vue différent, qui lui semblait avoir été peu évoqué par les intervenants : celui de la présence sous-

jacente d'une dimension temporelle dans les scènes de temples, mais aussi de cintres de stèles.

Une des approches désormais classique des scènes rituelles réside dans la recherche de leur caractère spécifique, en fonction de la divinité récipiendaire et de son appartenance géographique, comme l'analysent dans des contextes singuliers Léo Cagnard avec l'offrande des yeux à l'Horus de Létopolis et Alain Fortier avec celle du pectoral à Montou, essentiellement dans le domaine thébain. Une autre démarche amène à considérer quelle est la ou les fonctions d'une offrande déterminée et le but recherché dans cet échange entre la sphère terrestre et celle des dieux : ainsi celle du collier-*menit*, traitée par Catherine Châtelet, celle de l'offrande de l'œil-*oudjat* par Noémi Villars, ou encore la présentation des sistres par Dorothée Elwart. Cet exemple est d'ailleurs très révélateur, puisqu'il ne s'agit pas tant d'offrir un objet que de l'actionner, et que de surcroît il est lui-même image de la divinité à laquelle il est offert.

Il est patent, par ailleurs, qu'un rite donné, qu'il s'agisse d'une offrande carnée ou de celle d'un bouquet-*ankh*, par exemple, s'inscrit dans une série plus vaste qui se rattache à un rituel dont on peut reconstruire le programme, comme l'ont montré Catherine Bouanich avec l'offrande carnée effectuée dans les temples, tout comme on la rencontre dans le « rituel d'Amenhotep I^{er} », et Carina Van den Hoven qui a analysé le couronnement du faucon sacré d'Edfou, partie prenante des rituels de confirmation du pouvoir royal.

Avec « Amonet parturiente », Françoise Labrique et Marie-Lys Arnette offrent l'analyse lexicographique approfondie d'une scène de la porte de Khonsou à Karnak, dont on sait de quelle richesse et originalité, tant lexicographiques que sémantiques, elle se pare pour témoigner des théologies thébaines. Enfin, René Preys met en lumière les particularités iconographiques d'une image du pharaon – sandales et grand manteau – dans une scène du second pylône de Karnak, pour élargir ensuite sa recherche à l'ensemble des temples ptolémaïques. C'est par le biais de représentations inusitées et trop souvent passées inaperçues, que les hiéroglyphes ont pu signifier de manière purement iconographique, le statut du pharaon, agissant dans la sphère humaine, tout comme les prêtres auxquels sa fonction est déléguée, ou dans la sphère divine quand il se trouve en face à face avec un dieu.

Ce bref survol des articles de ce volume montre la variété possible – et nécessaire – des approches de scènes rituelles, non seulement des temples, mais aussi des cintres de stèles ; l'importance pour pénétrer la signification de ces scènes, des gestes des protagonistes, du rôle des objets présentés, de la distinction entre les aspects rituels et l'arrière-fond mythologique, de la prise en compte globale, finalement, de tous ces éléments appartenant à un tout. Il ne faut négliger ni l'iconographie, ni le lexique, ni la spécificité des textes, ni l'arrière-texte, ni l'emplacement de la scène. Il convient de comparer une scène avec tous ses parallèles et de replacer une scène isolée dans un contexte spatial plus vaste, celui d'une salle ou même celui du temple, un même type de représentation rituelle pouvant se trouver plusieurs fois en des emplacements différents de l'édifice ; mais aussi de la replacer dans une séquence rituelle dont elle ne constitue qu'un élément, que ceux qui la précèdent ou la suivent, éclairent.

On sait tout cela, et il n'est pas question d'écrire ici un traité des rites et rituels. Mais l'écoute d'abord, la lecture ensuite, des contributions évoquées m'amènent à souligner quelques points qui m'ont paru se dégager de manière patente des exposés, puis des textes.

Le terme d'offrandes que l'on a l'habitude d'utiliser en parlant d'« offrandes rituelles », est-il le plus pertinent et le plus approprié pour désigner le type de scènes dont il est question dans tous les articles de ce volume ? On offre, en effet, des produits alimentaires variés, pains, viandes, liquides, végétaux divers, vêtements, bijoux, parfums, etc. Mais, même ce qui semble le plus terre à terre, possède une coloration mythologique qui renvoie à un arrière-plan plus ou moins clairement évoqué ; ce qui transparaît très clairement dans les offrandes carnées, symbolisant les ennemis des dieux, ennemis se rattachant au cercle séthien, et rendus incapables de nuire. Nombre d'objets présentés évoquent, en fait, une action précise qui se joue entre le pharaon ritualiste et le dieu. La divinité elle-même est souvent présente, d'une certaine manière, dans l'objet qui sert de support au rite. Les sistres et le collier-*menit* sont, à cet égard, particulièrement révélateurs, puisqu'ils sont une image même de la déesse Hathor qui est le plus souvent bénéficiaire des rites où ils sont utilisés. Ainsi, la divinité entre-t-elle en face à face avec elle-même, tout comme de manière plus évidente, dans la présentation des miroirs¹ où elle perçoit son reflet, souvent en symétrie, d'ailleurs, avec

¹ Cf. G. HUSSON, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977.

sistres ou *menit*. La présentation elle-même du lotus ², un calice d'or d'où surgit le jeune dieu solaire sous forme d'un enfant, à une divinité telle qu'Horus de Béhédet ou Horakhty à Edfou principalement, mais aussi à Esna, est encore une autre manière de mettre en regard deux aspects du dieu solaire, dans son surgissement matinal et dans son éclat zénithal. L'œil-*oudjat* ou les deux yeux font, eux, partie du corps même de la divinité qui les reçoit. C'est ce qui, de manière plus générale, a été formulé par les Égyptiens dans de nombreuses scènes où un dieu est récipiendaire d'un don du pharaon qui l'interpelle en lui répétant qu'il lui donne « ce qui est issu de lui ».

Qu'est ce qu'un rite spécifique ? Cette caractéristique – à telle divinité est associée un rite bien particulier qui lui est propre – a été développée par S. Sauneron dans son analyse des scènes d'offrande d'Esna avec pour exemple topique l'offrande du tour du potier à Khnoum ³. Ph. Derchain a, pour sa part, montré comment dans une longue séquence qu'il a intitulée « manuel de géographie liturgique », à chaque dieu d'une *sepat* correspondait une offrande déterminée ⁴. Ailleurs, et sans multiplier les exemples, on citera les oies et papyrus que reçoit l'Horus de Tjarou Mesen dans la *sepat* du glaciais de l'Orient Khenty-iabtet, pendant dans le Nord de l'Horus de Béhédet ⁵. Néanmoins, il ne convient pas d'établir ces correspondances en règles absolues et systématiques, car les Égyptiens savaient « détourner » un rite généralement dévolu à une divinité pour en faire bénéficier une autre ⁶, en fondant ce déplacement sur des caractéristiques de divinités distinctes, mais proches entre elles sur le plan théologique ou dans la fonction qui leur est assignée dans telle ou telle scène.

Le rite est un élément qui s'insère dans un rituel et doit donc être replacé dans celui-ci. Offrandes carnées, apaisement de la divinité en fureur, couronnement et confirmation du pouvoir royal en sont des exemples très clairs. Il faut ainsi rechercher les éléments du rituel à travers le temple, car les séquences ne se suivent pas nécessairement, comme dans les rares

² Cf. M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *RitEg* 6, 1986.

³ S. SAUNERON, *Le temple d'Esna, Esna II*, Le Caire, 1963, p. XLV-XLVI.

⁴ Ph. DERCHAIN, « Un manuel de géographie liturgique à Edfou », *CdE* 37, 1962, p. 31-65, plus particulièrement p. 36-38.

⁵ Chr. ZIVIE-COCHE, « Religion de l'Égypte ancienne. De quelques cultes du delta oriental : de Tanis à Tjarou », *AEPHE* 108, 1999-2000, p. 155-157.

⁶ Voir ici même les remarques d'A. FORTIER, p. 143.

représentations assez complètes du rituel quotidien dans le naos d'Edfou ou du couronnement du faucon de l'année sur le mur extérieur entourant ce même temple. Si l'on utilise encore une fois les termes de « grammaire du temple », il convient de ne pas se contenter du lexique des rites, mais de rechercher les différentes formes de syntaxe dans lesquels ils s'intègrent : complémentarité d'offrandes qui s'inscrivent dans une perspective plus large qui peut être celle d'une paroi ou d'une salle, qui renvoient par transparence à une autre salle, etc. Ph. Derchain et D. von Recklinghausen en ont analysé un exemple remarquable avec leur lecture de la façade ptolémaïque du temple d'Esna⁷. Lorsqu'on développe cette recherche de la cohérence interne à l'échelle même d'un temple, particulièrement d'un temple de vastes dimensions avec des salles multiples, on se heurte évidemment à la difficulté d'en appréhender la totalité ; mais c'est en repérant, par exemple, la récurrence des scènes liées au couronnement dans l'immensité du temple d'Edfou, depuis le pylône jusqu'au mur d'enceinte, que l'on peut détecter l'importance de ce rituel qui n'est évidemment pas représenté, chaque fois, dans son entièreté. On voit ainsi s'ébaucher, même si c'est de manière incomplète, le dessein même des hiérogammates qui ont composé le « grand plan », le *senty our*, du temple, attribué au dieu « qui sait » par excellence, Thot. L'instabilité du monde que les dieux ne maîtrisent pas seuls, mais avec l'aide des hommes accomplissant les rites nécessaires, est conjurée également, de manière performative et pour l'éternité, par le biais de la « théologie pariétale », ordonnancée depuis l'entrée du temple jusqu'au fond du naos.

La déclinaison des rites qui s'agencent dans le cadre des rituels les plus variés, fondation du temple, rituel journalier, couronnement du dieu et du roi, etc., est présentée de manière intemporelle, même si les calendriers fixent les dates de certaines fêtes dans les grands temples tels qu'Edfou ou Dendara, si un texte de bandeau évoque les fêtes de Khoiak et la venue de Montou d'Ermant rejoignant la butte de Djémê, au temple de Deir Chelouit⁸. Cette intemporalité recouvre la pérennité du culte qui assure celle du monde. Dans une certaine mesure, en effet, sa représentation sur les parois de temples autorise, à elle seule, la pérennité du rite, par la performativité de l'écrit et non seulement de la parole. Mais en même temps, des données temporelles régissent la représentation de ces rites qui s'accordent avec le

⁷ Ph. DERCHAIN, D. VON RECKLINGHAUSEN, *La création – Die Schöpfung. Poème pariétal. Ein Wandgedicht. La façade ptolémaïque du temple d'Esna. Pour une poésie ptolémaïque*, *RitEg* 10, 2004.

⁸ *Deir Chelouit* 157, III, p. 205.

rythme solaire quotidien du lever au coucher, aussi bien qu'annuel avec le passage dangereux des jours épagomènes qui nécessitent l'apaisement de Sekhmet.

Une autre donnée temporelle concernant les rites figurés sur les parois de temples est à prendre en compte. Les temples ptolémaïques offrent l'état ultime de la religion égyptienne au terme de près de trois millénaires d'une pérennité qui n'est évidemment pas exempte d'évolutions. Dans la mesure où ces monuments affichent une prolifération textuelle, inconnue auparavant, on est souvent tenté de s'y référer pour y retrouver les traces d'états antérieurs des rituels, ou des éléments structurels qui sous-tendent mythologie et théologie. Cette démarche se justifie, car, effectivement, certains types d'offrandes sont attestés dès l'Ancien Empire, comme les offrandes alimentaires ; mais dans un contexte différent, puisqu'elles figurent sur les parois de tombes, et sont donc liées au monde funéraire. Elles sont cependant reprises dans les temples, comme en témoigne le rituel dit d'Amenhotep I^{er} au Nouvel Empire. De même, bon nombre des offrandes ou objets présentés aux dieux, sont connus depuis des époques bien antérieures. Les yeux divins ou l'œil-*oudjat* font partie du répertoire le plus ancien, déjà présent dans les *Textes des pyramides*. Néanmoins, ces attestations ne doivent pas tromper. On ne trouvera pas une continuité sans évolution entre les représentations et les textes les plus anciens et les plus récents. Les rituels se sont transformés. La symbolique de tel ou tel objet a changé. L'un ou l'autre est dévolu à des fonctions nouvelles. Ce qui explique que certains rites figurés dans les temples ptolémaïques ne sont pas connus dans les édifices plus anciens et apparaissent comme des créations de cette époque tardive, destinées à remplir une fonction symbolique particulière. Le collier-*menit* en est un très bel exemple. Il est présent dans de nombreuses scènes antérieures à l'époque ptolémaïque, mais c'est alors une déesse qui l'offre au roi, lui accordant vie et protection. Dans les temples plus tardifs, il est, cette fois, présenté par le roi à une divinité, Hathor ou Isis le plus souvent, et traduit la victoire sur Seth – le collier-*menit* figurant symboliquement les testicules de ce dieu – et par conséquent l'intégrité retrouvée d'Osiris. Il semble bien qu'à un moment inconnu, et pour des raisons qui nous échappent, il se soit opéré un changement radical dans la façon dont était conçue cette offrande, désormais image, non expliquée jusqu'à présent, de la déchéance de Seth. On constate aussi combien les mythes liés à l'œil-*oudjat*, œil de Rê, et aux deux yeux d'Horus, solaire et lunaire, finissent par être inextricablement liés dans les scènes où les uns ou les autres sont présentés. On voit ainsi que tout à la fois, il est indispensable de rechercher l'état

d'un rite, antérieur à l'époque ptolémaïque, et qu'en même temps, il faut analyser avec prudence et circonspection les évolutions qu'il a pu connaître au fil du temps.

Le temple égyptien est tout à la fois la transposition du monde divin sur terre et un microcosme de l'univers sur lequel règnent les dieux qui y sont présents sous forme de statues ou d'images dans lesquelles ils s'incarnent. Domaine sacré, séparé du monde profane, il est néanmoins celui où se rencontrent hommes et dieux dans cet échange indispensable à la continuité du monde. C'est donc, non pas un lieu refermé sur lui-même et inaccessible, mais celui d'une confrontation renouvelée entre les prêtres et le roi d'une part, les images divines de l'autre. Et cela, les hiéroglyphes ont su également le montrer par les distinctions subtiles introduites dans l'apparence du pharaon qui oscille entre le monde humain, portant une paire de sandales et un grand manteau, et celui des dieux quand il est en face à face avec eux, vêtu à leur manière traditionnelle qui n'a pas changé depuis les temps les plus anciens⁹.

Si cette journée d'études ne pouvait prétendre répondre à toutes les questions que continuent de poser rites et rituels dans les temples ptolémaïques et romains, elle a permis, cependant, d'ouvrir des voies nouvelles à une recherche qu'une analyse de plus en plus fine de cet immense corpus permettra de cerner avec toujours plus d'acuité : analyse lexicographique, iconographique et formelle.

Je ne saurais clore cette introduction sans remercier très chaleureusement Frédéric Servajean, directeur de la série *CENiM* qui a accepté ce volume au sein de la série, ainsi que Jérôme Gonzalez qui s'est occupé avec lui de son édition.

⁹ Cf. R. PREYS, *infra*, p. 149-184.

AMONET PARTURIENTE : SUR QUELQUES EXPRESSIONS RARES

Marie-Lys Arnette* et Françoise Labrique

IFAO, Université de Cologne

Porteuse comme Neith de la couronne rouge, Amonet est la compagne d'Amon à Karnak. Bien qu'elle ne soit jamais associée à Khonsou, résolument fils de Mout, elle est considérée, au côté du père primordial, comme la mère par excellence et en particulier comme celle du soleil, prenant alors volontiers la forme bovine ¹.

Sur le montant sud du propylône de Khonsou à Karnak, au 5^e registre de la face intérieure ouest, le roi brûle pour elle de l'encens. Le descriptif de la déesse glose manifestement la première épithète fonctionnelle succédant aux épicleses locales, celle de « mère des mères ».

Certaines expressions rares appartenant à ce descriptif, mais aussi à celui d'Hathor, conçu en regard, trouvent des échos dans les corpus de textes plus anciens qui permettent d'en éclairer le sens.

Amonet : P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, MIFAO 84, 1961, pl. 48, 11-15 (= *Urk.* VIII, n° 100 b)

Col. 11. *ḏd mdw in Ḳmnt ʿzt wrt nbt* Récitation par Amonet, la Grande, l'Ancienne, la
ṯwy ḥrt-ib Ḳpt-swt Maîtresse du Double Pays, qui réside à Karnak,

Col. 12. *mwt mwwt Ḳwt snwꜣs* mère des mères, sans son pareil,
pꜣwt Ḳ(t) ḥr pꜣwt la primordiale Ḳ(t) ḥr pꜣwt,

Col. 13. *Ḳwr(t) m ḥꜣt qmꜣ(t) ḥms m* qui devint enceinte ² au commencement, qui a créé ḥms à
šꜣ' šd(t) Ḳwt nḥb ḥntꜣs l'origine, šd(t) Ḳwt nḥb ḥntꜣs,

* Les paragraphes signalés par un astérisque sont de M.-L. Arnette, ceux ne portant pas de marque, de Fr. Labrique.

¹ D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, 2012, p. 70-75.

² Lecture confirmée par *Opet* I, 145.

Col. 14. <i>bḥ(t) ḥn ḥsr.n=f snk</i>	qui a mis le disque au monde (de telle sorte qu)'il aura dissipé l'obscurité
Col. 15. <i>shd.n=f tꜣwy m ꜥḥty=fy</i>	et éclairé le Double Pays ³ au moyen de ses deux yeux actifs.

Cette mère des mères a donc inventé et inauguré l'accouchement et elle a engendré le soleil. Il vaut la peine d'examiner les expressions relatives à cette grossesse originelle et cosmique.

La même séquence d'épithètes se retrouve partiellement dans le temple d'Opet, dans une scène d'offrande de quatre vases (salle du sud [IX], paroi est, 2^e registre, 2^e tableau), que Constant De Wit a traduite comme suit : « Amonet la très grande, maîtresse des Deux Pays, résidant à Ipet-Sout (Karnak), la mère des mères, qui n'a pas son égale, la primordiale qui vient du primordial, qui conçoit à l'origine, qui créa les *ḥmwst* au commencement ».

Plusieurs éléments de ce texte appellent un commentaire.

1. Col. 12 : *pꜣwtyt ḥi(t) ḥr pꜣwty*

L'expression *pꜣwtyt ḥi(t) ḥr pꜣwty* est traduite « la primordiale qui vient du primordial » par Constant De Wit⁴, reconnaissant ainsi en cette « mère des mères » le rejeton d'Amon primordial. Cette interprétation paraît peu vraisemblable. D'abord, le cotexte met la maternité et non la filiation d'Amonet en valeur. Ensuite, selon les diverses sources rassemblées par David Klotz, Amonet est généralement apparue aux origines en même temps que l'Amon primordial ; le grand hymne à Amon d'Hibis précise même que le couple émerge ensemble d'un œuf originel⁵.


Pour sa part, le *LGG*⁶, qui n'a trouvé pour cette épithète que les deux attestations qui nous occupent, propose « *Die Urzeitliche, die zur Urzeit kommt* », sc. « la primordiale, qui arrive aux origines ». S'il est vrai que *pꜣwty* n'est suivi d'aucun déterminatif dans la leçon du

³ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 71 et n. 209-211 ; pour ce type de *sdm.n=f* nominal, voir P. VERNUS, « Études de philologie et de linguistique (III) », *RdE* 35, 1984, p. 160-161 ; ID., *Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle Egyptian: Studies in Syntax and Semantics*, *YES* 4, 1991, p. 3, ex. 5.

⁴ *Opet* III, 80.

⁵ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 74 et n. 223.

⁶ *LGG* II, 27b.

temple d'Opet, en revanche il en a deux dans celle du propylône de Khonsou : , qui invitent à reconnaître en *pꜣwty* le « Primordial » et à repousser cette deuxième proposition.

David Klotz a consacré plusieurs pages à la féminité primordiale d'Amonet ⁷ dans sa monographie *Caesar in the city of Amun* et il traduit la légende à son tour par « *the primeval female, who came to the primeval male* », sc. « la primordiale, qui est venue au Primordial ».

• *Sur le verbe *ii* **

C'est dans un contexte étroitement lié à la parturition qu'Amonet est qualifiée de *pꜣwtyt ii(t) hr pꜣwty*. Le vocabulaire employé montre qu'Amonet n'est pas considérée comme provenant d'Amon – c'est-à-dire qu'elle n'est pas née de lui –, mais qu'elle vient au contraire à lui. L'expression évoquerait la relation sexuelle précédant la gestation, évoquée dans la suite immédiate du texte.

En effet, si la naissance peut être exprimée en termes de mouvements, grâce à l'emploi de verbes tels que « descendre » (*hꜣi*) ou encore « sortir » (*prī*) ⁸, le verbe *ii* « venir » n'est, à ma connaissance, jamais utilisé pour décrire l'événement. De plus, *ii* suivi de la préposition *hr* ne saurait indiquer l'origine du sujet – pour ce faire, la préposition *m* conviendrait davantage ⁹ –, mais semble au contraire spécifiquement utilisé pour désigner la destination de ce dernier auprès d'un être animé ¹⁰. Le verbe ne concerne donc pas la naissance, pour laquelle d'autres locutions sont préférées, mais peut se trouver employé dans des contextes évoquant la sexualité, prélude à la génération. Deux exemples volontairement éloignés dans le temps attestent la permanence du motif.

Ainsi, dans le *Spr.* 254, § 282b-283a des *Textes des Pyramides*, l'Occident personnifié « vient » (*ii*) à la rencontre du roi mort, que la déesse affirme avoir mis au monde. Décrite comme dotée de « belles boucles » (*nꜣbwt nfr(w)t*), elle possède un caractère sexuel particulièrement marqué. Or, c'est en tant que taureau ¹¹, et peut-être aussi en tant que bélier ¹² – deux symboles forts de puissance génésique – que le roi est désigné ¹³. Il semble

⁷ Amonet, comme féminité primordiale : D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 69-75.

⁸ Voir M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum. La mort comme nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte pharaonique (V^e-XX^e dynasties)* [IFAO, à paraître].

⁹ M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 160, § 229.

¹⁰ *Wb.* I, 37, 16.

¹¹ *kꜣ n pt*, le « taureau du ciel », § 283a.

¹² *wbn 'bꜣf*, celui « dont la corne brille », § 283a.

donc qu'un nouvel accouplement soit sur le point de se produire, le roi fécondant sa propre mère « venant » vers lui, pour assurer lui-même le cycle de ses renaissances, à l'image du soleil.

Un millénaire plus tard, le texte décrivant l'union d'Amon et de la reine Ahmès Nefertari, sis dans le temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, évoque lui aussi l'accouplement divin en termes d'approche¹⁴. Le dieu Amon, sous les traits du roi, s'introduit dans la chambre de la reine pour concevoir Hatchepsout, prédestinée à régner ; s'ensuit une évocation de leur union charnelle, décrite en métaphores à peine voilées. Ainsi, la reine s'éveille à l'odeur du dieu, tandis que celui-ci « s'approche d'elle » (*šmꜣf hrꜣs*¹⁵), Amon étant manifestement en érection¹⁶. C'est après qu'il est « venu » auprès d'elle, action exprimée par la tournure *m-htꜣwꜣf tp imꜣs*¹⁷, que la reine voit « les beautés » (*nfrw*) du dieu. Le terme signale manifestement le pénis d'Amon¹⁸ et, si l'on en juge par la suite directe du texte, l'ensemble du passage traduit le coït. La reine y est en effet décrite comme étant « réjouie » (*hꜣtj*) – c'est-à-dire qu'elle jouit – tandis que l'« amour » (*mrwt*) d'Amon, là encore une désignation du divin phallus¹⁹, « pénètre » (*hp*) ses membres²⁰.

Au sein du texte du propylône de Khonsou, si Amonet la Primordiale « est venue » au Primordial, comme le Bel Occident vient au roi et comme Amon vient à Ahmès, c'est donc manifestement pour s'unir sexuellement à lui. Ainsi, la grossesse d'Amonet « enceinte au commencement » (*iwrt m hꜣt*), évoquée à la colonne suivante, suit bien le modèle biologique terrestre.

¹³ On pense au *kꜣ-mwtꜣf*, principe qui semble remonter aux *Textes des Pyramides* – bien que la locution n'apparaisse qu'au Moyen Empire. Sur le *kꜣ-mwtꜣf*, voir H. JACOBSON, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, *ÄgForsch* 8, 1939, p. 13-27 ; W. WESTENDORF, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, *MÄS* 10, 1966, p. 53 ; J. ASSMANN, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, Munich, 1995, p. 134-136.

¹⁴ É. NAVILLE, *The Temple of Deir el Bahari. Part II: The Ebony Shrine, Northern Half of the Middle Platform*, *EEF* 14, 1896, pl. 47-48. Voir le texte parallèle évoquant la naissance divine d'Amenhotep III au temple de Louqsor dans H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, *ÄgAbh* 10, 1964, p. 45.

¹⁵ *Urk.* IV, 218, 15.

¹⁶ *Urk.* IV, 219, 16.

¹⁷ *Urk.* IV, 220, 2.

¹⁸ *Wb.* II, 261, 8. Sur *nfr(w)* pour « phallus », voir aussi P. VERNUS, « Amon *pꜣ-dr* : de la piété “populaire” à la spéculation théologique », dans J. Vercoutter (dir.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I. Égypte pharaonique*, *BdE* 81, 1979, p. 473, n. 3.

¹⁹ Sur *mrwt* avec une connotation sexuelle, voir M. FOX, « “Love” in the Love Songs », *JEA* 67, 1981, p. 182.


²⁰ *Urk.* IV, 220, 3-4.

2. Col. 13 : *ḥms*

Désarçonné par le terme *ḥms*, Constant De Wit a tenté de lui substituer celui de *ḥmwst* et introduit ainsi dans l'exposé des fonctions d'Amonet les déités incarnant les émergences productives primordiales, volontiers associées aux *kaou* ²¹. Or, *ḥms* est plusieurs fois attesté sur le propylône de Khonsou ²² et y a incontestablement le sens d'« accoucher », comme l'indique d'ailleurs le déterminatif. Le début de la colonne est donc, comme David Klotz l'a fait récemment ²³, à comprendre comme suit :

īwr(t) m ḥst qmꜣ(t) ḥms m šꜣ' (...) qui devint enceinte au commencement et créa
l'accouchement à l'origine (...)

• Sur le verbe *ḥmsj* *

Le vocabulaire ayant tendance à se diversifier aux époques tardives, le champ lexical de la naissance s'enrichit de nouveaux verbes déterminés par le signe de la femme en couches  (B3). On notera, par exemple, l'apparition de *bḥ* ²⁴, que l'on trouve à la col. 14, et qui est attesté pour la première fois au sein d'un texte figurant sur une statue thébaine datée de la XXII^e dynastie (CGC 559, l. 5) ²⁵. Par analogie avec la position la plus couramment adoptée par les parturientes en travail, le verbe *ḥmsj* déterminé par le signe B3 désigne lui aussi le fait d'accoucher, par exemple au temple d'Edfou ²⁶. Une stèle d'époque gréco-romaine conservée au musée égyptien du Caire (JE 40627) figure précisément un accouchement en position assise. Reproduisant le tableau axial du sanctuaire dans le temple d'Isis à Dendara ²⁷, elle montre Nout mettant Isis au monde. La déesse, entourée de deux assistantes bucéphales, est représentée accroupie, les genoux ramenés contre la poitrine (fig. 1).

²¹ D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », *SourcOr* 8, 1971, p. 40 ; Chr. LEITZ, « Les trente premiers versets de la litanie d'Osiris à Esna (*Esna* 217) », *RdE* 59, 2008, p. 233 et n. 6 ; D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, p. 71 et n. 210.

²² P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, *MIFAO* 84, 1961, pl. 6, 11 ; 37, 6 ; 55, 1 ; 58, 11 ; D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 71 et n. 210.

²³ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 71 : « *who became pregnant at the start, who created giving birth in the beginning* ».

²⁴ *Wb.* I, 472, 3-8. Pour les références, voir surtout P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 328-329.

²⁵ K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien des 22. und 23. Dynastie*, *ÄAT* 8/1, 1985, p. 11 et 16.

²⁶ *Edfou. Mammisi*, 93, 13.

²⁷ Voir S. CAUVILLE, *Dendara. Le temple d'Isis II*, Le Caire, 2007, pl. 7 et 88 ; EAD., *Dendara. Le temple d'Isis II. Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, *OLA* 179, 2009, p. 27-28.

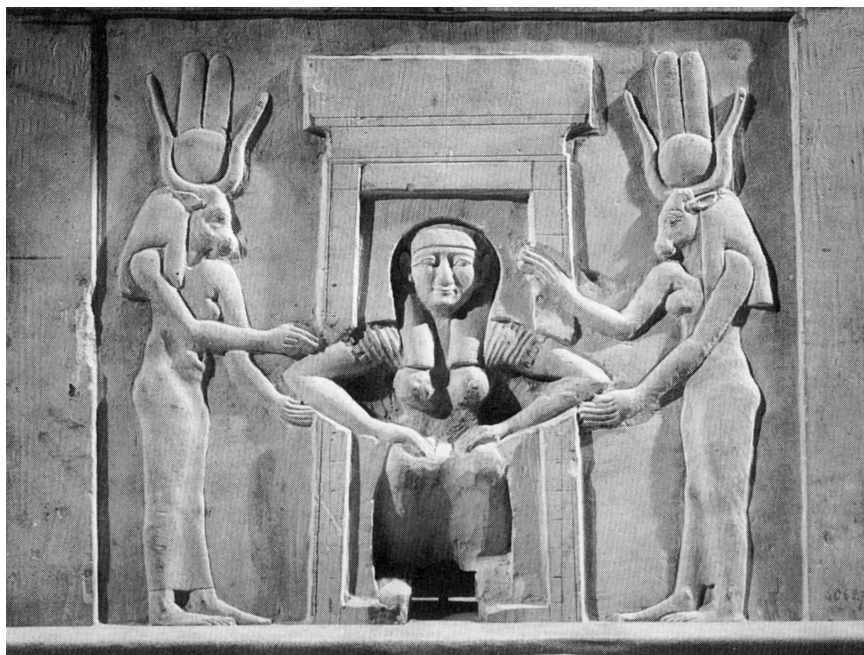


Fig. 1. L'accouchement de Nout

(stèle JE 40627, d'après J.Fr. Nunn, *Ancient Egyptian Medicine*, Londres, 1996, p. 193).

Dans le texte de la porte d'Évergète, le terme *ḥms* désigne donc sans conteste l'accouchement, créé par Amonet « à l'origine ». Devenant la première parturiente, la déesse inaugure les fonctions génésiques féminines.

3. Col. 13 : *šd(t) iwtw/iwty nḥb ḥntꜣs*

Cette expression est un hapax. Le *LGG*²⁸ traduit sous réserve « qui récite ce qui n'a pas été déterminé (*iwtw nḥb*) avant elle ». Or, dans le présent contexte, Amonet crée non par la parole, mais selon les lois de l'anatomie féminine. Il y est plus particulièrement question du premier enfement du soleil par la toute première accouchée, « qui a mis le disque au monde ».

Il est sans doute préférable de scinder la proposition en deux formules. C'est le parti pris par David Klotz²⁹, qui propose : « *Who rescues the poor, she in whom is the primeval lotus* », *sc.* « qui sauve le démuné (*iwty*), celle en qui se trouve le lotus primordial ».

²⁸ *LGG* VII, 153c.

²⁹ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 71.

L'énoncé « qui sauve le démuni » est étranger à l'isotopie de l'enfantement et paraît d'autant plus incongru qu'il n'en va pas de même de la seconde expression, qui poursuit le thème introduit par les propositions précédentes.

Celle en qui se trouve le lotus primordial » a des échos ailleurs : Mout est qualifiée à Edfou de « Tige du Grand Lotus »³⁰ ; Rattaouy, sur la face nord du propylône de Khonsou, est dite « Tige sur laquelle Sia bourgeonne pour guider la terre entière »³¹. Le motif du lotus est un *topos* pour celui de la naissance du soleil évoquée dans la colonne suivante. Mais ce lotus à l'intérieur de la déesse est-il une métaphore pour le ventre ou pour l'embryon ?

L'image très répandue de l'enfant solaire assis sur le lotus au moment de sa naissance (fig. 3) conduit à dissocier bambin et fleur et à identifier celle-ci à l'utérus. On en inférera que l'embryon repose sur ou est contenu par le lotus-matrice. C'est la version retenue dans une scène de sacrifice de l'oryx, sur le propylône de Khonsou, dans le descriptif du dieu lunaire³² :

Col. 13. *šw m whꜛ idnw mꜛh*

itn wd sšp r rnp hr

nḥmꜛf r wbꜛ itn nḥpw

Lumière dans la nuit, substitut du Radieux³³,

disque (lunaire)³⁴ qui répand la lumière sur Celui-qui-rajeunit sur son lotus en bouton (= la nuit)³⁵ jusqu'à ce que le disque (solaire) ouvre la pelote d'excréments³⁶ (*sc.* jusqu'à l'aurore).

³⁰ *Edfou* II², 76, 8-9.

³¹ P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 24, 9-10 (= *Urk.* VIII, n° 82 b).

³² P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 12, 13 (= *Urk.* VIII, n° 61 i).

³³ *Edfou* III, 210, 1 et 11 ; 255, 13 ; *Khonsu* II, 115 A 9.

³⁴ *Edfou* VII, 111, 9 (sacrifice de l'oryx) : Khonsou-lune est *snnw n šw*, « second du soleil » ; P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 60, 18 ; *stwt itnꜛk* : *Edfou* VIII, 135, 14.

³⁵ Sur cette expression, voir H.W. FAIRMAN, « Some unrecorded Ptolemaic Words », *ZÄS* 91, 1964, p. 9-11, qui suggère « pendant que Rê (joue le rôle de la lune ? *sc.* passe la nuit) sur son lotus fermé » ; ajouter la variante de G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, *MMAF* 13, 1893, 131, 18 ; D. MEEKS, « Dictionnaires et lexicographie de l'égyptien ancien. Méthodes et résultats à propos d'une publication récente », *BiOr* 56, 1999, col. 581-582 ; comparer avec *Dendara* X, 216, 1 : Anubet veille *m itn hr nḥmꜛf r ḥd tꜛ*, « depuis que le disque est sur son bouton de lotus (= pendant la nuit) jusqu'à l'aube ». Dans la source tentyrite, seul le disque solaire est évoqué. Le groupe formé par les signes du soleil N6 et de la lune N62 peut se lire *rnp*, d'après *Edfou* VII, 315, 9 et 111, 10 ; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* 1, Hützel, 2007, p. 41, n° (1.)76.

³⁶ *wbꜛ nḥpw* : cf. J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, *ADAIK* 7, 1970, p. 23-25 ; *Alex* 79.1589 ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, p. 216 (m) : « son apparence est celle de celui fait éclore la boule de fumier », avec renvois à *Edfou* I. C'est sans doute ainsi que l'on doit comprendre un passage du *Livre de Nout*, à propos du soleil : « il ouvre sa boule d'excréments, il nage dans sa couleur rouge », c'est-à-dire dans le sang de sa naissance, qui empourpre l'aurore. Voir A. VON LIEVEN, *The Carlsberg Papyri 8: Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, *CNIP* 31, 2007, p. 377 (§16).

Le soleil nocturne redevenant foetus est en l'occurrence clairement posé sur la fleur en bouton, dont il convient ainsi de le distinguer. Un autre document (fig. 2) témoigne d'une conception analogue, qui associe sans les confondre enfant solaire et lotus au stade prénatal :

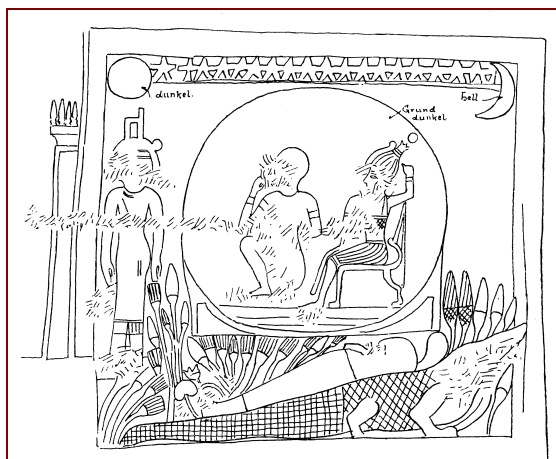


Fig. 2. Philae, porte d'Hadrien, face sud

(d'après H. Junker, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913, p. 42, fig. 10 b).

L'annexe construite par Hadrien à Philae représente sur la face sud, au deuxième registre, dans une scène orientée d'ouest en est, un tabernacle doté d'une porte orientale. Sur un socle en forme d'horizon repose le disque solaire nocturne, à l'intérieur duquel siège une dyade orientée vers la porte, Osiris (côté ouest) trônant derrière un enfant accroupi (côté est) ; en contrebas, sous le niveau de la terre ferme, dans un fourré dru de lotus aux corolles closes, un crocodile transporte la momie osirienne. Entre disque et sortie se dresse la déesse Isis, dont le corps semble ainsi se définir en passage obligé sur la voie de la renaissance. Le thème de l'éternel retour mensuel et quotidien est illustré par la composition du ciel, qui oppose le jeune croissant lunaire rejaillissant à l'ouest au début de la nuit, le lendemain de la néoménie, au disque solaire assombri, prêt à renaître à l'est³⁷.

Si les deux sources évoquées ci-dessus invitent à différencier enfant et fleur pour identifier lotus et matrice, d'autres éléments plaident en faveur de l'équation lotus – enfant.

³⁷ L'étude de ce tableau a bénéficié de discussions avec Dagmar Budde à l'époque de ses travaux sur le dieu enfant.

Lorsque Mout est dite « Tige du Grand Lotus »³⁸, la corolle semble désigner l'être divin dont la déesse est le support, qu'il soit ou non déjà mis au monde. La métaphore se précise dans le cas de cette autre « Tige » qu'est Rattaouy, dans la mesure où le dieu qu'elle porte « bourgeonne (*wbs*) »³⁹.

La coexistence dans le contexte prénatal des deux interprétations lotus = matrice / lotus = enfant s'explique probablement par le procédé de la métonymie, qui substitue contenant au contenu et vice-versa. Marie-Lys Arnette évoquera plus loin la haute antiquité de la seconde tradition. Dans le cas du lotus en Amonet, le contexte devra guider notre choix, une fois toutes les difficultés élucidées.

La parturiente et sa délivrance réapparaissent, sur le propylône de Khonsou, en contrepoint dans le descriptif de Hathor, qui secourt la femme en gésine dans la scène symétrique, sur la paroi intérieure est⁴⁰. Ce tableau complémentaire illustre d'ailleurs la naissance du soleil (fig. 3), en représentant face aux pieds de la déesse un enfant assis sur un lotus à la surface des eaux.

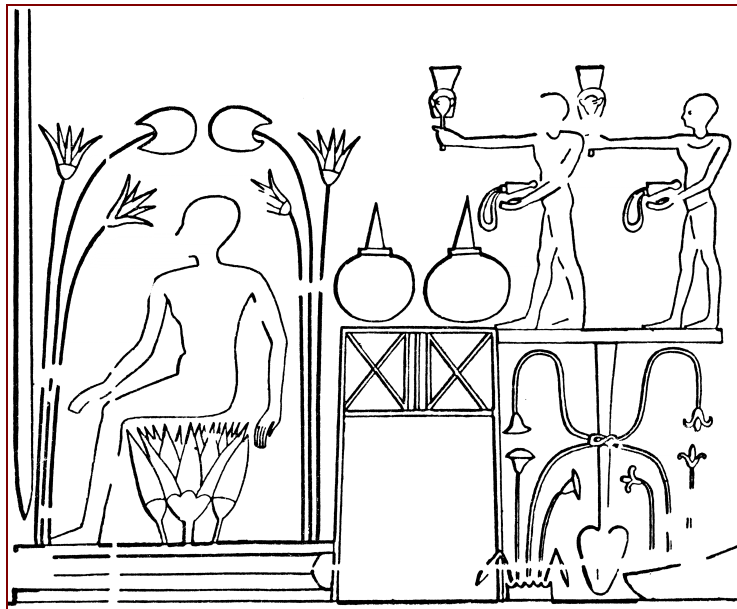


Fig. 3. Karnak, propylône de Khonsou, la naissance du soleil (d'après P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, pl. 68, détail).

³⁸ *Supra*, n. 30.

³⁹ *Supra*, n. 31.

⁴⁰ P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 68, 10-12.

Hathor : P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, pl. 68, 10-14 (= *Urk.* VIII, n° 85 b).

Col. 10. <i>Hwt-Hr wrt hrt-ib Bnnt nwbt ntrw hnwt ihy wrt hkzw</i>	Hathor la Grande, qui réside à Benenet, l'Or des dieux, l Dame de la musique, grande magicienne,
Col. 11. <i>wnt fnd idn wbst htyt gzw</i>	qui dégage le nez et l'oreille, desserre la gorge oppressée,
Col. 12. <i>šdt b3g/bk3 wh't q3s nbt sfh wh't r nwzs</i>	qui sauve <i>b3g/bk3</i> et détache <i>q3s</i> , la maîtresse de la délivrance, qui dénoue au moment adéquat,
Col. 13. <i>ir nzs itzs R' hbzs th sw rwy m tpy 3ht m-ht przs</i>	pour qui son père Rê a institué sa fête de l'ivresse ⁴¹ au jour 2/3 (<i>i.e.</i> 20 ^e jour) du premier mois ⁴² de la saison de l'inondation, après qu'elle a émergé
Col. 14. <i>m imntt nfrt m Tm m mšrw</i>	du bel Occident, hors d'Atoum au crépuscule ⁴³ .

Selon cette inscription, Hathor secourt dans la détresse ; Rê inaugure pour elle la fête de l'ivresse le 20 Thot. Elle-même est créature vespérale d'Atoum, qui à l'heure où il se couche aura besoin d'elle ⁴⁴ pour préparer sa propre renaissance, évoquée dans la scène par l'image du lotus porteur de l'enfant.

Adolphe Gutbub traduit les colonnes 11-12 : « qui ouvre le nez sourd, qui ouvre la gorge angoissée, qui sauve le noyé (*b3g*), qui délie celui qui est enchaîné » ⁴⁵. Or Hathor porte

⁴¹ Cf. *Edfou V*, 70, 6.

⁴² S. CAUVILLE, *Dendara V. Les fêtes d'Hathor*, OLA 105, 2002, p. 51-54 : le 20^e jour du mois Thot (anciennement *thy*) est celui de l'investiture de Hathor, reine parmi les dieux. La fête de l'ivresse dure plusieurs jours ; à Edfou et Dendara, entre le 18 et le 22 Thot ; elle concerne le retour de Hathor-Tefnout de Nubie. Ceci pourrait évoquer la célébration suivant la naissance : cf. M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum* (à paraître).

⁴³ D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, p. 118 : « Her father recreated her festival of drunkenness, I Akhet 20, after she emerged from the beautiful West, (and) from Atum in the evening ». Sur *mšrw*, « crépuscule », voir E. HORNUNG, « Lexikalische Studien I », ZÄS 86, 1961, p. 109-111. Selon *Dendara II*, 70, 13, Hathor est « Temet, fille d'Atoum ». Pour Atoum au crépuscule, cf. M.-L. RYHINER, « À propos de trigrammes panthéistes », *RdE* 29, 1977, p. 131 ; LGG VII, 418b-c. L'énoncé *przs m imntt nfrt m Tm m mšrw* a pour variante, G. BÉNÉDITE, *Philae*, 134, 18 : *h'-m-gs-imnt-mi-Tm-mšrw* (Khenem-Osiris), « Celui qui apparaît au côté ouest comme Atoum au crépuscule ». Sur l'épiclese *Jtmw jmj mšrw*, cf. J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, MÄS 19, 1969, p. 234, n. 4.

⁴⁴ À titre de comparaison, voir A. FAKHRY, *The Egyptian Deserts. Bahria Oasis I*, Le Caire 1942, p. 75, fig. 34 : dans la pièce centrale de la tombe de Bénaty, sur la face nord, au côté ouest, figure le déclin vespéral du dieu solaire. Rê-Horakhty trône dans un naos en forme de disque au centre de sa barque. Devant lui, à l'intérieur du tabernacle, une déesse léontocéphale, très probablement Hathor-Tefnout, joue du sistre, préparant ainsi la renaissance de son père.

⁴⁵ A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdE 47, 1973, p. 153.

ensuite l'épithète de *nbt sfh*, « maîtresse de la délivrance »⁴⁶. Il importe donc de s'interroger sur la cohérence de ce motif au sein de l'inscription hathorique.

En analysant une eulogie de Khnoum à Philae et à Esna, Maria-Theresia Derchain-Urtel a montré que l'expression *šd b3g* pouvait être lue *šd bk3(t)*, « qui sauve la parturiente »⁴⁷.

Cette lecture, qui convient à la fonction maïeuticienne énoncée dans la col. 12, conduit à interpréter *q3s*, l'« enchaîné », le « lien », comme une référence au contexte de la naissance. Deux hypothèses s'offrent à nous. *q3s* pourrait évoquer le cordon ombilical dont il faut détacher le nouveau-né. Ce cordon, appelé *hpw* dans le p.Westcar, y est en fait coupé (*š'd*), non dénoué⁴⁸, ce qui n'empêche guère d'imaginer le nouveau-né comme un être « enchaîné » à libérer. La métaphore pourrait aussi rendre compte des dilatations du corps féminin prêt à enfanter. Avec Elisabeth Staehelin, on pensera même aux liens à dénouer autour de la femme en travail⁴⁹.

• *Sur les nœuds* *

S'il est effectivement possible d'envisager *q3s*, littéralement « ce qui est noué », comme une désignation du cordon ou du nouveau-né, le terme pourrait également renvoyer à la matrice. En effet, celle-ci doit s'ouvrir au moment de l'accouchement, par exemple, dans la formule n° 28 du p.Leyde I, 348, r° 13, 9⁵⁰. L'utérus est ouvert, comme dénoué, et l'enfant se trouve libéré, non de son cordon, mais du sein maternel.

Quant au terme *sfh*, littéralement « libérer », il se rapporte au même champ lexical que *wh'c* ; déterminé par le lien ⲟⲛ (V12), *sfh* renvoie directement à l'action de « dénouer, délier »⁵¹. Le verbe *sfh* appartenant à l'expression « délivrer du ventre » (*sfh m ht*), qui

⁴⁶ Techniquement, la « délivrance » désigne l'expulsion du placenta (le délivre) et est à prendre comme une métonymie pour l'accouchement.

⁴⁷ M.-Th. DERCHAIN-URTEL, « Die Schwangere im Ozean? », dans Fr. Junge (éd.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens : zu Ehren von Wolfhart Westendorf, überreicht von seinen Freunden and Schülern* 2, Göttingen, 1984, p. 753-761. Sur le calembour *b3g/bk3*, cf. D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 62 et n. 127.


⁴⁸ P.Westcar 10, 11-12.

⁴⁹ Cf. E. STAEHELIN, « Bindung und Entbindung », *ZÄS* 96, 1970, p. 125-139 ; voir aussi K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, *ÄAT* 8/1, 1985, p. 22, n. 26.

⁵⁰ J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leyden I, 348*, *OMRO* 51, 1971, p. 28.

⁵¹ *Wb.* IV, 116, 2-9 ; *Alex* 77.3561, 78.3496 et 79.2538.

désigne manifestement l'accouchement ⁵², l'épithète *nbt sfh* attribuée à Hathor à la col. 12 peut être comprise comme « maîtresse de la délivrance ».

Nœuds et liens sont considérés comme des entraves au bon déroulement de l'accouchement dans de nombreuses cultures ⁵³. Cette idée relève de la magie sympathique, fondée sur les correspondances : comme les nœuds que l'on défait, le ventre de la femme enceinte s'ouvre, se délie et libère alors l'enfant. Il est probable que l'habitude de délacer les nœuds durant les couches ait existé dans l'Égypte pharaonique, ce qui expliquerait la coiffure défaite de certaines jeunes mères figurant sur les scènes de gynécée des ostraca de Deir el-Medina ⁵⁴, ou encore une graphie particulière du signe  (B3) déterminant le verbe *msj* ⁵⁵. C'est sans doute ainsi que l'on doit comprendre l'attitude d'Ouserrê, époux de la parturiente dans le conte *Khéops et les magiciens* du p.Westcar (10, 2) ⁵⁶, présenté portant son « pagne à l'envers » (*d:jwt shd*). En effet, il en aurait détaché le nœud pour ne pas entraver l'accouchement de son épouse Redjdjedet ⁵⁷.

L'idée que la matrice peut être maintenue close par des nœuds, et ouverte en les déliant, est également illustrée dans la mythologie grecque, avec la parturition d'Alcmène, retardée par Ilithye sur les ordres d'Héra ⁵⁸. En médecine, Soranos d'Éphèse préconise de dénouer ceintures, corsages et coiffures pendant le travail ⁵⁹. Rien d'étonnant, donc, à trouver une éventuelle allusion à cette pratique dans un texte gravé sur les bandeaux de soubassement

⁵² Les prescriptions n° 800 à 807 du p.Ebers (94, 14-22), par exemple, sont toutes destinées à « délivrer un enfant du ventre d'une femme » (*sfh hrd m ht nt st*).

⁵³ E. STAEHELIN, *op. cit.*, p. 135. C'est à E. Staehelin que reviennent les principaux arguments exposés ici, concernant les nœuds.

⁵⁴ Par exemple, O. Ifao Inv. 3787 (= Cat. 2858), J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el Medineh. Quatrième fascicule, n° 2734 à 3053, DFIFAO 2, 1959, pl. CXX* ; A. MINAULT-GOUT, *Carnets de pierre. L'art des ostraca dans l'Égypte ancienne*, Milan, 2002, p. 40, fig. 25.

⁵⁵ Par exemple, dans la partie A du *Livre de la Terre*. Voir A. PIANKOFF, *La création du disque solaire, BdE 19, 1953, p. 20 et pl. IX-X* ; ID., *The Tomb of Ramesses VI, BollSer 40/1, 1954, p. 341 et 40/2, pl. 117*.

⁵⁶ Voir la traduction dans P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 77.

⁵⁷ Il ne s'agirait donc pas de l'expression de l'émoi du père, contrairement à ce qu'ont encore pu avancer H. GOEDICKE (« Anthropological Problems – Gynecological Questions », dans H. Györy [éd.], *Le lotus qui sort de terre, Mélanges offerts à Edith Varga, BMH-Supplément 2001, p. 116-117*) et J. TOIVARI-VIITALA (*Women at Deir el-Medina. A study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period, EgUit 15, 2001, p. 174*).

⁵⁸ Alors qu'Alcmène s'apprête à mettre au monde Héraclès, enfant de Zeus, Héra retarde son accouchement afin qu'Eurysthée naisse avant lui et le prive ainsi du trône d'Argolide. Selon les versions, Héra envoie Ilithye pour empêcher cette naissance, ou s'y rend elle-même ; dans tous les cas, le charme utilisé pour retarder les couches d'Alcmène consiste à s'asseoir devant sa chambre et à croiser les pieds, les bras et les doigts. Alcmène n'est libérée et Héraclès mis au monde qu'au moment où pieds, mains et nœuds se trouvent déliés, grâce à la clairvoyance de sa servante qui s'aperçoit du stratagème. Voir par exemple, Homère, *Iliade*, chant XIX et surtout Ovide, *Métamorphoses*, livre IX, vers 297 et suiv.

⁵⁹ Soranos, *Gynaecia*, 2, 1.

du mammisi d'Edfou. Après l'annonce de la naissance d'Horus au sein de l'édifice, ce dernier est désigné comme le lieu de « dénouer » (*wh'*) la corde ⁶⁰. On note d'ailleurs ici une ambiguïté entre le rite de « tendre le cordeau », qui appartient aux rituels de fondation du temple, et les rites de dénouement entourant la naissance ⁶¹. Elle relève d'un *topos* bien connu pour ce type de contexte. Comme l'a démontré Françoise Labrique, le temple étant entendu comme un être vivant, le fonder est donc l'enfanter ⁶². Dans ce cas, le double-sens est sans doute volontaire.

• *Pl. 68, 12*

Col. 12. <i>šdt bkꜣt wh't qꜣs</i>	Qui sauve la parturiente et détache ce qui est noué,
<i>nbt sfꜣt wh't r nwꜣs</i>	la maîtresse de la délivrance, qui dénoue au moment adéquat ⁶³ .

La traduction établie ainsi pour la col. 12 propose une situation cohérente. Elle éclaire également le sens de la colonne précédente : « (11) qui dégage le nez et l'oreille, desserre la gorge oppressée ». Les parties du corps énumérées sont vraisemblablement, dans ce cas, celles des deux êtres directement impliqués par l'étape dangereuse de la mise au monde, la mère en devenir et le nouveau-né ⁶⁴. « Qui desserre la gorge oppressée » est un *topos* de l'eulogie de Khnoum, chargé de les faire respirer tous deux ⁶⁵.

À Amonet, accouchée originelle enfantant le disque solaire, dans la scène 48, répond donc, dans la scène 68, la déesse Hathor, sage-femme protectrice de la parturiente et du nouveau-né.

⁶⁰ *Edfou. Mammisi*, 56, 5-6 ; E. LOUANT, « Les fêtes au mammisi », *Égypte, Afrique & Orient* 32, 2003, p. 33.

⁶¹ E. LOUANT, *op. cit.*, p. 34.

⁶² Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne : étude de la composition*, *OLA* 51, 1992, p. 249 et *passim*. Le temple subit comme les statues un rite d'animation : A.M. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, « The Consecration of an Egyptian temple according to the use of Edfu », *JEA* 32, 1946, p. 75-91.

⁶³ Texte analogue dans *Edfou* V, 256, 16-17 : *wh't qꜣs šdt bkꜣt sfꜣt wh't r nwꜣs*, « celle qui détache le lien, qui sauve la parturiente, qui délivre et dénoue au moment adéquat ».

⁶⁴ Voir note précédente.

⁶⁵ M.-Th. DERCHAIN-URTEL, « Die Schwangere im Ozean? », p. 758 ; *Esna* III, n° 320, 22 *in fine*.

• *Sur la respiration* *

Les mentions de la gorge et du nez oppressés, que l'on dégage au moment de la délivrance, sont liées au thème de la respiration. Il peut aussi bien s'agir de celle du nouveau-né que de celle de la parturiente, comme le montrent là-encore des témoignages antérieurs à l'époque ptolémaïque.

La respiration de l'embryon dans l'univers clos de la matrice est un mystère que les Anciens ont tenté de résoudre ⁶⁶. Au Nouvel Empire, un passage du *Grand Hymne à Aton* ⁶⁷, grâce à un parallèle instauré entre la naissance des humains et celle des poussins, indique que ce sont les rayons de l'astre qui apportent l'air nécessaire à la survie de l'être en devenir :

Lorsqu'il (*i.e.* l'embryon) descendra du ventre pour respirer au jour de sa naissance, tu (*i.e.* Aton) ouvriras sa bouche complètement,

et tu subviendras à ses besoins. L'oisillon dans l'œuf parle dans la coquille à l'intérieur de laquelle tu lui donnes le souffle afin qu'il soit rendu vivant (*djz k n z f t 3 w m - h n w z s r s' n h (w) z f*).

Par ailleurs, l'effort intense que fournit la future mère au moment de ses couches l'empêche de maintenir une respiration régulière. Un texte inscrit sur la stèle n° 50058 du musée de Turin, provenant de Deir el-Medina et datée de la XIX^e dynastie ⁶⁸, évoque la parturiente qui cherche à reprendre son souffle au moment du travail. Le dédicant s'y plaint du traitement que lui inflige la déesse Meretseger en se comparant à une femme en couches (1. 3-4) :

- | | |
|--|--|
| 1. 3. <i>jw hmsk(wj) hr dbt mj t3 jwr(t)</i> | J'étais assis sur la brique comme la femme enceinte, |
| 1. 4. <i>jwzj hr 'š n t3w</i> | je cherchais (ma) respiration ! |

Il n'est donc pas surprenant que l'une des divinités les plus représentées dans les scènes de naissance et d'accouchement, la déesse Selqet, ne soit autre que « celle qui fait

⁶⁶ En réalité, le fœtus n'utilise pas ses poumons pour respirer, mais son sang se trouve oxygéné et débarrassé de son dioxyde de carbone par l'entremise du placenta, qui permet les échanges gazeux en liant la circulation de l'embryon à celle de sa mère.

⁶⁷ P. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1993, p. 108-109.

⁶⁸ M. TOSI, A. ROCCATI, *Stele e altre Epigrafi di Deir el-Medina*, CGT 1, 1972, p. 94-96.

respirer la gorge » (*srqt-ḥtw*)⁶⁹. Cette fonction particulière lui permet également d'apporter son secours à ceux que l'infortune aurait mis sur le chemin d'un quelconque animal venimeux, dont les piqûres peuvent être à l'origine d'une insuffisance respiratoire à l'issue souvent funeste.

Dans le cas de l'eulogie d'Hathor au propylône de Khonsou, le *topos* de la respiration se trouve étonnement mêlé à la mention de l'oreille⁷⁰, dégagée en même temps que la gorge et le nez. Au temple d'Esna, Khnoum ouvre bien les oreilles des hommes qu'il crée sur son tour⁷¹, mais ce geste y est associé à l'ouverture des yeux. Peut-être faut-il voir ici une allusion à la qualité particulière de musicienne attribuée à Hathor, effectivement qualifiée de « dame de la musique » dans le même passage.

• *Des liaisons sémantiques entre deux scènes symétriques*

Comme souvent dans les inscriptions symétriques, les renvois sont thématiques et lexicaux⁷². *šd*, présent de part et d'autre, constitue un de ces échos signifiants : si Hathor est *šdt bkꜣt* (pl. 68, 12), « Celle qui sauve la parturiente », Amonet en gésine, objet de l'obstétrique, est *šdt ḫwt* (pl. 48, 13). Pour appréhender le sens de cette dernière épithète, il convient de repérer la structure du texte entier.

La déesse est interprétée immédiatement après *šdt ḫwt* comme le réceptacle du lotus (pl. 48, 13) et l'on sait que, plus généralement, la métaphore végétale désigne la croissance du fœtus depuis les *Textes des sarcophages*⁷³. Celui-ci en est donc encore au stade précédant la délivrance, exprimée dans la formule suivante, « qui a engendré le disque » (pl. 48, 14). Dans

⁶⁹ Elle assiste la naissance royale, accompagnée de Neith, dans les scènes des temples de Deir el-Bahari et de Louqsor, et elle semble également impliquée dans la naissance d'Horus. L'aide de Selket peut être sollicitée pour des naissances plus ordinaires ; la déesse apparaît fréquemment, sous sa forme de nêpe, sur les ivoires magiques utilisés lors des accouchements et pour la protection des enfants. Voir Fr. VON KÄNEL, *LÄ V*, 1984, s.v. « Selket », col. 830-833 ; C. SPIESER, « Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître », *RdE* 52, 2001, p. 251-264.

⁷⁰ La locution *wnt fnd ḫdn* ne semble pas attestée par ailleurs (*LGG II*, 387a).

⁷¹ *wbꜣ.nꜣf ḥḥwy*, par exemple en *Esna III*, n° 250, 9. Voir S. EMERIT, « Listening to the Gods. Echoes of the Divine in Ancient Egypt », dans E. Meyer-Dietrich (éd.), *Laut und Leise. Der Gebrauch von Stimme und Klang in historischen Kulturen*, *MHK* 7, 2011, p. 68-69.

⁷² Sur les liaisons de signifiants et liaisons sémantiques entre scènes symétriques, cf. Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, p. 299-300.

⁷³ M.-L. ARNETTE, *Regressus ad uterum* (à paraître), *Spell* 540, *CT VI*, 135g : « je crois (*rdꜣi*) et brise (la coquille) depuis l'intérieur de mon œuf ». Voir aussi *supra*, n. 30 et 31.

l'étape prénatale, *iwtt/iwty*, « ce/celui qui n'est pas », désignerait ainsi logiquement ce qui n'est pas encore arrivé à terme, « ce qui n'est pas (encore) », et donc l'embryon.

Dès lors, *šdt* signale une action qui concerne ce « non-être » avant sa naissance. *šd* pourrait signifier « nourrir »⁷⁴, mais selon les travaux de Marie-Lys Arnette, l'idée de recevoir une alimentation *in utero* n'est jamais évoquée dans les sources anciennes. Aussi ce verbe signifie-t-il vraisemblablement « qui sauvegarde » ou « qui fait croître (en elle, dans ses entrailles) ».

• l. 48, col. 13 : sur l'expression *šd(t) iwtt nḥb ḥntꜣs**

Amonet est donc celle « qui sauvegarde/fait croître ce qui n'est pas encore (*iwtt*), celle en qui est le lotus ». Le terme *iwtt* se rencontre dans un contexte proche de celui-ci, au sein de l'hymne à Amon-Rê porté par le p.Leyde I 350, où il pourrait également désigner l'embryon. Le démiurge, présenté comme autogène, y « met au monde ce qui est et ce qui n'est pas (encore) » (*ms(w) ntt iwtt*)⁷⁵. Les morts eux aussi peuvent être qualifiés de *iwtyw*, « ceux qui n'existent plus », par exemple au temple d'Edfou (IV, 309, 11)⁷⁶ ; une fois de plus, les deux extrémités de la vie se trouvent intimement liées.

Quant à la préposition *ḥnt*, qui définit la position du lotus *nḥb*, elle semble, au vu du contexte, à comprendre comme « dans, parmi »⁷⁷, et non comme « à l'avant de ». De ce fait, le lotus primordial se trouverait à l'intérieur d'Amonet. Mais s'agit-il de la matrice ou de son contenu ? Le motif du lotus maternel n'est pas une création ptolémaïque : dès les *Textes des Pyramides*, la plante paraît clairement associée à la maternité. Ainsi, dans le *Spr.* 260, § 322b, Ounas est « l'alter ego⁷⁸ (?) de son père » (*dsds n itꜣf*), et le « lotus de sa mère » (*nḥb n mwtꜣf*). Ce passage connaît une intéressante mutation dans le *spell* 575 des *Textes des Sarcophages* (CT VI, 189d), qui semble largement fondé sur le *Spr.* 260. Cette fois, le mort y est « le *dḥdḥ* de son père » et « le *ḥꜣbw* de sa mère », le terme *ḥꜣbw* signifiant littéralement

⁷⁴ Wb. IV, 564, 17- 565, 15.

⁷⁵ J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, OMRO 28, 1947, pl. V, l. 3.

⁷⁶ Pour P. WILSON, *Lexikon*, p. 57, c'est dans le *spell* 149 des *Textes des Sarcophages* (CT II, 250d) que *iwtyw* désignerait les morts pour la première fois. Or, le contexte ne permet pas, à mon sens, de décider s'il s'agit dans ce cas de « ceux qui n'existent (plus) » ou bien de « ceux qui n'existent pas (encore) », comme l'entend par exemple Cl. CARRIER, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien I*, Paris, 2004, p. 361. La mention issue du texte d'Edfou semble plus explicite, puisqu'elle appartient à une scène d'offrande aux dieux morts.

⁷⁷ P. WILSON, *op. cit.*, p. 737.

⁷⁸ Il semble s'agir d'un substantif formé sur le redoublement de *ds* exprimant l'ipséité.

« dépourvu de dents »⁷⁹ et désignerait donc un très jeune enfant. Le « lotus » des *Textes des Pyramides* devient donc un très jeune enfant dans les *Textes des Sarcophages* ; ainsi, il est possible que le « lotus » du texte du propylône de Khonsou désigne l'enfant lui-même, en l'occurrence, l'embryon. Dans les cryptes du temple d'Hathor de Dendara, par exemple, l'enfant Ihy est le lotus, ce que révèle notamment la formulation suivante : *nḥb šps r-gs mwt.f* « le lotus vénérable à côté de sa mère », alors qu'il est aussi défini comme « fils d'Hathor » et « enfant *ḥj* » dans le même passage⁸⁰.

Aux arguments de Marie-Lys Arnette, qui invitent à interpréter le lotus comme une métaphore de l'enfant, s'ajoute celui de la cohérence de la rédaction, selon une forme apparue progressivement au fil de l'analyse. L'ensemble de nos considérations permet en effet d'aboutir à une description homogène du déroulement de la grossesse originelle d'Amonet, dans laquelle le lotus constitue une catégorie sémantique qui réunit l'embryon et le disque émergeant : fœtus (« ce qui n'est pas encore ») – enfant, qu'il soit déjà né ou non (« lotus », dans le cas présent non-né puisque encore « en elle ») – soleil visible (« disque mis au monde »).

Col. 11. <i>ḏd mdw in Ḳmnt ʿwt wrt nbt</i> <i>twy ḥrt-ib Ḳpt-swt</i>	Récitation par Amonet, la Grande, l'Ancienne, la Maîtresse du Double Pays, qui réside à Karnak,
Col. 12. <i>mwt mwwt Ḳwt snw=s</i> <i>pwtyt Ḳ(t) ḥr pwt</i>	mère des mères, sans son pareil, la primordiale qui est venue au primordial,
Col. 13. <i>Ḳwr(t) m ḥwt qmwt ḥms m</i> <i>šw' šd(t) Ḳwt nḥb ḥnt=s</i>	qui devint enceinte au commencement, qui a créé l'accouchement à l'origine, qui a élevé ce qui n'était pas (encore), celle en qui est le lotus,
Col. 14. <i>bḥ(t) Ḳm ḥsr.n=f snk</i>	qui a mis le disque au monde de telle sorte qu'il a dissipé l'obscurité
Col. 15. <i>shd.n=f twy m Ḳty=fy</i>	et éclairé le Double Pays au moyen de ses deux yeux- actifs.

⁷⁹ K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten I*, Glückstadt Hambourg, [s.d.], p. 173.

⁸⁰ Dendara VI, 63, 10. Pour les passages complets en translittération et traduction, voir S. CAUVILLE, *Dendara V-VI. Traduction. Les cryptes du temple d'Hathor I*, OLA 131, 2004, p. 180-181 et p. 338-339.

La fonction d'Amonet – faire passer un nouvel être du monde invisible au monde visible – est ainsi rendue parallèlement en deux séries de trois points.

La première séquence évoque son évolution en génitrice :

1.1. Amonet s'unit au Primordial (col. 12),

1.2. devient enceinte (col. 13),

1.3. accouche (col. 13).

La seconde s'intéresse à l'embryon, qui passe du non-être à l'être et est défini en disque éclairant l'Égypte :

2.1. Amonet abrite un fœtus (*iwt*) qu'elle fait croître (col. 13),

2.2. cet embryon est un lotus (col. 13) et donc un enfant solaire,

2.3. ce qu'elle met au monde est un astre accompli (col. 14).

Dans le descriptif d'Amonet sur le propylône ptolémaïque de Khonsou, le hiérogammate thébain a réuni diverses expressions rares, relatives à la grossesse originelle et cosmique de cette déesse, et en particulier au fœtus solaire, reconnu sous les désignations de « ce qui n'est pas encore » et, plus générale, de « lotus », ce dernier terme évoquant l'enfant, que ce soit avant ou après la naissance, avec en l'occurrence une connotation solaire. Le caractère dense et précis de l'exposé thébain est apparu au terme d'une analyse littéraire et lexicale. Celle-ci a également tiré parti de la comparaison avec la légende complémentaire relative à la déesse Hathor sur le même monument et gagné en nuances grâce aux résultats apportés par la documentation antérieure.

L'OFFRANDE ROYALE AUX DIEUX

NOTE SUR L'ASPECT TEMPOREL

Anne-Sophie von Bomhard

IEASM

Le roi donne, et le roi reçoit. Le retour divin est toujours en concordance symbolique avec la nature même de l'offrande : le souverain présente-t-il l'eau de la crue, il sera assuré de pouvoir compter sur une bonne inondation arrivée en son temps ; apporte-t-il des pains ou des céréales, les récoltes seront abondantes, les greniers remplis, et les autels des dieux approvisionnés ; fournit-il les brasiers en viandes grillées des animaux du désert, ses ennemis et les rebelles seront vaincus et annihilés à jamais par le feu. La relation entre ce qui est offert et ce que le dieu accorde a fait l'objet de multiples études ¹.

Les correspondances entre le geste royal et la manifestation divine s'étendent pourtant bien au-delà ; dans l'espace, d'abord, jusqu'aux confins de l'univers, mais aussi, et surtout, dans le temps, et l'aspect temporel de la scène d'offrande est l'un de ceux qui ont peu retenu l'attention. Les tableaux montrent cependant la réalisation d'un rituel, et les rites s'accomplissent en leur place, et en leur temps, souvent à une heure précise. Ils participent de cette façon à la bonne marche du monde en aidant aux mouvements du soleil. Temps et espace sont liés et la position, sur les représentations, des quatre points cardinaux permet d'incorporer l'acte royal dans les cycles de l'élévation ou du déclin solaire, qu'ils soient quotidiens (axe est-ouest), ou annuels (axe sud-nord). La scène est à replacer dans son cadre aussi bien temporel que spatial ; bien que figurée en deux dimensions, elle est à comprendre en trois dimensions ; elle est orientée, et elle apporte souvent des indications sur l'heure appropriée au don : par exemple, l'image d'une oblation tendue par le souverain à Horus-de-l'Horizon situe l'horizon oriental en face du roi, et l'heure de la cérémonie au moment du soleil levant.

¹ S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, 2011, réalise une synthèse brillante de cette relation dans un ouvrage joliment illustré et facilement maniable.

Ces données sont plus apparentes et de lecture plus aisée lorsque les figurations ornent les murs des temples, car l'édifice est lui-même en trois dimensions, et conçu comme une copie de l'univers. Accompagnant l'avancée de Pharaon tout au long du trajet de l'introduction vers le sanctuaire, les scènes d'offrande localisent, sur l'aire du temple, les points de sa présence et de ses donations, cependant que leur déroulement définit les écarts et les intervalles de ses étapes. Les images, se succédant, et se répondant d'une paroi l'autre, rythment dans le temps et l'espace le périmètre de la progression royale, et elles en scandent la cadence.

Sur les stèles qui, habituellement, ne sont plus en leur emplacement originel, les représentations des cintres sont parfois d'interprétation plus délicate, mais plusieurs éléments peuvent aider, comme le type de l'offrande : celle du collier *wsh*, par exemple, se fait pour une divinité solaire, généralement dans un contexte de réorganisation du monde, c'est-à-dire volontiers vers l'est ou le sud-est. À l'inverse, l'offrande *htpw*, qu'elle soit explicitement nommée, ou simplement posée sur un plateau *htp*, s'accomplira en direction de l'ouest ou du nord-ouest, directions où se situe l'entrée de la *douat*. Toutes les précisions textuelles ou iconographiques peuvent être utiles : le type de la coiffure royale, les couronnes blanche et rouge éventuellement portées par les uræi ou, à défaut de couronnes, les noms de Nekhbet et Ouadjet de chaque côté du disque ailé, qui indiquent le sud et le nord, ou bien encore, la fonction du dieu honoré, qui peut être parlante. Seule une étude très approfondie de chaque monument permet de replacer scène et rite dans leur environnement spatial et temporel, sans oublier la confrontation entre ce qui est montré sur le cintre et le contenu même du texte de la stèle. Alors que l'inscription principale semble souvent n'avoir que peu de rapports avec le tableau qui la surmonte, elle apporte quelquefois des renseignements d'importance. Pour illustrer tous ces propos, on peut donner en exemple une analyse de détail menée sur un monument : la stèle de Thônis-Héracléion (fig. 1).

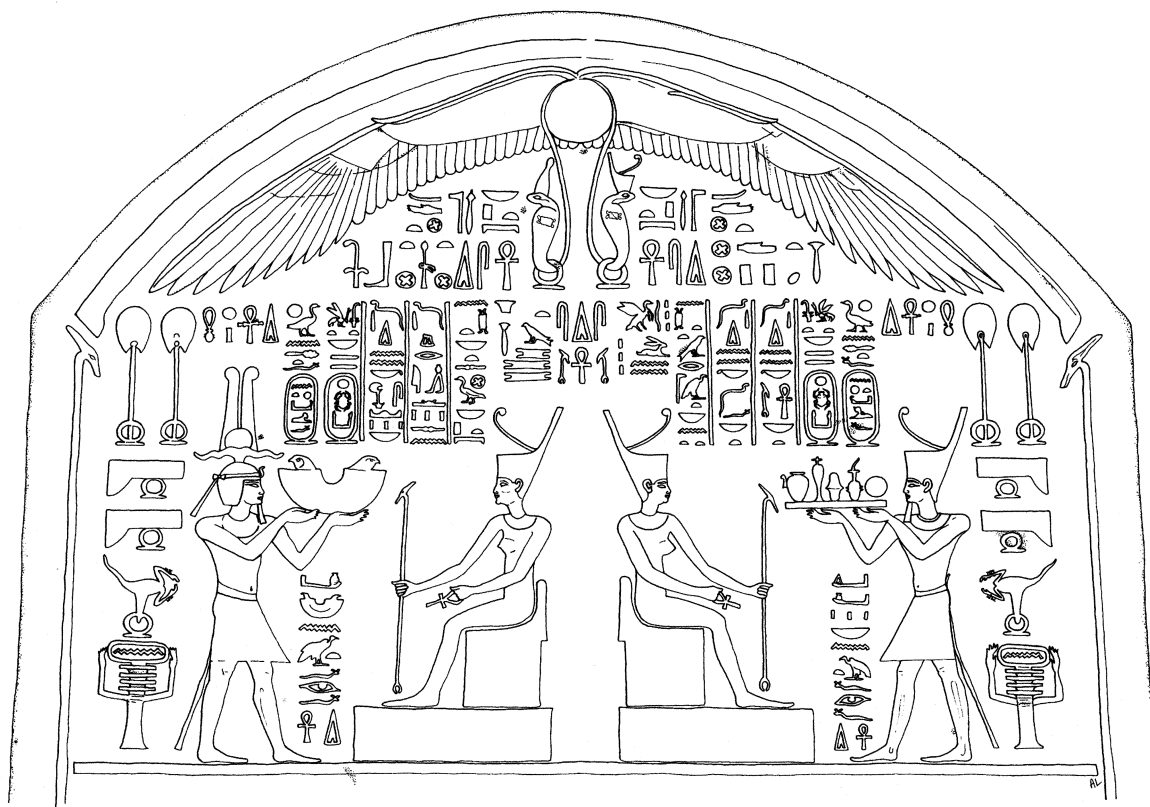


Fig. 1. Cintre de la stèle de Thônis-Héracléion

(dessin A. L'Amoulen ; d'après A.-S. von Bomhard, *The Decree of Saïs*, p. 20, fig. 2.7).

Ce beau monument de granodiorite noir de près de deux mètres de haut² est une seconde version du Décret de Saïs de Nectanébo I^{er}, émis en faveur du temple de Neith en cette ville, et déjà connu par la stèle de Naucratis : en plus de ce que le trésor du temple recevait déjà du domaine royal, il lui est attribué 10% des taxes provenant des recettes de douane de Thônis, et 10% des droits perçus sur le commerce et les productions de Naucratis³. Le cintre montre Pharaon dans le temple de Neith à Saïs, faisant l'offrande à deux statues⁴ de la déesse, placées dos à dos : à droite, il tend un plateau chargé de vases et de pains, et à gauche, le collier *wsh*.

Plusieurs indices dénotent que le côté droit est en relation avec le nord : l'uraeus porte

² SCA 277, découverte en 2001 par l'Institut Européen d'Archéologie Sous-Marine (IEASM) en baie d'Aboukir sur l'aire du temple d'Amon-Gereb de la ville de Thônis-Héracléion ; Fr. GODDIO, *The Topography and Excavation of Heracleion-Thonis and East Canopus (1996-2006)*, OCMA 1, 2007, p. 77, 83.

³ Pour le détail de ces taxes : A.-S. VON BOMHARD, *The Decree of Saïs*, OCMA 7, 2012, p. 94-98. Ouvrage cité par la suite comme : *The Decree*.

⁴ Il existait dans le temple de Saïs au minimum trois statues identiques à celles montrées sur le décret, qualifiées chacune d'épithètes différentes, d'après les illustrations d'un fragment de naos : J. CAPART, « Un fragment de naos saïte », *BARB* 19, 1924, pl. 1.

la couronne rouge et le nom de Ouadjet est inscrit de ce côté ; le texte du décret ⁵ précise que dès son arrivée au temple, et juste avant de prendre la parole pour énoncer l'ordre royal, le souverain ceint la couronne rouge et fait l'offrande *qbḥ* au Maître de l'Éternité (*nb nḥḥ*) dans le temple de Neith. Le Maître de l'Éternité, forme très particulière du dieu, figure parmi les divinités de ce temple sur le naos saïte ⁶. On sait par Hérodote ⁷ que le temple de « Celui dont on ne prononce pas le nom » s'étendait à l'arrière du sanctuaire de la déesse « tout au long de ce mur », et la phrase du décret le situe sans équivoque sur l'aire du temple. Ce renseignement, confirmé par les deux exemplaires de Thônis et Naucratis, se retrouve encore, dans une formulation remarquablement identique, et même plus complète, sur un monument antérieur de plus d'un siècle à Nectanébo I^{er} : la statue de Oudjahorresnet. Ce médecin, tenant de hautes fonctions sacerdotales dans le temple de Neith, amiral de la flotte égyptienne du temps d'Amasis et de Psammétique III, entra au service de Cambyse après la défaite de l'Égypte et devint son médecin personnel ⁸. Il obtint du conquérant la remise en état du temple et la restauration de sa splendeur ; il rapporte que Sa Majesté y vint, en personne, rétablir « l'offrande *qbḥ* au Maître de l'Éternité (*nb nḥḥ*) à l'intérieur du temple de Neith (*m ḥnw ḥwt Nt*), telle que la faisait tout roi auparavant (*mī ḥr.n nsw nb dr bḥ*) » ⁹. Le rite royal est donc ancien, et l'édifice où il se déroulait, du temps de Nectanébo comme de ses prédécesseurs, était probablement inclus dans le *mḥ nt*, la partie nord du temple ¹⁰.

Le roi, sitôt introduit dans le sanctuaire septentrional du temple de Saïs, coiffe la couronne rouge de Basse Égypte pour la cérémonie, sûrement en hommage à la déesse dont il se dit le fils ¹¹, et dont cette parure (*nt*) écrit le nom, mais aussi en révérence envers le dieu de

⁵ Col. 7-8 du décret.

⁶ J. CAPART, « Un fragment de naos saïte », p. 15, pl. 2 ; p. 23.

⁷ Hérodote, *Histoires* II, 170.

⁸ G. POSENER, *La première domination perse en Égypte*, *BdE* 11, 1936, p. 7.

⁹ *Ibid.*, p. 18 ; *The Decree*, p. 41 ; 73, n. f. L'inscription est mise en évidence sur la partie antérieure du pilier qui soutient le naos de cette statue naophore. Pour la révision de l'ordre de lecture des textes, voir J. BAINES, « On the Composition and Inscriptions of the Vatican Statue of Udjahorresne », dans P. Der Manuelian, R.E. Freed (éd.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson* I, Boston, 1996, p. 83-92.

¹⁰ R. EL-SAYED, *Documents relatifs à Saïs et ses divinités*, *BdE* 69, 1975, p. 207-208 ; Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte au 1^{er} millénaire av. J.-C.*, *BdE* 144, 2008, p. 169, n. 70 ; p. 170, n. 74.

¹¹ Sur le cintre, Nectanébo I^{er} fait les offrandes « à sa mère », et cette filiation divine, proclamée à nouveau dans le texte principal en colonnes 8 et 10, et deux fois en colonne 12, justifie sa souveraineté en le comparant au soleil que la déesse a mis au monde. Le concepteur du monument multiplie dans le texte du décret les jeux de mots ou les astuces graphiques assimilant le roi au soleil ; par exemple, en colonne 8, la mention de l'apparition du roi coiffé de la couronne rouge (*ḥ^c m nt*) auprès de sa mère (*r-gs mwt.f*), peut se comprendre « celui qui apparaît hors de l'eau (ou de Neith) auprès de sa mère », et le passage est souligné d'un trait qui double la limite postérieure de la colonne sur la stèle de Thônis-Héracléion pour attirer l'attention du lecteur : *The Decree*, p. 72, 109-110.

Basse Égypte auquel il vient faire l'oblation. La scène se passe très certainement dans le Château du Roi de Basse Égypte (*ḥwt bity*), situé dans la partie nord du temple de Saïs, et où se trouvait le *ḥwt ḥmꜣg*, lieu où le dieu emmailloté et paré reposait¹². Le plateau du don royal, combiné avec le pain central, écrit le mot *ḥtp*, désignant l'ensemble comme l'offrande-*ḥtpw*¹³, dite simplement « la libation » (*qbḥ*) dans le texte de la stèle. Le souverain accomplit le rituel destiné au dieu de l'occident devant une statue de Neith, très vraisemblablement au moment de la disparition de l'astre (*ḥtp*), et tourné vers l'ouest ou le nord-ouest¹⁴. Il n'est pas impossible que la statue de Neith soit celle que le fragment du naos de Saïs¹⁵ appelle « Neith Oupouaout », « Neith qui ouvre les chemins » ; cette forme de la déesse pourrait jouer un rôle analogue à celui de Tekem/Rekem, le passeur des horizons des *Textes des Sarcophages*¹⁶ et du *Livre des Morts*¹⁷, qui, assurant au *ka* des défunts l'offrande funéraire, permet à leur *ba* de franchir les deux horizons, en compagnie du soleil et des décans.

La présentation royale de l'eau¹⁸, des pains et du lait¹⁹, à visée régénératrice pour le

¹² R. EL-SAYED, *Documents relatifs à Saïs*, p. 199-213 ; Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte*, p. 169-171.

¹³ Les deux types d'offrande mentionnés sur le Naos des Décades avec l'image des cinq vignettes qui accompagnent chaque décade, déterminent, chacun, le moment où elles doivent être effectuées : la première est l'offrande *ʿ(ꜣ)bt* (1^{ère} vignette) faite par le roi au moment du lever de l'étoile décan qui inaugure la décade indiquée, c'est-à-dire qu'elle prend place quelque vingt – trente minutes avant le lever du soleil. La seconde est l'offrande *ḥtpw* (4^e vignette) liée au ciel de l'ouest, au soleil couchant, et à un dieu chacal momifié, très probablement Tekem/Rekem, forme d'Anubis/Oupouaout, qui permet le passage des horizons et assure les offrandes *ḥtpw* aux défunts justifiés ; elle se pratique, à l'évidence, à l'heure du coucher du soleil : A.-S. VON BOMHARD, *The Naos of the Decades*, *OCMA* 3, 2008, p. 80, fig. 65, et p. 89 ; EAD., « Le Naos des Décades : puzzle archéologique et thématique », *ENiM* 4, 2011, p. 118, fig. 4 ; p. 124-127.

¹⁴ Le nord-ouest est le point du déclin solaire annuel ; le soleil se couche tous les jours dans la direction de l'ouest (déclin « quotidien » de l'astre), mais vers le sud-ouest en hiver, et vers le nord-ouest en été. Le soir du solstice d'été, le soleil a atteint sa limite nord ; en se couchant au nord-ouest, il marque le début de son déclin « annuel », puisque la durée du jour va commencer à diminuer. Les représentations égyptiennes du monde prennent toujours en compte la direction sud-est – nord-ouest attribuée au corps de Nout/ciel, résultat de l'observation de la course solaire. Pour la situation au nord-ouest de l'entrée de la *douat* « annuelle » du soleil (*qbḥw Hr*) et des étoiles (*qbḥw ntrw*), voir *The Decree*, p. 117-124.

¹⁵ J. CAPART, « Un fragment de naos saïte », p. 11-13.

¹⁶ *CT V*, 197a-199g, § 404.

¹⁷ *Livre des Morts*, chapitres 72 et 99.

¹⁸ On remarquera l'embout du vase *nmst*, en forme de plume d'autruche. L'acte associé de cette façon l'offrande de la Maât, ici destinée au Justifié par excellence, à celui des vases (voir *The Decree*, p. 42-43). Pour Maât, nourriture de Rê et forme solaire de l'offrande alimentaire : J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, *MÄS* 19, 1969, p. 162 ; D. MEEKS, « Le foie, Maât et la nature humaine », dans T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus, Egyptological studies for B.H. Stricker*, *DE special number* 2, 1995, p. 146. Je remercie J. Berlandini de m'avoir signalé ce dernier travail et D. Meeks de me l'avoir donné. Un vase *nmst* semblable, faisant partie d'une offrande *ḥtpw* adressée à Ouadjet se retrouve sur la stèle du Satrape, dont l'organisation du cintre est assez similaire à celle du Décret de Saïs.

¹⁹ Sur la stèle de Naucratis, le vase de lait est remplacé par un vase de vin, qui fait aussi partie de l'offrande funéraire : P. DILS, « Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, 1993, p. 110, 120-122. Les variations iconographiques entre les deux exemplaires du Décret de Saïs font partie des raffinements d'écriture propres à l'époque saïte et très

dieu honoré, « Celui dont le cœur est faible », et dirigée vers le point du déclin tant quotidien qu'annuel du soleil, participe à l'équilibre du monde en favorisant la renaissance et du dieu et de l'astre. En retour, Neith la Grande, la mère du dieu solaire, la créatrice de ce qui est, donne la vie, la puissance, et toute subsistance.

Du côté opposé, le port de la couronne du sud par l'uraeus Nekhbet suggère que le lieu représenté est dans la partie méridionale du sanctuaire, le *rs nt*. Le roi porte la couronne *tni*, qui est, en général, celle qui coiffe l'enseigne à tête royale, dont la hampe est empoignée par l'une des « mains » du *ka* royal²⁰, l'autre tenant une plume d'autruche. C'est aussi celle de Ptah Tatenen, « La Terre Émergée », et celle qui est mise en relation avec le *pr dwst*, la « maison du matin »²¹. Sur Anedjeti, cette parure de tête pourrait être en relation avec l'aspect renaissant du dieu²². Le don du collier *wsh*, qui symbolise l'Ennéade héliopolitaine, « Atoum et ses enfants »²³, prend un caractère revivificateur dans le rituel de Ouverture de la bouche²⁴ ; il est le plus souvent adressé à une divinité solaire²⁵ dans le cadre théologique du début du monde²⁶, et il est possible que l'offrande soit ici destinée à Horus du *rs nt*²⁷ en même temps qu'à la statue du sanctuaire du sud. La scène pourrait prendre place dans le Château du Phénix qui est dans le *rs nt*²⁸.

C'est au soleil radiant, issu du Noun comme la Première Fois qu'est consacré le cérémonial, et le Pharaon accomplit le rite au moment de la glorieuse apparition de l'astre²⁹, tourné vers l'est ou le sud-est³⁰. Il tend le bijou d'or à têtes de faucon vers la statue divine, en

appréciés au temps des Nectanébo. On trouvera la liste des nombreuses différences de représentations relevées sur les deux stèles dans *The Decree*, p. 147-149. Elles s'ajoutent aux variations orthographiques – autre jeu d'écriture – dites « dissimilation graphique » : G. POSENER, « Notes sur la stèle de Naucratis », *ASAE* 34, 1934, p. 141-144.

²⁰ P. BARGUET, « Au sujet d'une représentation du *ka* royal », *ASAE* 51, 1951, p. 206, fig. 1, 2.

²¹ *Ibid.*, p. 211-212 et n. 1.

²² Chr. FAVARD-MEEKS, « Les couronnes d'Andjéty et le temple de Behbeit el-Hagara », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2/1, 2009, p. 139-140.

²³ Fr. DAUMAS, « Sur trois représentations de Nout à Dendara », *ASAE* 51, 1951, p. 381-382, n. 5.

²⁴ T. HANDOUSSA, « Le collier ousekh », *SAK* 9, 1981, p. 148.

²⁵ S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, *BdE* 102, 1987, p. 3 ; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 260-261.

²⁶ Par exemple à l'occasion du nouvel an : T. HANDOUSSA, « Le collier ousekh », p. 147.

²⁷ R. EL-SAYED, *Documents relatifs à Saïs*, p. 61-72, 194, 216.

²⁸ R. EL-SAYED, *Documents relatifs à Saïs*, p. 194 ; ID., *La déesse Neith de Saïs*, *BdE* 86, 1982, p. 411 ; Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte*, p. 170, n. 74.

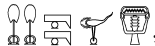
²⁹ C'est-à-dire, dans ce cas particulier, le matin qui suit la proclamation des ordres royaux qui ont été exposés par le souverain lui-même la veille, après le coucher du soleil, et dont le décret rapporte les instructions au discours direct.

³⁰ Le sud-est est le point de la « naissance » annuelle de l'astre, puisque, à partir de ce moment, la longueur du jour va croître.

prononçant des formules déjà présentes dans les *Textes des Pyramides*³¹ : « Salut à toi, Atoum, salut à toi Khepri, tu t'es élevé en tant que butte, et tu es apparu en tant que *benben* dans le château du Bénou à Héliopolis. Tu as craché Chou, tu as expectoré Tefnout, tu as placé tes deux bras autour d'eux comme *ka*, pour que ton *ka* soit en eux... ».

Les auteurs ont souligné le rapport établi entre la notion de *ka* et le collier *wsh*³². Ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que le texte antique affirme que le *ka* est aussi ancien que la création, et que le démiurge le transmet à ses enfants. Dans le rituel de confirmation du pouvoir royal³³, Pharaon, qui a donné le collier *wsh* à Atoum, est l'image de Khepri, et il aide Chou dans sa tâche ; le passage évoque la position des bras de Chou soutenant le ciel, qui est celle des bras du hiéroglyphe qui se lit *ka*.

Par son acte, le roi contribue à l'émergence de l'astre resplendissant et, en contrepartie, il devient le protégé des dieux de l'Ennéade héliopolitaine et l'un des leurs ; les Neuf Arcs sont placés sous ses sandales, et Neith, Dame de Saïs, Maîtresse du ciel et de la mer assure, à son tour, le rayonnement du souverain sur le monde, en lui octroyant tous les pays étrangers chargés de leurs présents.

Les deux rituels sont représentés dans les limites du monde créé, figurées par le ciel et ses piliers. Deux aspects de la divinisation royale rappellent que Pharaon, comme le soleil, occupe tout l'espace de la création en longeant et en renforçant les bordures du monde : en haut, sous le ciel, à l'instar de Béhédéty auquel il est assimilé, le souverain, héritier du dieu solaire, est un Horus qui plane haut dans le ciel pour surveiller l'univers et fondre sur les ennemis de son père. Sur les côtés, en arrière du roi, les signes , disposés, comme il est habituel, verticalement, semblent étayer les soutiens célestes ; ils expriment les fonctions du *ka* royal/*ba* de Chou, qui fait du monarque l'égal du dieu de l'air, et lui prêtent le pouvoir cosmique de recréer le monde en exhaussant le firmament³⁴, capacité mise en exergue dans le

³¹ TP, § 1652-1659 ; T. HANDOUSSA, *op. cit.*, p. 147, n. 33-38 ; pour la recherche de mots clés renvoyant à ces textes sur un relevé de cinquante exemples de l'offrande du collier *wsh* : E. GRAEFE, « Über die Verarbeitung von Pyramidentexten in den späten Tempeln (Nochmals zu Spruch 600 [§ 1652a – § 1656d: Umhängen des Halskragens]) », dans U. Verhoeven, E. Graefe (éd.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain*, OLA 39, 1991, p. 129-148.

³² E. GRAEFE, *op. cit.*, p. 129-130 ; T. HANDOUSSA, *op. cit.*, p. 147, pense qu'Atoum donne la vie à Chou et à Tefnout en transférant son *ka* au moyen d'un embrassement mystique.

³³ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]*, BdE 52, 1972, p. 60, 92-93, n. 84.

³⁴ Pour le détail des aspects cosmo-théocratiques du roi : *The Decree*, p. 32-37. Sur la stèle, tous ces textes (Béhédéty et ses légendes, et les signes du *ka* royal) sont gravés beaucoup plus profondément que les autres

rituel royal « Soulever le Ciel ».

Une fois tous les éléments du décor du cintre assignés à la place qui leur est conforme, les lieux des célébrations identifiés, et l'espace bien organisé, il s'agit, pour discerner la façon dont est rendu l'écoulement du temps, d'animer les images en ajoutant le mouvement du soleil³⁵. Puisque les points cardinaux sont indiqués, le sens du parcours solaire s'impose : la course quotidienne et annuelle du soleil se fait ici selon le schéma de la figure 2. La ligne tracée entre les deux statues de Neith est la vue sagittale de l'accolement, dos à dos, des deux horizons³⁶ auxquels le roi fait face, l'horizon ouest étant du côté droit, et l'horizon oriental du côté gauche (fig. 3). Les périodes de déclin, à savoir les nuits, et les six mois durant lesquels les jours diminuent, sont situées entre les deux statues. L'image montre ainsi des époques et, mieux encore, leur répétition à l'infini.

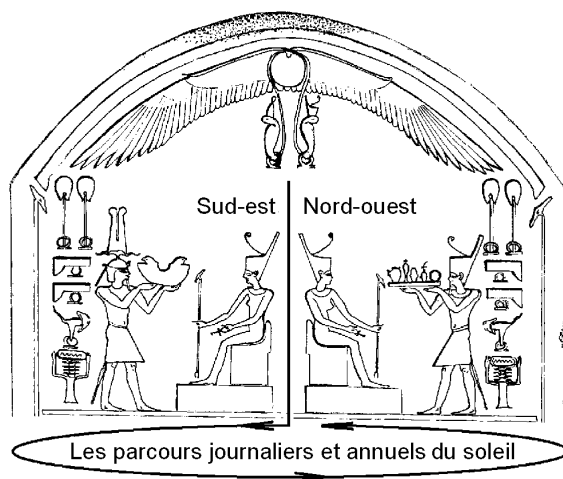


Fig. 2. Course solaire.

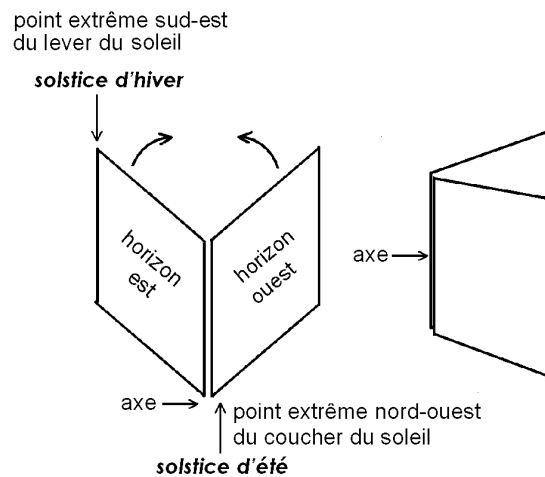


Fig. 3. Accolement des deux horizons.

signes (3-4 mm au lieu de 0,5 mm en moyenne pour tous les autres hiéroglyphes), comme l'a révélé le moulage de la stèle de Thônis (*The Decree*, p. 38, fig 3.11). On a pu vérifier sur place, au Musée du Caire, qu'il en était de même sur la stèle de Naucratis.

³⁵ La seule façon pour l'homme de mesurer le temps est de le diviser selon l'observation des cycles astraux, avant tout évidemment celui du soleil.

³⁶ Pour un cas similaire : W. WESTENDORF, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, MÄS 10, 1966, p. 72-73, fig. 61 ; au cycle quotidien pris en compte par Westendorf, on peut ajouter le cycle annuel : le plan des deux horizons adossés s'avance vers le nord (qui est à l'arrière du spectateur) jusqu'à l'extrême point septentrional du coucher de l'astre, au soir du solstice d'été, et il se prolonge vers l'arrière du cintre (c'est-à-dire vers le sud, direction à laquelle le spectateur fait face) jusqu'à l'extrême point méridional du lever solaire, le matin du solstice d'hiver.

Le concepteur du monument aurait pu tout aussi bien permuter la place du roi et des statues de Neith afin de placer les horizons est et ouest près des piliers du ciel³⁷. S'il a opté pour cette disposition plus sophistiquée, c'est pour bien mettre en évidence, au centre du tableau, l'essence même de la théologie saïte : le dieu solaire est issu de l'eau primordiale et renaît constamment de la déesse qui incarne le flot originel. L'agencement choisi implique en effet que l'axe central englobe à la fois le temps des nuits de chaque circuit quotidien de l'ouest vers l'est, pendant lequel l'astre se revivifie dans l'eau du corps de Nout qu'il traverse de sa bouche à sa vulve, mais aussi l'entière durée du déclin saisonnier lors de sa migration du nord vers le sud, époque de son passage « sous la terre » au cours de laquelle il séjourne et se régénère dans l'eau du Noun³⁸. L'axe des voyages en zone aqueuse et les deux statues de Neith sont à voir comme une sorte de colonne d'eau élevant l'astre du jour, et d'où le disque de Béhédéty resurgit perpétuellement, renaissant chaque jour des chairs de la déesse des flots (fig. 4).

La science de figurer avec facilité des notions complexes, comme de suggérer des intervalles de temps et leur retour périodique par l'art du trait, fait que l'aspect temporel de l'offrande aux dieux ne s'arrête pas à l'instant de son exécution : le don, intégré dans une représentation du monde créé, et dans un moment du cycle solaire, est renouvelé ponctuellement par le pouvoir performatif de l'image, à chaque occurrence de l'heure requise pour le rituel. C'est toute la force des conventions graphiques égyptiennes qui parviennent, de cette manière, à exprimer l'éternel par le dessin. À l'heure dite, la rencontre du monarque et de la divinité, la nature de ce qui est présenté, le lieu et le moment de l'échange entrent en résonance, et chaque facette de l'acte royal trouve alors son écho dans les répons du dieu. Les variations harmoniques de ces correspondances se propagent à la façon des ondes à la surface de l'eau, et s'étendent jusqu'aux limites du monde.

³⁷ Dans ces cas de figure, les *douat* sont au-delà de chaque pilier et les cycles ouest-est et nord-sud se font en dehors de l'image, en allant d'un pilier à l'autre.

³⁸ *The Decree*, p. 122-123.

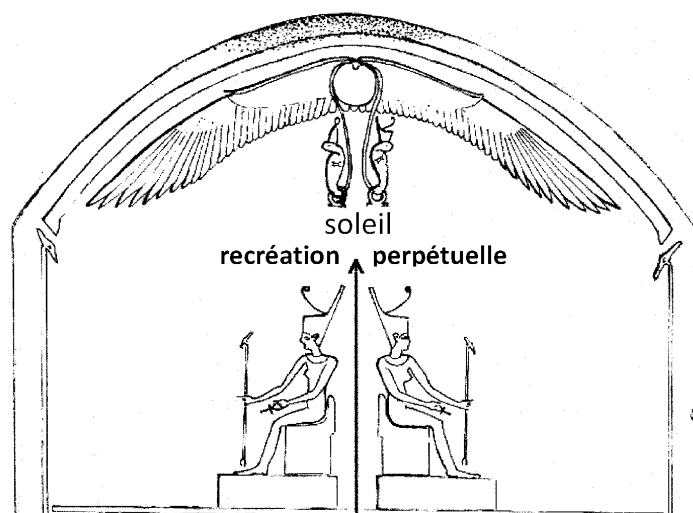


Fig. 4. Émergence quotidienne du soleil des eaux primordiales.

Si un petit Prince exigeant, lassé des moutons frisés et de l'exiguïté de sa planète, vous dit un jour : « s'il vous plaît... dessine-moi le temps ! », vous saurez qu'il est prêt ; prenez-le par la main et emmenez-le en Égypte...

L'OFFRANDE CARNÉE À EDFOU ET LE RITUEL DIT « D'AMENHOTEP I^{ER} » :


ÉVOLUTION ET RAPPROCHEMENTS POSSIBLES

Catherine Bouanich

EPHE
EA 4519 « Égypte ancienne »

L'offrande carnée est présente depuis le début de la civilisation égyptienne. Les premières attestations, faut-il le rappeler, se trouvent sur les parois des tombes de l'Ancien Empire, dès la V^e dynastie. Ces tombes ne proposent comme décor rien moins que l'exposition allègre de la vie sous toutes ses formes : un singe qui chaparde un fruit, une vache en train de vèler, des chats tapis dans les fourrés guettant l'oiseau inconscient. Le rythme des saisons est largement traité : le travail dans les champs, les moissons à rentrer. Scènes de chasse et de pêche pour compléter les productions des domaines du défunt en constituent les thèmes principaux qui ne varient guère d'un tombeau à l'autre. La plupart du temps représenté en taille monumentale, le propriétaire du mastaba aime à inspecter le bétail, qu'il soit domestiqué ou semi-sauvage, de ses domaines. Il s'agit d'exposer pour le défunt sa puissance et sa richesse, preuves d'une vie honnête et laborieuse.

Les scènes de boucherie font intervenir un personnel qualifié¹. Un *hry-ḥb* contrôle l'équipe des bouchers et des assistants². Ils procèdent à l'abattage des bovidés et des volailles afin de pourvoir les longues cohortes des porteurs d'offrandes. La présence d'offrandes « momifiées » et notamment de morceaux de viande dans les tombeaux laisse présager qu'elles participent à un système symbolique pour la vie dans l'au-delà. Il faut « alimenter »

¹ Pour la présence et la fonction de boucher à l'Ancien Empire, voir J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne V. Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne*, Paris, 1969, p. 128-185 ; voir aussi É. CHASSINAT, « Note sur le titre  », *BIFAO* 4, 1905, p. 223-225 ; P. MONTET, « Les scènes de boucherie dans les tombes de l'Ancien Empire », *BIFAO* 7, 1910, p. 41-65 ; H. LALLEMAND, « Les assemblages dans la technique égyptienne et le sens originel du mot *Menkh* », *BIFAO* 22, 1923, p. 92-93 ; P. MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Strasbourg, 1925, p. 150-179 ; W.C. HAYES, « Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *JNES* 10, 1951, p. 35-104.

² Gaultier Mouron (Université de Genève), qui étudie différents titres et fonctions, dont ceux du *hry-ḥb* à l'Ancien et au Moyen Empire dans le cadre d'une thèse de doctorat en préparation, m'a informée que les opérations de boucherie sont encadrées par ce personnage au titre communément traduit par « prêtre ritualiste ». Il ajoute qu'il est rarement présent pour d'autres travaux, comme celui des moissons par exemple.

en produits de bouche le défunt qui, par le jeu des formules magiques relevant des croyances funéraires, a bel et bien ressuscité. La portée symbolique de l'offrande carnée dans les temples divins d'époque ptolémaïque, notamment à Edfou, diffère quelque peu : en effet, le concept de « résurrection » n'y est pas prioritaire.

Il faut remonter aux principaux temples du Nouvel Empire – Abydos³, Karnak⁴, Louqsor⁵, Medinet Habou⁶ – pour trouver exposée sur les murs l'organisation rituelle du service divin. Qu'elle soit quotidienne ou cérémonielle, l'invitation faite au dieu à rejoindre sa statue et son temple implique un système rituel général qui participe à la fois du réel et de l'imaginaire. Il comporte un déroulement plus ou moins standardisé du culte, qui a été formalisé au début du Nouvel Empire et qui est connu sous l'appellation de *Rituel d'Amenhotep I^{er}*.

Trois papyrus datant de Ramsès II, les papyrus Caire CGC 58030 et Turin 54041, qui se complètent, ainsi que le papyrus Chester Beatty IX (BM 10589) constituent des sources premières éditées par sir Alan Gardiner, Ernesta Bacchi, Harold Nelson et, depuis peu, Nikolaus Tacke⁷. Outre ces documents, quatre cents occurrences environ ont été repérées comme étant des versions partielles, qu'elles soient inscrites sur d'autres papyrus, des parois de temples, des tables d'offrandes, des stèles⁸ et ce, jusqu'à la fin de l'époque tardive.

Ces rites sont codifiés en formules. Comportant cinquante et une séquences pour le programme du culte divin journalier, on lui adjoint selon certaines fêtes dix-sept autres formules⁹. Elles peuvent être ainsi résumées¹⁰ :

- préparation des offrandes dans les annexes du temple et purification de celles-ci,

³ Séthi I^{er}.

⁴ Salle hypostyle, Séthi I^{er}.

⁵ Salle B, Amenhotep III.

⁶ Ramsès III.

⁷ A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series. Chester Beatty Gift*, 2 vol., Londres, 1935 ; E. BACCHI, *Il rituale di Amenhotep I*, PERMT 3, 1942 ; H.H. NELSON, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and The Ritual of Amenophis I », JNES 8, 1949, p. 201-211 ; N. TACKE, *Das Opferritual des ägyptischen Neuen Reiches*, 2 vol., OLA 222, 2013.

⁸ N. TACKE, *op. cit.* I, p. 7-8 ; 47-52 et II, p. 49-53.

⁹ Il s'agit des fêtes d'Amon, de la fête du sixième jour, de celle de la Nouvelle Année et de la fête de Mout.

¹⁰ A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séthi I^{er}, à Abydos*, Paris, 1902 ; P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, RAPH 21, 1962 (rééd. 2006) ; R. DAVID, *Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster, 1981. Pour la période ptolémaïque, cf. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 2 vol., BdE 20, 1949-1954 ; Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. L'offrande de la campagne : étude de la composition*, OLA 51, 1992.

- ouverture des portes du naos avec hymne d'éveil,
- introduction de l'offrande et, à nouveau, purification,
- révélation de la face au moment où le soleil point à l'horizon,
- adoration,
- repas divin avec encensement et libation,
- service de la parure et onction,
- fermeture des portes du naos et scellement.

Dans une première partie, nous exposons les textes des formules ayant trait à la préparation et à la cuisson de la viande ¹¹ dans le *Rituel d'Amenhotep I^{er}*. Puis, dans une deuxième partie, nous en examinons les parallèles ou évolutions à Edfou. Pour conclure cet article, nous étudions une expression issue d'une des formules : « L'avant est l'œil d'Horus, l'arrière sont les testicules de Seth. Horus est satisfait avec ses yeux, Seth est satisfait avec ses testicules ». Cette tournure qui traverse deux millénaires ¹² est courante dans les séquences des offrandes carnées. Mais l'a-t-on bien comprise ? D'un point de vue métaphorique et symbolique, elle me paraît mériter un développement.

En lisant les textes et en regardant les parois des temples, nous pouvons constater la présence d'une grande diversité d'animaux offerts aux dieux. Pour la plupart, les animaux sont des mâles et ils appartiennent aussi bien au monde domestiqué qu'au monde sauvage ¹³ : bœufs gras, veaux, bœufs communs, ânes, gazelles, oryx, etc. Ils sont le plus souvent des incarnations, des images de Seth, dieu puissant, redoutable et redouté.

¹¹ Pour un aperçu de l'offrande carnée à la période ptolémaïque, impossible à présenter dans le cadre de cette brève communication, on se reportera à l'ouvrage de S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, 2013, p. 77-88. Plus ancien mais plus complet : W. DARBY, P. GHALIOUNGUI, L. GRIVETTI, *Food. The Gift of Osiris*, 2 vol., Londres, New York, San Francisco, 1977.

¹² Il s'agit d'un *continuum* allant de la fin de l'Ancien Empire jusqu'à la période gréco-romaine même si la fréquence des citations n'est pas constante.

¹³ Pour une présentation générale, cf. H. ALTENMÜLLER, dans *LÄ IV*, 1981, col. 594-596, s.v. « Opfertier » ; P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005. Consulter également H. Riemer, Fr. Förster, M. Herb, N. Pöllath (éd.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity*, *Colloquium Africanum* 4, Cologne, 2009, p. 263-365.

Seth est le fils de Geb et de Nout au même titre qu'Osiris, Isis et Nephthys. Osiris, l'aîné, est choisi par Rê pour être son successeur à la tête de tous les dieux. Seth conteste cet édit et décide de tuer Osiris¹⁴. Pour assouvir sa volonté incessante de capter l'héritage laissé vacant par le meurtre de son frère, Seth affronte sa sœur Isis. Celle-ci étant douée de pouvoirs magiques (elle est *wrt ḥkꜣw*) va engendrer un fils, Horus, et l'aider à revendiquer l'héritage de son père. Seth, dieu fourbe, utilise tous les subterfuges possibles, réels ou magiques (il est également *wr ḥkꜣw*) pour infléchir la décision du collège divin réuni pour trancher qui, de lui ou de son neveu, aura la suprématie sur la terre et les hommes. Il se transforme à son gré et prend les aspects les plus variés ; symbolisant tantôt le désert et tantôt l'eau. Il a pour alliés les *smꜣyw* : ces êtres, humains ou animaux, qui vivent dans les contrées hostiles.

Horus est finalement déclaré vainqueur. Il règne sur les dieux (*ntr ntrw*), il est fils de Rê. Pharaon, acquiert à son couronnement, à l'instar d'Horus, de régner sur le Double Pays. La destruction des animaux sauvages ou autres est donc un acte royal, politique autant qu'un abattage rituel. Horus a donné l'exemple en poursuivant Seth et ses acolytes métamorphosés en antilopes, poissons, reptiles... Tous les animaux déclarés dangereux (réellement ou supposés tels) de la faune égyptienne possèdent cette connotation séthienne¹⁵. J. Yoyotte a souligné dans un article qu'il s'agissait « d'invention d'épisodes mythologiques fournissant une étiologie de la fonction typhonienne de certaines victimes »¹⁶. Dans le chapitre XVIII du *Livre des Morts*, à propos des rites de célébration d'Osiris à Djédou, on y explique : « C'est lorsque sont venus les associés de Seth et qu'ils se transformèrent en petit bétail. Alors, ils furent égorgés en présence de ces dieux »¹⁷.

¹⁴ Ce mythe n'a jamais fait l'objet, de toute l'histoire égyptienne, d'un récit suivi. Seules des bribes, des gloses, nous sont parvenues. Nous pouvons citer les papyrus Chester Beatty I, et le Papyrus de Kahun en exemples. C'est Plutarque, dans son ouvrage *De Iside et Osiride*, qui nous en livre la version la plus complète. Cependant, il faut être vigilant sur certains événements du mythe qui relèvent de la tradition grecque et qui n'appartiennent pas à la mythologie égyptienne (Plutarque, *Œuvres morales V, Isis et Osiris [De Iside et Osiride]*, Chr. Froidefond [éd.], Paris, 1988).

¹⁵ Rappelons que Seth ne fut « diabolisé » que tardivement. Consulter H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, PdÄ 6, 1977. Il y souligne les aspects positifs de sa personnalité, notamment le rôle bénéfique qu'il joue dans la défense de la barque de Rê. Pour exemple, consulter P. MONTET, « La stèle de l'an 400 retrouvée », *Kémi* 4, 1931, p. 191-215. À partir de la période ptolémaïque, les surnoms négatifs de Seth se multiplient : cf. H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 148-150.

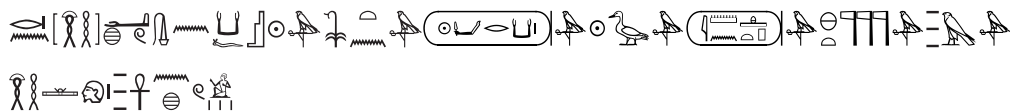
¹⁶ J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AEPHE SR* 89, 1980-81, p. 31-102.

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.



Fig. 1. Exemple de brasero, cour du temple d'Edfou (cliché C. Bouanich).

Présentons dès à présent l'extrait des formules liées à la viande dans le *Rituel d'Amenhotep I^{er}*. La première formule évoquant les préparatifs pour offrir de la viande aux dieux se trouve être la séquence 11-12 du p.Turin¹⁸ : « Disposer le brasero »



« Formule pour [disposer] le brasero pour son *ka*, l'Osiris-roi (Djeserkarê), le fils de Rê, (Amenhotep), et l'Ennéade d'Horus. Disposer les têtes des vivants »¹⁹.

Commentaire

L'expression « têtes des vivants » est une métaphore. Ainsi, il s'agit d'un vocabulaire utilisé par les prêtres pour désigner le tenon du brasero qui est emboîté sur la base de l'autel.

¹⁸ Pour notre démonstration, il n'est pas utile de présenter les différentes versions. Pour comparer, voir la synopsis présentée par N. TACKE, *op. cit.*

¹⁹ *r3 n [w3h] 'h n k3:f Wsjr nswt (Dsr-K3-R') s3 R' (Jmn-Htp) psdt Hr w3h tpw n 'nhw.*

En français, on parle également de « tête » pour désigner la partie supérieure de quelque chose ²⁰.

L'iconographie du brasero ²¹ paraît prédominer au Nouvel Empire dans les représentations des rites de cuisson de la viande. Si, au Moyen Empire, chaudrons et autels-à-feu se côtoient ²² sur les parois des tombes, l'utilisation du chaudron est plutôt réservée, semble-t-il, au Nouvel Empire pour la cuisson de la graisse servant à la fabrication des onguents et autres produits manufacturés ²³. Parmi les nombreuses occurrences, signalons à cet égard les restes peints de la cour de Séthi I^{er} à Abydos : la graisse est cuisinée dans un grand chaudron sur un foyer. Le chaudron brûlant est retiré du foyer et un système de pressage est représenté à l'analogie de celui du vin ²⁴.

On poursuit avec la « Formule pour placer l'encens sur la flamme » (p.Turin 13-14) :



« Formule pour placer l'encens sur la flamme pour l'Osiris-roi (Djeserkarê), le fils de Rê, (Amenhotep). Prends pour toi l'œil d'Horus ; son parfum vient à toi » ²⁵.

²⁰ H.H. NELSON, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu », p. 207-208.

²¹ Pour une bibliographie générale à propos des braseros, autels, tables d'offrandes, consulter : G. JÉQUIER, « Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne », *BIFAO* 19, 1922, p. 238-249 ; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* IV, 1964, p. 103-105 ; S. WENIG, *Africa in Antiquity. The Arts of Ancient Nubia and the Sudan* II, Brooklyn, 1978, p. 197, n. 118 ; G. SOUKASSIAN, « Les autels "à cornes" ou "à acrotères" en Égypte », *BIFAO* 83, 1983, p. 317-333 ; I. HOFMANN, *Zur Herkunft der Amphore München ÄS 4808, Beiträge zur Sudanforschung* 1, 1986, p. 127-134 ; J. MALEK, « The "Altar" in the Pillared Court of Teti's Pyramid-Temple at Saqqara », dans J. Baines, T.G.H. James, A. Leahy, A.F. Shore (éd.), *Pyramid Studies and Other Essays presented to I.E.S. Edwards, EES Occasional Publications* 7, 1988, p. 23-34 ; J. QUAEGBEUR, « The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty », *AncSoc* 20, 1989, p. 112 ; ID., « L'autel à feu et l'abattoir en Égypte tardive », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East, OLA* 55, 1993, p. 329-353.

²² N. DE GARIS DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I and of his Wife, Senet* (N° 60), EES (éd.), 1920, pl. 8 ; S. IKRAM, *Choice Cuts. Meat Production in Ancient Egypt, OLA* 69, 1995, p. 83.

²³ Pour l'action de cuire dans un chaudron, consulter U. VERHOEVEN, *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein lexikographischer Beitrag, RitEg* 4, 1984 ; p. 85-128 pour son étude du verbe *psj*.

²⁴ É. NAVILLE, G. JÉQUIER, *Détails relevés dans les ruines de quelques temples égyptiens*, Paris, 1930, pl. 4.

²⁵ *r3 n rdt sntr hr ht n Wsjr nswt (Dsr-K3-R') s3 R' (Jmn-Htp) mn n3k Jrt-Hr stj3s r3k.*

Commentaire

Acte rituel essentiel, préliminaire à toute action cultuelle effectuée devant la ou les divinités, l'encensement est souvent répété pour que l'espace demeure *djeser*²⁶. Dans le texte, d'abord désigné par le terme le plus général, *senetjer*, l'encens répond ensuite à l'expression « œil d'Horus » (*Wb.* I, 107, 12-14). Celle-ci peut avoir différents sens, selon l'adjectif qu'on lui accole : *irt-Hr-w3d* (= le vin), ou *irt-Hr-nht* (= la myrrhe). Ici, les prêtres placent cette résine aromatique sur les charbons incandescents. Répandre de l'encens sur la flamme déclenche, à mon sens, la hiérophanie. L'encens invite le *ba* divin à rejoindre sa statue et à l'amener à son repas²⁷.

Une autre formule lui est accolée dans la même séquence : « Formule pour placer la graisse sur la flamme »



« Formule pour disposer la graisse sur la flamme. Viens, les produits rejoignent les produits. Horus se dresse, il guérit ses deux yeux en ce sien nom de graisse²⁸. Thot vient à toi. Il l'approche en ce sien nom de *hesy* »²⁹.

Commentaire

L'encens et la graisse odoriférante jouent le même rôle : produire de la fumée et du parfum qui montent jusqu'au ciel, c'est-à-dire le naos.

« Viens, les produits rejoignent les produits » : nous pouvons comprendre par cette phrase que les offrandes, sorties des différents ateliers et magasins, amenées par les cohortes de servants, sont présentées dans la salle des offrandes. L'alimentation du dieu par le biais de la fumée n'est pas clairement décrite dans cette formule ; il n'y a pas d'expression du type : « Tu en

²⁶ D. MEEKS, « Pureté et purification en Égypte », *Dictionnaire de la Bible*, Suppl. 9, 1976, col. 430-452.

²⁷ Voir *Edfou* VI, 305, 2-4 : « On brûle l'oliban, on amène le dieu à ses aliments » (traduction : M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou* 2, p. 657, n. 1).

²⁸ N. TACKE, *op. cit.*, pl. XXX, traduit : « Horus se dresse, il guérit ses deux yeux grâce à la graisse ».

²⁹ *r3 n w3h 'd hr ht jj dfzw sm3 m dfzw 'h' Hr s'dzf jrtyzf m rnzf pwj n 'd jj nzk Dhwtj hsj nzf sw m rn pwj n hsj.*


manges, sois satisfait avec ce parfum ». Il est question ici d'un rite d'encensement avec un rappel du mythe d'Horus dont la blessure à l'œil (ici, aux deux yeux) est guérie par un onguent.

Trois formules sont donc nécessaires pour décrire la mise en place du matériel et ainsi pouvoir accomplir l'acte rituel de cuisson de la viande qui est relaté dans la formule suivante :
« Formule pour la viande sur la flamme » (p.Turin 15)



« Formule pour la viande sur la flamme. L'avant (= la poitrine) est l'œil d'Horus, l'arrière (= les cuisses) sont les testicules de Seth. Horus est satisfait avec ses yeux, Seth est satisfait avec ses testicules, le roi (Djeserkarê), fils de Rê, (Amenhotep) est [satisfait] avec ces morceaux choisis »³⁰.

Commentaire

Remarquons que le terme employé pour la viande est *iwf*. C'est un terme général, au moins autant que *h'w* dans la lexicographie, et dont les emplois communs renvoient aussi bien aux chairs animales qu'humaines³¹. Sans spécificité fonctionnelle, *a contrario* des viandes-*ššrwt* , « les viandes rôties, les grillades »³² connues dès les *Textes des Pyramides* (131, § 82b), terme idoine mais qui n'est pas employé ici. En revanche, les pancartes d'offrandes listant le menu divin comportent systématiquement la case *ššrwt* et non la case *iwf*³³, sans que je puisse en tirer une conclusion sur l'emploi qualitatif de ces deux termes.

Horus et Seth se trouvent sur un plan d'égalité dans ces deux phrases en balancement. Chaque dieu est associé à une partie de la victime sacrificielle : Horus à l'avant de la bête, Seth à l'arrière. Il en est de même dans le rapprochement d'Horus et de ses yeux, de Seth et

³⁰ *r3 n jwf hr ht ht jrt-Hr phwy hrwy n Sth htp Hr hr jrtyzf htp Sth hrwyzf [ht]p nswt (Dsr-K3-R') s3 R' (Jmn-Htp) hr stpw jpw*. Voir H.H. NELSON, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu », p. 209 ; J. ASSMANN, « Semiosis and interpretation in Ancient Egyptian Ritual » dans S. Biderman, B.-A. Scharfstein (éd.) *Interpretation in Religion*, Leyde, 1992, p. 94-95 ; N. TACKE, *op.cit.*, p. 52.

³¹ G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, CASAE 17, 1952, p. 4, § 3.

³² *Wb.* I, 21, 1-6.

³³ W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*, MÄS 3, 1963.

de ses testicules. Le choix d'un parallélisme dans les syntagmes propositionnels laisse supposer que les deux dieux sont traités comme faisant allusion aux deux dieux dynastes, issus de la partition de l'Égypte.

Le terme *stpw*³⁴ pour les morceaux choisis apparaît à l'Ancien Empire, dans *Les Textes des Pyramides*. Issu de la racine *stp*, « couper, découper », ce terme désigne les morceaux découpés d'animaux abattus. Un deuxième champ sémantique attesté dès le Moyen Empire, signifie « élire, réserver, choisir ». Un substantif à l'origine de ce verbe désigne « des choses sélectionnées », « les meilleures choses »³⁵. C'est pourquoi, la plupart du temps, les viandes-*stpw* furent traduites par le vocable « morceaux de choix ». S'il est exact que les *stpw* répondent à un critère de sélection, voire de qualité, il n'en demeure pas moins que la signification première de ce terme est de définir une découpe rituelle destinée et assimilée au monde divin³⁶. Je préfère en proposer la traduction suivante : « morceaux choisis ». Au Nouvel Empire les morceaux choisis sont nombreux. Néanmoins, le *khepech* continue à être le premier morceau découpé de la carcasse. Cœur, plats-de-côtes, filets, cuisseaux, peau, tête, graisse, sang en constituent l'essentiel³⁷. Notons qu'ici les *setepou* ne sont pas déterminés par le bout de chair.

³⁴ *stpw(t)*, cf. *Wb.* IV, 336-337 et P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 962.

³⁵ *Wb.* IV, 338-339.

³⁶ Par le biais de la mélothésie. Cet aspect sera explicité dans les textes des temples tardifs ; ainsi *Edfou* VI, 84, 15-85, 11 : « Donne sa patte de devant à Bousiris pour ton père Osiris-Ounnefer-le-justifié. Envoie son flanc à Iaït pour Haroeris de Létopolis, (...), donne sa cuisse à Khnoum-Haroéris-le-triompheur, (...), donne sa croupe à Nephthys, car elle est sa tante. Donne pour moi (Horus) son derrière (car) j'ai été la vulve du défaillant-de-cœur, et son cœur, lui dont le cœur s'était évanoui, (...) » (traduction : M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou* 2, p. 781-782).

³⁷ S. IKRAM, *Choice Cuts*, p. 113-145.



Fig. 3. Temple de Louqsor³⁹ (cliché C. Bouanich).

Commentaire

L'iconographie de cette formule est rare dans les temples : la scène existe à Louqsor (fig. 3). Le roi tient un bâton pour faire rôtir l'oie sur le brasero. Juste au-dessus de la grillade, on peut lire le verbe *m'qj*⁴⁰, « embrocher ». Cette scène est unique en tant qu'illustration rigoureuse du rite.

Cette action est plus fréquemment montrée dans les tombes privées du Moyen Empire, comme par exemple un bœuf embroché dans la tombe de Akh-Hetep, fils de Akh-Hetep.

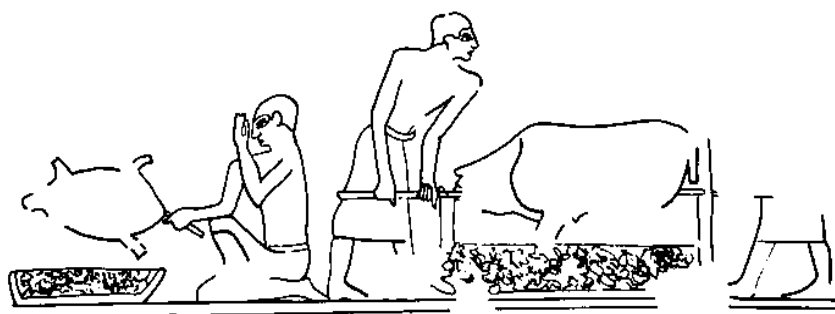


Fig. 4. Exemple de cuisson à la broche dans la tombe d'Akh-Hetep (d'après A.M. Blackman, *The Rock Tombs of Meir III*, pl. XXIII⁴¹).

³⁹ PM II², *Theban Temples*, Salle XIX, p. 331 et plan XXXII.

⁴⁰ Encadré rouge.



⁴¹ A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir III. The Tomb-Chapel of Ukh-Hotp son of Ukh-Hotp and Me [B, N° 4]*, ASE 24, 1915, pl. XXIII.

Afin d'activer la braise de l'autel-à-feu, le *Rituel d'Amenhotep I^{er}* poursuit avec « la formule pour l'éventail » (p.Turin 17)

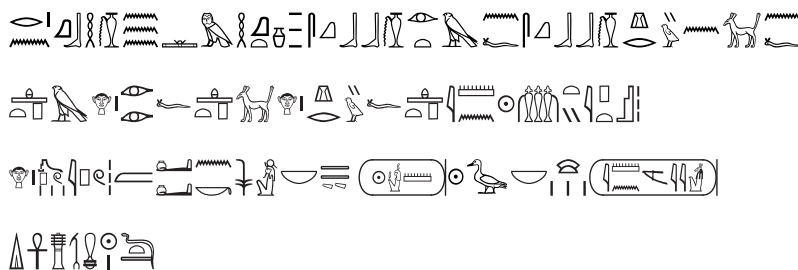


« Formule pour l'éventail/attise-feu. Ô Osiris-roi (Djeserkarê) et l'Ennéade d'Horus ! Puissiez-vous placer vos cœurs dans vos corps ! »⁴².

Commentaire

Ici, la graphie de l'éventail dans la formule de Turin ne possède pas de déterminatif pour compléter la lecture phonétique « â-chen ». On aurait pu lire « chen » comme signe-mot, mais il y a une irrégularité : ici est ajouté un complément phonétique, « â-n-chen » ; le « n » est mal placé par rapport à la graphie proposée par le Dictionnaire de Berlin (*Wb.* I, 226, 15), , 'hn. Le p.Chester Beatty IX, pl. 54, présente la graphie avec le déterminatif suivant , qui est plutôt celui d'un éventail. Il faudrait néanmoins vérifier sur l'original. Pour finir, D. Meeks, *Alex* 1.77.0541, traduit 'hn par « attise-feu », ce qui me semble plus adapté.

Les formules concernant la viande sont à proprement parler terminées. Une libation de bière clôt ces rites. Si je la transcris ici, c'est en raison d'un parallèle établi entre la viande et la bière :



« Formule pour la libation de bière. L'œil d'Horus est rafraîchi par elle (= la libation), les testicules de Seth sont rafraîchis par elle (= la libation). (Comme) Horus est satisfait avec ses deux yeux, (comme) Seth est satisfait avec ses deux testicules, alors Amon-Rê est satisfait à la tête d'Ipet-sout avec ces morceaux choisis comme don (venant) de toi, roi maître du Double

⁴² r3 n 'n-hn tn h3 Wsjr nswt (Dsr-K3-R') psdt nt Hr r dj.n=tn jb(w)=tn r ht=tn.

Pays (Men-Maât-Rê), le fils de Rê, maître des couronnes (Séthi-aimé-d'Amon) afin qu'il lui donne la vie, la stabilité, le pouvoir comme Rê éternellement »⁴³.

Commentaire

À l'instar de la formule pour l'épisode de la viande sur la flamme, nous lisons : « L'œil d'Horus (est rafraîchi par elle), les testicules de Seth (sont rafraîchis par elle) ». Encore une fois, les paradigmes : « œil d'Horus » et « testicules de Seth », que cela soit sur le papyrus de Turin ou à Karnak, sont liés et mis en balancement. Les attributs divins sont rafraîchis. Nous trouvons la même scansion de la phrase et la présence des deux mêmes dieux, symboles héraldiques de l'Égypte.

Après avoir exposé les épisodes du *Rituel d'Amenhotep I^{er}*, intéressons-nous aux parois du temple d'Edfou afin de comprendre les évolutions de ces formules ou de leurs reprises à l'époque ptolémaïque. Nous y trouvons des parentés évidentes. Par exemple, à l'extérieur du naos et dans la salle des offrandes sont présentées deux séries rituelles que nous pouvons commenter⁴⁴ :

Extérieur du naos :

Campagne <i>Edfou IV</i> , 67, 15-68, 13	Les morceaux choisis <i>Edfou IV</i> , 65,17-66, 16	Grande offrande <i>Edfou IV</i> , 65, 2-15	Brasero <i>Edfou IV</i> , 63, 14-64, 12
Roi Horus	Roi Horus Reine	Roi Horus	Roi Hathor Horus

⁴³ *r3 n hnw m [qbh] hnqt sqbb jrt-Hr n3f sqbb hrwy n Stih n3f htp Hr hr jrty3f htp Stih hr hrwy3f htp Jmn-R' hnty Jpt-swt hr stpw m djwt.n3k nswt nb t3wy (Mn-M3't-R')* s3 R' nb h'w (Sty-mry-Jmn) dj 'nh dd w3s mj R'.

⁴⁴ Pour le naos : *Edfou IV*, 65, 17-66, 16, champ de la paroi ouest [4^e section].

Ou bien encore dans la salle des offrandes ⁴⁵ :

Libation <i>Edfou I²</i> , 477, 5-12 Roi Khnoum	Pain-blanc <i>Edfou I²</i> , 477, 14-478, 4 Roi Thot-bélier	Brasero <i>Edfou I²</i> , 478, 6-13 Roi Horakhty	Les morceaux choisis <i>Edfou I²</i> , 497, 13- 498, 4 Roi Nekhbet	<i>Heh</i> <i>Edfou I²</i> , 497, 4-11 Roi Horus	[///] <i>Edfou I²</i> , 496, 13-497, 2 Roi Horus
Agathodémons		Procession génies	Élever le plateau d'offrandes <i>Edfou I²</i> , 492, 8-15 Roi Horus	Présenter les offrandes divines <i>Edfou I²</i> , 491, 15-492, 6 Roi Harsomtous	Course aux vases <i>Edfou I²</i> , 490, 14-491, 13 Roi Ptah, Thot, Chou, Henou, Niou, Noun-our, Harsomtous Hathor, Horus

Le premier tableau montre que si les rites liés à l'alimentation en général et à la viande en particulier font partie de la série de l'offrande de la campagne, telle que Françoise Labrique l'a exposée ⁴⁶, il faut peut-être également considérer la série des rites alimentaires (encens, pains, morceaux choisis, grande offrande et brasero) dans une perspective intégrant des évolutions et/ou des réminiscences du *Rituel d'Amenhotep I^{er}*. En effet, tel que le deuxième tableau l'expose, « garnir le brasero » est en symétrie directe avec le rite de consécration des morceaux choisis. Il faut également remarquer qu'ils sont en rapport de proximité avec le rite de présentation, « élever le plateau », dans lequel le roi invite le dieu à venir à son repas. L'installation et la préparation du brasero avec la graisse et l'encens ne sont plus des rites spécifiques, mais inclus, en étant résumés, dans le seul rite de « garnir le brasero ». La viande sur la flamme peut faire l'objet d'un rite spécifique ou être incluse dans le rite de consécration des morceaux choisis ⁴⁷.

Dans la colonne marginale réservée au roi, on lit : « Paroles à dire. Son avant est le grand œil d'Horus, l'arrière, ce sont les testicules de Seth, les deux maîtres sont satisfaits des

⁴⁵ *Edfou I²*, 478, 6-13, champ de la paroi ouest, tableau Ro. 3d. III et *Edfou I²*, 497, 13-498, 4, champ de la paroi nord, tableau Rn. Ig. I.

⁴⁶ Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, pl. 4, 5, 7.

⁴⁷ « Placer les morceaux choisis sur la flamme » : *Edfou V*, 47, 2-12 et *Edfou VII*, 61, 13-62, 15.

offrandes qu'ils mangent, ton *ka* est satisfait des morceaux choisis, ton cœur (est satisfait) de sa place, Horakhty auprès de la grande Ennéade dans le grand temple »⁴⁸.

L'autre exemple sur la paroi extérieure du sanctuaire (*Edfou* I², 58, 12-19 et pl. 16) a pour titre : « Garnir le brasero. » Le texte de la formule est le suivant : « (...) La graisse est sur la flamme, le cuissot est sur le charbon incandescent, les oies grasses sont sur tes autels ». Le discours du roi ainsi que ses épithètes sont également très proches des scènes de Karnak, de Louqsor et du papyrus de Turin. En effet, le roi est « celui qui rend gras (*sqn*) les autels au moyen de leurs morceaux choisis ». Dans la colonne marginale qui lui est réservée : « J'ai saisi le sceptre-*hw*-^c dans ma main gauche, tendant le bras droit pour garnir le brasero⁴⁹ et je réunis pour toi les oies rôties sur l'autel, j'apaise ainsi Horus au moyen de son œil (rendu) pur »⁵⁰.

Commentaire

Nous trouvons la même expression à presque un millénaire d'écart ! Pour ne pas alourdir notre présentation, nous ne donnons que ces deux occurrences, réminiscences certaines du *Rituel d'Amenhotep I^{er}*, que ce soit sur le plan de la terminologie employée, de la succession des séquences ou des scènes, ou encore des rapports de proximité. Je trouvais intéressant de montrer que les rites et les offrandes carnées ont une base commune qui a été formalisée au Nouvel Empire pour organiser le service divin, et que l'on retrouve la même trame à la période ptolémaïque avec des adaptations locales et des évolutions bien légitimes.

Notamment au Nouvel Empire, l'animal sacrifié, qu'il soit sauvage ou domestiqué, n'est pas systématiquement une image ou un symbole de Seth, meurtrier d'Osiris et responsable de son démembrement. Dans les séquences étudiées du *Rituel d'Amenhotep I^{er}*, rien n'est exprimé à ce sujet. En revanche, à l'époque ptolémaïque, sacrifier un animal revient à « tuer le Tueur » (*Edfou* V, 165, 4-15) ; le symbole est généralisé. Seth, à de rares exceptions près, est un dieu honni, objet d'une proscription liée en grande partie au succès de la geste osirienne.

⁴⁸ *Edfou* I², 478, 11-12.

⁴⁹ Description de la position du roi conforme à la scène, pl. 16.

⁵⁰ *dd mdw šsp. šsp.n<j> n<j> hw-^c sm<j> sw m j<zb>j wmm<j> hr w<h> 'h sm<j> n<t> r<w> m wbd hr h<wt> shtp<j> Hr m jrt<f> twr.*

Pour conclure, je me propose d'analyser l'expression : « L'avant est l'œil d'Horus, l'arrière sont les testicules de Seth. Horus est satisfait avec ses yeux, Seth est satisfait avec ses testicules ». Lorsque l'on consulte les dictionnaires (*Wb.* I, 107, 12-14 et P. Wilson, *Lexikon*, p. 98-99), « l'œil-d'Horus » désigne plusieurs substances comme l'onguent, l'encens, ou le vin des oasis. Il peut être synonyme de l'œil-*oudjat* et signifier quelque chose comme « le tout », et par extension, « l'ensemble des produits offerts ». Le dictionnaire de Berlin et le lexique ptolémaïque indiquent que dans le cas d'*ḥswy*⁵¹ ou de *ḥrwy*⁵², ces termes désignent véritablement les testicules. Il n'existe pas de sens élargi ou métaphorique, qui équivaldrait également à « produits, offrandes » comparable à celui de l'œil-d'Horus. Or, si l'avant de la bête pourrait constituer une offrande, l'autre expression : « l'arrière sont les testicules de Seth », ne semblerait pas fonctionner dans le champ sémantique de l'offrande de produits. Nous allons tenter de trouver ailleurs l'explication de cette formule.

Une chose est certaine : dans l'offrande carnée, les testicules sont toujours les attributs de Seth, en même temps que les yeux le sont pour Horus⁵³. Les testicules de Seth ne sont mentionnés que lorsque l'œil d'Horus est mis en parallèle. De la même manière que dans le *Rituel d'Amenhotep I^{er}*, la formule d'Edfou continue ainsi : « les deux maîtres sont satisfaits des offrandes qu'ils mangent » (*Edfou I²*, 478, 6-13). Il s'agit bien évidemment des morceaux choisis issus de la bête sacrificielle. De plus, nous avons noté que plusieurs formules dans le *Rituel d'Amenhotep I^{er}* sont clairement des allusions à des épisodes mythiques. L'Ennéade est invoquée, Thot également, etc.

C'est donc ailleurs qu'il faut chercher. Les deux yeux ou l'œil, employés indifféremment dans les *Textes des Pyramides* ou les *Coffin Texts*, renvoient à un passage du mythe d'Horus et Seth et à leur querelle. Les allusions à ce mythe sont complexes et difficiles ici à repérer, mais il est patent qu'il ne s'agit pas des deux luminaires, lune et soleil. Il est question plutôt du moment où les deux dieux ont une relation homosexuelle et où, Seth à la puissance sexuelle débridée, abîme de sa semence le visage d'Horus et donc ses yeux. C'est normalement Thot qui applique un onguent pour réparer les yeux d'Horus. Dans le *Rituel d'Amenhotep I^{er}*, c'est Horus lui-même qui le fait, et Thot arrive un peu après, ce qui n'est pas très clair.

⁵¹ *Wb.* I, 127, 2-6 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 110.

⁵² *Wb.* III, 393, 5-7 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 775.

⁵³ Cf. H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, p. 55.

Le *Spr.* 570, § 1463 des *Textes des Pyramides* expose le temps primordial lorsque Seth et Horus n'existaient pas et n'étaient donc pas forcés de vivre ensemble :

« Lorsqu'aucune colère n'était advenue jusqu'à présent,
Lorsqu'aucun cri n'était advenu jusqu'à présent,
Lorsqu'aucun conflit n'était advenu jusqu'à présent,
Lorsqu'aucune confusion n'était advenue jusqu'à présent,

Lorsque l'œil d'Horus n'était pas devenu [malade],

Lorsque les testicules de Seth n'avaient pas été rendus impuissants ».

Le *spell* 335 des *Coffin Texts* (CT IV, 232a-238a) traite du contexte mythologique :

« J'ai rempli (c'est Thot qui parle) l'œil après qu'il était devenu faible dans cette nuit du conflit des deux hommes. Quel est le conflit entre les deux hommes ? C'est le conflit d'Horus et Seth, après que Seth avait causé une décharge sur la face d'Horus, et après qu'Horus avait enlevé la force (sexuelle) de Seth. C'était Thot qui avait fait cela avec ses doigts ».

H. Te Velde a théorisé dans son ouvrage, *Seth, God of Confusion*, une autre approche qui a retenu mon attention. En effet, en étudiant la scène 71 de la tombe de Rekhmirê qui se trouve être une scène du rituel d'Ouverture de la bouche, il cite une expression qui s'en approche : « La détresse qui cause la confusion, a été écartée et tous les dieux sont dans l'harmonie. J'ai (il s'agit de Thot) donné à Horus son œil, placé l'œil-*oudjat* dans la position correcte. J'ai donné à Seth ses testicules, ainsi, les deux seigneurs ont été contents du travail réalisé par mes mains »⁵⁴.

Parce qu'Edfou est un temple construit à la gloire d'Horus vengeur et protecteur de son père, la destruction de Seth et de ses confédérés est acquise. Cette tournure, évoquant l'œil de l'un, les testicules de l'autre, si elle n'était lue que dans le contexte ptolémaïque dans lequel la proscription de Seth est quasi absolue, sonnerait comme un anachronisme. La proscription de Seth n'est donc pas totale, même dans l'offrande carnée, où l'abattage rituel constitue globalement un acte de destruction de la nuisance séthienne. Dans cette phrase très particulière, on ne peut rattacher en rien les testicules de Seth à la castration qui est opérée par

⁵⁴ E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* II, *ÄgAbh* 3, 1960, p. 191.

Horus à un autre endroit du mythe. Nous sommes bien en présence d'une expression lexicalisée issue du *Rituel d'Amenhotep I^{er}*.

Je pense que cette phrase inscrite dans le rituel, qu'il s'agisse de la version du Nouvel Empire ou qu'elle soit extraite d'Edfou, décrit cette phase du mythe : le moment de la réconciliation, du retour à la perfection, à la complétude, symbolisées par l'œil d'Horus et la nécessaire force sexuelle, synonyme de désordre mais aussi d'énergie, de vitalité exprimée par les testicules de Seth.

LÉTOPOLIS ET L'OFFRANDE DES YEUX

Léo Cagnard

UMR 5140 Égypte Nilotique et Méditerranéenne
CNRS - Université Montpellier III*

Dans le cadre de la journée d'études consacrée aux offrandes dans les temples ptolémaïques et romains du 27 Juin 2013 à l'EPHE, il nous a été permis de proposer des réflexions concernant l'offrande associée à Létopolis, capitale de la II^e province de Basse Égypte, et à ses dieux ¹.

INTRODUCTION ET SÉLECTION DU CORPUS D'ÉTUDE

Létopolis, toponyme grec de la ville pharaonique *Hm* (ou *Shm*), est aujourd'hui localisée à l'emplacement du village moderne Aousîm, situé à 12 km au nord-ouest du Caire. Elle fut la capitale de la II^e province de Basse Égypte depuis l'Ancien Empire jusqu'à sa transformation en *nome* à la période ptolémaïque ². Aucun vestige *in situ* de cette antique cité n'est connu et seules quelques découvertes fortuites du début du XX^e siècle ³ permettent aujourd'hui d'attester la présence de constructions datées de l'époque tardive et plus particulièrement d'un temple en activité sous le règne de Nectanébo I^{er} ⁴. En l'absence de

* Ce travail de recherche a été réalisé avec le soutien de l'ANR au titre du programme « Investissements d'avenir » ANR-11-LABX-0032-01 Labex ARCHIMEDE.

¹ À l'occasion de cette publication, je souhaite remercier les organisateurs de cette journée, C. Bouanich, A. Fortier et H. Virenque, ainsi que le Centre Wladimir Golenischeff et sa directrice Chr. Zivie-Coche pour m'avoir permis de participer à cette journée et pour son accueil au cours de l'année 2012-2013.

² F. GOMAA, *L'Égypte* III, 1977, col. 1009-1011, s.v. « Letopolis », et plus récemment V. I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, « Un témoin inédit des œuvres pieuses de l'empereur Tibère à Létopolis de Basse-Égypte », *CdE* 84, 2009, p. 122-135. Pour les questions de toponymie, voir C. PEUST, *Die Toponyme vorarabischen Ursprungs im modernen Ägypten. Ein Katalog, GöttMisz Beihefte* 8, 2010, p. 16.

³ Menées par A. Kamal, A. Naguib, W. Spiegelberg et J. E. Quibell à Aousîm et aux alentours, durant les années 1903-1904. Ils découvrirent des fragments de statues et de blocs inscrits. Voir A. NAGUIB, « Rapport sur une statue de tigresse ou de lionne trouvée à Oussim », *ASAE* 4, 1903, p. 83-84 ; A. KAMAL, « Quelques fragments provenant d'Ouasim », *ASAE* 4, 1903, p. 91-94 ; W. SPIEGELBERG, « Varia 72. Ein neues Monument des Hohenpriesters von Letopolis Amasis mit Bemerkungen über den Namen der Stadt Letopolis », *RT* 26, 1904, p. 147-148 ; H. GAUTHIER, « À travers la Basse-Égypte (fin). XXI. Fragment de temple ou de naos de Nectanébo II à Oussim », *ASAE* 23, 1923, p. 171-173.

⁴ H. GAUTHIER, *op. cit.* ; ID., « Une liste de nomes à Létopolis », *ASAE* 32, 1932, p. 78-80 et une planche.

vestiges et de matériel archéologiques plus conséquent, l'étude de cette ville et de sa région doit ainsi se fonder principalement sur des sources qui lui sont extérieures.

Bien qu'éloignés de la région de Létopolis, les grands temples ptolémaïques et romains conservés en Haute Égypte fournissent de nombreuses mentions relatives aux toponymes et aux dieux de la II^e province de Basse Égypte. Ainsi, les scènes rituelles gravées sur leurs parois peuvent donner des indications sur les offrandes faites aux dieux de cette région, et par ce biais, permettre de définir si une offrande était spécifique à cette province, sa capitale ou à ses divinités, et s'il est possible de connaître les raisons de ces choix. En outre, il sera permis de faire quelques réflexions plus larges sur le rôle du dieu de Létopolis dans ces scènes et dans les temples de Haute Égypte.

Parmi les mentions de Létopolis et de ses dieux dans les temples tardifs, il s'avère qu'il n'y a que peu de scènes dédiées à la divinité poliade de cette ville et une seule catégorie d'offrande est adressée à un dieu identifié comme seigneur de Létopolis. Il s'agit de celle de l'œil-*oudjat* qui est connue par six scènes en rapport avec la II^e province de Basse Égypte et qui constituent ainsi notre corpus de travail ⁵.

Les quatre premiers documents font partie d'un type d'organisation pariétale particulier, appelé manuel de géographie liturgique, mettant en valeur l'appartenance géographique des dieux représentés et des offrandes accordées selon un ordre choisi des provinces égyptiennes à cette époque. Cette particularité fut mise en évidence en 1962 par Ph. Derchain pour les parois de la cour du temple d'Edfou ⁶. Sur celles-ci, les provinces de Basse Égypte, à l'ouest, sont opposées symétriquement à celles de Haute Égypte, à l'est. Chaque rite représenté devait être celui qui correspondait « le plus étroitement au caractère du dieu ou à des conditions locales » ⁷. Lorsqu'aucun rite choisi ne semblait l'être pour des conditions spécifiques, il serait alors plus général ou aurait un sens plus précis dans un sanctuaire en particulier.

Ce type d'organisation est aujourd'hui identifié au moins à quatre reprises dans les temples ptolémaïques et romains ⁸. Ainsi, trois scènes du temple d'Edfou sont dédiées à Horus seigneur de Létopolis en tant que représentant de la II^e province de Basse Égypte : sur la

⁵ Les textes hiéroglyphiques des six documents sélectionnés pour cette étude sont placés en *Annexe* et associés à un numéro auquel il sera fait mention en plus de la référence bibliographique.

⁶ Ph. DERCHAIN, « Un manuel de géographie liturgique à Edfou », *CdE* 37, 1962, p. 31-65.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁸ Voir *Dendara* XII, p. XV-XVII.

première colonne de la deuxième rangée ouest du pronaos⁹ ; au troisième registre de la paroi ouest de la cour¹⁰ et au troisième registre de la paroi ouest de la face externe du mur d'enceinte¹¹. Et une quatrième à Dendara, dédiée cette fois-ci à Haroéris seigneur de Létopolis et Hathor d'Ouakhy, sur le troisième registre de la paroi ouest de l'extérieur du naos¹².

Ces quatre scènes spécifiques à cette province portent le titre d'« offrir l'œil-*oudjat* » (*hmk wdj.t*). Elles identifient ainsi ce dernier comme l'offrande spécifique attribuée à la II^e province de Basse Égypte et à son dieu représentatif : Horus ou Haroéris seigneur de Létopolis.

À notre connaissance, seules deux autres scènes d'offrande en relation avec Létopolis s'ajoutent aux quatre documents précédents dans un type d'organisation pariétal différent de ces derniers. À Edfou, une scène sur la paroi extérieure est du naos, qui est adressée une nouvelle fois à Horus seigneur de Létopolis¹³. La seconde est située sur la paroi ouest de la salle hypostyle et est adressée cette fois-ci à Haroéris seigneur de Létopolis¹⁴. Il s'agit à nouveau de scènes d'« offrir l'œil-*oudjat* ».

Ainsi, ces six textes (fig. 1) identifient l'offrande de l'œil-*oudjat* comme celle spécifique à la II^e province de Basse Égypte, représentée par le dieu de sa capitale, Létopolis, mais également, comme la seule offrande dédiée à Horus / Haroéris, en tant que dieu local de Létopolis, dans les temples ptolémaïques et romains connus et publiés à ce jour.

⁹ Edfou III, 243, 2-7 et Edfou IX, pl. LXXVI (Voir *Annexe* document 1).

¹⁰ Edfou V, 94, 7-17 et Edfou X, pl. CXV (document 2).

¹¹ Edfou VII, 139, 12-140, 8 et Edfou X/3, pl. CLXIII (document 3).

¹² Dendara XII/1, 251, 13-252, 16 et Dendara XII/2, pl. 106 et 150 (document 4). Le toponyme Ouakhy est connu sur un des fragments retrouvés à Létopolis (A. KAMAL, « Quelques fragments provenant d'Ouasim », p. 93) ainsi que dans le cadre de processions géographiques de la province (voir Dendara I, 123, 12-124, 2, et A.H. GARDINER, « Horus the Behdetite », *JEA* 30, 1944, p. 30, n. 1). Cette déesse Hathor est donc une divinité de la II^e province de Basse Égypte et elle pourrait être la parèdre du dieu létopolitain. J. Yoyotte l'avait rapprochée de la « Maîtresse de la Verdre » (*nb.t wꜣrh*) qui apparaît dans les processions économiques (J. YOYOTTE, « Égyptologie », *ACF* 94, 1994-1995, p. 658-659).

¹³ Edfou IV, 291, 15-292, 11 et Edfou X, pl. XC (document 6). D'après S. Cauville, cette scène fonctionne avec celle attenante, dédiée à Horus (Mé)khenty(en)irty, sur laquelle nous reviendrons, et avec les deux scènes symétriques sur la paroi extérieure ouest du naos, qui sont dédiées à Horus-Merty et Horus-Douaou (S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus* 1, *BdE* 102, 1987, p. 150-151).

¹⁴ Edfou II², 39, 8-17 et Edfou IX, pl. XLb (document 5). S. Cauville avait proposé une organisation géographique pour plusieurs scènes de la salle hypostyle, mais à laquelle il manquerait plusieurs provinces (S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 123-128). Dans ce cas, la scène serait celle dédiée à la II^e province et l'offrande serait donc celle qui lui était spécifique.

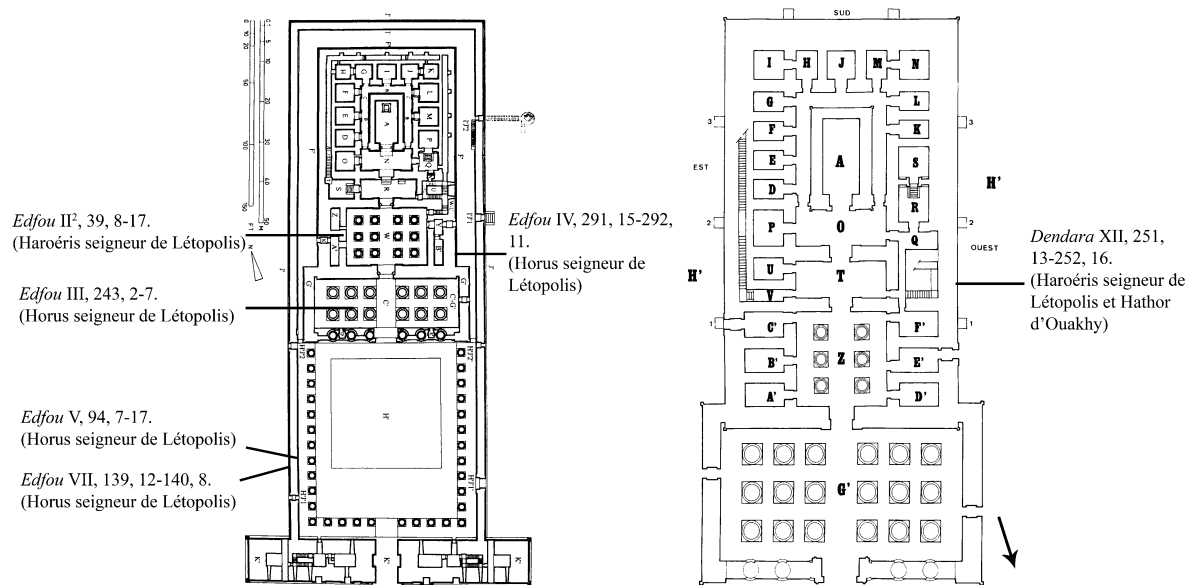


Fig. 1. Répartition des scènes dans les temples d'Edfou et Dendara (plans d'après D. Kurth, *Edfou VII, Die Inschriften des Tempels von Edfu I/2*, 2004, p. 863 et S. Cauville, *Dendara XII/1*, 2007, p. 311).

L'OFFRANDE DE L'ŒIL-OUDJAT À LÉTOPOLIS : ENTRE THÉMATIQUES CLASSIQUES ET MYTHES LOCAUX

Il n'est pas question d'étudier ici cette offrande dans son ensemble¹⁵ mais bien de distinguer les éléments qui relèveraient de thématiques générales des offrandes de l'œil-oudjat ou, au contraire, qui permettraient de comprendre sa place comme rite spécifique à la II^e province de Basse Égypte et à l'Horus de Létopolis.

TITRE ET FORMULE

Les titres de ces scènes ne présentent pas d'originalité et sont construits par un agencement de termes bien connus des scènes d'offrande des temples. Ils sont introduits par le verbe *hnk* « offrir, présenter »¹⁶, très fréquent dans ce contexte, puis suivis par l'objet de l'offrande : l'œil *wḏ.t*¹⁷. Ce dernier est un élément majeur et complexe de la religion égyptienne. Il désignait initialement l'œil lunaire dont les caractéristiques étaient liées à celles de l'astre et à ses phases de croissance et de décroissance. Il était également l'œil d'Horus, blessé par Seth et dont le retour au dieu, en bonne santé, marquait ainsi la victoire sur son ennemi et la fin de la séparation du pouvoir entre lui et son rival. Par ce retour, Horus

¹⁵ Pour l'offrande de l'œil-oudjat, voir ici-même l'article de N. VILLARS, « Lumière et aveuglement dans l'offrande de l'œil-oudjat », p. 199-209.

¹⁶ *Wb.* III, 117, 5-118, 5 ; *Alex* 77.2757 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 657.

¹⁷ *Wb.* I, 401, 12-18 ; *Alex* 78.1170 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 286-287.

possesseur de ses deux yeux devenait un souverain régnant sans partage sur toute l'Égypte. D'un point de vue politique, l'œil complet et rendu en bonne santé était ainsi l'assurance de la pérennité du pouvoir royal et de la légitimité de Pharaon. Par l'assimilation entre l'œil lunaire et celui d'Horus, les mutilations de ce dernier correspondaient à la phase décroissante de la lune. Thot était celui qui était chargé de le reconstituer, permettant alors sa phase croissante.

Par la suite, l'œil-*oudjat* pouvait également désigner l'œil de Rê qui lui fut enlevé et emmené au loin. Il était alors la Déesse Lointaine s'enfuyant au sud et que Thot, aidé de Chou – qui devient ainsi Onouris – était chargé de ramener. Enfin, en tant que deux yeux divins, ils pouvaient représenter les yeux astres, le soleil et la lune, qui se trouvent dans la face de certains dieux tels que Horus-Merty¹⁸ et Horus-Mékhenty(en)irty¹⁹ dont les noms et les caractéristiques font référence à cette particularité²⁰.

Ces différents thèmes relatifs à l'œil se télescopent et se complètent très fréquemment et il est malaisé de les séparer dans les textes résultant d'un processus de pensée global, tels que les scènes d'offrande de l'œil-*oudjat*. Celles-ci exposent, en effet, ces diverses thématiques issues des différents mythes de l'œil. Ainsi, donné au dieu, l'œil doit être constitué de tous ses éléments constitutifs – soit désignés par le terme *dbḥw*²¹, soit détaillés en ses diverses parties – et être en bonne santé et placé dans le visage de la divinité comme il se doit, évoquant ainsi les thèmes de reconstitution lunaire qui assurent la cohésion du monde²². Cette idée est exprimée au travers des formules d'offrande de trois scènes de notre corpus²³.

¹⁸ M. WEBER, dans *LÄ* II, 1975, col. 996-997, s.v. « Harmerti ».

¹⁹ E. BRUNNER-TRAUT, dans *LÄ* I, 1972, col. 926-930, s.v. « Chenti-irti ». Il sera question de ce dieu *infra*.

²⁰ Les différents aspects de l'œil-*oudjat* sont résumés par E. OTTO, dans *LÄ* I, 1972, col. 562-567, s.v. « Augensagen ». Pour l'œil d'Horus, voir W. WESTENDORF, dans *LÄ* III, 1977, col. 48-51, s.v. « Horusauge ».

²¹ P. WILSON, *op. cit.*, p. 1190-1191 [2].

²² Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », *SourcOr* 5, 1962, p. 23-26.

²³ Documents 2, 3 et 4.

- Edfou V*, 94, 7-9 : (...) *Wd3 wd3.t wd3 [...]* (...) Puisse ton œil-*oudjat* être intact, *jm[.wy]s m bw [wnn=sn] dfd=s* puissent ses [deux] pupilles être intactes et à *tw t n(=m) 'pr(=w) m dbhw=sn* l'endroit [où elles doivent être]²⁴, puisse son *jmy.t(=s) (?) nn dw hr=sn* iris²⁵ être complet, étant équipé de ses éléments-*débéhou* qui sont en lui (?) et sans mal auprès d'eux.
- Edfou VII*, 139, 12-16 : (...) *Wd3.t wd3=tj snb(.t) snb=tj* (...) L'œil-*oudjat* est sain, l'œil-*senbet* est en *ntr(.t) ntr=tj r 3hw 'nh(.t) 'nh* bonne santé, l'œil-*netjeret* est divin contre la *'d=tj m s.t=s jm[.wy]s m bw* souffrance, l'œil-*ânkhet* est vivant et sauf à *wnn=sn rdw=s [tw t(=w)] 'pr=tj* sa place et ses [deux] pupilles sont à l'endroit *db[h]w=s n dw nb hr-m-^c=s* où elles doivent être, ses écoulements sont complets, équipés de ses éléments-*débéhou* et sans aucun mal en eux²⁶.
- Dendara XII*, 251, 13-15 : *Wd3.t wd3=tw 'd=tw m jr w=s* L'œil-*oudjat* est sain et sauf dans sa forme, *snb=tw m d.t=s r 3h(w) 'nh(.t)* entièrement en bonne santé contre la *n(y) Hr dd=tw m s.t=s gsgs(=tw)* souffrance de l'œil-*ânkhet* d'Horus, *'pr(=tw) m dbhw=s jb n(y) R^c m* demeurant à sa place, ordonné et équipé de *nh(.t) h3=s db3~nf s(.y) m* ses éléments-*débéhou*, le cœur de Rê est en *3h.w=s* protection autour de lui (car) il l'a pourvu de sa magie-*akhou*.

En ce qui concerne le roi, son discours et ses épithètes font de lui un acteur des thèmes développés dans le cadre du retour de l'œil. Il est celui qui doit garantir la sauvegarde et l'intégrité de l'œil-*oudjat* et qui doit le ramener à son propriétaire.

²⁴ Pour cette restitution, voir le parallèle qui suit dans *Edfou VII*, 139, 12-16.

²⁵ Le terme *dfd* désigne l'iris, pupille incluse : D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, 2006, p. 90, n. 237.

²⁶ La translittération de ce terme reste incertaine ; il a été choisi de conserver une lecture proche de la graphie du texte. À propos des différentes lectures, voir P. WILSON, *Lexikon*, p. 744-745.

*Scènes des manuels de géographie liturgique*²⁷

Edfou V, 94, 11-12 : (...) *jnꜥj nꜥk ntr.tyꜥk ntry* [...] *sn* (...) je t'apporte tes deux yeux-*netjeret*
ḥꜣw m ḡ.tꜥsn n ḥr(y).t-ꜥ (...) divins, [...] entièrement purs et sans
défauts²⁸ (...).

Dendara XII, (...) *d(w) dsr.t n ḡr.ty nb Shm* (...) (...) qui donne l'œil-*djéseret* au faucon
252, 3-4 : *ts(w) wr.(t)* (...) seigneur de Létopolis, (...) qui élève
l'œil-*ouret* (...).

*Organisation non déterminée*²⁹

*Edfou II*², 39, 12-13 : (...) *jn(w) ḥ.t m bw wnnꜥs* (...) celui qui ramène l'œil-*akhet* du lieu
nḥm(w) wḡt.t m jr(w.t) qnꜥs d(w) où il se trouve, qui sauve l'œil-*oudjat* de
s(y) n nbꜥs r s.tꜥs (...) ce qui cause son mal, qui le donne à son
maître à sa place (...).





Edfou IV, 292, 5-6 : (...) *jnꜥj nꜥk wr.t wrꜣw m jrꜣs* (...) je t'apporte l'œil-*ouret*, imposant
twt n dbḥw m-rw.tꜥs smd.wy gs.t dans sa forme complète, sans qu'un
... (?) *br.wy ḥr-m-mꜥs* élément-*débéhou* en soit exclu : les
sourcils et la partie ointe³⁰, ... (?) les
prunelles s'y trouvent³¹.

²⁷ Documents 2 et 4.

²⁸ *Wb.* III, 134, 2-6 ; *Alex* 78.2761.

²⁹ Documents 5 et 6.

³⁰ Ce mot ne semble pas connu par ailleurs et nous suivons ici la traduction proposée par D. Meeks qui considère la fin de cette séquence comme la suite de l'énumération des parties de l'œil.

³¹ Il s'agit ici de la proposition de D. Meeks (*op. cit.*, p. 190) qui renonce à traduire la séquence . Cependant, en supposant qu'il ne s'agisse pas de la suite de l'énumération des parties de l'œil, nous proposons la lecture suivante : « je le (l'œil) complète pour toi, son globe oculaire s'y trouvant » (*kmꜥj nꜥk s(t) brꜥs ḥr-m-mꜥs*). Le mot  *br*, « globes oculaires, yeux », que D. Meeks traduit ici « prunelles », a connu une évolution étymologique depuis le vocable *bꜣ* connu à l'Ancien Empire (W.A. WARD, *The four Egyptian homographic roots B-3: etymological and Egypto-Semitic studies*, *Studia Pohl* series maior 6, 1978, p. 141-145). Il désignerait le « globe oculaire », par opposition à l'œil *jr.t* qui englobe toutes les parties de l'œil (sourcils, etc.) et il est généralement traduit comme un duel aux époques ptolémaïque et romaine car sa graphie, présentant deux yeux, le désignerait comme tel (*Wb.* I, 465, 5 et P. WILSON, *Lexikon*, p. 321-322 [qui ne mentionne pas ce texte]). Ainsi, soit on admet que le duel graphique évoque en réalité un singulier, bien que les exemples connus de ce mot ne semblent pas permettre de trancher la question, soit on reconsidère la lecture du groupe , en supposant que le deuxième  a ici la valeur du pronom suffixe *ꜥs* (D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* 1, Hützel, 2008, p. 270) afin de lire *brꜥs*. De cette façon, le roi apporterait au dieu l'œil complété de ses sourcils, de la partie fardée et du globe oculaire, c'est-à-dire l'œil constitué de tous ses éléments principaux.

Il emprunte ainsi le rôle du dieu Thot, qui était chargé de soigner l'œil et de le ramener selon le mythe évoqué. Il lui est ainsi également associé à plusieurs reprises en tant que « l'héritier d'Isden » (*jw^c n(y) Jsdn*)³² ou encore « l'adolescent du seigneur d'Hermopolis » (*hwn n(y) nb Hmnw*)³³.

BUT ET CONTRE-DON DE L'OFFRANDE

Grâce à cette offrande, le roi souhaite l'apaisement du dieu bénéficiaire qui reçoit un objet qu'il affectionne, l'œil, et dont il est le possesseur initial. Il est alors question d'« apaiser le dieu avec ce qu'il aime » (*sh^tp n^tr m mr^ḥ*)³⁴, ou encore d'« apaiser Horus grâce à son œil-*akhet* » (*sh^tp Hr m ʒh.t^ḥ*)³⁵. Quel que soit le nom donné à l'œil³⁶, le dieu de Létopolis en est le propriétaire et il est donc question de sa réappropriation. En retour, le dieu offre deux types de contre-dons au roi. Premièrement, ce dernier reçoit le pouvoir d'anéantir ses ennemis : Horus donne au roi deux yeux, *oudjat* ou *akhet*, qu'il vient lui-même de récupérer grâce à l'offrande, et abat les ennemis du roi, lui assurant ainsi une royauté pérenne, sans adversaires.

Scènes des manuels de géographie liturgique³⁷

Edfou III, 243, 6-7 : *d(ʒ) n^ḥ wd^ḏ.ty^ḥ ʿpr(ḥw) m s.t^ḥsn snht^ḥ ʿḥk r h^ḥk-jb.w^ḥ* (Je) te donne tes yeux-*oudjat* équipés (de leurs éléments) et à leur place et je renforce ton bras contre tes révoltés³⁸.

Edfou V, 94, 16-17 : *dʒ n^ḥ ʒh.ty hr mʒ m hp.t ntšʒj hrw.w^ḥ m tʒ pn* Je te donne les deux yeux-*akhet* qui voient pendant la course (astrale)³⁹, et je frappe⁴⁰ tes ennemis dans ce pays.

³² *Edfou* II², 39, 12 (document 5). Pour *Jsdn* comme désignation de Thot, voir *LGG* I, col. 558b-560b ; R. GRIESHAMMER, dans *LÄ* III, 1977, col. 184-185, s.v. « Isden » ; Fr.-R. HERBIN, « Un hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 262, (7).

³³ *Dendara* XII, 252, 2-3 (document 4).

³⁴ *Edfou* III, 243, 2 (document 1).

³⁵ *Edfou* II², 39, 8-9 (document 5).

³⁶ En effet, l'œil porte plusieurs dénominations dans les textes : *wd^ḏ.t*, *ʒh.t*, *mr.t*, *ʿnh.t*, *dsr.t*, *n^tr.t*, *ptr.t*, *snb.t*, *sbʒq.t* et *wr.t* (voir, par exemple, *Edfou* VII, 139, 12-16 [document 3]). Deux tableaux récapitulatifs présentent les occurrences de ces termes dans le corpus d'étude, *infra*, fig. 4.

³⁷ Documents 1 et 2.

³⁸ *Wb.* III, 363, 14-15 ; *Alex* 78.3193.

³⁹ *Wb.* III, 68, 11-15 ; *Alex* 78.2654 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 638-639.

⁴⁰ *Wb.* II, 386, 2 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 556.

*Organisation non déterminée*⁴¹

Edfou II², 39, 14 : *npd=j sbj.w=k m Hm hnr=j sn m Jy.t* J'abats tes rebelles à Létopolis et je les emprisonne⁴² à Iyt.

Edfou IV, 292, 7-8 : *d=j n=k wdj.ty=k wdj=tw jw(=r) nšny mš'-hrw=k n hft(y)=k* Je te donne tes deux yeux-*oudjat* intacts contre la fureur, ainsi que ton triomphe, tu n'as plus d'ennemi.

Secondement, il s'agit d'attribuer au roi des capacités visuelles, à la fois le jour et la nuit, lui offrant une vision complète de l'univers et, ainsi, la souveraineté sur ce dernier. Cette phraséologie n'est pas exclusive de l'offrande de l'œil et est bien connue par ailleurs pour plusieurs types de scènes⁴³.

*Scènes des manuels de géographie liturgique*⁴⁴

Edfou VII, 140, 4 : *d=j n=k dg(w).t[~n j]tn [m hrw] ptr(w.t)~n (j)'(h) tp šs[.t]* Je te donne ce qu'a contemplé [le soleil le jour] et ce qu'a regardé la lune du haut du ciel nocturne⁴⁵.

Edfou VII, 140, 7-8 : *rd=j n=k šh.ty=k hr mšš m hp.t wbh n=k jmn(w.t) m kkw* Je te donne tes yeux-*akhet* qui voient pendant la course (astrale) et qui éclairent⁴⁶ pour toi ce qui est caché dans les ténèbres.

Dendara XII, *d=j n=k šh.ty=k 'd m s.t=sn wbš=k* Je te donne tes yeux-*akhet* sains et à leur
252, 10-11 : *jmn(w.t) m kkw* place afin que tu découvres⁴⁷ ce qui se cache dans les ténèbres.

⁴¹ Documents 5 et 6.

⁴² *Wb.* III, 296, 1-7 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 736.

⁴³ O. PERDU, « Souvenir d'une reine ptolémaïque officiant seule », *ZÄS* 127, 2000, p. 142-143.

⁴⁴ Documents 3 et 4.

⁴⁵ *Wb.* IV, 545, 2-3 ; *Alex* 77.4281 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 1028.

⁴⁶ *Wb.* I, 295, 12-20 ; *Alex* 78.0927 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 219.

⁴⁷ *Wb.* I, 290, 1-291, 7 ; *Alex* 77.0876.

*Organisation non déterminée*⁴⁸

Edfou IV, 292, 11 : *dꜥj nꜥk mr.t ḥr mꜣꜣ jnk jdnw (?)* Je te donne l'œil-*méret* qui voit (car) je suis le substitut (?)⁴⁹ de Nout, la colère⁵⁰ contre tes ennemis.

Nw.t qnd r kywy.wꜥk

Ainsi, nous retrouvons dans ces six scènes d'offrande de l'œil les allusions aux divers mythes qui lui sont associés, principalement lunaires, quelle que soit leur localisation dans les temples. Ces thèmes, classiques pour ce type de rites, sont relatifs à l'œil et ne renvoient pas à un contexte létopolitain particulier. Seul le dieu de Létopolis, en tant qu'Horus, est explicitement lié à son œil et au bénéfice de son intégrité retrouvée, lui permettant d'assurer en retour la stabilité du pouvoir royal.

LÉTOPOLIS ET LE MYTHE HÉLIOPOLITAIN DE L'ŒIL-*OUDJAT*

Au-delà de ces thématiques classiques, quelques éléments apportent un contexte local à l'offrande de l'œil. En premier lieu, la formule d'offrande de la scène située sur l'extérieur du naos du temple d'Edfou⁵¹ et, en second lieu, les épithètes et les discours du dieu de Létopolis.

Cette scène d'offrande de l'œil-*oudjat* ne fait pas partie des scènes des manuels de géographie liturgique, considérées comme telles actuellement. Elle s'intègre au sein de quatre représentations dédiées à des Horus du Delta. À l'est, à côté de l'offrande de l'œil à Horus-seigneur-de-Létopolis⁵², se situe une scène de « consacrer le bâton-*houâ* » (*ḥrp ḥwꜥ*) à Horus (Mé)khenty(en)irty⁵³. Plusieurs éléments de cette offrande font référence à un contexte létopolitain. Tout d'abord, le dieu bénéficiaire est un dieu de Létopolis depuis les *Textes des Pyramides* où il apparaît en parallèle à *Hnty-Hm*, « Celui qui préside à Létopolis »⁵⁴. Le dieu

⁴⁸ Document 6.

⁴⁹ Le signe est incertain et selon la graphie proposée il est aisé de lire *jdnw*, « substitut, délégué » (*Wb.* I, 154, 6-9 ; *Alex* 78.0586). Cette épithète n'est pas référencée dans le *LGG* (cf. *LGG* I, 644c-645b).

⁵⁰ *Wb.* V, 57, 13-14 ; *Alex* 78.4309.

⁵¹ Edfou IV, 291, 15-292, 11 (document 6).

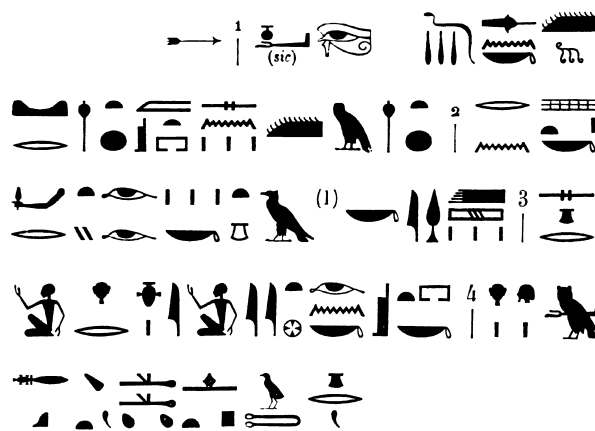
⁵² La graphie du dieu portant un déterminatif divin après le toponyme *Shm* évoque une forme lexicalisée que l'on retrouve à cette époque dans la dénomination grecque de cette divinité : Harnebskhênis (Ἄρνεβεςχῆνις) (voir à ce propos J. QUAEGBEUR, dans *LÄ* II, 1977, col. 998-999, s.v. « Harnebschenis »). Parmi les documents de notre corpus, sur les quatre mentions d'Horus seigneur de Létopolis, trois sont de forme lexicalisée (en plus du document présent, voir Edfou III, 243, 2 [document 1] et Edfou VII, 140, 5 [document 3]).


⁵³ Edfou IV, 292, 13-293, 10 et Edfou X, pl. XC.

⁵⁴ Voir H. ALTENMÜLLER, dans *LÄ* III, 1977, col. 41-46, s.v. « Horus von Letopolis ».

Khnoum Khentyouaref également mentionné, est localisé dans la II^e province de Basse Égypte où il participe aux rites liés au filet et à la capture des ennemis⁵⁵. Enfin, le rite de « consacrer le bâton-*houâ* », mentionné dans le p.Brooklyn 47.218.84, était l'un de ceux spécifiques à la II^e province de Basse Égypte et permettait la commémoration de l'un des combats d'Horus contre Seth⁵⁶. Ainsi, bien qu'aucun toponyme de la région de Létopolis ne soit mentionné, cette scène était assurément en relation avec la II^e province de Basse Égypte⁵⁷. Enfin, les deux scènes symétriques sur la paroi ouest sont des offrandes de l'œil-*oudjat* adressées à Horus-Douaou⁵⁸ et à Horus-Merty, deux autres dieux faucons du Delta.

La formule de la scène d'offrande est la suivante⁵⁹ :



(1) Le déterminatif du verbe  n'a pas été gravé.

hnk wd3.t dd mdw mn n-k km hn' h4.t m Offrir l'œil-*oudjat*. Paroles à dire : « Reçois donc le noir et
s.t=sn Km-h4.t rn sp3.t-k dsr.ty dg3(w)-k le blanc (de l'œil) à leurs places – (car) Noir-Blanc est le
jm=sn sgr hr(y)-jb Jy.t jr n-k s.t-k hr(y)- nom de ta province – (ce sont) tes yeux-*djéseret* grâce
tp mh'q.t jnj-s htp=tw hr=f auxquels tu vois ! (Ô) silencieux qui réside dans Iyt,
 prends donc ta place au-dessus de l'omoplate, les yeux-
 boisseaux⁶⁰ reposant sous lui ».

Cet extrait fait un parallèle intéressant entre les parties noires et blanches de l'œil et un toponyme Kem-hedjet, « Noir-Blanc », qui fait explicitement référence au sanctuaire Imhedj/Kemhedj, connu par ailleurs dans la géographie létopolitaine. Les sources

⁵⁵ Voir LGG V, 795b-c et récemment A. RICKERT, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo*, SSR 4, 2011, p. 95-101.




⁵⁶ D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 18-19 et 231-233.

⁵⁷ Voir S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 150-151.

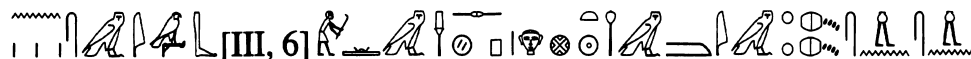
⁵⁸ Dieu lunaire connu dès l'Ancien Empire, qui est peu attesté (cf. LGG V, 295b).

⁵⁹ Sur ce passage, voir la traduction et les commentaires de D. MEEKS, *op. cit.*, p. 190.

⁶⁰ Concernant la lecture de ce terme, voir D. MEEKS, *op. cit.*, p. 58, n. 71.

mentionnant ce lieu présentent deux types de graphies :  *Jm-hd*⁶¹ et  *Km-hd*⁶², ainsi qu'une graphie problématique  à Edfou⁶³. Elles posent, ainsi, la question de la lecture originale de ce toponyme, qui reste encore débattue⁶⁴. Sa fonction, en relation claire avec un culte osirien à Létopolis, fut interprétée en dernier lieu par J.-Cl. Goyon comme le reliquaire de la II^e province de Basse Égypte⁶⁵.

Le retour de ces éléments de l'œil, nommés les yeux-*djéseret*, permet au dieu de se placer au-dessus de l'omoplate et des yeux-boisseaux, les protégeant de cette manière. Un extrait du p.Brooklyn 47.218.84 consacré à Héliopolis et étudié par D. Meeks⁶⁶ permet de mettre en lumière de façon plus précise cette formule. Il clôt un passage dédié à Nephthys, qui est chargée de ramener les reliques d'Héliopolis et de les soigner, après que Seth (Bé) les eut prises.



jn-s jnj-s m Jm-hd.t hr sp shm B jm-sn

Elle ramène les deux yeux-boisseaux d'Imhedj à cause de l'emprise que Bé avait exercée sur eux.

Les deux extraits mentionnent les yeux-boisseaux (*jnj-s*) en relation avec le toponyme Kemhedj/Imhedj depuis lequel ils doivent être ramenés jusqu'à Héliopolis. Ces extraits exprimeraient ainsi des idées similaires mises en avant par D. Meeks⁶⁷. Dans l'offrande de l'œil-*oudjat* vue ci-dessus, le blanc et le noir de l'œil sont assimilés aux deux yeux-boisseaux. D. Meeks suggère que le noir de l'œil représentait la nouvelle lune et le blanc, la pleine lune et qui, une fois réunis, représentaient l'œil lunaire unique *wr.t*, donc complet, que le roi rapporte au dieu dans certaines scènes d'offrande de l'œil et notamment dans deux scènes de notre corpus : « je t'apporte l'œil-ouret » (*jn-j n-k wr.t*)⁶⁸ ou encore « qui élève l'œil-ouret »

⁶¹ Enregistrée par H. Gauthier dans son *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* I, Le Caire, 1925-1931, p. 77.

⁶² Ici à Dendara (S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* 1, Le Caire, 1997, p. 287, l. 5).

⁶³ *Edfou* I², 330, 5 et n. g.


⁶⁴ Voir à ce propos V.I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, « Un témoin inédit des œuvres pieuses de l'empereur Tibère », p. 133-135 ; D. MEEKS, *op. cit.*, p. 59, n. 72, et p. 190. En raison de ces problèmes de lecture, du jeu entretenu avec le noir et le blanc de l'œil, ainsi que de la question de la notation du *t* final qui ne peut être assurée par manque d'exemples probants et selon ce que l'on sait sur le féminin tardif des toponymes (J.J. CLÈRE, « Sur le sens général féminin des noms de villes en égyptien », *GLECS* 3, 1940, p. 47-49), nous choisirons, pour la suite, de transcrire ce toponyme Imhedj/Kemhedj.

⁶⁵ V.I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, *loc. cit.*

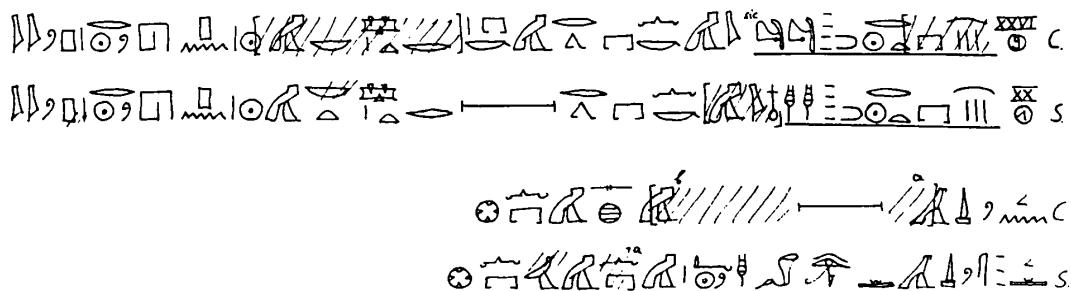
⁶⁶ P.Brooklyn 47.218.84, III, l. 5-6 : D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 8.

⁶⁷ Pour ce qui suit, voir *ibid.*, p. 190-192.

⁶⁸ *Edfou* IV, 292, 5 (document 6).

(*wts(w) wr.t*)⁶⁹. Cet œil est celui qui est constitué de tous ses éléments (*dbhw*), fréquemment mentionnés dans les offrandes de l'œil⁷⁰ et dont le hiéroglyphe  figure les parties à réunir⁷¹. Le duel du texte *dsr.ty*, qui ne semble pas être attesté par ailleurs, désignerait ainsi ces deux parties et non pas les deux yeux intacts du dieu, les astres solaire et lunaire⁷². Les yeux-boisseaux seraient alors l'incarnation d'une lune qui se vide progressivement jusqu'à disparaître et d'une lune qui se remplit. Le rite de remplissage connu par des versions tardives indiquait qu'il était effectué avec des plantes et particulièrement des céréales, une fois les deux parties de l'œil remplies, l'œil lunaire faisait alors une mesure *oipe* complète. En outre, le nom de ces yeux-boisseaux, *jnj-s*, était certainement aussi une assimilation à la Déesse lointaine emportée par son attaquant, puis rendue guérie à son possesseur. Enfin, D. Meeks met en relation ces yeux-boisseaux avec la fête du même nom, *jnj-s*, qui concernait le retour de la relique omoplate létopolitaine à Kher-âha⁷³, à dos d'âne, dans le p.Brooklyn 47.218.84. Or, cette fête avait lieu à la néoménie du II^e mois de Péret, le même jour que la guérison de l'œil-*oudjat* à Héliopolis, telle qu'elle est décrite dans la formule 140 du *Livre des Morts*, renforçant d'autant plus les liens unissant ces deux provinces et le mythe de l'œil-*oudjat*⁷⁴.

Ces textes établissent ainsi un mythe commun entre Héliopolis et Létopolis concernant l'œil-*oudjat* guéri et rendu. Or, on retrouve par ailleurs des allusions à l'œil dans le cadre de mythes à Létopolis au sein du calendrier des jours fastes et néfastes, dont les sources connues datent du Nouvel Empire. Ainsi, la notice du 14 du troisième mois de Péret présente le texte suivant⁷⁵ :



⁶⁹ Dendara XII, 252, 4 (document 4).

⁷⁰ Voir *supra*.

⁷¹ En outre, les parties noires et blanches de l'œil seront assimilées plus tard au signe ∞ servant à écrire le nom de la ville de Létopolis : voir D. MEEKS, *op. cit.*, p. 190-191.

⁷² D. MEEKS, *op. cit.*, p. 190, n. 181.



⁷³ Concernant ce toponyme proche des régions de Létopolis et d'Héliopolis, voir H. De MEULENAERE dans *LÄ I*, 19, col. 592, s.v. « Babylon ». Voir également D. MEEKS, *op. cit.*, p. 55.

⁷⁴ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 190-191 et 207-209.

⁷⁵ Concernant ce passage voir Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥꜣ ph.wy dt und verwandte 1*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 282. On notera également qu'il est question de la quête de l'œil-*akhet* à Létopolis par les émissaires de Sekhmet de Ro-hesaou, sanctuaire létopolitain local de cette déesse : *ibid.*, p. 243.

ḥꜣ(=w) ḥꜣ(=w) jm=k pr(w) m pr=k r wꜣ.t nb(.t) m Mauvais ! Mauvais ! Veuille ne pas sortir de ta
 hrw pn hrw pwy n(y) swꜣꜣ wdꜣ.t <m> ḥ'w m maison pour tout chemin en ce jour ! Ce jour-là
 Sḥm du départ de l'œil-oudjat <à> midi de Létopolis.

Ce départ de l'œil-oudjat pourrait tout à fait évoquer celui des textes précédents, soit vers Héliopolis, soit lorsqu'il est retiré à Horus. D'après l'analyse de Chr. Leitz, le jour du calendrier ne correspondait à aucun événement connu et la datation ne correspond pas aux événements décrits dans le p.Brooklyn 47.218.84. Cependant, on remarquera des thématiques similaires et, en admettant que ces textes font référence au même mythe, il faudrait faire remonter celui-ci au moins au Nouvel Empire.

Les autres indices d'un contexte létopolitain apparaissent dans les séquences dédiées au dieu de Létopolis. En tant que représentant de la II^e province de Basse Égypte, il porte des épithètes locales et interagit avec les toponymes locaux. Dans la scène précédente il est « le silencieux qui réside à Iyt » (*sgr ḥr(y)-jb Jy.t*) et qui est chargé de garder la relique-omoplate⁷⁶. L'épithète de « silencieux » caractérise à plusieurs reprises le dieu de Létopolis et notamment dans des fragments provenant d'Aousîm⁷⁷. Cette épithète attesterait donc d'un aspect local du dieu à Iyt. Ce toponyme désigne un lieu bien connu des textes létopolitains et est identifié aujourd'hui comme un sanctuaire osirien accueillant la relique locale, l'omoplate, et où était adoré le dieu de Létopolis sous cette forme de *sgr*⁷⁸. Le dieu porte également le titre de « Grand-de-<triomphe> qui réside dans Iyt » (*ꜣ-mꜣ'<-hrw> ḥr(y)-jb Jy.t*)⁷⁹. Sous cette appellation, il serait le fils d'Osiris protégeant son père de ses ennemis⁸⁰. D'après ces scènes d'offrandes, Iyt jouerait également un rôle dans le retour de l'œil-oudjat. Or, les graphies du lieu  et ⁸¹, qui utilisent le signe *jj*, dont le verbe dérivé a le sens de « venir, revenir »⁸², évoqueraient la déesse lointaine ramenée par Haroéris et qui, une fois revenue, prendrait la forme d'une épée portée par Haroéris. C'est cette épée qu'il aurait

⁷⁶ *Edfou* IV, 291, 17-292, 1 (document 6). Cette épithète le désigne également dans la scène de la salle hypostyle d'Edfou (*Edfou* III, 243, 6 [document 1]). Concernant le dieu de Létopolis en tant que gardien reposant sur les reliques de la ville, voir D. MEEKS, *op. cit.*, p. 238-239.

⁷⁷ Voir A. KAMAL, « Quelques fragments provenant d'Ouasim », p. 93 ; W. SPIEGELBERG, « Varia 72. Ein neues Monument des Hohenpriesters von Letopolis Amasis », p. 148.

⁷⁸ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 49 ; V.I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, « Un témoin inédit des œuvres pieuses de l'empereur Tibère », p. 132.

⁷⁹ *Edfou* III, 241, 9 (document 1).

⁸⁰ V.I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 135.

⁸¹ Pour un bilan des graphies, voir V.I. CHRYSIKOPOULOS, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 132.

⁸² *Wb.* I, 37, 1-36.

ensuite utilisée pour tuer ses ennemis dans les théologies des temples de Qous et de Kom Ombo et dont les liens avec Létopolis seront évoqués ci-après ⁸³.

En relation avec Imhedj/Kemhedj, le dieu est qualifié de « puissant de vigueur qui préside à Imhedj » (*tqr(w) phty hnt(y) Jmhd*) ⁸⁴ ou « l'imposant de force, qui préside à [Imhedj] » (*wr phty hnt(y) [J]m[hḏ]*) ⁸⁵. Ces dernières épithètes présentent un dieu puissant et vainqueur dans les localités létopolitaines et ce sont ces aspects qui transparaissent majoritairement dans les épithètes du dieu dans le corpus de scènes sélectionnées. Il est qualifié à plusieurs reprises de dieu puissant et guerrier qui combat ses ennemis et ceux du roi ⁸⁶ et, lorsque l'ennemi est caractérisé, il s'agit de l'adversaire par excellence, Seth, sous l'appellation de « Celui-qui-a-échoué-à-son-moment » ⁸⁷.

Ainsi, ces deux textes apportent les éléments permettant d'associer l'offrande de l'œil-*oudjat* à la province de Létopolis dans un mythe d'essence héliopolitaine. Il est intéressant de constater que bien que d'autres rites aient existé à Létopolis, notamment celui de « consacrer le bâton » ⁸⁸, ce soit un rite en fort lien avec Héliopolis qui ait été choisi pour représenter la II^e province dans les manuels de géographie liturgique et au sein des temples de Haute Égypte. Les termes employés dans ce corpus de scènes ne semblent pas différer des autres offrandes de ce type et seul le dieu de Létopolis apporte des éléments de théologie locale au contenu des textes. En tant qu'entité horienne d'une part et en tant que protecteur des reliques héliopolitaines et létopolitaines d'autre part, il prend ainsi toute sa place comme bénéficiaire de l'offrande dans le cadre de ces scènes et apparaît tel un dieu guerrier au caractère punitif bien établi.

⁸³ D. MEEKS, *op. cit.*, p. 49 ; A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* 1, *BdE* 47, 1973, p. 110-111, n. n. Sur une offrande de la lame-*iyt* à Kom Ombo, voir A.A. ABDELHALIM, « Ein Darreichen im Tempel von Kom Ombo », *BIFAO* 113, 2013, p. 19-31.

⁸⁴ *Edfou* III, 243, 5-6 (document 1).

⁸⁵ *Edfou* VII, 140, 5-6 (document 3). La restitution est fondée sur le contexte et les parallèles de cette épithète dans le corpus.

⁸⁶ Les exemples sont nombreux dans le corpus sélectionné et il n'en sera donné que quelques exemples probants, ici. La vigueur (*phty*) du dieu est grande : *Edfou* II², 39, 15 (document 5) ; *Edfou* VII, 140, 5 (document 3) ; *Edfou* III, 241, 9 (document 1). Sa force physique est mise en avant et il est alors le « fort », *tnr* : *Edfou* VII, 140, 5 (document 3) ; « celui dont le bras est puissant », *tmz-ʿ* : *Edfou* II², 39, 15 (document 5) et *Dendara* XII, 252, 15 (document 4). Cette puissance et cette force lui permettent de détruire les ennemis : « celui qui tue ses opposants », *smz(w) hrw.wzf* (*Edfou* II², 39, 15-16 [document 5]) ; « qui fait que les rebelles n'existent plus », *jr(w) sbj.w m tm wn* (*Dendara* XII, 252, 16 [document 4]).

⁸⁷ *LGG* II, 514b-c ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 248. Pour les textes du corpus, voir *Edfou* IV, 292, 9-10 (document 6) ; *Edfou* VII, 140, 6 (document 3) ; *Dendara* XII, 252, 10 (document 4).

⁸⁸ Cf. *supra*.

Tableau récapitulatif des données du corpus d'étude

Source	Datation				Rôle de la scène			Divinités de Létopolis		Iconographie de l'offrande	
	Ptolémée Philopator	Ptolémée Évergète II	Ptolémée Sôter II	Auguste	Manuel de géographie liturgique	Autre	Horus seigneur de Létopolis	Haroëris seigneur de Létopolis	Un œil	Deux yeux	
<i>Edfou</i> II ² , 39, 8-17	X					X		X		X	
<i>Edfou</i> III, 243, 2-7		X			X		X		X		
<i>Edfou</i> IV, 291, 15-292, 11		X				X	X		X		
<i>Edfou</i> V, 94, 7-17			X		X		X			X	
<i>Edfou</i> VII, 139, 12-140, 8			X		X		X		X		
<i>Dend.</i> XII, 251, 13-252, 16				X	X			X	X		

Tableau récapitulatif des thématiques de l'œil dans le corpus d'étude

Source	Thématiques dans le titre et la formule				Thématiques du rôle du roi			Thématiques du contre-don		
	Œil complet et sain (reconstitution lun.)	Apaiser le dieu avec son bien	T hème létopolitain	Garant de l'intégrité de l'œil	Ramène l'œil au dieu	Identifié à T hot	Abattre ennemis du roi	Capacités visuelles (souveraineté)		
<i>Edfou</i> II ² , 39, 8-17		X		X	X	X	X			
<i>Edfou</i> III, 243, 2-7		X					X			
<i>Edfou</i> IV, 291, 15-292, 11			X	X	X		X			
<i>Edfou</i> V, 94, 7-17	X			X	X		X			
<i>Edfou</i> VII, 139, 12-140, 8	X				X		X			
<i>Dend.</i> XII, 251, 13-252, 16	X				X	X	X			

Fig. 2. Tableaux récapitulatifs des sources du corpus.

LÉTOPOLIS ET LES DEUX YEUX

DES TRADITIONS ANCIENNES À LÉTOPOLIS

Si le choix de l'offrande de l'œil-*oudjat* comme rite spécifique semble être établi par les textes précédents, certaines particularités dans l'iconographie et l'organisation d'une scène, ainsi que plusieurs épithètes du dieu de Létopolis permettent de s'interroger sur la perception de ce rite et de son dieu dans les temples évoqués.

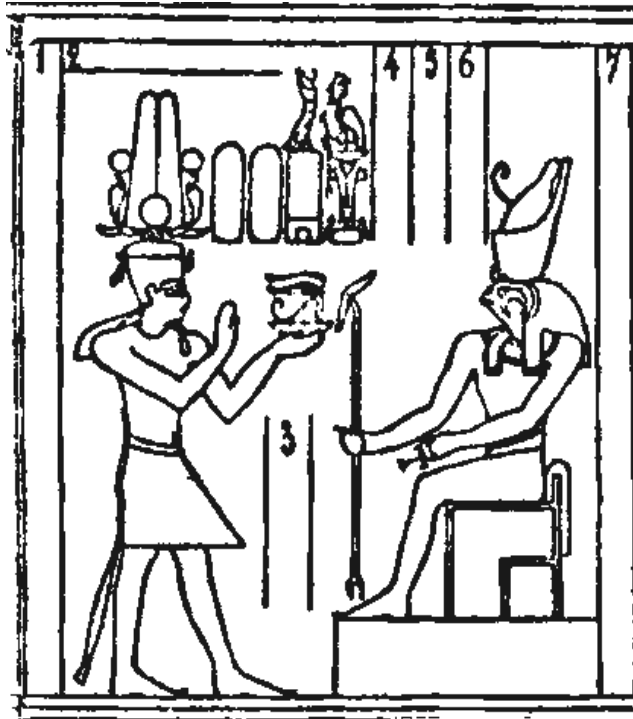
En effet, comme nous l'avons vu, il demeure une certaine ambiguïté à propos de l'identité de l'œil dans les offrandes et dans les mythes évoqués, mais également, dans notre corpus, entre un seul œil et deux yeux. Le retour de l'œil permet au dieu horien d'être à nouveau possesseur de ses deux organes de la vision qui provoquent le retour de sa royauté pleine et souveraine. Cela lui permet d'offrir en retour les deux yeux au roi, lui accordant à son tour le contrôle sur le pays par l'anéantissement de ses ennemis. Dans notre corpus, la dualité des yeux est ainsi exprimée principalement dans le discours du dieu adressé au roi, par lequel il lui offre ces yeux ⁸⁹. Nous la retrouvons également, à une reprise, par la mention des deux yeux-*djéseret* qui désignent dans ce cas, comme il a été signalé, l'œil complet plutôt que les deux yeux du dieu ⁹⁰.

Mis à part ces exemples, les mentions de deux yeux restent rares, et seule la scène du manuel de géographie liturgique située sur la paroi ouest de la cour d'Edfou ⁹¹ apporte quelques éléments intéressants. Premièrement, l'iconographie de la scène présente deux yeux (fig. 3b), un pour chaque main, tournés vers le dieu et posés sur deux corbeilles. Or, les scènes d'offrande de l'œil-*oudjat* présentent généralement un seul œil-*oudjat*, posé sur une corbeille placée dans la main droite ou gauche du roi tandis que la seconde main est ouverte vers le roi, devant ou derrière le signe (fig. 3a).

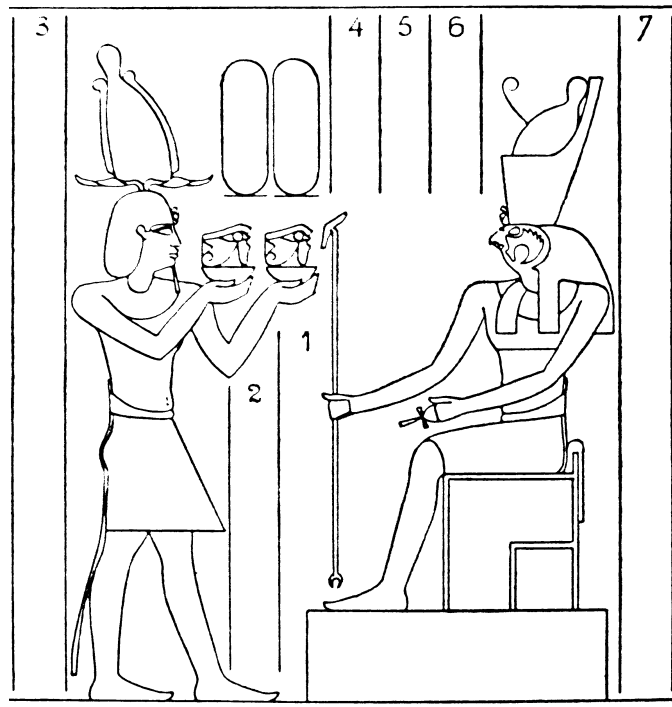
⁸⁹ Voir *supra*.

⁹⁰ Edfou IV, 291, 2 (document 6) et *supra*.

⁹¹ Edfou V, 94, 7-17 (document 2).



a. *Edfou IX*, pl. XLb.



b. *Edfou X*, pl. CXV.

Fig. 3. a. Exemple d'une iconographie classique d'une offrande de l'œil (*Edfou II*², 39, 8-17 [document 5]). b. Iconographie de la scène de la paroi ouest de la cour d'Edfou (*Edfou V*, 94, 7-17 [document 2]).

Vocabulaire des yeux lorsqu'ils concernent le dieu

Vocabulaire	Edfou II ^e , 39, 8-17	Edfou III, 243, 2-7	Edfou IV, 291, 15-292, 11	Edfou V, 94, 7-17	Edfou VII, 139, 12-140, 8	Dend. XII, 251, 13-252, 16
œil						
wḡ3.t	X	X	X	X	X	X
ḡh.t	X					
snb.t					X	
nḡr.t			X		X	X
'nh.t			X		X	X
wr.t						X
mr.t					X	
ḡsr.t					X	X
sbḡq.t				X	X	
wḡ3.ty						
ḡh.ty						
mr.ty				X		
nḡr.ty				X		
pr.ty				X		
ḡsr.ty						

Vocabulaire des yeux lorsqu'ils concernent le roi

Vocabulaire	Edfou II ^e , 39, 8-17	Edfou III, 243, 2-7	Edfou IV, 291, 15-292, 11	Edfou V, 94, 7-17	Edfou VII, 139, 12-140, 8	Dend. XII, 251, 13-252, 16
œil						
wḡ3.t						
ḡh.t						
snb.t						
nḡr.t						
'nh.t						
wr.t						
mr.t			X			
ḡsr.t						
sbḡq.t						
wḡ3.ty		X	X			
ḡh.ty				X	X	X
mr.ty						
nḡr.ty						
pr.ty						
ḡsr.ty						

Fig. 4. Tableaux des occurrences du vocabulaire de l'œil et des yeux.

Un tel décalage entre l'iconographie et le titre de l'offrande (*hnk wdꜣ.t*) reste très anecdotique pour ce rite et n'apparaît pas, par ailleurs, dans les scènes en relation avec Létopolis⁹². En outre, les textes de cette scène d'offrande font également référence aux deux yeux du dieu. En effet, le roi y désigne Horus seigneur de Létopolis en tant que : « seigneur des yeux-oudjat » (*nb wdꜣ.ty*)⁹³. Puis dans la colonne marginale : « Je t'apporte tes deux yeux-*netjeret* divins, [...] entièrement purs et sans défauts (car) tu es un dieu qui possède les yeux-*méret* » (*jnꜣj nꜣk nꜣr.tyꜣk nꜣry [...]sn 'bꜣw m d.tꜣsn n hr.(y)t-ꜣ twt nꜣr nb mr.ty*)⁹⁴.

Horus de Létopolis est ainsi identifié comme une divinité maîtresse des deux yeux, pouvant justifier le retour des deux yeux-*netjeret* ainsi que l'iconographie particulière de la scène, et se démarque de ce fait des autres documents de notre corpus au contenu lunaire plus classique et à l'iconographie adéquate.

En effet, les épithètes *nb mr.ty* et *nb wdꜣ.ty* sont par ailleurs associées à des dieux célestes. Ainsi, elles peuvent qualifier Horus de Béhédet dans des scènes d'offrande d'un œil ou de deux yeux-oudjat (*hnk wdꜣ.ty*) dans son temple d'Edfou⁹⁵. Celles-ci s'adressent au dieu céleste de ce temple pourvu des yeux astraux, soleil et lune. Les scènes d'offrande d'un œil sont ainsi opposées symétriquement sur les parois ouest et est du temple, tels les deux yeux symétriques, jusque sur la paroi nord du sanctuaire. Cet arrangement est interrompu dans la salle hypostyle où c'est une offrande des deux yeux qui semble remplacer deux offrandes d'un œil-oudjat⁹⁶. Il s'agit donc d'un dieu céleste auquel sont rendus les yeux astraux, tout comme le dieu Haroéris (*Hr-wr*), qui porte également les épithètes de *nb wdꜣ.ty* et *nb mr.ty* dans des scènes d'offrande d'un œil-oudjat⁹⁷ et dans des scènes d'offrande des deux yeux-

⁹² À notre connaissance, au moins deux scènes présentent cette particularité. L'une au petit temple de Medinet Habou, sur la face nord de la porte du I^{er} pylône, au quatrième registre du montant est (PM II², pl. XLIV ; Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque [III]. Le pylône du petit temple de Medinet Habou », dans Chr. Thiers [éd.], *Documents de théologies thébaines tardives* 3, *CENiM* 13, à paraître), adressée à Amon-Rê ithyphallique et Isis la Grande et datée du règne de Ptolémée Neos Dionysos. L'autre au temple de Kom Ombo, au troisième registre du côté sud de la paroi est de la deuxième salle hypostyle et adressée à Haroéris seigneur de Kom Ombo et à Tasentneferet (*KO* 473) et datée de Ptolémée Évergète II.

⁹³ *Edfou* V, 94, 7 (document 2). Concernant cette épithète, voir *LGG* III, 617b-c.

⁹⁴ *Edfou* V, 94, 11-12 (document 2). Concernant cette épithète, voir *LGG* III, 647c.

⁹⁵ Pour *nb wdꜣ.ty*, cf. *LGG* III, 617c (*Edfou* II², 35, 10 ; *Edfou* VIII, 97, 9). Pour *nb mr.ty*, cf. *LGG* III, 647c (*Edfou* I², 152, 10 ; *Edfou* I², 316, 8 ; *Edfou* II², 114, 1 ; *Edfou* II², 69, 5).

⁹⁶ Concernant la répartition de ces offrandes à Edfou, voir S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Edfou*, p. 8-9.

⁹⁷ Concernant *nb wdꜣ.ty*, cf. *LGG* III, 617c (*Edfou* III, 272, 9 ; *Dendara* XI, 178, 6). Pour *nb mr.ty*, cf. *LGG* III, 647c (*Dendara* XI, 178, 5).

*oudjat*⁹⁸. Ce dernier, figure d'Horus l'Ancien, est bien connu pour être, aux périodes tardives, en relation avec les sanctuaires de Létopolis en Basse Égypte, et de Qous et Kom Ombo en Haute Égypte⁹⁹.

Dans le corpus présenté ici, le dieu de Létopolis est mentionné à quatre reprises en tant qu'« Horus seigneur de Létopolis »¹⁰⁰ et à deux reprises comme « Haroéris seigneur de Létopolis »¹⁰¹. L'emploi des deux noms était d'usage pour désigner la divinité poliade de cette ville¹⁰².

Haroéris et Létopolis sont en relation depuis le Nouvel Empire. En effet, le dieu faucon est assimilé à (MÉ)khenty(en)irty dans le calendrier des jours fastes et néfastes, lors du deuxième jour épagomène, celui consacré à Haroéris¹⁰³. Or le dieu (MÉ)khenty(en)irty est par ailleurs attesté dès l'Ancien Empire à Létopolis¹⁰⁴. La mythologie développée pour ce dieu cosmique jusqu'à l'époque romaine exprime l'assimilation de ses yeux aux astres solaire et lunaire dont la présence ou l'absence dans le ciel modifiait la vision. Lorsque ceux-ci sont tous les deux visibles, il est (M)hnty-jr.ty, « Celui dans la face duquel sont les deux yeux ». En revanche, lorsqu'ils ne sont pas visibles, à la nouvelle lune, il est le dieu aveugle (M)hnty-n-jr.ty, « Celui dans la face duquel ne sont pas les deux yeux »¹⁰⁵. Associé à Haroéris, ces caractéristiques se transmirent dans les temples de Kom Ombo et Qous qui développèrent des théologies propres à ce dieu tout en gardant des liens avec Létopolis¹⁰⁶. Ainsi, même si Horus-Haroéris ne semble que peu en relation avec les thématiques des yeux en tant qu'astres dans ces scènes, il existait à Létopolis une forme divine dont la théologie était fondée sur ces éléments.

⁹⁸ Concernant *nb wdj.ty*, cf. LGG III, 617c (*Dendara IX*, 250, 3). Pour *nb mr.ty*, cf. LGG III, 647c (*Edfou VII*, 267, 2 ; A. BEY KAMAL, « Le pylône de Qous », *ASAE* 3, 1892, p. 221, où il désigne Haroéris de Qous également appelé Khentyenirty).

⁹⁹ D. KURTH, dans *LÄ II*, 1975, col. 999-1003, s.v. « Haroëris ».

¹⁰⁰ *Edfou III*, 243, 5 (document 1) ; *Edfou VII*, 140, 5 (document 3) ; *Edfou IV*, 292, 8 (document 6) ; *Edfou V*, 94, 14 (document 2).

¹⁰¹ *Edfou II*², 39, 14-15 (document 5) ; *Dendara XII*, 252, 8 (document 4).


¹⁰² Le texte le plus ancien (*Edfou II*², 39, 8-17 [document 5]), daté du règne de Ptolémée Philopator, et le plus récent (*Dendara XII*, 251, 13-252, 16 [document 4]), daté du règne d'Auguste, nomment le dieu Haroéris. Ainsi, pour notre corpus, aucune spécificité, chronologique ou contextuelle, ne semble apparaître pour l'une ou l'autre des appellations, corroborant le fait que les deux dieux étaient confondus à ces époques.

¹⁰³ Voir Chr. LEITZ, *Tagewählerei* 1, p. 420-421.

¹⁰⁴ Voir E. BRUNNER-TRAUT dans *LÄ I*, 1972, col. 926-930, s.v. « Chenti-irti » ; H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, *SAWM* 7, 1942, p. 45-50.

¹⁰⁵ Concernant les graphies et les lectures des noms de ce dieu, voir H. JUNKER, *op. cit.*, p. 7-15 ; voir également É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak I*, Le Caire, 1966, p. 311-333.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 58-63 ; A. TILLIER, « Sur la place d'Horus dans l'ennéade héliopolitaine », *ZÄS* 140, 2013, p. 70-77.

Or une vignette du passage du Papyrus dramatique du Ramesseum ¹⁰⁷ met en scène un dieu faucon couché  portant l'épithète « Khenty-Khem » et recevant deux yeux d'Horus, personnifié par un prêtre, dans un des rites se déroulant à Létopolis (fig. 5). Le prêtre dit ceci : « Place (mes) deux yeux dans ta face afin que tu puisses voir grâce à eux » ((j)m jr.ty(=j) m hnt=k m= k jm=sn). Et les remarques scéniques qui définissent le rite et son lieu d'exécution, ajoutent :

1 ^{re} REM. SCN.	jr.ty Hr f3(=w) jw(y) jr.ty f(y)	Les deux yeux d'Horus portés par Celui-qui-est-sans-ses-yeux.
2 ^e REM. SCN.	f3.t dr.t	Élever la main.
3 ^e REM. SCN.	Hm	Létopolis.

L'identification du hiéroglyphe du faucon couché reste problématique pour cette époque. Il désignait dès les *Textes des Pyramides* plusieurs divinités rapaces dont celui de Létopolis ¹⁰⁸ et plus tard devint l'idéogramme du dieu Haroéris ¹⁰⁹. Dans ce texte, K. Sethe identifia ce signe à (Mé)khenty(en)irty en raison de la thématique même du rite ¹¹⁰. Quelle que soit son identité, il est bien associé à Létopolis et le rituel évoqué s'y déroulait effectivement. Il existait donc dans cette région une tradition théologique liée au dieu (Mé)khenty(en)irty à travers des rites de retour des yeux. Bien que l'identification de cette divinité reste problématique et que les liens et les assimilations entre les théonymes Khenty-Khem, Horus seigneur de Létopolis et (Mé)khenty(en)irty restent encore à préciser, il existait un rituel évoquant une thématique des deux yeux à Létopolis au plus tard au Moyen-Empire ¹¹¹.

¹⁰⁷ K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10, 1928, p. 162-165 et 250-251 ; pl. 5 et 16 (col. 54b-55).

¹⁰⁸ Cf. TP 610 (Pyr § 1723a) pour Khenty-Khem et TP 25 (Pyr § 17c.), TP 215 (Pyr § 148b), TP 424 (Pyr § 771a), TP 519 (Pyr § 1211a), TP 601 (Pyr § 1670a), TP 676 (Pyr § 2015c) et TP 688 (Pyr § 2086c) pour (Mé)khenty-irty.

¹⁰⁹ Cf. D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* 1, p. 249.

¹¹⁰ Voir K. SETHE, *Dramatische Texte*, p. 162-165.

¹¹¹ Les thématiques liées aux yeux étaient particulièrement développées dans la région, dès les époques les plus anciennes, notamment à travers le dieu Douaou à Shénes (voir notamment B. GRDSELOFF, « Le dieu *Dwꜣw*, patron des oculistes », *ASAE* 41, 1941, p. 207-217).

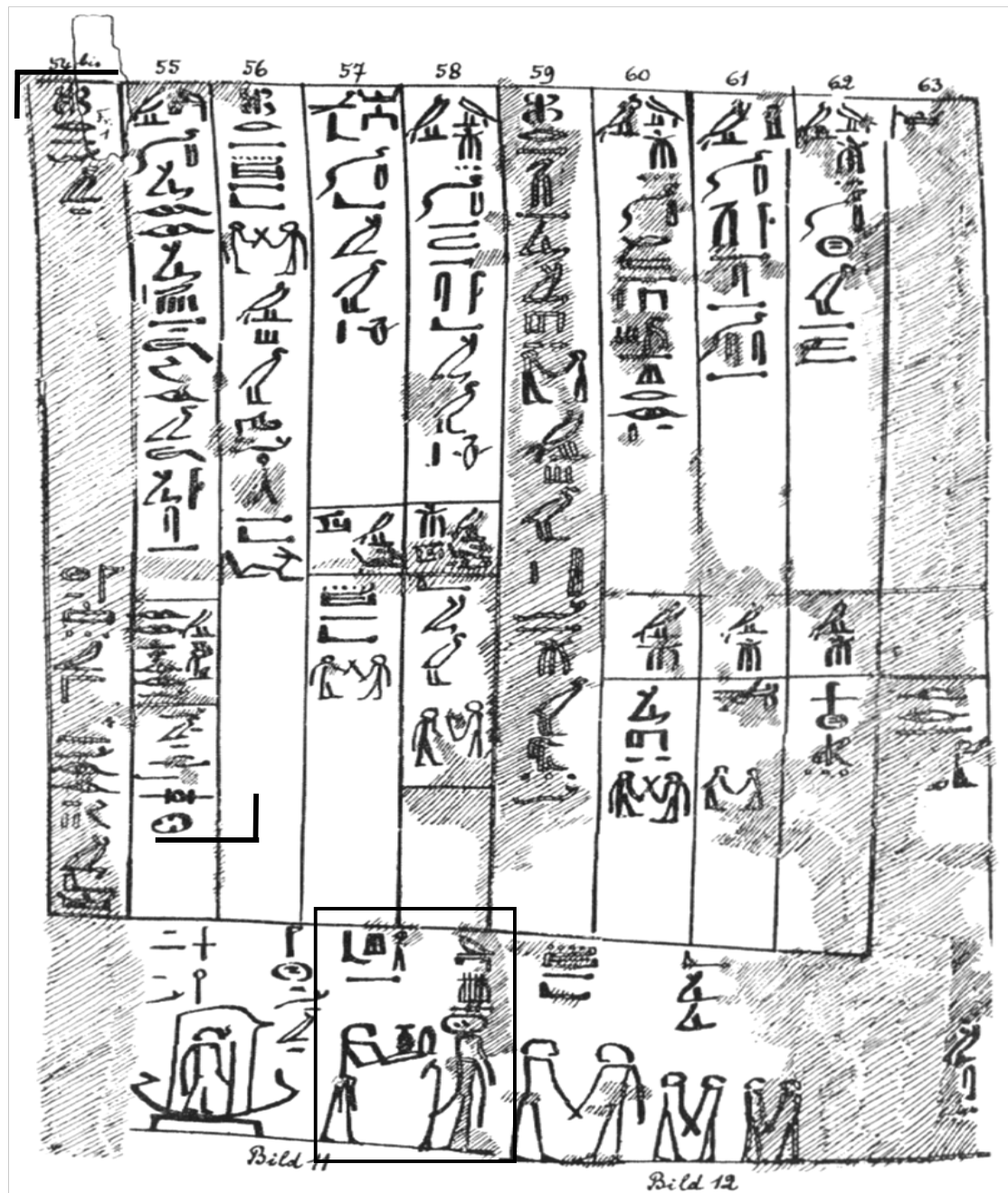


Fig. 5. Apporter deux yeux au dieu de Létopolis
(d'après K. Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, pl. 16).

L'assimilation des différentes appellations des dieux de Létopolis à (Mé)khenty(en)irty fit que les offrandes de l'œil-*oudjat* dans le cadre de Létopolis furent généralement comprises comme résultant de cette nature du dieu ¹¹². Mais selon notre corpus, seule une scène de la cour d'Edfou semble effectivement faire référence au dieu de Létopolis

¹¹² Ph. DERCHAIN, « Un manuel de géographie liturgique », p. 55 ; S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 125.

dans ce rôle ¹¹³. En outre, (Mé)khenty(en)irty n'est mentionné à aucun moment dans les textes sélectionnés ¹¹⁴ et il n'est en relation avec Létopolis que dans de rares cas dans les temples tardifs, bien qu'il soit présent dans de nombreux documents, par ailleurs ¹¹⁵.

LA THÉMATIQUE DES DEUX YEUX DANS LES TEMPLES DE HAUTE ÉGYPTE

L'examen des offrandes des deux yeux dans les temples ptolémaïques et romains montre qu'elles sont principalement adressées au dieu Haroéris ¹¹⁶.

En premier lieu, il s'agit d'Haroéris de Qous ¹¹⁷ dont les liens avec Horus/Haroéris de Létopolis sont particulièrement marqués à Edfou et Dendara. En effet, deux offrandes des yeux-*oudjat* lui sont consacrées, une à Dendara ¹¹⁸, et une autre à Edfou ¹¹⁹. Dans cette dernière, Haroéris est « fils de Nout, seigneur de Létopolis, le grand dieu qui préside à Qous (...) » (*s3 Nw.t nb Shm ntr 3 hnt(y) Gsy (...)*) ¹²⁰. Il est donc à la fois dieu de Létopolis et de Qous ¹²¹. En outre, les assimilations entre les deux dieux apparaissent à plusieurs reprises dans les sources du corpus. Ainsi, Haroéris de Létopolis est également : « le dieu divin né à Qous, fils de l'une et mise au monde par la seconde, le protecteur efficace d'(Ounnefer, j. v.) » (*ntr ntry p'p'(w) m Gsy s3 n(y) w'.t ms(w)~n sn-nw.t ndt(y) mnḥ n(y) (Wnn-nfr m3'-hrw)*) ¹²². Nous retrouvons ces mêmes épithètes dans trois autres scènes, présentant ainsi un dieu de Létopolis théologiquement proche d'Haroéris de Qous ¹²³.

¹¹³ Ph. DERCHAIN, *loc. cit.*, avait déjà remarqué qu'elle figurait une rupture avec les autres offrandes de contenu lunaire plus classique, l'associant ainsi au dieu Khentyenirty de Létopolis.

¹¹⁴ Il est, en revanche, présent dans la scène de « consacrer le bâton-*houâ* », vue précédemment et spécifique à Létopolis.

¹¹⁵ À Edfou, (Mé)khentyenirty est associé à Horus de Létopolis dans une scène d'offrande de vêtement (*Edfou I*², 280, 2-3), dans le défilé de l'Ennéade d'Edfou (*Edfou I*², 575, 8-9) et dans un rituel de protection de la maison en lien avec Haroéris de Létopolis (*Edfou VI*, 148, 9-10). Les liens avec Haroéris sont particulièrement marqués dans ces textes notamment avec des épithètes telles que *nb wd3.ty* (*Edfou I*², 575, 9). Pour les nombreuses attestations de ce dieu dans les temples, sans mention de Létopolis, cf. *LGG III*, 394c-396a.

¹¹⁶ Nous avons relevé dix-sept scènes d'offrandes des deux yeux dont seulement quatre sont adressées à d'autres divinités qu'Haroéris (*Dendara III*, 148-149 ; *Esna II*, n° 6 ; *Edfou II*², 68, 18-69, 10 ; *Tôd II*, n° 278).

¹¹⁷ Concernant Qous, voir A. TILLIER, « Enquête sur le nom et les graphies de l'ancienne *Gsy* (Qous) », *BIFAO* 113, 2013, p. 433-447. La thèse de doctorat inédite de l'auteur (cf. *ibid.*, p. 445, n. 94) permettra certainement d'éclairer la relation entre Haroéris et Létopolis de manière plus documentée et détaillée qu'il ne l'est fait ici.

¹¹⁸ *Dendara IX*, 250, 3-12.

¹¹⁹ *Edfou VII*, 266, 5-267, 3.

¹²⁰ *Edfou VII*, 266, 17. Voir également S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 183 et 186.

¹²¹ À propos des épithètes partagées par Horus de Létopolis et Haroéris de Qous, voir par exemple : A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* 1, p. 23, n. m ; p. 216, n. e ; 480, n. m.

¹²² *Dendara XII*, 252, 8-9 (document 4).

¹²³ Voir *Edfou III*, 241, 9 (document 1) et *Edfou IV*, 292, 5 (document 6).

Cette proximité se traduit également à Edfou à travers l'organisation géographique de la salle hypostyle. L'offrande d'un œil-*oudjat* dédiée à Haroéris de Qous sur la première colonne de la deuxième rangée est de la salle ¹²⁴ présente une symétrie inhabituelle avec celle de Létopolis : la II^e province de Basse Égypte et la V^e de Haute Égypte n'étant généralement pas associées dans les listes géographiques canoniques respectant l'ordre établi des provinces (la I^e province de Basse Égypte en symétrie de la I^{re} de Haute Égypte, etc.) ¹²⁵. Le fait que l'offrande de l'œil soit également celle spécifique à Haroéris de Qous fut interprété comme l'influence théologique du dieu de Létopolis sur celui de Qous ¹²⁶. En outre, ces scènes partagent une symétrie textuelle notamment à travers leur titre :

Edfou III, 243, 2 : *ḥnk wdꜣ.t n Hr nb Šḥm šḥtp ntr mrꜥ* Offrir l'œil-*oudjat* à Horus-seigneur-de-Létopolis afin d'apaiser le dieu avec ce qu'il désire.

Edfou III, 272, 9 : *ḥnk wdꜣ.t n Hr-wr nb wdꜣ.ty ḥtp ntr mrꜥ* Offrir l'œil-*oudjat* à Haroéris seigneur des yeux-*oudjat* afin d'apaiser le dieu avec ce qu'il désire.

Ainsi, dans trois des six scènes de notre corpus, le dieu de Létopolis présente des caractéristiques proches du dieu Haroéris, et plus particulièrement d'Haroéris de Qous connu par ailleurs pour être en relation avec des offrandes des deux yeux-*oudjat* ¹²⁷.

En second lieu, la majorité des scènes d'offrandes des deux yeux conservés dans les temples ptolémaïques et romains sont celles du temple d'Haroéris à Kom Ombo¹²⁸. Le thème des deux yeux est particulièrement développé dans ce temple où Haroéris y porte le nom



¹²⁴ *Edfou* III, 272, 9-12 et *Edfou* X, pl. LXXVII.

¹²⁵ C'est notamment le cas dans les processions géographiques des temples tardifs. Cependant, concernant ces manuels de géographie liturgique, la symétrie varie selon les sources : la II^e province de Basse Égypte est symétrique de la II^e ou de la III^e province de Haute Égypte (*Dendara* XII, 251, 13-252, 16 [document 4], symétrique *Dendara* X, 133, 17-134, 17 ; *Edfou* VII, 139, 12-140, 8 [document 3], symétrique *Edfou* VII, 301, 2-15) et face à la X^e province de Haute Égypte (*Edfou* V, 94, 7-17 [document 2], symétrique *Edfou* V, 190, 15-191, 9). Voir à ce propos Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 39-40.

¹²⁶ S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 124 et 186.

¹²⁷ Cette proximité théologique permet de s'interroger sur une épithète en lacune de la scène d'offrande de l'œil-*oudjat* située sur la paroi ouest de la seconde salle hypostyle du temple de Dendara (*Dendara* IX, 83, 7-16). Haroéris y est « *nb* [...] ». Les épithètes suivantes faisant référence directement à Haroéris de Qous, nous pourrions comprendre *nb* [*Hm*] et ajouter ainsi cette scène à notre corpus. Mais la lacune pourrait également contenir d'autres toponymes, tels que Qous (*nb Gsy* : *LGG* III, 767c-768a) ou bien la Haute Égypte (*nb Tš-šm'w* : *LGG* III, 773a-c) souvent associés à cette divinité. Cela reste une scène où le dieu de Qous reçoit l'œil-*oudjat* dans un contexte très similaire à celui de Létopolis.

¹²⁸ Voir *KO* 240 ; *KO* 271 ; *KO* 398 ; *KO* 417 ; *KO* 447 ; *KO* 473 ; *KO* 488 ; *KO* 522 ; *KO* 925 ; *KO* 954 et une scène du mur de la colonnade ouest à Philae (H. BEINLICH, *Die Photos der preussischen Expedition 1908-1910 nach Nubien 1: Photos 1-199*, *SRaT* 14, 2010, photographie B0112).

officiel : *Hr-wr hnt(y) wdj.ty ntr ʿ3 nb Nbw.t nb Jy.t hr(y)-jb Hm*. L'épithète  ou  prend un sens particulier dans la théologie locale où le thème des yeux-*oudjat* est particulièrement développé ¹²⁹ et elle fut comprise par A. Gutbub comme *hnt(y) wdj.ty* plutôt que *hnt(y) jr.ty* ¹³⁰, qui était la lecture envisagée par H. Junker dans son ouvrage sur le dieu (Mé)khenty(en)irty ¹³¹. Quelle que soit la lecture de cette épithète, le lien avec les yeux astraux est établi. Enfin, Iyt et Létopolis apparaissent en relation avec Haroéris de Kom Ombo dans ses titres officiels de dieu du temple ¹³², démontrant la proximité théologique de ces sanctuaires.

Ainsi, à Kom Ombo, le dieu Haroéris reçoit les yeux dans le cadre théologique de son temple. Les liens avec Létopolis sont conservés de manière indirecte et le dieu qui reçoit l'offrande reste la divinité tutélaire du temple. Le dieu (Mé)khenty(en)irty n'apparaît pas nommément dans les scènes de l'œil-*oudjat* à Létopolis, mais semble avoir légué ses aspects voyant et aveugle aux dieux de Qous et de Kom Ombo. Il reste cependant une divinité céleste par excellence et nous retrouvons cette particularité dans les offrandes des fards dont les liens avec les astres sont parfaitement établis et dans lesquelles il ne reçoit pas l'offrande, mais est le dieu emblématique auquel le roi s'identifie ¹³³.

CONCLUSION

L'étude des offrandes spécifiques à Létopolis et à ses dieux dans les temples ptolémaïques et romains permet d'identifier le rite d'« offrir l'œil-*oudjat* » comme celui adressé à l'Horus / Haroéris de cette ville. Cependant, deux aspects oculaires se mélangent dans ces textes. D'une part, les thématiques classiques de l'œil lunaire rendu au dieu Horus, en bonne santé et complet. Ce thème prend tout son sens à Létopolis à travers le mythe héliopolitain du retour de l'œil depuis le sanctuaire Imhedj / Kemhedj où résidait Horus seigneur de Létopolis, dieu d'Iyt et protecteur des reliques locales.

D'autre part, la présence à Létopolis du dieu (Mé)khenty(en)irty et de rites associés à ses yeux pouvait laisser supposer que de telles offrandes existaient dans ces temples et qu'ils apparaissaient en tant qu'offrande de l'œil-*oudjat*. Or, il ne semble pas être question de ces aspects dans les textes du corpus, mais, en revanche, une réelle proximité théologique est

¹²⁹ A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* 1, p. 525-526.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 80-82, n. al, et p. 380, n. g.

¹³¹ H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott*, p. 7-15.

¹³² A. GUTBUB, *op. cit.*, p. 93-94 ; 100, n. n ; 423-424.

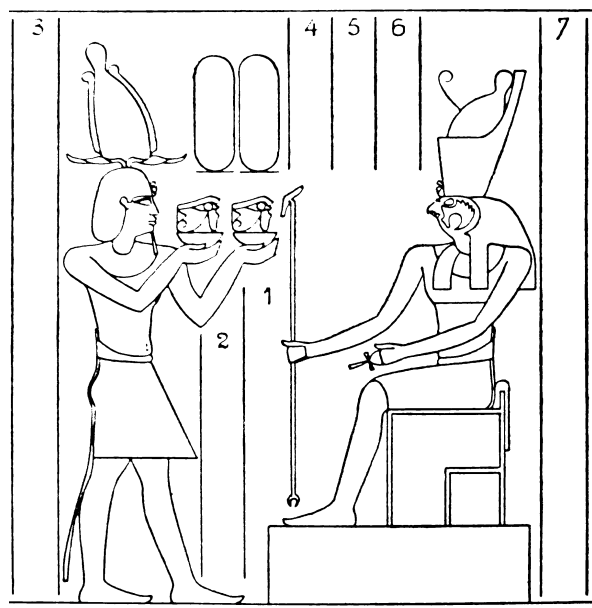
¹³³ Voir Z. EL-KORDY, « L'offrande des fards dans les temples ptolémaïques », *ASAE* 68, 1982, p. 199.

évoquée avec Haroéris de Qous et Haroéris de Kom Ombo qui sont les récipiendaires d'offrandes des deux yeux. Les relations avec Létopolis sont évoquées explicitement pour ces deux divinités et il semble que les aspects astraux du dieu de Létopolis, ou en tout cas de (Mé)khenty(en)irty, se soient transmis en Haute Égypte aux cultes des Haroéris locaux, mais qu'elles ne soient pas évoquées dans le cadre des manuels de géographie liturgique.

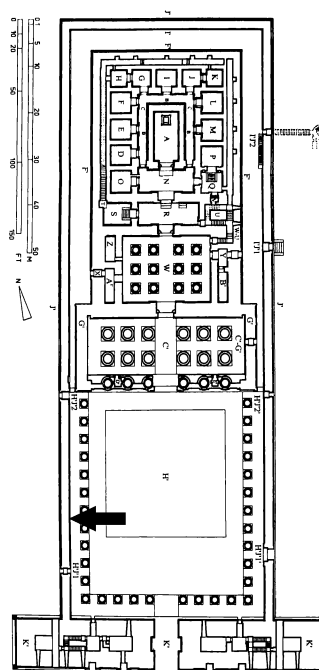
Ce corpus de scènes spécifiques à la II^e province de Basse Égypte présenterait donc un contenu essentiellement héliopolitain, posant alors le problème du choix de ces textes par les hiérogammates, et le rite de retour des deux yeux, connu depuis le Moyen Empire à Létopolis, ne semblerait pas caractériser la région en Haute Égypte.




À cause d'une documentation parcellaire due à l'absence de textes issus de Létopolis, notamment des sanctuaires locaux, et de Qous, très fragmentaire aujourd'hui, il reste difficile d'avoir une vision précise des rites liés aux yeux dans ces lieux de cultes. Enfin, les deux thématiques principales s'entremêlant dans ces scènes, il est parfois ardu de distinguer ce qui peut renvoyer au contexte du mythe de l'œil d'Héliopolis et à celui des deux yeux astraux du dieu. Une analyse plus approfondie des scènes d'offrande des deux yeux permettrait de détacher plus précisément des thématiques spécifiques et une nouvelle étude sur le dieu (Mé)khenty(en)irty permettrait de cerner de façon plus concrète son rôle au sein des cultes létopolitains et ses assimilations exactes aux autres théonymes de la région.

DOCUMENT 2 : *Edfou V*, 94, 7-17.

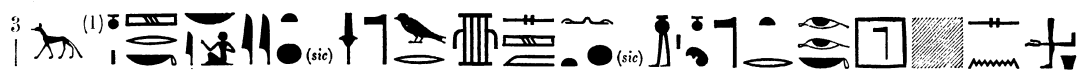






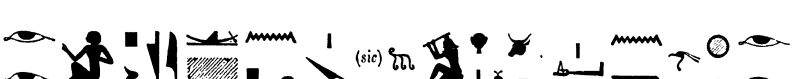

Edfou X, pl. CXV.



TITRE ET FORMULE : → 1 



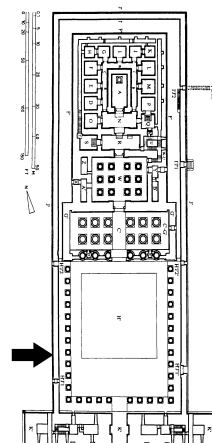
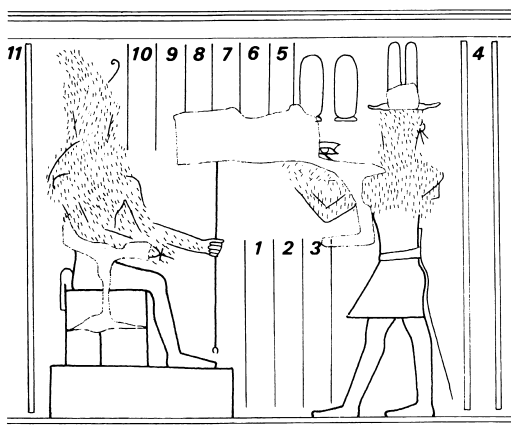
Le Roi : 

 (1)  (sic)  Derrière lui :


← HORUS : 4  5  (sic) 


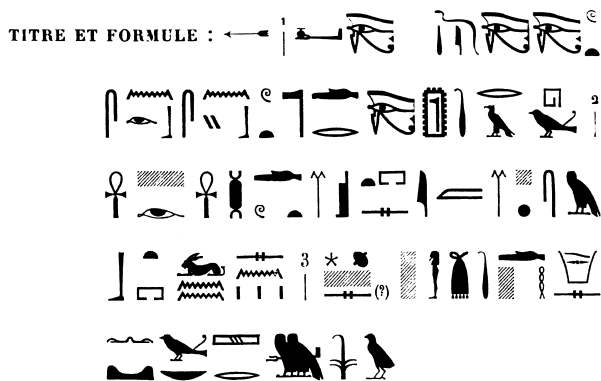
(1) Fragment du haut du signe; le reste est recouvert de ciment.

DOCUMENT 3 : *Edfou VII*, 139, 12-140, 8.

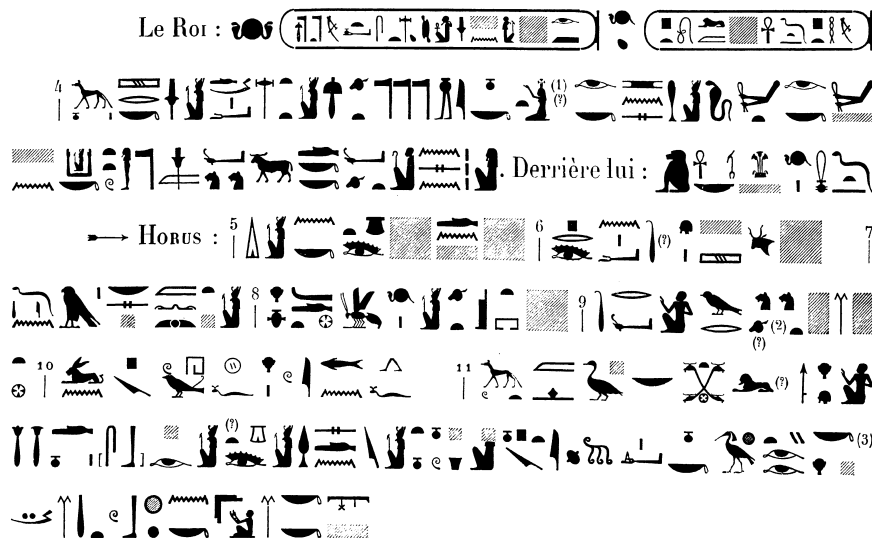


Edfou X/3, pl. CLXIII.

Edfou VII, 139, 12-16

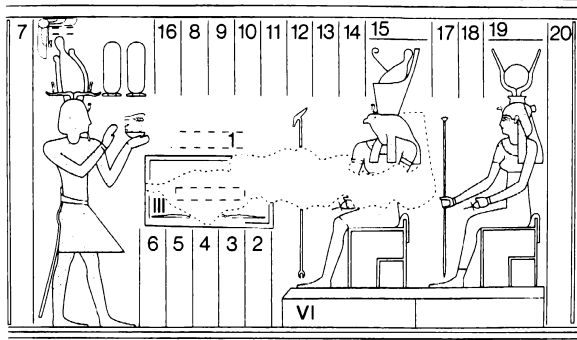


Edfou VII, 140, 1-8

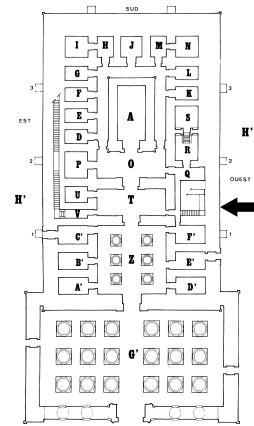


- (1) Signe recouvert en grande partie de ciment.
- (2) Vagues traces sous la couche de ciment.
- (3) Un petit fragment du bas du ; le reste est recouvert de ciment.

DOCUMENT 4 : *Dendara XII*, 251, 13-252, 16.

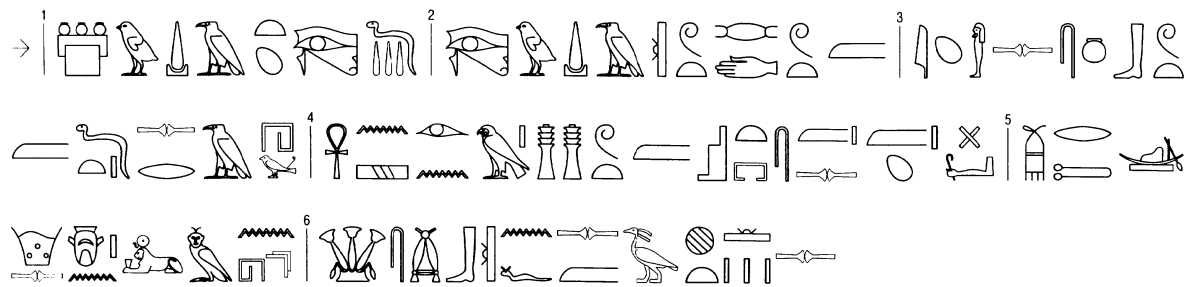


Dendara XII/2, pl. 106.



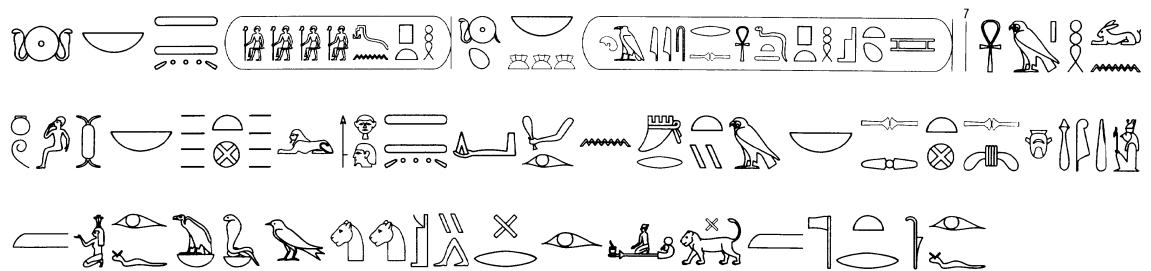
Dendara XII, 251, 13-15

TITRE



Dendara XII, 252, 1-16

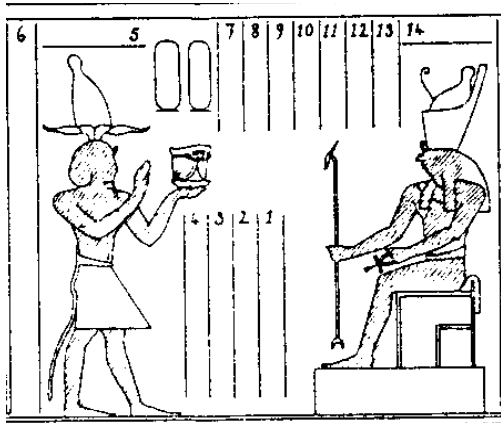
LE ROI



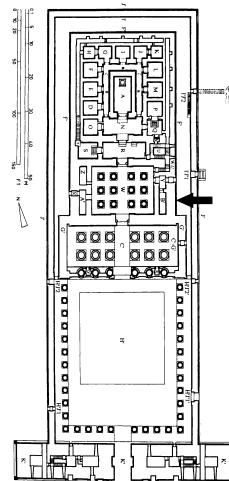
5 Derrière lui:

Disque ailé:

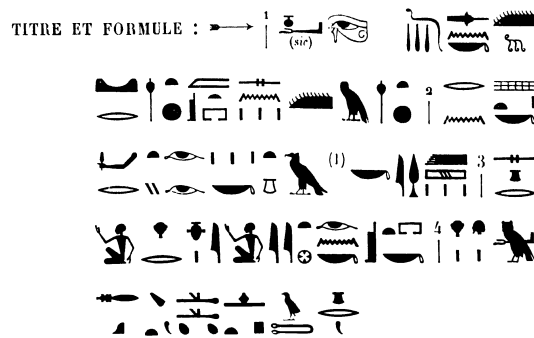
DOCUMENT 6 : *Edfou IV*, 291, 15-292, 11.




Edfou X, pl. XC



Edfou IV, 291, 15-17 et 292, 1-2



⁽¹⁾ Le déterminatif du verbe  n'a pas été gravé.

Edfou IV, 292, 3-11



L'OFFRANDE DU COLLIER-MENIT : UN SYMBOLE DE PROTECTION

Catherine Châtelet

EPHE
EA 4519 « Égypte ancienne »

L'offrande du collier-*menit* dans les temples d'époque ptolémaïque et romaine se réfère à deux récits mythologiques : celui du mythe de la Lointaine où le roi apaise la déesse dangereuse au moyen de cette parure, mais également celui d'Horus et Seth où le roi, tel Horus, présente à la déesse un collier prenant alors la valeur des attributs du dieu Seth. Le roi médiateur entre le monde des vivants et l'univers des dieux joue, dans ces scènes, le rôle d'un Horus vengeur de son père Osiris. Offrir ce collier est alors une façon de conforter sa victoire pour le trône sur son oncle et rival Seth. Le collier-*menit* que l'on rencontre à l'époque gréco-romaine sur les parois des temples peut prendre plusieurs formes (fig. 1) : une forme classique et simple montrant le contrepoids du collier et le bourrelet de perles ; une forme dite égide où le collier-*menit* classique est surmonté d'une petite tête de la déesse Hathor ; un collier-*menit* égide « animée » avec, cette fois, deux bras tenant en main des signes de vie. Enfin un collier-*menit*, « objet sacré », qui était non pas offert par le roi, mais qui trônait sur un reposoir au côté de la déesse. C'était une véritable incarnation de la déesse Hathor. Deux types de cet objet sacré propre à Dendara ont pu être répertoriés.

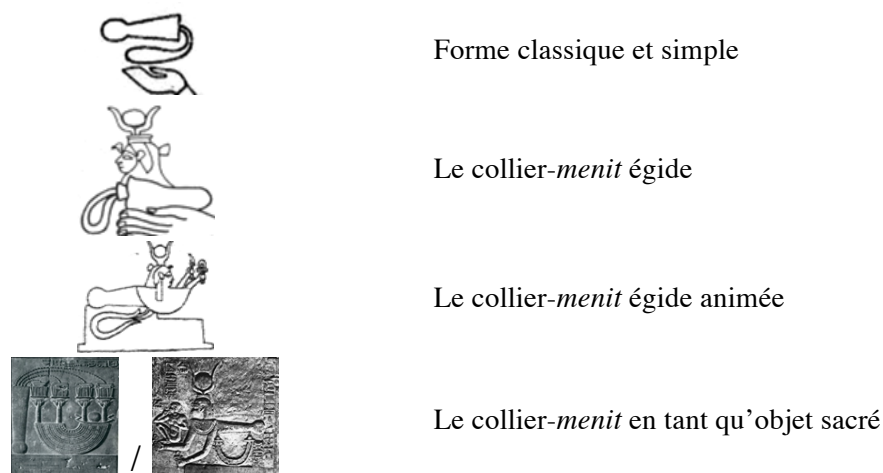


Fig. 1. Les différentes formes du collier-*menit* sur les parois des temples.

L'étude des différentes variantes de ce collier (fig. 2) ainsi que leur mode de présentation montrent que dans 65% des cas, le collier-*menit* est offert seul, c'est-à-dire non accompagné de sistres. Dans 28% des cas, il est accompagné d'un ou de deux sistres ; les autres représentations de cette offrande étant détruites, elles correspondent aux pourcentages manquants. D'après ce schéma, il ressort que le collier-*menit* le plus souvent offert est le collier-*menit* égide (dans 48% des cas).

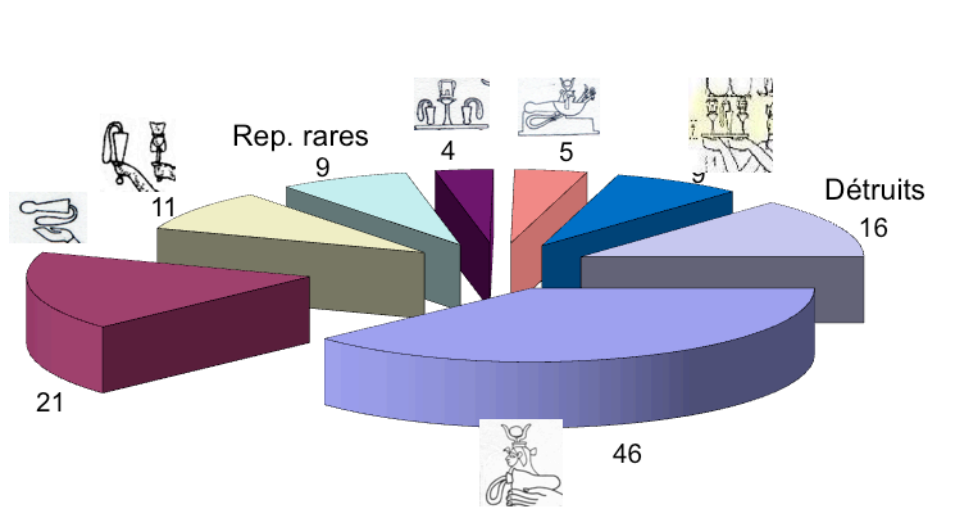




Fig. 2. Répartition des différents types de présentation du collier-*menit* dans les temples d'époque gréco-romaine.

Le collier est présenté sur un plateau que soulève le roi debout devant le visage de la divinité Hathor/Isis qui en est la principale récipiendaire (fig. 3). Le collier-*menit* est vu de profil, le contrepoids seul reposant sur le plateau, le faisceau de perles pendant sur le devant. Son appellation la plus courante est le terme *mnj.t*. Les éléments phonétiques indiquent immédiatement la lecture et précisent la prononciation, le collier-*menit* en étant le déterminatif : . Le collier peut aussi être simplement écrit au moyen de son idéogramme : . Dans certaines scènes le collier-*menit* est désigné par le terme *jry.t-hh*, « le gorgerin » : le roi gratifie sa Majesté de son gorgerin (*hnk(w) m hm.t=s m jry.t-hh=s*)¹. On peut le rencontrer répondant à la désignation de *dbhw*², « le nécessaire » : le roi offre ce nécessaire pour réjouir le cœur de la déesse (*dbhw nn n=t s3b jb=t*). Dans deux occurrences à Edfou et à

¹ Dendara III, 143, 73-144, 8 ; Dendara IV, 160, 12-161, 5 ; Dendara V, 55, 3-13 ; Dendara. Temple d'Isis, 158, 11-159, 8.

² Edfou II², 77, 8-15 ; Dendara I, 146, 5-17 ; Dendara II, 52, 8-53, 2 ; Dendara III, 131, 8-132, 6 ; Dendara XII, 268, 8-269, 5 ; Dendara XIII, 184, 5-185, 9 ; Dendara XIII, 423, 3-424, 5 ; Dendara XIV, 61, 12-62, 15 ; Dendara XIV, 187, 10-188, 11 ; Dendara XV, 282, 13-284.

Dendara³, le *collier-menit* désigné par le terme *dbḥw* est offert seul, mais la déesse est présentée dans le texte de ces scènes comme étant la souveraine des deux sistres.

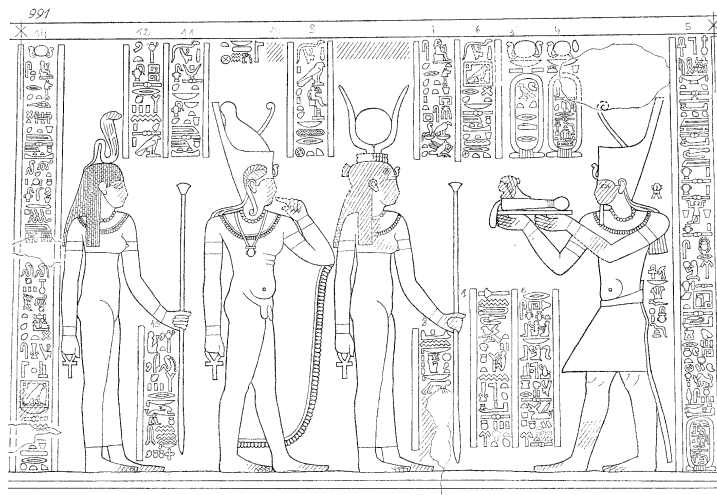


Fig. 3. Présentation du collier-*menit* égide par Tibère à Hathor, Horus l'enfant et Oupeset (d'après H. Junker, E. Winter, *Philä II*, p. 320).

Il semblerait donc que les Égyptiens le désignent ainsi lorsqu'il est accompagné des sistres-*sechechet* et *sekhem*, et principalement dans le pronaos de Dendara⁴, espace festif et lieu d'accueil de la déesse par excellence. Ce peut être aussi une protection *s3* que le roi attache au cou de la déesse pour apaiser son *ka* ou encore une amulette *wḏ3* qui représente les testicules du dieu Seth. Autant de termes auxquels s'identifie le collier-*menit*.

Dès le Nouvel Empire, ce collier-*menit* est à mettre en rapport avec la protection. Et c'est maintenant cette notion de protection associée au collier qu'il convient d'approfondir. Sous le règne d'Hatchepsout, au Speos Artémidos⁵, la déesse Ouret-Heqaou dit à la reine : « le collier-*menit* est auprès de toi, assurant ta protection » (*mnj.t ḥr=t jr(w).t s3=t*). Dans le temple de Séthi I^{er} à Abydos⁶, le roi reçoit le sistrum et le collier-*menit* de la déesse Isis, lui disant : « accepte pour toi le collier-*menit* et le sistrum-*sechechet*, afin qu'ils pourvoient ton corps en santé » (*šsp n=k mnj.t sš.t ḥnm=sn ḥ'w=k m snb*).

³ Edfou II², 77, 8-15 ; Dendara I, 146, 5-17.

⁴ Dendara XIV, 61, 12-62, 15 ; Dendara XIV, 187, 10-188, 11 et Dendara XV, 282, 13-284.

⁵ Urk. IV, 287.

⁶ A.R. DAVID, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster, 1981, p. 39.

L'offrande du collier est ici faite au roi, tandis qu'à l'époque ptolémaïque c'est la déesse qui reçoit le *menit* de la part du roi. Cette notion d'un corps sain, à l'abri de tout mal se retrouve dans les textes d'offrande du collier à l'époque gréco-romaine où il est principalement offert par le roi à la déesse qui donne alors sa protection en contre-don. À l'époque ptolémaïque, c'est par la puissance magique du chiffre sept, par les termes *sꜣ*, *wꜣ*, par son iconographie, ou encore, au travers des épithètes portées par la déesse Hathor/Isis dans les scènes d'offrande que le collier-*menit* est mis en rapport avec le thème de la protection.

1. UN COLLIER-MENIT ÉQUIPÉ DE SEPT PERLES : À KOM OMBO, SUR LA PORTE D'ÉVERGÈTE À KARNAK ET À PHILAE

Certains textes présentent ce collier comme étant un « collier équipé de sept perles », sept, chiffre magique et symbole de protection par excellence⁷. Ainsi, dans une scène du temple de Kom Ombo (fig. 4), le roi présente le collier-*menit* à la déesse Tasenetneferet accompagnée de son fils Panebtaoui lui disant : « prends pour toi le collier-*menit* authentique en or et en faïence et garni de sept perles et ton visage s'en trouve totalement réjoui, ta colère repoussée, la fureur éloignée de ta place favorite, ton cœur réjoui sans colère... » (*mn nꜣt mnj.t mꜣ nty nbw tꜣn.t ꜣprꜣtw m tꜣ.wt sfꜣ tꜣnꜣw ꜣrꜣt rwj(ꜣw) šp.tꜣt drꜣw qnd m s.t jbꜣt ꜣꜣꜣw jbꜣt n šp.t...*)⁸. Dans la colonne marginale le roi repousse le « mauvais de cœur » (*drꜣw nꜣf ꜣw jb*). Et la déesse Tasenetneferet lui répond : « je fais en sorte que Senem soit repoussé de ta place préférée, et que le mauvais de cœur n'existe plus en ton temps » (*djꜣ rwj Snm m s.t-jbꜣk n <wn> ꜣw-jb m rkꜣk*).

⁷ M. ROCHHOLZ, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration, Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, ÄAT 56, 2002. Pour les Égyptiens, ce chiffre sept symbolisait la puissance de Seth qui avait tué Osiris. En effet, les sept étoiles de la Grande Ourse, réunies par un trait continu, offraient le profil de ce fameux *ꜣpꜣ* ou patte antérieure de Seth-taureau. S. SCHOTT, *Altägyptische Vorstellungen vom Weltende*, *AnBibl* 12, 1959, p. 328, note que Seth, sous la forme d'un taureau aurait tué Osiris avec sa patte avant. Il cite un passage du papyrus Leyde I, 348 r°, qui fait allusion à un conflit ayant éclaté dans la partie septentrionale du ciel. Et d'ajouter que les étoiles éternelles du nord gardaient la patte de taureau de Seth qui avait tué Osiris afin d'éviter tout autre excès de violence entre les deux protagonistes. Sur le chiffre sept, voir également Ph. DERCHAIN, « La couronne de justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CdE* 30, 1955, p. 229.

⁸ Une partie de cette colonne ne figure pas sur le fac-similé de De Morgan, mais a été relevée par mes soins à partir d'une photo que M. Chr. Leitz a eu la gentillesse de mettre à ma disposition.



Fig. 4. Présentation du collier-*menit* égide par Tibère à Tasetneferet et Panebtaoui (d'après J. de Morgan, *Kom Ombo*, scène 152, colonne XII, salle A ou Outer Hypostyle).

Sur la porte d'Évergète⁹ (fig. 5), le collier est également orné de sept perles pour la protection qu'elles accordent : « vois ce beau collier, ô régente ! Sept perles pour leur protection ! Je l'apporte pour ton *ka* (*mk mnj.t tn nfr.t hqꜣ.t tꜣ.w sfh r sꜣwꜣsn ms~nꜣj n kꜣt*).

Une scène du temple de Philae¹⁰ apporte un élément de réponse sur la valeur qu'attribuaient les Égyptiens à ces sept perles. Ce document présente la déesse comme étant « la protectrice, la maîtresse de la protection, celle qui protège celui qui est sur son lit » (*hw.t*¹¹ *nb(.t) hw hw.(w.t) hnt nmj.t*)¹². C'est à travers une très jolie métaphore cosmique que se révèle dans cette scène non seulement la protection d'Isis, mais également la valeur du chiffre sept, mis en relation avec le *khepech* de Seth, l'ennemi d'Osiris. Isis reçoit l'offrande du collier-*menit* ayant valeur symbolique des testicules du dieu Seth et s'empare du *khepech* dans le ciel septentrional :

⁹ P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, MIFAO 84, 1961, pl. 24 = *Urk.* VIII, n° 82, p. 68-69.

¹⁰ Philae, première cour, mur à l'arrière de la colonnade ouest, registre supérieur : fiche *Wb.* 584-588 ; photo Berlin 120.

¹¹ *Wb.* III, 246, 7 pour cette épithète d'Isis ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 711 ; *LGG* V, 665c pour une autre occurrence de cette épithète d'Isis dans *Philä* II, p. 191, 12.

¹² *LGG* V, 670a pour cette épithète d'Isis dans *Philä* II, p. 191, 12.

« tant que la maîtresse du ciel, apparue dans Philae et levée dans sa place de prédilection est en train d'accepter le collier-*menit*, (à savoir) les testicules de Seth, de faire couler leur sang à terre chaque jour, alors elle est la grande Ipet¹³ qui prend soin de son frère et qui s'empare du *khepech* dans le ciel septentrional » (*wnn nb.t p.t h'≠tw m Jrq wbn≠tw hnt s.t jb*¹⁴ *hr šsp mnj.t js.wy nty Sth hr ttf snf≠s<n>*¹⁵ *r t3 r' nb sy m Jp.t wr.t mh(w) hr sn≠s hf(w) hps n p.t mh.t*).

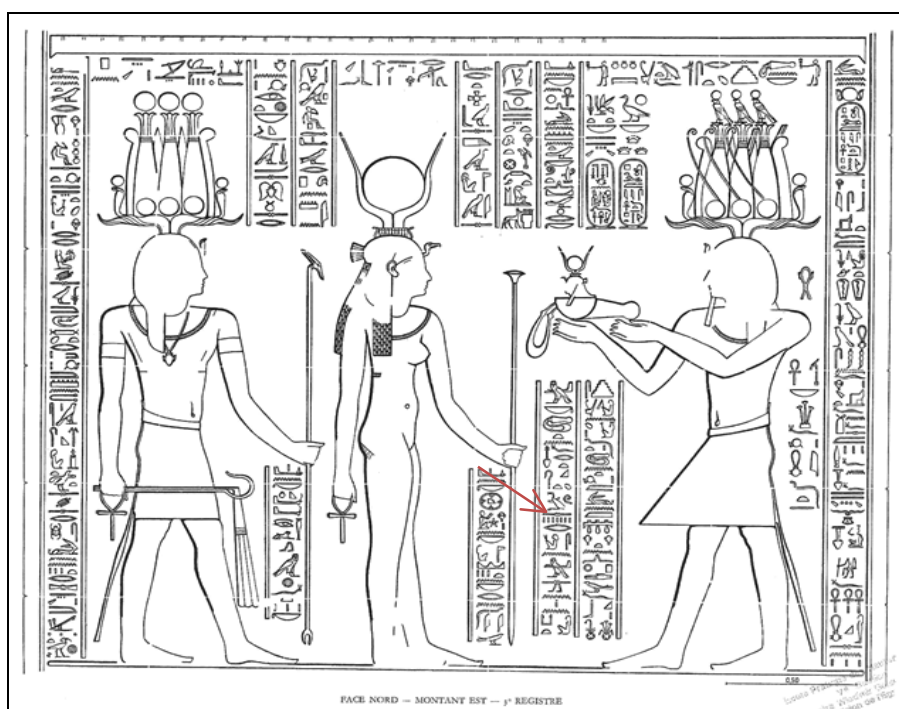


Fig. 5. Présentation du collier-*menit* sur la porte d'Évergète
(d'après P. Clère, *La porte d'Évergète*, pl. 24).

Lorsqu'elle s'empare de ce *khepech*, ce dernier terme fait référence à la constellation de la Grande Ourse, formée de sept étoiles qui, réunies par un trait continu, offrent le profil de cette patte antérieure de Seth-taureau, celui-là même qui aurait tué Osiris d'après le papyrus Leyde I, 348 r°. Isis en tant qu'Ipet prend soin de son frère, c'est une gardienne vigilante de

¹³ P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 686-696.

¹⁴ Fr. DAUMAS, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine III*, Montpellier, 1988, p. 607, pour la valeur *jb* du signe *jb.t*; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken 1*, Hützel, 2007, p. 367.

¹⁵ Il faut lire ici : *hr ttf snf≠sn* plutôt que *hr ttf snf≠s*, *sn* renvoyant aux testicules que la déesse *Jp.t wr.t* a découpés, d'où le sang de l'ennemi qui coule et la protection de son frère Osiris qui est ainsi assurée contre tout ennemi, que ce soit Seth ou tout ennemi susceptible d'attaquer l'Égypte. Nous avons ici une version raccourcie de *sn*, qui peut s'écrire : $\overline{\text{sn}}$

l'intégrité du cadavre de son époux, en maintenant Seth éloigné. On a ici une allusion au chiffre sept dans le *khepech* de Seth, tout comme la mention des sept perles du collier-*menit* est une allusion à Seth, à ses testicules et donc, à la victoire du roi sur son ennemi.

2. LE COLLIER-MENIT DÉFINI PAR LE TERME *s3*, « LA PROTECTION »

Sur la paroi extérieure est du naos de Dendara¹⁶, le collier est « la protection *s3* » que le roi attache au cou de la déesse afin d'apaiser son *ka* avec ce qu'elle aime : « ...je t'attache la protection que ton cœur désire et apaise ainsi ton *ka* avec ce que tu aimes » (... *ts=j n=t s3=t m 3b jb=t shtp=j k3=t m mr(w).t=t*).

3. LE COLLIER-MENIT DÉFINI PAR LE TERME *wd3*, « L'AMULETTE », À PHILAE ET À DENDARA

On le rencontre également sous le nom d'« amulette », *wd3*. Il représente alors les testicules du dieu Seth. À Philae¹⁷, le roi présente le collier-*menit* en disant : « voici cette amulette, ce sont les testicules de ce Vil, de Celui qui manque son coup, les testicules de Seth » (*wd3 nn s3 m3w.ty n Pfy wh-sp=f*¹⁸ *js.wy n Sth*). À Dendara¹⁹, le roi invite la déesse à prendre le collier-*menit* de faïence pour son cou, soulignant que ses perles sont une « amulette » pour les ancêtres : « prends le collier-*menit* de faïence pour ton cou, ses perles sont une amulette pour les ancêtres. Prends-le et mets-le à ton cou. Ton cœur exulte de joie de le voir » (*mn n=t mnj.t nt thn r h3=t t3.wy=s m wd3 n tpyw-^c šsp n=[t] s(t) rd.t n=[t] s(t) r šnb.t=t h^{cc} jb=t n m33=s*).

Que soit évoqué le collier-*menit* avec ses sept perles, qu'il soit désigné par le terme de protection *s3*, ou de ses perles à valeur d'amulettes *wd3*, force est de constater que la magie joue un rôle important dans les pratiques religieuses des anciens Égyptiens et particulièrement

¹⁶ Dendara XII, 116, 12-117, 5.

¹⁷ Philae, première cour, mur à l'arrière de la colonnade ouest, registre supérieur : fiche Wb. 584-588 ; photo Berlin 120.

¹⁸ LGG II, 514b pour cette épithète de Seth que S. Cauville traduit par « Celui qui manque son coup » dans S. CAUVILLE, *Dendara IV. Traduction et index phraséologique*, OLA 101, 2001, p. 559 ; Wb. I, 339, 17 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 248. D. KURTH, *Dekoration der Säulen in Edfu*, GOF IV/11, 1983, p. 128, n. 24, et J.-Cl. GOYON, *Les dieux gardiens et la genèse des temples d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine*, BdE 93, 1985, p. 39, n. 9, pour la symbolique de l'offrande du collier-*menit* : un symbole de fertilité renforcé par l'offrande des testicules de Seth, le stérile.

¹⁹ Dendara II, 50, 8.

dans la protection du dieu Osiris. En effet, ce n'est pas uniquement à cause de ces noms que prend le collier, mais également en raison de la similitude des expressions de massacre des ennemis, rencontrées dans les scènes d'offrande du collier-*menit* et celles présentes dans les textes magiques de protection d'Osiris comme *Le livre de protéger la barque divine*²⁰, que l'on peut suggérer cette relation. Un autre parallèle peut être dressé entre le chiffre magique sept et un passage du papyrus Brooklyn 47.218.50²¹, lors du rituel de confirmation du pouvoir royal au 1^{er} Thot. Pour marquer la victoire royale, on procède au massacre symbolique des ennemis, représentés par sept feuillets de papyrus où l'on pouvait lire les sept noms exécrés d'Apophis ou de Seth que l'on brûle. Toujours ce chiffre sept en rapport avec les ennemis et que l'on retrouve dans les scènes de l'offrande du collier-*menit* sous la forme des sept perles du collier.

4. THÈME DE LA PROTECTION ÉVOQUÉ AU TRAVERS DES ÉPITHÈTES PORTÉES PAR LA DÉESSE HATHOR/ISIS

A. ÉPITHÈTES PROPRES À HATHOR

Ce thème de la protection est remarquable tout au fil des textes de cette offrande du collier-*menit*, au travers des épithètes portées par la déesse Hathor/Isis. C'est sous sa forme d'œil de Rê, protectrice de son père Rê, de son frère, et du roi que la déesse se manifeste le plus fréquemment. Elle peut cependant porter d'autres épithètes ophidiennes permettant de nuancer son type de protection, par le feu en tant que *Nsr.t*, au front de son père Rê en tant que *Mḥn.t* ou encore en tant qu'uraeus *Hry.t-tp*. Selon le temple dans lequel l'offrande est présentée, il est possible de nuancer la manifestation de cette protection. Ainsi à Dendara (fig. 6), en analysant les textes, on s'aperçoit que lorsque les épithètes de la déesse Hathor-œil de Rê sont principalement en rapport avec la protection, c'est son frère, son fils Horus ou le roi qu'elle protège.

²⁰ É. CHASSINAT, « Le livre de protéger la barque divine », *RT* 16, 1894, p. 105-122 ; J.-Cl. GOYON, « Textes mythologiques I, "Le livre de protéger la barque du dieu" », *Kêmi* 19, 1969, p. 23-65.

²¹ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]*, *BdE* 52, 1972.

PROTECTION SEULE

Dendara I, 51, 11 ; *I*, 51, 14 : Protectrice de son frère, celle qui combat pour lui.

Dendara I, 114, 11 : Protectrice de son frère.

Dendara II, 49, 6 : Neseret qui protège son Horus.

Dendara V, 55, 12 : Elle donne au roi la force pour massacrer ses ennemis, ceux qui lui font du mal étant dans l'abattoir.

Dendara XI, 46, 11 : Elle protège ses gens.

Dendara XII, 218, 15 : Elle dirige l'impureté contre les ennemis du roi en tant que Neseret.

PROTECTION ASSOCIÉE À LA LUMIÈRE

Dendara III, 132, 4 : Elle rayonne sur le pays / elle protège son père.

Dendara III, 135, 8 : Elle est celle dont la manifestation est plus étincelante que celle des déesses / elle chasse le mal du corps du roi.

Dendara III, 144, 7 : Mehenet qui brille de ses rayons et illumine les visages / elle donne la vie et la santé et des ennemis anéantis.

Dendara XIII, 424, 5 ; *XIII*, 423, 14 : C'est la Dorée, femelle faucon qui illumine le Double Pays / elle fait prospérer le corps du roi avec son sceptre *wꜣḏ-n-ḥ*.

Fig. 6. Hathor - œil de Rê à Dendara, 1.

PROTECTION ASSOCIÉE AU THÈME DE LA FÊTE

Dendara II, 53, 1 ; *II*, 52, 14 : Elle est Mehenet qui encercle la tête de son père / le roi fait de la musique à travers tout le pays (*menit* hathorique ; collier + sistres).

Dendara II, 213, 14 : Elle protège son père / c'est la maîtresse de la joie, de la danse... (*menit* hathorique, collier + sistres).

Dendara III, 70, 4 : Elle est protectrice de son frère, de son père / c'est la maîtresse de la joie... (collier seul à valeur de testicules).

Dendara XI, 26, 4 ; *XI*, 26, 9 : Elle donne la puissance au roi comme celle d'Horus et la force du fils d'Isis / maîtresse de la danse, de l'ivresse... (collier seul à valeur de testicules).

Dendara XIV, 20, 5 ; *XIV*, 19, 12 : Elle rend le cœur du roi éclatant en le protégeant / quant au roi, il est le bon musicien qui joue de la musique pour sa mère (*menit* hathorique, collier + sistres).

Dendara XIV, 62, 13 ; *XIV*, 62, 11 ; *XIV*, 62, 9 : C'est la protectrice de la demeure du sistre et elle fait que le roi inspire le respect / elle est musicienne, souveraine de la joie et les dieux dansent pour elle (*menit* hathorique, collier + sistres).

Dendara XV, 283, 20 ; *XV*, 283, 3 : Elle place la crainte que le roi inspire dans ceux qui sont sur terre / elle remplit le palais de joie ; quant au roi, il est le musicien de sa souveraine, le maître de la joie... (*menit* hathorique, collier + sistres).

Fig. 7. Hathor - œil de Rê à Dendara, 2.

Lorsque cette protection est associée au thème de la lumière, c'est alors son père et le roi qui bénéficient de son aide. Flamme et lumière sont deux réalités complémentaires d'une même manifestation. Toutes deux protègent et purifient. La flamme consume les ennemis, tous ceux qui mettent en péril l'équilibre du royaume ; quant à la lumière, elle sera toujours bénéfique. Lorsqu'elle est associée au thème de la fête, c'est une *menit* hathorique et la déesse

protège également son père et le roi. Il est à noter que dans ces scènes, le collier-*menit* est alors principalement offert conjointement aux sœurs.

À Edfou, Hathor-œil de Rê intervient dans des scènes où le collier-*menit* incarne principalement les attributs du dieu Seth (fig. 8). Elle se distingue alors par le soutien qu'elle apporte au roi dans la lutte contre ses adversaires. Sa protection vise à détruire d'une part les ennemis du roi de façon très violente et à faire en sorte, d'autre part, que son corps soit pur et indemne de tout mal. Par exemple ²², « je fais en sorte que tes ennemis soient massacrés par Sekhmet, la souffrance s'abattant dans leurs os ; que tes ennemis soient dans les grandes tueries, leurs confédérés étant assignés au feu » (*dj~n<=j> n=k sbj=k m š'.t n(y.t) Šhm.t mn[.t] dr=tw m qs.w=sn dj~n<=j> n=k hfty.w=k m 'd.wt 'z.wt smzwtj.w=sn m sjpy n wnmj.t*) ²³. « J'anéantis les forces du mal rassemblées dans ton entourage (du roi) ; que ta force soit puissante contre tes ennemis ! » (*stp=j jsf.t dmd m hz=w=k ph.ty=k wsr r rky.w=k*) ²⁴ ou encore, elle est « l'œil de Rê à la tête du pays d'Atoum qui massacre Seth pour ses exactions » (*sy m jr.t R' hnty.t Tz-n-Jtm npd(w.t) Nbd hr bjn.w=f*) ²⁵.

L'autre action de la déesse œil de Rê à Edfou que l'on peut mettre en évidence, souvent conjointe à celle de l'anéantissement de l'ennemi, est de faire en sorte que le roi soit purifié, indemne de tout mal et protégé contre toute pestilence, lui garantissant la durée et la prospérité de son règne terrestre. Ainsi ²⁶, « je te (le roi) donne la vie associée à la santé, et repousse le mal (*mn.t*) de ton corps » (*dj=j n=k 'nh smz(=w) m snb rwj=j mn.t m h'w=k*) et dans la colonne marginale divine, « j'assure que ton corps soit purifié des impuretés et indemne de tout mal (*mn.t*) (...), je te protège dans les années de malheur, l'impureté étant dirigée contre tes ennemis » (*dj=j n=k h'w=k w'b=tw r šnn.t snb=tw r mn.t nb (...) swd~n=j tw m snb-rmp.wt wd=tw 'b* ²⁷ *r hzk.w-jb.w=k*). Toujours à Edfou ²⁸, « je chasse le mal (*mn.t*) de ton corps, alors

²² Edfou I¹, 57, 7.

²³ Wb. I, 321, 22 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 234, pour cette expression.

²⁴ Edfou IV, 100, 12.

²⁵ Edfou V, 173, 8.

²⁶ Edfou II², 77, 12.

²⁷ Alex 78.0671 propose de comprendre peut-être, ici, les émissaires qu'envoie la déesse dangereuse.

²⁸ Edfou IV, 256, 6.

que tu es installé en tant que Horus maître des Deux Réservoirs » (*rwj~n=j mn.t m-ht h'w=k mn=tw m Hr nb Qbh.wy*)²⁹.

DESTRUCTION DES ENNEMIS DU ROI

*Edfou I*², 57, 7 : La déesse fait en sorte que les ennemis du roi soient assignés au feu.

Edfou IV, 100, 12 : Elle anéantit les forces du mal rassemblées dans l'entourage du roi.

Edfou IV, 383, 13 : Elle donne la puissance au roi contre ses ennemis et accroît sa force contre ses rebelles.

Edfou V, 173, 8 : Elle est l'œil de Rê à la tête du Pays d'Atoum, qui massacre Seth pour ses exactions.

Edfou. Mammisi, 153, 3 : Elle offre au roi des paroles magiques pour assurer sa protection contre l'ennemi.

DON D'UN CORPS PUR ET INDEMNÉ DE TOUT MAL AU ROI

*Edfou II*², 77, 12 : Elle donne au roi la vie associée à la santé et repousse le mal de son corps. Elle s'assure que son corps soit purifié des impuretés et indemne de tout mal, qu'il soit protégé dans les années de malheur, l'impureté étant dirigée contre ses ennemis.

Edfou IV, 256, 6 : Elle chasse le mal du corps de son fils Horus, installé sur le trône en tant que maître des deux Réservoirs.

Edfou VIII, 101, 14 : Elle lui donne une vie sans souffrance de sorte qu'il soit entier sans mal (*dw*) en lui.

Fig. 8. Hathor - œil de Rê à Edfou.

Ce thème de la protection peut être aussi évoqué par la présence d'Hathor sous son aspect de Sekhmet. La fonction principale du collier-*menit* que l'on peut mettre en évidence dans la phraséologie des formules des scènes de cette offrande étant d'apaiser la déesse, il n'est pas étonnant de rencontrer celle-ci sous sa forme dangereuse d'Hathor-Sekhmet³⁰. Si la mention de Sekhmet fait néanmoins, le plus souvent, référence au mythe de la Déesse lointaine, et à sa relation avec son père Rê, elle est dans l'offrande du collier-*menit* une protectrice du roi et d'Osiris (fig. 9). Il est essentiel pour le roi d'être assuré de la bienveillance de la déesse, dont le côté irritable peut se manifester à tout moment et d'obtenir sa protection. Par l'offrande du collier-*menit*, il contient son aspect violent et s'assure le concours de sa puissance contrôlée. Le collier, symbole de la puissance incarnée par les

²⁹ *Wb.* V, 29, 10, pour ce terme d'époque ptolémaïque, utilisé comme variante pour désigner l'Égypte qui vivait du Nil jaillissant des Deux Réservoirs, aux environs de la première cataracte. *GDG* V, 171 et *Alex* 78.4272. Parallèles de cette phrase en *Dendara III*, 135, 14-136, 16 et en *Dendara III*, 153, 7-154, 6.

³⁰ G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, *MMAF* 13, 1893, p. 64, 7-10 (naos du temple d'Isis); H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, *DÖAWW Sonderband*, 1965, p. 199; A. GUTBUB, *Kom Ombo I*, Le Caire, 1995, scène 240, p. 327 = *KO* 644; *Edfou I*¹, 56, 19-57, 9; *Dendara IX*, 3, 2-13 et *Dendara XII*, 164, 3-18.

testicules du dieu Seth est l'expression de cette assistance accordée par la déesse au roi en retour. Quand le pharaon est fils de Sekhmet, il bénéficie de l'entière protection de cette dernière. Tout comme pour l'œil de Rê, la rage destructrice de la déesse est transférée sur la personne du roi qui en fait usage pour écraser ses adversaires.

Philä II, p. 199 : Isis est Sekhmet qui est toute puissante contre les ennemis et protège son frère dans Senmout.

G. BÉNÉDITE, *Philae*, p. 64, 7-10 : Elle est la maîtresse de la flamme dans Senmout, qui donne la royauté de Rê dans le ciel (au roi).

KO 240 : Hathor est la grande Sekhmet, maîtresse de la fureur, uraeus, maîtresse de la colère, qui fait en sorte que les ennemis du roi soient dans l'impureté des émissaires.

Edfou I², 57, 6 : Hathor fait en sorte que les ennemis du roi soient massacrés par Sekhmet..., qu'ils soient dans les grandes tueries, leurs confédérés étant assignés au feu.

Dendara XII, 164, 12 : Hathor est Sekhmet qui l'emporte sur Bé et accomplit le massacre de ses associés afin de protéger son frère.

Fig. 9. Protection du roi et d'Osiris par Hathor-Sekhmet.

Dans le mammisi du temple d'Isis à Philae³¹, Isis-Sekhmet protège Osiris dans sa lutte contre Seth. « Elle est Sekhmet la grande, celle qui est toute puissante contre les ennemis et qui protège <son> frère dans Senmout » (*sy m Shm.t wr.t shm r sbj.w s3(w.t) sn<=s> m Snmw.t*). De même à Dendara³², c'est une Sekhmet-Hathor de Cusae, qui assure la protection de son frère Osiris. Elle est « Sekhmet qui l'emporte sur Bé, sur Celui dont le nom est mauvais, et celle qui accomplit le massacre de ses associés » (*Shm.t shm(w.t) m³³ B³⁴ bjn m=f jr(w.t) 'dj.t m(=n) sm3y.w=f*).

B. ÉPITHÈTES PROPRES À ISIS

Les épithètes les plus courantes qui caractérisent la déesse Isis dans les scènes d'offrande du collier-*menit* la décrivent comme une mère divine qui protège son fils Horus et par voie de conséquence le roi, mais également comme la protectrice de son époux Osiris (fig. 10).

³¹ H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus*, p. 199.

³² *Dendara* XII, 164, 12.

³³ P. WILSON, *Lexikon*, p. 903, pour ce sens de *shm m*, « l'emporter sur ».

³⁴ *LGG* VI, 562b, pour une expression presque identique : *shm.t m B*, « qui l'emporte sur Bé ».

Dendara VI, 130, 2 ; VII, 156, 12 : Elle est une mère divine et en tant que telle, elle fait vivre son rejeton Horus.
Dendara XIII, 444, 12 : Elle est l'efficiante pour son fils, le grand dieu, la nourrice, la mère d'Horus.
Dendara V, 46, 4 : C'est grâce à ses amulettes qu'elle le fait vivre.
Dendara XII, 218, 17 ; XIV, 20, 5 : C'est la mère de Kamoutef.
Dendara III, 154, 5 ; VI, 130, 3 : Elle place son Horus sur le trône de son père en tant que roi efficace.
Philä I, p. 228-230 : C'est la maîtresse du mammisi.
Edfou IV, 100, 13 : Elle est Isis la grande, la mère d'Horus.
Edfou VIII, 101, 15 : Elle enlace son enfant, allaite son fils.

Fig. 10. Isis, mère divine.

À Dendara, sur un ensemble de quarante-neuf scènes d'offrande du collier-*menit*, dix-sept présentent l'offrande faite expressément à la déesse Isis désignée par sa titulature canonique de *ꜣs.t wr.t mw.t nꜥr nb.t Jꜣ.t-dj ḥry.t-jb Jwn.t*. La raison première de sa protection est alors de faire vivre son rejeton et de le placer sur le trône d'Égypte. C'est par le biais de sa fonction maternelle qu'Isis joue un rôle fondamental dans le maintien et la continuation du monde défini par le démiurge, la première fois. C'est la « mère de Kamoutef »³⁵, ce Kamoutef qui incarne l'éternelle renaissance du principe vital, c'est le père qui se prolonge et se renouvelle dans son fils, et dans la personne visible du roi d'Égypte. En tant qu'épouse d'Osiris et mère d'Horus, elle assure la transmission du pouvoir royal de père en fils. À Philae, c'est du côté est du temple d'Isis que l'on retrouve la déesse en tant que mère divine et protectrice de son fils. Sur le premier pylône³⁶ de Nectanébo I^{er}, c'est « la maîtresse du mammisi » (*nb.t pr-ms(y.t)*), tandis qu'Ouadjet est « la belle nourrice qui nourrit son Horus [le jour] » (*rr.t nꜥr.t mn'(w.t) n Ḥrꜥs m [hrw]*). À Edfou, temple dédié à Horus et à sa parèdre Hathor, il a été possible de déceler la présence d'une Isis-mère divine au travers d'une Hathor dont la désignation canonique fut augmentée du nom et des titres d'Isis, ou encore par la présence d'épithètes propres à Isis, telle « Iounyt », qui la rapproche de son frère et époux l'Osiris-Iouny. Elle est alors dans ces scènes, une mère divine de son Horus qui enlace son enfant ou encore allaite son fils au moyen de ce liquide noble aux vertus protectrices.

³⁵ *Dendara* XII, 218, 17 ; *Dendara* XIV, 20, 5.

³⁶ Philae, premier pylône de Nectanébo I^{er}, entrée côté ouest, mur ouest, registre supérieur : PM VI, p. 217, (96)-(97).

Cette thématique de la mère divine protectrice s'exprime également dans l'iconographie de l'objet *menit* (fig. 11). On peut distinguer, sur ce fragment de contrepoids de la fin du Nouvel Empire, la déesse Hathor sous un dais à pilier hathorique allaitant l'enfant roi portant le *pschent*. Les déesses tutélaires de Haute et Basse Égypte sous forme de cobras encadrent la scène. Dans la partie discoïdale, le faucon solaire trône au milieu du marais de Chemmis. Il faut garder à l'esprit toute la symbolique de l'allaitement royal qu'affiche ce contrepoids de collier-*menit* par le biais duquel la déesse offre la royauté à son fils qu'elle place sur le trône de son père Osiris, ou sa protection en tant qu'Isis qui protège son fils Horus dans les marais de Chemmis. Si les textes donnent de façon très explicite les valeurs de l'objet *menit* selon les contextes dans lesquels il est présenté, (testicules du dieu Seth, objet rituel de protection, objet sacré de la déesse Hathor-Isis), l'objet lui-même confirme ces valeurs grâce aux détails de son iconographie et apporte un éclairage supplémentaire pour la compréhension de cette offrande.

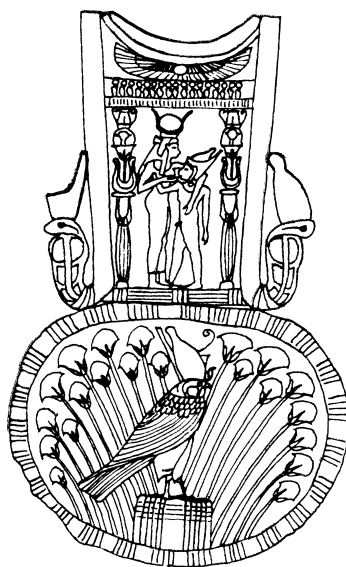


Fig. 11. Fragment de contrepoids de collier-*menit* en bronze, fin du Nouvel Empire, musée du Louvre AF 693 (d'après Chr. Desroches Noblecourt, *Amours et fureurs de la Lointaine*, Paris, 1995, p. 104).

La protection d'Isis envers son fils Horus et donc, en faveur du roi également, s'exprime, tout comme pour la déesse Hathor-œil de Rê, de deux façons différentes ; par le don de la vie et de la santé au roi, elle repousse alors « le mal » du corps du roi (par une action

violente contre ses ennemis), ou par un don au roi de la force dont il aura besoin pour vaincre par lui-même ses ennemis (fig. 12).

DON DE VIE, DE SANTÉ ET UN CORPS PUR ÉLOIGNÉ DE TOUT MAL (*DW / MN.T*)

*Edfou I*², 174, 13 : Elle donne la vie avec la santé, repousse le mal de son corps et fait en sorte que son corps soit purifié contre les impuretés et indemne de tous maux.

*Edfou II*², 77, 14 : Elle fait en sorte que son corps soit purifié des impuretés et indemne de tout mal.

Edfou VIII, 101, 14 : Elle lui donne la vie sans souffrance, qu'il soit entier, sans mal en lui.

KO 495 : Elle fait en sorte que sa vie soit sans souffrance, qu'il soit en bonne santé et que le mal n'existe pas auprès de lui.

Dendara III, 154, 4 : Elle repousse pour lui le mal de son corps alors qu'il est installé en tant qu'Horus, maître des Deux réservoirs.

Dendara IV, 161, 3 ; *IX*, 5, 8 ; *XII*, 269, 5 : Elle lui donne la vie associée à la santé, tous ses ennemis étant sous lui/ses ennemis abattus par le mal.

Fig. 12. Isis protectrice de son fils et du roi, 1.

Ainsi à Edfou³⁷, « je te donne la vie avec la santé et repousse le mal de ton corps » (*djzj nzk 'nh smz m snb rwjzj mn.t h'.wzk*) ; à Kom Ombo³⁸, « je fais en sorte que ta vie soit sans souffrance, que tu sois en bonne santé et que le mal n'existe pas auprès de toi » (*djzj nzk 'nh n wn mn.tzk snb n dw hrzk*). À Dendara³⁹, la protection du roi par la déesse passe également par le don de vie et de santé et les ennemis anéantis sous le mal « je te donne la vie associée à la santé, tous tes ennemis étant abattus par le mal » (*djzj nzk 'nh smz m snb hfty.wzk hrw hr mn.t*).

Mais ce n'est pas seulement en lui accordant la vie et la santé qu'Isis protège le roi. Elle anéantit pour lui ses ennemis ou lui donne la force pour le faire, tout comme Hathor-œil de Rê. Nombreuses sont les mentions de ce type d'intervention de la déesse Isis dans les scènes de l'offrande du collier-*menit* (fig. 13).

³⁷ *Edfou I*², 174, 13.

³⁸ *PM VI*, p. 189 ; *KO 495*.

³⁹ *Dendara III*, 144, 6 ; *Dendara IV*, 161, 4 ; *Dendara XII*, 269, 5.

ANÉANTISSEMENT DES ENNEMIS DU ROI / DON DE LA FORCE AU ROI POUR ANÉANTIR SES ENNEMIS

Dendara IV, 88, 3 : C'est la babouin femelle qui tranche Bé, qui est toute puissante sur les ennemis et qui donne la force au roi de massacrer ses ennemis.

Dendara V, 46, 1 ; *V*, 46, 4 : C'est la grande de magie qui garde sain l'œil-oudjat / Elle fait vivre son rejeton Horus grâce aux amulettes.

Dendara VI, 130, 4 : Elle fait en sorte que s'étende sur la terre entière la crainte respectueuse que le roi inspire et fait vivre son rejeton qu'elle place sur le trône de son père.

Dendara XII, 218, 18 : Elle dirige l'impureté contre les ennemis du roi.

Dendara. Porte d'Isis, 35, 1 : Elle fait en sorte que la fureur du roi soit dans le cœur des humains et que sa puissance s'exerce contre ses ennemis.

Edfou IV, 100, 12 : Elle anéantit les forces du mal rassemblées dans son entourage (du roi).

Edfou VII, 265, 18 : Elle fait en sorte que son bras soit ferme contre ses adversaires, sa force puissante contre ses ennemis.

Edfou VII, 321, 2 : Elle fait en sorte que ses ennemis (du roi) soient abattus dans son abattoir et réjouit le cœur du roi avec ses ennemis.

Philae, temple d'Arensnouphis, fiche *Wb.* 80 : Elle donne au roi la puissance de repousser ses ennemis.

Philä I, p. 5 : Elle donne la force au roi contre celui qui complote contre lui et renforce ses bras contre ses ennemis.

G. BÉNÉDITE, *Philae*, p. 77, 10-18 : Elle lui donne la puissance pour abattre ses adversaires. Celui qui lui fait du mal n'existe plus !

Fig. 13. Isis protectrice de son fils et du roi, 2.

Ainsi à Dendara, dans le vestibule central ⁴⁰, « (c'est) une femelle babouin qui tranche Bé, une puissance vénérable, toute puissante sur les ennemis » (*bnty.t* ⁴¹ *bhn(w.t)* *B shm šps.t shm(w.t) m sbj.w*). Dans la crypte ouest n° 2 ⁴², « je fais en sorte que s'étende sur la terre entière ta crainte (du roi) respectueuse » (*djzj swr šfy.t=k m t3 hr ndbzf*) ⁴³. Sur la paroi extérieure ouest du naos ⁴⁴, « je dirige l'impureté contre tes ennemis (du roi), ceux qui sont contre toi » (*wdzj 'b r hfty.w=k nt rzk*). À Edfou ⁴⁵, « j'anéantis les forces du mal rassemblées dans ton entourage » (*stpzj jsf.t dmd m h3w=k*). Si la protection de la déesse ne s'exprime pas dans son action directe contre les ennemis du roi ou au moyen du don de vie associée à la santé au roi, c'est par la force qu'elle lui insuffle pour vaincre ses ennemis qu'elle le protège. Ainsi à Dendara ⁴⁶ : « je fais en sorte que ta fureur soit dans le cœur des humains et que ta puissance s'exerce contre les ennemis » (*djzj nrw=k m jb.w rhy.t ph.ty=k wsr r rgy.w*). À

⁴⁰ *Dendara IV*, 88, 3.

⁴¹ *bnty.t*, « la femelle babouin » : *Wb.* I, 464, 12 ; une désignation d'Hathor à Dendara, qui par un choix judicieux du vocabulaire permet les allitérations avec les mots suivants : *bhn* et *B*.

⁴² *Dendara VI*, 130, 4.

⁴³ *Alex* 78.2303.

⁴⁴ *Dendara XII*, 218, 18.

⁴⁵ *Edfou IV*, 100, 12.

⁴⁶ *Dendara. Porte d'Isis*, 35, 1.

Edfou⁴⁷, « je fais en sorte que ton bras soit ferme contre les adversaires » (*dj=j n=k 'k rwd=tw r sbj.w*). Enfin à Philae, sur le premier pylône de Nectanébo I^{er}⁴⁸, « je te donne la force contre celui qui complote contre toi et renforce tes bras contre tes ennemis » (*dj=j n=k ph.ty r w3w3(w) r=k sqn=j '.wy=k r hfty.w=k*).

Isis est une mère divine qui fait vivre son rejeton avant de le placer sur le trône de son père. En tant que nouvel Horus, le roi est le détenteur de l'héritage d'Osiris, de la terre d'Égypte. C'est le garant de son unité contre les prétentions d'éventuels rivaux. Isis est la gardienne de la royauté et développe plusieurs moyens pour parvenir à ses fins, que ceux-ci relèvent de la magie, du don de la vie associée à la santé ou de l'éradication des ennemis du souverain, à laquelle ce dernier contribue par l'offrande du collier-*menit* à valeur de testicules du dieu Seth, de « Celui qui manque son coup ».

Le roi se doit d'être pur. De sa pureté dépend la qualité de son intercession. Devenu roi, cette première garantie devra lui être constamment renouvelée. Cette nécessité de vaincre l'ennemi et de rester pur et indemne de tout mal, si prégnante dans l'offrande du collier-*menit*, permet aux Égyptiens de transfigurer un acte purificateur mécanique, ici la découpe des testicules et d'agir ainsi dans le sens positif du maintien de l'harmonie originelle en canalisant par l'apaisement ou par la menace les forces négatives ou les aspects négatifs de certaines divinités. Le roi en état de pureté grâce à l'allaitement, et donc protégé, est indemne de tout mal, tout adversaire étant éloigné de lui. N'est-ce pas cette protection qu'attend le roi de la part de la déesse en retour de l'ennemi juré de son père qu'il offre sous la forme d'un collier-*menit* présenté en tant que testicules du dieu Seth ?

Ce bienfait, s'il est clairement exprimé dans le rituel de *Repousser Apophis* quand l'officiant dit à Rê⁴⁹ : « viens donc vers Pharaon, vsf, que tu chasses pour lui tous ses ennemis, de même qu'il renverse pour toi Apophis, qu'il massacre pour toi le Vilain », il l'est tout autant dans les scènes d'offrande du collier-*menit*, à travers la réponse très claire de la déesse qui extermine les ennemis du roi.

Enfin, Isis se caractérise dans les scènes d'offrande du collier-*menit* par la protection qu'elle octroie à son frère et époux Osiris (fig. 14) qui joue également un rôle fondamental dans cette offrande.

⁴⁷ Edfou VII, 265, 18.

⁴⁸ H. JUNKER, *Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä*, DÖAWW Sonderband, 1958, p. 3.

⁴⁹ S. SCHOTT, *Urkunden mythologischen Inhalt*, Urk. VI, 1929, p. 36 sq.

Philae (colonnade ouest) : Elle est la Protectrice, la maîtresse de la protection, celle qui protège celui qui est sur le lit, la gardienne qui veille sur le roi de Haute et Basse Égypte.

Philä II, p. 199 : Isis est la vénérable et puissante qui protège son frère contre les ennemis.

G. BÉNÉDITE, *Philae*, p. 77, 10-18 : Isis est celle qui prend soin de son frère, qui protège son mari et qui place son fils Horus sur le trône de son père.

Dendara III, 154, 5 : Elle est celle qui assure la protection de son frère et qui place son fils Horus sur son trône.

Dendara IV, 88, 3 : En tant que babouin femelle qui tranche Bé, elle est toute puissante sur les ennemis et fait rajeunir son frère dans les villes et les districts.

Dendara XII, 269, 2 ; *Temple d'Isis*, 159, 3 : Elle est celle pour qui les dieux jouent de la musique après qu'elle a apaisé le cœur (d'Ounnefer, juste de voix). Elle apaise le cœur de son frère Osiris.

Fig. 14. Isis, protectrice d'Osiris.

Une offrande qui, dans sa formule, exhorte si souvent les gens à se réjouir du fait qu'Osiris-Iouny soit « entier » lorsque le roi présente le collier-*menit* incarnant les testicules de Seth, suggère non seulement la puissance sexuelle qu'offre le roi à son père pour achever son processus de renaissance, mais implique également la protection d'Isis dans ce processus de résurrection. En effet, Isis accueille cette puissance sexuelle que le roi lui offre par le biais des testicules afin de pouvoir concevoir son fils avec son époux « entier », c'est-à-dire redevenu capable de procréation. C'est principalement sur le côté ouest du temple d'Isis à Philae, en direction de l'Abaton, qu'Isis se révèle être la protectrice de son époux Osiris. Dans une scène de la grande colonnade⁵⁰ à Philae, Isis est « la protectrice, la maîtresse de la protection, celle qui protège celui qui est sur le lit, la gardienne qui veille sur le roi de Haute et Basse Égypte » (*hw.t nbt hw hw.(w)t hnt nmj.t rsj.t rs(w) r nsw.t bjty*). En tant qu'Ipet, elle se préoccupe de l'intégrité du cadavre de son époux en éloignant du tombeau l'ennemi de ce dernier, Seth. Et le roi de proclamer, en offrant les testicules du dieu Seth à Isis, qu'Osiris est « entier » (*wḏ*) et qu'il est protégé dans sa barque *henou*. Le terme « protégé » (*hn=tw*) est ici employé pour faire l'allitération avec *nb hnw*, mais il n'y a pas de doute que l'auteur voulait signifier, en utilisant cette expression, l'intégrité d'Osiris. De même lorsqu'il est fait mention de « celui qui est sur le sarcophage est protégé (*hn=tw*) », ou encore « celui qui est à la tête du *mekes*, qui est protégé (*hw=tw*) dans Mesen ». L'Osiris qui a achevé sa résurrection dans sa barque de Sokaris va renaître en vainqueur sur ses ennemis, pour régner dans le monde de l'au-delà et laisser sa place sur terre à son fils Horus. Ce terme *wḏ* que j'ai traduit par

⁵⁰ Philae, première cour, mur à l'arrière de la colonnade ouest, registre supérieur : PM VI, p. 208, (26)-(34) ; fiche *Wb*. 584-588 ; photo Berlin 120.

« entier » serait selon moi une sorte de *pars pro toto* de cette litanie ⁵¹ évoquant l'intégrité retrouvée du corps d'Osiris dont Isis et Nephthys sont les garantes.

À Dendara ⁵², Isis est « celle qui fait rajeunir son frère dans les villes et les provinces » (*srnp(w.t) snꜣs m njw.wt spꜣ.wt*). Faut-il comprendre ce rajeunissement, à nouveau comme la reconstitution et la renaissance d'Osiris, qu'Isis en grande magicienne parvient à accomplir afin de concevoir leur fils ?

Ainsi, la protection d'Osiris par Isis et l'anéantissement par son fils Horus de Seth contribuent au maintien de son intégrité et reflètent cette volonté des théologiens à exprimer l'éternelle renaissance du principe vital avec un Osiris entier, intact, qui se prolonge et se renouvelle dans son fils. Le roi joue un rôle important sur terre en tant que garant de l'ordre universel voulu par Maât. Investi d'une puissance et d'une protection divine que lui transmet la déesse en retour de son offrande du collier-*menit*, il peut dominer son ennemi à qui il arrache les attributs pour les offrir à la déesse en vue non seulement de l'apaiser, mais également d'accéder à la position d'héritier légitime de son père Osiris. Serait-ce outrepasser la pensée des Égyptiens en interprétant cette offrande des testicules comme une forme de protection qu'offre le roi à son défunt père sous la forme d'une puissance sexuelle qu'il lui transmet pour se renouveler et se perpétuer par le biais de la conception posthume de son fils Horus ? Offrir le collier-*menit* à la déesse est une façon pour le roi d'affirmer au travers du rituel sa puissance à canaliser cette force séthienne, à se l'approprier : quand les deux dieux Horus et Seth se réconcilient, il s'établit un équilibre cosmique auquel la déesse Hathor/Isis contribue au moyen de cette protection qu'elle accorde à son époux Osiris et à son fils Horus/le roi.

⁵¹ J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110 à 112) », *BIFAO* 65, 1967, p. 109, n. 12.

⁵² *Dendara* IV, 88, 3.

LE SISTRE, LE SON ET L'IMAGE

Dorothee Elwart

EPHE

EA 4519 « Égypte ancienne »

Il est depuis longtemps acquis, en particulier depuis les études de Fr. Daumas¹, que le sistre est l'un des objets appartenant au culte de la déesse Hathor. Les tableaux gravés des temples de Dendara², dédiés à Hathor et son hypostase Isis, en sont les principaux témoignages. Représenté parmi les objets du matériel de culte ou entre les mains du pharaon, des prêtres et des dieux enfants, le sistre prend place, en effet, dans un très grand nombre de scènes rituelles du site tentyrite³. À n'en pas douter, et tel que l'attestent également les spécimens parvenus jusqu'à nous, les sistres ont été manipulés au cours de diverses cérémonies ou fêtes cultuelles. Les descriptions archéologiques menées à partir de l'iconographie de l'objet, classent les sistres parmi les instruments de musique, répondant ainsi aux méthodes de catalogage muséal⁴. Le sistre y est considéré comme un objet produisant un cliquetis et arborant la figure d'Hathor. Si ce point de vue n'est pas faux, il reste toutefois attaché à une vision moderne centrée sur l'objet, qui ne correspond pas nécessairement à celle des anciens Égyptiens, telle qu'elle est donnée à lire dans les textes des temples, en particulier ceux qui légendent les tableaux dits d'« offrande » du ou des sistre(s). Cet article vise à montrer qu'en fait d'objet offert, le sistre est plutôt perçu, dans ces textes rituels, comme un producteur et transmetteur de sons et d'image visant à apaiser, en deux temps, la déesse Hathor.

¹ FR. DAUMAS, « Les objets sacrés d'Hathor au temple de Dendara », *BSFE* 57, 1970, p. 7-18 ; ID., « Les objets sacrés de la déesse Hathor à Dendara », *RdE* 22, 1970, p. 63-78.


² Le site de Dendara comprend un grand temple d'Hathor, un petit temple d'Isis et deux mammisis. Trois portes monumentales inscrites s'ajoutent à cet ensemble.

³ Cette enquête est bâtie à partir des textes de Dendara, mais nécessite d'être étendue aux autres temples gréco-romains (étude en cours).

⁴ Voir notamment : C. SACHS, *Die Musikinstrumente des alten Ägyptens*, Berlin, 1921 ; H. HICKMANN, *Instruments de musique*, CGC n° 69201-69852, Le Caire, 1949 ; R. ANDERSON, *Catalogue of the Egyptian Antiquities in the British Museum III. Musical Instruments*, Londres, 1973 ; Chr. ZIEGLER, *Les instruments de musique égyptiens au Musée du Louvre*, Paris, 1979.

1. IMBRICATION DU SON ET DE L'IMAGE DU SISTRE

A. *Le sistre bekhen et le sistre arqué*

L'Égypte ancienne connaît deux types de sistres qui se distinguent par la forme de leur cadre et par leur terminologie. Le sistre arqué est constitué d'un arceau dont les montants percés accueillent trois ou quatre tigelles équipées de fines rondelles, prêtes à entrer en résonance dès lors que l'objet est secoué. Le second type de sistre – le sistre *bekhen*⁵ – est pourvu d'une porte *bekhen* à volutes latérales⁶  dans l'encadrement de laquelle se dresse un uraeus, et dont l'une des fonctions est donnée par un texte de la Ouabet du temple d'Hathor à Dendara⁷. On y apprend en effet que la porte *bekhen* à volutes est offerte par Nounet à Hathor maîtresse d'Iounet pour lui servir de couronne, lors du rite de l'union au disque, et qu'elle accueille le *ba* de la déesse :



Nwnt di bhn n Hwt-Hr nbt Iwnt



hnk bhn



dd mdw mn.n.t bhn b3.t im.s

À toute première vue, le cadre des sistres semble donc déterminer leur fonction. Arceau, tigelles et rondelles métalliques du sistre arqué évoquent les sons produits par l'objet, tandis que la porte *bekhen* recevant le *ba* de la déesse du sistre *bekhen* renvoie plus directement à l'image de la déesse lors du rite de son apparition dans son temple.

⁵ Erronément désigné sous l'appellation « sistre à naos » dans la littérature égyptologique.



⁶ Selon toute vraisemblance, ces volutes latérales sont le lointain souvenir des cornes de la vache céleste Bat, dont l'effigie sous la forme d'une tête frontale, attestée depuis l'époque thinite, a été assimilée par Hathor dès le Nouvel Empire.

⁷ Ouâbet, paroi Est, 1^{er} registre : *Dendara IV*, 239, 1-3.

La double face d'Hathor sur laquelle repose le cadre des deux types de sistres⁸ met toutefois les deux objets sur le même plan en convoquant leur rôle d'effigie divine. D'autre part, il n'est pas rare que les montants des sistres *bekhen* aient été percés de trous et aient pu être traversés de tigelles, comme le prouve un remarquable exemplaire du musée du Caire⁹. L'évocation de la fonction sonore n'est donc pas exclue du sistre *bekhen*.

Ainsi, bien que les sistres se différencient par la forme de leur cadre, ils sont chacun intrinsèquement pourvus des fonctions sonore et visuelle, la première étant davantage mise en exergue par le sistre arqué, la seconde par le sistre *bekhen*.

B. Séchechet *et* sekhem





La dichotomie typologique du cadre des sistres est transcrite graphiquement par les hiéroglyphes Y8  et Y18 . Bien souvent dans les textes tentyrites, seul l'un de ces deux hiéroglyphes, sans autre appui consonantique, indique le mot « sistre *bekhen* » ou « sistre arqué ». *Sššt* désigne le sistre *bekhen*, *šhm* le sistre arqué.




sššt



šhm

La lecture *sššt* du sistre *bekhen*  est rendue aisée par ses nombreuses graphies décomposées – par exemple : , , .

À l'inverse, le squelette consonantique du sistre arqué  n'est presque jamais développé. Deux mentions sises au mammisi romain de Dendara (voir ci-dessous) permettent toutefois de confirmer la lecture *šhm*. Si la première ne pose aucune difficulté, la seconde présuppose que l'on corrige le hiéroglyphe *a priori* erroné (sic) du sceptre *sekhem* par celui du sistre arqué.


⁸ La double face d'Hathor est inhérente au sistre *bekhen*, mais pas au sistre arqué. Ce dernier en est tout de même très fréquemment pourvu.


⁹ CGC 69325 = JE 29168. Une photo de ce sistre se trouve dans D. ELWART, « Sistren als Klang des Hathorkultes », dans E. Meyer-Dietrich (éd.), *Laut und Leise. Der Gebrauch von Stimme und Klang in historischen Kulturen*, *Mainzer historische Kulturwissenschaften* 7, 2011, p. 39.

Dendara. Mammisis, 256, 1  *s'h'c s'hm s'sst*

Dendara. Mammisis, 212, 19  *s'htp snm.s m s'hm*

La confusion entre sceptre *sekhem* et sistre arqué se retrouve à Dendara dans le texte du rite *s'h'c s'hm* « dresser le *sekhem* », représenté en symétrie sur les parois sud et nord de la chambre D de la crypte sud n°1¹⁰ et sur la paroi est de la chambre B de la crypte ouest n°1¹¹ du temple d'Hathor. La lecture *s'hm* du sistre arqué se justifie donc ici en miroir de celle du sceptre *s'hm*.

Dendara V, 146, 9  *s'h'c s'hm*




Dendara V, 149, 10  *s[h'] s'hm*

Dendara V, 146, 14  *s'h'c.n.i s'hm*

Dendara VI, 74, 4  *s'h'c.n.i s'hm*

La distinction entre, d'un côté, l'écriture détaillée de *s'sst* et, de l'autre, l'absence de précision graphique pour *s'hm*, prête à réflexion.

La notation *s-š-š* nous amène d'abord à considérer l'hypothèse de l'onomatopée et donc du son. Du grec *onomatopoiia*, l'onomatopée est une création de mot suggérant ou prétendant suggérer par imitation phonétique la chose dénommée. Ainsi le mot *sšš*, quand il est énoncé, évoque la fonction sonore du sistre autant qu'il suggère le sistre lui-même. À l'époque gréco-romaine et dans le contexte tentyrite, c'est une forme allitérative qui permet d'avancer avec pertinence le lien entre l'onomatopée *sšš*, le sistre et le(s) son(s) qu'il produit. De nombreuses propositions sont en effet construites à partir de la base phonétique *sš nšn m sššt* « conjurer la fureur au moyen du sistre *séchechet* ». Par onomatopée et allitération, le sistre à la graphie énonçable *s-š-š(t)* renvoie ainsi aux sonorités qui en émanent dans le but d'apaiser la fureur d'Hathor (voir plus loin).

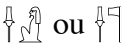
Avant de désigner le sistre à partir, sans doute, du Moyen Empire, le terme *s'hm* s'applique depuis l'Ancien Empire au sceptre ¹² et porte une signification assez vaste, allant de la notion de force, de puissance  ou ¹³, à celle d'image divine ou de statue de

¹⁰ *Dendara V*, 146, 9-147 et 149, 10-151, 4.

¹¹ *Dendara VI*, 74, 3-75, 9.

¹² *Wb.* IV, 243, 3.

¹³ *Wb.* IV, 249, 1-16 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 902-903.

culte  ¹⁴. C'est à ce dernier groupe sémantique que l'on associe volontiers le sistre du même nom. Le mot *sekhem* suffit ainsi à évoquer le sistre en tant qu'image ou statue de culte hathorique, et ce, sans qu'il ait été nécessaire d'en détailler la graphie.

C. Sistre et polarité


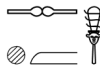
À deux types iconographiques – *bekhen* et arqué – se superposent donc deux terminologies – *sššt* et *šhm*. Or, loin de compartimer le sistre en deux objets distincts, cette bipartition s'attache au contraire à définir l'objet selon les deux vecteurs sensoriels qu'il véhicule : des sons et l'image d'Hathor. Le mot *séchechet* évoque, par onomatopée, les sons produits par l'instrument, tandis que l'iconographie du *bekhen* à volutes et de la tête frontale montre en premier lieu l'effigie d'Hathor. Le mot *sekhem* désigne, quant à lui, la manifestation de la déesse, tandis que l'iconographie du sistre arqué, avec les trois tigelles, insiste davantage sur la fonction sonore. Le croisement de la description iconographique et lexicographique du sistre nous montre ainsi que les deux vecteurs – son et image – sont présents et visibles sur chacun des deux types d'objet, ce qui conduit à une imbrication des deux fonctions – sonore et visuelle – en chacun des deux sistres ¹⁵ (voir tableau ci-dessous).

Cette imbrication du son et de l'image du sistre renvoie à une relation de polarité de l'ordre du discret. Bâti à partir d'éléments de nature différente, ce type de polarité définit un ensemble cohérent par la somme de ces éléments ¹⁶. Le sistre est intrinsèquement composé d'aspects sonore et visuel. C'est donc la somme du son et de l'image qui le constitue.

¹⁴ Wb. IV, 244, 12-245, 2 ; P. WILSON, *ibid.*, p. 903-904.

¹⁵ En étudiant les deux noms des sistres (*sššt* et *šhm*), M. Reynders, dans son article cité ci-après, a proposé d'interpréter le sistre *sššt* comme un instrument de musique et le sistre *šhm* comme une image de la divinité, c'est-à-dire une manifestation d'Hathor. Si ce raisonnement se justifie d'un point de vue purement lexical, il se heurte à une limite, en associant de manière trop restreinte un sistre à une fonction. Voir M. REYNDERS, « *Sššt* and *šhm*: Names and Types of the Egyptian Sistrum » , dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur II*, OLA 85, 1998, p. 1015-1026, en particulier p. 1023.

¹⁶ La polarité de l'ordre du discret se distingue ainsi de la polarité de l'ordre du continu qui se construit, quant à elle, à partir de deux antonymies entre lesquelles s'organise un système de gradation. Sur le rôle de la notion de polarité dans le discours théologique, voir Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne : étude de la composition*, OLA 51, 1992, p. 300-304.

	Lecture	Fonction
	<i>sššt</i> → + hiéroglyphe du sistre <i>bekhen</i> →	sonore : onomatopée « <i>séchechet</i> ». effigie : porte <i>bekhen</i> à volutes latérales (souvenir de <i>Bat</i>) et tête d'Hathor frontale inhérente à l'objet.
	<i>sh̄m</i> → + hiéroglyphe du sistre arqué →	effigie : image divine <i>sekhem</i> . sonore : cliquetis produits par l'entrechoquement des tiges et sonnailles dans l'arceau.

2. SONS ET IMAGE RYTHMENT LE TEMPS DU RITE D'APAISEMENT

A. La présentation rituelle des deux sistres

Figurés entre les mains du roi sur les parois des temples gréco-romains, les sistres sont présentés à la déesse Hathor ou à son hypostase Isis, selon la convention iconographique de la scène dite « d'offrande »¹⁷ (fig. 1-3). Les textes légendant le geste rituel nous apprennent cependant que le ou les sistre(s) est/est/sont « joué(s)¹⁸ » *ir*, secoué(s) *sh̄*, dressé(s) *s'h̄'* ou apparu(s) *sh̄'* et non pas offert(s). Ce n'est donc pas le sistre pour lui-même, c'est-à-dire en tant qu'objet, qui détermine la performance rituelle, mais le produit de sa manipulation par le ritualiste : les sons issus des gestes *ir* et *sh̄*, l'image de la déesse dressée *s'h̄'* et apparue *sh̄'*. Les sistres sont ainsi les vecteurs tangibles de deux *media* adressés à la déesse, l'un auditif, le second visuel, ce qui amène à réexaminer l'appellation « offrande » des sistres au profit d'une expression plus neutre, par exemple « présentation » des sistres. Il s'agit là, en outre, d'un ensemble rituel dont le dessein n'est pas d'offrir les objets-sistres à Hathor mais d'apaiser (*sh̄tp*)¹⁹ la déesse, grâce aux sons et à l'image produits par les sistres.

¹⁷ Sont pris en compte ici uniquement les tableaux gravés représentant soit l'un des deux sistres (seize tableaux à Dendara : dix figurant le sistre arqué, six le sistre *bekhen*), soit les deux sistres (quarante tableaux à Dendara) entre les mains du roi ritualiste, à l'exclusion de ceux qui figurent un ou plusieurs autres objets (collier, sceptre ou fleur) aux côtés du (des) sistre(s).

¹⁸ La traduction du verbe *ir* par « jouer » n'est pas des plus satisfaisantes car elle est une transposition de la désignation littérale « faire ».

¹⁹ Attendu majeur du rite de présentation des sistres, l'apaisement *sh̄tp* d'Hathor est exprimé selon diverses échelles et de nombreuses variations lexicales qu'il serait hors de propos de traiter ici.

B. Apaiser Hathor en deux temps

Le rite d'apaisement d'Hathor par les sons et l'image du/des sistre(s) fait clairement référence au mythe de la déesse lointaine, qui décrit l'exil de la fille de Rê dans le désert nubien sous la forme d'une lionne furieuse, ses activités de carnages et de dévastations, puis son apaisement provoqué par les dieux Chou et Thot, et enfin la procession de son retour en Égypte²⁰. Plusieurs éléments, repérés tant dans l'iconographie des tableaux de présentation des sistres que dans leurs textes, nous amènent à suggérer une temporalité binaire de cet apaisement divin, s'appuyant dans un premier temps sur les sons du *séchechet* avant d'utiliser, dans un second temps, l'image du *sekhem*.

a. La prééminence du *séchechet* sur le *sekhem*

C'est d'abord la prééminence du *séchechet* sur le *sekhem* qui semble valider cette hypothèse. Des deux sistres, le *bekhen* est celui qui, dans la représentation gravée, est le plus proche de la déesse récipiendaire (fig. 1). L'iconographie donne ainsi l'impression que la déesse reçoit le sistre *bekhen* en premier, le dotant d'une primauté sur son corollaire de type arqué. Il convient toutefois de rester prudent. Si l'on suppose que le roi muni d'un sistre dans chaque main lève ses deux bras en parallèle et à même hauteur, cela ne pourrait être figuré en deux dimensions sans que les deux instruments n'apparaissent, pour être visibles, de façon décalée. L'inexistence des techniques modernes de perspective – cela est bien connu – ne permet pas de faire apparaître sur un même plan deux objets empoignés côte à côte, sans avoir recours à ce mode de représentation. La primauté de l'un des deux sistres sur l'autre serait ainsi purement arbitraire. Il se peut également que le joueur de sistre n'agite pas ses instruments en parallèle, mais que l'un de ses bras se porte plus vers l'avant que l'autre, ce que la représentation en deux dimensions pourrait rendre plus précisément. Quoi qu'il en soit, il est difficile d'aboutir à un raisonnement fiable d'après le recours aux seules figurations gravées.

²⁰ Le mythe de la déesse lointaine ou de l'Œil de Rê est connu grâce aux sources démotiques (voir W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384*, Strasbourg, 1917 ; M. SMITH, dans *LÄ V*, 1983, col. 1082-1087, s.v. « Sonnenauge, Demotischer Mythos vom » ; Fr. DE CENIVAL, *Le mythe de l'œil du soleil*, *DemStud* 9, 1988) et à celles provenant des temples gréco-romains (voir notamment J.C. DARNELL, « Hathor returns to Medamud », *SAK* 22, 1995, p. 47-94 ; D. INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la déesse lointaine à Philae*, *BdE* 132, 2001).

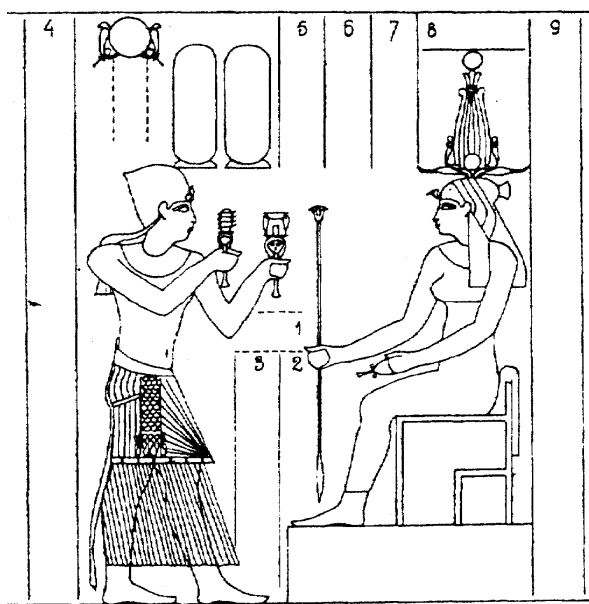










Fig. 1. Présentation des deux sistres (*bekhen* et arqué) à Hathor.
Dendara, temple d'Hathor, sanctuaire (A), paroi Est, 2^e registre, tableau III
(d'après *Dendara I*, pl. LI et LVII).

Les légendes écrites nous permettent d'affiner l'idée de la prééminence du sistre *séchechet* sur le sistre *sekhem*. L'intitulé du rite *iry sššt šhm* place le sistre *bekhen* (*sššt*) en première position²¹. Les graphies les plus simples de chacun des termes – hiéroglyphe de l'œil pour *iry*, du sistre *bekhen* pour *sššt* et du sistre arqué pour *šhm* – ont été privilégiées : ²², aux côtés de mentions aux graphies plus développées : ²³, ²⁴, ²⁵, ²⁶, ²⁷, les trois dernières attestant de surcroît la lecture *sššt* du sistre *bekhen*. Certains tableaux ne mentionnent même que le sistre *séchechet*, alors qu'ils figurent pourtant deux sistres entre les mains du dédicant : ²⁸ et ²⁹. Des deux types de sistres, c'est donc le *séchechet* qui a la préséance sur le *sekhem* dans l'intitulé de leur présentation rituelle commune.

²¹ L'intitulé *iry šhm sššt* existe également, mais de façon plus marginale :  en *Dendara III*, 146, 8 ; IX, 62, 4 ; XV, 350, 2 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 26, 11, et  en *Dendara VIII*, 27, 2.

²² *Dendara I*, 105, 3 ; III, 187, 11 ; IV, 244, 6 ; VI, 114, 11 ; VII, 47, 5 ; VII, 85, 9 ; VIII, 138, 4 ; IX, 114, 11 ; XV, 252, 10 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 90, 5 ; 310, 10.

²³ *Dendara IV*, 80, 5.

²⁴ *Dendara I*, 46, 13 ; I, 100, 10 ; III, 70, 7 ; III, 156, 7 ; V, 41, 9 ; IX, 40, 11.

²⁵ *Dendara III*, 12, 17.

²⁶ *Dendara III*, 178, 11.

²⁷ *Dendara IV*, 75, 14.

²⁸ *Dendara I*, 11, 11 ; 12, 10 ; 132, 11 ; 137, 3 ; III, 2, 15.

²⁹ *Dendara IX*, 107, 9.

D'autre part, la formulation *sššt m wnmȩ, šhm m ȩb.ȩ*³⁰ nous indique que le *séchechet* est empoigné de la main droite (*wnmy*) tandis que le *sekhem* l'est de la main gauche (*ȩb*), le côté droit étant symboliquement prééminent au côté gauche.

Le rite de présentation des deux sistres semble donc suggérer l'utilisation des objets selon l'ordre suivant : *séchechet* puis *sekhem*.

b. Les sons du *séchechet*, puis l'image du *sekhem*

Le contexte et le lexique des rites de la présentation individuelle du sistre viennent appuyer l'idée de la temporalité binaire de l'apaisement. Le sistre *bekhen* offert (*ḥnk*) ou joué (*ir*) pour Tefnout dans six tableaux du site tentyrite³¹ (voir un exemple en fig. 2), est l'agent de la conjuration de la fureur de la déesse, tel que le montrent les propositions de type *sš nšn*, se déclinant aussi à l'accompli *sš.n.f nšn*, propositions dont les allitérations en *s* et *š* font penser aux sonorités émanant de l'objet secoué. La présence du dieu Chou dans ce rite situe cette action en Nubie, là où la furieuse lionne Tefnout s'était retranchée. L'épithète divine *ȩt m Bwgm ḥn' sn.s dd šps*³² précise en effet que la déesse est « Celle qui est venue de Bougem³³, accompagnée de son frère (Chou) "le pilier *djed* vénérable" ». Les sons du *séchechet* sont donc clairement utilisés depuis la Nubie pour apaiser la déesse furieuse, condition préalable à son retour en Égypte.

³⁰ *Dendara* III, 70, 7-8 ; 178, 12 ; VIII, 138, 4-5 ; XIII, 87, 12 ; XIV, 122, 4 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 26, 11.

³¹ *Dendara* II, 194, 10-195, 2 ; XII, 120, 11-121, 10 ; XIV, 134, 12-135, 12 ; XV, 309, 2-15 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 176, 3-15 ; *Dendara. Porte d'Isis*, 33, 3-12.

³² *Dendara* XII, 121, 3-4. Voir le parallèle *ȩ.s m Bwgm ḥn' sn.s* sur la Porte d'Hadrien à Philae ; cf. D. INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, doc. 172, p. 100.

³³ Si Bougem se rapporte sans aucun doute à tout ou une partie de la région désertique de Nubie dans laquelle séjournait la déesse sous forme de lionne terrifiante, il est difficile de la localiser plus précisément avec certitude. De nombreux auteurs s'y sont essayé en plaçant Bougem tantôt dans le Nord (près d'El-Kab), tantôt dans le Sud en Nubie, en l'assimilant dans ce deuxième cas à Pount. Voir H. GAUTHIER, *DG* II, p. 20 et IV, p. 215.

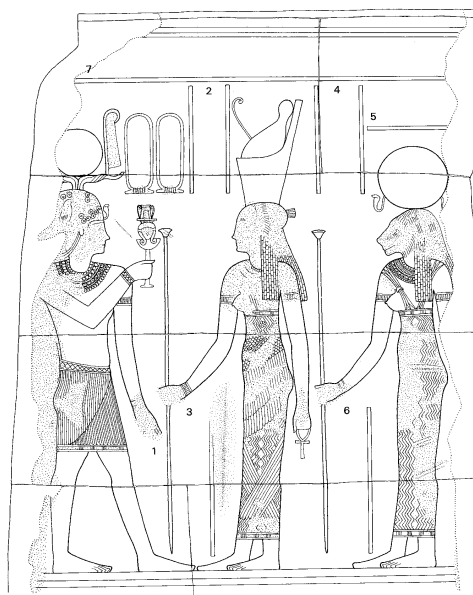










Fig. 2. Présentation du sistre *bekhen* à Hathor.

Dendara, porte d'Isis, passage de la porte, montant Est, 4^e registre, côté sud, tableau n° 24
(d'après *Dendara Porte d'Isis*, pl. 4, 5 et 41).

Le sistre arqué est, quant à lui, dressé (*s'h'*) devant Hathor dans un contexte de fête célébrant l'apparition de la déesse et son union au disque, dans dix tableaux à Dendara³⁴ (voir un exemple en fig. 3). Le vocabulaire de l'apparition *h'w* s'y rencontre à plusieurs niveaux. Le roi fait apparaître le sistre *sekhem* : *sh' shm* ³⁵, ³⁶, ³⁷, *s[h'] shm* ³⁸ ou *[sh'] shm* ³⁹. Le sistre *sekhem* est également l'agent de son apparition : *h' shm* ⁴⁰, ⁴¹ ou *h' shm.t* ⁴². Enfin, la déesse Hathor porte plusieurs épithètes construites autour de l'apparition *h'w*. Elle est « la maîtresse de l'apparition » (*nbt h'w*), « celle dont l'apparition est belle » (*'nt h'w*) ou encore « celle dont l'apparition est sacrée » (*dsr h'w*). Du point de vue linguistique, l'apparition *h'w* s'applique donc autant au sistre *sekhem* dressé qu'à

³⁴ *Dendara* II, 45, 5-15 ; 185, 3-12 ; 194, 10-195, 2 ; V, 61, 5-62, 2 ; 146, 9-147, 13 ; 149, 10-151, 4 ; VI, 74, 3-75, 9 ; VI, 123, 14-124, 10 ; IX, 66, 4-67, 6 ; 96, 13-97, 9 ; XII, 120, 11-121, 10 ; XIV, 134, 12-135, 12 ; XV, 309, 2-15 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 24, 5-25, 1 ; *Dendara. Temple d'Isis*, 176, 3-15 ; *Dendara. Porte d'Isis*, 33, 3-12.

³⁵ *Dendara* II, 45, 5 ; 185, 3.

³⁶ *Dendara* VI, 123, 14.

³⁷ *Dendara* V, 146, 9.

³⁸ *Dendara* V, 149, 10.

³⁹ *Dendara* IX, 66, 4.

⁴⁰ *Dendara* II, 45, 5.

⁴¹ *Dendara* IX, 96, 13.

⁴² *Dendara. Temple d'Isis*, 24, 5.

Hathor. Par conséquent, il fait peu de doute que le sistre arqué *sekhem* est la manifestation tangible de la déesse, lorsqu'elle apparaît pour s'unir au soleil. Autrement dit, dans le cadre du rite de l'apparition *h'w*, la déesse et le sistre *sekhem* se confondent en un seul symbole visuel, celui d'une face lumineuse. Le sistre arqué *sekhem* serait alors à interpréter non seulement comme un objet de culte que l'on dresse pour les célébrations de l'union au disque d'Hathor à Dendara, mais aussi et surtout, comme l'image de la déesse apaisée, prête à rayonner dans son temple et sur l'Égypte.

Sons et image des sistres rythment ainsi le temps de l'apaisement d'Hathor. Tandis que l'agitation sonore du sistre *bekhen* évoque, le plus souvent au passé, la conjuration de la fureur (*sš.n.f nšn*) de la déesse et son retour de Nubie, l'action de dresser le sistre *sekhem* s'assimile à l'apparition (*h'w*) de la déesse dans son temple et son union au soleil.

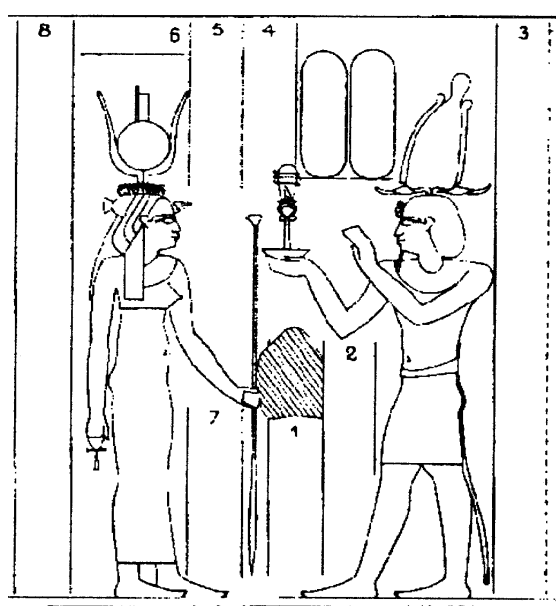


Fig. 3. Présentation du sistre arqué à Isis.

Dendara, temple d'Hathor, crypte Est n° 2, chambre A, paroi Ouest, tableau I
(d'après *Dendara V*, pl. CCCLVIII et CCCLXVI).

La temporalité binaire de ces deux rites trouve un écho dans leur positionnement architectural. Certains tableaux de présentation du sistre *séchechet* prennent place sur les

parois externes du grand temple d'Hathor⁴³ ou de la porte d'Isis⁴⁴, tandis que le rite de dresser le sistre *sekhem* se situe principalement dans les cryptes⁴⁵ et dans la salle dite de l'apparition⁴⁶ du grand temple d'Hathor. Le premier apaisement de la déesse est donc représenté sur les portes et l'extérieur du temple, lieux de passage et ouverts, évoquant la procession du retour de la Lointaine en Égypte et l'arrivée dans son temple. Les cryptes et la salle de l'apparition sont le lieu du second apaisement, où le *sekhem* symbolise l'installation de la déesse apaisée dans son temple.

Le déroulement du processus d'apaisement d'Hathor, de la Nubie jusqu'à Dendara, est de cette manière rappelé dans ses deux étapes par les rites qui mettent en scène chacun des deux sistres (*hnk / ir sššt* et *s'h' / sh' shm*).

Une idée touchant au domaine des sens et de la perception pourrait être rattachée à la polarité son / image et au temps du rite. Le son est, par essence, diffus, et a la capacité d'être entendu depuis plusieurs emplacements. La déesse est ainsi en mesure de percevoir le son des sistres sans y être nécessairement attentive, ni y avoir été préparée. L'image, en revanche, mobilise un point focal et est, en ce sens, plus « définie » ou plus « précise » que le son. Lorsque l'on « voit » quelque chose, le regard s'arrête, en effet, forcément sur un ou plusieurs points, si bien que l'on peut difficilement voir nettement d'une façon globale. Quand la déesse voit le sistre, son image, son attention est déjà en partie focalisée. On pourrait donc aussi expliquer le temps du rite d'après les sens et leur perception. Dans un premier temps, la déesse reçoit, sans qu'elle y soit préparée, les sons des sistres. Interpellée et interrompant son activité en cours, elle porte son attention vers la provenance des sons. La première phase de l'apaisement est en marche. C'est en croisant par le regard l'image du sistre, cet objet à l'origine des sons, et qui n'est autre que sa propre image, que la déesse sera en mesure de

⁴³ Extérieur du pronaos (I'), paroi Ouest, 4^e registre gauche, tableau VI (*Dendara XV*, 309, 2-15) ; extérieur du naos (H'), paroi Est, 2^e registre, tableau XIII (*Dendara XII*, 120, 11-121, 10, pl. 73).

⁴⁴ Passage de la porte, montant Est, 4^e registre, côté sud, tableau n° 24 (*Dendara. Porte d'Isis*, 33, 3-12, pl. 4, 5 et 41).

⁴⁵ Crypte Est n° 2, chambre A, paroi Ouest, tableau I (*Dendara V*, 61, 5-62, 2, pl. CCCLVIII et CCCLXVI) ; crypte Sud n° 1, chambre D, paroi Sud (*Dendara V*, 146, 9-147, 13, pl. CCCCXXXVIII-CCCCXL) ; crypte Sud n° 1, chambre D, paroi Nord (*Dendara V*, 149, 10-151, 4, pl. CCCCXXXVIII et CCCXLI - CCCXLII) ; crypte Ouest n° 1, chambre B, paroi Est (*Dendara VI*, 74, 3-75, 9, pl. DXVII et DXVIII) ; crypte Ouest n° 2, chambre B, paroi Est, tableau V (*Dendara VI*, 123, 14-124, 10, pl. DXLIX et DLIV).

⁴⁶ Salle de l'apparition (Z), paroi Est, 4^e registre, tableau IV (*Dendara IX*, 66, 4-67, 6, pl. DCCCXXX) ; salle de l'apparition (Z), colonne I, fût, tableau I Est (*Dendara IX*, 96, 13-97, 9, pl. DCCCLXIII).

quitter réellement sa fureur et d'entamer son retour vers l'Égypte et la deuxième étape de son apaisement.

CONCLUSION

L'étude des deux « types » de sistres – le *bekhen séchechet* et l'arqué *sekhem* –, dans une perspective tant iconographique que lexicale, montre qu'ils sont tous deux pourvus des qualités sonores – celles d'un instrument secoué – et visuelle – par la présence du motif de la face d'Hathor. Ainsi, loin de l'équation communément admise d'un sistre égale l'une ou l'autre des qualités, c'est au contraire la somme du son et de l'image qui définit tout sistre, répondant en cela à un modèle de polarité de l'ordre du discret.

Cette polarité sons / image est perceptible à la lecture des textes des temples gréco-romains, du moins à Dendara. Ceux-ci ne décrivent pas le sistre comme un objet offert mais comme un producteur et transmetteur de ces deux *media* – auditif et visuel – dans le cadre des rites d'apaisement d'Hathor.

La prééminence iconographique et lexicale du *séchechet* sur le *sekhem* d'une part, et les textes des rites de présentation de chacun des sistres (*ir* ou *hnk sššt* et *s'h'* ou *h' sħm*) d'autre part, engagent à envisager un temps binaire de l'apaisement de la déesse, d'abord par les sons du *séchechet*, puis par l'image du *sekhem*. Le rite caractéristique *iry sššt sħm*, qui voit le dédicant empoigner les deux sistres, pourrait alors se comprendre comme la synthèse de l'apaisement d'Hathor par les sons et l'image.

L'OFFRANDE DU PECTORAL

UNE OFFRANDE SPÉCIFIQUE DE MONTOU ?

Alain Fortier

EPHE

EA 4519 « Égypte ancienne »

A. LE PECTORAL

1. INTRODUCTION

Le temple est la demeure du dieu, les rites qui s'y déroulent ont notamment pour fonction de faire perdurer la création. Ces opérations nécessitent une protection importante des différents intervenants (du roi aux dieux / des prêtres à l'image cultuelle). Les nombreux murs de l'édifice participent à établir une protection physique considérable, mais cela ne suffit pas. Les points les plus sensibles aux agressions extérieures comme les ouvertures en général (portes et puits de lumière) font également l'objet de protections rituelles afin de maintenir un cadre propice à l'exécution des rites. Parmi ces gages de protection, se remarquent différents bijoux (pectoraux ¹ [wḏ, ʒw.t-jb], et colliers [wsh ², bb ³, jry-hh ⁴, etc.] ou colliers à pendentifs cordiformes [jmy-s.t-^c ⁵, jmy-šnb(.t) ⁶, bsk ⁷, nd-r(ʒ) ⁸, hr(y)-s.t ⁹]). Au milieu de ceux-ci, l'offrande du pectoral occupe une place particulièrement importante.

¹ Pour la protection des statues dans les *ouâbet*, cf. F. COPPENS, *The Wabet. Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*, Prague, 2007, p. 128, 129, 132, 148, 150, 152, 154, 168, 170, 173, 187, 189, 195-197, 204 ; ID., « Linen, unguents and pectorals: instruments of regeneration in Ptolemaic and Roman temples », dans M. Dolińska, H. Beinlich (éd.), 8. *Ägyptologische Tempeltagung. Interconnections between Temples*, KSG 3. 3, 2010, p. 39-55.

² S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, 2011, p. 146-147.

³ *Ibid.*, p. 145 ; M.-Cl. MIALON, « L'offrande du bijou liturgique *beb* dans les grands sanctuaires ptolémaïques et romains », *Kyphi* 1, 1998, p. 63-84.

⁴ S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, p. 145.

⁵ Désignation du cœur et d'une amulette cordiforme : cf. H.W. FAIRMAN, « Some unrecorded Ptolemaic words », *ZÄS* 91, 1964, p. 4-5 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 72.

⁶ *Wb.* IV, 512, 17.

⁷ *Wb.* I, 477, 11 ; P. WILSON, *Lexikon*, 332.

⁸ *Wb.* II, 372, 7.

⁹ *Wb.* III, 135, 16.

2. L'OBJET

Il n'est pas rare de voir dans les représentations de tableaux d'offrande la poitrine d'une divinité, mais aussi celle du roi, parée d'un pectoral lui garantissant une protection efficace. Celui-ci est connu depuis le Moyen Empire, grâce notamment aux trésors de Dahshour¹⁰ et d'El-Lahoun¹¹. Pour la même raison, le pectoral peut également figurer sur des éléments de mobilier liturgique (Osiris-Canope¹², statuettes d'Amon voilé dans sa châsse¹³, etc.).

Je limiterai ma description aux images de l'objet rencontrées dans les temples d'époque gréco-romaine. Le pectoral se présente le plus souvent sous la forme d'un large pendentif trapézoïdal, rappelant l'image d'un pylône, comme font souvent foi la représentation d'éléments architecturaux tels que la corniche ou les parois latérales présentant un léger fruit, parfois agrémentées d'un uræus¹⁴. L'intérieur du pendentif peut présenter différents éléments prophylactiques comme la barque solaire (fig. 1)¹⁵, le disque solaire, le disque lunaire¹⁶, le scarabée ailé¹⁷ ou une triade divine : amonienne (fig. 2)¹⁸ ou osirienne, voire rien du tout¹⁹. Il est le plus souvent suspendu à une chaîne ou une cordelette que le roi tient à deux mains, à moins qu'il ne le présente sur un plateau ; dans ce cas, le collier peut se limiter à deux brefs cordons se terminant par des ombelles de papyrus ou l'image des plantes associées à la Haute et la Basse Égypte.

¹⁰ J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour. Mars – juin 1894*, Vienne, 1895, pl. XV, 1 ; XIX, 1 ; XX, 2.

¹¹ H.E. WINLOCK, *The treasure of El-Lahun*, New-York, 1934.

¹² Fr. GODDIO (éd.), *Trésors engloutis d'Égypte*, Paris, 2006, p. 78, n° 1.

¹³ Statuette Louvre E 12963, provenant de Médamoud : cf. M. Étienne (éd.), *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2009, p. 309-310, n° 261 ; Caire JE 38171 : cf. K.P. KUHLMANN, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kultpraxis des Orakels von Siwa*, AVDAIK 75, 1988, p. 119-120 ; pl. 48-49.

¹⁴ *Deir Chelouit* I, n° 18 ; III, n° 140.

¹⁵ S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000, p. 396 (fig. 69, n° 25a) = *Urk.* VIII, n° 16 ; *Deir Chelouit* III, n° 140.

¹⁶ *Opet* I, 220 ; A. RICKERT, *Gottheit und Gabe. Eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo*, SSR 4, 2011, p. 19, 24.

¹⁷ *Dendara* II, 113, pl. 97 ; III, 149, pl. 219 ; IV, 123, pl. 278 ; IV, 139, pl. 278 ; IV, 173, pl. 292 ; XI, pl. 98 et 128.

¹⁸ Karnak, porte d'Évergète : cf. P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, MIFAO 84, 1961, pl. 7 (= *Urk.* VIII, n° 68) ; *Opet* I, 22.

¹⁹ Karnak, temple de Ptah (*Urk.* VIII, n° 181) ; *Opet* I, 55 et *Opet* II, pl. 1 b ; *Deir el-Medina*, n° 199.

3. LES NOMS DU PECTORAL

Les deux principaux termes désignant le pectoral offert à Montou à l'époque gréco-romaine sont : *sw.t-jb* (*Wb.* I, 4, 20 ; P. Wilson, *Lexikon*, p. 2) et *wḏ(w)* (*Wb.* I, 401, 10-11 ; P. Wilson, *id.*, p. 283). Le premier, en tant qu'offrande à Montou, n'est attesté qu'une seule fois à l'époque romaine (*Deir Chelouit* I, n° 18). Toutes les autres occurrences de l'offrande nomme le pectoral : *wḏ*²⁰.

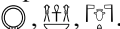
Le terme *sw.t-jb* est le plus rare. L'expression qui sert à le désigner est connue depuis au moins le Moyen Empire²¹ ; elle se traduit littéralement par la « dilatation du cœur », généralement comprise comme une expression de la joie. Le rapport entre la joie et la protection dans les scènes d'offrande est loin d'être évident. Dans les textes martiaux, *sw.t-jb* semble plutôt exprimer une sorte d'exaltation au combat.

Quant au substantif *wḏ* formé sur la racine « (être) sain, complet, intact, indemne » (*Wb.* I, 399, 14 - 401, 11 ; P. Wilson, *Lexikon*, p. 283), il désigne toutes sortes d'amulettes (qu'elles soient ou non représentées sous la forme d'un pectoral). L'image du pectoral ou celle du collier-*ousekh* est également utilisée pour illustrer l'offrande d'amulettes (*sṣ.w*)²².

4. L'ACTE

Dans le titre de l'offrande du pectoral à Montou, les verbes *ts*, « nouer, attacher, fixer » (*Wb.* V, 396, 12 - 399, 3 ; P. Wilson, *Lexikon*, p. 1172) ; *hnk*, « offrir » (*Wb.* III, 117, 5 - 118, 5 ; P. Wilson, *id.*, p. 657), ainsi que *pr*, « munir, équiper, fournir, enrichir » (*Wb.* I, 180, 8-23 ; P. Wilson, *id.*, p. 151) sont employés pour définir le geste effectué par le roi. Plus rarement, pour d'autres divinités, les verbes *rdj*, « donner »²³ (*Wb.* II, 464, 1-468, 15 ;

²⁰ Pour plus de détails, voir ci-dessous les tableaux 1 et 2 des attestations de l'offrande du pectoral à Montou.

²¹ À rapprocher des pendentifs découverts à Dahshour et El-Lahoun. Cf. J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour*, pl. XIX, 30, et H.E. WINLOCK, *The treasure of El-Lahun*, p. 52-54, et pl. 13 A. Pendentifs associés à d'autres représentant également des éléments protecteurs et apaisants comme : .

²² *Wb.* III, 415, 12-17 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 782-783. Pour exemple du pectoral pour « amulettes », cf. *Edfou* V, 75, 5 (*ts sṣ.w*), pl. CXV, et *Edfou* VII, 146, 6 (*ms sṣ.w*), pl. CLXV ; F. COPPENS, « Linen, unguents and pectorals: instruments of regeneration », p. 45.

²³ *Edfou* III, 179 = J. HALLOF, *Verzeichnis der hieroglyphischen Schreibungen der Szenentitel in den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens*, *SRaT* 2, 2008, p. 78 ; G. BÉNÉDITE, *Le temple de Philae*, *MMAF* 13, 1893, p. 23 = J. HALLOF, *id.*, p. 79 ; *Dendara. Mammisis*, 90, 8 = J. HALLOF, *id.*, p. 80 ; Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, *BSAK* 8, 1991, p. 107 = J. HALLOF, *id.*, p. 80.

P. Wilson, *id.*, p. 595) ; *ms.*, « présenter, offrir »²⁴ (*Wb.* II, 135, 7-21 ; P. Wilson, *id.*, p. 458) sont également attestés.

B. L'OFFRANDE DU PECTORAL À MONTOU

1. INTRODUCTION

Montou, l'antique dieu de Thèbes, est connu dans la province thébaine depuis la fin de l'Ancien Empire²⁵. Dieu des rois de la XI^e dynastie, son autorité perdit de sa splendeur avec l'avènement de la XII^e dynastie dont les souverains lui préférèrent Amon comme dieu dynastique ; tout comme par la suite, ceux du Nouvel Empire. À cette époque, Montou apparaît surtout comme un dieu guerrier, un dieu qui protège le roi au combat. Après le Nouvel Empire, l'évolution des théologies thébaines va redonner à Montou une place importante, l'associant étroitement avec Amon et les dieux primordiaux enterrés à Djémê ; lui-même, venant en procession depuis Ermant sur la tombe des dieux morts à Medinet Habou, le 26 Khoiak²⁶.

2. RÉPARTITION CHRONOLOGIQUE

L'offrande est attestée depuis le Nouvel Empire, à Karnak²⁷ et Abydos²⁸ notamment. Dans cette étude, je me limite aux témoignages de l'époque gréco-romaine :

- Les scènes de l'époque ptolémaïque couvrent presque la totalité de la période, entre les règnes de Ptolémée III Évergète I^{er} et Ptolémée XII Neos Dionysos.

²⁴ *Edfou* II², 285, 15-296, 2 (Harsomtous) = J. HALLOF, *id.*, p. 78 ; *Edfou* II², 292, 13-293, 6 (Hathor) = J. HALLOF, *id.*, p. 80 ; *Dendara* V, 143, 7-145, 7 (deux Isis et six Harsomtous) = J. HALLOF, *id.*, p. 80.

²⁵ J.Fr. BORGHOUTS, dans *LÄ* IV, 1982, col. 200-204, s.v. « Month » ; E.K. WERNER, *The god Montu: from the earliest attestations to the end of the New Kingdom*, Yale University, 1985, UMI dissertation services.

²⁶ D'après un texte du petit temple de Medinet Habou, linteau du pylône ptolémaïque, cf. PM II², 462 (10 a-b) ; K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin, 1929, p. 60, § 116 ; Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Medinet Habou », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives* 3, *CENiM* (à paraître) ; et le bandeau de frise du naos de Deir Chelouit (*Deir Chelouit* III, n° 157).



²⁷ Karnak, mur d'enceinte de Thoutmosis III, face extérieure décorée sous Ramsès II, deux offrandes à Amon : (*KIU* 2419 et 2194), PM II², 129 (473, 67) et 130 (477, 91) ; P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, *RAPH* 21, 1962, p. 214-215 ; W. HELCK, *Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses'II. in Karnak*, *ÄgAbh* 18/1-2, 1968, p. 84, pl. 45, fig. 67 et p. 99, pl. 60, fig. 82.

²⁸ A.M. CALVERLEY, *The temple of king Sethos I at Abydos* I, Londres, Chicago, 1933, pl. 13 et 16 : chapelle d'Osiris, mur sud. Séthi I^{er} offre le collier-*ousekh* et le pectoral à Osiris.

– Les scènes romaines de Médamoud (Porte de Tibère), de Medinet Habou (Porte de Domitien et cour d'Antonin) et du temple de Deir Chelouit sont souvent dans un état de conservation ne permettant pas une lecture et une interprétation complètes.

3. L'OFFRANDE DU PECTORAL À MONTOU

Il y a souvent une relation (explicite ou implicite) entre le roi, l'offrande et la divinité qui la reçoit, le mythe sous-tendant et justifiant la portée du rite. L'offrande du pectoral²⁹, assurance de protection, s'effectue en faveur d'un grand nombre de divinités, comme Ptah³⁰, Amon³¹, Min³², Hathor³³, Harsomtous³⁴, Harendotès et Hathor³⁵, etc. Toutefois, parmi les offrandes adressées à Montou, elle occupe une place particulière. J.Fr. Borghouts avait signalé dans l'article « Month » du *LÄ* IV, col. 201, n. 35, l'importance de cette offrande à Montou comme garante de la sécurité du roi sur le champ de bataille, mais sans développer davantage cette remarque³⁶.

La bibliothèque de temple de Montou à Tôd conservait un papyrus qui devait traiter de cette offrande : col. IX : , « [Livre ...] du pectoral-oudja »³⁷. Le titre qui le suit, , se lit probablement : « Livre des pouvoirs magiques (?) [...] » ; de par ce qu'évoque son titre, il peut être en relation avec celui qui le précède. Ils sont mentionnés après d'autres titres évoquant les cultes thébains, dont des processions entre Ermant et Tôd (col. VII). Ainsi, la protection semble bien constituer un élément essentiel lors de différents rituels pratiqués à Tôd et vraisemblablement dans les autres sanctuaires de Montou

²⁹ Sur le pectoral et son offrande, on se reportera aux études de E. FEUCHT-PUTZ, *Die königlichen Pektore. Motive, Sinngehalt und Zweck*, Bamberg, 1967 ; EAD., *Pektore nichtköniglicher Personen*, *ÄgAbh* 22, 1971 ; E. GRAEFE, « König und Gott als Garanten der Zukunft », dans W. Westendorf (éd.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, *GOF* IV/9, 1979, p. 71-77 ; S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, *BdE* 102, 1987, p. 3, n. 1 ; EAD., *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, p. 143-144 ; R. PREYS, *Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Rê*, *OLA* 106, 2002, p. 220-222.

³⁰ Karnak, II^e pylône : *Urk.* VIII, n° 80 ; Karnak, temple de Ptah : *Urk.* VIII, n° 181.

³¹ Karnak, II^e pylône : *Urk.* VIII, n° 138 ; Karnak, temple d'Amon-qui-écoute-les-prières : *Urk.* VIII, n° 159 ; *Opet* I, 117.

³² *Dendara* IX, 80, 16-81, 7 ; pl. DCCCLIX.

³³ *Dendara* VIII, 134, 11-135, 3 ; pl. DCCCV.

³⁴ *Edfou* II², 285, 15-296, 2.

³⁵ *Dendara* IX, 65, 4-66, 2 ; pl. DCCCXLVI.

³⁶ J.Fr. BORGHOUTS, dans *LÄ* IV, col. 201, n. 35, s.v. « Month » (*Edfou* I², 99-100 ; II², 72 et 108 ; III, 272 ; *Opet* I, 22, 55, 75 ; *Urk.* VIII, n° 16).

³⁷ S. SAUNERON, « Les travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1972-1973 », *BIFAO* 73, 1973, p. 220 (§ 235 : Tôd), pl. XXIX ; Chr. THIERS, « Fragments de théologies thébaines. La bibliothèque du temple de Tôd », *BIFAO* 104, 2004, p. 558, n. 40 et 41.

constituant le palladium de Thèbes. D'ailleurs, la présence protectrice des quatre Montou se retrouve aux portes de plusieurs sanctuaires thébains dont le pylône du petit temple de Medinet Habou³⁸, le propylône de Deir el-Medina³⁹, la porte de Domitien à Medinet Habou⁴⁰ ou disposés aux quatre angles du naos de Deir Chelouit⁴¹.

Au sujet du temple d'Edfou, S. Cauville fait remarquer parmi les offrandes faites à Horus dans le sanctuaire, la présence du pectoral-*oudja* (Edfou I², 32), du collier-*ousekh* (Edfou I², 38) et de la couronne-*hepet* (Edfou I², 32-33). Elle précise que l'origine de l'offrande du collier-*ousekh* est héliopolitaine⁴². Il est envisageable que dès le Nouvel Empire une mise en parallèle entre le collier-*ousekh* d'Atoum d'Héliopolis et le pectoral-*oudja* offert à Amon à Karnak (Héliopolis du sud) ait existé⁴³. Par ailleurs, la mise en parallèle de Montou pour la Haute Égypte et d'Atoum pour la Basse Égypte est régulière depuis le Moyen Empire ; notamment dans les scènes de la « montée royale »⁴⁴.

4. L'OFFRANDE DU COLLIER À PENDENTIFS CORDIFORMES ET DU PECTORAL À MONTOU

Sur les monuments de Karnak de l'époque ptolémaïque (propylône de Karnak-Nord, porte d'Évergète, temple d'Opet, temple de Ptah)⁴⁵, l'offrande du pectoral est associée à un autre collier auquel sont suspendus deux pendentifs en forme de cœur comme l'attestent l'iconographie et les textes. La combinaison de ces deux ornements renforce l'efficacité du rite ; en associant *wꜥꜥ* et *jb*, le hiérogrammate s'est certainement employé à évoquer pour le lecteur érudit un plus large champ sémantique relatif à la protection et à la défense, qui reste encore à explorer. Cette double offrande, à Karnak, paraît vraiment spécifique à Montou⁴⁶. Il est toutefois surprenant de ne pas la retrouver aux portes des temples de la rive gauche, probablement en raison d'autres priorités théologiques locales, comme la primauté d'Amon à Djémê. On trouvera ci-dessous la traduction de ces quatre scènes.

³⁸ Les quatre registres de l'embrasement de la face est, montant sud du pylône ptolémaïque.

³⁹ *Deir el-Medina*, n° 194, 195, 198 et 199.

⁴⁰ Face nord, les deux premiers registres des deux montants : D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, 2012, p. 330.

⁴¹ *Deir Chelouit III*, n° 128, 131, 140 et 142.

⁴² S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 3, n. 3 ; EAD., *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, p. 146-147.

⁴³ Cf. n. 27.

⁴⁴ H. KEES, *Horus und Seth als Götterpaar*, Leipzig, 1923, p. 30 ; E.K. WERNER, *The God Montu*, p. 236-251 ; K. MYSLIEWIEC, *Studien zum Gott Atum II*, HÄB 8, 1979, p. 223-224.

⁴⁵ Cf. Tableau 1.

⁴⁶ À ma connaissance, elle ne se retrouve qu'une fois au pylône d'Edfou en faveur d'Horus et Hathor : cf. n. 152.

SCÈNE N° 1 : KARNAK-NORD, PROPYLÔNE, FACE SUD, MONTANT EST, 3^e REGISTRE (URK. VIII, N° 16 ; S. AUFRÈRE, *PROPYLÔNE*, p. 395-398 [N° 25 A])

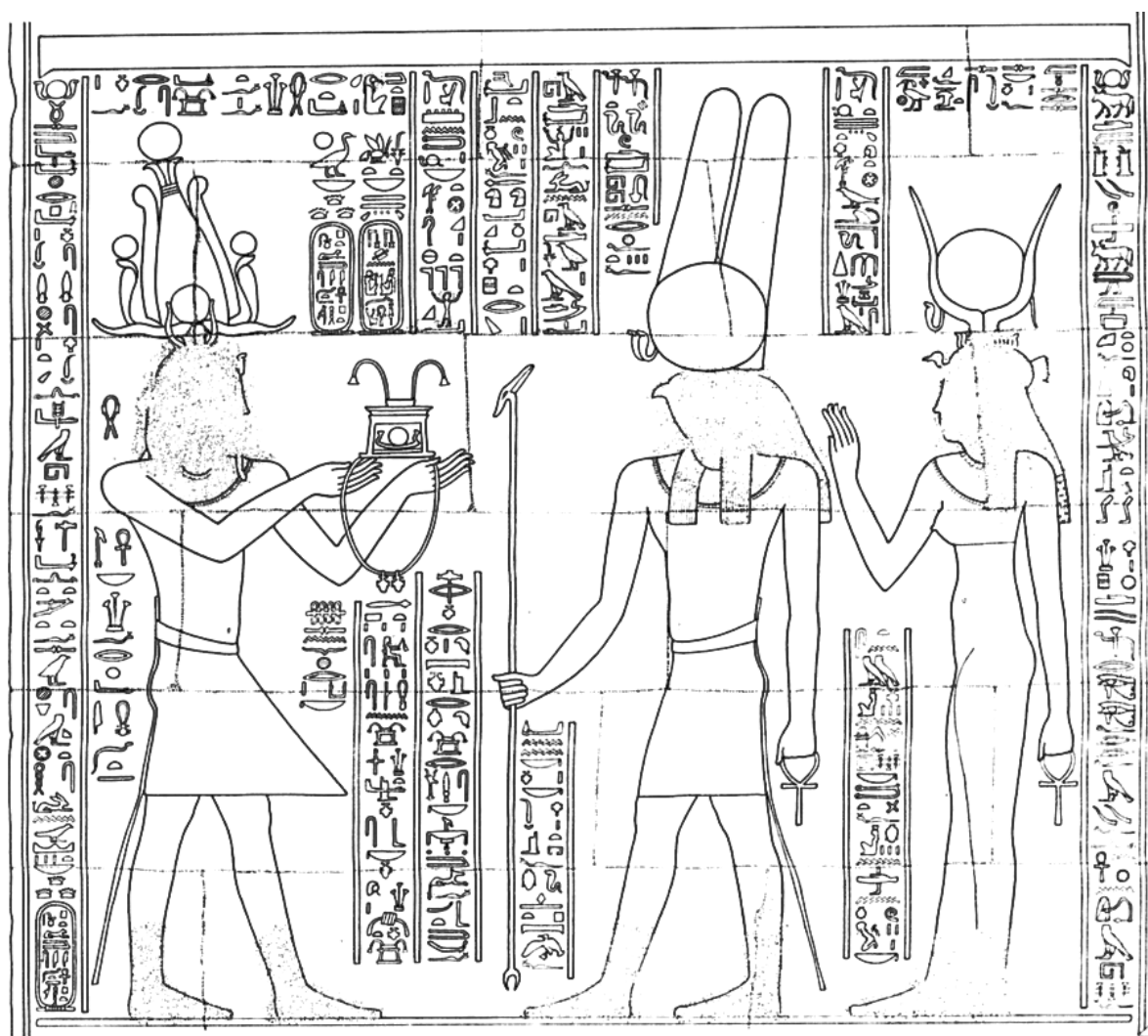


Fig. 1. Karnak-Nord, Porte de Montou, offrande du pectoral et du collier-*imy-chenbet* (d'après S. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 396, fig. 69).

FORMULE

L'amulette-*nedjer* (*nd-r(ꜥ)*) est pour ton cœur-*ib*. L'amulette-*hery-set* (*hr(y)-s.t*) est pour ton cœur-*haty*. Le pectoral-*oudja* est pour orner ton cou, l'électrum est son image (*sšt*)⁴⁷, le cuivre est sa splendeur (*dśr*)⁴⁸ (et) toutes les pierres précieuses sont pour le pectoral-*oudja* (qui est) derrière l'amulette-*imy-set-â* (*jmy-s.t-ꜥ*), (tandis que) l'amulette-*besek* (*bsk*) est derrière le pectoral-*aout-ib*. Leurs protections sont réunies auprès de ton *ka*.

⁴⁷ Wb. IV, 299, 14-16 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 934.

⁴⁸ Wb. V, 615, 1-11.

ROI

Le roi de Haute et de Basse Égypte, le seigneur des Deux Terres, (Héritier des dieux Adelphe, élu de Rê, image vivante d'Amon), le fils de Rê, le seigneur des couronnes, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah). Le fils du Protecteur (*Gs-dp(.t)*)⁴⁹, celui qui assume la protection autour de son père et donne le pectoral pour raffermir son cœur.

Toute protection, vie et pouvoir sont autour de lui comme Rê éternellement.

COLONNE LATÉRALE ROYALE

L'énergique (*šsm-ʿ*)⁵⁰, déterminé (*hrp jb*)⁵¹, celui aux pieds fermes (*smn ꜥb.ty*)⁵², qui frappe (*sh*)⁵³ sur le champ de bataille (*m(n)ꜥwn*)⁵⁴ sans que personne se dresse dans son entourage, le protecteur (*nd-ht*)⁵⁵ qui est sans égal, celui qui agrandit l'Égypte et réduit (*shwn*)⁵⁶ tous les pays étrangers, le seigneur des couronnes, (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah).

MONTOU-RÊ

Paroles dites par Montou-Rê, seigneur de Thèbes, prince de l'ennéade (*hqꜣ psd.t*)⁵⁷, celui au bras levé (*qꜣ ʿ*)⁵⁸, qui frappe ses ennemis (*hw bꜥnw.f*)⁵⁹, et dont la force est grande, courageux sur le champ de bataille (*qn hr ptr(.t)*)⁶⁰, celui qui défait (*hd*)⁶¹ les multitudes sans se défaire, Horus aux bras vigoureux (*ꜥmꜣ-ʿ*)⁶², dont les puissants uræi lancent leurs flammes contre ses ennemis (*wsr wꜣd.ty*)⁶³.

⁴⁹ LGG VII, 328a [1].

⁵⁰ Wb. IV, 546, 6 ; Alex 1, p. 379 (77.4299).

⁵¹ Wb. III, 327, 3-5.

⁵² Wb. IV, 134, 11.

⁵³ Wb. III, 466, 13-467, 13 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 897.

⁵⁴ Wb. II, 175, 12-13 ; P. WILSON, *id.*, p. 477. Pour cette lecture, cf. S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 400, n. (j) ; H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord*, GOF IV/25, p. 75, n. 9, lit. *ptr*.

⁵⁵ Wb. II, 376, 17, précise qu'il s'agit d'une épithète de dieu guerrier. H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels*, p. 74, n. 10, traduit par « Rächer » (vengeur), comme épithète du roi combattant. Le verbe *nd* (Wb. II, 364, 4-14) signifiant protéger, je propose de le traduire par « protecteur ».

⁵⁶ Wb. IV, 213, 2.

⁵⁷ LGG V, 506c-508b [121].

⁵⁸ LGG VII, 163b [11].

⁵⁹ LGG V, 58a-b [6].

⁶⁰ LGG VII, 215b [1].

⁶¹ Wb. II, 504, 14-505, 9 ; P. WILSON, *id.*, p. 608.

⁶² LGG VII, 462c-464c [99].

⁶³ LGG II, 572c [1]. D'après la photographie publiée par S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 397, fig. 70, je lis *wsr wꜣd.ty* et non *wꜣd.ty*.

Je fais que ton cœur-*ib* demeure impavide et que ton cœur-*haty* reste inébranlable ⁶⁴.

RATTAOUY

Paroles dites par Rattaouy, la supérieure de Thèbes (*hry.t-tp W3s.t*) ⁶⁵, grande de magie, dont les conseils sont avisés (*spd sh*) ⁶⁶, celle qui enveloppe son dieu avec la magie-*akh*, dont le prestige est établi (*hm3g(t) hr=s m 3hw qf3.t=s smn(=w)*) ⁶⁷ alors que son cœur est sa parole (*jsk jb=f m šsr=s*).

Je détourne (*štm=j*) ⁶⁸ les cœurs de(s) combattant(s) dans ton entourage, je disperse (*ttf=j*) ⁶⁹ les cœurs de tes ennemis.

COLONNE LATÉRALE DIVINE

Le taureau aux cornes acérées (*k3 dm hnw.ty*) ⁷⁰, taureau de combat (*wšb*) ⁷¹, celui qui saisit à son instant (*jt m s3 3.t=f*) ⁷², vif d'esprit (*spd hr*) ⁷³, aux pattes combattantes (*'h3 m3sty*) ⁷⁴, à la face féroce (*nh3 hr*) ⁷⁵, aux sourcils froncés (*phd jnh.wy*) ⁷⁶, plus vif que ses yeux (*w3d r w3d.ty=f*) ⁷⁷ et dont les yeux sont (aussi efficaces que) ses cornes (*jr.ty=f m 'b.wy=f*) ⁷⁸. La vie n'existe plus pour celui qui combat dans son entourage (*nn 'nh n 'h3 m h3w=f*) ⁷⁹.

⁶⁴ Lit. : « Je fais que ton cœur-*ib* soit établi à sa place et que ton cœur-*haty* soit installé dans sa position ». Pour des parallèles à cette formule, cf. Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, OLA 58, 1994, p. 47, 90 (I, 9-10).

⁶⁵ LGG V, 447b-448b.

⁶⁶ LGG VI, 289a [3].

⁶⁷ LGG V, 147a-b [1].

⁶⁸ Wb. IV, 343, 6-15 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 965.

⁶⁹ Alex 2, 426 (78.4730).

⁷⁰ LGG VII, 275c-276a [2].

⁷¹ LGG II, 593b [2].

⁷² LGG I, 633a [1].

⁷³ LGG VI, 284a-c [25].

⁷⁴ LGG II, 185a [1].

⁷⁵ LGG IV, 271c-272c [35].

⁷⁶ LGG III, 106a [1].

⁷⁷ LGG II, 260a [1].

⁷⁸ LGG I, 437b [1].

⁷⁹ LGG III, 480b-c [1] présente cette expression comme une désignation de Montou. J'y vois plutôt une incise exprimant la conséquence du comportement de Montou comme taureau combattant contre ses ennemis.

SCÈNE N° 2 : KARNAK, TEMPLE DE KHONSOU, PORTE D'ÉVERGÈTE, FACE SUD, MONTANT EST, 3^e REGISTRE (URK. VIII, N° 68 ; P. CLÈRE, *LA PORTE D'ÉVERGÈTE*, PL. 7)

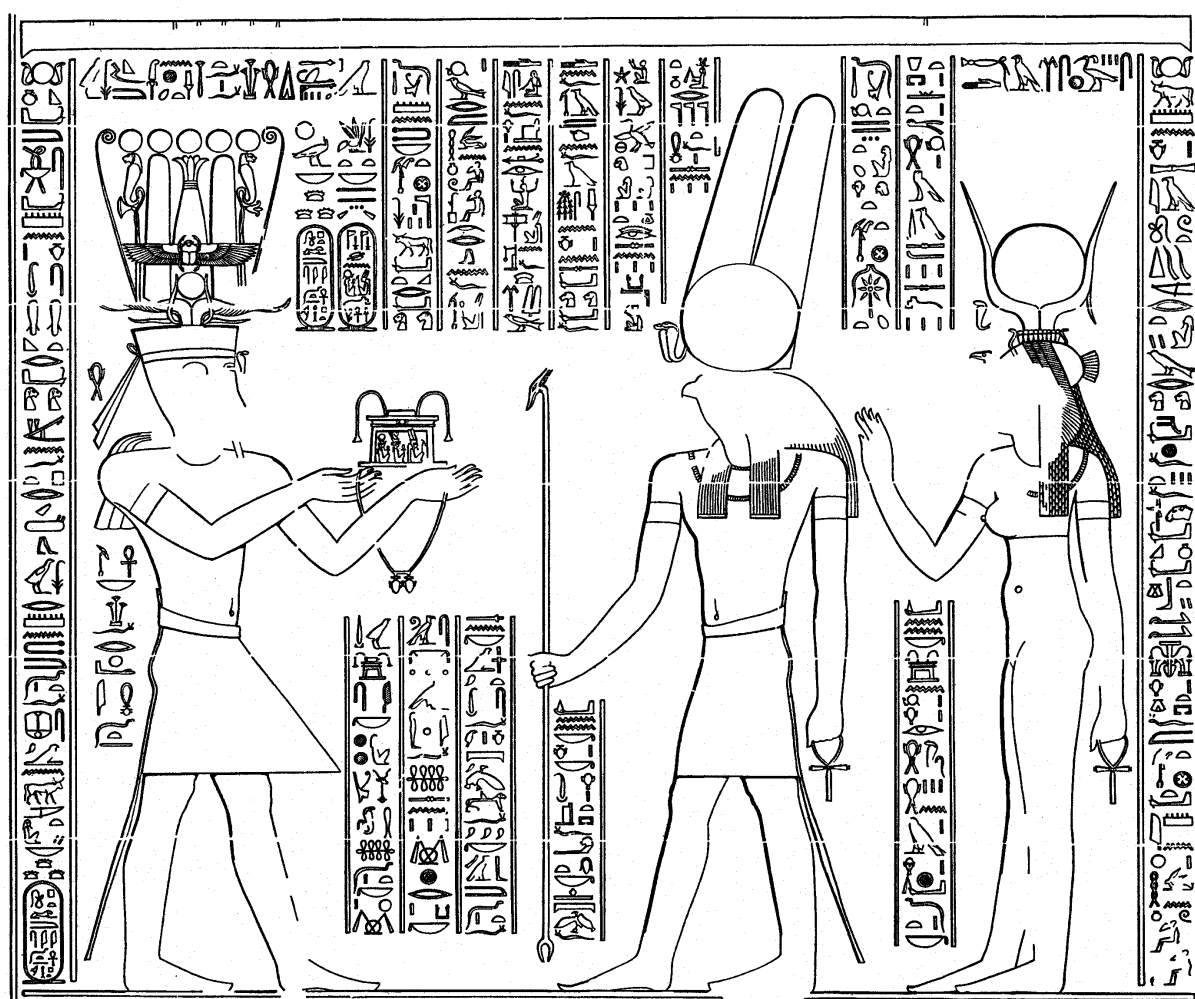


Fig. 2. Karnak, Porte d'Évergète, offrande du pectoral et du collier-*imy-chenbet* (d'après P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, pl. 7).

FORMULE

Prends donc le collier-*imy-chenbet* (*jmy-šnb.t*) afin qu'il établisse ton cœur qui protège ton corps (*jb=k hr mk.t=f h'.w=k*). Le cuivre est comme il faut (*m d.t=f*) (et) l'or comme il convient (*m jrw=f*) ; leurs protections sont réunies (*dmd(=w)*) auprès de ton *ka*. Le pectoral-*oudja* : c'est le collier (*jry-hh*)⁸⁰ de ta Majesté qui protège ton corps le jour du combat.

⁸⁰ Wb. I, 104, 12 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 93.

ROI

Le roi de Haute et de Basse Égypte, seigneur des Deux Terres, (Héritier des dieux Philadelphie, élu de Rê, image vivante d'Amon), le fils de Rê, seigneur des couronnes, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah), Horus, grand magicien, celui qui place la protection autour de son père, le rejeton de Sekhmet (*wꜣd n Šhm.t*)⁸¹, protecteur de celui qui l'a créé.

Toute protection, vie et pouvoir sont autour de lui comme Rê éternellement.

COLONNE LATÉRALE ROYALE⁸²

Le vaillant dans la mêlée, au cœur ferme (*mn jb*) et aux pieds assurés (*smn ꜥb.ty*)⁸³, intrépide lorsqu'il piétine l'arène ; il est semblable à Montou en personne, celui qui pare la poitrine du taureau, Meryty (*Mryty*)⁸⁴, le seigneur des couronnes, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah).

MONTOU

Paroles dites par Montou seigneur de Thèbes, roi des dieux, taureau puissant, dont la force est souveraine (*tqr ꜥhty*)⁸⁵, Rê, le grand (*R' wr*)⁸⁶, comme jeune homme vigoureux (*hwn rnpy*)⁸⁷, il a atteint le Sceptre (= Amon⁸⁸). C'est dans le dessein d'affermir sa force qu'il s'est assis sur le siège de l'Unique-qui-fait-des-millions-de-souffles (*w' jr hꜥ ꜥꜣw*)⁸⁹ (= Amon). Il porte la couronne avec les deux grandes plumes (*wꜣs~nzf h'w m šw.ty wr.ty*)⁹⁰, il prend le sceptre-ouas (*šsp~nzf wꜣs*)⁹¹ et il

⁸¹ LGG II, 257c-258a [25], et surtout pour le sens de « fils, rejeton », *Wb.* I, 264, 5-7 ; P. WILSON, *id.*, p. 204 ; J.-Cl. GOYON, « Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année : en marge du papyrus de Brooklyn 47.218.50, II », *BIFAO* 74, 1974, p. 74, n. 5 et 6. Expression qui se retrouve à Kom Ombo pour désigner le roi : cf. J. DE MORGAN, *Kom Ombo* I, n° 497.

⁸² Ce texte est reproduit dans la colonne latérale royale de l'offrande du pectoral à Montou et Rattaouy, sous Ptolémée VIII Évergète II, cf. *Opet* I, 55.

⁸³ *Wb.* IV, 134, 11.

⁸⁴ LGG III, 352 B.2.b) : Meryty comme incarnation (*h'w-ꜥnh*) du roi ; cf. *Deir Chelouit* III, n° 140, 4 (offrande du pectoral).

⁸⁵ LGG VII, 441c-442b [33].

⁸⁶ LGG IV, 622b-c [16].

⁸⁷ LGG V, 99a-b [18].

⁸⁸ LGG II, 252c [3]. Il s'agit d'une désignation d'Amon d'après le déterminatif.

⁸⁹ LGG VII, 454a-c [16] ne prend en considération que *ꜥꜣw*, « le vent », pour en faire une désignation de Montou, malgré le déterminatif amonien. Il me semble que c'est le dernier élément d'une expression plus complexe qui désigne Amon comme créateur du souffle et de l'air de tout être vivant : « L'Unique-qui-fait-des-millions-de-souffles », cf. K. SETHE, *Amon*, p. 94-95, § 200, et p. 100, § 210, où l'auteur voit dans *Jr-ꜥꜣw* une variante de cette expression.

⁹⁰ LGG II, 612c [1].

⁹¹ LGG VII, 113c-114a [1].

empoigne le sceptre-*ames*, de sorte que les premiers Primordiaux (*pꜣwty.w tpy.w*)⁹² l'adorent quand ils voient son *ka*, distingué plus que les dieux (*tn r ntr.w*)⁹³ comme leur père.

Je fais que ton cœur-*ib* demeure impavide et que ton cœur-*haty* reste inébranlable⁹⁴.

RATTAOUY

Paroles dites par Rattaouy, la supérieure de Thèbes (*hry.t-tp Wꜣs.t*)⁹⁵, Séchat, souveraine de la bibliothèque (*hmw.t pr-mdꜣ.t*)⁹⁶, celle qui protège Rê avec ses paroles efficaces et protège Horus avec ses glorifications (*šd(.t) Hr m sꜣhwꜣs*)⁹⁷.

Je te donne le pectoral-*oudja* de Rê pour assurer ta protection ainsi que les ornements d'Horus pour protéger ton corps⁹⁸.

COLONNE LATÉRALE DIVINE⁹⁹

Le taureau au cœur ferme (*mn-jb*)¹⁰⁰, le mutilateur (*ts jwꜣy.t*)¹⁰¹, celui aux cornes acérées (*spd ꜥb.wy*)¹⁰², Meryty (*Mryty*)¹⁰³, grand de force, qui frappe ses ennemis (*hw lꜣfty.wꜣf*)¹⁰⁴, puissant au moment de l'attaque (*wsr ꜣ.t*)¹⁰⁵, aux bras vigoureux (*qn gꜣbty*)¹⁰⁶, qui unit les Deux Terres sur son trône dans Thèbes, la victorieuse (*smꜣ tꜣ.wy hr ns.tꜣfm Wꜣs.t nꜣt.t*)¹⁰⁷, Amon-Rê, [le jeune homme].

⁹² LGG III, 26b-c [6].

⁹³ LGG VII, 469b [19].

⁹⁴ En *Opet* I, 55, ce texte est reproduit dans la réponse de Montou.

⁹⁵ LGG V, 447b-448b [51].

⁹⁶ LGG V, 178b-179a [54].

⁹⁷ LGG VII, 157b [1].

⁹⁸ Ce texte est reproduit dans la réponse de Rattaouy, cf. *Opet* I, 55.

⁹⁹ Ce texte est reproduit dans la colonne latérale divine de l'offrande du pectoral à Montou et Rattaouy, sous Ptolémée VIII Évergète II : cf. *Opet* I, 55.

¹⁰⁰ LGG III, 279b-c [4].

¹⁰¹ LGG VII, 490b-c [2].

¹⁰² LGG VI, 281b-282a [31].

¹⁰³ LGG III, 352c-354b [119].

¹⁰⁴ LGG V, 60c-61b [40].

¹⁰⁵ LGG II, 571a-b [4].

¹⁰⁶ LGG VII, 217c [11].

¹⁰⁷ LGG VI, 314c [1].

SCÈNE N° 3 : KARNAK, TEMPLE DE PTAH, 1^{re} PORTE, FACE OUEST, MONTANT NORD, 2^e REGISTRE
(*URK. VIII*, N° 181 ; *PTAH*, N° 3) ¹⁰⁸

FORMULE



J'attache ton amulette, je fixe ton pectoral, je tresse (*swš~nꜣj*) les fermoirs (*mnfty*) ¹⁰⁹ pour protéger tes membres.

(a) K. Sethe a restitué en *Urk. VIII*, n° 181d, l'image d'un pectoral ; or, la place pour ce signe est d'un demi cadrat horizontal ce qui paraît assez étroit pour le contenir.

ROI



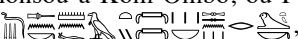
Le roi de Haute et de Basse Égypte (Héritier des dieux Épiphanes, l'élui de Ptah-Khépri, qui accomplit la maât d'Amon-Rê), le fils de Rê (Ptolémée vivant éternellement, aimé de Ptah), les dieux Philométor, dieu parfait, dieu grand de magie (*ntr ꜥꜣ hkꜣ*).

Derrière le roi :



Toute protection vie et pouvoir sont autour de lui comme Rê éternellement.

¹⁰⁸ Toute ma gratitude va à Chr. Thiers qui m'a communiqué une copie de la scène n° 3 du temple de Ptah dont l'édition est en cours ; cf. Chr. THIERS, S. BISTON-MOULIN, *Le temple de Ptah à Karnak 1, TCFEETK*, Le Caire (à paraître).

¹⁰⁹ *Wb.* II, 80, 10-12 ; P. WILSON, *Lexikon*, p. 429 ; désigne une sorte de bracelet protecteur. Pour le sens de « fermoir », cf. H.I. AMER, « L'offrande spécifique des bracelets *hꜣdrt* à Dendara et Edfou », dans *Hommages à François Daumas I, OrMonsp III*, 1986, p. 23, n. 15. Dans *Ptah n° 3*, « fermoir » est plus adapté ; il doit même désigner l'extrémité en forme d'ombelle de papyrus et la cordelette elle-même. Ce que confirme la formule de l'offrande du pectoral à Khonsou à Kom Ombo, où Ptolémée VIII tend au dieu un pectoral qu'il tient par les extrémités des cordelettes : , cf. J. DE MORGAN, *Kom Ombo I*, n° 497. Voir également *Esna V*, p. 117, n. (ll).

MONTOU-RÊ



Paroles dites par Montou-Rê, seigneur de Thèbes, Amon-Rê en tant que [jeune homme] (*Jmn-R' m ḥ[wn rnp]*)¹¹⁰, [seigneur de] Thèbes, en tant qu'Amon l'ancien (*[nb] Ws.t m Jmn wr*)¹¹¹, seigneur de Béhédet (*nb Bhd.t*)¹¹², en tant que [...].

(b) Nous pouvons restituer dans la lacune un *ḥwn rnp* à partir du parallèle qui se trouve au II^e pylône (*Urk. VIII, n° 133c*).



Je fais que ton cœur-*ib* demeure impavide.

RATTAOUY



Paroles dites par Rattaouy, la supérieure de Thèbes (*ḥry.t-tp Ws.t*)¹¹³, Sak-Neith (*Ssq-N.t*)¹¹⁴, génitrice d'Isden (*tm.t n(.t) Jsdn*)¹¹⁵ qui met au monde le Savant (= Thot) dans le grand lac (*p'p'(t) Rh-s(w) m š'š'*)¹¹⁶.



Je te donne le pectoral de Rê [qui assure ta protection. Les amulettes d'Horus protègent ton corps.]

(c) Proposition de restitution de Chr. Thiers d'après *Urk. VIII, n° 80f et 68f* (= P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 28 et 7, qui partagent plusieurs parallèles avec cette scène) ; également *Edfou II*², 72, 13 (var. *Wsjr*).

¹¹⁰ LGG I, 327b [4].

¹¹¹ LGG III, 607c [1].

¹¹² LGG III, 621c-622a [24].

¹¹³ LGG V, 447b-448b [51].

¹¹⁴ LGG VI, 160c [10]. Ce nom est lu Sakneith ou Senek-Neith, « la nourrice de Neith ». Elle est mère de Thot. Cf. *Urk. VIII, n° 181c* ; *Tôd I, n° 139, 1-3* ; *Opet I, 55* ; R. EL-SAYED, « Thot n'a-t-il vraiment pas de mère ? », *RdE* 21, 1969, p. 71, n. 2 ; M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *RitEg* 6, 1986, p. 136, n. 2-3.

¹¹⁵ LGG VII, 428b [3].

¹¹⁶ LGG III, 33b [1]. R. EL-SAYED, « Thot n'a-t-il vraiment pas de mère ? », p. 74 ; S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », *SourcOr* 1, 1959, p. 57, n. 103.

BANDEAU SUPÉRIEUR



Le taureau au cœur ferme (*mn-jb*)¹¹⁷, vaillant (*tmꜣ-ꜣ*)¹¹⁸, celui qui foule le champ de bataille (*hb~nꜣf ptr(.t)*)¹¹⁹, Meryty (*Mryty*)¹²⁰, grand de puissance (*wr pꜣty*)¹²¹, qui frappe ses ennemis (*ḥw ḥfty.wꜣf*)¹²², Ourti (*Wrtj*)¹²³, le plus grand parmi les dieux (*wr r nꜣtr.w*)¹²⁴.

SCÈNE N° 4 : KARNAK, TEMPLE D'OPET, PORTE OUEST, MONTANT NORD, 3^e REGISTRE (*OPET I*, p. 22)¹²⁵

Au temple d'Opet, trois offrandes du pectoral à Montou sont attestées, mais seule, celle de la porte ouest de l'hypostyle, au troisième registre du montant nord, montre Ptolémée XII présentant la double offrande du collier aux deux cœurs et du pectoral à « Montou, seigneur de Thèbes » et à « Rattaouy, la supérieure de Thèbes ». Cette scène est très largement inspirée de celle de la porte d'Évergète, surtout au niveau de la composition des colonnes latérales et des réponses des dieux ; toutefois, les colliers n'y sont pas nommés. En considérant le temple d'Opet comme un sanctuaire osirien, Montou est assimilé à Osiris et Rattaouy à Isis qui exerce sa protection sur son frère et époux.

¹¹⁷ LGG III, 279a-b [7].

¹¹⁸ LGG IV, 462c-464c [119].

¹¹⁹ LGG IV, 797b-c [9].

¹²⁰ LGG III, 352c-354b [139].

¹²¹ LGG II, 437a-439b [201].

¹²² LGG V, 60c-61b [46].

¹²³ LGG II, 511c [7].

¹²⁴ LGG II, 449c [15].

¹²⁵ La copie simplifiée de la scène par C. De Wit, montre seulement le pectoral dans la représentation de l'offrande. Le pectoral et le collier à double cœur sont visibles sur la photographie, cf. *Opet II*, pl. 11c.

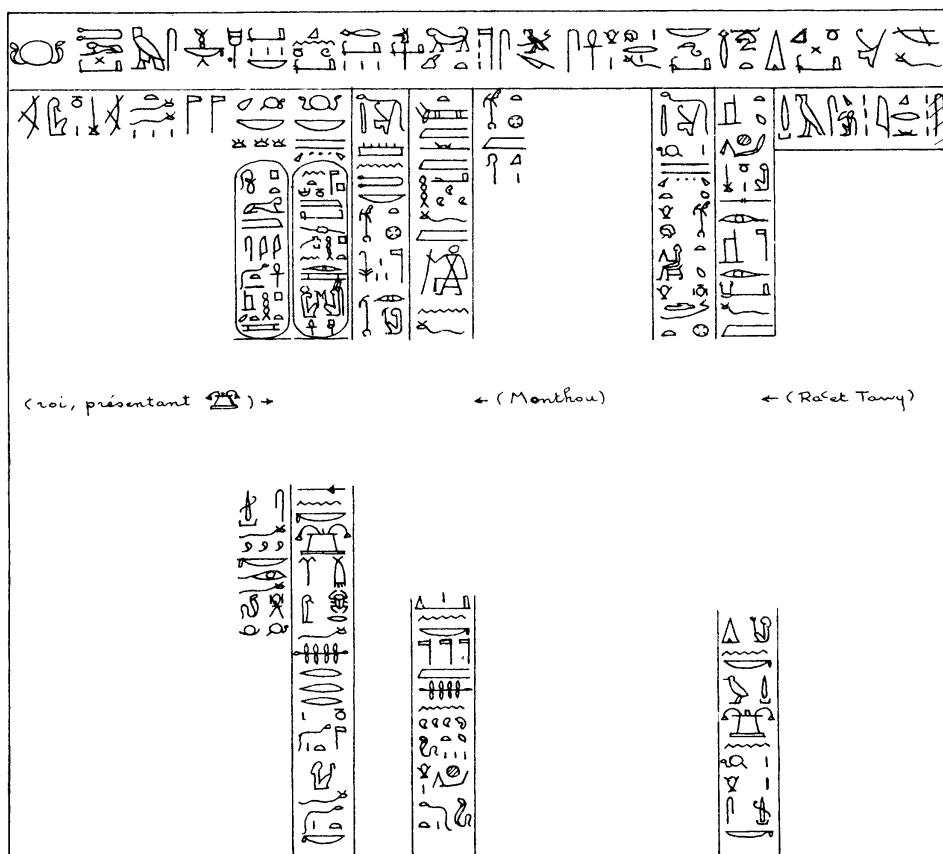


Fig. 3. Karnak, temple d'Opet, porte ouest, montant nord, 3^e registre
(d'après C. De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak*, *BiÆ* 11, 1958, p. 22).

FORMULE

Prends donc le pectoral-*oudja* pourvu de ses figures (*pr m hpr(.w)=f*). C'est la protection du corps divin, afin qu'il protège ton corps et qu'il assure ta protection chaque jour.

ROI

Le roi de Haute et de Basse Égypte, seigneur des Deux Terres, (L'héritier du dieu Sôter, élu de Ptah, qui fait la Maât pour Rê, Image vivante d'Amon), le fils de Rê, seigneur des couronnes, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah et d'Isis), le dieu Philopator Philadelphe.

MONTOU

Paroles de Montou, seigneur de Thèbes, roi des dieux, Osiris dont le corps est complet (*Wsjr tm m ḥꜥ.wꜥf*)¹²⁶, alors qu'il gouverne à Thèbes en tant que prince (*jty~nꜥf Wꜥs.t m ḥqꜥ*)¹²⁷.

Je fais pour toi que les dieux soient la protection de tes membres et que les déesses protègent ton corps.

RATTAOUY

Paroles de Rattaouy, la supérieure de Thèbes, la noble qui réside à Médamoud, Isis qui protège son frère Osiris (*ḥw snꜥs Wsjr*)¹²⁸ et fait sa protection avec ses paroles efficaces (*jr mk(.t)ꜥf m dꜥjs.wꜥs jqr.w*)¹²⁹.

Je te donne le pectoral-*oudja* de Rê pour te protéger.

BANDEAU SUPÉRIEUR

Le vaillant dans la mêlée (*tnr m sk*)¹³⁰, maître de vaillance (*nb qn*)¹³¹, grand de victoires (*ꜥ nḥt.w*)¹³² dont la force est considérable (*wsr pḥty*)¹³³ parmi les dieux, tuant et ramenant à la vie par sa parole (*smꜥ s'nh ḥr tp r(ꜥ)ꜥf*)¹³⁴, seigneur de la terreur (*nb nrw*)¹³⁵, dont le prestige est grand (*ꜥ šfy.t*)¹³⁶, donnant la vigueur à celui qu'il aime (*d qn n mrꜥf*)¹³⁷.

Dans ces quatre scènes, nous avons une double offrande à Montou et Rattaouy de Thèbes, associés à d'autres divinités en fonction des différents emplacements où elles se trouvent : à Amon-Rê (temple de Ptah)¹³⁸, à Osiris (temple d'Opet). La thématique de la protection est surtout développée dans les épithètes et les paroles de Rattaouy. Toutes ces

¹²⁶ LGG II, 568a [2].

¹²⁷ LGG I, 594a-b [1].

¹²⁸ LGG V, 672a [1].

¹²⁹ Un parallèle à cette expression en *Urk.* VIII, n° 68c ; P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 7, avec *stp.w* à la place de *jqr.w*.

¹³⁰ LGG VII, 477c [1].

¹³¹ LGG III, 760a-b [3].

¹³² LGG II, 33a [1].

¹³³ LGG II, 573b-c [10].

¹³⁴ LGG VI, 324a [1].

¹³⁵ LGG III, 664b-666a [60].

¹³⁶ LGG II, 44a-46a [39].

¹³⁷ LGG IV, 762a [1].

¹³⁸ Le sanctuaire principal du temple de Ptah est dédié à Amon et à Ptah, cf. G. LEGRAIN, « Le temple de Ptah Rîs-anbou-f dans Thèbes », *ASAE* 3, 1902, p. 105.

scènes sont dépourvues de titre ; seule la formule plus ou moins développée permet de connaître dans certains cas les noms des colliers. Elles sont toutes placées en façade sur des montants de porte.

Ainsi, l'étude de ce petit ensemble de doubles offrandes d'époque ptolémaïque, m'invite à les considérer, dans ce contexte *karnaki*, comme une offrande spécifique à « Montou-(Rê), seigneur de Thèbes » et à « Rattaouy, la supérieure de Thèbes ».

5. QUELQUES REMARQUES

Dans ces scènes (offrande simple ou double), le pectoral est associé au dieu solaire et porte soit l'image de la barque solaire¹³⁹, soit celle du scarabée ailé¹⁴⁰ ou encore celle de la triade d'Amon¹⁴¹. Montou étant également une divinité à caractère solaire, il est légitime qu'il le reçoive. Cette appartenance solaire est soulignée à la porte d'Évergète¹⁴², au temple de Ptah de Karnak¹⁴³ et dans le temple d'Opet par la réponse de Rattaouy au roi qui présente le bijou : « Je te donne le pectoral-*oudja* de Rê pour te protéger »¹⁴⁴.

Dans la colonne latérale divine, Montou est caractérisé par des épithètes martiales et violentes. Ainsi, au temple de Ptah de Karnak, Montou est le « taureau courageux, au bras vigoureux, celui qui foule le champ de bataille, [Mery]ty¹⁴⁵, grand de puissance, qui frappe ses ennemis » (*Urk.* VIII, n° 181g) ; au temple d'Opet, il est « vaillant dans la mêlée, maître de vaillance, grand de victoires dont la force est considérable parmi les dieux, tuant et ramenant à la vie par sa parole, seigneur de la terreur, dont le prestige est grand, donnant la vigueur à celui qu'il aime » (*Opet* I, 22) ; ou « roi de Haute et de Basse Égypte, taureau courageux, le mutilateur aux cornes effilées, Meryty, grand de force, qui frappe ses ennemis, dont la puissance est terrible, au bras vigoureux » (*Opet* I, 55) ; à Deir Chelouit, c'est « le courageux, au bras vaillant, le parfait protecteur des dieux et déesses, qui parcourt les Deux

¹³⁹ S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 396, fig. 69 ; *Deir Chelouit* III, n° 140.

¹⁴⁰ Cf. n. 17.

¹⁴¹ *Opet* I, 22.

¹⁴² P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 7.

¹⁴³ *Urk.* VIII, n° 181f.

¹⁴⁴ *Opet* I, 22 ; *Opet* I, 55.

¹⁴⁵ Désignation de nombreuses divinités (Osiris, Ptah, Min, Rê-Horakhty, Atoum, Amon, Khonsou, Geb, Thot, etc.) dont Montou : cf. *LGG* III, 352c-354b ; 354a [139] pour cette occurrence. Cette appellation est souvent en parallèle avec une autre désignation de Montou, Ourty : cf. *LGG* II, 511c [7].

de sa force, seigneur de la Demeure de Montou¹⁴⁹ ». Si la légende du dieu associe Horus à Montou et que l'ensemble de la scène commente le thème de la protection, elle n'est pas en relation avec une porte. Elle est apparemment en liaison avec les cérémonies du 1^{er} Tybi¹⁵⁰.

La seconde datant de Ptolémée XII est localisée au deuxième registre du montant est de la porte du pylône (« nouer le pectoral » [ts wdʒ] à Horus d'Edfou et Hathor de Dendara)¹⁵¹. Ces deux scènes montrent comme objets de l'offrande, les images du pectoral et du collier à double pendentif cordiforme. La plus récente, celle du pylône, est conforme à la pratique thébaine à la porte du temple. Le thème de la protection des membres des divinités et du cœur du roi est clairement exprimé, alors que la scène de la cour échappe au modèle thébain¹⁵². Ces deux offrandes sont faites à Horus, dont le caractère guerrier permet de remplacer Montou par le seigneur local. Dans ces scènes de l'offrande du pectoral à une autre divinité, il n'est pas rare d'avoir une allusion à Montou (comme la « Demeure de Montou » et la « protection de Montou-Rê-Atoum ») ; ces allusions font écho de la réputation protectrice du dieu de Thèbes. Quant à la double représentation de l'offrande du pectoral et des cœurs, l'antériorité des attestations de Karnak permet d'envisager une origine thébaine de cette illustration.

6. L'OFFRANDE DU PECTORAL EST-ELLE SPÉCIFIQUE À MONTOU ?

Le pectoral est offert à Montou pour qu'il exerce sa protection. Ses attestations sont essentiellement thébaines : seize scènes entre Karnak, Karnak-Nord, Médamoud, Deir el-Medina, Medinet Habou, Tôd (Tableau 1) et six autres qui se répartissent entre Edfou et Dendara (Tableau 2). Parmi elles, onze de ces vingt-deux scènes sont en faveur de Montou-Rê, seigneur de Thèbes et de sa parèdre Rattaouy.

À l'intérieur de cet ensemble se distingue un groupe de quatre scènes. Toutes proviennent des sanctuaires de Karnak et Karnak-Nord et sont disposées sur des portes en façade de monuments. Elles montrent la double offrande du pectoral et des colliers à

¹⁴⁹ H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* II, Le Caire, 1925, p. 86, comme désignation d'Ermant ou d'un des temples de ce dieu.

¹⁵⁰ S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 158, n. 1.

¹⁵¹ *Edfou VIII*, 47, 20-48, 16 ; D. KURTH, *Edfou VIII*, Wiesbaden, 1998, p. 89-91 ; la double offrande est décrite p. 89, n. 5.

¹⁵² Notons que si l'image correspond à celle de la double offrande, son titre est : « Nouer les amulettes (ts sʒ.w) » et non le pectoral.

pendentifs cordiformes à « Montou, seigneur de Thèbes ». Ces scènes n'ont pas de titre, mais leurs formules font allusion à la combinaison du pectoral et des cœurs.

Il semble donc que la spécificité du rite ne s'applique pas simplement au dieu, mais aussi à son action dans un cadre mythologique et géographique déterminé. Il est probable qu'à chaque fois qu'un hiérogammate avait besoin d'exprimer la protection, il ne faisait pas systématiquement appel à l'image de Montou ; le cadre où devait s'appliquer le rituel de protection dépendant du contexte de celui-ci (théologies locales). Ainsi, à Thèbes, il devait utiliser de façon plus évidente l'offrande du pectoral à Montou qu'il pouvait associer à l'image du palladium thébain constitué des Quatre Montou protégeant Thèbes et Amon, voire des Cinq dieux¹⁵³. L'image et la réputation de Montou étaient suffisamment prestigieuses pour faire de Montou le parangon de la protection à Thèbes. Toutefois, cette réputation dut se propager au-delà de la région thébaine, nécessitant parfois des aménagements locaux. Sur le pylône d'Edfou (*Edfou* VIII, 47, 20-48, 16), Montou est remplacée par Horus et Rattaouy par Hathor.

Ainsi ce que nous appelons « offrande spécifique » pour désigner une offrande propre à un dieu doit, dans certains cas, être reconsidéré. Ainsi, l'offrande du tour de potier si caractéristique de Khnoum, se voit-elle attribuée dans un seul exemple à Chou et à Tefnout (*Deir Chelouit* III, n° 146) ; les motivations qui ont présidé à cette attribution sont probablement en relation avec la création et l'animation des individus. À Tôd, Chr. Thiers parle de « rite détourné » à propos de l'offrande du récipient de dattes offert à Ptah (*Tôd* II, n° 312) et non à Osiris¹⁵⁴. Ces faits illustrent l'habileté et la science des hiérogammates à utiliser des « modèles » d'offrande et à les adapter en fonction des besoins théologiques locaux.

¹⁵³ A. FORTIER, « Les Cinq dieux à Tôd et Médamoud », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives* 1, *CENiM* 3, 2009, p. 19-27.

¹⁵⁴ Chr. THIERS, « Notes sur les inscriptions du temple ptolémaïque et romain de Tôd (§ 1-4) », dans Z. Hawas (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*, *ICE* 8, Le Caire, 2000, p. 517-518 (§ 4) ; S. CAUVILLE, « Une offrande spécifique d'Osiris : le récipient de dattes (*mdj n bnr*) », *RdE* 32, 1980, p. 47-64.

ANNEXE : TABLEAUX RÉCAPITULATIFS

Les deux tableaux ci-dessous récapitulent les attestations de l'offrande du pectoral à Montou. Le premier présente les attestations thébaines (Tableau 1) et le second, les témoignages en dehors de la région thébaine (Tableau 2). Ils sont organisés par ordre chronologique. Le fond des cases en vert indique la représentation de la double offrande du pectoral et du collier à pendentifs cordiformes ; dans le tableau 2, l'image de la double offrande est seulement faite à Horus. Un tiret (—) présente une absence de titre ou de formule. Un point d'interrogation (?) signale un renseignement qui n'a pas pu être recueilli pour un monument inédit ou partiellement documenté.

Région thébaine

Lieu	Roi	Titre Formule	Bénéficiaires	Toponymes associés	SERaT
<i>Propylône d'Amon -Rê-Montou, p. 396</i>	Ptolémée III Évergète I	— Formule sans incipit	Montou-Rê Rattaouy	Ouaset Ouaset	440016
<i>Porte d'Évergète, pl. 7</i>	Ptolémée III Évergète I	— Formule sans incipit	Montou Rattaouy	Ouaset Ouaset	410005
Temple de Ptah, <i>Urk. VIII, n° 181</i>	Ptolémée VI	— <i>ts~n=j sɜ=k</i> <i>dmd~n=j</i> <i>wɔɜ=k</i>	[Montou]-Rê Rattaouy	Ouaset Ouaset	455002
<i>Temple d'Opet, 55</i>	Ptolémée VIII Évergète II	— <i>mn n=k wɔɜ</i>	Montou Rattaouy	Ouaset Ouaset	400036
<i>Temple d'Opet, 75</i>	Ptolémée VIII Évergète II	<i>hnk wɔɜ</i> —	Montou-Rê [Rattaouy ?]	Ouaset Ouaset	400059
<i>Temple d'Opet, 22</i>	Ptolémée XII	— <i>mn n=k wɔɜ</i>	Montou-Rê Rattaouy	Ouaset Ouaset	400021
<i>Deir el-Medina, n° 199</i>	Ptolémée XII	<i>hnk wɔɜ</i> —	Montou-Rê Rattaouy	Ouaset Ouaset	422008
<i>Tôd II, n° 221</i>	Ptolémée	<i>hnk wɔɜ</i> —	Montou-Rê Rattaouy Hathor Horprê	Djerty (Tôd)	500104

<i>Tôd</i> II, n° 222	Ptolémée	— <i>mn n=k wḏz</i>	Montou-Rê Rattaouy Hathor Horprê	Ouaset Djerty (Tôd)	500105
<i>Tôd</i> I, n° 171	détruit	détruit	Dieu Déesse	détruit	500054
<i>Deir Chelouit</i> I, n° 18	Galba	— <i>mn n=k</i> <i>ḏw.t-jb</i>	[Montou] [Rattaouy]	détruit	430012
<i>Deir Chelouit</i> III, n° 140	Hadrien	— détruite	Montou-Rê Rattaouy	Médamoud Médamoud	430067
<i>Deir Chelouit</i> II, n° 74		— <i>mn n=k wḏz</i>	Montou-Rê- Horakhty Horus-Chou	Iounou-Chéma	430043
Medinet Habou Porte de Domitien	Domitien	?	Montou-Rê Rattaouy	?	426003
Médamoud Porte de Tibère	Tibère	?	Montou (?) Déesse	?	804404

Tableau 1. Tableau des attestations de l'offrande du pectoral à Montou dans la région thébaine.

En dehors de la région thébaine


Lieu	Roi	Titre Formule	Bénéficiaires	Toponymes associés	SERaT
Edfou I ² , 99, 12-18 – 100, 6	Ptolémée IV	<i>ts-wḏḏ</i> <i>ts=j n=k sw r</i> <i>sḏ ḥ'w=k</i>	Montou Tanent-Hathor	Iounou-Chéma	900417
Edfou II ² , 72, 9-16	Ptolémée IV	<i>ts wḏḏ</i> —	Montou-Rê- Horakhty	Béhédet	901778
Edfou II ² , 108, 6- 16	Ptolémée IV	<i>ts wḏḏ</i> —	Montou Rattaouy	Outjeset-Hor Béhédet	901809
Edfou III, 272, 3-7	Ptolémée VIII Évergète II	<i>'pr wḏḏ n nb</i> <i>Jwnw-Šm'</i>	Montou-Rê- Horakhty	Iounou-Chéma	900270
Edfou V, 75, 5-16	Ptolémée IX	<i>ts sḏ.w</i>	Horus d'Edfou	Béhédet	900962
Edfou VIII, 47, 20- 48, 16	Ptolémée XII	<i>ts wḏḏ</i>	Horus d'Edfou Hathor de Dendara	Béhédet	901465
Dendara XI, 159, 1-15	 fin ptolémaïque	<i>ts wḏḏ</i> <i>mn n=k wḏḏ</i>	Montou-Rê- Horakhty Tanent	Iounet Iounou-Chéma	111725
Dendara XII, 243- 244	Auguste	<i>ḥnk wḏḏ</i> <i>mn n=k wḏḏ</i>	Montou-Rê- Horakhty	Iounou-Chéma	111366
Dendara. Temple d'Isis, 337	Auguste	détruit	Montou-Rê- [Horakhty]	Iounou-Chéma	142259

Tableau 2. Tableau des attestations de l'offrande du pectoral à Montou en dehors de la région thébaine.

ROI VIVANT ET ROI ANCÊTRE

ICONOGRAPHIE ET IDÉOLOGIE ROYALE SOUS LES PTOLÉMÉES

René Preys

KU Leuven

Dès son avènement, la dynastie lagide a été obsédée par le problème de légitimité. Que ce soit envers le monde grec ou envers leurs sujets égyptiens, les Ptolémées ont mis en œuvre de grands moyens afin de convaincre le monde qu'ils incarnaient les véritables successeurs d'Alexandre le Grand et, en Égypte même, des pharaons indigènes. Pour atteindre ce dernier but, les Ptolémées avaient à leur disposition l'énorme machine de propagande que constituaient les temples égyptiens. Qu'ils soient d'origine macédonienne ne changeait rien à la conception fondamentale de la royauté égyptienne. L'iconographie royale pouvait s'appliquer à toute personne qui acceptait de prendre en charge les responsabilités de pharaon et qui, de cette manière, obtenait le soutien des prêtres. Ceux-ci pouvaient puiser dans une bibliothèque millénaire pour y trouver le texte ou l'image nécessaire afin d'exprimer exactement ce que leur « bienfaiteur » désirait. Cet échange de bons procédés ne doit pas nécessairement être considéré comme opportuniste ; il se trouve, par contre, à la base de l'éclosion du génie ptolémaïque qui a donné naissance à des constructions architecturales telles qu'Edfou ou Dendara, à des compositions de textes religieux telles que la porte d'Évergète à Karnak, ou au développement de l'écriture ptolémaïque, pour ne donner que quelques exemples.

Afin d'illustrer comment l'iconographie utilise non seulement des éléments anciens, mais ajoute également des nouveautés pour exprimer l'idéologie royale de l'époque ptolémaïque nous avons pris comme point de départ de notre étude une scène du deuxième pylône de Karnak. Elle représente Séchat rédigeant les annales pour le roi régnant Ptolémée VI (fig. 1). Avec sa scène parallèle décrivant le culte dynastique (fig. 2)¹, elle

¹ Pour une description des scènes, voir R. PREYS, A. DEGREMONT, « Cléopâtre I et la couronne d'Arsinoé. À propos des scènes de culte royal sur la porte ptolémaïque du 2^e pylône de Karnak », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 2)*, CENiM 8, 2013, p. 95-109.

présente une image concise de la royauté ptolémaïque. Décortiquer les différents éléments iconographiques nous permet donc de mieux comprendre le message apporté par ces scènes. Toutefois, le deuxième pylône de Karnak n'est ni le premier, ni le dernier monument à utiliser cette scène dans le cadre de la propagande ptolémaïque. Il est donc possible de suivre le développement et l'utilisation de ce type de scène à travers toute l'époque ptolémaïque.

A. PTOLÉMÉE VI : ROI VIVANT DIVIN

Sur la paroi nord du passage du deuxième pylône de Karnak, le côté privilégié, le roi régnant, Ptolémée VI, reçoit un règne prospère de la part de Séchat (fig. 1). L'idée de la rédaction des annales est véhiculée par l'action de la déesse qui écrit sur une tige de roseau les annales du roi. La durée du règne est suggérée par le signe du jubilé qui pend à la partie supérieure de la tige, ainsi que par la grenouille qui soutient la tige à la base.

Bien qu'étant le roi vivant, Ptolémée VI tient dans la main droite le sceptre-*ouas*, réservé au dieu. Il tourne de plus le dos au sanctuaire et est l'objet du rite exécuté par la divinité se dirigeant vers lui. Cette orientation est contraire à la règle générale qui implique que le roi régnant pénètre dans le temple en direction de la divinité. Toutefois, cette inversion d'orientation n'élève nullement le roi au niveau des dieux et cette ambiguïté est reflétée par l'image du roi qui combine deux attributs supplémentaires : les sandales et le manteau. Ces quatre éléments iconographiques et leurs diverses combinaisons permettent de donner différentes interprétations du statut du roi ².

1. LES SANDALES ET LE MANTEAU

Les sandales ne sont que rarement portées par le roi dans les scènes d'offrande des temples ³. Bien qu'un porteur des sandales du roi soit connu depuis la palette de Narmer, les sandales ne font pas partie des insignes traditionnels de la royauté ⁴. Leur présence

² Pour un autre exemple de « mélange » de signes, voir la représentation d'Hathor en tant que divinité androgyne : R. PREYS, « Hathor au sceptre-*ouas* : images et textes au service de la théologie », *RdE* 53, 2002, p. 197-211.

³ Contra S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, p. 233.

⁴ Par conséquent, les études iconographiques des sandales concernent principalement des monuments privés et en particulier ceux de l'Ancien Empire : E. STAEBELIN, *Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich*, *MÄS* 8, 1966, p. 94-100 ; J. GOFFOET, « Notes sur les sandales et leur usage dans l'Égypte pharaonique », dans Cl. Obsomer, A.-L. Oosthoek (éd.), *Amosiades*, Louvain-La-Neuve, 1992, p. 111-123 ; N. CHERPION, « Sandales

« humanise » l'image du roi puisque les dieux n'en sont jamais pourvus. De même, le roi apparaissant devant la divinité est déchaussé, non pas en tant qu'un subordonné⁵ par rapport à la divinité qui est elle-même déchaussée, mais au contraire, comme un être capable d'entrer en contact avec le divin. Les sandales créent une différence par rapport au statut divin.

Le grand manteau à franges est souvent combiné avec les sandales et le sceptre-*ouas*. Qu'il soit d'origine grecque, perse ou égyptienne⁶, il est clair que ce vêtement n'est pas l'habit traditionnel avec lequel le roi se présente devant les dieux. Il n'est même pas typiquement royal puisque des statues montrent des particuliers portant des habits à franges très semblables. Le manteau, tout comme les sandales, place donc le roi dans la sphère humaine.

Les représentations des processions du Nouvel An sur les parois des escaliers orientaux d'Edfou et de Dendara illustrent la différence entre la personne chaussée ou déchaussée. Dans l'escalier oriental de Dendara, le roi chaussé ouvrant la procession est talonné par les prêtres chaussés, mais également par des divinités pieds nus (fig. 3)⁷. La procession présente donc un mélange d'êtres humains et divins. L'habit du roi rappelle le costume que porte le roi dans la scène du deuxième pylône. Sa ressemblance avec les vêtements des prêtres, hormis le tissu plissé jeté sur les épaules, témoigne à nouveau du rapprochement entre le roi et les prêtres, c'est-à-dire les êtres humains⁸.

et porte-sandales à l'Ancien Empire », dans Chr. Ziegler, N. Palayret (éd.), *L'art de l'Ancien Empire égyptien : actes du colloque organisé au musée du Louvre par le Service culturel les 3 et 4 avril 1998*, Paris, 1999, p. 227-280.

⁵ Pour une réfutation de la théorie qui prétend qu'on se déchausse devant un supérieur, R. SIEBELS, « The Wearing of Sandals in Old Kingdom Tomb Decoration », *BACE* 7, 1996, p. 75-88.

⁶ Pour cet habit, voir S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 233-236. Il a parfois été mis en relation avec l'habit du jubilé qui dans la tradition égyptienne a cependant une forme fort différente. Pour cet habit qui a été considéré comme grec, perse ou authentiquement égyptien, voir B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh*, *FIFAO* 20, fasc. III, 1952, p. 129-137 ; R. BIANCHI, « The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt », dans H. Maehler, V. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 95-102 ; B.H. STRICKER, « Graeco-egyptische Private Sculptuur », *OMRO* 40, 1959, p. 1-16 ; W. KAISER, « Zur Datierung realistischer Rundbildnisse ptolemäisch-römischer Zeit », *MDAIK* 55, 1999, p. 238-263 ; K. LEMBKE, G. VITTMANN, « Die Standfigur des Horos, Sohn des Thotoes (Berlin, Ägyptisches Museum SMPK 2271) », *MDAIK* 55, 1999, p. 299-313 ; K. LEMBKE, G. VITTMANN, « Die ptolemäische und römische Skulptur im Ägyptischen Museum Berlin, Teil I: Privatplastik », *Jahrbuch der Berliner Museen* 42, 2000, p. 7-57 ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 233-236 (bibliographie, n. 86) ; P. STANWICK, *Portraits of the Ptolemies*, Austin, 2002, p. 37.

⁷ Dendara, escalier est : *Dendara VII*, pl. DCLXVI et DCLXXXI. Edfou, escalier est : *Edfou*, pl. XXXVIIIj ; le roi du côté droit est détruit.

⁸ La stèle Turin 1529 (P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 246, pl. 21, fig. 5) figure un prêtre exécutant une libation et un encensement pour la momie et le *ba* du défunt. Il est coiffé des deux plumes, comparables à celles du prêtre-lecteur. Il est habillé d'une longue tunique à franges avec un tissu jeté sur l'épaule droite. Il est de plus chaussé de sandales. Cette image provenant du monde privé confirme notre interprétation puisqu'il fait clairement la différence entre le monde des humains (le prêtre) et le monde divin (la

En fin de procession, le roi apparaît une seconde fois. Précédant les prêtres naophores (chaussés), il se retourne afin de présenter l'encensoir vers le premier naos (fig. 4)⁹. Par cet acte, le roi se place en contact avec le divin et, dès lors, se déchausse et échange le grand manteau à franges pour un habit plus rituel comprenant le pagne court avec la queue de taureau¹⁰. L'iconographie suggère donc une différence de statut entre le roi guidant la procession et le roi encensant le naos de la divinité.

Sur les linteaux du Per-Nou et du Per-Neser à Dendara¹¹, le roi se présente déchaussé devant la déesse Hathor. Il est accompagné de cinq prêtres chaussés, quant à eux. La scène semble ainsi vouloir indiquer la différence de statut entre le roi, entrant dans la sphère divine et les prêtres qui en sont écartés.

Les deux images du roi utilisées dans les processions orientales de Dendara combinent donc ces deux statuts pour une personne unique. Toutefois, cette distinction iconographique ne peut être élevée au grade de loi absolue. Trop de variantes peuvent être invoquées. Ainsi à Dendara, l'escalier ouest conserve la distinction entre les deux actions du roi grâce à l'habillement, mais associe les actions en chaussant le roi dans les deux cas¹². L'escalier ouest d'Edfou présente la situation inverse. Le roi vêtu partout de son manteau est maintenant chaussé¹³ en se tournant vers le naos et déchaussé en tête de procession¹⁴.

Les processions d'Edfou ajoutent une troisième figure royale qui clôture la procession d'étendards et précède le roi encenseur. Dans l'escalier est, le roi porte le bâton sacré du dieu ; il porte le pagne, mais n'est chaussé que du côté droit. Dans l'escalier ouest, le roi se présente

momie et le *ba*), ce dernier étant encore accentué par la présence d'Anubis tenant la momie. Toutefois, la stèle Turin 1567 présente une scène analogue où le prêtre porte un long manteau différent et n'est pas chaussé (*ibid.*, p. 246, pl. 21, fig. 77). Les deux stèles seraient d'origine thébaine et dateraient de l'époque romaine. Je remercie Camille De Visscher de m'avoir indiqué ces documents provenant de sa base de données (voir n. 22).

⁹ À Edfou, le roi tourne le regard vers le naos derrière lui, mais il dirige l'encensoir vers l'avant.

¹⁰ Dendara, escalier est : *Dendara* VII, pl. DCLXXIV et DCLXXXVIII. Voir l'image semblable dans la crypte est 2, chambre C à Dendara (*Dendara* V, pl. CCCXCII ; *Edfou* II, pl. XXXVIIIe et XXXVIIIo).

¹¹ *Dendara* II, pl. CLIV ; III, pl. CCXXXI. Pour ces chapelles et en particulier les linteaux des portes, voir R. PREYS, *Les complexes de la Demeure du Sistre et du Trône de Rê. Théologie et décoration dans le temple d'Hathor à Dendera*, OLA 106, 2002. Voir aussi la décoration sud de la porte de la salle des offrandes à Dendara (*Dendara* VII, pl. DXCIV) et dans le mammisi romain de Dendara (*Dendara. Mammisis*, pl. LXIV).

¹² Pour le roi en tête de procession : *Dendara* VIII, pl. DCCLXXIII et DCCXLI ; pour le roi encensant : *Dendara* VIII, pl. DCCXCIII et DCCLXVII. Pour des prêtres déchaussés, voir, par exemple, les prêtres-*sem* sur le linteau de la porte de la Demeure de Sokaris à Dendara (*Dendara* II, pl. CXXV). Voir également la procession des étoffes dans la Demeure des Étoffes (M.-L. RYHINER, *La procession des étoffes et l'union avec Hathor*, *RitEg* 8, 1995). Sur les parois de l'escalier du mammisi romain de Dendara, le roi n'est pas chaussé et porte les habits rituels (*Dendara. Mammisis*, pl. LXXXVIII, XC et LXXIV).

¹³ *Edfou* II², pl. XXXVIIa.

¹⁴ *Edfou* II², pl. XXXVIIb et XXXVIIe.

respectivement avec la couronne blanche et la couronne rouge et tient le sceptre-*ouas*. Il est chaussé et porte le manteau.

	En tête	Intermédiaire	Encenseur
Edfou			
Est dr.	Chaussé, manteau	Chaussé, pagne (ET)	Déchaussé, pagne
Est g.	-	Déchaussé, pagne	Déchaussé, pagne
Ouest dr.	Déchaussé, manteau	Chaussé, manteau (R)	Chaussé, manteau
Ouest g.	-	Chaussé, manteau	Chaussé, manteau
Dendara			
Est dr.	Chaussé, manteau	-	Déchaussé, pagne
Est g.	Chaussé, manteau	-	Déchaussé, pagne
Ouest dr.	Chaussé, manteau	-	Chaussé, pagne
Ouest g.	Chaussé, manteau	-	Chaussé, pagne

La procession est par excellence un moment où le monde des humains et le monde des dieux se rejoignent. Le roi oscille entre ces deux mondes et le point de vue appliqué à une scène peut être déduit de la présence ou non de certains attributs iconographiques. Les processions montrent que différents choix véhiculent différentes significations : c'est en combinant plusieurs éléments, tels les sandales et le manteau, que la signification de la scène peut se modifier.

Ainsi, le roi allant à l'encontre de la barque divine sortant de son temple peut être considéré comme faisant partie du monde des humains et par conséquent être chaussé¹⁵. Par contre, le roi faisant partie de la procession et donc orienté dans la même direction que la

¹⁵ Voir par exemple la salle hypostyle d'Edfou : *Edfou* II², pl. XLf et g. Les prêtres porteurs de barques sont également chaussés.

barque, fait déjà partie du monde divin et se défait de ses sandales ¹⁶.

Il n'est donc pas possible d'établir une règle générale. Chaque élément iconographique possède son sens et leur combinaison permet aux théologiens d'exprimer leur idée sur le statut du roi dans une scène donnée. Dans le cas des processions du Nouvel An, le roi chaussé, habillé du manteau à la tête de la procession semble indiquer qu'il agit dans le monde humain, en train de se diriger vers le monde divin où il interagit avec les dieux. Si l'encensement facilite le passage d'un monde à l'autre, il signifie toutefois que la transformation n'est pas encore entièrement accomplie : c'est dans ce cadre que des images parfois ambivalentes du roi trouvent leur place. L'image du roi déchaussé portant le pagne incarne l'autre extrémité du dispositif, là où le roi est entré dans le monde divin. Porter le pagne et les sandales signifierait dès lors que le roi se présente dans une situation ambiguë, entre les deux mondes.

D'autres scènes utilisant les mêmes signes iconographiques suggèrent également l'idée de passage d'un monde à l'autre. Ainsi, les scènes figurant le roi sortant du palais utilisent les sandales dans leur iconographie ¹⁷. Mais ici encore, la présence des sandales n'est pas obligatoire ¹⁸. Certains exemples de Kom Ombo combinent les sandales avec un grand manteau qui est toutefois différent du manteau à franges ¹⁹.

Dans le Per-Doua du pronaos d'Edfou ²⁰, le roi est l'objet d'un rituel ²¹. Tout comme dans les scènes des annales, le roi tourne le dos vers le fond de la chambre tandis que les divinités viennent vers lui afin d'exécuter un rituel qui doit lui permettre d'entrer dans le temple. Ici encore, le roi apparaît avec le manteau et les sandales dont il va se défaire afin d'entrer dans la sphère divine où, inversement, ce sera lui qui exécutera le rituel pour les dieux ²².

¹⁶ Voir par exemple la procession de la fête de Béhédet (*Edfou X*, pl. CXXI-CXXII, CXXVI-CXXVII). Ici encore, les prêtres porteurs de barque sont chaussés.

¹⁷ *KO 72, 73, 188, 880* (voir aussi les scènes d'introduction : *KO 235*).

¹⁸ Voir, par exemple *Dendara IX*, pl. DCCCXXIX et DCCCXDVIII ; *Dendara XII*, pl. 58, 130.

¹⁹ Il semblerait que les exemples datent surtout de l'époque romaine. Voir aussi la scène *Esna n° 141* où le pharaon est porté en procession par les *baou* de Pé et de Nekhen. Il porte un grand manteau, mais est déchaussé.

²⁰ *Edfou XI*, pl. LXXXI.

²¹ Pour la signification du rituel du Per-Doua, voir B. ALTENMÜLLER-KESTING, *Reinigungsriten in ägyptischen Kult*, Hamburg, 1968, p. 150-175.

²² Sur les stèles, les particuliers se présentent assez régulièrement chaussés devant les divinités. Sur sa stèle (Allard Pierson Museum Amsterdam, EA 7776), Pa-di-Imhotep n'est pas seulement chaussé, il porte également une longue tunique fort semblable à celle du roi dans les scènes de la rédaction des annales (*Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, p. 595, n° 168). Pour un autre exemple, voir la stèle BM EA 188 de Pedoubastis-Imhotep (E. RUSSMANN, *Eternal Egypt. Masterworks of Ancient Art*, p. 253, nr. 140). La stèle Turin 1529 (P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, p. 246, pl. 21, fig. 75). Voir aussi la stèle Turin 1529

2. LA RÉDACTION DES ANNALES

La combinaison des trois attributs iconographiques — les sandales, le manteau et le sceptre-*ouas* — est récurrente pour les scènes de la rédaction des annales²³. À Karnak, outre la porte du deuxième pylône, cette scène se retrouve sur la porte de Khonsou (fig. 5) et la porte de Montou (fig. 6). Une scène identique est reconnaissable sur un des panneaux ptolémaïques du kiosque de Taharqa, bien que seuls les pieds chaussés et le bord du manteau du roi en soient visibles (fig. 7)²⁴.

Publication des annales à Karnak					
Doc. 1	Porte de Khonsou	Clère, pl. 43	Ptolémée III	Bérénice II	Khonsou
Doc. 2	Porte de Montou	Aufrère, n° 13a	Ptolémée IV	Arsinoé III	Khonsou- Thot
Doc. 3	Kiosque de Taharqa	PM II ² , 25	Ptolémée IV	Arsinoé III	Dieu + déesse
Doc. 4	Porte du 2 ^e pylône	Scène 20	Ptolémée VI	Cléopâtre II	Séchat

mentionnée dans la n. 8. Camille De Visscher qui a rassemblé les stèles de l'époque tardive recense soixante-six exemples sur un corpus de 1395 stèles. Parmi ces stèles, quarante datent de l'époque ptolémaïque, mais le phénomène apparaît déjà à la Troisième Période intermédiaire et continue durant l'époque romaine. Il ne semble pas y avoir de restriction géographique. Par contre, les stèles memphites semblent à maintes reprises combiner les sandales et la longue tunique. Je remercie Camille De Visscher de m'avoir procuré ces données provenant de sa thèse de doctorat intitulée *Étude typologique des stèles égyptiennes tardives : essai d'analyse qualitative et quantitative* (Lille III). Une base de données est en préparation.

²³ Le manteau apparaît encore dans une scène de la bibliothèque d'Edfou (*Edfou* II², pl. LXXXII) où les ennemis du roi sont détruits. Dans la scène du deuxième registre, le roi reçoit les jubilés de Séchat, mais l'iconographie ne correspond pas aux scènes que nous étudions ici. Voir en comparaison, par exemple KO 438, où Haroéris présente les fêtes-*sed* au roi.

²⁴ R. PREYS, A. DEGREMONT, *op. cit.*, p. 101. Une scène semblable se trouve sur les faces internes de la porte d'Auguste / Tibère à Médamoud (D. VALBELLE, « La porte de Tibère dans le complexe religieux de Médamoud », dans J. Vercoutter (éd.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron I*, BdE 81, 1979, p. 82-83). La porte est actuellement en cours de publication par D. Valbelle que je remercie de m'avoir envoyé le dessin de la scène ainsi que des informations complémentaires. Seul un bloc de la figure du roi est conservé. On peut voir les pieds chaussés du roi ainsi que le bas de son manteau à franges et du sceptre-*ouas*. Il n'est par contre pas possible d'affirmer que le roi était suivi d'une reine. Par sa datation, cette scène est exceptionnelle. Bien que le cartouche de Tibère ne soit pas conservé pour cette scène, D. Valbelle me confirme que rien ne permet de mettre en doute la datation.

À partir de Ptolémée IV, ce type de scène apparaît également à Edfou.

Publication des annales à Edfou					
Doc. 5	Sanctuaire, paroi ouest, 1 ^{er} reg.	<i>Edfou I</i> ² , 26-28	Ptolémée IV	Arsinoé III	Thot
Doc. 6	Sanctuaire, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou I</i> ² , 31-32	Ptolémée IV	Arsinoé III	Harsiésis
Doc. 7	Chambre, escalier ouest, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou I</i> ² , 522	Ptolémée IV	Arsinoé III	Khonsou- Thot Séchat
Doc. 8	Pronaos, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou III</i> , 120-121	Ptolémée VIII	Cléopâtre II	Thot
Doc. 9	Extérieur naos, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou IV</i> , 91-93	Ptolémée VIII	Cléopâtre II	Thot
Doc. 10	Extérieur naos, paroi est, 2 ^e reg	<i>Edfou IV</i> , 248-249	Ptolémée VIII	Cléopâtre III	Thot
Doc. 11	Mammisi, sanctuaire, paroi sud, 1 ^{er} reg.	<i>Edfou</i> . <i>Mammisi</i> , 14-15	Ptolémée VIII	Cléopâtre II et III	Thot
Doc. 12	Mur d'enceinte, face interne, paroi est, 2 ^e reg.	<i>Edfou VI</i> , 277	Ptolémée IX ²⁵	Sans reine	Thot

²⁵ Pour la problématique de la datation du décor du mur d'enceinte, S. CABOR-PFEIFFER, « Zur Reflexion ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln aus der Zeit Ptolemaios IX. Philometor II./Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I. », *JEH* 1, 1, 2008, p. 49 (la face interne du mur d'enceinte, décorée durant le deuxième règne de Ptolémée IX).

Le roi reçoit les annales des mains d'une divinité liée à l'écriture. Thot et Séchat²⁶ sont les exemples les plus courants, mais Khonsou(-Thot) apparaît également à Thèbes²⁷.

3. LES ANNALES DU ROI ET LE CULTES DES ANCÊTRES : DE PTOLÉMÉE III À PTOLÉMÉE IX

a. Ptolémée III

Quand Ptolémée III créa l'image du roi ptolémaïque recevant des mains de la divinité les annales de son règne, il l'associa immédiatement à une scène de culte de ses ancêtres²⁸. La règle veut que, placées en symétrie, la scène des annales se retrouve du côté droit et la scène du culte des ancêtres du côté gauche. Cette structure décorative appliquée pour la première fois sur la porte de Khonsou (doc. 1) à Karnak, fut répétée sur la porte de Montou (doc. 2)²⁹ et reprise par la porte d'Amon (doc. 3)³⁰.

Ce parallélisme simple va toutefois se compliquer quand les scènes du culte des ancêtres vont se multiplier³¹. Pour conserver le parallélisme, les décorateurs vont devoir faire des choix.

b. Ptolémée IV

Dans le sanctuaire d'Edfou (fig. 8), les ancêtres de Ptolémée IV sont distribués sur deux registres de la paroi gauche. L'image de Ptolémée IV chaussé portant le manteau et tenant le sceptre-*ouas* sera dès lors dédoublée. Au premier registre (doc. 5) nous trouvons la

²⁶ Il est fort probable que ce sont ces deux divinités qu'il faut restituer dans la scène du kiosque de Taharqa à Karnak.

²⁷ On peut se poser la question de savoir si la présence de Khonsou dans la chambre de l'escalier ouest (doc. 7) sous Ptolémée IV n'est pas due à une influence thébaine. Remarquons également que dans cette scène le roi ne tient pas un sceptre-*ouas*, mais bien une tige de roseau avec les signes du jubilé.

²⁸ Pour ces scènes, voir E. WINTER, « Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln », dans H. Maehler, V. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 147-160. Dans deux cas, les scènes du culte des ancêtres sont combinées avec une scène où Ptolémée IV et Arsinoé III reçoivent eux-mêmes une offrande. Il s'agit d'une scène de la salle des offrandes d'Edfou, (*Edfou I*², pl. XXXV ; pour cette scène, voir E. WINTER, *op. cit.*, p. 154-155) et une scène de la *ouabet* (*Edfou I*², pl. XXXIIIb ; pour cette scène, voir F. COPPENS, *The Wabet. Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*, Prague, 2007, p. 155). Dans les deux scènes, le roi n'y porte ni sandales ni manteau, mais tient le sceptre-*ouas* en main.

²⁹ Pour le problème de la porte de Montou, voir R. PREYS, A. DEGREMONT, *op. cit.*, p. 99-100.

³⁰ Dans le cas du kiosque de Taharqa (doc. 3), l'état du monument ne permet pas d'identifier la scène parallèle.

³¹ Sous Ptolémée IV, deux scènes (Edfou sanctuaire, salle des offrandes et salle hypostyle : E. WINTER, *op. cit.*, doc. 2-7) ; sous Ptolémée VIII, quatre scènes (Edfou, intérieur pronaos, extérieur naos : E. WINTER, *op. cit.*, doc. 10-17 ; Qasr el-Agouz : E. WINTER, *op. cit.*, doc. 18-21). À Tôd (*Tôd II*, n° 318 : E. WINTER, *op. cit.*, doc. 22) ; six scènes sont intégrées dans une scène unique.

scène attendue où Thot écrit sur les roseaux les annales du roi. Au deuxième registre (doc. 6) apparaît une image semblable du roi, mais le dieu de l'écriture est remplacé par Harsiésis, fait unique dans la liste des scènes. À regarder de plus près, on se rend compte que la scène est différente. Harsiésis n'inscrit rien sur le roseau ; il le tient de ses deux mains. Selon les textes ³², il s'agit de l'*imit-per* que le dieu transmet au roi régnant. Les deux scènes constituent donc deux actes successifs : la rédaction du document par Thot et la transmission par Horus. Ce dédoublement présente l'avantage d'introduire Horus en tant que le commanditaire de l'histoire, alors que, sur les portes monumentales de Karnak, ce protagoniste, *i.e.* Amon, reste sous-entendu.

c. Ptolémée VIII

Sous Ptolémée VIII, un autre cas intéressant de dédoublement apparaît sur les parois extérieures du naos d'Edfou (doc. 9-10). Le culte des ancêtres est développé grâce à quatre scènes distribuées sur les troisième et quatrième registres des parois est et ouest du naos. Les deux scènes des annales prennent place au deuxième registre, est et ouest ³³.

Bien que dans les deux cas Thot soit le dieu acteur, une différence semblable à celle constatée dans les scènes du sanctuaire d'Edfou, a été mise en place. En effet, dans la scène gauche, le dieu Thot, reprenant la fonction d'Harsiésis, présente au couple royal les roseaux et le *mekes*. Dans le cas présent, la rédaction tout comme la transmission sont attribuées à Thot.

La vraie raison d'être du dédoublement est en effet à chercher ailleurs. Elle permet de faire allusion à la situation politique du moment en intégrant dans l'histoire les deux reines de Ptolémée VIII ³⁴ : Cléopâtre II du côté droit, Cléopâtre III du côté gauche ³⁵.

Ces deux scènes intègrent également le successeur sous forme d'enfant, particularité que l'on retrouve dans une scène du mammisi datant du même roi (doc. 11). La scène

³² *Edfou I*², 31, 18-32, 9.

³³ Les deux scènes de la rédaction des annales ne sont donc pas, à proprement parler, placées en parallèle avec les scènes du culte des ancêtres, mais elles en sont fort proches. Une distribution semblable se retrouve à l'intérieur du pronaos (doc. 8). La scène parallèle de la rédaction des annales illustre le couronnement du roi.

³⁴ Pour ces deux reines, voir M. MINAS-NERPEL, « Cleopatra II and III: The queens of Ptolemy VI and VIII as guarantors of kingship and rivals for power », dans A. Jördens, J. Quack (éd.), *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, Wiesbaden, 2011, p. 58-76.

³⁵ Pour la problématique entourant ces scènes, voir M. MINAS-NERPEL, « Macht und Ohnmacht. Die Repräsentation ptolemäischer Königinnen in ägyptischen Tempeln », *APF* 51/1, 2005, p. 127-154 ; EAD., « Koregentschaft und Thronfolge: Legitimation ptolemäischer Machtstrukturen in den ägyptischen Tempeln der Ptolemäerzeit », dans F. Hoffmann (éd.), *Orient und Okzident in hellenistischer Zeit*, Munich, 2014, p. 143-166.

parallèle du mammisi montre le dieu fils allaité par sa mère Hathor (fig. 9). Ce parallélisme est loin d'être dénué de sens, mais la signification en est toute différente de celle de scènes précédentes, puisque le mammisi ne contient pas de scènes du culte des ancêtres. La situation historique du roi est rapprochée du monde divin. Dans la scène humaine, le père, Ptolémée VIII est accompagné des deux reines Cléopâtre qui jouent le rôle de « mères ». Sur la paroi « divine », le rôle du père est joué par Amon, tandis que, dans la scène suivante, Hathor la mère allaitant l'enfant est accompagnée d'une seconde déesse qui semble inutile³⁶, mais qui joue le rôle de « seconde mère », créant ainsi une adéquation avec les deux « mères » humaines.

Malgré sa taille réduite, le prince-successeur se trouve par conséquent au centre de l'attention. La structure mise en place par Ptolémée III était en train de changer. Le pouvoir n'est plus uniquement fondé sur le passé (la lignée des ancêtres), mais également sur le futur (la présence d'un successeur). Dans ce contexte, la succession divine avec l'importance grandissante des cultes des dieux enfants est progressivement érigée en modèle et la succession royale est mise en parallèle avec la succession divine, comme on le constate dans le mammisi d'Edfou³⁷.

d. Ptolémée IX

La scène de Ptolémée IX sur la face interne du mur d'enceinte d'Edfou (doc. 12) va dans le même sens. Non seulement, Ptolémée IX n'y est pas accompagné d'une reine³⁸, mais contrairement à tous les autres exemples, cette scène n'est pas placée du côté droit privilégié. De plus, le culte des ancêtres est réduit à une scène unique dédiée à son père Ptolémée VIII et une reine Cléopâtre. Cette scène n'est pas placée en parallèle, mais surmonte la scène de la

³⁶ Il s'agit de Nekhbet qui, d'après ses épithètes, protège la mère et l'enfant (*Edfou. Mammisi*, 26, 6-7).

³⁷ Voir M. MINAS-NERPEL, « Tradition... », p. 190. Il n'est pas impossible que le déclin en succès des « *Ahnenliste* » soit à placer dans le même contexte puisque sous Ptolémée XII, seul le temple de Kom Ombo utilise encore cet outil de propagande (voir M. MINAS, *Die hieroglyphischen Ahnenreihen der ptolemäischen Könige*, *AegTrev* 9, 2000, p. 191-195).

³⁸ Ceci pourrait s'expliquer par des circonstances historiques. Pour un aperçu du règne de Ptolémée IX et l'absence d'une reine durant son « second règne » : S. CABOR-PFEIFFER, « Zur Reflexion ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln... », p. 25 (et p. 9 pour la face interne du mur d'enceinte, décorée durant le deuxième règne de Ptolémée IX). Pour Ptolémée IX accompagné de sa mère Cléopâtre III, voir la remise de l'épée sur la paroi extérieure du pronaos, discutée *infra*. Une scène dans le corridor du temple de Kom Ombo (KO 904) montre un roi entre une déesse et un dieu, chacun tenant des roseaux. Il s'agit probablement de Thot et Séchat. Derrière Thot, le pied d'une divinité masculine tenant un sceptre-*ouas* apparaît. Le roi est chaussé et tient le sceptre-*ouas*. Malheureusement, le nom du roi n'est pas conservé, mais l'absence de reine dans cette scène de la rédaction des annales pourrait suggérer qu'il s'agit de Ptolémée IX.

rédaction des annales.

Contrairement à Ptolémée VIII, Ptolémée IX n'a pas choisi de placer en parallèle une deuxième scène de rédaction des annales. Sur la paroi ouest du mur d'enceinte, les scènes exposent en détail le mythe d'Horus. Une fois de plus, royauté humaine et royauté divine sont comparées. À l'endroit où l'on anticipait la scène du culte des ancêtres, une scène décrit la grande offrande exécutée pour Rê et ses enfants dans la nécropole de Béhédet, lors de la fête de Tybi. Le sens de ce rite en fait l'équivalent divin du culte des ancêtres royaux³⁹. Ainsi, la royauté de Ptolémée IX n'exclut pas le culte des ancêtres, mais déplace le point de vue vers les ancêtres divins, permettant ainsi une intégration du monde royal dans le monde divin.

e. *Le don de l'épée de victoire*

Le règne de Ptolémée IV révèle encore une autre variante qui sera développée par les règnes suivants. Dans la salle hypostyle, les scènes du culte des ancêtres ne sont pas combinées avec la rédaction des annales, mais avec une offrande de l'épée de la victoire (doc. 13). Si le changement d'offrande a entraîné un ajustement de la divinité active — le caractère de Montou convenant mieux à ce type d'offrande —, le contenu de la scène n'a pas fondamentalement été modifié. L'iconographie du roi, quant à elle, est restée invariable, reprenant le manteau, les sandales et le sceptre-*ouas*.

La remise de l'épée n'est certes pas étrangère au rituel de la transmission du pouvoir. Sur la face intérieure de la porte d'entrée de la salle hypostyle, le roi couronné par Nekhbet et Ouadjet, reçoit non seulement les annales de Séchat, mais également l'épée de Montou⁴⁰. Dans le pronaos, la donation de l'épée figure au même registre que le couronnement du roi, qui se trouve en parallèle avec la scène des annales (doc. 8)⁴¹. Couronnement, culte des ancêtres, rédaction des annales et remise de l'épée sont donc des sujets connexes.

³⁹ Pour ces scènes, voir A. EGBERTS, « Praxis und System. Die Beziehungen zwischen Liturgie und Tempeldekoration am Beispiel des Festes von Behdet », dans D. Kurth (éd.), *3. ägyptologische Tempeltagung*, *ÄAT* 33/1, 1995, p. 13-38 ; ID., « Mythos und Fest. Überlegungen zur Dekoration der westlichen Innenseite der Umfassungsmauer im Tempel von Edfu », dans R. Gundlach, M. Rochholz (éd.), *4. ägyptologische Tempeltagung*, *ÄAT* 33/2, 1995, p. 17-29.

⁴⁰ *Edfou* XI, pl. XLh.

⁴¹ *Edfou* XI, pl. LXIII.

Remise de l'épée de victoire à Edfou					
Doc. 13	Salle hypostyle, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou</i> II ² , 40	Ptolémée IV	Arsinoé III	Montou
Doc. 14	Extérieur, pronaos, paroi ouest, 2 ^e reg.	<i>Edfou</i> IV, 340	Ptolémée IX	Cléopâtre III ⁴²	Montou
Remise de l'épée de victoire à Qous					
Doc. 15	Porte monumentale de Qous	A. Kamal, ASAE 3	Ptolémée X	Cléopâtre III (?)	Haroéris (?)

Le don de l'épée fut également utilisé par Ptolémée IX dans la décoration des parois extérieures du pronaos (doc. 14) ⁴³. La scène se situe sur la paroi ouest, au-dessus de la porte qui donne accès au couloir de ronde. Thématiquement, elle se rattache aux grandes scènes de massacre d'ennemis qui couvrent les parois latérales du pronaos ⁴⁴ où Horus brandit également l'épée devant le roi ⁴⁵. Étrangement, Ptolémée IX est accompagné de sa mère Cléopâtre III, contrairement à la scène sur la face intérieure du mur d'enceinte (doc. 12) où le roi apparaît seul dans la scène de la rédaction des annales. Comme on avait déjà constaté pour les scènes de Ptolémée IX sur le mur d'enceinte, toute référence au culte des ancêtres royaux est absente de la décoration extérieure du pronaos. La scène ne possède par réellement de parallèle sur la paroi est du pronaos. Toutefois, sur la face est du pronaos, les grandes scènes de massacre sont interrompues par une scène de couronnement du roi ⁴⁶. En outre, les registres supérieurs des parois extérieures du pronaos mettent en scène les dieux du temple (2^e registre) et les dieux ancêtres en tant que protagonistes de la création (3^e et 4^e registres) ⁴⁷. Les parois du pronaos créent ainsi une articulation d'idées analogue à celle des parois du mur d'enceinte.

⁴² La présence de la mère, Cléopâtre III, est étonnante par rapport à l'absence de reine dans la scène de la rédaction des annales sur la face intérieure du mur d'enceinte qui date du même règne. La figure de la reine semble avoir été martelée.

⁴³ *Edfou* X, pl. CV.

⁴⁴ *Edfou* X, pl. CV et CVII.

⁴⁵ L'orientation des grandes scènes répond toutefois aux règles générales des temples, contrairement à la scène au-dessus de la porte où le roi tourne le dos au sanctuaire.

⁴⁶ *Edfou* X, pl. CVII. Le roi y tourne le dos au sanctuaire, mais n'est pas caractérisé par les trois autres attributs iconographiques. Il tient toutefois le *mekes* en main ce qui rapproche la scène des scènes de la rédaction des annales (voir *supra* les scènes du sanctuaire d'Edfou, doc. 5 et 6).

⁴⁷ Pour les scènes des parois latérales du pronaos et une évocation des fêtes de la nécropole, voir R. PREYS, « Le rituel de la fête du 5 Paophi », *ZÄS* 134, 2007, p. 40-49.

Pour la décoration de la porte monumentale du temple d'Haroéris à Qous⁴⁸, Ptolémée X utilisa l'offrande de l'épée de victoire (doc. 15). Malgré le mauvais état de la scène⁴⁹, on reconnaît deux caractéristiques des scènes de la remise de l'épée de victoire. Le roi est habillé du manteau à franges et tourne le dos au sanctuaire du temple⁵⁰. Il est accompagné d'un personnage féminin dont l'identification n'est plus possible.

La scène est toutefois adaptée à la théologie locale. En effet, l'arme que le roi dit accepter est le glaive-*jyt*⁵¹, l'arme de prédilection d'Haroéris, dieu principal de Qous⁵². Le bras droit soulevé du roi suggère que le dieu figurait devant le roi en lui tendant l'arme. Ceci constitue une différence majeure par rapport à toutes les scènes précédemment discutées puisque le roi devient actif en empoignant l'arme. En tant que telle, la scène de Ptolémée X annonce la scène de Ptolémée XII⁵³. D'autre part, la scène ne semble pas mise en parallèle avec le culte des ancêtres. La scène parallèle est également en mauvais état, mais la colonne latérale derrière le couple de divinités pourrait indiquer que le dieu était Sokar-Osiris. Le schéma de décoration semble ainsi confirmer la tendance visible depuis Ptolémée VIII à placer la royauté terrestre en parallèle avec la royauté divine.

Ces exemples illustrent le lien entre la donation de l'épée et la transmission du pouvoir. Ceci justifie l'iconographie semblable entre la donation de l'épée et la rédaction des annales⁵⁴.

⁴⁸ Pour cette porte voir, A. KAMAL, « Le pylône de Qous », *ASAE* 3, 1902, p. 215-235 ; S. CABOR-PFEIFFER, « Zur Reflexion ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln... », p. 56.

⁴⁹ Je remercie Anaïs Tillier d'avoir mis à ma disposition ses dessins de la scène provenant de son doctorat *Le dieu Haroéris* (Université Paul-Valéry Montpellier 3, 2012). Elle prépare une monographie sur Qous qui reprendra l'étude de la porte du temple.

⁵⁰ Les pieds du roi sont détruits. Le sceptre que le roi tient de la main gauche n'est plus reconnaissable.

⁵¹ A. KAMAL, *op. cit.*, p. 228.

⁵² L'offrande du glaive-*jyt* à Haroéris *nb jyt* est attestée à Kom Ombo (KO 138, 276, 938) mais également sur la colonnade ouest de Philae (PM VI, 208, 23-24) où elle fait partie d'un groupe de scènes d'offrandes dédiées aux dieux de Kom Ombo. Sur les parois extérieures du temple de Chenhour, les offrandes du glaive-*jyt* et de l'épée-*qnt* sont placées en parallèle. Pour cette offrande, voir A. ABDELHALIM, « Ein *iit*-Darreichen im Tempel von Kom Ombo », *BIFAO* 113, 2013, p. 19-32 ; M. MINAS-NERPEL, « Offering the *ij.t*-knife to Haroeris in the temple of Isis at Shanhūr », à paraître.

⁵³ Voir *infra*.

⁵⁴ Ce lien n'est d'ailleurs pas une innovation de l'époque ptolémaïque. De nombreux exemples ramessides utilisent la même combinaison de thèmes. Voir par exemple Séthi I^{er} : Abydos (A. CALVERLEY, M.F. BROOME, *The Temple of King Sethos I at Abydos* 4, Londres Chicago, 1958, pl. 9, 22) ; Ramsès III : Medinet Habou (OIP 8, 1930, pl. 13 ; OIP 83, 1957, pl. 309) ; Ramsès IV : stèle BM 66 668 (HTBM 12, pl. 19) ; Ramsès IX : Karnak, temple de Khonsou (OIP 103, 1981, pl. 169) ; Herihor : Karnak, temple de Khonsou (OIP 100, 1979, pl. 65).

f. Le don de l'épée de victoire et la rédaction des annales sous Ptolémée XII : la fin d'une tradition

Dans le passage intérieur de la porte monumentale du pylône d'Edfou (fig. 10), Ptolémée XII recevant l'épée d'Horus est suivi de Séchat inscrivant les annales et de la reine Cléopâtre Tryphaena⁵⁵. La scène ne possède aucun des attributs que nous recherchons. La décoration de cette porte montre néanmoins que Ptolémée XII continue sur le chemin engagé par son père dans la décoration de la face interne du mur d'enceinte. Toute référence au culte des ancêtres est éliminée en faveur d'une mise en parallèle avec la transmission du pouvoir dans la sphère divine⁵⁶. Pour cela, le décorateur va puiser dans les mêmes scènes que la porte de Khonsou. Au premier registre figurent deux scènes d'onction, accompagnées à droite du vol des oiseaux⁵⁷ et à gauche de la course du taureau⁵⁸. Au deuxième registre à droite, Horus reçoit le *mekes* de Thot accompagné de Séchat. À gauche, Horus tend l'épée de la victoire vers le roi qui l'empoigne de la main droite⁵⁹. Séchat suivant le roi montre encore le lien avec la publication des annales, mais la remise de l'épée est clairement l'acte principal de l'événement. En ce sens, la porte monumentale de Ptolémée XII à Edfou poursuit sur la voie sur laquelle s'était engagée la porte de Ptolémée X à Qous.

Une thématique semblable est d'ailleurs développée par le même pharaon sur le pylône de Philae. On y voit le souverain recevant de la part d'Isis l'épée et les annales⁶⁰, tandis qu'au registre inférieur le faucon divin est l'objet du même rituel⁶¹.

Si les scènes de Ptolémée XII à Edfou permettent de reconnaître l'iconographie qui avait été mise en place par Ptolémée III à Karnak, elles montrent aussi que le changement de certains détails a permis d'insister sur d'autres idées.

⁵⁵ D. KURTH, *Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung II, Dokumentationen*, 1, 2009, pl. 9. Pour ces scènes, voir M. MINAS-NERPEL, « Macht und Ohnmacht... », p. 148-149.

⁵⁶ Les scènes du pouvoir royal sont placées à gauche, tandis que celles du pouvoir divin reçoivent la place privilégiée à droite (D. KURTH, *op. cit.*, pl. 8). Tel était aussi le cas pour la scène de la rédaction des annales de Ptolémée IX sur la face intérieure du mur d'enceinte (doc. 12).

⁵⁷ Voir porte de Khonsou, CLÈRE, pl. 41.

⁵⁸ Voir porte de Khonsou, CLÈRE, pl. 40.

⁵⁹ Remarquons que Horus tourne le dos au sanctuaire du temple dans les deux scènes. L'orientation caractéristique du roi est donc abandonnée.

⁶⁰ *Philä* I, fig. 37 et 39.

⁶¹ *Philä* I, fig. 38 et 40. Remarquons que sur le pylône d'Edfou, au même emplacement, ne se trouvent que les scènes du rite pour le faucon divin (D. KURTH, *op. cit.*, pl. 19).

g. *L'orientation*

Toutes les scènes étudiées jusqu'à présent se distinguent des scènes d'offrandes traditionnelles par l'orientation du roi ⁶². En effet, le roi et la reine tournent le dos au sanctuaire, s'intégrant ainsi partiellement au monde divin. Cette orientation ne peut pas s'expliquer uniquement par le fait que le roi est ici le récepteur de l'action, comme l'est d'habitude le dieu, puisque dans d'autres scènes de temples on n'a pas considéré ce changement d'orientation nécessaire ⁶³.

Remise de l'épée de victoire à Kom Ombo					
Doc. 16	2 ^e salle hypostyle, paroi nord	KO 462	Ptolémée VIII	Cléopâtre II et III	Haroéris

Toutefois, cette orientation n'est pas contraignante. En effet, dans la deuxième salle hypostyle à Kom Ombo, Ptolémée VIII accompagné de ses deux reines, Cléopâtre II et III reçoit d'Haroéris ⁶⁴ l'épée de la victoire (doc. 16). Bien que le roi soit habillé du manteau à franges, soit chaussé de sandales et tienne le sceptre-*ouas* en main, il est orienté de manière habituelle, entrant dans le temple et se dirigeant vers le dieu qui tourne le dos au sanctuaire. Dans la main gauche, le dieu tient les tiges de roseaux auxquelles pend un signe de jubilé, indiquant une fois de plus le lien entre la remise des annales et de l'épée.

Alors que la scène de la remise de l'épée de Ptolémée IV à Edfou (doc. 13) présentait encore des caractéristiques identiques à la scène de la publication des annales, la scène de Ptolémée VIII à Kom Ombo démontre que les deux scènes sont en train de se différencier. Elle est le premier pas qui en passant par les scènes de Ptolémée IX (doc. 14) et X (doc. 15) va imposer la scène de la remise de l'épée sous Ptolémée XII.

Une scène du temple du Qasr el-Agouz (doc. 17) montre que dans le contexte thébain également, des variations d'orientation étaient possibles.

⁶² Les scènes de Ptolémée XII étudiées précédemment se distinguent également à ce sujet.

⁶³ Voir, par exemple, les scènes où le roi reçoit le signe de vie de la part d'une divinité (*Edfou* I², pl. XXXIIb) ou quand il reçoit les insignes royaux ou l'arme de victoire (*Edfou* I², pl. XXVIIIa ; XXIXa-b).

⁶⁴ Tout comme sur la porte de Qous, Haroéris dieu principal de Kom Ombo remplace le Montou d'Edfou. Remarquons que Haroéris est appelé *nb jjt*.

Publication des annales au Qasr el-Agouz					
Doc. 17	Sanctuaire, paroi est, côté nord	Mallet, p. 89-91	Ptolémée VIII	Cléopâtre II	Thot, Harsiésis, Nephthys

Cette scène montre le dieu Thot inscrivant les annales du roi sur une tige de roseau⁶⁵. Harsiésis⁶⁶ se tient derrière lui, tandis que Nephthys, que les textes identifient à Séchat, le protège. Le roi est habillé du manteau à franges et coiffé de la double couronne⁶⁷. Il ne tient pas le sceptre-*ouas*, mais accepte le don divin en plaçant la main droite sous les signes de jubilé qui sont suspendus à la tige de roseau de Thot⁶⁸. Bien que la scène et ses textes montrent de grandes ressemblances avec les scènes des portes de Karnak, une différence majeure réside dans l'orientation du roi. En effet, celui-ci, accompagné d'une reine dont l'image a disparu, entre dans le temple, tandis que les divinités tournent le dos au sanctuaire.

Les scènes du culte des ancêtres qui surmontent la scène des annales montrent que, malgré une orientation divergente, la scène du Qasr el-Agouz doit être interprétée de la même manière que les autres exemples. Il est possible que l'inversion de l'orientation soit due au dieu Thot auquel le temple du Qasr el-Agouz est dédié. En effet, en plaçant le roi du côté divin, la scène de rédaction des annales déplace l'attention du divin vers le royal. Dans le temple de Thot, cette inversion n'était peut-être pas appréciée, d'où l'abandon de l'orientation exceptionnelle de la scène des annales.

h. *Le dieu commanditaire*

Le temple de Kom Ombo contient une autre scène de rédaction des annales similaire à celles rencontrées à Karnak et Edfou.

⁶⁵ Le dessin de D. MALLET, *Le Kasr el-Agoûz*, *MIFAO* 11, 1909, p. 90 présente plusieurs inexactitudes.

⁶⁶ Pour le rôle de ce dieu, voir *supra* les scènes du sanctuaire d'Edfou (doc. 5-6).

⁶⁷ Les pieds ne sont pas conservés.

⁶⁸ Voir aussi la variante dans la chambre de l'escalier ouest à Edfou, où le roi tient lui-même une tige de roseau avec des signes de jubilé (doc. 7).

Publication des annales à Kom Ombo					
Doc. 18	Salle de l'Ennéade, paroi est	KO I, 14	Ptolémée VI	Cléopâtre II	Khonsou

La scène est contemporaine de la scène de la porte d'Amon à Karnak et montre le roi habillé d'un manteau à franges, tenant le sceptre-*ouas* et portant les sandales. Mais sa composition est différente et montre clairement à quel point l'iconographie égyptienne peut s'adapter à une situation architecturale exceptionnelle.

L'orientation de cette scène est en effet particulièrement intéressante (fig. 11). La paroi se dresse entre la porte du sanctuaire d'Haroéris (au nord) et la porte du sanctuaire de Sobek (au sud). Les registres dominant la scène des annales sont scindés en deux. Les scènes de droite (nord) sont en relation avec le sanctuaire d'Haroéris (sanctuaire nord) et montrent donc le roi se dirigeant vers le nord. Les scènes de gauche (sud) sont dédiées à Sobek dont le sanctuaire se trouve au sud. Le roi y est orienté vers le sud.

La scène de la rédaction des annales couvre cependant toute la largeur du mur entre les deux sanctuaires. Elle ne possède donc pas un « côté humain » où figure le roi et un « côté divin » où figure la divinité. Aussi bien le côté nord que le côté sud de la scène sont orientés vers un sanctuaire et sont donc à considérer comme « côté divin ». Pour solutionner le problème, le décorateur a ajouté à la scène les deux dieux du temple, Haroéris et Sobek. Ceci constitue un changement par rapport au schéma établi par les scènes de Karnak et d'Edfou. Toutefois, en plaçant Khonsou⁶⁹ au centre, la scène reçoit maintenant deux « côtés divins ». La première à gauche (nord) de Khonsou avec le couple royal qui tourne le dos au sanctuaire d'Haroéris, et la seconde à droite (sud) avec Haroéris et Sobek qui tournent le dos au sanctuaire de Sobek. Dans la foulée, la scène met en évidence Khonsou agissant sur l'ordre des dieux principaux du temple.

Le schéma mis en place par la porte de Khonsou met en avant la divinité écrivant les annales et le roi vivant bénéficiant de cette action. Une seconde scène lie le roi vivant au roi ancêtre. La divinité sur l'ordre de laquelle les annales sont publiées est absente de ce schéma.

⁶⁹ Le choix de Khonsou est probablement dû à la théologie locale, puisqu'à Kom Ombo, Khonsou fait partie de la triade de Sobek.

Il va de soi qu'il s'agit de la divinité principale du temple.

Karnak, porte de Khonsou (doc. 1)			
Scène droite		Scène gauche	
Dieu acteur	Roi vivant	Roi vivant	Roi-ancêtre
=>	<=	=>	<=

Dans le sanctuaire d'Edfou, il était possible d'inclure le dieu commanditaire à cause de la multiplication des scènes du culte des ancêtres.

Edfou, sanctuaire (doc. 5-6)			
Scène droite, 2 ^e registre		Scène gauche, 2 ^e registre	
Dieu commanditaire	Roi vivant	Roi vivant	Rois-ancêtres
=>	<=	=>	<=
Scène droite, 1 ^{er} registre		Scène gauche, 1 ^{er} registre	
Dieu acteur	Roi vivant	Roi vivant	Rois-ancêtres
=>	<=	=>	<=

À Kom Ombo (doc. 18), les dieux commanditaires sont intégrés dans une scène unique rassemblant ainsi ce qui, dans le sanctuaire d'Edfou, était distribué sur deux scènes (doc. 5 et 6)⁷⁰.

⁷⁰ Aucune scène conservée de la salle de l'Ennéade ne développe le culte des ancêtres. Si ce thème était présent dans la décoration de la salle, elle ne se trouvait de toute façon pas dans la scène parallèle qui est conservée (KO 204). La scène KO 207 où le roi exécute un encensement et une libation pour une divinité non identifiable, pourrait être une candidate potentielle.

Kom Ombo, salle de l'Ennéade (doc. 18)		
Scène unique		
Roi vivant	Dieu acteur	Dieux commanditaires
=>	<=	<=

i. Les stèles royales

L'étude des scènes des temples permet de mieux comprendre les cintres des stèles où le roi apparaît également avec l'iconographie en question.

Il s'agit avant tout de la stèle de Kom el-Hisn (Caire CG 22186)⁷¹. Au centre de la scène qui orne le cintre figurent Ptolémée III et Bérénice II devant les divinités de Imaou (fig. 12). L'habillement du couple montre toutefois que nous ne sommes pas en présence d'une scène d'offrande habituelle, telle qu'on la trouve, par exemple, sur la stèle de Mendès. Les deux divinités suivant le couple royal constituent la clé de compréhension du tableau : il s'agit de Thot et Séchat écrivant les annales du roi. La stèle, tout comme la scène de Kom Ombo, met en scène les dieux écrivant les annales et les dieux sur l'ordre desquels le rituel est exécuté. Entre les deux groupes de dieux se tient le couple royal bénéficiaire. À l'extrémité gauche, Ptolémée I^{er} et Ptolémée II avec leurs épouses respectives ferment la série. Ils remplacent ce qui sur les parois de temples prend la forme d'une scène de culte des ancêtres. En somme, la scène de la stèle ne possède pas de « côté humain » et « côté divin ». Elle se situe complètement dans la sphère divine. Tout comme dans les scènes de la rédaction des annales dans les temples, le manteau et les sandales permettent de reconnaître immédiatement le roi vivant, tandis que le sceptre-*ouas* indique sa nature divine. L'iconographie montre la différence entre les rois ancêtres / *synnaoi theoi* et le roi certes divin, mais encore vivant.

La stèle de Kom el-Hisn rassemble ainsi, en une scène unique, tous les protagonistes déjà présents sur la porte de Khonsou.

⁷¹ A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC 22001-22208, Le Caire, 1905, p. 182, pl. LIX.

Doc. 19 : scène de la stèle de Kom el-Hisn			
Rois-ancêtres	Dieux acteurs	Roi vivant	Commanditaires
=>	=>	=>	<=
Ptolémée I ^{er} – Bérénice I ^{ère}	Thot	Ptolémée III	Divinités de Imaou
Ptolémée II – Arsinoé II	Séchat	Bérénice II	

La différence entre les dieux acteurs et les dieux commanditaires est mise en évidence par la différence d'orientation. La différence des habits distingue le couple royal régnant des couples royaux ancêtres. La scène se déroule donc dans le monde divin, mais tous les protagonistes n'ont pas le même degré de divinité.

La stèle de Ptolémée IV provenant de Tanis ⁷² a fait un autre choix, dû probablement à sa dimension réduite par rapport à la stèle de Kom el-Hisn.

Doc. 20 : scène de la stèle de Tanis	
Commanditaires	Roi vivant
=>	<=
Divinités de Tanis	Ptolémée IV Arsinoé III

Le couple royal n'est pas représenté en tant que *synnaoi theoi* ⁷³, mais en tant que couple vivant recevant un règne prospère de la part des dieux de Tanis. L'action même de rédaction n'y apparaît pas, pas plus que l'entérinement par les ancêtres. L'habillement du roi montre que le roi ne se présente pas devant le dieu en tant qu'exécuteur du culte, mais que

⁷² BM EA 1054 : R. Bianchi (éd.), *Cleopatra's Egypt*, Brooklyn, 1988, p. 105, n° 15 ; J. QUAEGBEUR, « Cleopatra VII and the cults of the Ptolemaic Queens », dans R. Bianchi (éd.), *Cleopatra's Egypt*, p. 49.

⁷³ Contra S. ALBERSMEIER, dans *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, p. 578-579 (n° 115). Voir aussi J. QUAEGBEUR, *op. cit.*, p. 49 ; ID., « The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic Dynasty », *AncSoc* 20, 1989, p. 98.

d'autre part, il ne fait pas non plus partie intégrante du monde des dieux.

On peut comparer cette image à la scène du cintre de la stèle de Nubayrah⁷⁴. Ptolémée V et sa reine, Cléopâtre I^{ère} y apparaissent dans les habits traditionnels. Le roi transperce un ennemi de sa lance devant le dieu Chou qui lui offre l'épée de la victoire. Les dieux sont rejoints par trois couples de Ptolémées ancêtres accompagnés de leurs reines. La scène se présente donc comme une scène d'offrande classique possédant deux « côtés » : humain et divin.

Doc. 21 : Scène de la stèle de Nubaryah		
Rois-ancêtres	Divinités	Roi vivant
=>	=>	<=
Ptolémée II – Arsinoé II Ptolémée III – Bérénice III Ptolémée IV – Arsinoé III	Dieux de Damanhour	Ptolémée V Cléopâtre I ^{ère}

j. *La reine*

Bien que nous nous soyons concentrés sur la figure du roi, la stèle de Tanis démontre que la figure de la reine participant au rituel des annales se distingue également de l'image traditionnelle de la reine.

La reine accompagnant le roi habillé du grand manteau à franges, porte une longue tunique plissée avec un châle jeté sur les épaules et noué entre les seins. Au centre, une double ligne verticale descend jusqu'à la base de la robe. Contrairement à la robe des reines et des déesses, le bas de la robe ne gaine pas les chevilles, mais s'évase plutôt et présente parfois différentes couches de tissus superposées⁷⁵. La reine porte une perruque à longues mèches qui

⁷⁴ Trouvée près de Damanhour ; Caire JE 22188 ; A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, p. 195, pl. LXII.

⁷⁵ Pour cette robe, voir S. ALBERMEIER, M. MINAS, « Ein Weihrelief für die vergöttlichte Arsinoe II », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* 1, OLA 84, 1998, p. 17-22. La ligne verticale apparaît parfois sur la robe non évassée : voir *Philä* I, fig. 135.

se distingue de la perruque tripartite traditionnelle ⁷⁶.

À quelques détails près, on retrouve cet habillement dans les scènes de la porte de Khonsou (doc. 2) ⁷⁷ et du deuxième pylône (doc. 4) ⁷⁸. Sur les parois extérieures du naos d'Edfou, les Cléopâtre II et III portent une robe évasée. Par contre le châle sur les épaules est absent. Ces deux scènes sont aussi les seules où les deux reines sont chaussées, fait exceptionnel qui reflète peut-être le pouvoir de ces reines.

Dans la scène de la remise de l'épée à Kom Ombo (doc. 16), Cléopâtre II et III sont habillées d'une robe évasée, et couvertes d'un châle sur les épaules, noué au niveau des seins. La robe de Cléopâtre II est décorée de deux lignes verticales gravées, mais les plis de la robe ne sont pas visibles ⁷⁹.

La robe apparaît toutefois en dehors des scènes de la rédaction des annales. Ainsi, à Assouan, Bérénice accompagnant Ptolémée III porte une robe dont les différentes couches sont bien représentées ⁸⁰. Sur le linteau conservé au musée de Stockholm, Arsinoé II placée à la suite de Ptolémée II, porte la même robe ⁸¹. Par contre, sur une stèle de Bruxelles, Arsinoé habillée de la même robe se place du côté des dieux recevant l'offrande de Ptolémée II ⁸².

La scène de la rédaction des annales de Kom Ombo (doc. 18), montrant Cléopâtre II avec une robe traditionnelle sans plis, sans châle et sans évasement, indique que la présence du manteau à franges du roi n'implique pas nécessairement le port de la robe évasée par la reine.

⁷⁶ R. Bianchi (éd.), *Cleopatra's Egypt*, p. 105 n° 15 ; M. CHAUVÉAU, dans *La gloire d'Alexandrie*, Paris, 1998, n° 136.

⁷⁷ Il ne reste plus rien de la perruque, mais l'évasement de la robe est clairement indiqué. Les plis et la double ligne verticale sont indiqués en peinture. La figure de Bérénice II sur la porte de Montou n'est pas assez bien conservée pour être certain de l'habillement de la reine.

⁷⁸ Le visage de la reine et la plus grande partie de la perruque ont été martelés. Ce qui reste de la perruque juste sous le diadème permet cependant de restituer des longues mèches. Par contre, le martelage des pieds et du bas de la robe ne semble pas indiquer d'évasement de la robe. Les plis ainsi que la double ligne verticale sont indiqués en peinture.

⁷⁹ La robe de Cléopâtre III est complètement lisse.

⁸⁰ Assouan B2, F14. Voir les exemples cités par S. ALBERMEIER, M. MINAS, *op. cit.*, p. 18, n. 42.

⁸¹ Stockholm Medelhavsmuseet MM 10026. Pour la problématique autour du statut « vivant » de la reine, voir S. ALBERMEIER, M. MINAS, *op. cit.*, p. 7.

⁸² MRAH E 8387 : J. QUÆGEBEUR, « Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes », dans H. Maehler, V. Stročka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 250 ; ID., « Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie », dans *StudHell* 34, 1998, p. 87, n° 6.

B. LA ROYAUTE PTOLÉMAÏQUE SELON LA PORTE DU DEUXIÈME PYLÔNE : UNE QUESTION D'OPPOSITION ET DE COMPLÉMENTARITÉ

L'image que présente le roi dans la scène de la rédaction des annales est ambiguë : si l'orientation et le sceptre-*ouas* le rattachent au monde divin, le manteau et les sandales le retiennent dans le monde humain. Cette ambiguïté n'est toutefois pas différente de celle de l'image plus traditionnelle du roi se présentant devant les dieux. Dans ce dernier cas, le roi est déchaussé, et il porte un pagne comparable à celui des dieux. Ceci lui permet d'entrer en contact avec le monde divin. Par contre, son orientation et les objets qu'il présente aux dieux ou qu'il manipule dans l'exécution du rituel le caractérisent comme humain. Cette iconographie reflète le statut ambivalent du roi : d'une part divin, d'autre part humain. Par sa titulature et ses annales rédigées par les dieux, par l'*imit-per* qu'il reçoit d'Horus, le roi fait partie d'un monde divin. Il reste toutefois un être humain, certes établi sur le trône d'Horus, mais sur terre⁸³. Ces différents aspects de la royauté sont parfaitement illustrés par les deux scènes du deuxième pylône de Karnak :

	Paroi nord	Paroi sud
	Rédaction des annales	Culte des ancêtres
Côté divin	Ptolémée VI Roi divin sur terre - divin : <ul style="list-style-type: none"> ○ orientation ○ sceptre-<i>ouas</i> - humain : <ul style="list-style-type: none"> ○ manteau ○ sandales 	Ptolémée V Roi divin dans le temple - divin : <ul style="list-style-type: none"> ○ orientation ○ sceptre-<i>ouas</i> ○ pagne avec corset ○ déchaussé - humain : <ul style="list-style-type: none"> ○ cartouche
Côté humain	Séchat	Ptolémée VI Roi humain dans le temple - humain : <ul style="list-style-type: none"> ○ orientation ○ ustensile rituel - divin : <ul style="list-style-type: none"> ○ pagne (sans corset) ○ déchaussé

⁸³ Pour le « caractère composite » de la figure royale, voir aussi C. SPIESER, « Iconographie composite et pouvoir royal durant la 18^e dynastie », *CdE* 79, 2004, p. 5-21.

1. PTOLÉMÉE VI *VERSUS* PTOLÉMÉE VI : LE ROI DIVIN SUR TERRE *VERSUS* LE ROI HUMAIN DANS LE TEMPLE

Ainsi, l'iconographie, aussi bien du roi que de la reine, dans la scène nord de l'épaisseur du deuxième pylône de Karnak permet de fixer le statut du roi : être divin recevant la royauté des dieux comme Horus, mais dont l'intronisation sur terre le rend encore humain. Son orientation et le sceptre-*ouas* mettent en avant son caractère divin, tandis que son habillement l'identifie comme résidant sur terre.

La scène parallèle où Ptolémée VI exécute le culte pour ses parents montre à quel point l'iconographie du roi officiant est différente. Le roi officiant est un être humain qui doit être capable d'entrer dans le monde des dieux afin d'interagir avec eux pour le bien-être de l'Égypte et du monde. L'iconographie utilisée par cette scène est celle que l'on trouve dans des centaines de scènes d'offrande depuis le début de l'histoire égyptienne. Il vient du monde humain pour se diriger vers le monde divin tandis qu'il tient en main des ustensiles « humains » qui l'aideront à intervenir dans le monde divin. Les couronnes dont il se coiffe et qui s'adaptent selon le rite exécuté ou selon le dieu à influencer, le pagne court, la queue de taureau attachée à la ceinture, le collier large, l'absence de sandales sont autant d'éléments qu'il partage avec les représentations des divinités. En d'autres termes, le roi s'habille de manière à faire partie du monde divin, dont il n'est pas encore un membre à part entière, mais dans lequel il est capable d'entrer.

Les deux scènes de la porte du deuxième pylône présentent donc deux images complémentaires du roi régnant Ptolémée VI :

- le roi divin sur terre : recevant les années de règne prospères – divin (sceptre-*ouas* et orientation), mais encore habillé comme un homme (manteau et sandales) ;
- le roi humain dans le temple : agissant devant les dieux – humain (orientation, sans sceptre, ustensiles humains), mais capable d'entrer dans le monde des dieux (habit, absence de sandales).

2. PTOLÉMÉE VI *VERSUS* PTOLÉMÉE V : LE ROI DIVIN SUR TERRE *VERSUS* LE ROI DIVIN DANS LE TEMPLE

Mais les deux scènes nous offrent encore une autre opposition : celle entre le roi vivant divin (Ptolémée VI, scène nord) et le roi défunt divin (Ptolémée V, scène sud), ou, en d'autres termes, deux stades dans la divinisation du roi.

Bien que la figure de Ptolémée VI sur la paroi nord partage avec la figure de Ptolémée V sur la paroi sud la même orientation, la différence iconographique entre les deux monarques ne peut pas être plus évidente. Le rôle du roi vivant drapé dans son manteau (paroi nord) est contrebalancé par celui du roi-ancêtre qui reprend l'image d'une divinité à part entière (paroi sud). Cette dernière est caractérisée par le pagne court, l'absence de sandales, la couronne osirienne. Le sceptre-*ouas* que chacun d'eux tient dans la main souligne leur caractère divin, mais alors que le roi défunt reçoit un culte funéraire, le roi vivant est le bénéficiaire d'un règne sur terre. Toutefois, le roi ancêtre n'est pas complètement dépourvu de signes humains. Le cartouche rappelle qu'à l'origine il s'agissait d'un roi humain vivant sur terre⁸⁴.

Si l'opposition entre les deux images de Ptolémée VI pouvait se résumer comme « le roi divin sur terre *versus* le roi humain sur terre », l'opposition entre Ptolémée VI et Ptolémée V se caractérise comme « le roi divin sur terre *versus* le roi divin dans le temple ».

La différence de statut entre le roi vivant et le roi défunt est aussi reflétée par les paroles des protagonistes des deux scènes. Dans les deux scènes, l'acteur (le dieu écrivant dans la scène des annales, le roi officiant dans la scène du culte des ancêtres) implore la personne en face de lui d'accepter l'offrande (*mn n=k*)⁸⁵. Dans la scène du culte des ancêtres, le roi défunt divin répond traditionnellement en présentant à l'officiant un don en retour (*dī=i n=k*). Par contre, dans la scène des annales, le roi vivant divin se contente d'accepter le don (*šsp=i*). Bien qu'étant divin, il n'est pas (encore) en état de rendre la pareille à celui qui agit envers lui.

⁸⁴ Pour les cartouches des divinités : C. SPIESER, « Les cartouches divins », *ZÄS* 129, 2002, p. 85-95.

⁸⁵ On peut comparer les textes des scènes du deuxième pylône avec ceux de la porte de Khonsou, qui sont plus développés. Pour cette problématique, voir R. PREYS, A. DEGREMONT, « Cléopâtre I et la couronne d'Arsinoé », p. 95-109.

3. PTOLÉMÉE VI *VERSUS* PTOLÉMÉE V : LE ROI HUMAIN DANS LE TEMPLE *VERSUS* LE ROI DIVIN DANS LE TEMPLE

Finally, the scene of the cult of the ancestors contains in itself a third opposition that can be defined as « the human king in the temple *versus* the divine king in the temple ». Just as for the other relations, the characteristics of the two images serve at the same time to bring together and to distinguish the two characters. Thus, the crown-*atef* of Ptolemy V is of a form similar to the white crown of Ptolemy VI, but quite distinct to give Ptolemy V a more pronounced divine aspect, linked to Osiris. The papyrus use the same yellow and blue colors, but while Ptolemy VI wears the papyrus to the point, Ptolemy V wears the typical papyrus of the deities. Finally, Ptolemy V is dressed in a corset with two straps, of which all the masculine deities of the temple are dressed⁸⁶. On the contrary, the image of the living king acting before the gods is always devoid. Contrary to Ptolemy VI, who only has the capacity to enter momentarily into the divine world, Ptolemy V belongs completely to the divine sphere⁸⁷.

C. CONCLUSION

The iconography of the scene of the redaction of the annals set up under the reign of Ptolemy VI on the door of the second pylon is clearly in the continuity of the scheme set up by Ptolemy III thanks to the scenes of the door of Khonsu. This scheme allows in a concise way, with the help of two scenes, to describe with all the necessary details the ideology of the period. However, the scene of the king in the center of the stela of Kom el-Hisn under Ptolemy III (doc. 19) and the scene between the two sanctuaries of Kom Ombo under Ptolemy VI (doc. 18) show to what extent this scheme could adapt to the material support. The changes that intervene under Ptolemy VIII and especially under Ptolemy IX and XII, also indicate that political circumstances could influence the result.

⁸⁶ Cette différence entre le roi officiant et le dieu bénéficiaire est également retenue par la décoration de la porte de Khonsou. Bien que la publication ne révèle pas le corset pour toutes les divinités, le nombre de scènes est assez élevé pour supposer que le corset peint était présent dans tous les cas. Pour la scène du roi Ptolémée III en face de ses ancêtres Ptolémée II et Arsinoé II (CLÈRE, pl. 61) la différence est clairement visible. Sur les planches de la publication de la porte de Montou (S. AUFRÈRE, *op.cit.*), le corset n'a pas été dessiné. Pourtant, plusieurs photos témoignent que le corset faisait là aussi partie de l'habillement des dieux (voir par exemple les photos des scènes 24, 41, 43, 53, 73). Une vérification sur place serait nécessaire pour ce monument.

⁸⁷ Son épouse Cléopâtre I^{ère} a repris à son compte la robe des déesses, décorée d'un motif de plumes, contrastant ainsi, de la même manière que le roi, avec son *alter ego* humain de la scène nord.

L'iconographie mise en œuvre dans la scène de la rédaction des annales dévoile les nouveautés émergeant à l'époque ptolémaïque. Les anciens éléments iconographiques sont réutilisés et réarrangés de sorte à créer une nouvelle image qui s'accorde davantage aux nouvelles circonstances et qui exprime mieux le message apporté par la nouvelle dynastie, cela sans renier le moindre aspect du passé. Suivre l'histoire de la scène montre que l'idéologie royale a évolué tout au long de l'époque ptolémaïque et que, par conséquent, l'ingéniosité des prêtres égyptiens a dû suivre en créant, toujours et à nouveau, des images innovantes.



Fig. 1. Scène de la rédaction des annales sur la porte du 2^{ème} pylône de Karnak
(© CNRS-CFEETK/J.-Fr. Gout).



Fig. 2. Le culte des ancêtres sur la porte du 2^{ème} pylône de Karnak
(© CNRS-CFEETK/J.-Fr. Gout).

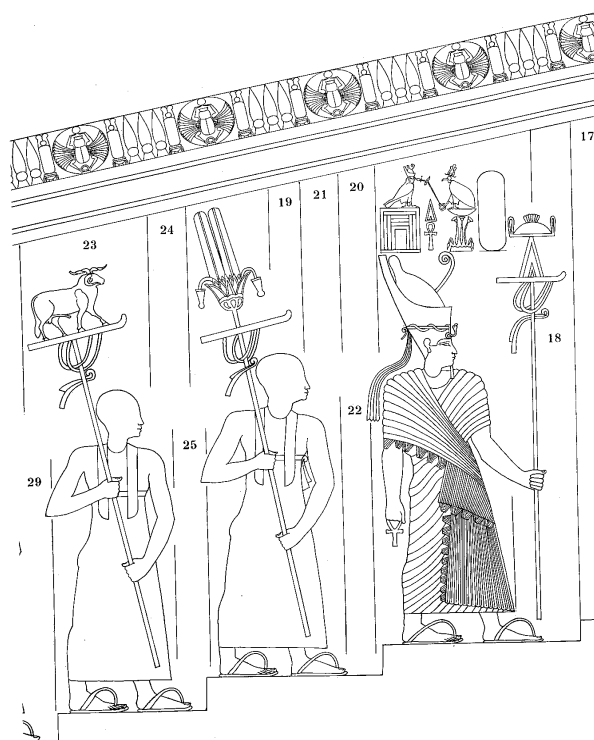


Fig. 3. Le roi à la tête de la procession : escalier est de Dendara (d'après *Dendara VII*, pl. DCLXVI).

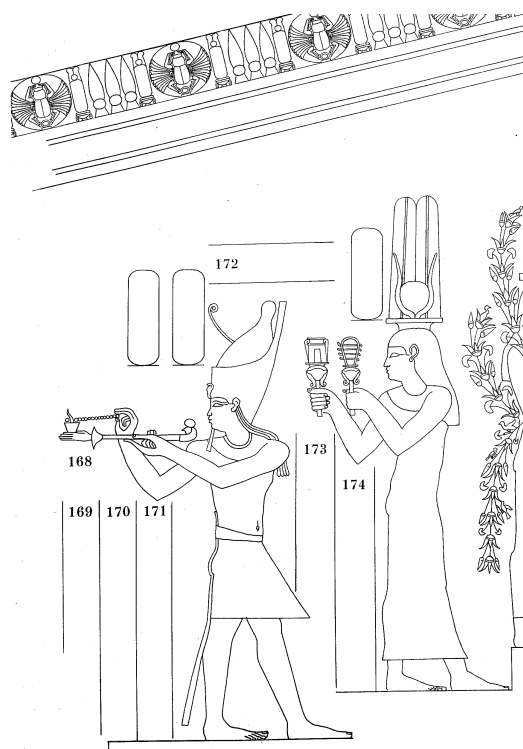


Fig. 4. Le roi encensant le naos d'Hathor : escalier est de Dendara (d'après *Dendara VII*, pl. DCLXXIV).

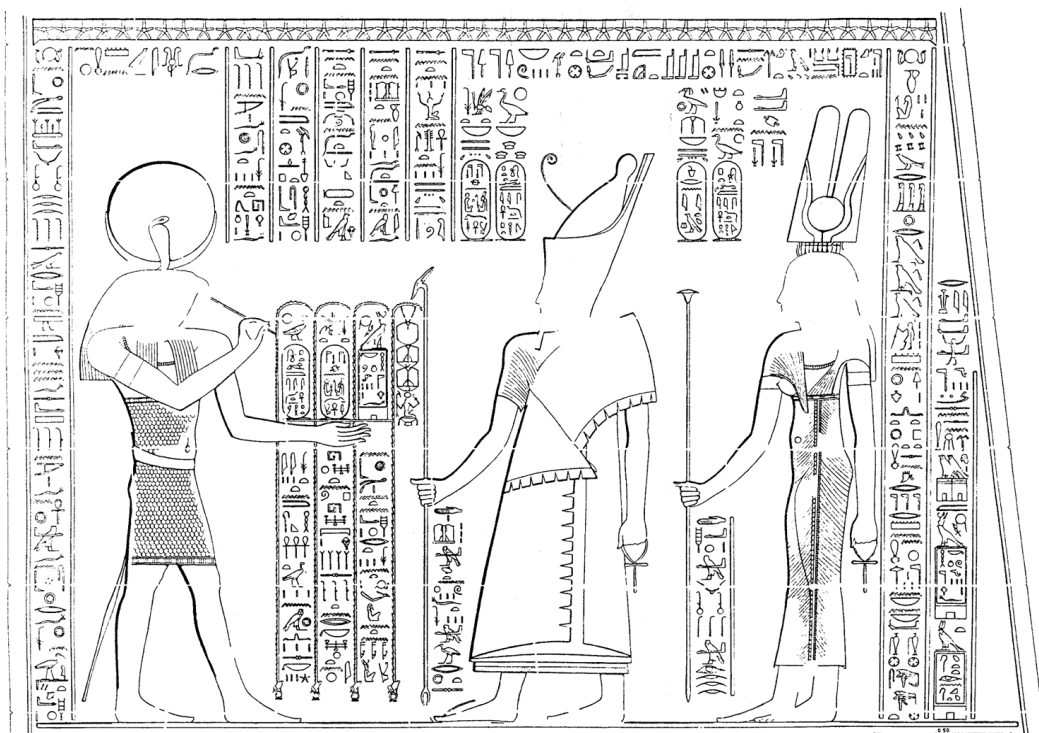


Fig. 5. Scène de la rédaction des annales sur la porte de Khonsou
(d'après P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, pl. 43).

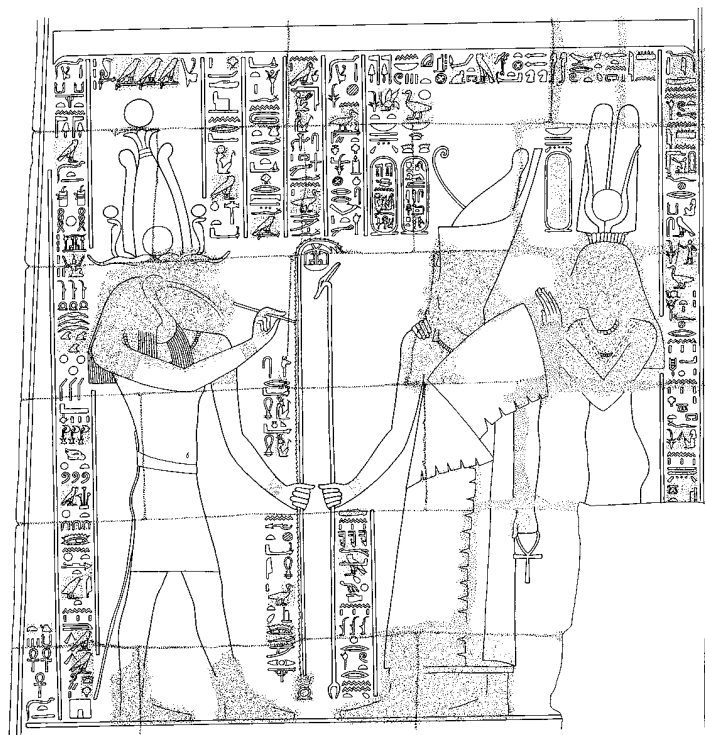


Fig. 6. Scène de la rédaction des annales sur la porte de Montou
(d'après S. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, pl. 13a).



Fig. 7. Pied et bas de l'habit du roi de la scène de la rédaction des annales sur le kiosque de Taharqa (© R. Preys).

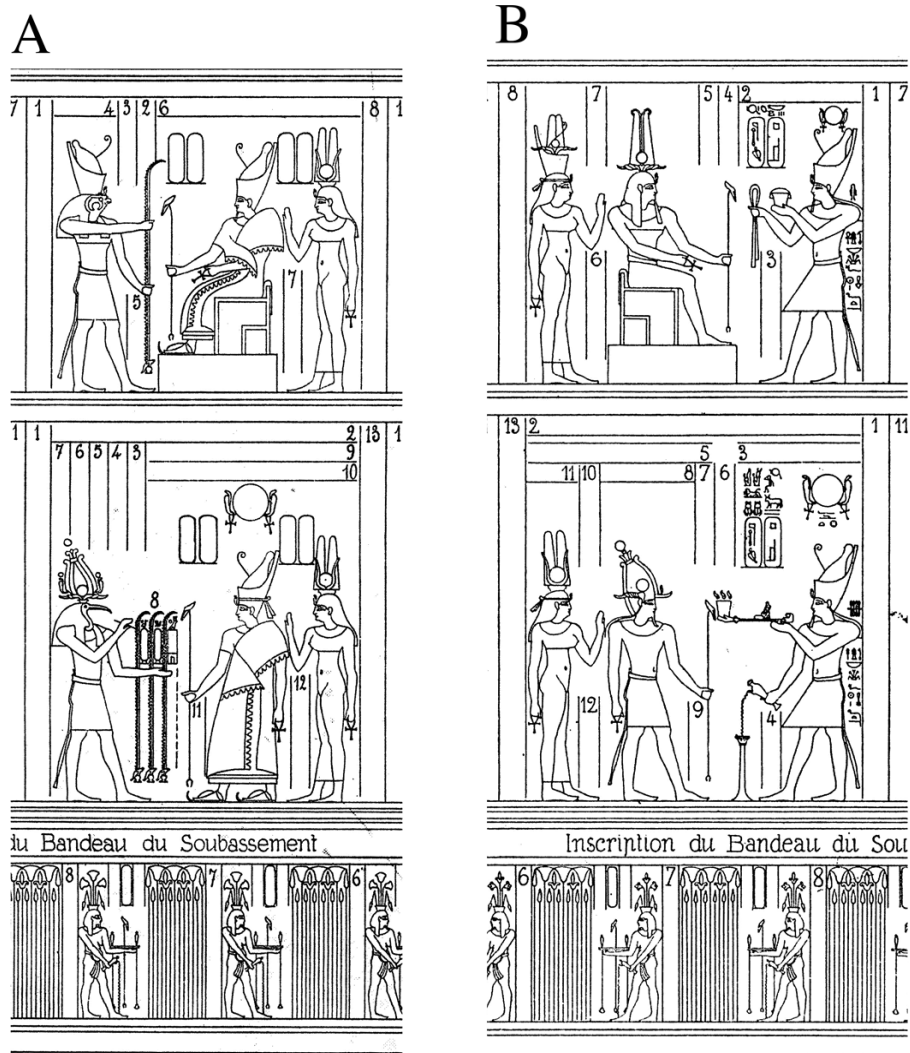


Fig. 8. Sanctuaire d'Edfou : scènes des annales (A : paroi ouest) et du culte royal (B : paroi est)
(d'après *Edfou*, pl. XI-XII).

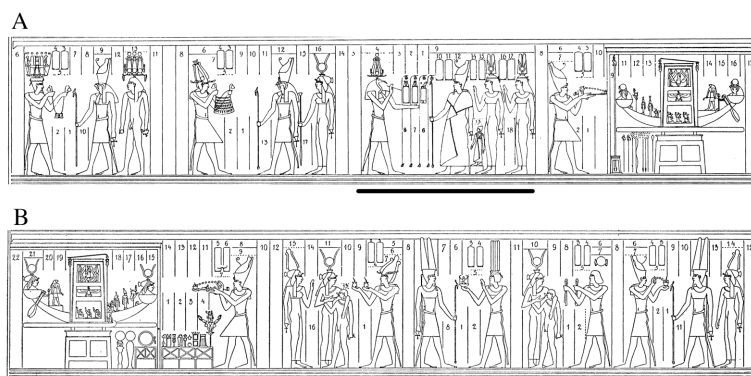


Fig. 9. Sanctuaire du Mammisi d'Edfou : scène des annales (A : paroi sud) et du culte royal (B : paroi nord) (d'après *Edfou. Mammisi*, pl. 13-14).

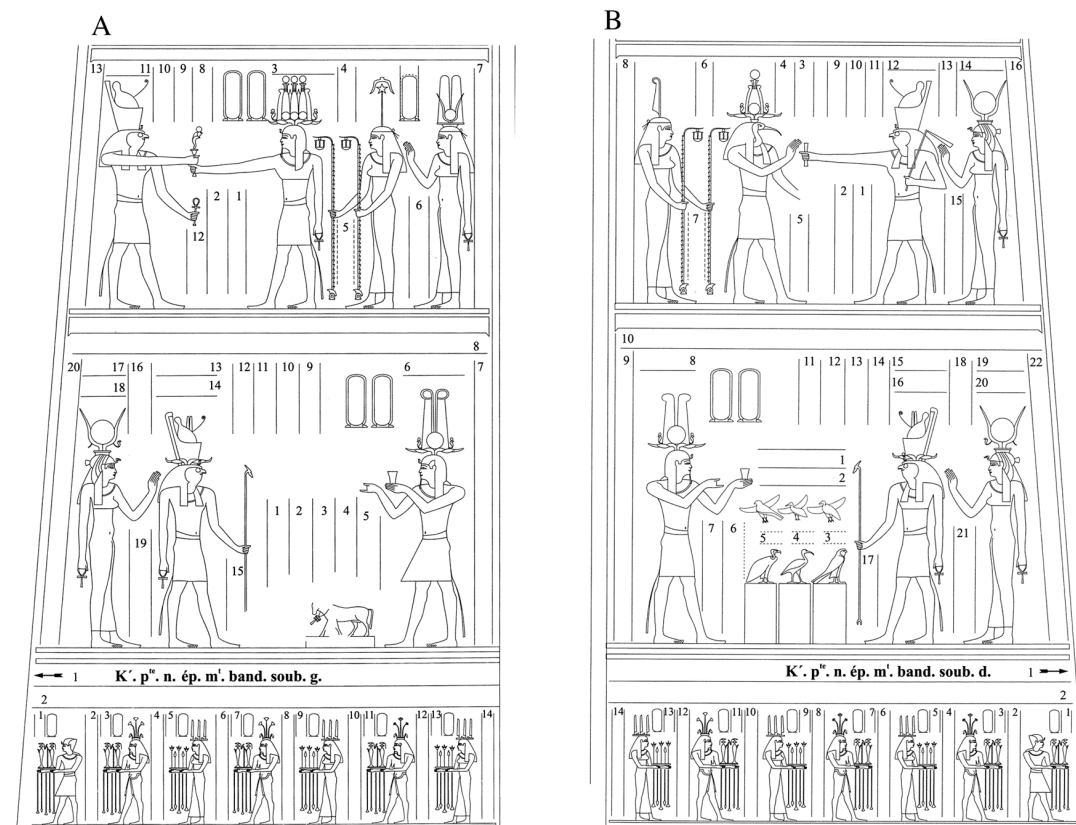


Fig. 10. Les scènes de la porte monumentale d'Edfou (d'après U. Bartels, *Edfu: Die Darstellungen auf den Aussenseiten der Umfassungsmauer und auf dem Pylonen*, Wiesbaden, 2009, pl. 8-9).

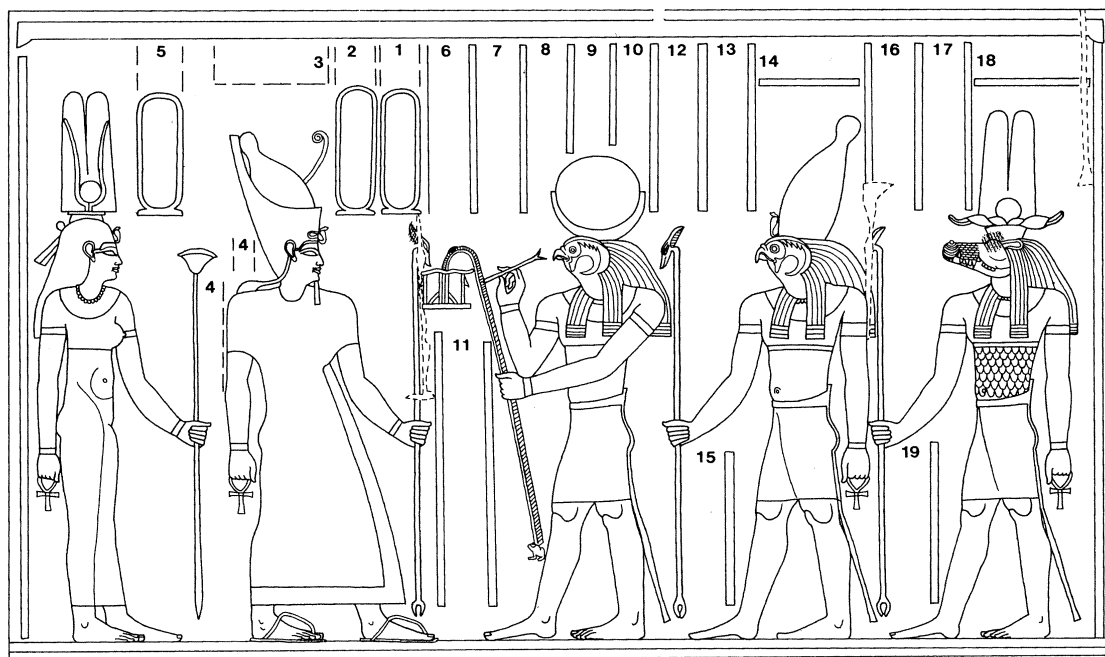


Fig. 11. La scène des annales de la salle de l'Ennéade à Kom Ombo (d'après *Kom Ombo I*, 14).

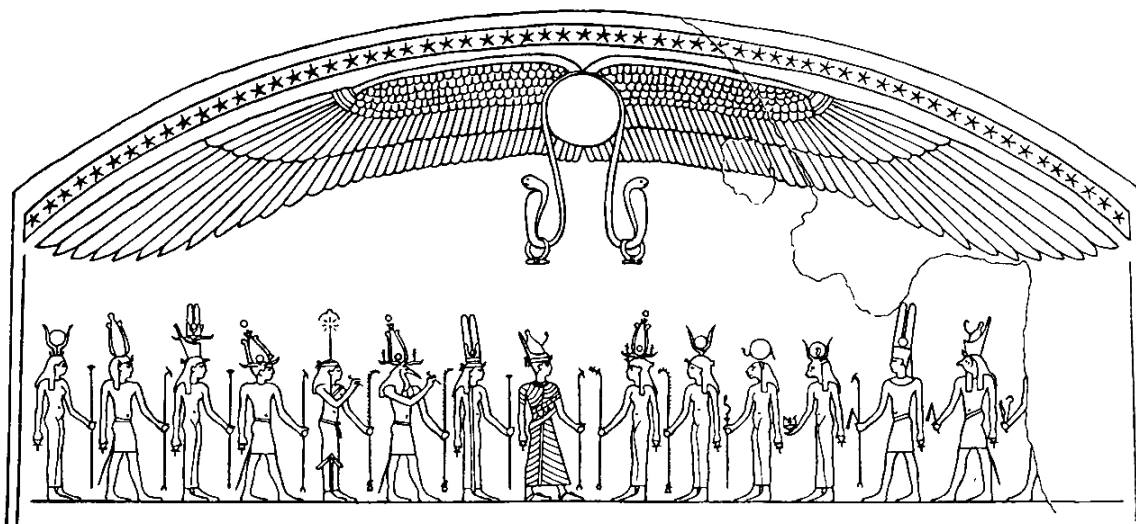


Fig. 12. Le cintre de la stèle de Kom el-Hisn (Caire CG 22186).

LE COURONNEMENT DU FAUCON SACRÉ À EDFOU

LES RITUELS DE CONFIRMATION DU POUVOIR ROYAL

Carina van den Hoven*

Université de Leiden, EPHE

Dans cet article, je voudrais étudier les actes rituels centraux d'un des rituels les plus élaborés de l'époque ptolémaïque : le rituel du couronnement du faucon vivant. Ce rituel, qui se déroulait à Edfou, le 1^{er} Tybi (I *prt* 1), est représenté de manière très détaillée sur la face interne du mur d'enceinte nord du temple d'Edfou. Les huit tableaux des premier et second registres et les inscriptions hiéroglyphiques qui les accompagnent fournissent un récit détaillé des cérémonies d'investiture du faucon vivant ¹.

Le premier registre (fig. 1 et 2) montre la procession du faucon vivant et de la statue d'Horus, qui sont amenés vers l'intérieur du temple où les cérémonies d'investiture auront lieu. Les grands tableaux sur la gauche et la droite du premier registre présentent le roi qui fait un encensement devant la Bonne Année dans la partie ouest (gauche), et une offrande d'encens et d'un sistre à Sekhmet dans la partie est (droite) ². Ces déesses représentent deux aspects d'Hathor, la grande déesse du temple d'Edfou. Son aspect favorable est évoqué sous la forme de la Bonne Année dans la partie ouest, tandis que son aspect dangereux, sous l'aspect de Sekhmet, est figuré dans la partie est ³. Les deux tableaux centraux du premier registre montrent l'onction du faucon vivant à l'ouest, la présentation du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ḥḥ* à l'est. Ces deux tableaux forment les actes rituels centraux de l'investiture du faucon vivant au 1^{er} Tybi.

*Doctorante en cotutelle à l'université de Leiden et à l'EPHE, Paris. Je voudrais remercier les professeurs Olaf E. Kaper et Christiane Zivie-Coche pour leurs commentaires et leurs suggestions utiles.

¹ *Edfou* VI, 92, 13-104, 7 ; 143, 8 -157, 2 ; 262, 5-274, 7 ; 297, 12-309, 11 ; pl. CXLIX et CLIV.

² *Edfou* VI, 92, 13-99, 16 ; 262, 5-269, 12 ; pl. CXLIX et CLIV. Pour une étude des litanies à la Bonne Année et à Sekhmet, cf. Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde*, *AegHelv* 9, 1981 ; ID., *Les invocations à la Bonne Année au temple d'Edfou*, *AegHelv* 11, 1986.

³ Ph. GERMOND, *Les invocations à la Bonne Année*, p. 2-3.

Au second registre (fig. 1 et 2), Thot et le roi offrent au faucon l'onguent et le symbole-*hh*. Les inscriptions qui accompagnent la scène sur la gauche de ce tableau résument les actions rituelles : une pièce d'étoffe est nouée autour de la tête du faucon, une pièce de toile de lin décorée d'images apotropaïques, autour de son cou. Des amulettes apotropaïques en forme d'œil-*oudjat* et des perles vertes de pierres semi-précieuses sont placées sur le corps du faucon. Des amulettes en or sont nouées autour de son cou, et des pierres de cornaline, disposées sur sa poitrine. Des images de divinités apotropaïques sont dessinées dans le sable, sous le lit où repose le faucon, et une image d'œil-*oudjat* est représentée en ocre sur le sol⁴. Le tableau symétrique sur la partie est⁵ figure Thot qui présente au faucon un cordon et une amulette apotropaïque. Le roi, accompagné par la reine, porte une offrande qui a été détruite. Les inscriptions situées sur la droite de ce tableau résument les actions rituelles : un uraeus est enroulé autour de la tête du faucon, et le faucon reçoit encore une fois des amulettes apotropaïques. Une pièce d'étoffe est nouée autour de son cou, sa tête est ointe de myrrhe et son corps de graisse parfumée. Des images sont dessinées sur des pots qui sont ensuite brisés⁶. Les deux tableaux centraux du second registre représentent les actes finals du rituel : une fumigation de résine parfumée⁷ et une offrande de morceaux de viandes de choix au faucon⁸. Après ces derniers actes rituels, la statue d'Horus accompagne le faucon vivant vers le temple du faucon, où il sera intronisé en tant que roi d'Égypte⁹.

Les quatre tableaux centraux des premier et deuxième registres forment le noyau de l'ensemble rituel ; c'est la raison pour laquelle ils sont représentés sur la partie centrale du mur. Ces quatre tableaux centraux montrent les cérémonies d'investiture du faucon vivant. Ils sont entourés à gauche et à droite par les litanies protectrices à la Bonne Année et à Sekhmet au premier registre, et par les formules protectrices du « Livre de la protection de la maison » et du « Livre de la protection du corps » au deuxième registre. La position de ces textes apotropaïques indique qu'on a affaire ici à un rituel qui marque une période de transition dangereuse. L'emplacement et la récitation des textes apotropaïques qui encadrent le rituel sont donc destinés à assurer un bon passage de cette période de transition dangereuse que

⁴ *Edfou* VI, 144, 15-145, 11. Pour une étude du « Livre de la protection de la maison », associé avec cette scène, cf. D. JANKUHN, *Das Buch "Schutz des Hauses" (sz-pr)*, Bonn, 1972.

⁵ *Edfou* VI, 298, 2-304, 12 ; pl. CLIV.

⁶ *Edfou* VI, 299, 6-300, 10. Pour une étude du « Livre de la protection du corps », associé avec cette scène, cf. F.A. GHATTAS, *Das Buch Mk.t-ḥ'w "Schutz des Leibes"*, Göttingen, 1968.

⁷ *Edfou* VI, 305, 2-309, 7 ; pl. CLIV.

⁸ *Edfou* VI, 152, 14-157, 2 ; pl. CXLIX.

⁹ *Edfou* VI, 102, 11-103, 3.

forme le rituel du couronnement du faucon vivant au temple d'Edfou¹⁰. Dans cet article, je me concentrerai sur les deux tableaux centraux du premier registre qui illustrent les actes rituels centraux du rituel du couronnement du faucon sacré.

Le tableau de l'est (droit) figure le roi, accompagné de la reine, qui présente au faucon le symbole-*ḥḥ* et un bouquet-*ʿnh*¹¹. La reine présente, elle, au faucon des « centaines de milliers en puissance (*w3s*) » et des « dizaines de milliers en stabilité (*ḏḏ*) »¹². Le don de la reine complète celui du roi : ensemble, ils offrent au faucon *ḥḥ*, *ʿnh*, *ḏḏ* et *w3s*. Les inscriptions accompagnant le tableau de l'est décrivent ainsi le rite : « Présenter le symbole-*ḥḥ*. Paroles à prononcer : le symbole-*ḥḥ* et le *ʿnh* pour ton noble nez »¹³. Le symbole-*ḥḥ* traduit l'idée d'éternité et d'infinité¹⁴, et fait référence aux nombreuses années de vie ou de règne. En même temps, le symbole-*ḥḥ* est aussi un symbole de l'air et du vent¹⁵ et, en tant que tel, il est associé à Chou¹⁶, l'intermédiaire dans la transmission du pouvoir royal d'Amon-Rê et Atoum à Geb, Osiris et Horus¹⁷. Comme l'a remarqué J. Borghouts, le symbole-*ḥḥ* peut être expliqué comme le souffle de vie¹⁸, que l'on peut sentir et porter au nez¹⁹. C'est la raison pour laquelle le symbole-*ḥḥ* est souvent appelé un bouquet (*ʿnh*)²⁰ dans les textes hiéroglyphiques²¹. Le mot *ʿnh* est donc employé à la fois pour désigner le symbole-*ḥḥ* et le bouquet de feuilles. Ceci explique le lien étroit qui existe entre les deux offrandes du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh* dans le tableau du mur d'enceinte. D'autres scènes du temple d'Edfou confirment encore cette relation étroite entre *ḥḥ* et *ʿnh*. Ainsi, les scènes qui montrent la présentation du bouquet-*ʿnh* se trouvent souvent à proximité de scènes représentant

¹⁰ Pour une analyse du rituel du couronnement du faucon à Edfou dans le cadre de la théorie des rites de passage que Van Gennep a développée dans son ouvrage *Les rites de passage* (1909), cf. C. VAN DEN HOVEN, « The coronation ritual of the sacred living falcon at Edfu: a divine, royal and cyclical rite of passage », dans A. Mouton, J. Patrier (éd.), *Life, Death, and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions / Vivre, grandir et mourir dans l'antiquité : Rites de passage individuels au Proche-Orient ancien et ses environs*, PIHANS 124, 2014, p. 159-177.

¹¹ *Edfou* VI, 269, 14-274, 7 ; pl. CLIV.

¹² *Edfou* VI, 270, 6-7.

¹³ *Edfou* VI, 269, 14-15.

¹⁴ S. CAUVILLE, *Offerings to the Gods in Egyptian Temples*, Louvain, 2012, p. 200-201 ; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische: eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* 2, Hützel, 2008, p. 691, 1.

¹⁵ Cf. par exemple *Edfou* VII, 128, 17 ; H. ALTENMÜLLER, *LÄ* II, 1977, col. 1082-1083, s.v. « Heh » ; J.Fr. BORGHOUTS, *LÄ* II, 1975, col. 1084-1086, s.v. « Darreichen des Heh ».

¹⁶ H. TE VELDE, *LÄ* V, 1984, col. 735-737, s.v. « Schu ».

¹⁷ H. BRUNNER, *LÄ* IV, 1982, col. 474-475, s.v. « Neunheit ».

¹⁸ Cf. *Edfou* IV, 360, 14-15 ; *Dendara* III, 19, 2 ; *Dendara* IV, 90, 15-16.

¹⁹ Cf. *Dendara* IV, 63, 5 ; *Edfou* VI, 269, 14-15.

²⁰ Cf. *Edfou* III, 145, 13 ; VI, 272, 3 ; VI, 272, 11 ; VIII, 64, 11-13.

²¹ J.Fr. BORGHOUTS, *LÄ* II, 1975, col. 1084-1086, s.v. « Darreichen des Heh ».

l'offrande du symbole-*ḥḥ*²² ; et dans certaines inscriptions du temple d'Edfou, le symbole-*ḥḥ* est identifié au bouquet-*ḥnh*²³.

Un tableau sur l'épaisseur du montant de la porte du pylône est particulièrement intéressant parce qu'il combine les deux offrandes de la même façon que dans le tableau du mur d'enceinte : le roi présente le symbole-*ḥḥ* et le bouquet-*ḥnh* à Horus d'Edfou et Hathor²⁴. L'inscription qui l'accompagne identifie le bouquet-*ḥnh* comme étant composé de feuilles des arbres *bꜣq* et *išd*²⁵. Dans d'autres inscriptions du temple d'Edfou, le bouquet-*ḥnh* est décrit, à plusieurs reprises, comme composé de feuilles des arbres *imꜣ*, *bꜣq* et *išd*²⁶. Dans la Chapelle du trône de Rê, les arbres *imꜣ* et *išd* sont aussi représentés dans le contexte des rituels de la transmission du pouvoir royal. Au registre supérieur des parois nord et sud, est figuré le rituel d'écrire les noms du roi sur les feuilles de l'arbre *išd*²⁷. Ce rituel était associé à la fête-*sed* du roi, et visait à augmenter les années de règne du pharaon et à lui procurer de nombreuses fêtes-*sed*²⁸. Au registre supérieur de la paroi ouest, le roi est agenouillé devant l'arbre *imꜣ* et reçoit les symboles du pouvoir royal²⁹. Ces scènes de la Chapelle du trône de Rê confirment l'association des arbres *imꜣ* et *išd* avec les rituels de la transmission du pouvoir royal. Les arbres *imꜣ* et *išd* apparaissent aussi dans le contexte des rituels de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot : les inscriptions accompagnant les scènes de l'escalier qui donne accès au toit du temple, mentionnent des prêtres qui portent des bouquets-*ḥnh* composés de feuilles des arbres *imꜣ* et *išd*³⁰. L'arbre *bꜣq* semble, lui, avoir une connotation apotropaïque : dans le p.Brooklyn 47.218.50, qui décrit les rituels de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot, le roi est placé dans un palanquin fait en bois de *bꜣq*³¹. Dans le contexte du couronnement du faucon sacré, une amulette apotropaïque en bois de *bꜣq* est présentée au faucon³², et le

²² Par exemple, *Edfou* V, 95, 16-96, 10 et V, 74, 10-75, 3 (pl. CXV) ; VII, 128, 15-129, 14 et 80, 10-81, 10 (pl. CLXIX).

²³ Par exemple, *Edfou* III, 145, 13 ; VII, 134, 4-6 ; VII, 199, 2.

²⁴ *Edfou* VIII, 64, 11-65, 10.

²⁵ *Edfou* VIII, 64, 11-12.

²⁶ *Edfou* IV, 356, 7-18 (*imꜣ* et *išd*) ; IV, 387, 15-388, 11 (*bꜣq*, *imꜣ* et *išd*) ; V, 74, 10-75, 3 (*imꜣ* et *išd*) ; V, 92, 15-93, 11 (*imꜣ*) ; V, 170, 10-171, 6 (*imꜣ* et *išd*) ; V, 312, 2-4 (*imꜣ*, *bꜣq* et *išd*) ; VII, 80, 10-81, 10 (*imꜣ* et *išd*).

²⁷ *Edfou* I², 291, 3-292, 2 ; pl. XXIXb et I², 297, 12-298, 12 ; pl. XXIXa.

²⁸ Pour le rituel d'écrire les noms du roi sur les feuilles de l'arbre *išd*, cf. W. HELCK, « Ramessidische Inschriften aus Karnak », *ZÄS* 82, 1957, p. 117-140.

²⁹ *Edfou* I², 290, 9-18 ; pl. XXIXb et I², 296, 18-297, 9 ; pl. XXIXb.

³⁰ *Edfou* I², 569, 9-10 ; pl. XXXVIIIo ; M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées* 1, *BdE* 20, 1949, p. 398. Les prêtres qui portent les bouquets-*ḥnh* sont seulement mentionnés dans les inscriptions ; ils ne sont pas représentés dans les scènes de l'escalier.

³¹ P.Brooklyn 47.218.50 I, 8 : J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An. Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50*, *BdE* 52, 1972, p. 54.

³² *Edfou* VI, 145, 5.

bouquet-*nh* qui lui est offert est composé de feuilles des arbres *imz*, *bzq* et *išd*³³. Une analyse des inscriptions accompagnant des scènes représentant l'offrande du bouquet-*nh* montre que les arbres *imz*, *bzq* et *išd* sont étroitement liés aux thèmes de la transmission du pouvoir royal, de la force et du triomphe sur les ennemis, ainsi qu'à ceux de la stabilité, de la prospérité et de la protection³⁴. Par exemple, l'inscription d'Edfou VII, 80, 10-15, dit : « Présenter les bouquets-*nh* (qui consistent) en *imz* et *išd*. Paroles à prononcer : ceux-là sont les bouquets-*nh* qui rendent fort (*wsr*) ta Majesté, le roi des dieux dans la Maison du Faucon (*hwt-bik*, i.e. Edfou). L'*imz* est à ton nez, ta main l'a saisi ; il a réuni (*imz*) les pays pour toi. L'*išd* est pour ton *ka*, tu as pris possession de ta fonction sur le trône-*nst*, et ton cœur se réjouit chaque jour ». Horus déclare : « Je fais que ta Majesté soit stable (*sdd*) dans le palais et j'inonde ton palais avec la prise (de poissons et volailles) (...). Je protège ta Majesté de toutes choses mauvaises, et je renverse tous tes ennemis dans la place de l'abattage » (Edfou VII, 81, 3-6). Hathor dit : « Ces bouquets-*nh* poussent à Béhédet, ils te protègent et ils renouvellent ta protection » (Edfou VII, 81, 8). Le tableau de l'ouest (gauche) de la face interne du mur d'enceinte nord montre le roi qui présente au faucon l'onguent-*mdt*³⁵. Le roi tient le vase d'onguent dans une main et lève l'autre, en tendant son petit doigt vers le vase. Cette posture suggère qu'il fait l'onction du faucon vivant³⁶. Les inscriptions confirment que l'onction « *irt mdt* » du faucon vivant est représentée ici³⁷. Un hymne au faucon vivant est gravé sur la gauche du tableau³⁸, suivi d'une inscription qui résume les actes rituels³⁹.

Le thème de l'onction d'oiseaux sacrés revient dans un tableau sur l'épaisseur du montant ouest de la porte du pylône⁴⁰. Ce tableau figure l'onction du faucon, de l'ibis et du vautour sacrés. Le contexte indique que ce tableau fait partie d'une série de scènes ayant pour thème la confirmation du pouvoir royal. Le tableau symétrique montre la présentation des couronnes de Haute et Basse Égypte⁴¹ ; les tableaux en face illustrent l'onction du taureau

³³ Pour l'identification du bouquet-*nh* avec les feuilles des arbres *imz*, *bzq* et *išd*, cf. Edfou IV, 356, 7-18 (*imz* et *išd*) ; IV, 387, 15-388, 11 (*bzq*, *imz* et *išd*) ; V, 74, 10-75, 3 (*imz* et *išd*) ; V, 92, 15-93, 11 (*imz*) ; V, 170, 10-171, 6 (*imz* et *išd*) ; V, 312, 2-4 (*imz*, *bzq* et *išd*) ; VII, 80, 10-81, 10 (*imz* et *išd*).

³⁴ Cf. Edfou IV, 356, 7-18 ; IV, 387, 15-388, 11 ; V, 74, 10-75, 3 ; V, 92, 15-93, 11 ; V, 170, 10-171, 6 ; VII, 80, 10-81, 10 ; VIII, 64, 11-65, 10.

³⁵ Edfou VI, 100, 2-104, 7 ; pl. CXLIX.

³⁶ E. M. PARDEY, *LÄ V*, 1984, col. 367-369, s.v. « Salbung ».

³⁷ Edfou VI, 100, 2-4.

³⁸ Edfou VI, 100, 14-102, 3.

³⁹ Edfou VI, 102, 3-103, 6.

⁴⁰ Edfou VIII, 52, 3-53, 8 ; pl. DCLXII.

⁴¹ Edfou VIII, 25, 3-26, 7 ; pl. DCLVIII.

vivant⁴² et, encore une fois, la présentation des couronnes de Haute et Basse Égypte⁴³. De nombreux autres tableaux de la porte du pylône sont également en relation avec le thème du couronnement⁴⁴. De plus, deux tableaux représentant le rituel du couronnement du faucon se trouvent sur les faces est⁴⁵ et ouest⁴⁶ des môles du pylône.

Le texte rituel accompagnant le tableau présentant l'onction du faucon, de l'ibis et du vautour sacrés sur la porte du pylône se lit : « Faire l'onction aux oiseaux vivants, abattre les compagnons de Celui qui échoue, présenter la couronne de justification qui est apportée de Pé, quand Horus apparaît sur son trône, présenter les bouquets-*nh* de l'arbre *b3q*, le symbole-*hh* en or, et les bouquets des arbres *im3* et *i3d* ; envol, quatre fois, des oiseaux qui prennent leur route vers le sud, le nord, l'ouest et l'est »⁴⁷. Ce texte indique que le rituel de l'onction des oiseaux vivants est étroitement lié au rituel de la présentation du symbole-*hh* et du bouquet-*nh*, défini dans le texte présent comme composé de feuilles des arbres *im3*, *b3q* et *i3d*. Ce n'est donc certainement pas une coïncidence de trouver précisément ces deux rituels représentés dans les deux tableaux centraux du premier registre de la face interne du mur d'enceinte nord, faisant partie du rituel du couronnement du faucon.

Sur la droite du tableau du mur d'enceinte montrant la présentation du symbole-*hh* et du bouquet-*nh*, est gravé un hymne au faucon sacré⁴⁸. Le thème central de l'hymne est la royauté divine du faucon sacré et la confirmation de son pouvoir royal. L'hymne commence par les thèmes de la transmission du pouvoir royal, de la puissance royale et du règne sur l'Égypte, sur les pays étrangers et sur le monde entier, ainsi que ceux de la stabilité et de la protection⁴⁹. Comme cela a déjà été indiqué, ce sont les thèmes qui sont associés à l'offrande du bouquet-*nh*⁵⁰. Celui de la deuxième partie de l'hymne est la transmission et la confirmation du pouvoir royal. Cette partie de l'hymne consiste en quatre segments, chacun se développant autour de la présentation d'un bouquet-*nh* au faucon sacré. Ces bouquets-*nh* sont présentés au faucon au nom des divinités principales du temple d'Edfou, Horus et

⁴² *Edfou* VIII, 60, 13-62, 3 ; pl. DCLXIII.

⁴³ *Edfou* VIII, 32, 14-34, 2 ; pl. DCLX.

⁴⁴ Cf. S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, *BdE* 102, 1987, p. 189-202.

⁴⁵ *Edfou* VIII, 108, 16-110, 9 ; pl. DCLXXXIII.

⁴⁶ *Edfou* VIII, 147, 4-148, 15 ; pl. DCLXXXV.

⁴⁷ *Edfou* V, 312, 2-4.

⁴⁸ *Edfou* VI, 270, 10-273, 7.

⁴⁹ *Edfou* VI, 270, 10-271, 5.

⁵⁰ Cf. *Edfou* IV, 356, 7-18 ; IV, 387, 15-388, 11 ; V, 74, 10-75, 3 ; V, 92, 15-93, 11 ; V, 170, 10-171, 6 ; VII, 80, 10-81, 10 ; VIII, 64, 11-65, 10.

Hathor, et au nom d'Amon-Rê et d'Atoum. La fonction royale était issue d'Amon-Rê et d'Atoum, et était transmise par l'intermédiaire de Chou et Geb à Osiris et Horus. La présentation du symbole-*hh* et des quatre bouquets-*nh* symbolise cette transmission du pouvoir royal d'Amon-Rê et Atoum à Horus, ce qui explique le rôle de ces dieux dans la présentation des bouquets-*nh*⁵¹.

La première partie de l'hymne se retrouve dans un tableau sur l'épaisseur du montant ouest de la porte d'entrée de la deuxième salle hypostyle⁵². Ce tableau montre l'onction du faucon, du vautour et de l'ibis sacrés et fait partie d'une série de scènes illustrant les cérémonies de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot. En fait, le couronnement royal forme le motif central de la deuxième salle hypostyle et de sa porte : le couronnement même est représenté sur la face interne du linteau de la porte d'entrée⁵³ ainsi que sur la face interne du linteau de la porte d'entrée de la salle d'offrandes (R)⁵⁴. De nombreux autres tableaux de la deuxième salle hypostyle et de sa porte d'entrée illustrent, en outre, ce thème du couronnement et de l'investiture royale⁵⁵.

Le texte du tableau montrant l'onction du faucon, vautour et ibis sacrés, signale que Rê a donné le testament (*imyt-pr*) à Horus⁵⁶. Ce testament contenait une liste des régions de l'Égypte et de ses habitants, et il était confié au roi pour l'établir en tant que successeur légitime sur le trône d'Égypte⁵⁷. Le texte qui fait mention de cette donation du testament à Horus indique que le tableau en question se rapporte à l'établissement d'Horus en tant qu'héritier légitime. Ceci est confirmé par un autre texte, gravé en-dessous du tableau, qui reproduit le « décret de Rê »⁵⁸. Ce texte détaille la donation divine de Rê, qui consiste en la terre d'Égypte, l'inondation, le sol fertile, etc. Un autre texte est gravé au-dessus du tableau : c'est un hymne au faucon, au vautour et à l'ibis sacrés⁵⁹.

La présence de ce même hymne dans le tableau montrant l'onction des oiseaux sacrés de la porte de la deuxième salle hypostyle et dans le tableau figurant la présentation du

⁵¹ Amon-Rê et Atoum jouent aussi un rôle important dans le rituel de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot, comme cela été décrit dans le p.Brooklyn 47.218.50. Cf. J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, p. 15.

⁵² *Edfou* VI, 270, 10-271, 5 = *Edfou* II², 14, 21-15, 6.

⁵³ *Edfou* XV, 40, 15-43, 6 ; pl. XLh.

⁵⁴ *Edfou* I², 456, 18-458, 2 ; pl. XXXVc.

⁵⁵ Cf. S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus*, p. 114-128.

⁵⁶ *Edfou* II², 14, 15.

⁵⁷ P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, 75.

⁵⁸ *Edfou* II², 13, 1-14.

⁵⁹ *Edfou* II², 14, 21-16, 13.

symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh* du mur d'enceinte confirme encore une fois le lien étroit qui existe entre le thème de l'onction des oiseaux sacrés et celui de la présentation du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh*.

Nous avons vu les similitudes qui existent entre les rituels de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Tybi et du 1^{er} Thot dans les scènes rituelles de temple d'Edfou. L'onction du faucon sacré et l'offrande du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh* forment le noyau des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Tybi. Cela explique la présence de ces deux scènes, côte à côte, au premier registre de la face interne du mur d'enceinte nord du temple. Étant donné les similitudes entre les rituels de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Tybi et du 1^{er} Thot, il est probable que les rituels de couronnement du faucon sacré à Edfou se sont inspirés du rituel du couronnement royal. Dans ce qui suit, je voudrais brièvement aborder la question suivante : dans quelle mesure l'onction et la présentation du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh* réapparaissent-elles dans d'autres cérémonies de la confirmation du pouvoir royal ?

Dans leur analyse des cérémonies du couronnement royal, Frankfort et Barta ne se réfèrent pas à l'onction du roi et à la présentation du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ʿnh* comme faisant partie du rituel du couronnement royal⁶⁰. Cependant, les sources égyptiennes indiquent que l'onction et la présentation d'un bouquet pouvaient être partie des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal.

Les scènes rituelles du temple d'Edfou associées avec les cérémonies du 1^{er} Thot et du 1^{er} Tybi, étudiées ci-dessus, confirment que l'onction était un aspect important des cérémonies d'investiture. À la date du 1^{er} Thot, des oiseaux messagers sacrés étaient oints dans le cadre des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal⁶¹, et à la date du 1^{er} Tybi, c'est le faucon sacré d'Edfou qui était oint⁶². L'onction d'oiseaux sacrés est également mentionnée dans le p.Brooklyn 47.218.50, qui décrit les rituels de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot. Pendant cette cérémonie, neuf oiseaux sont oints et présentés au roi. Le premier oiseau qui

⁶⁰ H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods. A Study of Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago Londres, 1978 (rééd.), p. 105-109 ; W. BARTA, *Untersuchungen zur Göttlichkeit des regierenden Königs. Ritus und Sakralkönigtum in Altägypten nach Zeugnissen der Frühzeit und des Alten Reiches*, Munich Berlin, 1975, p. 46-50.

⁶¹ *Edfou* VIII, 52, 3-53, 8 ; pl. DCLXII ; *Edfou* II², 12, 8-16, 13.

⁶² *Edfou* VI, 100, 2-104, 7 ; pl. CXLIX.

reçoit l'onction est le « faucon vivant de l'année »⁶³. Après l'onction du « faucon vivant de l'année », un hymne est récité, qui fait aussi partie des textes du rituel du couronnement du faucon sacré à Edfou⁶⁴. De plus, le p.Brooklyn 47.218.50 décrit également l'onction du roi comme faisant partie des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot. Le roi reçoit neuf onctions ; chacune d'elles est suivie par l'expression de la légitimité du roi et par la récitation de formules protectrices, très similaires à celles de la conjuration des dangers de la fin de l'année, qui sont récitées dans un contexte similaire au temple d'Edfou⁶⁵.

La présentation d'un bouquet-*nh* pouvait aussi être partie des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal. Dans son *De Vita Caesarum*, l'historien romain Suétone (ca. 69 – après 122) a décrit la visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie. Il rapporte ainsi les événements qui y ont eu lieu : « Vespasien entreprit donc la guerre civile, et envoyant avant lui en Italie des généraux et des troupes, passa pour le moment à Alexandrie, afin de tenir les clés de l'Égypte. Là, voulant demander à Sarapis si son pouvoir était bien assuré, il entra dans le temple de ce dieu, tout seul, en renvoyant toute sa suite, et quand il se retourna enfin, après avoir longuement prié le dieu, l'affranchi Basilidès apparut lui offrant, suivant l'usage du pays, des rameaux, des couronnes et des gâteaux »⁶⁶. Ce même événement est décrit par plusieurs historiens romains, qui ont nettement interprété les rituels comme une investiture royale⁶⁷.

Une description d'un événement similaire se trouve déjà sur la stèle triomphale de Piankhi, qui relate la consolidation de l'autorité du roi kouchite sur l'Égypte. Dans un épisode de l'inscription, la visite de Piankhi au temple d'Héliopolis est détaillée⁶⁸ ; plusieurs rituels s'y déroulent, à savoir le rituel de nouer le *sdb*⁶⁹, la présentation d'un bouquet-*nh*⁷⁰, et la

⁶³ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, p. 30-32 : p.Brooklyn 47.218.50 XX, 3-25.

⁶⁴ p.Brooklyn 47.218.50 XX, 5-7 = *Edfou VI*, 307, 3-7.

⁶⁵ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, p. 19-21 : p.Brooklyn 47.218.50 I, 17-III, 18.

⁶⁶ Ph. DERCHAIN, « La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie », *CdE* 28, 1953, p. 261.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 261-264.

⁶⁸ N.-Chr. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pi('nkh)y au Musée du Caire : JE 48862 et 47086-47087. Études sur la propagande royale égyptienne* 1, *MIFAO* 105, 1981, p. 131-132 [36-37] ; T. Eide, T. Hägg, R.H. Pierce, L. Török (éd.), *Fontes Historiae Nubiorum* I, Bergen, 1994, p. 100 ; Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 265-269.

⁶⁹ Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 266-268, a proposé que le mot *sdb* dans la phrase *ts sdb* renvoie à la coiffure de couronnement des rois kouchites, avec référence à *Wb.* IV, 368.

⁷⁰ Le mot *nhw* dans la phrase *mn n=f'nhw n hwt bbn* a été compris par Derchain comme « bouquets », cf. *ibid.*, p. 265. D'autres chercheurs l'ont traduit par « guirlandes » et « garlands » (cf. N.-Chr. GRIMAL, *Stèle triomphale*, p. 132 ; T. Eide *et al.* [éd.], *Fontes Historiae*, p. 100). En fait, le mot est écrit par le symbole-*nh* (Gardiner S34), suivi par le déterminatif du bouquet (Gardiner M2) et le déterminatif du pluriel, ce qui suggère que le mot *nhw* renvoie au bouquet-*nh*. Dans le cas d'une guirlande, on se serait attendu au déterminatif de la guirlande (Gardiner S10).

présentation d'ꜥnh⁷¹. Immédiatement après l'exécution de ces rituels, l'autorité de Piankhi sur l'Égypte est consolidée, quand il commande aux prêtres : « J'ai mis en place, moi, le sceau : que personne d'autre n'y ait accès, parmi tous les rois qui pourraient se déclarer ! »⁷².

En se fondant sur une analyse des offrandes présentées à Vespasien et à Piankhi, Ph. Derchain remarque : « On aimerait savoir si, en réalité, eut lieu, dans le Sérapéum, un véritable cérémonial de consécration royale, ou si Vespasien a pris pour tel, des rites qu'on pratiquait nécessairement sur le visiteur du dieu », c'est-à-dire les rituels de la toilette royale. Derchain conclut : « Le couronnement sous la forme où il est représenté dans le temple paraît ignorer l'offrande alimentaire au roi. (...) Des trois offrandes, deux appartiennent donc à la fois aux rites de l'intronisation et à ceux de la sacristie, la troisième à ces derniers seuls, semble-t-il. En outre, il paraît exister entre les deux cérémonies une différence de solennité, et surtout peut-être de publicité, qui ferait croire que ce qui s'est passé au Sérapéum en l'honneur de Vespasien et dont Suétone nous a conservé le résumé, c'était une simple visite du futur empereur au dieu, précédée de l'exécution des rites ordinaires de la toilette royale, plutôt qu'une véritable intronisation, comme d'autres textes auraient pu le suggérer »⁷³.

Toutefois, contrairement à ce qu'écrit Derchain, chacune des trois offrandes présentées à Vespasien fait partie des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal. Comme il a déjà été indiqué, en ce qui concerne les offrandes présentées à Piankhi, nous ne savons pas de manière certaine s'il s'agissait de couronnes et d'offrandes alimentaires, mais il est clair, en tout cas, qu'on lui a présenté un bouquet-ꜥnh. Je voudrais donc défendre l'idée que les cérémonies qui eurent lieu dans le cadre de la visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie et de Piankhi au temple d'Héliopolis étaient en fait de brefs rituels exprimant la confirmation du pouvoir royal.

L'offrande des couronnes est un aspect important des cérémonies du couronnement royal⁷⁴. La présentation de couronnes n'est pas représentée dans les scènes rituelles illustrant le couronnement du faucon sacré sur la face interne du mur d'enceinte nord du temple d'Edfou. Cependant, les inscriptions relatives à ce rituel se réfèrent à maintes reprises à la

⁷¹ Le mot ꜥnhw dans la phrase *in nꜥꜥnhw* a été compris comme « offrandes alimentaires » par Ph. Derchain, *op. cit.*, p. 269, avec référence au *Wb.* I, 205 ; comme « onguents-ꜥnhw (?) » par N.-Chr. Grimal, *op. cit.*, p. 131-132 [36-37] ; et comme « amulets » dans T. Eide *et al.*, *op. cit.*, p. 100.

⁷² N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 132 [37].

⁷³ Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 277.

⁷⁴ W. BARTA, *Untersuchungen*, p. 46-50 ; H. FRANKFORT, *Kingship*, p. 105-109.

prise des couronnes, particulièrement en relation avec la scène de l'offrande du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ḥnh*. Par exemple, dans l'hymne accompagnant l'offrande du symbole-*ḥḥ* et du bouquet-*ḥnh*, il est dit : « Prends pour toi le symbole-*ḥḥ* avec *ḥnh*, *dd* et *w3s*, de sorte que tu règues sur le Double Pays en triomphe. [Prends] pour toi le bouquet-*ḥnh* de la Majesté de Rê, (qui appartient) au nez du maître de l'humanité et la longue durée de vie d'Amon-Rê [que <tu> passes] avec la double couronne sur ta tête. (...) Prends la couronne de Haute Égypte, unis-toi avec la couronne de Basse Égypte, de sorte qu'elles sont unies ensemble sur ta tête »⁷⁵. Le couronnement du roi est aussi une des composantes de la série de rituels de la « Montée royale »⁷⁶, dont font partie les rituels de la confirmation du pouvoir royal. Comme l'explique Fr. Labrique : « Il convient que le roi, pour aborder le dieu, soit lui-même divinisé. À cet effet, après avoir quitté son palais pour se rendre au temple, il doit se présenter dans la Maison du Matin pour y être purifié et couronné ; après ces préliminaires, il est enfin reconnu et accueilli en souverain légitime de Haute et de Basse Égypte par le dieu du temple »⁷⁷.

Contrairement à ce que conclut Ph. Derchain, une offrande alimentaire est en effet du nombre des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal. Des repas font partie du rituel de couronnement décrit dans le papyrus dramatique du Ramesseum⁷⁸. Une offrande alimentaire compte également dans le rituel du couronnement du faucon sacré le 1^{er} Tybi : l'une des deux scènes centrales du deuxième registre de la face interne du mur d'enceinte nord montre la présentation de morceaux de choix au faucon sacré, symbolisant la destruction des ennemis du faucon⁷⁹. Des offrandes alimentaires de morceaux de choix et de gâteaux sont aussi incluses dans la série de rituels de la « Montée royale »⁸⁰.

Comme il a été montré plus haut, la présentation de bouquets-*ḥnh* est étroitement liée aux thèmes de la transmission du pouvoir royal, de la puissance et du triomphe sur les

⁷⁵ Edfou VI, 272, 2-9.

⁷⁶ Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne : étude de la composition*, OLA 51, 1992, p. 27-58, 163-195 : série B (Edfou IV, 49, 9-68, 13) scène III (IV, 52, 9-15), série C (VI, 235, 2-262, 2) scène VI (VI, 244, 9-15) et série D (VII, 189, 9-251, 9) scène III (VII, 191, 11-14).

⁷⁷ Fr. LABRIQUE, *Stylistique*, p. 163.

⁷⁸ K.H. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysteryspielen II. Der dramatische Ramesseumpapyrus: ein Spiel zur Thronbesteigung des Königs*. UGAÄ 10, 1928, scène 25 (col. 80-81), scène 32 (col. 97-100) et scène 43 (col. 132-133).

⁷⁹ Edfou VI, 152, 14-157, 2 ; pl. CXLIX.

⁸⁰ Fr. LABRIQUE, *Stylistique*, p. 15-26, 27-58, 63-110 : série A (Edfou IV, 202, 3-224, 14) scènes XVI (IV, 221, 7-222, 7) et XVII (IV, 222, 9-223, 10) ; série B (IV, 49, 9-68, 13) scènes XVI (IV, 65, 17-66, 16) et XVII (IV, 66, 18-67, 13) ; série C (VI, 235, 2-262, 2) scènes XVIII (VI, 257, 10-258, 16) et XIX (VI, 258, 18-260, 6) ; série D (VII, 189, 9-251, 9) scène XXIII (VII, 213, 2-214, 3) ; série E (VII, 42, 7-86, 17) scènes XXVIII (VII, 72, 2-73, 2) et XXIX (VII, 73, 4-74, 2).

ennemis, et à ceux de la stabilité, de la prospérité et de la protection⁸¹. Comme tels, les bouquets-*nh* jouent un rôle important dans le rituel du couronnement du faucon du 1^{er} Tybi (*Edfou* VI, 269, 14-274, 7 ; pl. CLIV) et dans les cérémonies de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Thot (*Edfou* V, 312, 2-4). La présentation d'un bouquet-*nh* au roi fait aussi partie de la série de rituels de la « Montée royale »⁸².

En conclusion, les deux tableaux centraux du premier registre qui montrent l'onction du faucon sacré et la présentation du symbole *hh* et du bouquet-*nh* constituent les actes rituels centraux du rituel du couronnement du faucon sacré. Ces deux tableaux centraux du premier registre reflètent l'essence des rituels de la confirmation du pouvoir royal.

En analysant d'autres sources, on constate que les mêmes rituels figurent dans le contexte similaire des rituels de la confirmation du pouvoir royal. L'onction est une composante importante des cérémonies de la confirmation du pouvoir royal du 1^{er} Tybi et du 1^{er} Thot, comme l'attestent les scènes rituelles du temple d'Edfou et comme le décrit le p.Brooklyn 47.218.50. Une analyse des rituels qui se déroulèrent dans le cadre de la visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie et antérieurement de Piankhi au temple d'Héliopolis, à savoir l'offrande des couronnes, la présentation d'un bouquet-*nh*, et l'offrande alimentaire, montre que tous ces rituels jouent un rôle important dans les cérémonies de la confirmation du pouvoir royal. En effet, il me semble que l'offrande des couronnes, la présentation d'un bouquet-*nh*, et l'offrande alimentaire constituent une version abrégée de la série de rituels de la « Montée royale » qui, au temple d'Edfou, consiste en vingt à trente scènes au total⁸³. Comme l'a expliqué Fr. Labrique, la fonction de la série des scènes de la « Montée royale » est la divinisation du roi, qui est d'abord purifié et couronné, et ensuite reconnu et accueilli en souverain légitime par le dieu du temple⁸⁴. Les trois composantes de cette version abrégée du rituel réapparaissent également dans le rituel du couronnement du faucon, ce qui nous montre le rôle central de l'offrande des couronnes, de la présentation d'un bouquet-*nh* et de l'offrande alimentaire dans les cérémonies exprimant la confirmation du pouvoir royal.

⁸¹ Cf. *Edfou* IV, 356, 7-18 ; IV, 387, 15-388, 11 ; V, 74, 10-75, 3 ; V, 92, 15-93, 11 ; V, 170, 10-171, 6 ; VII, 80, 10-81, 10 ; VIII, 64, 11- 65, 10.

⁸² Fr. LABRIQUE, *Stylistique*, p. 91-94 : série E (*Edfou* VII, 42, 7-86, 17) scène XXXVI (VII, 80, 10-81, 10 : *ms nhw nw imw isdw*, « Offrir le bouquet-*nh* [composé] d'*im* et d'*isd* »).

⁸³ Fr. LABRIQUE, *Stylistique*, p. 13-14 : les séries A et B consistent en dix-huit scènes ; la série C en comporte vingt, les séries D et E trente-deux.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 163.

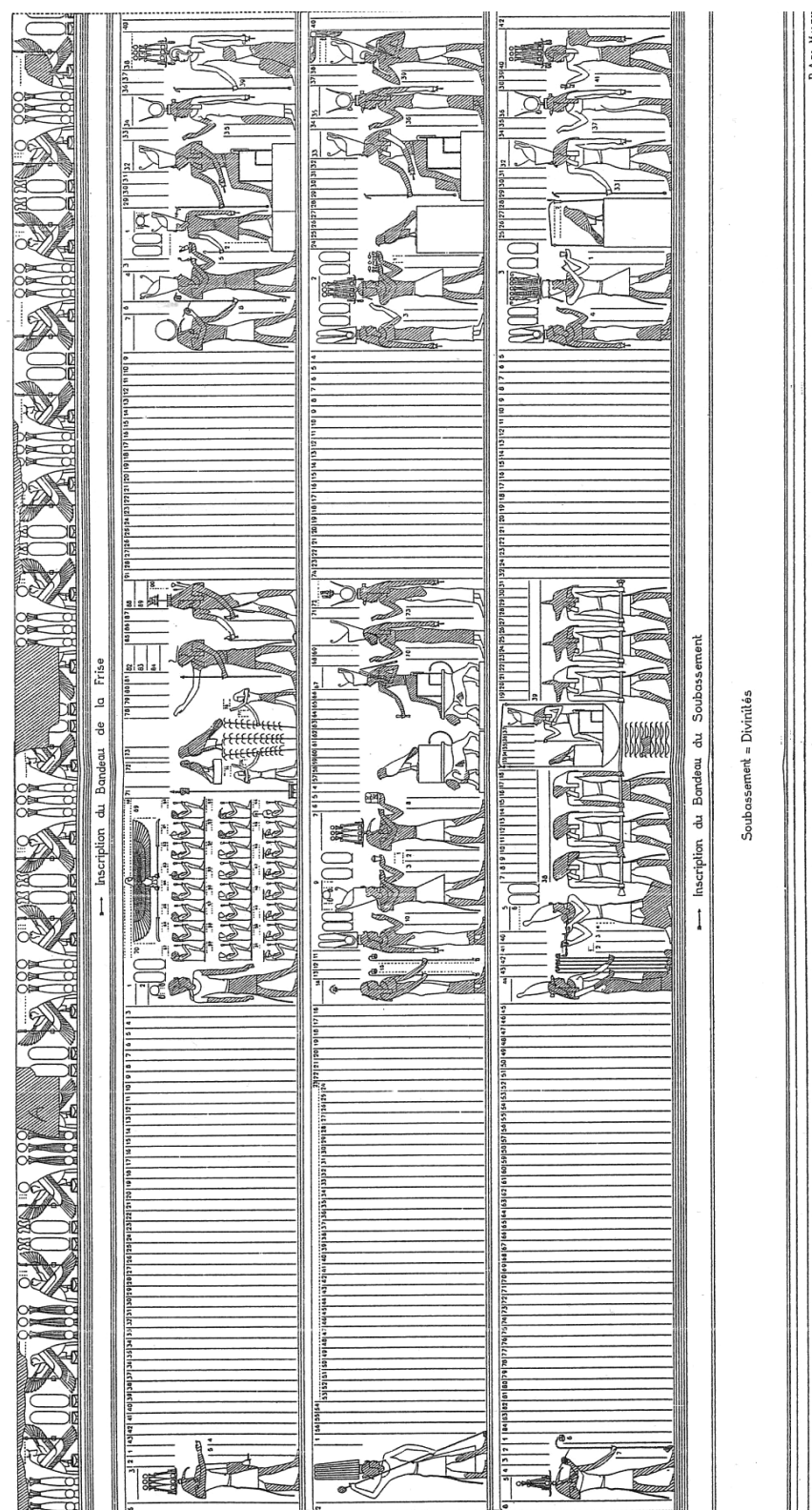


Fig. 1. Temple d'Edfou, face interne du mur d'enceinte nord, côté ouest (d'après Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, p. 97 = *Edfou X*, pl. CXLIX).

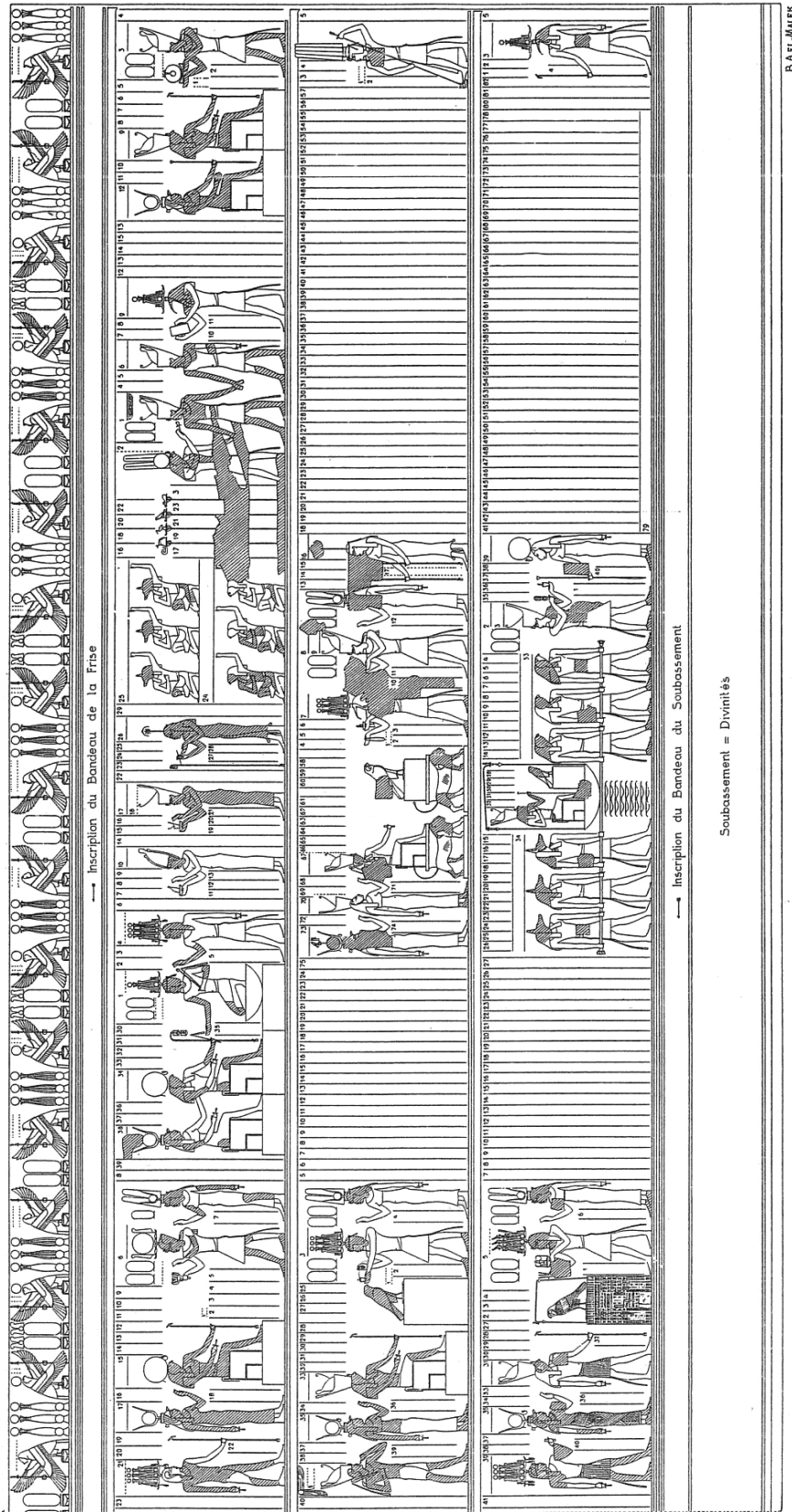


Fig. 2. Temple d'Edfou, face interne du mur d'enceinte nord, côté est (d'après Ph. Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, p. 98 = *Edfou X*, pl. CLIV).

LUMIÈRE ET AVEUGLEMENT DANS L'OFFRANDE DE L'ŒIL-*OUDJAT*

Noémi Villars

EPHE
EA 4519 « Égypte ancienne »

Dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue en 2012, j'ai étudié le rite de l'offrande de l'œil-*oudjat* dans les temples d'Égypte gréco-romaine, ce qui m'a amenée à collationner et traduire plus de cent-soixante tableaux d'offrande. Au terme de leur analyse, il est apparu que les notions de lumière et de vue représentent une thématique importante de la quasi-totalité de ces textes, tant à travers la mention des capacités de l'œil, que dans les épithètes des nombreuses divinités récipiendaires du rite. Un deuxième point récurrent est le combat que le roi ou la divinité bénéficiaire mène contre des ennemis qui sont les siens, ou ceux d'une autre divinité dont ils servent les intérêts. Enfin, ces deux points sont réunis dans le thème de la lutte contre l'obscurité, ennemie de la lumière et par conséquent des protagonistes de ces scènes.

Lors de l'étude de ces textes, un point spécifique semblait être digne d'intérêt et mériter une étude plus approfondie : la notion d'aveuglement, présente dans quelques scènes seulement. Celle-ci est mise en relation avec le don de la vue et de la lumière, qui correspond à la principale contrepartie du rite. Afin d'aborder les séquences où la notion de cécité entre en scène, il est nécessaire de se pencher avant tout sur les thématiques énoncées ci-dessus, et qui apparaissent de manière régulière dans le rite.

1. VUE ET LUMIÈRE

Les termes relatifs à la vue et à la lumière, deux notions particulièrement positives, sont omniprésents dans l'offrande de l'œil-*oudjat*, et ce, dans les différentes parties des textes constituant l'offrande.

A. L'ŒIL-*OUDJAT*

L'œil-*oudjat* présenté à la divinité est – à travers les épithètes qui le décrivent – en général déterminé comme étant sain, entier, complet, brillant, illuminant le monde grâce à la lumière qui en émane, comme l'illustrent les deux séquences suivantes :



mn n=ṯ wdṯ.t nṯr.ti m Nṯry.t 'nh.t dbṯ.tw m ṯr.w=sn (sic) ḥd.t=s km=s mn.tw m s.t=sn dfd=s 'd.tw shpr.n=s ḥdd.wt

« Prends pour toi l'œil-*oudjat*, divin dans la Divine, l'œil-*ankhet* équipé avec ses constituants, sa cornée et sa pupille établies à leur place, sa pupille intacte, elle fait advenir les rayons de lumière » ¹.



mn n=k 'nh.t 'd.tw r 'dy.t nṯr.t nṯr.tw r sh sbk.t sbk.tw r h.t nb(.t) dw(.t) sh.t sh.tw r hb

« Prends pour toi l'œil-*ankhet*, complet sans aucun dommage, l'œil-*netjeret*, divin et exempt de peine, l'œil-*sebekhet*, protégé de toute chose mauvaise, l'œil-*akhet*, lumineux sans massacre » ².

Le lien entre la capacité de vision de l'œil et la luminosité dont il fait preuve est clairement explicité ici, comme dans d'autres textes parallèles. L'œil qui est rendu complet par l'action du roi devient par là-même d'essence divine et acquiert l'aptitude à éclairer le monde qui l'entoure, tel son propriétaire originel, Horus.

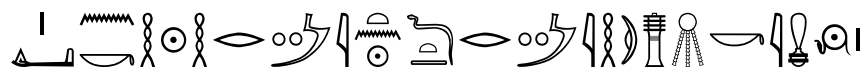
B. ÉPITHÈTES DIVINES

La divinité qui reçoit l'œil-*oudjat* arbore fréquemment un aspect cosmique plus ou moins développé. Il s'agit aussi bien de divinités masculines que féminines, et les tableaux dans lesquels ils apparaissent sont disséminés à travers plusieurs temples. En tout, trente-sept

¹ *Dendara IV*, 37, 4-5 : offrande de fards, de l'œil-*oudjat* et de Maât par Montou-Rê-Horakhty, Chou et le souverain, à Hathor suivie d'Harsomtous.

² *Edfou IV*, 136, 17-137, 3 : offrande de l'œil-*oudjat* à Horus-Douaou.

Ce type de phrase apparaît dans soixante scènes, et représente la moitié des contreparties que l'on peut trouver dans le rite ¹¹. Dans quelques scènes, la notion d'éternité est également mise en balancement avec le jour et la nuit :



dī=ī n=k ḥḥ r mꜣꜣ itn d.t r mꜣꜣ i'h psd=k mi R'

« Je te donne l'éternité-*heheh* pour voir le disque solaire, l'éternité-*djet* pour voir la lune, tu resplendis comme Rê » ¹².

Ici, les yeux qui sont offerts au roi ne sont pas assimilables à l'œil-oudjat qui est présenté à la divinité, mais aux yeux divins, qui permettent au souverain de tout embrasser du regard. Le roi recevant la contrepartie bénéficie ainsi de la même capacité de vision que celle des dieux. Dans toutes les contreparties impliquant une notion de vue et de lumière, le souverain se voit offrir les étendues couvertes par les rayons solaires et lunaires correspondant à ce que la divinité perçoit, c'est-à-dire le cosmos dans son entier, et de cette manière la domination universelle. Dans cette optique, ce don divin – les deux yeux ou ce qu'ils perçoivent – est à rapprocher de l'offrande des miroirs, dans laquelle il est également fréquemment présent ¹³.

Les divinités faisant ce présent au roi n'ont pas systématiquement de fonction cosmique, et ne sont pas toujours associées aux astres. En revanche, tous les dieux et déesses qui, dans le cadre de l'offrande de l'œil-oudjat, sont liés à la lune ou au soleil ¹⁴, présentent ce don au roi, éventuelle preuve que leur caractère astral les prédestine à offrir ce qu'ils possèdent eux-mêmes, à savoir la lumière.

2. OBSCURITÉ

À l'opposé de l'illumination produite par les yeux (ou leurs possesseurs) se trouve l'obscurité qui, dans les textes qui nous intéressent, fait partie des maux à combattre à tout

¹¹ La séquence a été analysée par R. PREYS, « Nekhbet, œil droit du dieu solaire », *RdE* 61, 2010, p. 159-177.

¹² KO 126 : offrande à Chou-Rê-Horus accompagné de Tefnout. Cette dernière offre la contrepartie citée au souverain.

¹³ Pour l'offrande du miroir, voir G. HUSSON, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977. La séquence est analysée p. 257 sq.

¹⁴ Soixante-quatre divinités présentant un aspect cosmique développé sont bénéficiaires du rite. Au total, cette contrepartie est offerte au souverain dans cinquante-cinq scènes d'offrande d'œil-oudjat.

Les ténèbres sont en soi un danger, car elles sont « le lieu » de l'inconnu – si l'on considère les scènes qui mentionnent « ce qui est caché dans l'obscurité » – et car il s'agit du moment où les ennemis divins – et particulièrement ceux du soleil – frappent. La lune sert d'ailleurs dans la tradition à empêcher la nuit complète d'exister, et joue ainsi le rôle de substitut du soleil¹⁸. La notion de repousser ou combattre les ténèbres dans les textes d'époque gréco-romaine en découle naturellement, car elle fait allusion à cette nécessité d'éviter une absence totale de lumière.

Le souverain privé de la faculté de voir serait impuissant à régner de manière correcte sur son pays, et à éviter ces ténèbres d'envahir le monde. La contrepartie offerte ici est donc d'une grande importance pour le souverain et complète le lien entre les yeux considérés comme organes de vue, et les astres qu'ils peuvent incarner et qui sont sources de lumière.

3. ENNEMIS

Enfin, l'anéantissement des ennemis, qu'ils soient divins ou royaux, est un autre thème important du rite. Dans le premier contexte – divin –, la victoire sur Seth ou sur les adversaires du soleil symbolise la chute de ceux qui ont mis en péril le fragile équilibre permettant de maintenir l'intégrité de l'Égypte et du monde. Cette victoire est assurée par le don de l'œil-oudjat qui, grâce à la complétion que le roi a assurée, garantit la suprématie de la divinité qui le reçoit. Dans le second contexte – royal –, le roi assiste dans certaines contreparties à l'élimination de ses adversaires potentiels, et plus encore, à la soumission des pays étrangers, ce qui lui assure une domination durable. Cet anéantissement prend plusieurs formes : les ennemis peuvent être simplement terrassés sans précisions, ou alors brûlés et réduits en cendres, ce qui signifie qu'ils sont réduits à l'impuissance.

Oupeset s'adresse au roi :



dī=ī n=k sby.w sbī m ss wd=ī š'.t r wn-mw=k

« Je te donne les adversaires, réduits à l'état de cendres, j'ordonne le massacre contre ton ennemi »¹⁹.

¹⁸ Voir notamment Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La lune, mythes et rites*, *SourOr* 5, 1962, p. 17-68.

¹⁹ *Philä* II, p. 216-217 : offrande d'œil-oudjat à Min, accompagné d'Oupeset.

Parallèlement à cette destruction de ses antagonistes, le roi bénéficie de toute la force nécessaire pour les anéantir, cette dernière étant une caractéristique divine. Nous nous trouvons donc face à un retournement qui a pour effet de donner à l'un ce que l'on retire aux autres.

4. AVEUGLEMENT

Dans deux scènes, la destruction des ennemis est mise en relation avec les notions de lumière et de vue, ou plutôt leur absence. Grâce au don divin, les yeux du roi permettent désormais de voir à l'infini, alors que ceux des ennemis sont rendus aveugles.

Dans la première scène, Hormerty – dont le nom-même fait référence à ces organes visuels dont la capacité est au centre des préoccupations – œuvre pour le souverain tout en lui remettant ses yeux :



šp=î ts.ty n šnty.w=k dî=î n=k ntr.ty=k mn.tw m s.t=sn šhr=î kr.tw=k

« J'aveugle les yeux-*tjeset* de tes ennemis, je te donne tes yeux-*netjeret*, établis à leur place, je mets à terre tes ennemis »²⁰.

Dans le deuxième tableau, c'est Min de Ipou qui agit :



dî=î n=k îr.ty=k snb.tw sp snw hfty.w=k šp.w nn m33=sn

« Je fais que tes yeux soient très sains, tes ennemis sont aveugles, ils ne voient plus »²¹.





Cette dernière épithète fait à nouveau allusion à la capacité de perception des yeux, qui ici est enlevée aux ennemis, afin qu'ils soient affaiblis et incapables de combattre le souverain qui, lui, reçoit les yeux en parfaite santé. Ceci montre que l'acte est associé à la puissance, qui est retirée à l'un, tandis qu'elle est donnée à l'autre. Ces deux sentences illustrent donc

²⁰ *Edfou* IV, 136, 14-15 : offrande d'œil-*oudjat* à Hormerty.

²¹ *Edfou* VII, 311, 10 : offrande d'œil-*oudjat* à Min de Ipou .




parfaitement la force des yeux et l'importance qu'a la vue dans le cadre du rite et bien au-delà.

A. YEUX ENNEMIS

Nous remarquons dans ces séquences que le nom des yeux n'est pas le même quand il désigne celui des adversaires, et celui du roi ou d'une divinité. Dans le premier texte, le terme employé pour désigner les yeux reçus par le roi est *ntr.ty*, qui insiste donc sur leur provenance divine. Les organes visuels des adversaires royaux sont au contraire désignés par le terme *ts.ty*. Le terme *ts.t* n'est pas répertorié dans les dictionnaires en tant que nom d'œil, mais est formé sur la racine du Moyen Égyptien  *ts*, signifiant « blâmer »²². Le verbe est devenu en ptolémaïque  *ts.t*, qui signifie « détruire », employé en particulier lorsqu'il s'agit de détruire l'ennemi divin par excellence, Apophis²³. Le substantif *ts.tyw* peut quant à lui servir à désigner les ennemis eux-mêmes : ²⁴. Enfin, *ts.t* peut être mis en équation avec  (*n*)*tsty.w*, terme désignant des figures d'exécration²⁵.

Les yeux sont donc d'une importance telle que leur nom porte la marque qui les amoindrit dans le cas présent où ils sont ceux des rivaux. Nous constatons également que le principe de retournement est applicable à l'œil : il est d'un côté sain et éclatant quand il appartient au roi ; de l'autre, par essence, dégradé et aveuglé lorsqu'il est celui de ses adversaires.

B. CÉCITÉ

Penchons-nous maintenant sur l'aveuglement en lui-même. Il existe à l'origine principalement deux termes employés pour désigner la cécité, à savoir  *šp* « être aveugle, aveugler »²⁶, et  *kmn* « être aveugle, aveugler »²⁷, de même que l'expression  *kkwy* « voir l'obscurité (durant le jour) »²⁸. Le terme *šp* désigne le

²² Cf. *Wb.* V, 408, 4-7.

²³ Cf. *Wb.* V, 408, 12-15.

²⁴ Cf. *Wb.* V, 409, 1.

²⁵ Cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 1176-1178 ; *Wb.* V, 408-409.

²⁶ Cf. *Wb.* IV, 443, 1-11.

²⁷ Cf. *Wb.* V, 107, 1-4.

²⁸ Cf. *Wb.* II, 9, 16.

En effet, dans les exemples présentés ci-dessus (et dans bien d'autres scènes non mentionnées ici), les vertus créatrices de la lumière sont mises en exergue, alors que l'aveuglement est mis en parallèle avec les cendres inertes, qui sont tout ce qui subsiste de ceux qui osent s'opposer au souverain.

CONCLUSION

En allant plus loin, l'aveuglement infligé correspond à réduire les ennemis à l'obscurité, à les renvoyer au désordre que l'offrande de l'œil-*oudjat* sert à éviter à tout prix à son bénéficiaire. Il apparaît donc à la suite de cette analyse que nous pouvons voir cette privation comme le châtement suprême, qui s'oppose au don de la vue caractéristique de la contrepartie de l'offrande de l'œil-*oudjat*.

Les quatre exemples analysés ici invitent à considérer l'aveuglement dans un cadre élargi aux autres rites présents dans les temples d'époque gréco-romaine. Il semble cependant, dans l'état actuel de mes travaux, que cette notion de cécité n'apparaisse que très rarement dans ce cadre, et qu'il faille élargir les recherches aux textes sortant du contexte religieux ou aux époques antérieures. Cet article représente une première étape d'une recherche qui fera l'objet de publications à venir.

INDICES

SOURCES

Compositions funéraires

Livre des Morts, chapitres 72 et 99 : 31 n. 17.

Livre de parcourir l'éternité I, 9-10 : 131 n. 64.

Textes des Pyramides

25, § 17c : 76 n. 108 ; 131, § 82b : 44 ; 215, § 148b : 76 n. 108 ; 254, § 282b-283a : 11 ; 254, § 283a : 11 et n. 11, 12 ; 260, § 322b : 24 ; 424, § 771a : 76 n. 108 ; 519, § 1211a : 76 n. 108 ; 570, § 1463 : 53 ; 600, § 1652-1659 : 33 et n. 31 ; 601 § 1670a : 76 n. 108 ; 610, § 1723a : 76 n. 108 ; 676, § 2015c : 76 n. 108 ; 688, § 2086c : 76 n. 108.

Textes des sarcophages

II, 250d, § 149 : 24 n. 76.

IV, 232a-238a, § 335 : 53.

V, 197a-199g, § 404 : 31 n. 16.

VI, 135g, § 540 : 23 n. 73 ; 189d, § 575 : 24.

Livre de Nout : 15 n. 36.

Éditions de textes

Deir Chelouit

I, n° 18 : 124 n. 14 ; 125 ; 141 ; 146.

II, n° 68 : 141 ; n° 74 : 141 ; 146.

III, n° 128 : 128 n. 41 ; 141 ; n° 131 : 128 n. 41 ; n° 140 : 124 n. 14 ; n° 140 : 124 n. 15 ; n° 140, 4 : 133 n. 84 ; 128 n. 41 ; 140 n. 139 ; 141 ; 146 ; n° 140, 13 : 141 ; n° 142 : 128 n. 41 ; n° 146 : 143 ; n° 157 : 126 n. 25.

Deir el-Medina

n° 194 : 128 n. 39 ; n° 195 : 128 n. 39 ; n° 198 : 128 n. 39 ; n° 199 : 124 n. 19 ; 128 n. 39 ; 145.

Dendara

I, 11, 11 : 116 n. 28 ; 12, 10 : 116 n. 28 ; 46, 13 : 116 n. 24 ; 51, 11 : 97 ; 51, 14 : 97 ; 100, 10 : 116 n. 24 ; 105, 3 : 116 n. 22 ; 114, 11 : 97 ; 132, 11 : 116 n. 28 ; 137, 3 : 116 n. 28 ; 146, 5-17 : 90 n. 2 ; 91 n. 3.

II, 45, 5-15 : 118 n. 34, 35, 40 ; 49, 6 : 97 ; 50, 8 : 95 n. 19 ; 52, 8-53, 2 : 90 n. 2 ; 52, 14 : 97 ; 53, 1 : 97 ; 185, 3-12 : 118 n. 34, 35 ; 194, 10-195, 2 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 213, 14 : 97.

III, 2, 15 : 116 n. 28 ; 12, 17 : 116 n. 25 ; 70, 4 : 97 ; 70, 7 : 116 n. 24 ; 70, 7-8 : 117 n. 30 ; 84, 6 : 204 n. 17 ; 131, 8-132, 6 : 90 n. 2 ; 132, 4 : 97 ; 135, 8 : 97 ; 135, 14-136, 16 : 99 n. 29 ; 143, 73-144, 8 : 90 n. 1 ; 144, 6 : 103 n. 39 ; 144, 7 : 97 ; 146, 8 : 116 n. 21 ; 153, 7-154, 6 : 99 n. 29 ; 154, 4 : 103 ; 154, 5 : 101 ; 106 ; 156, 7 : 116 n. 24 ; 178, 11 : 116 n. 26 ; 178, 12 : 117 n. 30 ; 187, 11 : 116 n. 22.

IV, 27, 1 : 201 n. 3 ; 37, 4-5 : 200 n. 1 ; 75, 14 : 116 n. 27 ; 77, 7 : 208 n. 35 ; 80, 5 : 116 n. 23 ; 88, 3 : 104 et n. 40 ; 106 ; 107 n. 52 ; 160, 12-161, 5 : 90 n. 1 ; 161, 3 : 103 ; 161, 4 : 103 n. 39 ; 239, 1-3 : 110 n. 7 ; 244, 6 : 116 n. 22.

V, 41, 9 : 116 n. 24 ; 46, 1 : 104 ; 46, 4 : 101 ; 104 ; 55, 3-13 : 90 n. 1 ; 97 ; 61, 5-62, 2 : 118 n. 34 ; 120 n. 45 ; 77, 12 : 202 n. 10 ; 143, 7-145, 7 : 126 n. 24 ; 146, 9 : 112 ; 118 n. 37 ; 146, 9-147, 13 : 112 et n. 10 ; 118 n. 34 ; 120 n. 45 ; 149, 10 : 112 ; 118 n. 38 ; 149, 10-151, 4 : 112 n. 10 ; 118 n. 34 ; 120 n. 45.

VI, 74, 3-75, 9 : 112 n. 11 ; 74, 4 : 112 ; 74, 3-75, 9 : 118 n. 34 ; 120 n. 45 ; 114, 11 : 116 n. 22 ; 123, 14-124, 10 : 118 n. 34, 36 ; 120 n. 45 ; 130, 2 : 101 ; 130, 3 : 101 ; 130, 4 : 104 et n. 42.

VII, 47, 5 : 116 n. 22 ; 85, 9 : 116 n. 22 ; 156, 12 : 101.

VIII, 27, 2 : 116 n. 21 ; 134, 11-135, 3 : 127 n. 33 ; 138, 4 : 116 n. 22 ; 117 n. 30.

IX, 3, 2-13 : 99 n. 30 ; 5, 8 : 103 ; 40, 11 : 116 n. 24 ; 62, 4 : 116 n. 21 ; 65, 4-66, 2 : 127, n. 35 ; 66, 4-67, 6 : 118 n. 34, 39 ; 120 n. 46 ; 80, 16-81, 7 : 127 n. 32 ; 83, 7-16 : 79, n. 127 ; 96, 13-97, 9 : 118 n. 34, 41 ; 120 n. 46 ; 107, 9 : 116, n. 29 ; 114, 11 : 116 n. 22.

X, 133, 17-134, 17 : 79 n. 125.

XI, 26, 4 : 97 ; 26, 9 : 97 ; 46, 11 : 97 ; 159, 1-15 : 147.

XII, 116, 12-117, 5 : 95 n. 16 ; 120, 11-121, 10 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 120, 11-121, 10, 2-15 : 120 n. 43 ; 121, 3-4 : 117 n. 32 ; 164, 3-18 : 99 n. 30 ; 100 et n. 32 ; 218, 15 : 97 ; 218, 17 : 101 et n. 35 ; 218, 18 : 104 et n. 44 ; 243-244 : 147 ; 243, 11 : 201 n. 5 ; 251, 13-252, 16 : 79 n. 125 ; 85 ; 268, 8-269, 5 : 90 n. 2 ; 269, 2 : 106 ; 269, 5 : 103 et n. 39.

XIII, 87, 12 : 117 n. 30 ; 184, 5-185, 9 : 90 n. 2 ; 423, 3-424, 5 : 90 n. 2 ; 97 ; 424, 5 : 97 ; 444, 12 : 101.

XIV, 19, 12 : 97 ; 20, 5 : 97 ; 101 et n. 35 ; 61, 12-62, 15 : 90 n. 2 ; 91 n. 4 ; 62, 9 : 97 ; 62, 11 : 97 ; 62, 13 : 97 ; 122, 4 : 117 n. 30 ; 134, 12-135, 12 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 187, 10-188, 11 : 90 n. 2 ; 91 n. 4.

XV, 252, 10 : 116 n. 22 ; 282, 13-284 : 90 n. 2 ; 91 n. 4 ; 283, 3 : 97 ; 283, 20 : 97 ; 309, 2-15 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 120 n. 43 ; 344, 9-10 : 201 n. 4 ; 350, 2 : 116 n. 21.

Dendara. Mammisis

90, 8 : 125 n. 23 ; 212, 19 : 112 ; 256, 1 : 112.

Dendara. Porte d'Isis

33, 3-12 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 120 n. 44 ; 35, 1 : 104 et n. 46.

Dendara. Temple d'Isis

24, 5-25, 1 : 118 n. 34, 42 ; 26, 11 : 116 n. 21 ; 117 n. 30 ; 90, 5 : 116 n. 22 ; 158, 11-159, 8 : 90 n. 1 ; 159, 3 : 106 ; 176, 3-15 : 117 n. 31 ; 118 n. 34 ; 310, 10 : 116 n. 22 ; 337 : 147.

Edfou

I², 26-28 : 156 ; 31, 18-32, 9 : 158 n. 32 ; 31-32 : 156 ; 56, 19-57, 9 : 99 n. 30 ; 57, 6 : 100 ; 57, 7 : 98 n. 22 ; 99 ; 58, 12-19 : 51 ; 99, 12-18-100, 6 : 147 ; 99-100 : 127 n. 36 ; 152, 10 : 74 n. 95 ; 152, 13-14 : 202 n. 9 ; 174, 13 : 103 et n. 37 ; 280, 2-3 : 78 n. 115 ; 290, 9-18 : 188 n. 29 ; 291, 3-292, 2 : 188 n. 27 ; 296, 18-297, 9 : 188 n. 29 ; 297, 12-298, 12 : 188 n. 27 ; 316, 8 : 74 n. 95 ; 330, 5 : 66 n. 63 ; 456, 18-458, 2 : 191 n. 54 ; 477, 5-12 : 50 ; 477, 14-478, 4 : 50 ; 478, 6-13 : 50 et n. 45 ; 52 ; 478, 11-12 : 51 n. 48 ; 490, 14-491, 13 : 50 ; 491, 15-492, 6 : 50 ; 492, 8-15 : 50 ; 496, 13-497, 2 : 50 ; 497, 4-11 : 50 ; 497, 13-498, 4 : 50 et n. 45 ; 522 : 156 ; 569, 9-10 : 188 n. 30 ; 575, 8-9 : 78 n. 115.

II², 12, 8-16, 13 : 192 n. 61 ; 13, 1-14 : 191 n. 58 ; 14, 15 : 191 n. 56 ; 14, 21-15, 6 : 191 n. 52 ; 14, 21-16, 13 : 191 n. 59 ; 35, 10 : 74 n. 95 ; 39, 8-9 : 62 n. 35 ; 39, 8-17 : 57 et n. 14 ; 58 ; 70 ; 72 ; 73 ; 75 n. 102 ; 87 ; 39, 12 : 62 n. 32 ; 39, 12-13 : 61 ; 39, 14 : 63 ; 39, 14-15 : 75 n. 101 ; 39, 15 : 69 n. 86 ; 39, 15-16 : 69 n. 86 ; 40 : 161 ; 68, 18-69, 10 : 78 n. 116 ; 69, 5 : 74 n. 95 ; 72 : 127 n. 36 ; 72, 9-16 : 147 ; 72, 13 : 136 ; 76, 8-9 : 15 n. 30 ; 77, 8-15 : 90 n. 2 ; 91 n. 3 ; 77, 12 : 98 n. 26 ; 99 ; 77, 14 : 103 ; 108 : 127 n. 36 ; 108, 6-16 : 147 ; 114, 1 : 74 n. 95 ; 285, 15-296, 2 : 126 n. 24 ; 127 n. 34 ; 292, 13-293, 6 : 126 n. 24.

III, 120-121 : 156 ; 145, 13 : 187 n. 20 ; 188 n. 23 ; 179 : 125 n. 23 ; 210, 1 : 15 n. 33 ; 210, 11 : 15 n. 33 ; 241, 9 : 68 n. 79 ; 69 n. 86 ; 78 n. 123 ; 82 ; 243, 2 : 62 n. 34 ; 64 n. 52 ; 79 ; 243, 2-7 : 57 et n. 9 ; 58 ; 70 ; 73 ; 82 ; 243, 5 : 75 n. 100 ; 243, 5-6 : 69 n. 84 ; 243, 6 : 68 n. 76 ; 243, 6-7 : 62 ; 255, 13 : 15 n. 33 ; 272, 3-7 : 147 ; 272, 9 : 74 n. 97 ; 79 ; 272, 9-12 : 79 n. 124 ; 272 : 127 n. 36.

IV, 49, 9-68, 13 : 195 n. 76, 80 ; 52, 9-15 : 195 n. 76 ; I63, 14-64, 12 : 49 ; 65, 2-15 : 49 ; 65, 17-66, 16 : 49 et n. 44 ; 195 n. 80 ; 66, 18-67, 13 : 195 n. 80 ; 67, 15-68, 13 : 49 ; 91-93, 156 ; 100, 12 : 98 n. 24 ; 99 ; 104 et n. 45 ; 100, 13 : 101 ; 136, 14-15 : 206 n. 20 ; 136, 17-137, 3 : 200 n. 2 ; 202, 3-224, 14 : 195 n. 80 ; 221, 7-222, 7 : 195 n. 80 ; 222, 9-223, 1 : 195 n. 80 ; 248-249 : 156 ; 256, 6 : 98 n. 28 ; 99 ; 291, 2 : 71 n. 90 ; 291, 15-292, 11 : 57 et n. 13 ; 58 ; 64 n. 51 ; 68 n. 76 ; 70 ; 73 ; 88 ; 292, 5 : 66, n. 68 ; 78 n. 123 ; 292, 5-6 : 61 ; 292, 7-8 : 63 ; 292, 8 : 75 n. 100 ; 292, 9-10 : 69 n. 87 ; 292, 11 : 64 ; 292, 13-293, 10 : 64 n. 53 ; 309, 11 : 24 ; 340 : 161 ; 356, 7-18 : 188 n. 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81 ; 360, 14-15 : 187 n. 18 ; 383, 13 : 99 ; 387, 15-388, 11 : 188 n. 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81.

V, 47, 2-12 : 50 n. 47 ; 70, 6 : 18 n. 41 ; 74, 10-75 : 188 n. 22, 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81 ; 75, 5 : 125 n. 22 ; 75, 5-16 : 147 ; 75, 13 : 141 n. 148 ; 92, 15-93, 11 : 188

n. 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81 ; 94, 7 : 74 n. 93 ; 94, 7-9 : 60 ; 94, 7-17 : 57 et n. 10 ; 58 ; 70 ; 71 n. 91 ; 72 ; 73 ; 79 n. 125 ; 83 ; 94, 11-12 : 61 ; 94, 14 : 75 n. 100 ; 94, 16-17 : 62 ; 95, 16-96, 10 : 188 n. 22 ; 165, 4-15 : 51 ; 170, 10-171, 6 : 188 n. 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81 ; 173, 8 : 98 n. 25 ; 99 ; 190, 15-191, 9 : 79 n. 125 ; 256, 16-17 : 21 n. 63 ; 312, 2-4 : 188 n. 26 ; 189 n. 33 ; 190 n. 47 ; 196.

VI, 84, 15-85, 11 : 45 n. 36 ; 92, 13-99, 16 : 186 n. 2 ; 92, 13-104, 7 : 186 n. 1 ; 100, 2-4 : 189 n. 37 ; 100, 2-104, 7 : 189 n. 35 ; 192 n. 62 ; 100, 14-102, 3 : 189 n. 38 ; 102, 3-103, 6 : 189 n. 39 ; 102, 11-103, 3 : 186 n. 9 ; 143, 8 -157, 2 : 186 n. 1 ; 144, 15-145, 11 : 186 n. 4 ; 145, 5 : 188 n. 32 ; 148, 9-10 : 78 n. 115 ; 152, 14-157, 2 : 186 n. 8 ; 195 n. 79 ; 235, 2-262, 2 : 195 n. 76, 80 ; 244, 9-15 : 195 n. 76 ; 257, 10-258, 16 : 195 n. 80 ; 258, 18-260, 6 : 195 n. 80 ; 262, 5-269, 12 : 186 n. 2 ; 262, 5-274, 7 : 186 n. 1 ; 269, 14-15 : 187 n. 13, 19 ; 269, 14-274, 7 : 187 n. 11 ; 196 ; 270, 6-7 : 187 n. 12. ; 270, 10-271, 5 : 190 n. 49 ; 191 n. 52 ; 270, 10-273, 7 : 190 n. 48 ; 272, 2-9 : 195 n. 75 ; 272, 3 : 187 n. 20 ; 272, 11 : 187 n. 20 ; 277 : 156 ; 297, 12-309, 11 : 186 n. 1 ; 298, 2-304, 12 : 141 n. 146 ; 186 n. 5 ; 299, 6-300, 10 : 186 n. 6 ; 301,12 : 141 n. 147 ; 305, 2-4 : 43 n. 27 ; 305, 2-309, 7 : 186 n. 7.

VII, 42, 7-86, 17 : 195 n. 80, 82 ; 61, 13-62, 15 : 50 n. 47 ; 72, 2-73, 2 : 195 n. 80 ; 73, 4-74, 2 : 195 n. 80 ; 80, 10-15 : 189 ; 80, 10-81, 10 : 188 n. 22, 26 ; 189 n. 33, 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81, 82 ; 81, 3-6 : 189 ; 81, 8 : 189 ; 111, 9 : 15, n. 34 ; 111, 10 : 15, n. 35 ; 128, 17 : 187 n. 15 ; 128, 15-129, 14 : 188 n. 22 ; 134, 4-6 : 188 n. 23 ; 139, 12-16 : 60 et n. 24 ; 62 n. 36 ; 139, 12-140, 8 : 57 et n. 11 ; 58 ; 70 ; 73 ; 79 n. 125 ; 84 ; 140, 4 : 63 ; 140, 5 : 69 n. 86 ; 75 n. 100 ; 140, 5-6 : 69 n. 85, 87 ; 140, 7-8 : 63 ; 204 n. 15 ; 146, 6 : 125 n. 22 ; 189, 9-251, 9 : 195 n. 80 ; 199, 2 : 188 n. 23 ; 213, 2-214, 3 : 195 n. 80 ; 265, 18 : 104 ; 105 n. 47 ; 266, 5 -267, 3 : 78 n. 119 ; 266, 17 : 78 n. 120 ; 267, 2 : 75 n. 98 ; 301, 2- 15 : 79 n. 125 ; 311, 10 : 206 n. 21 ; 315, 9 : 15, n. 35 ; 321, 2 : 104.

VIII, 25, 3-26, 7 : 189 n. 41 ; 32, 14-34, 2 : 190 n. 43 ; 47, 20-48, 16 : 142 n. 151 ; 143 ; 147 ; 52, 3-53, 8 : 189 n. 40 ; 192 n. 61 ; 60, 13-62, 3 : 190 n. 42 ; 64, 11-13 : 187 n. 20 ; 188 n. 25 ; 64, 11-65, 10 : 188 n. 24 ; 189 n. 34 ; 190 n. 50 ; 196 n. 81 ; 97, 9 : 74 n. 95 ; 101, 14 : 99 ; 103 ; 101, 15 : 101 ; 108, 16-110, 9 : 190 n. 45 ; 135, 14 : 15 n. 34 ; 147, 4-148, 15 : 190 n. 46.

XV, 40, 15-43, 6 : 191 n. 53.

Edfou. Mammisi

14-15 : 156 ; 17, 1 : 201 n. 6 ; 26, 6-7 : 159 n. 36 ; 56, 5-6 : 21 n. 60 ; 93, 13 : 13, n. 26 ; 153, 3 : 99.

Esna

II, n° 6 : 78 n. 116 ; n°141 : 154 n. 19.

III, n° 250, 9 : 23 n. 71 ; n° 320, 22 : 21 n. 65.

Kasr el-Agoûz, 89-91 : 165.

Khonsu II, 115A9 : 15, n. 34.

KIU 2419 : 126 n. 27.

KIU 2194 : 126 n. 27.

Kom Ombo

I, 14 : 166 ; 72 : 154 n. 17 ; 73 : 154 n. 17 ; 126 : 203 n. 12 ; 138 : 162 n. 52 ; 152 : 93 ; 188 : 154 n. 17 ; 204 : 167 n. 70 ; 207 : 167 n. 70 ; 235 : 154 n. 17 ; 240 : 79, n. 128 ; 271 : 79, n. 128 ; 276 : 162 n. 52 ; 398 : 79, n. 128 ; 417 : 79, n. 128 ; 438 : 155 n. 23 ; 447 : 79, n. 128 ; 462 : 164 ; 473 : 74 n. 92 ; 79, n. 128 ; 488 : 79, n. 128 ; 495 : 103 et n. 38 ; 497 : 133 n. 81 ; 135 n. 109.

II, 522 : 79 n. 128 ; 644 (= A. GUTBUB, *Kom Ombo* I, 240) : 99 n. 30 ; 880 : 154 n. 17 ; 904 : 159 n. 38 ; 925 : 79, n. 128 ; 938 : 162 n. 52 ; 954 : 79, n. 128.

Opet

I, 22 : 124 n. 18 ; 127 n. 36 ; 137 ; 138 ; 140 et n. 141, 144, 145 ; 55 : 124 n. 19 ; 127 n. 36 ; 133 n. 82 ; 134 n. 94, 98, 99 ; 136, n. 114 ; 140 et n. 144 ; 145 ; 75 : 127 n. 36 ; 117 : 127 n. 31 ; 145 : 9 n. 2 ; 220 : 124 n. 16.

Philae

23 : 125 n. 23 ; 64, 7-10 : 99 n. 30 ; 100 ; 77, 10-18 : 104 ; 106 ; 131, 18 : 15 n. 35 ; 134, 18 : 18 n. 43.

Philä I

p. 3 : 105 n. 48 ; p. 5 : 104 ; fig. 37 : 163 n. 60 ; fig. 38 : 163 n. 61 ; fig. 39 : 163 n. 60 ; fig. 40 : 163 n. 61 ; fig. 135 : 170 n. 75 ; p. 228-230 : 101.

Philä II

p. 191, 12 : 93, n. 11, 12 ; p. 199 : 99 n. 30 ; 100 et n. 31 ; 106 ; p. 216-217, p. 205 n. 19 ; p. 320 : 91.

Philae fiches Wb.

80 : 104 ; 584-588 : 93 n. 9 ; 95 n. 17 ; 1022-1025 : 202 n. 7.

Porte d'Évergète

pl. 6, 11 : 13 n. 22 ; 7 : 124 n. 18 ; 132 ; 136 ; 139 n. 129 ; 140 n. 142 ; 145 ; 12, 13 : 15, n. 32 ; 24 : 68-69 ; 93 n. 9 ; 94 ; 24, 9-10 : 15, n. 31 ; 28 : 136 ; 37, 6 : 13, n. 22 ; 40 : 163 n. 58 ; 41 : 163 n. 57 ; 43 : 155 ; 48, 11-15 : 9 ; 55, 1 : 13, n. 22 ; 58, 11 : 13, n. 22 ; 60, 18 : 15, n. 34 ; 68, 10-12 : 17 n. 40 ; 68, 10-14 : p. 18.

Propylône d'Amon-Rê-Montou

n° 13a : 155 ; n° 21 : 204 n. 16 ; n° 25a : 124 n. 15 ; 129 ; 140 n. 139 ; 145.

Tôd

I, n° 139, 1-3 : 136 n. 114 ; n° 171 : 146.

II, n° 221 : 145 ; n° 222 : 146 ; n° 278 : 78 n. 116 ; n° 312 : 143 ; n° 318 : 157 n. 31.

Urk.

IV, 218, 15 : 12 n. 15 ; 219, 16 : 12, n. 16 ; 220, 2 : 12, n. 17 ; 220, 3-4 : 12, n. 20 ; 287 : 91 n. 5.

VI, 36 sq. : 105 n. 49.

VIII, n° 16 : 124 n. 15 ; 127 n. 36 ; 129 ; n° 18 : 127 n. 30 ; n° 61i : 15 n. 32 ; n° 68 : 124 n. 18 ; 132 ; n° 68c : 139 n. 129 ; n° 68f : 136 ; n° 80 : 127 n. 30 ; n° 80f : 136 ; n° 82 : 68-69 ; 93 n. 9 ; 94 ; n° 82b : p. 15, n. 31 ; n° 85 b : 18 ; n° 100 b : 9 ; n° 133c : 136 ; n° 138 : 127 n. 31 ; n° 159 : 127 n. 31 ; n° 181 : 124 n. 19 ; 135 ; 145 ; n° 181c : 136 n. 114 ; n° 181f : 140 n. 143 ; n° 181g : 140.

Documents mobiliers

Contrepoids Louvre AF 693 : 103.
 Linteau Stockholm Medelhavsmuseet MM 10026 : 171 et n. 81.
 Sistre Caire GC 69325 = JE 29168 : 111 n. 9.
 Statue Caire CG 559 : 13.
 Stèle BM EA 188 : 154 n. 22.
 Stèle BM EA 1054 : 169 et n. 72.
 Stèle BM 66 668 : 162 n. 54.
 Stèle Caire CG 22186 : 168.
 Stèle Caire JE 22188 : 170 et n. 74.
 Stèle Caire JE 40627 : 13, 14.
 Stèle MRAH E 8387 : 171 et n. 82.
 Stèle SCA 277 : 29 et n. 2.
 Stèle Turin 1529 : 151 n. 8 ; 154 n. 22.
 Stèle Turin 1567 : 151 n. 8.
 Stèle Turin CG 50058 : 22 et n. 68.

Ostraca, papyrus

O. Ifao Inv. 3787 (= Cat. 2858) : 20 n. 54.
 Papyrus dramatique du Ramesseum : 76.
 Papyrus de Kahun : 40 n. 14.
 p.Brooklyn 47.218.84 : 65, 66 et n. 66 ; 67, 68.
 p.Brooklyn 47.218.50 : 96 ; 188 n. 31 ; 191 n. 51 ; 193 et n. 63-65, 196.
 p.Caire CG 58030 : 38.
 p.Chester Beatty I : 40 n. 14.
 p.Chester Beatty IX (BM 10589) : 38, 48.
 p.Ebers 94, 14-22 : 20 n. 52.
 p.Leyde I, 348 r° : 19 ; 92 n. 7 ; 94.
 p.Leyde I 350 : 24 n. 75.
 p.Turin 54041 : 38 ; 44 ; 49 ; 51.
 p.Westcar 10, 2 : 19 ; 20.

Auteurs classiques

Hérodote, *Histoires* II, 170 : 30 n. 7.

Homère, *Illiade*, chant XIX : 20 n. 58.
 Ovide, *Métamorphoses*, livre IX, vers 297 et suiv. : 20 n. 58.
 Plutarque, *De Iside et Osiride* : 39 n. 14.
 Soranos d'Éphèse, *Gynaecia* 2, 1 : 20 et n. 59.
 Suétone, *De Vita Caesarum* : 193, 194.

NOMS ROYAUX ET ANTHROPONYMES

Ahmès Nefertari : 12.
 Akh-Hetep : 47.
 Alcmène : 20 n. 58.
 Alexandre le Grand : 149.
 Amasis : 30.
 Amenhotep I^{er} : 2 ; 6 ; 38 ; 39 ; 41 ; 42 ; 44 ; 46 ; 48-52 ; 54.
 Amenhotep III : 12 n. 14 ; 38 n. 5 ; 46.
 Antonin : 127.
 Arsinoé II : 169-171 ; 175 n. 86.
 Arsinoé III : 155 ; 156 ; 157 n. 28 ; 161 ; 169 ; 170.
 Auguste : 70 ; 75 n. 102 ; 147 ; 155 n. 24.
 Basilidès : 193.
 Bénaty : 18 n. 42.
 Bérénice I^{ère} : 169.
 Bérénice II : 155 ; 168 ; 169 ; 171 et n. 77.
 Bérénice III : 170.
 Cambyse : 30.
 Cléopâtre : 160.
 Cléopâtre I^{ère} : 170 ; 175 n. 87.
 Cléopâtre II : 155 ; 156 ; 158 ; 159 ; 164-166 ; 171.
 Cléopâtre III : 156 ; 158 ; 159 et n. 38 ; 161 et n. 42 ; 164 ; 171 et n. 79.
 Cléopâtre Tryphaena : 163.
 Domitien : 127 ; 128 ; 146.
 Galba : 146.
 Hadrien : 16 ; 117 n. 32 ; 146.
 Hatchepsout : 12 ; 91.
 Herihor : 162 n. 54.
 Narmer : 150.
 Nectanébo : 31 n. 19.
 Nectanébo I^{er} : 29 ; 30 et n. 11 ; 55 ; 101 et n. 36 ; 105.
 Oudjahorresnet : 30.
 Ouserrê : 20.
 Pa-di-Imhotep : 154 n. 22.
 Pedoubastis-Imhotep : 154 n. 22.
 Piankhi : 193 ; 194 ; 196.
 Psammétique III : 30.
 Ptolémée : 145 ; 146 ; 149 ; 170.
 Ptolémée I^{er} : 168 ; 169.
 Ptolémée II : 168-171 ; 175 n. 86.

Ptolémée III Évergète I^{er} : 14 ; 92-94 ; 124 n. 18 ; 126 ; 128 ; 130 ; 132 ; 133 ; 140 ; 145 ; 149 ; 155 ; 157 ; 159 ; 163 ; 168-171 ; 175 et n. 86.
 Ptolémée IV Philopator : 70 ; 75 n. 102 ; 139 ; 147 ; 155 ; 156 ; 157 et n. 27, 28, 31 ; 160 ; 161 ; 164 ; 169 ; 170.
 Ptolémée V : 170 ; 172 ; 174 ; 175.
 Ptolémée VI Philométor : 135 ; 145 ; 149 ; 150 ; 155 ; 166 ; 172-175.
 Ptolémée VIII Évergète II : 70 ; 74 n. 92 ; 133 n. 82 ; 134 n. 99 ; 135 n. 109 ; 137 ; 145 ; 147 ; 156 ; 157 n. 31 ; 158-160 ; 162 ; 164 ; 165 ; 175.
 Ptolémée IX Sôter II : 70 ; 147 ; 156 et n. 25 ; 157 ; 159 et n. 38 ; 160 ; 161 ; 163 n. 56 ; 164 ; 175.
 Ptolémée X : 161-164.
 Ptolémée XII Neos Dionysos : 74 n. 92 ; 126 ; 137 ; 142 ; 145 ; 147 ; 159 n. 37 ; 162 ; 163 ; 164 et n. 62 ; 175.
 Ramsès II : 38 ; 126 n. 27.
 Ramsès III : 38 n. 6 ; 162 n. 54, 208 n. 34.
 Ramsès IV : 162 n. 54.
 Ramsès IX : 162 n. 54.
 Redjdjedet : 20.
 Rekhmirê : 53.
 Séthi I^{er} : 38 n. 3, 4 ; 42 ; 48 ; 49 ; 91 ; 126 n. 28 ; 162 n. 54.
 Taharqa : 155 ; 157 n. 30.
 Thoutmosis III : 126 n. 27.
 Tibère : 91 ; 93 ; 127 ; 146 ; 155 n. 24.
 Vespasien : 193 ; 194 ; 196.

TITRES

prêtre-lecteur, *hry-hb* : 37 et n. 1 ; 151 n. 8.
 prêtres naophores : 152.
 prêtres porteurs de barques : 153 n. 15.
 prêtre-*sem* : 152 n. 12.

DIVINITÉS ET ÉPITHÈTES DIVINES

Agathodémons : 50.
 Akhou : 202.
 Amon : 9-12 ; 38 n. 9 ; 46 ; 74 n. 92 ; 126 et n. 27 ; 127 ; 128 ; 133 et n. 88 ; 139 n. 138 ; 140 et n. 145 ; 157-159 ; 166.
 Amon l'ancien : 136.
 Amon-qui-écoute-les prières : 127 n. 31.
 Amon voilé : 124.
 Le Sceptre = Amon : 133.
 L'Unique-qui-fait-des-millions-de-souffles, *w' jr hh t3w* (= Amon) : 133.
 Amon-Rê : 24 ; 48 et n. 42 ; 134 ; 139 ; 187 ; 191 et n. 51 ; 195.
 Amon-Rê en tant que [jeune homme], *Jmn-R' m h[wn rnp]* : 136.
 Amonet : 1 ; 2 ; 9-14 ; 17 ; 21 ; 23-26.

La Grande, l'Ancienne, la Maîtresse du Double Pays, qui réside à Karnak, mère des mères, sans son pareil, la primordiale, *ii(t) hr p3wty*, qui devint enceinte au commencement, qui a

créé *hms* à l'origine, *šd(t) iwtt nhb hnt=s*, qui a mis le disque au monde (de telle sorte qu'il aura dissipé l'obscurité et éclairé le Double Pays au moyen de ses deux yeux actifs : 9-10.

La Grande, l'Ancienne, la Maîtresse du Double Pays, qui réside à Karnak, mère des mères, sans son pareil, la primordiale qui est venue au primordial, qui devint enceinte au commencement, qui a créé l'accouchement à l'origine, qui a élevé ce qui n'était pas (encore), celle en qui est le lotus, qui a mis le disque au monde de telle sorte qu'il a dissipé l'obscurité et éclairé le Double Pays au moyen de ses deux yeux- actifs : 25.

Qui a élevé ce qui n'était pas (encore), *šdt iwtt* : 23.

La très grande, maîtresse des Deux Pays, résidant à Ipet-Sout (Karnak), la mère des mères, qui n'a pas son égale, la primordiale qui vient du primordial, qui conçoit à l'origine, qui créa les *hmwst* au commencement : 10.

Anedjeti : 32.

Anubet : 15 n. 35.

Anubis : 31 n. 13 ; 151 n. 8.

Apophis : 96 ; 105 ; 207 ; 208.

Arensnouphis : 104.

Atoum : 18 et n. 43 ; 32 ; 33 ; 98 ; 99 ; 128 ; 140 n. 145 ; 141 ; 187 ; 191 et n. 51.

Baou de Nekhen : 154 n. 19.

Baou de Pé : 154 n. 19.

Bastet : 201.

Celle qui illumine ce pays avec les rayons de son œil, *bd t3 pn m m3w.t n ir.t3s* : 201.

Bat : 110.

La Bonne Année : 185 ; 186.

Chou : 33 ; 50 ; 59 ; 115 ; 117 ; 143 ; 170 ; 187 ; 191 ; 200 n. 1.

Le pilier *djed* vénérable : 117.

Chou-Rê-Horus : 203 n. 12.

Les Cinq dieux : 143.

Déesse Lointaine / la Lointaine : 59 ; 67 ; 89 ; 99 ; 115 et n. 20 ; 120.

Douaou : 76 n. 111.

Ennéade : 32 ; 33 ; 41 et n. 19 ; 46 et n. 38 ; 48 ; 51 (grande) ; 52 ; 78 n. 115 ; 167 ; 168 ; 184.

Geb : 40 ; 140 n. 145 ; 141 ; 187 ; 191.

Grand faucon : 141.

Harendotès : 127.

Haroéris : 57 ; 68 ; 74 ; 75 n. 102 ; 78 n. 116, 117 ; 79 et n. 127 ; 155 n. 23 ; 161 ; 162 et n. 52 ; 164 n. 64 ; 166.

Celui qui préside à Létopolis, *Hnty-Hm* : 64 ; 76 et n. 108.

Le dieu divin né à Qous, fils de l'une et mise au monde par la seconde, le protecteur efficient d'Ounnefer, j. v., *ntr ntry p p'(w) m Gsy s3 n(y) w'.t ms(w)~n sn-nw.t ndt(y) mnḥ n(y) Wnn-nfr m3' - hrw* : 78.

Fils de Nout : 78 n. 121.

Fils de Nout, seigneur de Létopolis, le grand dieu qui préside à Qous (...), *s3 Nw.t nb Shm ntr '3 hnt(y) Gsy (...)* : 78 et n. 121.

Seigneur des yeux-oudjat (*nb wd3.ty*) : 74 ; 78 n. 115 ; 79 ; 80.

nb jjt : 162 n. 52 ; 164 n. 64.

nb mr.ty : 74.

Haroéris de Qous : 75 n. 101 ; 78 ; 79 et n. 127 ; 81.

Haroéris seigneur de Kom Ombo : 74 n. 92 ; 80 ; 81.

Haroéris seigneur de Létopolis : 57 ; 58 ; 70 ; 74 ; 75 et n. 101 ; 78 ; 79.

- Khentyenirty de Létopolis : 78 n. 113.
 Mékhenty(en)irty : 59 ; 75 ; 76 ; 77 ; 78 et n. 115 ; 80 ; 81.
 Mekhentyirty : 202 n. 8.
 Harsiésis : 156 ; 158 ; 165.
 Harsomtous : 50 ; 126 n. 24 ; 127 ; 200 n. 1.
 Hathor : 3 ; 6 ; 9 ; 17 ; 18 et n. 42 ; 21 ; 23 ; 25 ; 26 ; 49 ; 50 ; 89 ; 90-92 ; 96 ; 101 ; 102 ; 107 ; 109 et n. 2 ; 110 et n. 6 ; 111 et n. 8 ; 112 ; 113 et n. 15 ; 114 et n. 19 ; 115 ; 116 ; 118-121 ; 126 n. 24 ; 127 ; 128 n. 46 ; 141-143 ; 145-147 ; 150 n. 2 ; 152 ; 159 ; 179 ; 185 ; 188 ; 189 ; 191 ; 200 n. 1 ; 208 n. 34.
 Celle dont l'apparition est belle, *'nt h'w* : 118.
 Celle dont l'apparition est sacrée, *dsr h'w* : 118.
 Celle qui détache le lien, qui sauve la parturiente, qui délivre et dénoue au moment adéquat : 21 n. 63.
 Celle qui sauve la parturiente, *šdt bkzt* : 23.
 La Grande, qui réside à Benenet, l'Or des dieux, la Dame de la musique, grande magicienne, qui dégage le nez et l'oreille, desserre la gorge oppressée, qui sauve, *bzg / bkz*, et détache, *qzs*, la maîtresse de la délivrance, qui dénoue au moment adéquat, pour qui son père Rê a institué sa fête de l'ivresse au jour 2/3 (i.e. 20e jour) du premier mois de la saison de l'inondation, après qu'elle a émergé du bel Occident, hors d'Atoum au crépuscule : 18.
 La maîtresse de l'apparition, *nbt h'w* : 118.
 Maîtresse de la délivrance, *nbt sfh* : 19 ; 20.
 Qui dégage le nez et l'oreille, desserre la gorge oppressée : 21.
 Qui sauve la parturiente et détache ce qui est noué, la maîtresse de la délivrance, qui dénoue au moment adéquat : 21.
 Hathor de Dendara : 147 ; 202 n. 10 ; 204 ; 208.
 Hathor maîtresse d'Iounet : 110.
 Hathor d'Ouakhy : 57 et n. 12 ; 58.
 Hathor-œil de Rê : 97 ; 98 ; 102 ; 103 ; 115.
 Œil de Rê dans la place de Rê, celle qui donne la vue aux yeux aveugles, *ir.t-R' m-hnt s.t-R' dī m33 n itr.ty šp.w* : 208.
 La Dorée, femelle faucon qui illumine le Double Pays : 97.
 Protectrice de son frère, celle qui combat pour lui : 97.
 Hathor-Sekhmet : 99.
 Hathor-Tefnout : 18 et n. 42, 43.
 Henou : 50.
 Héra : 20 et n. 58.
 Héraclès : 20 n. 58.
 Horakhty : 4 ; 50 ; 51.
 Horprê : 141 ; 145 ; 146.
 Horus : 2 ; 4 ; 6 ; 21 ; 23 n. 69 ; 32 ; 39-41 ; 43 et n. 28, 29 ; 44 et n. 30 ; 45 n. 36 ; 46 et n. 38 ; 48 et n. 42 ; 49 ; 50 ; 51 et n. 50 ; 52-54 ; 57 ; 58 ; 59 n. 60 ; 60 ; 62 ; 64 ; 65 ; 68 ; 74 ; 76 ; 78 ; 80 ; 89 ; 96 ; 97 ; 99 ; 100-103 ; 105-107 ; 128 et n. 46 ; 133 ; 134 ; 136 ; 141 ; 142 ; 144 ; 158 ; 160 ; 161 ; 163 et n. 59 ; 172 ; 173 ; 185-187 ; 189-191 ; 200 ; 201.
 Celui-qui-est-sans-ses-yeux, *iwt(y) ir.tyʃf(y)* : 76.
 Grand-de-<triomphe> qui réside dans Iyt, *'3-m3' <-hrw> hr(y)-jb Jy.t* : 68.
 L'imposant de force, qui préside à [Imhedj], *wr phty hnt(y) [J]m[hḏ]* : 69.
 Maître des Deux Réservoirs : 99 ; 103.
 Puissant de vigueur qui préside à Imhedj, *tqr(w) phty hnt(y) Jmḏ* : 69.

- Le silencieux qui réside à Iyt, *sgr hr(y)-jb Jy.t* : 68.
- Horus l'Ancien : 75.
- Horus de Béhédet : 74 ; 202 n. 9 ; 141 ; 201.
- Dieu grand, seigneur du ciel, qui massacre les pays étrangers au moyen de sa force, seigneur de la Demeure de Montou : 141-142.
- Celui qui se lève en tant qu'œil droit le matin, qui se couche en tant qu'œil gauche [le soir], *wbn m wnmy.t m d.tsf htp m izb.t m [h.tsf]* : 201.
- Horus du Delta : 64 ; 65.
- Horus d'Edfou : 147 ; 188.
- Horus-de-l'Horizon : 27.
- Horus de Khem : 204 et n. 15.
- Horus seigneur de Létopolis / Harnebskhênis (Ἀρνεβεσχηνης) : 56-58 ; 64 et n. 52 ; 70 ; 75 ; 78 n. 115.
- Horus-Chou : 141 ; 146.
- Horus-Douaou : 57 n. 13 ; 65 ; 200 n. 1.
- Horus l'enfant : 91.
- Horus-Haroéris : 75.
- Horus (Mé)khenty(en)irty : 57 n. 13 ; 64 ; 75.
- Horus-Merty / Hormerty : 57 n. 13 ; 59 ; 65 ; 206 et n. 20.
- Ihy : 25.
- Enfant *hj* : 25.
- Fils d'Hathor : 25.
- Le lotus vénérable à côté de sa mère : 25.
- Ilithye : 20 et n. 58.
- Ipet : 94 et n. 15 ; 106.
- La grande Ipet qui prend soin de son frère et qui s'empare du *khepech* dans le ciel septentrional, *Ip.t wr.t mh(w) hr snzs hf(w) hps n p.t mh.t* : 94.
- Isden : 62 et n. 32 ; 136.
- Isis : 6 ; 13 ; 16 ; 40 ; 90-92 ; 93 et n. 11, 12 ; 94 ; 96 ; 100-107 ; 109 et n. 2 ; 114 ; 118-120 ; 126 n. 24 ; 137 ; 141 ; 201.
- Babouin femelle, *bnty* : 104 et n. 41 ; 106.
- Celle qui fait rajeunir son frère dans les villes et les provinces, *srnp(w.t) snzs m njw.wt spz.wt* : 107.
- Celle qui illumine ce pays avec ses yeux-oudjat, *sšp t3 pn m wd3.tyzs* : 201.
- Celle qui se lève en tant qu'œil droit en tant qu'œil de Rê, et resplendit en tant qu'œil gauche, en tant qu'œil d'Horus, *wbn m wnmy.t m ir.t R' psd m izb.t m ir.t-Hr* : 201.
- La Grande : 74 n. 92.
- Iounyt : 101.
- La maîtresse du ciel, apparue dans Philae et levée dans sa place de prédilection, *nb.t p.t h'ztw m Jrq wbnztw hnt s.t jb* : 94.
- La protectrice, la maîtresse de la protection, celle qui protège celui qui est sur son lit, *hw.t nb(t) hw hw.(w.t) hnt nmj.t* : 93.
- La protectrice, la maîtresse de la protection, celle qui protège celui qui est sur le lit, la gardienne qui veille sur le roi de Haute et Basse Égypte, *hw.t nbt hw hw.(w)t hnt nmj.t rsj.t rs(w) r nsw.t bjty* : 106.
- Qui protège son frère Osiris, *hw snzs Wsjr* : 139.
- Isis-Sekhmet : 100.
- Kamoutef : 12 n. 13 ; 101.

Khepri : 33.

Khnoum : 4 ; 19 ; 21 ; 23 ; 50 ; 143.

Khnoum-Haroéris-le-triompheur : 45 n. 36.

Khnoum Khentyouaref : 65.

Khonsou : 2 ; 9 ; 11-13 ; 15 ; 17 ; 23 ; 25 ; 26 ; 132 ; 135 n. 109 ; 140 n. 145 ; 155 ; 157 et n. 27 ; 162 n. 54 ; 163 et n. 57, 58 ; 166 et n. 69 ; 168 ; 171 ; 174 n. 85 ; 175 et n. 86 ; 180.

Lumière dans la nuit, substitut du Radieux, disque (lunaire) qui répand la lumière sur Celui-qui-rajeunit sur son lotus en bouton (= la nuit) jusqu'à ce que le disque (solaire) ouvre la pelote d'excréments : 15.

Khonsou-lune, *snnw n šw*, « second du soleil » : 15 n. 34.

Khonsou-Thot : 155-157.

Maât : 31 n. 18 ; 107 ; 200 n. 1.

Maîtresse de la Verdure (*nb.t w3rh*) : 57 n. 12.

Mehenet : 96.

Mehenet qui brille de ses rayons et illumine les visages : 97.

Mehenet qui encercle la tête de son père : 97.

Menât : 141.

Meretseger : 22.

Min : 127 ; 140 n. 145 ; 205 n. 19.

Min de Ipou : 206 et n. 21.

Montou : 2 ; 5 ; 125 et n. 20 ; 126-129 ; 131 n. 79 ; 133 et n. 82, 89 ; 133 ; 134 et n. 99 ; 137 ; 139 ; 140 et n. 145 ; 141-147 ; 155 ; 157 et n. 29 ; 160 ; 161 ; 171 n. 77 ; 175 n. 86 ; 180.

Ourti, *Wrty* : 137 ; 140 n. 145.

Merity : 133 et n. 84 ; 134 ; 137 ; 140.

Le Protecteur, *Gs-dp(t)* : 130.

Le courageux, au bras vaillant, le parfait protecteur des dieux et déesses, qui parcourt les Deux Terres, qui accomplit la protection d'Atoum dans son palais, mur de bronze sans fin : 140-141.

Roi de Haute et de Basse Égypte, taureau courageux, le mutilateur aux cornes effilées, Meryty, grand de force, qui frappe ses ennemis, dont la puissance est terrible, au bras vigoureux : 140.

Seigneur de Thèbes, roi des dieux, Osiris dont le corps est complet, *Wsjr tm m h'.wzf*, alors qu'il gouverne à Thèbes en tant que prince, *jty-nf W3s.t m hq3* : 139.

Seigneur de Thèbes, roi des dieux, taureau puissant, dont la force est souveraine, *tqr phty*, Rê le grand, *R' wr*, comme jeune homme vigoureux, *hwn rnpy*, il a atteint le Sceptre (= Amon). C'est dans le dessein d'affermir sa force qu'il s'est assis sur le siège de l'Unique-qui-fait-des-millions-de-souffles, *w' jr hh t3w* (= Amon) : 133.

Le taureau au cœur ferme, *mn-jb*, le mutilateur, *ts jw3y.t*, celui aux cornes acérées, *spd 'b.wy*, Meryty, *Mryty*, grand de force, qui frappe ses ennemis, *hw hfty.wzf*, puissant au moment de l'attaque, *w3r 3.t*, aux bras vigoureux, *qn g3btj*, qui unit les Deux Terres sur son trône dans Thèbes, la victorieuse, *sm3 t3.wy hr ns.tsf m W3s.t nht.t*, Amon-Rê, [le jeune homme] : 134.

Taureau courageux, au bras vigoureux, celui qui foule le champ de bataille, [Mery]ty, grand de puissance, qui frappe ses ennemis : 140.

Vaillant dans la mêlée, maître de vaillance, grand de victoires dont la force est considérable parmi les dieux, tuant et ramenant à la vie par sa parole, seigneur de la terreur, dont le prestige est grand, donnant la vigueur à celui qu'il aime : 140.

Le vaillant dans la mêlée, *tnr m sk*, maître de vaillance, *nb qn*, grand de victoires, *'3 nht.w*, dont la force est considérable, *w3r phty*, parmi les dieux, tuant et ramenant à la vie par sa

parole, *sm3 s'nh hr tp r(3)ef*, seigneur de la terreur, *nb nrw*, dont le prestige est grand, *'3 šfy.t*, donnant la vigueur à celui qu'il aime, *d qn n mref*: 139.

Montou d'Ermant : 141.

Montou-Rê : 141 ; 142 ; 145 ; 146.

Montou-Rê de Médamoud : 141.

Montou-Rê de Tôd : 141.

Seigneur de Thèbes : 137 ; 140 ; 143.

Seigneur de Thèbes, Amon-Rê en tant que [jeune homme], *Jmn-R' m h[wn rnp]*, [seigneur de] Thèbes, en tant qu'Amon l'ancien, *[nb] W3s.t m Jmn wr*, seigneur de Béhédet, *nb Bhd.t* : 136.

Seigneur de Thèbes, prince de l'ennéade, *hq3 psd.t*, celui au bras levé, *q3 '3*, qui frappe ses ennemis, *hw btnw.f*, et dont la force est grande, courageux sur le champ de bataille, *qn hr ptr(.t)*, celui qui défait, *hd*, les multitudes sans se défaire, Horus aux bras vigoureux, *tm3-'3*, dont les puissants uræi lancent leurs flammes contre ses ennemis, *wsr w3d.ty* : 130.

Le taureau au cœur ferme, *mn-jb*, vaillant, *tm3-'3*, celui qui foule le champ de bataille, *hb~n3f ptr(.t)*, Meryty (*Mryty*), grand de puissance, *wr phty*, qui frappe ses ennemis, *hw hfty.w3f*, Ourti (*Wrtj*), le plus grand parmi les dieux, *wr r ntr.w* : 137.

Le taureau aux cornes acérées, *k3 dm hnw.ty*, taureau de combat, *wšb* celui qui saisit à son instant, *jt m s3 3.t3f*, vif d'esprit, *spd hr*, aux pattes combattantes, *'h3 m3sty*, à la face féroce, *nh3 hr*, aux sourcils froncés, *phd jnh.wy*, plus vif que ses yeux, *w3d r w3d.ty3f*, et dont les yeux sont (aussi efficaces que) ses cornes, *jr.ty3f m 'b.wy3f* : 131.

Montou-Rê-Atoum : 141 ; 142.

Montou-Rê-Horakhty : 141 ; 146 ; 147 ; 200 n. 1.

Les Quatre Montou : 128 ; 141 ; 143.

Mout : 9 ; 15 ; 17 ; 38 n. 9.

Tige du Grand Lotus : 15 ; 17.

Outjes-Hor : 141.

Neith : 9 ; 23 n. 69 ; 29-33 ; 35.

Dame de Saïs, Maîtresse du ciel et de la mer : 33.

Oupouaout, qui ouvre les chemins : 31.

Nekhbet : 28 ; 32 ; 50 ; 159 n. 36 ; 160.

Nekhbet de Nekhen : 202 n. 9.

Nephthys : 40 ; 45 n. 36 ; 66 ; 107 ; 165.

Neseret : 96.

Qui protège son Horus : 97.

Niou : 50.

Noun : 32 ; 35.

Noun-our : 50.

Nounet : 110.

Nout : 13 ; 14 ; 31 n. 14 ; 35 ; 40 ; 64 ; 78.

Onouris : 59.

Opet : 10 ; 128 ; 137-140 ; 145.

Osiris : 16 ; 40 ; 41 et n. 19 ; 42 et n. 25 ; 46 et n. 38 ; 48 ; 51 ; 68 ; 89 ; 92 n. 7 ; 93 ; 94 n. 15 ; 96 ; 99 ; 100-102 ; 105-107 ; 126 n. 28 ; 137 ; 139 ; 140 n. 145 ; 143 ; 175 ; 187 ; 191 ; 202.

Celui dont le cœur est faible : 32.

Celui dont on ne prononce pas le nom : 30.

Celui qui illumine lors de la Nouvelle Lune, dont l'apparition est belle le quinzième jour, *psd m psdntyw 'n h' m smd.t* : 202.

Entier, *wqz* : 106.

Osiris-Canope : 124.

Osiris-Iouny : 101 ; 106.

Osiris-Ounnefer-le-justifié : 45 n. 36 ; 78 ; 106.

Ouadjat : 28 ; 30 ; 31 n. 18 ; 101 ; 160.

Oupeset : 91 ; 205 et n. 19.

Oupouaout : 31 n. 13.

Ouret-Heqaou : 91.

Panebtaoui : 92 ; 93.

Les premiers Primordiaux, *p3wty.w tpy.w* : 134.

Ptah : 50 ; 124 n. 19 ; 127 et n. 30 ; 128 ; 135 et n. 108 ; 139 et n. 138 ; 140 et n. 145 ; 141 ; 143.

Ptah Tatenen : 32.

Rattaouy : 15 ; 17 ; 131 ; 133 n. 82 ; 134 et n. 98, 99 ; 131 ; 134 ; 136 ; 137 ; 139-141 ; 143 ; 145-147.

La supérieure de Thèbes : 137 ; 140.

La supérieure de Thèbes, *hry.t-tp W3s.t*, grande de magie, dont les conseils sont avisés, *spd sh*, celle qui enveloppe son dieu avec la magie-*akh*, dont le prestige est établi, *hm3g(t) hrzs m 3hw qf3.tzs smn(=w)*, alors que son cœur est sa parole, *jsk jbf m šsrzs* : 131.

La supérieure de Thèbes, la noble qui réside à Médamoud, Isis qui protège son frère Osiris, *hw snzs Wsjr*, et fait sa protection avec ses paroles efficaces, *jr mk(.t)zf m d3js.wzs jqr.w* : 139.

La supérieure de Thèbes, *hry.t-tp W3s.t*, Sak-Neith, *S3q-N.t*, génitrice d'Isden, *tm3.t n(.t) Jsdn*, qui met au monde le Savant (= Thot) dans le grand lac, *p'p'(t) Rh-s(w) m š'3* : 136.

La supérieure de Thèbes, *hry.t-tp W3s.t*, Séchat, souveraine de la bibliothèque, *hnw.t pr-md3.t*, celle qui protège Rê avec ses paroles efficaces et protège Horus avec ses glorifications, *šd(.t) Hr m s3hwzs* : 134.

Tige sur laquelle Sia bourgeoine pour guider la terre entière : 15.

Rattaouy de Médamoud : 141.

Rattaouy de Tôd : 141.

Rê : 6 ; 15 n. 35 ; 18 ; 31 n. 18 ; 40 et n. 15 ; 41 et n. 19 ; 42 et n. 25 ; 44 et n. 30 ; 46 et n. 38 ; 49 et n. 43 ; 60 ; 96 ; 97 ; 99 ; 102 ; 105 ; 115 ; 130 ; 134 ; 136 ; 140 ; 160 ; 187 ; 191 ; 195 ; 203.

Rê le grand, *R'wr* : 133.

Rê-Horakhty : 18 n. 44 ; 140 n. 145.

Sak-Neith, *S3q-N.t* / Senek-Neith : 136 et n. 114.

Sarapis : 193.

Séchat : 134 ; 149 ; 150 ; 155 et n. 23 ; 156 ; 157 ; 159 n. 38 ; 160 ; 163 ; 168 ; 172.

souveraine de la bibliothèque, *hnw.t pr-md3.t* : 134.

Sekhmet : 6 ; 98-100 ; 133 ; 141 ; 185 et n. 2 ; 186.

Sekhmet de Ro-hesaou : 67 n. 75.

Sekhmet-Hathor : 100.

Selqet : 22 ; 23 n. 69.

Seth : 6 ; 39 ; 40 et n. 15 ; 44 et n. 30 ; 48 et n. 42 ; 49-54 ; 58 ; 65 ; 66 ; 69 ; 89 ; 91 ; 92 n. 7 ; 93 ; 94 et n. 15 ; 95 et n. 18 ; 96 ; 98-100 ; 105-107 ; 205.

Bé : 66 ; 100 et n. 34 ; 104 ; 106.

Ce Vil, *Pfy* : 95 ; 105.

- Celui dont le nom est mauvais, *bjn rnꜣf* : 100.
 Celui-qui-a-échoué-à-son-moment / Celui qui manque son coup, *wh-spꜣf* : 69 ; 95 ; 105 ; 190.
 Le mauvais de cœur, *dw ib* : 92.
 Senem : 92.
 Seth-taureau : 92 n. 7 ; 94.
 Sia : 15.
 Sobek : 166 et n. 69.
 Sokaris : 106 ; 141 ; 152 n. 12.
 Sokar-Osiris : 162.
 Tanent : 141 ; 147.
 Tanent-Hathor : 147.
 Tasentnéferet : 74 n. 92 ; 92 ; 93.
 Tefnout : 33 ; 117 ; 143 ; 203 n. 12.
 Celle qui est venue de Bougem, *iit m Bwgm* : 117.
 Tekem / Rekem : 31 et n. 13.
 Temet : 18 n. 43.
 Thot : 5 ; 43 et n. 29 ; 50 ; 52 ; 53 ; 59 ; 62 et n. 32 ; 115 ; 136 et n. 114 ; 140 n. 145 ; 141 ; 156-158 ; 159 n. 38 ; 163 ; 165 ; 168 ; 186.
 Le Savant : 136.
 Seigneur d'Hermopolis : 62.
 Thot-bélier : 50.
 Zeus : 20 n. 58.

TOPONYMES ET LIEUX DE CULTE

- Abaton, Senmout : 100 ; 106.
 Aboukir : 29 n. 2.
 Abydos : 38 ; 42 ; 91 ; 126 ; 162 n. 54.
 Alexandrie : 193 ; 194 ; 196.
 Argolide : 20 n. 58.
 Assouan : 171.
 Béhédet : 4 ; 74 ; 136 ; 142 ; 147 ; 153 n. 16 ; 160 ; 189 ; 201 ; 202 n. 9.
 Bel Occident : 12 ; 18.
 Benenet : 18.
 Bougem : 117 et n. 33.
 Bousiris, Djédou : 40 ; 45 n. 36.
 Chemmis : 102.
 Chenhour ; 162 n. 52.
 Cusae : 100.
 Dahshour : 124 ; 125 n. 21.
 Damanhour : 170 et n. 74.
 Deir Chelouit : 5 ; 127 ; 128 ; 140 ; 141.
 Deir el-Bahari : 12 ; 23 n. 69.
 Deir el-Medina : 20 ; 22 ; 128 ; 141 ; 142.
 Demeure de Montou : 142.

- Dendara, *Īwnt* : 5 ; 13 ; 18 n. 42 ; 25 ; 57 ; 58 ; 78 ; 79 n. 127 ; 91 ; 95-97 ; 100 ; 101 ; 103 ; 104 ; 107 ; 109 et n. 2, 3 ; 110-112 ; 115 n. 17 ; 116 ; 118-121 ; 141 ; 142 ; 147 ; 149 ; 151 et n. 7 ; 152 et n. 9, 10, 11 ; 202 n. 10 ; 204 ; 208.
- Dendara la Divine : 200.
- Dendara, Demeure des Étoffes : 152 n. 12.
- Dendara, Demeure de Sokaris : 152 n. 12.
- Dendara, Per-Doua : 154 et n. 21.
- Dendara, Per-Neser : 152.
- Dendara, Per-Nou : 152.
- Dendara, Porte d'Isis : 120.
- Dendara, Temple d'Isis : 13.
- Les Deux Réservoirs, *Qbḥwy* : 99 et n. 29 ; 103.
- Djémê : 5 ; 126, 128.
- Edfou, Outjeset-Hor : 2 ; 4 ; 5 ; 13, 15 ; 18 n. 42 ; 21 ; 24 et n. 76 ; 38 ; 39 ; 41 ; 49 ; 52-54 ; 56-58 ; 64 ; 71 ; 72 ; 74 n. 96 ; 77 ; 78 et n. 115 ; 79 ; 90 ; 98 ; 99 ; 101 ; 103 ; 104 et n. 41 ; 105 ; 128 et n. 46 ; 141-143 ; 147 ; 149 ; 151 et n. 7 ; 152 ; 153 n. 15 ; 154 ; 155 n. 23 ; 156 ; 157 et n. 28, 31 ; 158 ; 159 ; 161 et n. 46 ; 163 et n. 61 ; 164 ; 165 et n. 66, 68 ; 166 ; 167 ; 171 ; 185 ; 187 ; 188 ; 190 ; 192 ; 193 ; 196-198.
- Edfou, Chapelle du trône de Rê : 188.
- Edfou, Maison du Faucon : 189.
- Edfou, Maison du Matin : 195.
- Edfou, mammisi : 21.
- El-Kab : 117 n. 33.
- El-Lahoun : 124 ; 125 n. 21.
- Ermant, *Jwnw-šm* : 5 ; 126-128 ; 141 ; 146 ; 147.
- Esna : 4 ; 5 ; 19 ; 23.
- Grand Lac, š '3 : 136.
- Héliopolis : 33 ; 66 ; 67 et n. 73 ; 68 ; 69 ; 81 ; 128 ; 193 ; 196 ; 208 n. 34.
- Héliopolis, Château du Bénou : 33.
- Hermopolis, *Hmnw* : 62.
- Hibis : 10.
- Imhedj / Kemhedj : 65 ; 66 et n. 64 ; 69 ; 80.
- Iyt : 63 ; 68 ; 80.
- Ipou : 206 et n. 21.
- Kahun : 40 n. 14.
- Karnak, Ipet-Sout : 2 ; 9 ; 10 ; 17 ; 25 ; 38 ; 49 ; 51 ; 92 ; 124 n. 18, 19 ; 126 ; 128 ; 137 ; 140 ; 141 ; 142 ; 149 ; 150 ; 155 ; 157 et n. 26 ; 158 ; 162 n. 54 ; 163 ; 165 ; 166 ; 172 ; 173.
- Karnak, II^e pylône / porte d'Amon : 127 n. 30, 31 ; 150 ; 155 ; 157 ; 172 ; 173.
- Karnak, kiosque de Taharqa : 155 ; 157 n. 26, 30.
- Karnak, porte d'Évergète / propylône de Khonsou : 2 ; 9 ; 11-15 ; 17 ; 23 ; 25 ; 26 ; 92-94 ; 124 n. 18 ; 128 ; 132 ; 140 ; 141 ; 149 ; 155 ; 157 ; 163 et n. 57, 58 ; 166-168 ; 171 ; 174 n. 85 ; 175 et n. 86.
- Karnak, temple d'Amon-qui-écoute-les-prières : 127, n. 31.
- Karnak, temple de Khonsou : 162 n. 54.
- Karnak, temple d'Opet : 10 ; 11 ; 128 ; 137-140.
- Karnak, temple de Ptah : 124 n. 19 ; 127 n. 30 ; 128 ; 135 ; 139 et n. 138 ; 140 ; 141.
- Karnak-Nord, porte de Montou : 128 ; 129 ; 141 ; 142 ; 155 ; 157 et n. 29 ; 171 n. 77 ; 175 n. 86.

- Kem-hedjet, « Noir-Blanc » : 65.
 Khenty-iabtet : 4.
 Kher-âha : 67.
 Kom el-Hisn, Imaou : 168 ; 169 ; 175.
 Kom Ombo : 69 et n. 83 ; 74 n. 92 ; 75 ; 79-81 ; 92 ; 103 ; 133 n. 81 ; 135 n. 109 ; 154 ; 159 n. 37, 38 ; 162 n. 52 ; 164 et n. 64 ; 165 ; 166 et n. 69 ; 167 ; 168 ; 171 ; 175.
 Kom Ombo, salle de l'Ennéade : 167 n. 70 ; 168.
 Kom Ombo, sanctuaire d'Haroéris : 166.
 Kom Ombo, sanctuaire de Sobek : 166.
 Létopolis, *Hm / Shm*, Aousîm : 2, 45 n. 36 ; 55 et n. 2 ; 56 ; 57 et n. 12 ; 58 ; 61-63 ; 64 et n. 52 ; 65 ; 66 ; 67 et n. 71, 73, 75 ; 68 et n. 76 ; 69-71 ; 74 ; 75 et n. 101 ; 76 ; 77 ; 78 et n. 115, 117 ; 79 et n. 127 ; 80 ; 81 ; 204 et n. 15.
 Louqsor : 12 n. 14 ; 23 n. 69 ; 38 ; 46 ; 47 ; 51.
 Médamoud : 124 n. 13 ; 127 ; 139 ; 141 ; 142 ; 146 ; 155 n. 24.
 Médamoud, porte d'Auguste / Tibère : 127 ; 146 ; 155 n. 24.
 Medinet Habou : 38 ; 74 n. 92 ; 126 et n. 26 ; 127 ; 128 ; 142 ; 146 ; 162 n. 54.
 Medinet Habou, cour d'Antonin : 127.
 Medinet Habou, porte de Domitien : 127 ; 128 ; 146.
 Mendès : 168.
 Naucratis : 29 ; 30 ; 31 n. 19 ; 34 n. 34.
 Nekhen : 154 n. 19 ; 202 n. 9.
 Neuf Arcs : 33.
 Nubayrah : 170.
 Nubie : 18 n. 42 ; 117 et n. 33 ; 119 ; 120.
 Ouakhy : 57 et n. 12 ; 58.
 Pays d'Atoum : 98 ; 99.
 Pé : 154 n. 19 ; 190.
 Philae : 16 ; 19 ; 79 n. 128 ; 93 et n. 10 ; 94 ; 95 et n. 17 ; 100 ; 101 et n. 36 ; 104-106 ; 163.
 Pount : 117 n. 33.
 Qasr el-Agouz : 157 n. 31 ; 164 ; 165.
 Qous : 69 ; 75 et n. 98, 101 ; 78 ; 79 et n. 127 ; 80 ; 81 ; 161-163 ; 164 n. 64.
 Ramesseum : 76 ; 195.
 Ro-hesaou : 67 n. 75.
 Saïs : 29 et n. 4 ; 31 et n. 18, 19 ; 33.
 Saïs, château du Phénix qui est dans le *rs nt* : 32.
 Saïs, château du Roi de Basse Égypte, *hwt bity* : 31.
 Saïs, *rs nt* : 32.
 Saïs, *hwt hm3g* : 31.
 Sérapéum d'Alexandrie : 193 ; 194 ; 196.
 Shénes : 76 n. 111.
 Speos Artémidos : 91.
 Tanis : 169, 170.
 Thèbes, *W3st* : 126 ; 128 ; 130 ; 131 ; 133 ; 134 ; 136 ; 137 ; 139 ; 140 ; 142 ; 143 ; 145 ; 146 ; 157.
 Thèbes la victorieuse, *W3s.t nht.t* : 134.
 Thônis-Héracléion : 28 ; 29 et n. 2 ; 30 et n. 11 ; 34 n. 34.
 Tjarou / Mesen : 4, 106.
 Tôd, *Drty* : 127 ; 141-143 ; 145 ; 146.

RES NOTABILES

Fête d'Amon : 38 n. 9.
Fête *jnj-s* : 67.
Fête de l'ivresse le 20 Thot : 18 et n. 42.
Fête de Mout : 38 n. 9.
Fête de la Nouvelle Année : 38 n. 9.
Fête-*sed* : 188.
Fête du sixième jour : 38 n. 9.
Fête de Tybi : 160.
Grande Ourse : 92 n. 7 ; 94.
Montée royale : 195 ; 196.
1^{er} Tybi : 142 ; 185 ; 192 ; 195 ; 196.
1^{er} Thot : 188 ; 192 ; 193 ; 196.
Rituel de soulever le ciel : 34.

